

Teze disertace
k získání vědeckého titulu „doktor věd“
ve skupině věd sociálních a humanitních

La genèse d'une hérésie. Monde, corps et histoire dans la pensée de Jan Patočka
název disertace

Komise pro obhajoby doktorských disertací v oboru filosofie
Jméno uchazeče Karel Novotný
Pracoviště uchazeče Filosofický ústav Akademie věd České republiky, v.v.i.
Místo a datum 18. 12. 2015

Přirozený svět a dějiny, tělesnost a pohyb. Ohniska fenomenologické filosofie Jana Patočky

Následující prezentace mých prací o fenomenologické filosofii Jana Patočky má tři části. Nejprve podávám nástin jejího hlavního celkového rámce, který lze uchopit skrze rozdílnost i vzájemnou vazbu Patočkových reflexí o „přirozeném světě“ (Husserlův *Lebenswelt*) a „dějinách“, resp. „dějinnosti“ (v Heideggerově pojetí) v celé jeho tvorbě od 30. do 70. let minulého století. Ve druhé části se věnuji tématu tělesnosti, jak jej Patočka rozvrhoval v rámci pojetí života a světa jako pohybu, v němž bývá dnes spatřován Patočkův nejvlastnější, originální příspěvek k fenomenologické filosofii. Na závěr podávám shrnující stanovisko ke vztahu této koncepce jak k tzv. „asubjektivní fenomenologii“ z počátku let sedmdesátých, tak i k výchozímu celkovému rámci interpretace Patočkovy fenomenologie, z něhož vycházím v první části.

I. Přirozený svět a dějiny

Patočka se výslovně pokoušel nalézt styčné plochy mezi projektem E. Husserla a některými koncepty M. Heideggera, v 70. letech mluvil dokonce o dvou pojetích fenomenologie v přesvědčení, že na sebe navazují a že je lze spojit. Otázkou nicméně je, zda Patočkova filosofie, vycházející původně (ve 30. letech) ze dvou protichůdných typů reflexe, dospívá nakonec skutečně k jednotnému založení fenomenologie, které by umožňovalo jak zamýšlený spojitý přechod, tak případně i nový počátek, který překonává limity obou koncepcí a nabízí jiné jednotné východisko.

Mám na mysli následující protichůdnost: zatímco husserlovská fenomenologická filosofie popisuje a vykládá zjevování světa, což předpokládá očišťující ústup od apriorních konstrukcí myšlení do postoje ryze konstatujícího, „nezaujatého“ pohledu, heideggerovské myšlení dějinnosti klade, alespoň zpočátku, důraz na rozhodnutí o podstatě dějin, které prostě „nezaujatě“ nazírat a neutrálně konstatovat nelze. Zaujaté rozhodování o tom, co dělá dějiny dějinami, se tak zdá neslučitelné s fenomenologickým postojem, pokud ho chápeme jako postoj nezaujatého pohledu na to, co se dává samo od sebe (jako přirozený svět).

Dějiny se samy od sebe nedávají, samy od sebe nejsou, přirozený svět ano. Oba pojmy, obě „věci“, nicméně možná mají něco společného: což není každý svět již dějinný a nejsou každé dějiny rekonstrukcí na základě toho, co je nám dáno, co chápeme, protože to tvoří náš svět?

Příslušná stanoviska, jedno explicitně „zaujaté“ existenciální, druhé „nezaujaté“ fenomenologické, se v Patočkově myšlení skutečně navzájem stýkají, ne-li prolínají. Tak husserlovský projekt

fenomenologie jako nauky o zjevování jako takovém, který Patočka originálním způsobem rozvíjel v první polovině 70. let, měl být „zároveň“ filosofií konečné svobody,¹ pozdní filosofie dějin se naopak přímo podává jako „existenciálně laděná fenomenologie“ dějin² a výslovně směřuje k propojení fenomenologie a filosofie svobody: *jak* postoj fenomenologické *epoché* a to, co z něj má být vidět, tj. ukazování samo, *tak* dějiny je třeba chápat a vykládat z možnosti člověka „osvobodit se od vázanosti k životu, a naopak, vázat život na něco svobodného“.³

Jako by domyšlení a provedení jednoho postoje bylo odkázáno na pohyb v druhém postoji a naopak; od této komplementarity se Patočka vytrvale pokouší dospět ke společnému základu, jako by bylo žádoucí jakési jednotné založení výkladu tak různých fenoménů. Přitom je na druhé straně zřejmé, že nelze zaujmout oba postoje zároveň, byť oba předpokládají nejen odstup od bezprostřední danosti, negativní svobodu, ale i možnost vztahu k celku (transcendenci jako vztah k celku). Zatímco jeden má být *nablédnutím* struktury fenomenální danosti a *vykladem* způsobu, jak se dává svět sám jakožto celek, druhý zdůrazňuje individuální konečnou svobodu jako *překonání danosti* novým *rozvrhem* celkového smyslu. Má snad být rozvrh dějinnosti zároveň výkladem danosti (dávání) světa? Zdá se, že Heideggerův pojem „otevřenosti“ (a „dávání daru bytí“) se Patočkovi i z tohoto hlediska jevil jako „dosud neúnosnější základ“, o nějž se může opřít takové řešení problému přirozeného světa, které zároveň čelí problematice dějinnosti.⁴ Nepřišla by však takovým „řešením“ fenomenologická ctnost „přijímat danost v mezích, v jakých se dává“⁵ příliš zkrátka?

Věc, na kterou touto otázkou narážím, je, řečeno prostě a zjednodušeně, tato: tam, kde mě zajímá problém zjevování světa, zaujímám přece pohled nezaujatého diváka a dramatickost jednotlivé lidské existence ustupuje, musí ustoupit do pozadí, neboť o mne již nejde, jde o zjevování jako takové - naopak chci-li se přiblížit tomu, co *původně* dělá dějiny dějinami, a nějak dějiny ne jen registrovat jako souhrn různorodých faktů, ale „zevnitř“ pojmut jako nějakou souvislost smyslu, musím se pokusit dění lidského světa zachytit v jeho specifičnosti, tj. vposledku těžít z *vlastní individuální* životní zkušenosti, protože jiný původní přístup k souvislosti smyslu dění možná vůbec nemám.

¹ „Tuto fenomenologii by zároveň bylo nutné rozvrhnout jako filosofii konečné svobody...“ říká o svém projektu fenomenologie jako nauky o zjevování jako takovém - srv. závěr článku J. Patočka, „Epoché a redukce“ (1975), in: *Fenomenologické spisy II*, Praha 2009, s. 77.

² V „Glosách“ ke svým *Kacířským esejům* (1975, 1990) se Patočka hlásí k „existenciálně orientované fenomenologii“. Srv. J. Patočka, *Páče o duši III*, Praha 1990, s. 150.

³ Závěr „Glos“, tamtéž, s. 158.

⁴ Srv. první „kacířský“ esej nazvaný „Pre-historické úvahy“, tamt., s. 28.

⁵ Parafraze principu všech principů Husserlovy fenomenologie formulovaného v jeho *Idejích k čistě fenomenologii a fenomenologické filosofii*, § 24.

Tento přístup sice nevyklučuje ze hry filosofii jako náhled, vhléd, ale dává nezbytnému odstupu teoretického pohledu od dění přece jiný rozměr: interpretace, pojetí dějin vyžaduje sice rovněž odstup, toho se však nedosahuje „objektivní“ nezaujatou *epoché*, zdržením se jakékoli „teze“, nýbrž angažovaným a angažujícím rozhodnutím pro určitou interpretaci u vědomí její parciality, nesouměřitelnosti s celkem dění. Podíváme-li se však z druhé strany blíž na to, co se podle Patočky děje, když se filosof dějin „celou svou bytostí zasazuje“ o určité rozhodnutí, uvidíme, že termíny jako „nezaujatost“ a „neutralita“ charakterizující fenomenologickou *epoché* zde sice nejsou na místě, ale že přesto v tomto krajním nasazení, vzruchu, nemá jít o projev libovůle, že svoboda volby je tu vlastně podle této filosofie dějin redukována na minimum: člověk se tu rozhoduje pod tlakem „bídy konečnosti“ a kýžené odpovědi se mu dostává „darem“.⁶

Je tedy jakási strukturní obdoba mezi fenomenologickou filosofií usilující o zachycení světa jakožto netematického celkového smyslu, světa sice „pro nás“, ale tak, jak se dává „přirozeně“, sám „od sebe“, a filosofií dějin, která vycházejíc z toho, že všechen smysl v dějinách se tvoří, takže nikdy není manifestací jakéhosi „o sobě“, nýbrž vždycky (nějak, většinou zprostředkovaně, netematicky) závisí na lidském rozvrhu smyslu, upozorňuje na moment nelibovlnosti, kde se moment podmíněnosti ve vztahu smyslu částečného ke smyslu celku ukazuje jako nepodmíněná, „absolutní“ souvislost: porozumění orientující jednotlivou akci se nutně řídí neexplicitním porozuměním celkovým, které jí skrytě podmiňuje a které *se* za určitých okolností – např. když z nějakého důvodu přestane „fungovat“ – může *stát* explicitně tématem.⁷

V obou případech je však obtížné toto rozumění celku explicitním *učinit*. Fenomenolog sice přihlíží k tomu, co se „vždy již“ děje i bez jeho pohledu, co je tu jaksi fungující apriori, ale musí toto živé apriori (transcendentální strukturu života, životní či přirozený svět) zachycovat vždy znovu původně. Nutnost zachycovat vždy znovu původně to, co tu už vždy je, co se dává samo od sebe, poukazuje z jedné strany na zvláštní časovou strukturu jevení, kterou lze pojmut též jako „dějinnost světa“ samého.⁸ Z druhé strany, ze strany filosofie dějin, jít k věci samé, zde tedy ke smyslu celku, znamená: *vždy znovu* rozhodnout, rozvrhnout, co je nepůvodní a co je původní celkový smysl, podle něhož se orientuje rozumění, jednání.

V člancích z poloviny 30. let se rodí Patočkova filosofická pozice, už zde se ukazují ta napětí,

⁶ „Několik poznámek o pojmu dějin a dějepisu“ (1934), in: *Péče o duši I*, Praha 1996, s. 44.

⁷ Explicitně pro tuto vazbu smyslů parciálních na rozvrh smyslu celkového Patočka argumentuje ve třetím „kacířském“ eseji pod titulem „Mají dějiny smysl?“, kde je zároveň akcentována, stejně jako v ostatních „kacířských“ esejích, konstitutivní role „ztráty“ či „otřesu“ celkového smyslu pro dějinnost lidské existence.

⁸ Explicitně o takové dějinnosti světa samého Patočka uvažuje v článku „Několik poznámek k pojmu ‚světových dějin‘“ (1935), in: *Péče o duši I*, Praha 1996, s. 46 nn.

na která jsem chtěl svými eseji upozornit.⁹ Dalo by se do jisté míry pojmout jako napětí mezi pozicí ducha, který se ustavil jako pohled na řád skutečnosti tím, že zároveň nahlédl nepřekročitelnou omezenost, partikulárnost každého pokusu o zachycení celku. Tuto pozici ducha je možné také pochopit a vyložit jako jeho historickou podmíněnost, historickou relativitu, a nahlížet na ni z hlediska dějinnosti lidské existence, ale nelze ji na dějinnost redukovat, uplatňuje se nejen v souvislosti s tématem „dějin“.

„Duch a dvě základní vrstvy intencionality“ (1935) – první Patočkův systematický náběh k fenomenologické filosofii světa – je toho svědectvím. Svět jako celek, celkový kontext všeho jednotlivého se dává prostřednictvím horizontů jednotlivých zkušeností. Každá jednotlivá zkušenost jako realizace předmětné intence vědomí, je možná díky netematickému kontinuu vědomí horizontového, díky nepředmětnému vědomí o tom, co již bylo zakoušeno, a právě tak díky očekávání postupu zkušenosti. Toto kontinuum se proměňuje v čase s každou novou zkušeností, a přece každou novou zkušenost prefiguruje, zahrnuje do svého strukturovaného rámce. Tak je jednotlivý život vědomí součástí celku, který se proměňuje, nemá pevné hranice, a přesto existuje: vždy už je tu a nenápadně, ale o to účinněji nás má ve své moci. S touto mocí, nejen s dějinností, se konfrontuje duch, „duchovní člověk“ se rodí z této konfrontace, dalo by se říci s odkazem na pozdější Patočkovy práce. Duch je podle Patočkových raných textů heroický, vlastní konečnosti si vědomý pokus odpovědět na nárok vyrovnat se s celkem světa, pozvednout se od partikularity k celku, např. v myšlení pokus o to, tento rámec dění koncipovat - v tom smyslu je duch vzepětím vůči moci světa a zároveň jejím přijetím.¹⁰

„Několik poznámek o pojmu dějin a dějepisu“ (1934) je naopak prototypem Patočkovy dějinné reflexe. Nápadné je tu patetické odmítnutí takové nekritické pozice ducha, který by usiloval o redukci dění na předmět pohledu (na strukturu např.), a z tohoto odmítnutí intelektualismu („moderního dogmatu o všeládnosti rozumu, panarchii logu“)¹¹ plynoucí radikální historizace filosofie.

V článku „Několik poznámek o pojmu ‚světových dějin‘“ (1935) se pak pokouší oba nároky

⁹ Počínaje studií „Dějinnost a svoboda. Heidegger a Patočkova raná filosofie dějin“, in: *Reflexe*, 1995, č. 14, s. 2.1 nn. Ta byla výstupem mého prvního grantového projektu „Idea svobody ve filosofii Jana Patočky“ (GAČR č. 809114). Následovalo více než 20 studií o těchto a dalších tématech Patočkovy filosofie. Seznam níže na s. 40 n.

¹⁰ Svět není jenom horizont, pozadí, pro rozvrhování smyslu člověkem, nýbrž „moc pronikající jeho životem“, „nekonečno, které člověka obklopuje“. K duchovnímu obratu patří nejen pokus o jednotné uchopení celku, ve filosofii spojené s náhledem nepřiměřenosti prostředků uchopování vůči tomu, co uchopeno být má, ale spolu s tím i přijetí toho, že v tomto obklopování nekonečnem k němu člověk patří. „To je základní perspektiva, kterou je třeba přijmout a která má nově utvářet celý život“, píše Patočka ve vztahu ke své charakteristice toho, co je duch, v článku „Duch a dvě základní vrstvy intencionality“, in: *Fenomenologické spisy I*, Praha 2008, s. 296 n.

¹¹ *Péče o duši I*, s. 35.

spojit, aniž ovšem dospěl k jednoznačné tezi o tom, která z obou reflexí má vrch vůči druhé, která je směrodatná, a jak by se měly vzájemně pronikat: „Existují dvojí dějiny světa, z nichž jedny jsou úlohou filosofie vůbec (metafyziky), druhé filosofie dějin. První, filosofické dějiny světa vůbec, nejsou analýzou nebo rozvojem časového světa: jsou analýzou a vytvářením (konstitucí) světa a času, světa v času a času samotného v pohledu filosofické reflexe; naproti tomu filosofie dějin je světovou historií ve vlastním smyslu...“¹²

V tomto úryvku je naznačeno, jak chce Patočka v té době přistoupit k úloze filosofie vůbec: úlohu právě metafyziky podle něj plní husserlovská „nauka o konstituci“. Tuto úlohu spočívající v analýze a zachycení konstituce danosti si klade Patočka v návaznosti na Husserla ve své habilitační práci *Přirozený svět jako filosofický problém* z r. 1936. Kromě toho se protikladem metafyziky konstituce a „světových dějin“ naznačuje, že jedna věc (věc fenomenologie konstituce) je, že danost v čase a danost dávání času samého jsou od sebe neoddělitelné, druhá věc pak je to, že celkový rámec prožívání jednotlivé danosti, přirozený svět, je sám proměnlivou *historickou* daností.

1. Husserl a pojem „přirozeného světa“

Základní charakter přirozenosti světa a jeho názoru zdá se být právě „danost“, to, že jsou jednotlivosti dány, aniž nějak výslovně, záměrně koncipujeme, „jako co“ jsou nám dány.¹³ Protože však všechno, co se nám podává ve zkušenosti, už vždycky nějak koncipováno je, vystupuje totiž vždy „jako něco“ v nějakém kontextu, a proto vůbec je jako něco vnímáno, bude zdánlivě banální, ve skutečnosti nesmírně těžké zachytit a analyzovat „daný stav věcí“ – proto snad i v citátu z Patočkova *Přirozeného světa* nacházíme slovo „restituovat“: přirozený stav věcí je to, co se nám dává samo od sebe tak, jak se to právě dává – chceme-li jej ovšem zachytit a analyzovat, což by se mohlo zdát až banálně snadné, musíme jej restituovat, přičemž každá realizace záměru zachycovat a analyzovat svět našeho okolí jako přítomnou danost tento záměr nevyhnutelně hatí. Jak se vyhnout této potíži, kterou zná každá tematizace něčeho „přirozeného“?¹⁴

Patočka volí s Husserlem transcendentálně filosofické východisko, které proti sobě klade

¹² Tamt., s. 55.

¹³ „Čeho je k debatě o přirozeném názoru světa především zapotřebí, je zachycení, analýza a restituce daného stavu věcí...“ *Přirozený svět jako filosofický problém*, in: *Fenomenologické spisy I*, Praha 2008, s. 138 n.

¹⁴ „Faktem, kterého ke svým výkladům a k postavení problému jedině používáme, zůstává, že přede vším teoretizováním ve smyslu výslovného kladení teoretických problémů je nám již nejrozmanitějšími druhy zkušenosti dána předmětnost [...] a protože veškerý tento okrsek skutečnosti je nám dán bez našeho výslovného teoretického přičinění, bez teoretického úsilí a umění, tedy přirozeně, nazýváme jej světem přirozeným či naivním.“ - Tamt., s. 134.

„danostní“ a „interpretační“ složku zkušenosti. Problém restituce přirozeného se však tímto rozlišením neřeší, okamžitě se vnucuje dějinná reflexe: „Jistěže struktura této složky interpretační je u lidí na různém stupni historického procesu různá; mnozí se domnívají, že se liší též podstatně sama kategoriální struktura složky danostní.“¹⁵ Co je původní, „přirozený pořádek“, když všechna danost vystupuje jen spolu s určitou interpretací, takže i sama danostní složka je historicky variabilní? Museli bychom mít možnost proniknout k invariabilní struktuře danosti, tak jak se původně utváří, abychom mohli navrhovat restituci přirozeného světa jako příspěvek k překonání krize „sebeodcizení“ člověka. Sám Patočka však v Závěru svého spisu *Přirozený svět jako filosofický problém* přiznává, že jediný invariant je určitá základní zákonitost samotné konstituce světa: „Je-li, jak jsme výše viděli, lidský svět historicky variabilní, nemění se historicky něco jiného, co právě pro náš problém má zásadní důležitost: poměr receptivity a spontaneity při konstituci předmětnosti.“¹⁶

Původní přístup k danosti Patočka hledá s Husserlem v „reflexivním zachycení subjektu“, protože danost je dána subjektu, a jím je chápána jako jsoucí. Jestliže danost a chápání jsou neoddělitelné komponenty zkušenosti a nic původnějšího než aktuální zkušenost, prožívání nemůžeme mít, je třeba vyvinout „dostatečné deskriptivní a analytické úsilí k zachycení tohoto prožívání v jeho původní podobě a v jeho naivním světě“.¹⁷ Nadto je třeba pokusit se zkoumat funkci chápání, interpretace danosti jako skutečné, zdánlivé, fiktivní atd.: „sledovat sám vznik jsoucna“.¹⁸ K tomu však nestačí běžná psychologická metoda zpředměťující prožívání jako reálný proces, nýbrž „musí být rekurováno k hlubší subjektivitě, jež již není v obvyklém smyslu existentní, jež již není jsoucnem mezi jsoucný, nýbrž veškerenstvo jsoucího v sobě zákonitým způsobem utváří...“¹⁹

Touto cestou sestoupí Patočka s Husserlem a Eugenem Finkem až k transcendentální, „preexistentní“ subjektivitě, v níž je třeba odlišit utvářející život intencionálního vědomí a moment jeho sebereflexe: fenomenologického diváka, který vzniká právě aktem *epoché*. Cílem tohoto aktu naopak není nic jiného než možnost přihlížet konstituujícímu životu vědomí: Bezprostřední, původní názor toho, co je původem předmětnosti, tak jak se sama dává.

Má-li být z tohoto původu zdůvodněna jednota světa – prokázáním odvozenosti objektivistické interpretace světa z jeho subjektivně-relativní danosti, tj. prokázáním jeho odvozenosti ze světa

¹⁵ Tamt., s. 133.

¹⁶ Tamt., s. 258.

¹⁷ Tamt., s. 148.

¹⁸ Tamt., s. 149.

¹⁹ Tamt.

přirozeného –, musí být prokázána rovněž jednota přirozeného světa. Zdá se, že jednota přirozeného světa je založena v povaze utvářejícího intencionálního života, který nemá počátek ani konec a zároveň je přístupný aktu sebereflexe onoho fenomenologického pozorovatele, jako horizont všech horizontů. Přístup k tomuto rámci, celku světa, dává transcendentální reflexe: důslednou *epoché* od všeho kladoucího, světského zájmu očištěný pohled, jímž ne-světská, před-jsoucí sebekonstituující činnost vědomí nazírá sebe samu. Možnost zachytit proměnlivý, neustále se rozvíjející celek je dána možností zachycovat přímo u zdroje, z něhož se rozvíjí, *strukturu, zákonitost, apriori* tohoto rozvíjení.

Struktura, apriori rozvíjení danosti světa, však není totéž co struktura a (regionální) apriori světských, již objektivně ustavených předmětností. Obojí musí být přísně rozlišeno, stejně tak je třeba transcendentální reflexi zachycující strukturu danosti očistit od daností introspekce, pojatých automaticky psychologickými kategoriemi, a obecně od všech pojetí, jimiž je chápáno světské jsoucnost. Těžký úkol, pro který, jak poznamenal v podobné souvislosti sám Husserl, nám chybějí pojmy.

Jak tedy probíhá fenomenologova transcendentální reflexe? V roce 1944 Patočka formuluje odpověď na tuto klíčovou otázku, která již vyjadřuje přímo kritický postoj k transcendentální fenomenologii Husserlově. Ta stojí a padá s možností původního přístupu k tvořivé energii života, tak jak má být právě díky *epoché* otevřena jako ona sama, v originále, reflexi na filosofovo subjektivní vědomí. Proti tomu Patočka nyní zaujímá následující stanovisko: „Zkrátka, konstitutivní výkony nechápu jako něco *daného* v přímé, předmětné reflexi, nýbrž jako *výklad* setkání s cizím jsoucnem, který je získán sebepochopením vystupňovaným v redukci k dokonalé svobodě.“²⁰

Již v druhé části habilitačního spisu o „Otázce podstaty subjektivity a jejího metodického vytěžení“ se však k náhledu „interpretační“ povahy fenomenologické reflexe podle mého mínění Patočka přiblížil v následujícím místě: „Tím, že transcendentální divák provádí eidetický názor, provádí vlastně ještě další redukci, totiž redukci transcendentální fakticity na transcendentální eidetiku, nejen tedy, že provádí abstinenci od víry ve svět, nýbrž i abstinenci od faktické danosti, která odtud pro něho funguje pouze jako *exemplum*. Odtud běh transcendentálního života není již indikován spontánním tvořivým proudem, nýbrž teoretickou intencí transcendentálního diváka.“²¹ Místo rozpomínky na něco, co již zde bylo známo (zkušenostně daný styl prožívání světa, apriori v ontickém smyslu), jde tu o tvořivý výkon.

²⁰ Dopis L. Landgrebemu z 4. prosince 1944.

²¹ *Přirozený svět jako filosofický problém*, in: *Fenomenologické spisy I*, Praha 2008, s. 184. Patočka na tomto místě též přímo odkazuje na habilitační práci E. Finka zvanou *VI. Cartesianische Meditation*, srv. E. Fink, *Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre (Husserliana. Dokumente, Bd. II/1)*, Dodrecht 1988.

Kromě toho Patočka v návaznosti na své dřívější dějinné reflexe z poloviny 30. let uznává, že úkol metafyziky, „vědomé znovuprožití celku skutečnosti“, může husserlovká analýza konstituce přirozeného světa v proudu vědomí plnit jen částečně: může dát pouze „orientaci v ideální prehistorii teoretické myšlenky“.²² Přirozený svět jako by byl právě jen prehistorií, ovšem takovou, „která v nás bude pokračovat navěky“ – což souvisí podle Husserla s tím, že utvářející život vědomí proměňuje rámec i strukturu, v níž tvoří. K takovým proměnám pak nepochybně dochází rovněž v důsledku výslovného teoretického vztahu k celku – a proto nástin dějin teoretizování a jiných aktivních zásahů člověka do dění je nutným předpokladem pro „plný, konkrétní průkaz primátu naivního světa před vědeckým“, pro restituci jednoty světa. K tomuto průkazu je tedy nezbytné nejen odhalení prehistorického invariantu přirozenosti, ale i úvaha o lidských dějinách, filosofie dějin, „kterou bude nutno ... učinit základem úvahy o vývoji a tvorbě teoretického vědomí“.²³

Zkrátka jako by zákonitost konstituce světa byla jedna věc, zákonitost tvorby jeho interpretací věc druhá. A třebaže se zde dá mluvit o „zákonitostech“ ve smyslu velmi vzdáleném „objektivním“ zákonitostem vědy a přestože „konstituce“ a „interpretace“ se i ve fenomenologii samé terminologicky prolínaly, zůstane „přirozený svět“ tématem jiného typu přístupu než „dějiny“. To, že se tematizace „přirozeného světa“ neobejde bez filosofie dějin, nevede u Patočky k opuštění fenomenologie ve prospěch hermeneutiky nebo ve prospěch jiné metody, která by vycházela z nemožnosti „návratu k věcem samým“ prostřednictvím jejich danosti.

2. Heidegger a myšlenka před-dějinného světa

Na Heideggerův raný hermeneutický koncept fundamentální ontologie, rozcházející se od počátku s Husserlovým návratem k bezprostřední danosti uchopitelné názorem, Patočka pohlíží na jedné straně, i ve svém pozdním díle, jako na prohloubení fenomenologie, jako např. v přednášce *Platón a Evropa* (1973):

„Tady právě nasazuje Heidegger a říká: co je ve skutečnosti pokračující zkušenost toho předmětu zde? To přece není nic jiného nežli interpretace, výklad toho, co se dává. A co je výklad? Výklad je jisté *porozumění*. Čemu musím rozumět, když mám před sebou jsoucno? Tomu jsoucnu musím rozumět, tomu, co to znamená *být*. A proto interpretace je interpretace ve světle bytí, musím rozumět bytí věci, když ji chci jako věc vzít, když se mi má ta věc jako věc ukázat. Vidíte, že problém

²² Tamt., s. 151.

²³ Tamt.

ukazování je pořád vedoucí.”²⁴

Jak poslední právě citovaná věta dokládá, trvá Patočka na druhé straně na tom, že je problém ukazování základnější než otázka bytí, v linii husserlovské tematizace zjevování jako takového tak připomíná primát fenomenologie.

V o málo pozdějších *Kacířských eseích o filosofii dějin* (1974-6), jmenovitě ve druhé verzi prvního eseje, znovu zvažuje Heideggerovský motiv, že k úkolu restituce danosti, přirozeného světa, nelze přistoupit jinak než na základě porozumění bytí a jeho skrytosti. Jak jsme již uvedli v úvodu, Heideggerův pojem „otevřenosti” (a „dávání daru bytí”) se Patočkovi v této souvislosti jevil jako „dosud nejúnosnější základ”, o nějž se může opřít řešení problému přirozeného světa.²⁵ Zejména následující místo, které tento základ blíže charakterizuje, se zdá svědčit o Patočkovu příklonu k Heideggerovi:

„Filosofii se nyní otvírají dvě cesty. Stále více svůj dosah rozšiřující znehodnocující chápání bytí jako důvodu či základu, kde se ovšem vytrácí bytí ve své čistotě a diferenci vůči jsoucnu a musí se vytrácet tím víc, čím víc zpřístupňuje jsoucno a vystavuje je ovládnání, násilí spojenému s jeho uchopením. Zásadně jiná cesta je zpětné dotazování, které nesměřuje do ukázavšího se, odhaleného a odkrytého, nýbrž do odhalujícího, ukazujícího, které se odtahuje ... A tento druhý tah, který dává filosofii možnost znovu začít tam, kde se rozhodla pro odůvodňování či zakládání jsoucna, také znamená podivuhodným způsobem znovu nalézt „přirozený svět”: svět už není viděn jen jako transcendence pobytu, nýbrž jako „čtveřina” jsoucna, jako celek toho, co je zároveň odkrývající i zakrývající, co je přítomno tak, že se skrývá. To, co se zjevuje, všechno to, co se kdy odňalo neskrytosti, nesmí být nikdy oslovováno jako pouhý výtvar člověka, nýbrž jeho zjevování a nezjevování je třeba pojmout jako dar v sobě pohnuté *aletheia*...”²⁶

Za další heideggerovský motiv, který je v celém Patočkově díle, včetně *Kacířských eseí*, výrazně přítomný, lze bezpochyby pokládat i myšlenku otřesu celkového smyslu, která se jistě inspirovala nejen existencialistickými motivy obratu k duchovní existenci ve smyslu obratu k autenticitě porozumění bytí v jeho konečnosti u raného Heideggera, ale i pozdějšími pokusy myslet dění smyslu skrze událost odkrývajícího a skrývajícího se bytí.

Má-li se ukázat zjevování jako takové, mají-li se vynořit struktury bytí, musí se danost,

²⁴ Jan Patočka, *Péče o duši II*, Praha 1999, str. 299.

²⁵ Srv. „Pre-historické úvahy“, in: *Péče o duši III*, Praha 2002, s. 25.

²⁶ Jan Patočka, „Vor-Geschichtliche Betrachtungen. Die Frage der natürlichen Welt und die Welt ohne Fraglichkeit“, in: J. Patočka, *Péče o duši III*, s. 526 n.

přirozený svět, stát problémem.²⁷ Přirozený svět, tj. to, co dává zjev, dávání, zjevování samo, se ukazuje jako dějinný teprve díky proměněnému postoji člověka. Přirozený svět před touto proměnou lze proto nazývat „před-dějinný svět“. O dějinách lze mluvit podle Patočky teprve tam, kde je tento svět, svět daného smyslu jako celek „otřesen“ a kde se tak ohlašuje problematičnost jeho danosti. Patočka ozřejmuje často tento otřes celkového smyslu danosti jako ztrátu smyslu, přičemž odkazuje na zkušenost, kdy pro člověka nic nemá smysl a kdy teprve odhodlaným setrváním v tomto nulovém bodu smyslu, radikálním tázáním, se může přiblížit zjevování a jeho dějinnosti.²⁸

Takové tázání po povaze přirozeného světa je případem otevřeného chování člověka, který se tím osvobozuje od „neautentického“, odcizeného života a je skrze otřes stávajících jistot uvolněn pro „svědomitý“ život „nejvlastnější odpovědnosti“.²⁹ Tento vzmach (a jeho ontologická podmínka možnosti: otřes daného světa a vynoření struktur bytí) aktualizuje potenci člověka být dějinně a bez tohoto vzmachu nejsou dějiny - tak se dá stručně shrnout Patočkova filosofie dějin navazující na Heideggera.

V jednom ohledu však Patočka i na tomto místě, kdy se mu zdá být nejbliž, Heideggera výslovně koriguje: Podle Patočky musí mít hlubší založení onen „odcizující“ modus chování člověka, v jehož překonávání pochopením konečné časovosti existence a problematičnosti „přirozeného“ smyslu světa stává se pobyt dějinným (a může chápat dějiny). Život v daném smyslu, „pouhý“ život pro život je dokonce třeba vyzdvihnout jako modus původní, má-li být pochopeno vlastní napětí dějinnosti. „K tomu nám ovšem nepostačí ten druh analýzy pobytu, který nabízí *Sein und Zeit* ve své snaze proniknout k otázce po smyslu bytí ... Člověk se ... nemusí přímo svým rozvrhem vztahovat ke zjevení jsoucna, nýbrž tento pohyb je jen *jednou* z jeho základních životních možností. Původní sebe-rozvrhování člověka je zaměřeno na jednoduchý život v samozřejmosti akceptovaného smyslu [...] tento jednoduchý život – jako součást daného celkového smyslu – je přijat, schválen ve své konečnosti a námaze jako to, co je člověku určeno a co se pro něj hodí...“³⁰

Přirozený, před-dějinný svět je tak možno pojmut jako svět, v němž člověk prací usiluje o sebezáchovu, a teprve pocit'ovaná tíže tělesného života vázaného na sebe sama a odkázaného na daný svět, nikoli sebeztráta v heideggerovské každodennosti, je tendencí, vůči níž se osvobozuje

²⁷ „Vystání ontologična jako fenoménu znamená zároveň hlubokou proměnu života samého. Aby umožnil bytí jakožto bytí vyjít najevo, musel život sám zakusit proměnu v tom, co dává zjev.“ Tamt., s. 530.

²⁸ Tamt.

²⁹ Ukazuje se tak „původní dějinnost světa“, to, že svět nemá jednou provždy definitivní tvar ani žádnou invariantní komponentu; pouze danost sama, „syntéza onticko-ontologická je tím stálým“. Srv. J. Patočka, *Péče o duši III*, s. 26.

³⁰ J. Patočka, „Vor-Geschichtliche Betrachtungen. Die Frage der natürlichen Welt und die Welt ohne Fraglichkeit“, in: *Péče o duši III*, s. 534 n.

duchovní, dějinná existence: dějinná svoboda je překonávání této vazby, které přejímá její tíži. Tento rozměr přirozeného světa, jeho nezrušitelnou tíži jako korelát *tělesnosti* existence, kterému se budu věnovat ve druhé části prezentace, Heidegger možná nevzal dostatečně v potaz. S tím souvisí distance, kterou Patočka k Heideggerovi i v pozdní filosofii dějin zachovává.

Tento důraz na tělesnost a život, jak se zdá, znamená určitou odchylku od heideggerovské cesty k jednotnému založení filosofie přirozeného světa a filosofie dějin bytí, k němuž se Patočka, jak jsem naznačil, ve druhé verzi *Kacířských esejů* jinak velmi přiblížil.

Existuje ale i jiný pokus o jednotné založení pojetí zjevování, světa i existence u Jana Patočky, který zmíněnou „odchylku“ rozvíjí v plnohodnotnou alternativu, pokus, který rozvinul Renaud Barbaras ve svém čtení právě těch textů, kde Patočka navrhuje uchopit život, ale i svět jako pohyb. Od tohoto dnes nejvýznamnějšího systematického pokusu o navázání na Patočkovu fenomenologickou filosofii vyjdu v následující druhé části.

II. Pohyb života a svět. O fenomenologii a metafyzice pohybu

Rámeček, ve kterém se Patočkova filosofická pozice rozvíjela, lze, jak jsem naznačil v první části této prezentace, charakterizovat jako pokus o syntézu Husserlovy transcendentální fenomenologie a Heideggerovy dějinné fundamentální ontologie. Je to jistě do značné míry výstižné, ale Patočka byl otevřený i jiným myšlenkovým výzvám, jak o tom mimo jiné svědčí právě jeho tematizace tělesnosti, která v Husserlových i Heideggerových publikovaných spisech přichází zkrátka. Jistě lze také říci, že motiv tělesnosti přináší Patočkovi podobně jako Merleau-Pontymu, ale i dalším autorům této generace nové možnosti překoná(vá)ní subjektivismu přičítaného zakladateli fenomenologie, a to ve jménu a po způsobu fenomenologie, a nikoli hermeneutiky nebo myšlení bytí jako takového, k němuž Heideggerovo myšlení nepochybně stále zřetelněji směřovalo.

Stejně jako později Merleau-Ponty bude i Patočka na základě fenomenologického východiska vztahovat zohlednění tělesnosti v první řadě k problematice původní danosti světa: tělesnost je nepochybně charakteristikou „přirozeného“ vztahu živé bytosti k jejímu okolí, a tedy také vztahu člověka ke světu jako všeobjímajícímu celku. Tělesnost je pak přirozeně podstatným charakterem subjektivity a existence, které mohou být tematizovány zvlášť, ale Patočka je zásadně vykládá ve vztahu a ze vztahu ke světu. Patočka koncipoval úvahy o původnosti tohoto vztahu těla a světa ve snaze překonat idealismus Husserlovy fenomenologie nejen souběžně s autory, jako byli Maurice Merleau-Ponty a Emanuel Levinas, jejichž práce mohl v 60. letech XX. století zúročit či vzít v potaz,

ale nezávisle na nich – již na počátku 40. let v rukopisech o fenomenologické teorii subjektivity formuloval některé myšlenky, které jsou pak známy z jeho pozdějších prací, ať už je sám publikoval, nebo byly vydány z pozůstalosti. V Čechách byl tak prvním a dlouho jediným autorem filosofických reflexí o tělesnosti.

Myšlení tělesnosti zaujímá v díle Jana Patočky významné místo, je klíčové v souvislosti s tím, co bývá označováno za originální přínos Patočkovy filosofie, - s pojetím lidské existence jako jednoty tří pohybů, které ve vztahu k Heideggerově analytice existence revidují tři extáze časovosti a vyžadují i nový koncept danosti světa samého. Patočka podává život jako jednotný pohyb, který různými způsoby odpovídá pohybu, kterým je dán a dává se svět sám. A vtělení lze nadto chápat i jako účast na pohybu individuace, který vlastně z určitého úhlu pohledu je tím, co jsoucna uvádí do universa jsoucna, - z hlediska určité fenomenologické kosmologie je taková individuace jak základním způsobem bytí věcí ve světě tak primárním děním světa samého. Tělo tak zdá se hraje roli na všech úrovních reflexe vztahu člověka ke světu, nejen ve fenomenologickém popisu prožitku, v interpretaci korelace prožitku a přirozeného světa, která už – jak uvidíme - vyžaduje krok za fenomenologii v užším smyslu popisu a analýzy prožitků směrem k tomu, co reflexivně v prožitku není možné zachytit, ale i v určité kosmologické perspektivě, kde lze i narození chápat jako vyčlenění těla v tom procesu individuace, který je na prožívání nezávislý a předchází mu ve světě, kterému ještě než se stane korelátem vědomí, všechna těla, stejně jako tělesa či věci patří, a do něhož také zanikají. Namísto Husserlovy idealistické transcendentální filosofie konstituce světa, kde svět je korelátem konstitutivního života vědomí, navazuje na fenomenologii v užším slova smyslu u Patočky jistá filosofie pohybu a světa, poukazující k tomu, co jako reflektivně nedostižitelný předpoklad konstituce předchází vědomí a umožňuje mimo jiné korelaci vědomí a jeho předmětů, jevení v běžném intencionálním smyslu. Původní vztah člověka jako živé bytosti ke světu jako celku je tak v nauce o třech pohybech existence a o jejich kosmologicko-ontologickém rámci charakterizován jako souběh pohybů vitálně-instinktivních a existenciálních, jimž odpovídají takové charaktery světa, které takové pohyby umožňují a v nějakém smyslu s nimi korespondují. Což je zřejmě možné tak, když i svět sám bude pojat z hlediska pohybu. V některých Patočkových textech z 60. let lze najít určitou oporu pro takové hledisko, jehož samostatné rozvinutí ve vztahu k interpretaci Patočkova díla významným způsobem obohacuje nejen jeho recepci v současné filosofii. Proto je důležité, abych i v prezentaci své vlastní celkové interpretace Patočkova díla, jejíž východisko tvoří v první části nastíněné napětí mezi přirozeným světem a dějinami, dal prostor alternativě spojené s dílem Renauda Barbarase, které výrazně ovlivnilo dnešní situaci v Patočkovské bádání.

1. Otevřenost subjektu světem. Dynamické pojetí subjektu a světa podle Renauda Barbarase

Již v první knize, kterou Barbaras cele věnoval interpretaci Patočkovy filosofie, je formulováno přesvědčení o tom, že „jeden z hlavních přínosů Patočkovy fenomenologie spočívá v tom, co by se dalo označit jako určitá kinetická teorie subjektu, a že jeho filosofii lze v důsledku toho vymezit jako dynamickou fenomenologii“.³¹ Barbaras na tomto místě zároveň rýsuje obrysy projektu, který bude intenzivně rozvíjet ve svých následujících knihách: „Uvidíme ještě, že tato fenomenologie sama poukazuje k jisté fenomenologické dynamice, jež představuje takřkajíc patočkovskou verzi kosmologie. Klíč ke vztahu subjektu a světa, tj. odpověď na otázku po bytostném smyslu subjektu, tedy spočívá v propojení dynamické fenomenologie (subjektu jakožto pohybu) a fenomenologické dynamiky (fenomenologické teorie přírodních či kosmických pohybů).“³²

Patočkovy texty díky Barbarasovu čtení otevírají další možnou perspektivu, jak myslet jednotu přirozeného světa a existence, a to prostřednictvím zmíněného propojení „dynamické fenomenologie“ a „fenomenologické dynamiky“. Myšlenkové motivy, na které se Barbaras u Patočky soustředí, souvisí přitom do velké míry s vlivem Eugena Finka, který podkládal svou kritiku subjektivismu Husserlovy fenomenologie spekulativními či konstruktivními rozvrhy kosmologického rámce jevení. Tento vliv představuje ve vztahu k výchozí kontrapozici Husserlova a Heideggerova přístupu k přirozenému světu a existenci možnou alternativu, která by základní rámec Patočkova myšlení jednoty přirozeného světa a dějinné existence posouvala novým směrem. I Patočka sám zdá se takový směr naznačoval, když mluvil o „fenomenologii a metafyzice pohybu“.³³

Pro představení základních prvků Barbarasovy koncepce použiji formulace z jeho první, již citované knihy, které doplním odkazy za pozdější rozpracování týchž myšlenkových motivů. Zaprvé, a to je Barbarasovo východisko, je třeba vzít vážně, že subjekt, jemuž se svět jeví, nemůže být situován vně světa jako transcendentální původ jeho zjevnosti. To, že žádný subjekt nemůžeme myslet vně světa, vyjadřuje Barbaras pozitivně takto: „subjekt může nechávat vyjevovat svět jen proto, že do něho patří, vztahuje se ke světu jako k tomu, co jej zahrnuje“.

A dodává: „Je nasnadě, že taková formulace má smysl jen tehdy, pokud se vzdáme naivního pojetí

³¹ Srv. R. Barbaras, *Le mouvement de l'existence. Etudes sur le philosophie de Jan Patočka*, Chatou 2007, s. 65. Cituji překlad Josefa Fulky *Pohyb existence. Studie o fenomenologii Jana Patočky* (v tisku v Nakladatelství Pavel Mervart).

³² Tamt., s. 65 n.

³³ J. Patočka, „Phänomenologie und Metaphysik der Bewegung“, in: ASSJP (běžně užívaná zkratka pro tzv. *Archivní soubor spisů Jana Patočky*, tj. samizdatovou edici spisů), sv. *Přirozený svět a pohyb lidské existence II*, str. 2.4.1-2.4.27. O tento text se bude především opírat moje interpretace Patočkovy pozice. Srv. níže oddíl II.2.

světa a zároveň i idealistického chápání subjektu: celá obtíž spočívá v uvažování o bytostném smyslu světa takovým způsobem, aby v sobě jeho světskost obsahovala možnost jeho vlastního jevení. Je tedy třeba pochopit přináležitost subjektu ke světu tak, aby byla současně podmínkou fenomenalizace světa.³⁴

Pro pojetí světskosti subjektu je v první řadě třeba brát v potaz jeho bytostnou tělesnost, což Barbaras v návaznosti na Merleau-Pontyho formuluje takto: „tělo je místo ve světě, kde se svět takřkajíc obrací zpět k sobě samému, kde se jeví sám sobě; je to bod, kde se přináležitost převrací do fenomenalizace.“³⁵ Problém, který Merleau-Ponty dle Barbarase neřeší, ale jen označuje, když mluví o proplétání či chaismu těla a světa, ovšem spočívá v tom, že „je ještě třeba říci, co to vlastně tělo je, charakterizovat bytostný smysl tělesnosti, zkrátka ukázat, jak je toto převrácení přináležitosti do fenomenalizace vůbec možné“. Odtud pramení potřeba rozplést ono propletení subjektivního těla a tělesnosti světa, u něhož se zastavuje Merleau-Ponty, diferencovat posléze fenomenologickou, kosmologickou a metafyzickou rovinu tělesnosti jako podmínky jevení světa. Tak je podle Barbarase třeba „připustit, že svět, který obsahuje subjekt a jeho jevy, nelze bezprostředně ztotožňovat se světem, jenž se v těchto jevech zjevuje, že pohyb, který dává subjektu vzniknout, nelze bez dalšího zredukovat na pohyb, jímž subjekt dává vzniknout jevícímu se světu. Jinými slovy: zrod subjektu se nepřekrývá se zrozením jeho jevů, subjekt nezapočíná spolu s fenomenalitou, již podmiňuje. Je-li pravda, že přináležitost ke světu je zákonem všech jsoucen, musíme také uznat, že fenomenalizující subjekt sám sebe předchází v nitru světa.“³⁶

Tento krok je klíčový a obtížný, protože žádá vysvětlení geneze pre-fenomenální ale nikoli před-světské subjektivity. Je to tedy krok před tu subjektivitu, která je v médiu fenomenality korelátém jevícího se světa, tedy krok zpět ke světu, v němž jsou věci a bytosti spojeny a zároveň vzájemně odlišeny jiným způsobem než prostřednictvím jevení soustředěného či centrovaného vůči lidském vědomí jako jeho prožitek.

K takovému světu vedou různé cesty a Patočka je bral kriticky v úvahu ve svých reflexích i publikovaných textech,³⁷ než zformuloval své teze možnosti a nutnosti „a-subjektivní fenomenologie“ na počátku 70. let. Barbaras svým čtením nabízí vysvětlení geneze „a-subjektivní

³⁴ R. Barbaras, *Le mouvement de l'existence*, s. 86.

³⁵ Tamt.

³⁶ Tamt., s. 87 n.

³⁷ Od recepcce Bergsonovy filosofie a realistických momentů Husserlovy fenomenologie v doktorské práci *O pojmu evidence* z r. 1931, přes válečné rukopisné *Studie ke pojmu světa* s náběhy k vitalismu a samozřejmě recepci Heideggerovy ontologické difference, zejména v *Negativním platonismu* z počátku 50. let, k velké práci o Aristotelovi z r. 1964, která u něj hledá a nachází výslovně „asubjektivní struktury“ umožňující pojmut specificky lidské fenomény z univerzálních principů světa.

fenomenologie“ cestou dynamizace subjektu a zejména světa samého, tedy cestou u Patočky načrtnutou v některých textech z druhé poloviny 60. let:

„Postulovat principiální příslušnost subjektu ke světu znamená připravovat si půdu pro vysvětlení pohybu, jímž subjekt nabývá své subjektivní bytí, tj. převrací svou příslušnost ke světu do otevřenosti vůči světu. A protože místem, kde se tento pohyb odehrává, je právě tělo, znamená to zároveň promýšlet smysl bytí těla, sestoupit od těla k podmínce jeho vlastní možnosti, k pohybu, díky němuž se rodí jakožto tělo vnímající, zkrátka pochopit, jak se z jistého okrsku světa stává vnímání světa, jak se *Körper* přeměňuje na *Leib*. Dodejme, že může-li tělo existovat jen jako *situované* ve světě, je tomu tak ve vší důslednosti pouze potud, pokud je zde nějaký svět. Situovanost těla, která je vymezuje coby jednotlivé, určité tělo, a která tedy konstituuje *jeho* tělesnost, je poplatná jeho subjektivaci jakožto podmínce jevení světa, ve kterém je situováno. Subjekt tedy v jednom a témž pohybu nechává vyjevit svět i sebe sama jakožto situovaného ve světě: tělesnost a subjektivita těla, jeho bytí-v-situovanosti a jeho bytí-v-otevřenosti vůči světu, se rodí společně z určité situovanosti v původnějším smyslu.“³⁸

Genezi subjektivity, tedy subjektivní tělesnosti *Leib* jako způsobu zniternění příslušnosti světu skrze jsoucí tělo, *Körper*, bude Barbaras zprvu vykládat jako „otevřenost světem“, tedy jako událost světa samého: svět má mít poslední slovo, pokud jde o otázku události, skrze kterou nastává jevení a s ním subjektivita. Ve snaze vysvětlit původ jevení, kterou bude Barbaras intenzivně rozvíjet ve svých interpretacích tohoto ústředního bodu a domýšlet do důsledků ve své vlastní filosofické koncepci,³⁹ bude tato tendence stále zřetelněji vyjadřována a konfrontována s obtíží, která je nasnadě: jak vznik subjektivity fenomenologicky objasnit jako dění či pohyb světa samého. Podle Husserla jde o událost neredukovatelnou na jakýkoli světský pohyb či světské dění, událost vymykající se pokusům o „naturalizaci“ vědomí. Tuto obtíž lze formulovat i takto: jak může otevřenost pro svět, která má povahu vztahu ke světu skrze jeho jevení, být událostí světa samého, která tuto otevřenost teprve plodí?⁴⁰

Zmíněná původní situovanost na základě dění světa samého, které umožňuje a předchází fenomenalizaci, tedy jevení v korelaci jevícího se a subjektu, to je alternativa k Husserlovu i Heideggerovu pojetí původu přirozeného světa, kterou je třeba vzít v potaz a konfrontovat

³⁸ R. Barbaras, *Le mouvement de l'existence*, s. 88.

³⁹ První soustavná prezentace tohoto projektu je jeho kniha *Dynamique de la manifestation*, Paris 2014.

⁴⁰ Barbaras se s těmito otázkami samozřejmě vyrovnává rovněž a vede ho to nakonec k tomu, že původ subjektivity vyjímá z dění či pohybu světa, a mluví o „pra-události“ nastávání subjektivity, která pohyb světa „afikuje“. Srv. zmíněnou *Dynamique de la manifestation*, kde svůj projekt poprvé vymezuje jako odlišný vůči projektu Patočkovu.

s Patočkovými texty. Barbaras tuto alternativu, toto čtení Patočky nastiňuje v citované knize těmito slovy: „Poněvadž subjekt se jeví jako odvozený a poněvadž fenomenalita světa se tím pádem jeví jako něco, co povstává z pohybu fenomenalizace, musíme připustit, že existuje bytostný smysl světa, který není totožný s jeho vyjevujícím se bytím, nýbrž představuje naopak půdu a podmínku možnosti jeho vlastní fenomenality. Na Patočkovu myšlení v tomto ohledu zapůsobil rozhodujícím vlivem Eugen Fink. [...] Je to právě svět, jak píše Patočka, „co zjevy jako takové kloubí, je zároveň tím, co jim dává určitost, vymezení i omezení, vnitřní i vnější výstavbu; jsa sám v základu svého kloubení temný, vynáší vše do světla zjevování. Skladebný zákon světa tak vládne jakožto něco skrytého, co není ani něčím jednotlivým, ani sumou či totalitou jednotlivostí, nýbrž tím, z čeho zjevy a vše, co je jasné, i tato jasnost sama, pramení.“⁴¹

Jak naznačuje závěr tohoto textu, svět, jak jej podle Barbarase Patočka v návaznosti na Finka chápe, je „zároveň zdrojem jsoucna i zdrojem toho, co je dovádí ke zjevnosti, je zdrojem toho, co se zjevuje, i události jevení“.⁴² Jevení jsoucna není pouze dílem subjektu, protože je především dílem světa, a to v tom smyslu, že ještě než se stanou jsoucnem pro nějaké vědomí, dospívají věci právě ve světě a skrze něj k individuaci, která teprve ono jevení pro vědomí v určitém základním ohledu umožňuje. Podle Barbarase vede tato myšlenka u Finka k závěru:

„Naše schopnost fenomenalizace, tj. naše subjektivita, přebírá a dovršuje proces, který probíhá ve světě a jehož je svět takříkajíc subjektem.“⁴³

Důvodem je, že „věci by se nám nikdy nemohly zjevovat, kdyby nebyly již jako takové konstituovány světem: jevení věcí pro vědomí předpokládá něco jako předchůdné jevení v nitru světa, jevení, které dosud není jevením pro nikoho, jevení ‚v sobě‘. [...] Jevení má tedy dvojí význam: jevení *fenomenologické* jakožto jevení pro nějaké vědomí, a jevení *ontologické* či *kosmologické* jakožto vynořování, vystupování z temnoty, jakožto individuace. Ve vztahu k otevřenosti jsoucna, která nastává díky světu, označuje Patočka jevení jsoucna pro subjekt, tj. lidskou otevřenost, jako ‚sekundární‘“⁴⁴

Potud finkovská perspektiva dvojího zjevování. Originalita Patočkova řešení problému, jak spolu obojí zjevování souvisí, spočívá podle Barbarasovy interpretace v tom, jak se ze zjevování primárního, z individuace jsoucna jako věci, stává v rámci „sekundární fenomenalizace“ jevení pro

⁴¹ R. Barbaras, *Le mouvement de l'existence*, s. 88 n. Citát uvnitř této pasáže je z článku Jana Patočky „Celek světa a svět člověka“, in: *Fenomenologické spisy II*, s. 438.

⁴² Tamt., s. 89.

⁴³ Tamt.

⁴⁴ Tamt., s. 89, 90.

vědomí. Tento problém souvisel už pro Merleau-Pontyho s tělem a tělesností, a stejně tak i v Barbarasově perspektivě: „Problém fenomenality, úžeji vymezený jako problém těla, se nyní soustřeďuje do otázky přechodu od otevřenosti, jejímž subjektem je svět, k otevřenosti, jejímž subjektem je člověk, v onom obratu či odchýlení, díky němuž jedno jsoucno, jež je individuováno světem ze stejného titulu jako ostatní jsoucna, tuto individuaci v jistém smyslu zdvojí nebo si ji přivlastní, nechávajíc přitom vyjevit všechna jsoucna včetně sebe sama.“⁴⁵

Patočkovu originalitu je podle Barbarase jednoznačně třeba spatřovat v jeho zobecnění pojmu pohybu, tak jak ho v některých textech z 60. let 20. století koncipuje, nejprve v rámci určité aktualizace Aristotelovy filosofie. Pojmout existenci jako tělesný pohyb, ve kterém se realizují možnosti, které jsou světské a díky tomu i moje, to je východisko, které vede Barbarase k hypotéze, že tento subjektivní pohyb těla je participací na pohybu, který je způsobem bytí samotného světa. Může se přitom opřít o myšlenku, kterou Patočka chtěl vtělit do knihy *Aristoteles, jeho předchůdci a dědicové*: „Základní myšlenka mých historických úvah je následující: Dění a pohyb, v nichž mají původ všechny naše zkušenosti, jsou samy nemožné bez hlubšího a základnějšího dění, které již není pohybem ve zkušenosti a ve světě, nýbrž děním a pohybem světa jako takového, děním ontologickým [...] Pokouším se ukázat, že i u Aristotela má pohyb stále ještě tuto hlubší funkci zdroje bytí (a pravdy) věcí vedle své funkce a skrze svou funkci nitrokosmické, empirické události.“⁴⁶

Na tento myšlenkový motiv, který ovšem zůstal nerozvinutý v soustavnou koncepci u Patočky samého, navazuje nejprve Barbarasova interpretace Patočkova myšlení, na jejíž základní obrysy jsem se zde musel omezit, a pak i vlastní Barbarasovy systematické filosofické projekty. Jeho hlavní myšlenkou je, že „přechod od původního rozměru otevřenosti k jeho rozměru sekundárnímu“ je třeba myslet na půdě či v živlu pohybu: „fenomenalizaci, z níž vzchází subjektivita, nelze chápat jinak než jako pohyb, neboť pouze v něm se slučuje příslušnost ke světu, jež je společná všem jsoucům, a otevřenost vůči ostatním jsoucům, díky níž se od nich odlišujeme.“⁴⁷ To je u Barbarase způsob, jak překonat dualismus existence a světa prostřednictvím pojmu pohybu, který je podstatný jak pro individuaci jsoucna v rámci předchůdného celku světa „bez subjektu“, tak pro

⁴⁵ Tamt., s. 93. „Obtíž zde spočívá v uchopení přechodu od jedné otevřenosti ke druhé, v pochopení toho, jak může svět otevírat určité jsoucno, které se takřkajíc obrátí zpět ke svému původu a otevře – jaksí ve druhé mocnině – to, co bylo již otevřeno světem, nechávajíc tento svět vyjevovat. Jevění jakožto vystupování z pozadí či jakožto individuace se prostřednictvím subjektu zdvojuje tím, že vstupuje do vztahu s jiným jsoucnem, že se stává fenoménem; ukazování v původním, kosmologickém významu, se samo stává zjevným, přestává být ukazováním v sobě a mění se na ukazování někomu.“

⁴⁶ Dopis R. Campbellovi z 20. března 1964, citovaný v článku F. Karfíka „Odyssea zkonečnělého absolutna“, in: *Myslení Jana Patočky očima dnešní fenomenologie*, Praha 2009, s. 48 n.

⁴⁷ R. Barbaras, *Le mouvement de l'existence*, s. 91.

realizaci subjektu jako pohybu fenomenalizace, pro subjektivní existenci jako odhalující pohyb těla.

Je ovšem třeba vzít v potaz, že pohyb tu v obou případech neznamená nutně totéž, což naznačuje i Barbaras: „Protože prvotní otevřenost, jejímž subjektem je svět, je ve skutečnosti pohybem, bude mít fenomenalizující dílo ‚subjektivních‘ jsoucen povstávajících z této prvotní otevřenosti (jsoucen, jež toto dílo vykonávají), rovněž povahu pohybu. Pohyb existence jakožto pohyb fenomenalizace jsoucna odkazuje k samotnému pohybu světa jakožto pohybu vynořování jsoucna. Ukazování pro subjekt, zjevování ‚zjevné sobě samému‘, vychází ze zjevování ‚v sobě‘ jakožto vstupování do individuální jedinečnosti, avšak na těchto dvou úrovních zjevování se uskutečňuje jeden a týž ‚pohyb‘.“⁴⁸

Uvozovky u posledního slova tohoto citátu naznačují pochybnost, zda jde o tentýž pohyb (a rovněž na jiných místech si Barbaras klade námitku „metaforičnosti“ pojmu pohybu). Patočka tezi o „témže pohybu“ i podle Barbarase formuluje v textu, který je, jak přiznává, „stejně záhadný jako působivý“, tj. i jeho smysl je nejednoznačný. A kromě této nejednoznačnosti má toto překonání dualismu ještě jeden z mého hlediska problematický předpoklad, který jsem už zmínil, a to, že subjektivita je otevřena světem. O tomto základním přesvědčení čteme u Barbarase na stejném místě: „Jak jsme již řekli, fenomenalizující otevřenost je sekundární v tom ohledu, že předpokládá, aby subjekt této otevřenosti, stejně jako ostatní jsoucna, byl *otevřen světem*: tato nutnost, spočívající v propojení subjektu a ostatních jsoucen, je zároveň zdrojem toho, co je jasné, i jasnosti samé (subjektu). ... Z toho plyne, že subjekt jakožto subjekt otevřený světem bude čerpat z vlastní charakteristické povahy této otevřenosti a převezme na sebe její dílo, třebaže je bude zdvojovat či radikalizovat. Nuže, původní otevřenost, v níž a díky níž jsoucna vyvstávají, otevřenost individualizující či oddělující, musí být sama chápána právě jako pohyb. Existuje určitý pohyb ukazování, jenž individualizuje či vymezuje jsoucno, dovádí je k sobě samému tím, že je odděluje od pozadí, z něhož vystupuje; tento pohyb je samotným vyvstáváním jsoucna nikoli ještě v jeho fenomenalitě, nýbrž v jeho jsoucnosti, a je třeba připustit, že pohyb naší existence, pohyb ukazování, je nutným prodloužením tohoto původního pohybu.“⁴⁹

Tato myšlenka se opírá především o jedno místo z rukopisné pozůstalosti, o fragment, který byl ovšem podle mého názoru koncipován jako charakteristika Finkovy myšlenkové pozice, a ne jako součást Patočkova vlastního projektu. A je to klíčové místo pro celé Barbarasovo čtení Patočky, který tu píše: „Zjevování jako východisko z temného základu; že je tu pohyb zjevování, prapohyb, možno

⁴⁸ Tamt., s. 93.

⁴⁹ Tamt.

vyčíst *per analogiam* z druhotného zjevování, totiž zjevování zjevu, který předpokládá tvoření center, centrality: pohyb transcendence vytváří tu ‚vlastní svět‘, osvětí [...] Právě tak musí existovat cosi jako pohyb, kterým srdce světa vytváří svůj nahodilý obsah a jehož sedimentem je prostoročasokvalita v celku.⁵⁰

Barbaras odtud směřuje k překonání tradiční duality subjektu a světa genezí subjektivity z pohybu světa samého. Naší otázkou je, jak daleko je možné jít s Patočkou tímto směrem, proti dualitě života a ducha, který v jeho filosofii nacházíme, ve prospěch metafyziky, která by veškeré bytí a jevení založila na pohybu světa pojatého jako *fysis*, nebo také jako „původní život“, v Barbarasova vlastním projektu.⁵¹ Namísto nuancovaného výkladu pohybu *fysis* podle Eugena Finka a Barbarase samého, který by nás zavedl příliš daleko od prezentace Patočkovy filosofie, se chci v následujícím oddílu soustředit nejprve na to, jak Patočka sám Finkovi prezentoval svůj pohled na věc v přednášce, kterou na jeho pozvání proslavil ve Freiburgu v prosinci 1968, tedy v době, kdy vrcholila jeho práce na problematice pohybu a tělesnosti, jak to dokládají i jeho universitní přednášky. Vzápětí, na přelomu 60. a 70. let vznikají texty, ve kterých Patočka formuluje teze o možnosti a nutnosti tzv. „a-subjektivní fenomenologie“,⁵² kterou považují za novou fázi Patočkovy fenomenologické filosofie, kde znovu důležitou roli sehraje Patočkovy vyrovnávání se nejen se subjektivismy Husserlovy a Heideggerovy fenomenologie na jedné straně, ale i se „současným náběhem ke kosmologii“ E. Finka na straně druhé.⁵³ K této fázi se krátce vyjádřím ve třetí části.

2. Patočkova „Fenomenologie a metafyzika pohybu“

V textu „Fenomenologie a metafyzika pohybu“ z roku 1968 Patočka zvažuje tezi, že subjektem zkušeností je nikoli pro sebe průhledné, reflektivně uchopitelné vědomí, ale tělo, které je pro sebe principiálně ne zcela transparentním médiem, ale nejen to: tělo je právě i subjektem zkušeností, jak tvrdí např. už Merleau-Ponty.⁵⁴ Ale k tomu, aby to mohl tvrdit, musí už zřejmě oblast sebereflexe vědomí překročit a povolit si hypotézy, které – jak říká Patočka - se sice o fenomény opírají, ale nekryjí se s nimi. Tělo a tělesnost k takovým hypotézám fenomenology, jako byl Merleau-Ponty a

⁵⁰ J. Patočka, „K článku ‚Welt Ganzes und Menschenwelt‘“, in: ASSJP, *Přirozený svět a pohyb lidské existence III*, s. 2.17.1.

⁵¹ Srv. R. Barbaras, *Dynamique de la manifestation*, Paris 2014, s. 183 nn.

⁵² „Subjektivismus Husserlovy fenomenologie a možnost ‚a-subjektivní‘ fenomenologie“ (1970), in: *Fenomenologické spisy II*, Praha 2009, s. 379 nn., a „Subjektivismus Husserlovy fenomenologie a požadavek ‚a-subjektivní‘ fenomenologie“ (1971), tamt., s. 397 nn.

⁵³ J. Patočka, „Celek světa a svět člověka. Poznámky k jednomu současnému náběhu ke kosmologii“ (1972), in: tamt., str. 435 nn.

⁵⁴ Srv. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologie vnímání*, Praha 2013, s. 239.

Patočka, vybízí: „Tělo jako subjekt,“ říká Patočka, „tato paradoxie je zároveň fenomén, a to takový, bez něhož bychom nikdy nemohli pochopit vidění, slyšení, vnímání vůbec a přirozeně ani naše jednání.“⁵⁵ Tělo je fenoménem jenom zčásti: Jsme si „vědomi vždy jen *odstupňované* povolnosti těla vůči tomu, nač je tělo v jednajícím pohybování ve vnějšku i uvnitř odkázáno, nikdy si nejsme vědomi způsobu, jakým tělo funguje – to bychom se museli my sami ve své tělesné subjektivitě stát objektem,“ říká Patočka, a pokračuje tím, co bychom označili jako jeho vlastní metafyzickou hypotézu, která jde ovšem proti smyslu výkladu, který nabízí R. Barbaras, když činí subjektivní fenomenalizující pohyb tělesné subjektivity odvozenou součástí původnějšího pohybu, který subjektivitě tělesné subjektivity předchází a teprve ji otevírá. Patočka naopak dochází k tomuto závěru: „Proto je třeba nakonec přece jen jednoduše předpokládat jakési původní odpovídání, jisté přizpůsobení se toho, co se nezjevuje, nám samým, jeho vhodnost pro subjektivno, a to jako něco, co nikdy nelze přivést k výslovnému uvědomění. Před jakýmkoli zpředmětněním musí ve jsoucnu samém docházet k jeho přizpůsobování se našemu záměru, našemu intencionálnímu *impetu*, a teprve na základě tohoto přizpůsobování se nám svět dává také ‚objektivně‘ jako protějšek, jako nazíraný. V názoru a jeho zpředmětnění není toto přizpůsobení tedy nikdy dáno, ale každý názor, zpředmětnění a každý lidský čin se děje na jeho podkladě, je jeho výrazem.“⁵⁶

Fenomenalizaci ve vědomí – tj. vystupování jevů jako jevů něčeho, zpředmětnění v intencionálních aktech vědomí – předchází „jisté přizpůsobení se toho, co se nezjevuje“. Protože předchází fenomenalizaci ve vědomí, není „toto přizpůsobení tedy nikdy dáno“ ve vědomí. Nelze ho nalézt analýzou toho, co je dáno ve zkušenosti, tedy máme ho předpokládat jako „předcházející odpovídání“.

Proč a jak máme prostě předpokládat tuto adekvaci? Nyní bychom měli sledovat, proč vědomí jako subjekt intencionální fenomenality, zpředmětnování něčeho jako něčeho v názoru a myšlení, předchází tělo jako subjekt. Jako subjekt čeho? Proč subjekt původního vztahu ke světu, o kterém se mluví jako o nejvícím se, tedy ve vztahu ke světu v nezjevném modu jeho bytí pro tělo jako subjekt, je rovněž nezjevné, ale sebe prožívající tělo? Proč není tělo v této funkci takřkajíc slepá tendence, kterou by bylo třeba vysvětlovat z kauzalit působících mezi ním a jeho okolím? Ty kauzality nepochybně existují a působí i uvnitř těla, ale – to je klasická odpověď fenomenologie -

⁵⁵ J. Patočka, „Fenomenologie a metafyzika pohybu“. Cituji č. překlad, tj. ASSJP, *Přirozený svět a pohyb lidské existence III*, s. 3.1.8 n.

⁵⁶ Zdá se, že se tu Patočka staví proti Finkovi, a tím se odchyluje i od toho, jak domýšlí finkovskou kosmologickou perspektivu R. Barbaras. Srv. originál J. Patočka, „Phänomenologie und Metaphysik der Bewegung“, in: ASSJP, *Přirozený svět a pohyb lidské existence II*, s. 2.4.27. Překlad jsem upravil.

nelze jimi vysvětlit funkci těla jako subjektu v původním vztahu ke světu, nakolik je už vždy prožívaným vztahem ke smyslu.

Tělo na této úrovni není předmětem – nejeví se, a přece platí, že výrazem jeho původního vztahu ke světu je ve zkušenosti daný smysl, od něhož fenomenologická analýza vyšla. Takže z toho záhadného těla (těla jako „paradoxu, který je zároveň fenomén“) můžeme díky fenomenologické analýze daného smyslu alespoň nepřímo osvětlit jednu jeho stránku. Patočka ji chápe prostřednictvím pojmu „subjektivní pohyb“: tělo v této funkci je tendence prožívající a prožívaná, ale nejen v tom smyslu jde o „*subjektivní* pohyb“, a to proto, že má vždy vztah ke smyslu,⁵⁷ je to pohyb náležející k dění, v němž se dává nějaký smysl, pohyb, který je nezbytnou součástí tohoto dění. Každé zpředmětnění, říká Patočka, tedy každý fenomén v běžném smyslu intencionálního předmětu vědomí, „je výrazem“ onoho předchůdného „odpovídání si“ mezi tělem a světem.

Je otázka, jak subjektivní pohyb určit. Není to ani změna místa, přemístění v prostoru, ani pohyb myšlenek ve vědomí. Jak prostor míst vedle sebe, nad sebou atd., tak vědomí se svými posloupnostmi „před tím“ a „potom“ se odvíjejí teprve v subjektivním pohybu, jsou tu pro jeho „anticipace“ a „podržování“ jeho možností. Subjektivní pohyb těla je „virtuální, anticipovaný“ pohyb, který však nezůstává ve virtualitě možností představovaných, protože v něm dochází k naplnění, k realizaci shody subjektu a objektu: „Domnívám se“, říká Patočka, „že pro subjektivní pohyb je charakteristické něco, co nikdy neplatí pro tělesné vnímání a pro objektivaci vůbec. Vnímání a veškerá další objektivace nikdy není u konce ... jsoucno pro ni není nikdy definitivní, nikdy není vyčerpáno ... nýbrž setrvává v perspektivách. Pohyb naproti tomu klade jsoucno přímo, uskutečňuje nebo ničí je samo. Pohyb také předpokládá, že subjektivní a objektivní spadá přímo vjedno. Je přece možný jen tak, že něco tělesného se poddává našemu subjektivnímu ‚mohu‘ nebo ‚činím‘. Vždyť subjektivní pohyb je tu vždy spolu se smyslodajstvím, zakotven ve mně a beze mne nemožný; na druhé straně nemůže toto ‚mohu‘ přecházející v ‚činím‘ a ‚činím‘ opírající se o ‚mohu‘ být prázdným míněním, pokud má skutečně existovat subjektivní pohyb. Je sice pravda, že nehýbám tělesem (*Körper*), nýbrž svou subjektivní rukou, a v tomto smyslu probíhá pohyb ve sféře prožívání. Ale na druhé straně má přece tento průběh objektivní předpoklady ve strukturách těla (*Leibstrukturen*) a nějaký objektivní sediment, jež může každý spolupozorovat a konstatovat...“⁵⁸

Patočka odtud dospívá k dalším určení subjektivity tělesného pohybu: je to výkon „sebeurčování skrze virtuality“, skrze realizaci nějakého rozvrhu možností, kde tělo nejen reaguje na

⁵⁷ „Fenomenologie a metafyzika pohybu“, in: ASSJP, *Přerozený svět a pohyb lidské existence III*, s. 3.1.18.

⁵⁸ Tamt., s. 3.1.10 n. Překlad jsem upravil.

nabízející se možnosti, ale samostatně je rozvrhuje, přičemž „sám podnět k uskutečnění nepřichází zvnějšku“. Je tedy pohyb realizací tendence, která není slepá, nýbrž předpokládá „vždy nějaký rozvrh možností a v tomto smyslu jistou *dynamis* ... Subjektivní pohyb není tedy nikdy bez jistého porozumění, ale sám není porozuměním“.⁵⁹

To je závěr, který je důležitý i pro status funkce těla: „Pohyb je tak základem porozumění, nikoli obráceně.“⁶⁰ Patočkovy příklady jsou klavírní virtuos, perfektní písárka na stroji, hráč šachu, jejichž výkony jsou příklady provedení subjektivního pohybu jako pohybu smyslu, pohybu, který jakkoli není tematicky u sebe, ale u svého díla, je jako uskutečňování *dynamis* „vyjádřením“ sebe sama: tělo jako subjekt pohybu, jako ten, „kdo je právě v tom kterém provedení pohybu doma a odpovídá mu tak jako on jemu“. To je konkrétní smysl toho „odpovídání si“ světa, který se nejeví, a možností subjektivního pohybu. Tělo a jeho subjektivní pohyb je realizací smyslu, který má svůj viditelný sediment ve světě. Subjektivní pohyb je spontánní rozvrh virtuálních možností akce, který nepředchází jejich realizaci, ale spadá vjedno s touto realizací.

Odtud určení subjektivního pohybu, virtuálního rozvrhu pohybu, který na jedné straně odpovídá „světu“, těm vnitřním limitům, které představuje struktura organického těla, a vnějšími limitům věcné konstelace, na druhé straně v těchto rámcích je vztahem k sobě a formováním sebe: „Skrze své pohybové funkce zbudováváme samy sebe ... Nejsme u sebe, nýbrž u díla, ale toto „nebýt u sebe“ přesto není žádné nic, nýbrž prezence těla jako subjektu, jeho smyslově-pohybové zabývání se věcí.“⁶¹

To je ovšem možné jen tak, když spontaneitě subjektivního pohybu ve světě „věci“ odpovídají. Běžný fenomén, smysl realizující se ve zkušenosti, je tak vyložen jako výkon subjektivního pohybu, který předpokládá dvojí, „něco určujícího, subjekt, který žije v možnostech [...], a něco, co mu odpovídá ve světě, ve jsoucnu, něco, co s oním svobodným rozhodnutím subjektu souhlasí a poslouchá je“.⁶²

Lze formulovat hypotézu: nezastupitelná, neredukovatelná role tělesnosti spočívá v tom, že to ona – ve své konečnosti, se svými vnitřními a vnějšími limity - si předem přizpůsobuje skladbu toho, co a jak se bude ve světě jevit. V tomto smyslu je tělo transcendentálním základem intencionálního zpředmětnění, tj. podmiňuje způsob fenomenální danosti světa, místo aby bylo jen nepůvodním překladem, zdvojením jediného původního pohybu manifestace světa samého, jak by se

⁵⁹ Tamt., s. 3.1.22.

⁶⁰ Tamt.

⁶¹ Tamt., s. 3.1.23.

⁶² Tamt.

zdálo z Barbarasovy interpretace.

Závěr dochované části rukopisu přednášky pak uzavírá pomyslný kruh, vrací se k jejímu úvodnímu motivu „reflexivně nedostižitelného“ základu konečnosti tělesné subjektivity: „Avšak je-li tomu tak, pak se sice ‚subjektivní‘ pohyb může ve světě ukazovat a probíhat, ale nikdy nemůže být ze světa pojmově uchopen v tom, co jej umožňuje. Základem toho, čím je umožněn pohyb, by pak bylo patrně totéž, co umožňuje sám život: objektivně neuchopitelné, neboť každá objektivita může vzniknout teprve na jeho základě jakožto názor, vněm, syntéza, konstatování. Život nemůže být nikdy zvnějšku pojmově uchopen ne proto, že by byl ‚subjektivní‘, nýbrž proto, že je založen ve sféře, která subjektivitu samu teprve umožňuje jako jsoucí, existující, a tento poslední základ nelze nikdy přivést k reflexi.“⁶³

Patočka zdůrazňuje to, že v subjektivním pohybu těla se prožitek a skutečnost kryjí, hlavním motivem se tu zdá být, „že prožívané a skutečnost spadá v subjektivním pohybu vjedno“.⁶⁴ Je to ovšem skutečnost daná v mé zkušenosti. Můžeme však ve fenomenologické filosofii mluvit i o jiné skutečnosti, než je ta, která je daná v naší zkušenosti? Zřejmě ne o jiné, ale jistě můžeme o téže skutečnosti mluvit jinak. Což je způsob, jak lze vzít v úvahu Finkovy a Barbarasovy teze o světě, resp. světě jako pohybu, jehož vlastní bytí nepochybně překračuje jeho fenomenální danost ve vědomí, takže se i jevení jako takové dá vztahovat k předpokládané primární manifestaci světa „před subjektem“, např. skrze pohyb individuace jsouceny v rámci světa, jak jsem o něm referoval výše. Daností nicméně zůstává jevení jako prožitek subjektivity, pohyb ve vztahu k subjektivní hybnosti. To neznamená, že pohyb a svět jsou jen koreláty subjektivity a nic jiného. Nicméně i k tomu, co je za hranicí jevení a pohybu, nemáme přístup jinak než skrze jevení a pohyb. A to i v rámci tzv. „subjektivní“ fenomenologické filosofie Jana Patočky, což se pokusím naznačit v následující třetí části.

III. Hranice světa jako pohybu zjevování: pocíťovaná radikální cizost světa a svět jako transcendentální forma jevení

Co lze v souvislosti přednášky „Fenomenologie a metafyzika pohybu“ z roku 1968 nalézt jako eventuelní fenomenologické opory pro tezi o pohybu jako způsobu bytí světa a co se této tezi

⁶³ Tamt., str. 3.1.24 n. českého překladu.

⁶⁴ Tamt., s. 3.1.11. Levinas si také všímá tohoto potenciálu kinestéze: je to realizovaný vztah prožitku k jinému. Srv. jeho článek „Intencionalita a metafyzika“ (1959), in: *týž, Objevování existence s Husserlem a Heideggerem*, Červený Kostelec 2015, s. 141.

naopak staví do cesty? Nejprve narazíme na určitou interpretaci možnosti „odpovídání si“ těla jako subjektivního rozvrhu a jeho tělesné realizace ve světě. Když má být „odpovídání si“ rozšířeno na vztah těla a světa, nakolik není mým tělem, je Patočka sice opatrnější, jde přece jen o přenesení korelace v rámci tělesného pohybu na korelaci platnou pro vztah k prostředí, v němž se pohyb jako tělesný realizuje, ale o toto rozšíření mu nicméně jde, když à la Merleau-Ponty tvrdí: „V těle, v němž je svět přítomen, otevírá se tento svět sobě samému, stává se fenoménem, bere sebe sama takřkajíc do ruky, avšak konečným způsobem, jak tomu ani u ruky nemůže jinak být – jen po kouskách, s poukazy, tak se svět sebe sama chápe a dotýká pomocí její tělesnosti, citlivosti, ale nikdy tím není integrován do úplné objektivity.“⁶⁵

Místo aby byl subjekt otevřen světem, čteme tu naopak o tom, že se svět otevírá v prožívaném těle a skrze něj. Svět nicméně není integrován úplně do systému intencionálních souvislostí smyslu, byť nositelem těchto intencionalit není jen vědomí, ale právě i tělo, vždycky zbývá zneklidňující zbytek, takže je nutné se ptát dál, nezůstávat u korelace smysluplné danosti v tělesné zkušenosti a jejích předpokladů – transcendentálních podmínek. Tělo jakožto subjektivní pohyb participuje na smyslu, na významové struktuře danosti světa, ale svět i tělo mají také jiné stránky. Tělo tu není jen jako médium rozumění smyslu, a svět zdaleka není jen skrývající se a vždy jen částečně odhalovaný smysl. Ale tak daleko zatím není třeba jít. Tělem jsme každopádně postaveni do širšího rámce, než je svět jakožto pochopený smysl. Přejít k tomuto širšímu rámci zřejmě skýtá nejprve fakt, že tělo je pohybem, vztahem jen jakožto živé tělo. Život může mít a má jiný vztah ke světu než je intencionální vědomí, a obojí může být propojeno v subjektivním pohybu těla. Pak také lze vzít v úvahu, že i tělo jako těleso – bez ohledu na jeho vitální otevřenost vůči okolí – je podmínkou vztahu ještě v elementárnějším smyslu – jako individuální věc odlišná od jiných věcí.

V textu „Fenomenologie a metafyzika pohybu“ je naznačen jen první z těchto dalších kroků za hranice klasické fenomenologie: „Je sice pravda, že každý pohyb je zároveň jistá seberealizace, jistá modifikace subjektu samého o sobě a modifikace věcí, nebo alespoň všechny tyto dimenze může mít. Ale otázka jednoho, ustavičně se v nás realizujícího pohybu závisí na smyslu tohoto pohybu v celku.“⁶⁶

Tady je místo, kde je nezbytný přechod k hypotézám o smyslu pohybu života ve vztahu ke světu. Patočka tento další krok v dochovaném rukopisu tohoto textu jen naznačuje, říká, že by se zde přidržel „pojmu z oblasti života“, aby „pomocí jistých symbolů naznačil smysl a křivku tohoto

⁶⁵ Tamt., s. 3.1.9. Překlad jsem upravil.

⁶⁶ Tamt., s. 3.1.13.

celkového pohybu“.⁶⁷ V závěru své prezentace shrnu jeho koncept životních pohybů, který již nebyl předmětem Patočkových výkladů v citovaném konceptu přednášky, ale známe jej z jiných textů. Nyní jen několik slov k tomu, co pokládám za otevřené problémy tohoto konceptu „Fenomenologie a metafyzika pohybu“.

Především zbývá otázka, jestli ona hypotéza o „odpovídání si“ či „přízpůsobování se“ světa našim záměrům, resp. tendencím tělesného subjektivního pohybu, může platit tak obecně, jak ji Patočka v závěru textu formuloval. Jak určit ten poslední základ, kterým je spíš relace, vztah se světem (a ne jeden ze členů této relace: celek světa, nebo ten/to, co se k němu vztahuje)? Problém je v tom, že tím vztahem není vztah dvou již existujících substancí, např. těla a věci, ale pohyb, který není pohybem něčeho nebo na něčem, co už existuje před započítím pohybu. Pohyb v případě těla je způsob bytí toho, co není zachytitelné reflexí, a co je přesto „subjektivní“, prožívané, na straně živého. Živé, prožívané a prožívající tělo je vždy již v pohybu, před pohybem neexistuje. Na straně světa pak máme pohyb vynořování se možností pro tento tělesný život rozvrhující se v pohybu. Tyto možnosti se vynoří až pro konkrétní subjektivní pohyb, jinak – jakožto možnosti - nejsou. Způsob bytí živého, nutně tělesný, nemůže jen virtuálně probíhat v mysli, jinak by reflexí zachytitelný byl. Je to pohyb odehrávající se v realitě jako realizace možností, které jsou rovněž v pohybu, nečekají hotové, připravené, ale naskýtají se zároveň se subjektivním záměrem živého těla, jemuž odpovídají a který zároveň odpovídá na ně.⁶⁸

Jak se děje tento původní vztah, který je pohybem, v jakém médiu? Není to pohyb v médiu vědomí, a přece je to prožívaný pohyb. Tělo jako „realizátor možností“ je jedním členem relace, druhým členem je svět, který se nejeví, ale teprve nadchází jako pole potenciální akce těla. Co je pak adresátem zjevování se světa, a funguje jako vehikulum fenomenalizace? Je tím adresátem tělo, díky své afektivitě, nebo až vědomí, rozumění? Pro vědomí a rozumění platí, že jsou reflektivně dostižitelné. Patočka však chce předpokládat tělesnou subjektivitu pohybu, který reflektivně dostižitelný zásadně není.

Tělesnost a afektivita jsou přitom podle Patočky vztahem k celku, otázka je, jestli jsou tím reflektivně nedostižným základem konečnosti, který Patočka u Husserla postrádal. Věc tělesnosti, kterou by bylo třeba dál sledovat, je tedy bližší určení tohoto posledního základu jako základu života subjektivitu, subjektivního pohybu, který je pohybem ke smyslu, ale není totožný s rozuměním

⁶⁷ Tamt., s. 3.1.13. Patočka jen naznačuje směr: „Vycházejí od země jakožto referentu – zakořenění – tíže – opakování – prolomení tíže. Spolubytí, spolupohyb.“ Tamt., s. 3.1.14.

⁶⁸ Srv. k tomu zejména rukopis „Tělo, možnosti, svět, pole zjevování“, in: ASSJP, *Přirozený svět a pohyb lidské existence I*, s. 2.16. nn.

smyslu. Analýza vycházející klasicky fenomenologicky z danosti smyslu vedla přes odhalení vazby smyslu na subjektivní pohyb – virtuální pohyb rozvrhu – k tezi, že „veškerý výkon smyslu je tělesný“, ⁶⁹ nejen výkon vjemového smyslu. Rozvíjení tohoto motivu vede Patočku dál k tezi, že „pohyb je základem rozumění, ne naopak“. ⁷⁰ Pohyb těla a porozumění bytí, rozumění něčemu jako něčemu, jsou dvě různé věci, i když zřejmě nejen rozumění není možné bez těla a jeho subjektivního pohybu, ale ani ten – jakožto virtuální rozvrh možností – není možný bez vztahu ke smyslu. A dál vedla Patočkova úvaha ke korelaci rozvrhu a naskýtání možností, odpovídání si, přizpůsobování se těla a světa je korelace na předvědomé úrovni vztahu, který lze zobecnit jako pohyb – subjektivní pohyb jako způsob bytí těla, které je subjektem, a pohyb vynořování se možností ze světa, který je způsobem bytí světa jako takového. Fenomenologie jako analýza a interpretace daného smyslu vede metafyzickému předpokladu určitého odpovídání možností rozvrhovaných pohybem těla a možností nabízených světem v nezjevném základu, jehož skutečností je událost jevení jako taková. Ta má primát jak vůči pohybu světa tak subjektu, jejichž korelace je dána až spolu s jevením, s jevy, jejichž analýza a interpretace vede od daného k jeho předpokladům, od fenomenologie tělesnosti k metafyzice světa.

Určitou oporu pro tyto závěry, odlišné vůči Barbarasově interpretaci Patočkových textů, spatřuji v tom, jak Patočka sám charakterizoval svůj nový koncept přirozeného světa, u příležitosti první zahraniční publikace jeho habilitačního spisu z r. 1936, k níž došlo ještě za jeho života, v r. 1976. S odkazem na Doslov k francouzskému vydání *Přirozeného světa jako filosofického problému* píše v r. 1974 Ludwigu Landgrebemu: „Chtěl bych ukázat, jak by mohl být z husserlovského transcendentalismu vyvázán pojem životního světa (tenkrát jsem ho nazýval „přirozený svět“) co do dvou stránek, na jedné straně směrem k pojmu universa, na straně druhé směrem k ontologickému pojmu světa, a to fenomenologickými prostředky, ovšem na základě určité kritiky husserlovských procedur. Dále bych chtěl životní svět postavit do středu mezi universum a ontologický pojem světa a uvést je do vztahu nikoli k reflexivně zachycenému subjektu, nýbrž do vztahu k základním pohybům života, na které by pak teprve navazovala ‚objektivace‘ vztahů k životnímu světu v jednání a poznávání.“ ⁷¹

Korelace života a světa je vztažným centrem Patočkovy filosofie, která chce

⁶⁹ Tamt., s. 3.1.18.

⁷⁰ Tamt., s. 3.1.20.

⁷¹ Dopis ze 4. dubna 1974. Pokračování této pasáže je neméně zajímavé: „Nemohu se smířit s heideggerovskou filosofií druhé fáze, s ‚topologií pravdy‘, a to pro její, jak se mi zdá, totální zneuznávání pojmu existence, a chtěl bych ukázat, že existence, pojatá jako životní pohyb, je základní pojem, bez něhož se coby objektivace neobjektivního neobejdou ani psychologie ani jiné humanitní a společenské vědy.“

fenomenologickými prostředky právě odtud vykládat vztah k universu „před subjektem“ a k ontologickému pojetí světa člověkem. Z tohoto středu (na základě rozboru jevení v rámci subjektivního pohybu života), a nikoli z pohybu universa samého (z primární individuace jsoucna jakožto prvotního jevení bez subjektu) má být osvětlována jak přirozená danost světa, tak pohyb života v něm. Některé aspekty této problematiky budu na závěr ilustrovat ve dvou krocích, ve vztahu ke světu jako afektivně dané blízkosti a cizotě, která se vymyká jednosměrné dynamice individuace, a ve vztahu k pojetí zjevování jako takového prostřednictvím jeho struktury.

1. První životní pohyb a jeho hranice: cizost světa

Seberozumění a základněji sebecítění člověka se zdá nejtělesnější a to znamená zároveň nejpríměji vystavené jinému v tom, co Patočka líčí jako tzv. první životní pohyb. V tomto kontextu se Patočka také nejvíc obrací k francouzské filosofii a fenomenologii těla. Je to sice první pohyb, ale existence je, jak jsme zmínili, jednotou tří pohybů, první pohyb tedy z Patočkova hlediska není tím, co by samo o sobě mohlo fungovat nezávisle na jiném.⁷² To platí nejen o jednotlivém životním pohybu, ale i o existenci jako jednotě tří pohybů. Patočka nikdy nezůstává u prožitkově smyslového, nebo dokonce materiálně tělesného, od počátku uvažuje o rámcích, ve kterých se pohyby jakožto lidské životní pohyby rozvíjejí. Např. v článku o „prehistorii vědy o pohybu“ říká, že je třeba „uchopit celkové významové předznamenání“, do něhož jsou pohyby zasazeny. U světové bytosti, což je způsob, jak Patočka charakterizuje specifikum lidské existence jako pohybu vztahujícího se k celku, plyne podle tohoto článku celkové významové předznamenání životních pohybů jakožto pohybů existence zaprvé z toho, že „každý její výkon i její činnost je vztahem ke světu“, za druhé z toho, že „ve svém vztahování k světu je podstatně subjektem a objektem, že je tedy jako subjekt podstatně spolusubjektem“.⁷³

Takřka „před prahem našich možností“, o kterých byla řeč v souvislosti předchozího textu, kdy je tělo tím určujícím, rozvrhujícím aktivním činitelem, lze rozlišit oblast, „v níž to s námi hýbe, spíše než abychom se hýbali, pohybovali jako svobodné bytosti“.⁷⁴ To je oblast afektivně dojmového

⁷² „A jako je polyfonní skladba jednotným pohybem, složeným opět z pohybů, z nichž každý má svůj samostatný smysl, který je přitom smyslem ostatních pohybů svérázně modifikován – tak probíhá rovněž pohyb naší existence v řadě relativně samostatných pohybových pásem, z nichž žádné nelze uvažovat úplně pro sebe, která se vzájemně modifikují a ovlivňují.“ J. Patočka, „Koncept přednášky o tělesnosti“, in: ASSJP, sv. *Přirozený svět a pohyb lidské existence II*, s. 2.5.67.

⁷³ J. Patočka, „K prehistorii vědy o pohybu: svět, země, nebe a pohyb lidského života“, in: *Fenomenologické spisy II*, Praha 2009, s. 192 nn.

⁷⁴ J. Patočka, „Koncept přednášky o tělesnosti“, in: ASSJP, *Přirozený svět a pohyb lidské existence II*, s. 2.5.61.

kontaktem se světem, který naše smyslovost „svým způsobem“, jak je patrné zejména na chování dětí, sdílí se zvířecím bytím. Je to předjazykový vztah ke světu, vztah ryzího citění.⁷⁵ Protože jsme v této oblasti hýbání, je to „též vlastní oblast emocionality – e-mocio má již v etymu pohyb, vzruch, rozruch“.⁷⁶ Podle Patočky ukazuje tato hybnost „souznění se světem“ v „sympatetickém prožívání“.

Je to podle Patočky pohyb do světského okolí, který je u sebe. Husserl a Levinas příslušný modus sebevztahu charakterizují jako slast. Patočka také mluví o „blaženství“, které je spjato s „životním teplem“ a přimknutím. Zatímco pro Levinase je to pohyb egoismu, uzavírání se momentální ipseity do sebe ve slasti,⁷⁷ není, zdá se, pro Patočku blaženství a životního tepla bez druhého. Přitom vychází najevo možnost rozlišení určitých rámců, v nichž je myšlení tělesnosti u Patočky možno situovat: „Jako vykonavatel tohoto instinktivního prapohybu je člověk právě celým bytím odkázán na druhého člověka v jeho funkci ochránitele, tvůrce životního tepla a bezpečí, dárce jednoty, semknutí a přimknutí, onoho instinktivního vzájemného přichýlení a sjednocení, které je nezbytnou kompenzací individuace a rozptýlení v jednotlivá životní centra.“⁷⁸

Jedna věc je instinktivní souznění se světem, k němuž je třeba přijetí do životního tepla, druhá věc je mrazivost toho prostředí, v němž toto přijetí chybí. Vztah se buduje na přijetí, je založen na přitahování, kde e-moce, hybnost do vnějšku, je naplněna. Naproti tomu tam, kde chybí přijetí, dochází k opačné e-moci, prostředí chladu odpuzuje, děsí. Toto odpuzování neživým okolím, do něhož je živá bytost postavena jako tělo, individuální věc, oddělená od jiných, život touží kompenzovat. Individuace je tu míněna jinak než jako proto-konstituce ipseity na úrovni prožitku slasti. Individuace je děj, jímž ve světě dochází k oddělení jednotlivých těles. Patočka o tom mluví na následujícím místě: „V tomto pohybu se realizuje charakteristická linie – od přijetí novorozence do ochrany lidského tepla, které kompenzuje prvotní individuaci tělesnou, oddělení od těla matky, přes instinktivní drama odpoutání a přimykání až k duševní individuaci, která vede k osamostatnění ... na nové úrovni: nikoli jako přijímající, nýbrž jako dávající bude nyní fungovat život usilující o přimknutí a dar spojení a tepla.“⁷⁹

Kosmický charakter má tělo, „je složkou kosmického procesu“⁸⁰ podle Patočky už proto, že

⁷⁵ Tamt., s. 2.5.59 n.

⁷⁶ Tamt., s. 2.5.61.

⁷⁷ Srv. E. Levinas, *Totalita s nekonečno*, Praha 1998, s. 91 nn. K tomuto motivu srv. K. Novotný, *O povaze jeví*, Červený Kostelec 2010, s. 236 nn.

⁷⁸ J. Patočka, „Koncept přednášky o tělesnosti“, in: ASSJP, *Přirozený svět a pohyb lidské existence II*, s. 2.5.68.

⁷⁹ Tamt., s. 2.5.68.

⁸⁰ J. Patočka, *Tělo, společenství, jazyk svět*, s. 109.

jako jiné věci v něm sdílí podmínku individuace, „vyčlenění individua“⁸¹ jako tělesa. Každá věc tím, že se vyděluje z jiných, vzniká jako individuum.⁸²

Důležitější pro realizaci života a lidské existence je podle Patočky vztah k celku tohoto zvláštního tělesa nadaného cítěním, tedy živého těla. „Úloha emocionality, imaginace v cítění, ve smyslové sympatii se světem ukazuje: ač nejde o poznávání ani o porozumění ve vlastním smyslu, má toto souznění nicméně *kosmický ráz*.“⁸³

Vztah k celku na úrovni vitálně-instinktivní předchází rozumění bytí, není to celek významové souvislosti toho, co „mohu“, co virtuálně rozvrhuji a svým tělem „činím“, když se mi ze světa k tomu naskytnou patričné možnosti. Této úrovni korelace subjektivního pohybu a nezjevného horizontu světa jako rezervoáru možností předchází pocitování. Je to „vztah *niterný*, nikoli vnější, ale nepředpokládá vztah k sobě, porozumění sobě, otevřenost možnostem, odemčenost svého bytí“, obracíme se v tomto vztahu „k jiným věcem ne jako k jsoucím, ale prostě přítomným“.⁸⁴

Svět je tak na úrovni smyslovosti a afektivity tím, co námi hýbe.⁸⁵ Odtud je ještě velmi daleko k tezi, že by způsobem bytí světa samotného byl pohyb, který jednotlivé existence zahrnuje tak, že jsou prodloužením jeho vlastního pohybu. Svět jako kosmos je také tím, co ve všech pohybech je a zůstává jiné, cizí. A živá bytost v něm je doma jen díky vztahům k jiným živým bytostem, které rovněž nepřestávají být jiné a cizí.

Tělesnost jako základní dispoziční pro to, aby mnou svět mohl hýbat, tělesnost jakožto dispoziční pohybovat se, ono „mohu“, nelze vysvětlit ze světa jako pohybu individuace. Teprve odpovídání si, o kterém byla řeč v předchozím oddíle, otvírá svět jako pole možností tělesné akce, subjektivního pohybu. Oba pohyby – otvírání se možnostem ze světa a subjektivní pohyb do světa – se stýkají v realizované možnosti. Její předpoklady lze dále fenomenologicky analyzovat a spekulativně domýšlet, a je velkou zásluhou Barbarasovy interpretace Patočkových textů, že rozvinul myšlenku pohybu světa a tím originálním způsobem vypracoval alternativu ke klasickým fenomenologiím „bytí na světě“. Nicméně právě první životní pohyb, který nejvíce odpovídá Barbarasově tezi o přináležitosti subjektivity světu a o její otevřenosti světem, svědčí o tom, že je tělesná existence

⁸¹ Tamt., s. 110.

⁸² J. Patočka, „Koncept přednášky o tělesnosti“, in: ASSJP, *Přirozený svět a pohyb lidské existence II*, s. 2.5.74.

⁸³ Tamt., s. 2.5.63. Paralelní, vyškrtnuté místo mluví o animálním životě jako „kosmickém ději“: „Soucítit je možno pouze s tím v kosmu, co samo nemá charakter uzavřenosti do jednotlivá, do pouhé rozdrobenosti *partes extra partes*, do *res extensa*.“ Tamt., s. 2.5.61 n., pozn. 13.

⁸⁴ J. Patočka, *Tělo, společenství, jazyk svět*, s. 98.

⁸⁵ Celkový přítomnostní pohled živého tvora (zvíře, dítě) má svůj „celkový korelát: jakési vyhlížení, které zároveň už toho tvora jistým způsobem do situace staví, dotýká se ho nějak, není to čisté divadlo, ale hýbe jím, udržuje ho v hnutí, v pohnutí.“ J. Patočka, *Tělo, společenství, jazyk svět*, s. 99.

podstatně vztahem k jinému, a to přinejmenším ve dvojitým smyslu: vztah k jiné živé bytosti umožňuje teprve přináležet ke světu jako prožitek, nikoli jako konstatovatelný takřka fyzikální fakt. Tam, kde nedojde k přijetí skrze jiné živé bytosti, je člověk afektivně vystaven cizosti světa do té míry, že se nemůže realizovat ani vlastní pohyb života natož pocít přináležetosti na pohybu světa.

2. Transcendentálně-fenomenologická filosofie světa po revizi: svět jako apriorní forma

Jaká je cesta fenomenologie světa, kterou se podle mého názoru Patočka počátkem 70. let vydává po revizi transcendentalismu starého typu, vycházejícího nekriticky z možnosti reflexivního zachycení danosti v prožívání? Východiskem je opět popis a analýza způsobů danosti, jevení, jimiž se dávají věci. „Fenomenální pole“ je pak souvislost těchto „empirických“, daných a zároveň transcendentálních, protože objektivní poznání a používání věcí předcházejících a umožňujících způsobů jevení. Na rozdíl od jiných transcendentálních filosofí nevyvozuje fenomenologie tuto souvislost a strukturu jevení věcí z jejich danosti jako „to, co je třeba si domyslet“, nýbrž tvrdí, že při patřičné změně postoje k danosti je možné tyto způsoby jevení věcí a také jejich souvislost a strukturu přímo nazírat. Z fenomenálního pole daností se – změnou pohledu umožňující jeho tematizaci, jeho vystoupení jakožto „pole“ či svěbytné struktury – stává pole transcendentální.

Toto pole pak vykládá jako způsob jevení světa samého. Dospívá přitom k trojímu pojmu světa. První z nich je běžné pojetí světa jako souhrnu všeho jsoucího, universum. Za jevem se skrývá jsoucno, ať už jde o imaginární či skutečný předmět v prostoru a čase. To, co se jeví, jsou takové předměty, jejichž celkový souhrn můžeme nazvat ontický pojem světa či universum. Právě však byla řeč o souvislosti způsobů jevení, díky nimž se nám teprve předměty mohou ukazovat, a tato souvislost je přinejmenším stejně obsáhlá jako souhrn všech předmětů, neboť je prostředím, bez něhož by nám nemohly být dány. Tento druhý svět, prostírající se jako prostor a čas do bezmezná – jako horizont všech horizontů –, můžeme nepochybně právem nazvat fenomenologickým světem.

Je však možné zůstat u tohoto popisu stavu věcí: u danosti věci (prvního světa) prostřednictvím způsobů jevení poukazujících k celkovému horizontu světa (druhého), který lze odhalit příslušným, fenomenologickým obratem pohledu? Jestliže platí, že druhý, fenomenologický svět, strukturu zjevování, nelze odvodit z ontického světa a jeho struktur, je třeba se na druhé straně ptát, zda fenomenální pole, svět v tomto smyslu může sám od sebe dát vyvstat předmětu.

Tato otázka míří na rozlišení transcendentální a ontologické podmínky možnosti jevení a vede k rozlišení fenomenologického a ontologického pojmu světa. Fenomenologický svět,

fenomenální pole, které může být *ex post* zachyceno specificky fenomenologickým pohledem, je médiem, v němž se *nám* věc ukazuje. Můžeme se však dále ptát, jak to, že se vůbec nějaká věc ukazuje. Dávání věci je vždy jen zpětně zachyceno v poukazech fenomenologického světa, ono samo však z tohoto světa nevychází. Řečeno primitivně: ten svět existuje jenom pro nás, věci však jsou i bez nás. Je tedy oprávněně „myslitelné“ koncipovat ještě jeden „svět“ jako „místo“, „z“ něhož by věci i člověk vcházely do fenomenálního pole, aby se staly zjevnými. Takový svět by pak jistě byl tím, co se dává samo od sebe, přirozeným světem. Patočka tu však nemluví o přirozeném světě, nýbrž v návaznosti na E. Finka o celku světa, *Weltganzes*.⁸⁶ Znovu platí, že tento celek světa, přirozený svět, se dává vždy jen v určité, historicky proměnlivé struktuře zjevování, ale skrze jev se podle Patočky dává on sám. To mě vede k tomu, vzít v úvahu Patočkovu návaznost na Finka, pokud jde o celek světa, jiným způsobem, než o které jsem referoval v předchozím oddíle. Přitom se mohu opřít o znalce jak Finkovy tak Patočkovy filosofie, Hanse Rainera Seppa.

„Potíž je v tom, jak určit přesně vztah fenomenálního pole a celku světa,” poznamenává Sepp a navrhuje metaforu zrcadla: fenomenální pole zrcadlí celek světa, zrcadlící se celek je v obraze (ve fenomenálním poli, v horizontu smyslu) přítomen, a přece se od něj liší.⁸⁷

Fenomenologický svět tak odkazuje nejen na jednotlivé jevící se věci, na něž je vázán, ale i na celek, který *jest* „nezávisle” na jakékoli naší struktuře lidského světa. Co oba světy, fenomenologický a „ontologický” svět spojuje, je nicméně právě jevení, dávání, danost. Danost není důsledek lidského chtění či usilování, dává se sama, proto ani a subjektivní transcendentální fenomenologie zachycující strukturu zjevování, aniž ji fixovuje jako strukturu vědomí či jinou ontickou strukturu, nemůže mít poslední slovo, pokud jde o úkol restituce přirozeného světa. Patočkova fenomenologie celku světa, která ví o této mezi transcendentalismu, přesto usiluje o odhalení „universálního apriori” jevení, které však musí zůstat dvojznačné: nesmí ustrnout ve formálním apriori nazřené struktury, na druhé straně musí vycházet z danosti, která je vždy již artikulovaná fenomenálním polem, a k celku světa se vztahovat skrze jeho fenomenální pole. Sepp proto mluví o „dvojjediném apriori” světa: „pole zjevování a celek světa” ve svém propojení předchází „ve faktickém smyslu všemu, co je”, díky nim „má teprve jsoucno své časoprostorové trvání”.⁸⁸

Jestliže se přes tuto dvojjedinost pokouším ontologický pojem světa odlišit od fenomenologického, vede mě k tomu především snaha identifikovat a oddělit fenomenologickou

⁸⁶ J. Patočka, „Celek světa a svět člověka. Poznámky k jednomu současnému náběhu ke kosmologii“ (1972), c.d.

⁸⁷ Srv. Hans Rainer Sepp, „Patočka als Phänomenologe“, in: Jan Patočka: *Texte – Dokumente – Bibliographie*, Freiburg/München 1999, s. 27 an., zejména s. 34-36.

⁸⁸ Tamt., s. 36.

metodu od jiného způsobu myšlení. Seppův návrh pojmout universální apriori, k němuž směřuje Patočkova fenomenologie celku světa, popřípadě zjevování jako takové, jako dvojedinost fenomenálního pole a „celku světa“ vystihuje přesně Patočkovu tendenci proniknout na práh jiného myšlení z fenomenologie, důsledně fenomenologicky se dostat na hranice fenomenologie.

Svět jako apriorní forma zjevování je koncept, k němuž Patočka dospívá v rámci svého projektu „asubjektivní fenomenologie“ na počátku 70. let minulého století. Formální transcendentalismus zjevování jako takového vyúsťuje v zachycení jevení skrze jeho nazíratelné formy, podobně jako u Husserla, ovšem s tím rozdílem, že podle Patočky lze fenomenologicky zachytit a tedy názorně vykázat právě jen tyto formy, nikoli samu konstituci jevení v prožívání, ale výsledný tvar. To je zároveň uznání limitů fenomenologie, která chce stavět na evidencích názorně daného. Zjevování jako takové nelze fenomenologicky zachytit *in actu*, nýbrž jen *ex post*. Zjevování samo se nejeví stejně názorným způsobem, jako se jeví názorně dané předměty. A stejně tak není zjevování dáno samo, nýbrž jen skrze svou formu, kterou je svět jako pole zjevování.⁸⁹

Cesta na práh Finkovy „kosmologie“, kterou, jak jsme viděli ve druhé části prezentace, obdivuhodně a hluboce proměňuje ve fenomenologickou kosmologii ve svých čteních Patočky Renaud Barbaras, však nebyla jediným a posledním pokusem jak tuto hranici fenomenologie prolomit, s kterým se u Patočky setkáváme.

Patočka směřoval k vlastní syntéze, neredukovatelné na podněty přicházející od jeho současníků, jakými byli Merleau-Ponty a Fink, pokud jde o fenomenologii světa, a soudobé marxistické myslitele, a např. H. Arendtovou, pokud jde o filosofii dějin. Tuto syntézu, kterou je nepochybně třeba spojovat s již zmíněnými úvahami o třech pohybech lidského života, rýsují jak *Kacířské eseje o filosofii dějin*, což je vlastně jediná Patočkova systematická monografie, tak i jiné relevantní pozdní publikované texty, jako byl např. Doslov k francouzskému vydání habilitačního spisu *Přirozený svět jako filosofický problém*.

Z odpovídání si života artikulujícího se v jednotě třech protichůdných pohybů a události jevení jako takového, se otvírá jak svět, neredukovatelný na noema, tedy svět působící jako moc vládnoucí veškerým životem, tak dějiny, v nichž se této moci dostává proměnlivého výrazu a jistého na lidské rozumění vázaného celkového smyslu.

⁸⁹ Srv. k tomu studie „L'ouverture du monde phénoménologique: donation ou compréhension? Sur le problème de l'apparaître comme tel chez Jan Patočka“, „Die Transzendentalität der Welt: Epoché und Reduktion bei Jan Patočka“, „Struktur des Erscheinens und endliche Freiheit“, aj.

Závěr

Patočkovu filosofii tedy chápu jako originální pohyb oscilující mezi dvěma pro něj rozhodujícími projekty fenomenologické filosofie, který se sice nezastavuje na jejich mezích, ale zůstává v jejich silovém poli. Patočkova distance vůči Heideggerovi a příklon k husserlovské fenomenologii je nejzřetelnější tam, kde jde o popis rozmanitosti způsobů lidského bytí na světě z hlediska třech základních, stejně původních „pohybů“. Ve vztahu k všudypřítomnému schématu Patočkovy filosofie dějin, k motivu vzmachu duchovní existence nad úroveň žití v pouhé danosti, který Patočka přejímá z existenciální filosofie, především právě ze *Sein und Zeit*, znamená toto pojetí existence jako souvislosti tří základních pohybů záměrný a výrazný posun vůči schématu, které klade autenticitu jednotlivce proti abstraktně pojaté neautenticitě každodennosti, proti abstraktnímu a vlastně nepochopitelnému „upadání do světa“, který je v první řadě světem druhých. Proti tomu ukazuje Patočka s Husserlem na to, že život zcela bytostně a autenticky tíhne ke světu, aby v něm nalezl uspokojení, naplnění, smyslovou slast a štěstí. To je základní hybnost života nejen primitivního, to je jeden ze základních pohybů lidské existence, a tedy i jeden ze základních rysů danosti přirozeného světa. Patočka proto mluví o prvním pohybu jako o pohybu zakotvení ve světě, který se tomuto afektivně-emocionálnímu otevření dává v polaritě přitahující/odpuzující, hřejivě domácí/chladně cizí, dobré/zlé.⁹⁰

Této dimenzi, kterou Patočka od 60. let popisuje prostřednictvím fenomenologických rozborů tělesnosti a sociality, resp. intersubjektivit, se Patočka věnuje v návaznosti na pozdní Husserlovy analýzy životního světa od 30. let, jak o tom svědčí i příslušné pasáže jeho habilitačního spisu. V doslovu z r. 1970 potvrzuje kontinuitu a relevanci této linie fenomenologie bytí na světě: „V pohybu zakotvení se tedy utváří ona prastruktura, která náleží jako všeobecný rámec k lidskému světu: ty – já – společné okolí, přičemž já i ty jsou rovnou měrou tělesné, nikoli ovšem pouze objektně tělesné, nýbrž tělesné fenomenalizující, zjevující tělesností. Zde je pramen oné struktury domov – cizota, kterou je možno považovat za jednu z podstatných dimenzí přirozeného světa.“⁹¹ Tuto dimenzi Patočka od počátku zásadně postrádá u Heideggera, již ve svých raných rukopisech ji

⁹⁰ „Svět nás ovšem nepřijímá ve své nezměrné podobě, nýbrž ve svých lidských exponentech – svět sklenul v lidském malospolečenství, v lidském sblížení (v) cosi jako vnější nitro, zastíňující vlastní podobu vnějška, kterým ve své podstatě jest, a tímto sklenutím je obsah nitra chráněn před přesilou tohoto vnějšku. Ovšemže v této ochraně, v tomto bezpečí je nepřímý onen mrazivý vnějšek stejně přítomen, je v něm zámlkově prozrazen.“ J. Patočka, „*Přirozený svět v meditaci svého autora po třiatřiceti letech*“, in: *Fenomenologické spisy II*, Praha 2009, s. 319 n.

⁹¹ Tamt., str. 323.

vyzdvihuje jako dimenzi „před-každodennosti“⁹² a to jak v rámci rukopisných studií o přirozeném světě, jimiž navazoval na své husserlovské výzkumy během války, tak i poté, ve známějších a zčásti i publikovaných textech, kde se tato výtka a její pozitivní pendant opakují.

Druhý pohyb existence je „stálá korelativní cesta dovnitř věcí a nalézání možností člověka, lidské činnosti i lidských schopností“. Člověk v tomto pohybu „jako by byl dílem onoho prvotního tlaku, kterým na něj působí *vazba života k sobě* a lidská vzájemná použitelnost“⁹³. Vazba života k sobě plodící nutnost práce a její organizace na základě vztahů k druhým je zcela zásadní. Jakkoli pozitivní význam tento vztah ke světu – jako životní pohyb – má, přece nelze jenom z něj vysvětlit lidský svět, kulturu, dějiny. Život má moc otvírat původním způsobem svět a přetvářet ho, dává „materiál vši lidské formace“, ale zároveň s dovedností ovládat vnější svět plodí i tendenci redukovat jej na to, co je ovladatelné, a této redukované podobě skutečnosti podrobit vše. Život se sám sobě odcizuje, plodí uspořádání, jímž se sám podrobuje zvěcnění, uzavírá se do sebe.

Odtud potřeba vzít v potaz a brát vážně třetí pohyb, který má v této souvislosti charakter průlomu, césury či diskontinuity se životem. Nejzřetelněji je tento rozměr třetího pohybu vysloven v Doslovu k francouzskému překladu *Přirozeného světa jako filosofického problému*, který vyšel v r. 1976.⁹⁴ Jeho realizaci můžeme sledovat v posledních textech, zejména v *Kacířských esejích o filosofii dějin*, které vznikaly v téže době. Heidegger v *Sein und Zeit* podle Patočkova Doslovu výslovně uvažuje pouze o dvou pohybech – jsou to „na jedné straně pohyb útěku a zatemnění, který hledá útočiště a zapomenutí u světa, u anonymního „spolubytí“, na druhé straně pohyb rozhodného a svobodného předběhu zacházejícího až k hranicím, ale jenom proto, aby se vrátil zpět do světa jako faktor dějinného jednání; oba tyto pohyby mají za cíl světské jsoučno, angažovanost v tomto jsoučnu“. Naproti tomu Patočka chce obrátit pozornost k možnosti pohybu, který je „jistým způsobem opačný“ a „který – ač rovněž zůstává ve světě – míří k hranicím, jež vymezují lidskou situaci v něm“⁹⁵. Jsou tedy podle Patočky pohyby ducha, které „nevýústíjí přímo v jednání, ale takříkajíc překračují vše, co existuje, aby tam načerpaly nekaždodenní lidskou možnost, totiž změnu světa, nikoli jeho obsahu“. Pro tyto radikální „pohyby“ ducha je podle Patočky charakteristické prodlévání „na hranicích života lidské bytosti“⁹⁶. Odtud protiklad života a ducha, jehož radikalita nás až zarazí v některých pasážích *Kacířských esejů*.

⁹² Jde o rozsáhlý rukopis k „fenomenologické teorii subjektivity“ z přelomu 30. a 40. let, resp. počátku 40. let, signatura 3000/207. In: J. Patočka, *Fenomenologické spisy III*, Praha 2014, s. 356 nn.

⁹³ Jan Patočka, „*Přirozený svět* v meditaci svého autora po třiatřiceti letech“, in: *Fenomenologické spisy II*, Praha 2009, s. 328.

⁹⁴ Srv. tamt., s. 367 nn.

⁹⁵ „Autorův doslov k francouzskému vydání *Přirozeného světa*“, in: tamt., s. 373.

⁹⁶ Tamt.

Je možné, že tato radikalizace souvisí s reflexí, která zaznamenává zásadní dějinný zlom – konec Evropy. Patočka konstatuje v článku „Duchovní základy života v naší době“, uveřejněném v *Křesťanské revui* v r. 1970, po němž následovala řada textů, které zůstaly neuveřejněny,⁹⁷ že svět, nejpozději po sebezničujících katastrofách evropských „světových“ válek vstoupil do globální fáze, v níž Evropa ztrácí dominantní, rozhodující politický a s tím i duchovní vliv. Dynamismus evropských dějin směřujících k universálním dějinám sice nebyl podlomen, naopak vědou a technikou dosáhl skutečně planetárních rozměrů, nicméně nevyvěrá již z Patočkovi drahých duchovních motivů autenticity péče o duši. Proto je podle něj třeba nového Sókratismu, poučeného katastrofami evropských dějin.

Celá tato problematika, kterou Patočka v publikovaných pracích jen naznačil, stojí zřejmě za radikalizací apelu na vzepětí ducha proti životu, apelu vyžadujícího sokratovskou obět' vlastního života ve jménu odpovědnosti za celek, jak o nich čteme v jeho posledních textech. Proto je i konstrukce dějinnosti, radikalizující oddělení ducha od života, sama již víc apelem než konstatováním a výkladem daného. I to je určitý přechod od fenomenologie k metafyzice, jiný, než s jakým jsme se setkali již v kontextu tematizace přirozeného světa ve druhé i třetí části této prezentace, ale který spolu s nimi tvoří charakteristický rukopis jeho filosofie vůbec.

⁹⁷ Všechny tyto texty jsou nyní dostupné ve svazku *Péče o duši II*, Praha 1999. Srv. k tomu studii „Europa und Nacheuropa in der philosophischen Reflexion Jan Patočkas“.

Summary

The focus of my research has been to demonstrate the originality of Jan Patočka's contribution to philosophy. Such originality stems from the creative tension between the two foci of Patočka's phenomenological philosophy. The first presupposes the unlimited freedom we exercise when we perform Husserl's phenomenological epoché and reduction. We can, Husserl asserts, as a "perfect act of our freedom," suspend all our judgments about the world in order to regard the evidence for them. Such a regard is unbiased and a-historical. The second focus is on history—in particular, the historical character of human existence. Here, the presupposition is the finitude and situatedness of human freedom and understanding.

The attempt to resolve this tension leads, in the final phase of Patočka's work, to a conception of human existence as a union of three movements: the movement of our bodily growth and development within the nurturing environment of the family, the movement of our activity in the world of work, and the movement of autonomy where we question our assumptions and take responsibility for our lives. Associating these movements with the past, present, and future, Patočka transforms Heidegger's account of the three temporal ecstasies of human existence (*Dasein*).

Crucially, this transformation involves the embodied status of human existence. Heidegger does not concern himself with such embodiment. For Patočka, however, being related to the world and being related to oneself as embodied are mutually dependent notions. The very embodiment that places one in the world allows one to relate to oneself as part of the world. The ultimate foundation for these relations is the motion that our embodiment allows us—the movement of our life as embodied beings.

As we move, we disclose the world, our movement corresponding to the givenness of the world. In distinction to Heidegger, however, this givenness is not reducible to our practical projects. It is not simply a function of our subjective actions in disclosing things as means for our ends. For Heidegger, the possibilities for disclosure come from *Dasein* himself, i.e., from his understanding of the world and the possibilities for action that spring from this. For Patočka, by contrast, our projects also have an "asubjective" basis: namely the givenness of the world and the possibilities that it affords us as we move to disclose the world.

What this points to is movement itself as the asubjective ground of appearing. For Patočka, "movement is the basis of all manifestation." It is, in fact, "what establishes the identity between being and appearing." This is because movement actualizes the presence of being, making it stand

out from its environment. As such, it makes it appear. Thus, for Patočka, the three movements of human existence actualize humans and underlie their appearing.

Given this, the question is: What is the ultimate status of this “ontological movement.” Renaud Barbaras, taking his inspiration from Eugen Fink, adopts a cosmological perspective. He sees the movements of human existence as part of an underlying movement through which the world gives itself. This movement is ahistorical. It is related to Fink’s movement of individualization—the movement through which being individualizes itself into individual entities. This fundamental, ontological movement, in Barbaras’s view, is Patočka’s alternative to Husserl’s attempt to position the ground of appearing in the syntheses of an absolute transcendental subjectivity.

Such a view, however, ill accords with the historical character of human existence and, corresponding to this, the historical character of appearing as such. It undermines the creative tension that animates Patočka’s work. This tension, in the final period of Patočka’s work, appears as embracing: (1) the asubjective structure of appearing as such and (2) the historical character of such appearing.

Through its focus on the embodiment, Patočka’s account differs from Heidegger’s attempt to explain the historicity of disclosure by appealing to our changing comprehension of being. Equally, it sets itself apart from Fink’s attempt to position the movement of individuation as an ultimate ahistorical foundation of appearing. It also differs from Husserl’s explanation of appearing in terms of the constitutive activity of transcendental subjectivity. All three, from Patočka’s perspective, are attempts to resolve the fundamental movement of life—either into the comprehension of being, the movement of individuation, or the syntheses of transcendental subjectivity.

Building on the insights of Husserl, Fink, and Heidegger, Patočka, in fact, developed his own philosophy. This is a philosophy that continues the European tradition of exploring the creative tension between life and spirit as exemplified in the relation between the natural world and history. For Patočka, the vitality of spirit shows itself in the struggle against decay and, equally, in the fight against the meaninglessness of life. In the post-European world, such meaninglessness occurs in its taking reason as the utilitarian calculation of means and ends. The conception of everything as a means to some further end gives no final sense to things. Ultimately, it occludes their meaning. Patočka, at the end of his career, calls for a revival of the European heritage of spiritual existence, this through a new, less naïve Socratism. This is a Socratism that focuses on the problematization of

our assumptions—including not only those involving our means-ends rationality but also the projects of sense of the whole of the world and of history. In this way he returns to the initial constellation of his philosophy, which was, from the beginning, animated by a creative tension between the life of the life-world, with its grounding in nature, and our historical, finite attempts to grasp the sense of the world as a whole.

Seznam publikovaných studií, které jsou podkladem disertace *La genèse d'une hérésie. Monde, corps et histoire dans la pensée de Jan Patočka*, Paris: Vrin 2012

Časopisecké studie:

2. „Die Genese einer Häresie. Epoché und Dissidenz bei Jan Patočka“, *Phänomenologische Forschungen* 2013, s. 165-180.
3. „Liberté et incarnation. Esquisse des conditions de l'existence humaine selon Patočka“, *Chiasmi international* 15 (2013), str. 105-118.
4. „Corps, corps propre et affectivité de l'homme“, in: *Etudes philosophiques* (Juillet 2011 – 3), p. 375-393. PUF Paris 2011. - „Subjektivní pohyb těla a svět. Poznámky o fenomenologii a metafyzice tělesnosti v reflexích Jana Patočky“, in: *Filosofický časopis*, zvláštní číslo 2011 *Filosofie tělesnosti* (vyd. Petr Urban), s. 47-68. “The Subjective Movement of Body and World: Observations on the Phenomenology and Metaphysics of Corporeality in the Reflections of Jan Patočka”, in: *Phenomenology and Human Experience*, (ed.) Chun-chi Yu and Kwok-ying Lau, Verlag Traugott Bautz, Libri Nigri 14, Nordhausen 2012, p. 153-169. “Jan Patočka – Körper, Leib, Affektivität,” in *Leiblichkeit. Begriff, Geschichte und Aktualität eines Konzepts*, ed. by E. Alloa, Th. Bedorf, C. Grüny, & T. N. Klass. Tübingen: Mohr-Siebeck (UTB) 2012, p. 81-99).
5. „Epoché jako událost ztráty smyslu života“, in: *Reflexe. Časopis pro filosofii a theologii*, Praha 2007, č. 33, s. 21-32. - „Epoché als Ereignis des Sinnverlustes des Lebens. Jan Patočkas Phänomenologie einer geschichtlichen Sinnerneuerung“, in: *Phänomenologie der Sinnereignisse*, Gondok H.-D., Klass T. N., Tengelyi L. (Hg.), München 2011, s. 327-339.
6. „Europa und Nacheuropa in der philosophischen Reflexion Jan Patočkas“, in: *Phainomena*, Ljubljana : Nova Revija, XVI (2007), 60-61, s. 47-60. - Francouzský překlad E. Abrams « L'Europe et la post-Europe dans la réflexion philosophique de Jan Patočka », in: *Alter. Revue de phénoménologie* 17 (2009), s. 213-226. Dále vyšel italský, čínský a japonský překlad tohoto článku: in: *Pensare (con) Patočka oggi. Filosofia fenomenologica e filosofia della storia*, a cura di Mauro Carbone e Caterina Croce, Orthotes Editrice, Napoli 2012; in: *The Phenomenological and philosophical Research in China*, Bd. 12 (2012), Shanghai 2012; in: *Centre for Intercultural Studies*, Ritsumeikan University Kyoto, 2012
7. „Přirozený svět a dějiny. Ke dvěma ohniskům Patočkovy filosofie“, in: *Hegelovskou stopou. K počtě profesora Milana Sobotky*. Karolinum Praha: Acta Universitatis Carolinae, 2003, s. 155-166.
8. „L'Esprit et la subjectivité transcendante. Sur le status de l'époché dans les premiers écrits de Jan Patočka“, in: *Etudes phénoménologiques* 25 (1999), S. 23-37.
9. „Historicité et alterité. La philosophie de l'histoire chez Jan Patočka entre 1934 et 1954“, in: *Journal for Human Studies* I (1998), Soul, South Korea, s. 21 – 35. - „Storicita e alterita. La filosofia della storia in Jan Patočka tra il 1934 et il 1954“ T. Nasti in: *L'heredita filosofica di Jan Patočka. A vent'anni dalla comparsa*, D. Jervolino (Hg.), Napoli 1999, s. 109-130. ISBN 88 7146 533-4.
10. „Dějinnost a svoboda. Heidegger a Patočkova raná filosofie dějin“, in: *Reflexe. Časopis pro filosofii a theologii*, 1995, Nr. 14, s. 2.1-2.36.

Kapitoly v kolektivních monografiích:

11. „Gegebenheit und das Wesen des Erscheinens. Jan Patočkas und Michel Henrys Konzept der Phänomenalität“, in: *Investigating Subjectivity. Classical and New Perspectives*, Edited by Gert-Jan van der Heiden, Karel Novotný, Inga Römer, László Tengelyi, Brill, Boston –

- Leiden 2011, S. 309-336. - „Názorná evidencia a zjevnost prožitku. K problému danosti jevení u Jana Patočky a Michela Henryho“, in: Karul, R. a kol.: Michel Henry: život ako prelínanie subjektivity a intersubjektivity, Bratislava: Filozofický ústav SAV, 2009, s. 63-92.
12. „Das Problem der Gegebenheit des Erscheinens. Patočkas Konzept der Phänomenalität im gegenwärtigen Kontext“, in: *Konzepte des Phänomenalen. Heinrich Barth - Eugen Fink - Jan Patočka*, H. R. Sepp u. A. Wildermuth (Hg.), Würzburg 2010, s. 91-110.
 13. „L’ouverture du monde phénoménologique: donation ou compréhension? Sur le probleme de l’apparaître comme tel chez Jan Patočka“, in: *Jan Patočka. Phénoménologie asubjective et existence*. Milano: Mimesis Edizioni, 2007. s. 9-27.
 14. „Erinnerung und Zu-kunft. Zur Phänomenologie bei Jan Patočka“, in: *Aufklärungen durch Erinnerung. Selbstvergewisserung und Kritik*. Frauke Kurbacher, Karel Novotný und Karin Wendt (Hrsg.), Würzburg : Königshausen und Neumann, 2007. s. 103-110.
 15. Novotný, Karel - Sokol, Jan, „Patočka, penseur d’une dissidence philosophique et politique“, in: *Dissidences*. Paris: PUF, 2005, s. 15-33.
 16. „Die Transzendentalität der Welt: Epoché und Reduktion bei Jan Patočka“, in: *Epoché und Reduktion. Formen und Praxis der Reduktion in der Phänomenologie*. ed.: Kühn, R., Staudigl, M. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003. s. 153-175.
 17. „Struktur des Erscheinens und endliche Freiheit. Einführung zu den Texten des Bandes“, in: Jan Patočka, *Vom Erscheinen als solchem. Texte aus dem Nachlaß*, Helga Blaschek Hahn u. Karel Novotný (Hg.), Alber Verlag Freiburg/München 2000, s. 11 - 35.
 18. „Erscheinung des Ganzen. Jan Patočkas phänomenologische Philosophie der 30 Jahren“, in: H. R. Sepp, L. Hagedorn, Hg., *Jan Patočka Bibliographie – Texte - Dokumente*, Alber Verlag Freiburg/München 1999, s. 136 - 169.

Články ve sbornících:

19. „Kacířství v Patočkově konceptu péče o duši“, in: *Filozofia a umenie žiť. Zborník vedeckých príspevkov*, vyd. Pavol Sucharek – Richard St’ahel, Slovenské filozofické združenie pri SAV v spolupráci s Vydavateľstvom IRIS – Vydavateľstvo a tlač, s.r.o., Bratislava a Filozofickou fakultou UKF v Nitre, 2014, s. 10-16.
20. „Geschichtlichkeit und Freiheit.“ In: *K věcem samým. Sborník Zdeňku Pinčovi k šedesátým narozeninám*. Praha: UK FHS, 2005, s. 115-124.
21. „Jan Patočka o zjevování jako takovém: fenomenologie nebo metafyzika?“ In: *Fenomenologie v pohybu*. vyd.: Blecha Ivan. Olomouc: Univerzita Palackého, 2003. s. 109-121.
22. „Geschichte Europas als Problem. Jan Patočkas doppeldeutiges Verhältnis zum Geist Europas“, In: Proceedings of Junior Visiting Fellows Conference of the IWM (2000), Vol. XI Extraordinary Times, Stephen Dawson, Jyoti Mistry, Thomas Schramme (Hrsg.) IWM, Vienna 2001 [Publiziert auf dem Web www.iwm.at]; - ruský překlad Pavel Prilutskij „Istoria Evropy kak problema. Dvojtvennoje otnošenje Jana Patočky k duchu Evropy“, in: Jan Patočka, *Eretičeskoje esse o filosofii istorii*, Minsk, I. S. Logvinov 2008, s. 190 – 203.
23. „Poznámka o metafyzice u Jana Patočky“, in: *Kritický sborník*, 1998, s. 50.

Seznam literatury použité v Tezích disertace

- Barbaras, Renaud, *Le mouvement de l'existence. Etudes sur la phénoménologie de Jan Patočka*, Editions de la Transparence, Paris 2007.
- Barbaras, Renaud, *Dynamique de la manifestation*, Paris 2014.
- Fink, Eugen, *VI. Cartesianische Meditation, Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*, eds. H. Ebeling, J. Holl, G. van Kerckhoven (*Husserliana. Dokumente*, Bd. II/1), Dodrecht 1988.
- Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen 1984, česky: *Bytí a čas*, překl. I. Chvatík, Oikoymenh, Praha 2008 (2., doplněné vydání).
- Karčík, Filip, „Hledání jednoty lidského světa“, in: *Kritický sborník* 13 (1993), č. 1, s. 55–62.
- Karčík, Filip, *Unendlichwerden durch die Endlichkeit. Eine Lektüre der Philosophie Jan Patočkas*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2008.
- Levinas, Emmanuel, *Objevování existence s Husserlem a Heideggerem*, Nakladatelství Pavel Mervart, Červený Kostelec 2015.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenologie vnímání*, Oikoymenh, Praha 2013.
- Novotný, Karel, *O povaze jevů. Úvod do současné francouzské fenomenologie*, Červený Kostelec: Nakladatelství Pavel Mervart 2010.
- Patočka, Jan, Archivní soubor spisů Jana Patočky (ASSJP), ed. I. Chvatík a kol., Praha 1978 a násl., svazky *Přirozený svět a pohyb lidské existence* II a III.
- Patočka, Jan, *Sebrané spisy*, Oikoymenh, Praha 1996 a násl.
- Patočka, Jan, *Tělo, společenství, jazyk, svět*, Oikoymenh, Praha 1995.
- Sepp Hans Rainer, „Patočka als Phänomenologe“, in: Jan Patočka: *Texte – Dokumente – Bibliographie*, ed. L. Hagedorn, H. R. Sepp, Karl Alber, Freiburg - München 1999, s. 27–37.