

Univerzita Karlova

Filozofická fakulta

Ústav filosofie a religionistiky

Bakalářská práce

Eliška Jelínková

Intersubjektivita u Jana Patočky

(Intersubjectivity in the Work of Jan Patočka)

Praha 2021

Vedoucí práce: Ondřej Švec, Ph.D

Poděkování:

Ráda bych poděkovala svému školiteli Ondřeji Švecovi, Ph.D., za množství podnětných a inspirativních poznámek, jež mi byly velmi nápomocny při psaní práce. Především děkuji za trpělivost a ochotu, díky níž se mi podařilo práci zdárně dokončit.

Prohlášení:

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracovala samostatně, že jsem řádně citovala všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze, dne 6. srpna 2021

Eliška Jelínková

Klíčová slova (česky):

intersubjektivita, existence, asubjektivní fenomenologie, zjevování, pohyb, tělesnost, Jan Patočka, pohyb existence

Klíčová slova (anglicky):

intersubjectivity, existence, asubjective phenomenology, appearing, movement, corporeality, Jan Patočka, movement of existence

Abstrakt (česky):

Práce analyzuje Patočkovu koncepci intersubjektivit na rozhraní nauky o trojím pohybu lidské existence a nárysu asubjektivní fenomenologie. Jejím východiskem je výklad lidské existence jakožto pohybu, jehož klíčovými aspekty jsou zejména fenomenální tělesnost, časovost, Patočková „radikalizace“ aristotelského pojetí pohybu a revize fenomenologické reflexe. Z tohoto výkladu vyplývá náčrt původní dvoj-pólové sdílené situace, na nějž posléze navazuje výklad intersubjektivních modalit vystavěný na interpretaci nauky o trojím pohybu, který se opírá zejména o leitmotiv návratu k sobě sama skrz jiné. Syntetizujícím krokem práce je pak uvažování tématu intersubjektivit v souvislosti s asubjektivní fenomenologií. Jeho hlavními motivy jsou rekonstrukce svébytné fenomenální sféry a vztah k celku. Závěrečné zhodnocení se věnuje významu intersubjektivit v obou projektech, jejich kompatibilitě a přínosu jejich společného uvažování.

Abstract (in English):

The work analyzes Patočka's conception of intersubjectivity between the doctrine of the three movements of human existence and the draft of asubjective phenomenology. Its starting point is the interpretation of human existence as movement, the key aspects of which being phenomenal corporeality, temporality, Patočka's "radicalization" of the Aristotelian conception of movement and the revision of phenomenological reflection. This interpretation results in an outline of the primary two-pole shared situation, which is later followed by an interpretation of intersubjective modalities based on the interpretation of the doctrine of the three movements, which relies mainly on the leitmotif of returning to oneself through others. The synthesizing step of the work is to consider the topic of intersubjectivity in connection with asubjective phenomenology. Its main motives are the reconstruction of an independent phenomenal sphere and a relationship to the whole. The final evaluation deals with the importance of intersubjectivity in both projects, their compatibility, and the benefits of their joint consideration.

Obsah

Úvod	7
1 Intersubjektivita lidské existence jakožto pohybu	10
1.1 Pohyb lidské existence	10
1.2 Skrze pohyb k druhým	17
1.3 Pohyb a reflexe.....	19
2 Intersubjektivita v nauce o trojím pohybu	24
2.1 První pohyb	24
2.2 Druhý pohyb.....	30
2.3 Třetí pohyb	36
3 Intersubjektivita a asubjektivní fenomenologie	43
3.1 Fenomenální sféra a pohyb existence.....	44
3.2 Zjevování a <i>sum</i> , celek a centrum	47
3.3 Fenomenální tělesnost, osvětí a druzí	49
Závěr	52
Bibliografie:	55
Primární literatura:	55
Sekundární literatura:	55

Úvod

Cílem této práce je vyložit Patočkovu koncepci intersubjektivní existence na rozhraní nauky o trojím pohybu lidské existence a nárysu asubjektivní fenomenologie, který Patočka formuluje v sedmdesátých letech. Sám Patočka by tvrdil, že oproti Heideggerovu dílu spočívá jeho filosofický přínos mimo jiné v rozpracování motivů *intersubjektivní* a *tělesnosti*, které Heidegger při svém zkoumání Da-sein opomenul. Pro fenomenologický popis lidské existence jsou však dle Patočky právě tyto motivy nepostradatelné, neboť specifikum sebevztahného života člověka se bude, jak uvidíme, odvíjet od vždy již přítomné vztáženosti k druhým skrze fenomenální tělesnost. Druhý, snad ještě více inovativní Patočkův filosofický přínos spočívá v nárysu asubjektivní fenomenologie, který vychází primárně z odmítnutí Husserlova pojetí fenomenality a resuscituje svébytnou sféru zjevování, jež se stává centrem zájmu fenomenologického zkoumání. Mou snahou je prozkoumat, zdali je možné tato dvě filosofická pole Patočkova zkoumání plodně propojit skrze zastřešující otázku vztahu k druhým. Za účelem věrného vyložení Patočkovy koncepce intersubjektivní existence a posléze zodpovězení této otázky se ve své práci budu věnovat třem dílčím tématům.

Nejprve pojednám o Patočkově koncepci lidské existence jakožto pohybu a představím její základní rysy. Pokusím se objasnit, v čem spočívá Patočkova „radikalizace“ aristotelského pojetí pohybu a s ní související sebeuskutečňování lidské existence. Taktéž se zaměřím na časovost lidské existence, povahu fenomenální tělesnosti a Patočkovu revizi fenomenologické reflexe. Na základě důkladného rozboru těchto fundamentálních rysů lidské existence jakožto pohybu posléze načrtnu základní intersubjektivní situaci, od níž se přesunu k analýze modalit vztahování se k druhým.

Svůj výklad těchto modalit zakotvený v různých verzích Patočkovy nauky o trojím pohybu předložím v druhé kapitole. Jednotlivé životní pohyby budu zkoumat postupně, vycházejíc současně z vícero textů z téhož období, přičemž se budu primárně zabývat jejich intersubjektivní rovinou. Jednat se tedy bude spíše o syntetizující výklad, jenž se nebude cíleně zabývat rozkrýváním možných rozporů mezi jednotlivými verzemi nauky, ačkoli některé tenze bude nutné patřičně zohlednit. Dále se pokusím projasnit, jakým

způsobem tvoří tyto pohyby trojjediný celek, a také nastíním problémy, které se pojí jak s výkladem jednotlivých životních pohybů, tak s otázkou jejich dialektické jednoty.

Ve třetí kapitole se budu věnovat místu intersubjektivit v nárysu asubjektivní fenomenologie a vztahu lidské existence a zjevování. Za tímto účelem představím tento Patočkův projekt, usouvztažním ho s tématem pohybu a navrhnou interpretaci, jež vychází z vystavění asubjektivní fenomenologie okolo *sum* lidské existence. Mimoto zahrnu také související témata, jako je vztah člověka k celku či povaha zjevování jakožto svébytné sféry. Nakonec se pokusím zodpovědět otázky, nakolik lze plodně a smysluplně propojit oba Patočkovy projekty a jakou roli může hrát v projektu asubjektivní fenomenologie intersubjektivita. V závěru kriticky zhodnotím, jaký může být přínos tohoto syntetického uvažování obou projektů s propojujícím prvkem intersubjektivit.

Mé zkoumání bude vycházet primárně z Patočkových pozdějších studií, ve kterých precizuje své pojetí přirozeného světa a fenomenologické reflexe a jež jsou obsaženy ve sborníku *Fenomenologické spisy II*¹, a to zejména *K prehistorii vědy o pohybu, Přirozený svět a fenomenologie*, „*Přirozený svět*“ v *meditaci svého autora po třiatřiceti letech, Co je existence, Autorův doslov k francouzskému vydání díla „Přirozený svět jako filosofický problém“*. V témž sborníku jsou také obsaženy dvě Patočkovy studie, z nichž budu čerpat v části práce pojednávající o asubjektivní fenomenologii, totiž *Subjektivismus Husserlovy fenomenologie a možnost „asubjektivní“ fenomenologie* a *Subjektivismus Husserlovy fenomenologie a požadavek fenomenologie asubjektivní*; zohledním také studii *Celek světa a svět člověka*, jež je pro mne významná zejména jako ukazatel možné cesty, jak lze propojit zjevování jako takové a nauku o trojím pohybu. V neposlední řadě pro mne bude cenným podkladem sborník Patočkových přednášek *Tělo, společenství, jazyk, svět*², z něžž budu čerpat poznatky k tématům pohybu existence, fenomenální tělesnosti, základní intersubjektivní situace i třech pohybů.

¹ Patočka, Jan, *Fenomenologické spisy. II, Co je existence: publikované texty z let 1965-1977*, Pavel Kouba a Ondřej Švec (vyd.), 1. vydání (Praha: OIKOYMENH ve spolupráci s nakl. Filosofia, 2009). Dále jen *FSII*.

² Patočka, Jan, *Tělo, společenství, jazyk, svět*, Jiří Polívka (vyd.) (Praha: OIKOYMENH, 1995. OKIÚMENÉ). Dále jen *TSJS*.

Podklady nápomocnými pro interpretaci některých zapeklitých pasáží nauky o trojím pohybu mi byly zejména Rezkova kniha *Jan Patočka a věc fenomenologie*³, též text Pavla Kouby *Problém třetího pohybu*⁴. Při uvažování trojího pohybu v souvislosti s asubjektivní fenomenologií jsem pak nahlížela zejména do sborníků *Překonání subjektivismu ve fenomenologii*⁵ a *Myšlení Jana Patočky očima dnešní fenomenologie*⁶, jež mi byly velkou inspirací.

³ Rezek, Petr, *Jan Patočka a věc fenomenologie* (Praha: ISE, 1993, OIKÚMENÉ).

⁴ Kouba, Pavel, „Problém třetího pohybu. Na okraj Patočkova pojetí existence“, *Kritická příloha Revolver revue* 26 (2003), s. 8–22.

⁵ Frei, Jan, Švec, Ondřej (vyd.) et al., *Překonání subjektivismu ve fenomenologii* (Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2015).

⁶ Chvatík, Jan (ed.) et al., *Myšlení Jana Patočky očima dnešní fenomenologie* (Praha: FILOSOFIA-ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ, 2009).

1 Intersubjektivita lidské existence jakožto pohybu

1.1 Pohyb lidské existence

Pakliže chceme promýšlet podobu intersubjektivitu v Patočkově díle, a především v rámci nauky o trojím pohybu lidské existence, je toto uvažování nutně spojeno s dalšími klíčovými motivy, které prostupují celkem Patočkova díla. Jedná se především o *pohyb, tělesnost a časovost*. Pro uspokojivé vyložení Patočkovy koncepce intersubjektivitu se tak stává zásadním úkolem vyjasnit, co se míní tím, že lidská existence je pohybem, který je ze své podstaty vždy nutně tělesný a časový. Zároveň se domnívám, že adekvátní výklad by mohl nastínit možnost propojení s Patočkovým projektem asubjektivní fenomenologie, zejména pokud se při pozdější analýze pojmu zjevování samého zaměříme na tyto motivy.

Patočka své pojetí pohybu sám považuje za radikalizaci aristotelické koncepce pohybu jakožto uskutečňování a skrze něj chce popsat povahu lidského bytí:

„Existence není existentia ve smyslu pouhého uskutečnění essentia, pouhé její danosti, jejího výskytu, „realizace“. Je mnohem blíže Aristotelově *ἐνεργεία* či *ἐντελέχεια*, to je bytí, které je *skutkem sebeuskutečňování* – je si cílem, vrací se svou činností k sobě, je svým skutkem u sebe a v sobě. Proto je existence cosi jako pohyb, a jako pohyb je u Aristotela přechodem od možnosti ke skutečnosti, který je sám skutečný, tak jako je *životem v možnosti* i existence.“⁷

Prvkem, který chce uchovat a rozvinout, je zejména motiv realizace možností, kterými lidská existence je, nikoli možností, které má. Patočka se tak chce vyhnout zpředměťující tendenci, kterou bychom mohli jinak v konceptu sebe-rozvrhování spatřovat:

„Protože nyní existence nerozvrhuje své možnosti tak, že je má objektivně před sebou, že si je před-stavuje, nýbrž tak, že je realizuje, že je uskutečňuje (nebo neuskutečňuje, vzdává se jich, vzdaluje se od nich), lze existenci určit jako pohyb.“⁸

⁷ Patočka, Jan. „Co je existence?“. In: *FSII*, s. 342. Dále jen jako *Co je existence*.

⁸ Tamt., s. 353.

Ona radikalizace má pak spočívat v tom, že se Patočka se zbavuje substrátu, na němž by se měl v původním aristotelském pojetí odehrávat pohyb jako změna v „pásmu mezi protiklady“⁹, a kterým by v takovém pojetí mohlo být objektivní tělo. Zde však absentuje ono v pohybu „trvajícím“, látka, na které se změna odehrává, byť jsou zachovány *možnosti* či δυναμεις, kterými výkon je. Daný pohyb je sám sebou nesen a utvářen a výkon pohybu konstituuje svou vlastní jednotu. Tyto kroky radikalizace přílišné statickosti aristotelské koncepce Patočka shrnuje ve stati *Co je existence*:

„Pohyb existence je rozvrh možností jakožto jejich realizace; nejsou to možnosti předem dané v nějakém předchozím pásmu, určujícím ‚substrát‘. ‚Já‘ nejsem substrát pasivně určovaný přítomností nebo nepřítomností jistého eidos, podobou či postrádáním, nýbrž něco, co se určuje samo a v tomto smyslu svobodně zvolilo své možnosti.“¹⁰

Dalo by se říct, že kromě odmítnutí objektivizace pohybu Patočka klade největší důraz na sebe-konstituující charakter pohybu, který osvobozuje od předurčujícího substrátu, jenž by byl „nositel“ jeho možností. Tomuto pohybu jakožto neustálá svobodné sebe-volbě přesto náleží možnosti, jimiž je a které ho podmiňují. Upřesnění povahy této kontingence a podmíněnosti, jež omezuje „pole“, v němž se mohu svobodně uskutečňovat, se budu věnovat později.

Dle Patočky je třeba zakotvit realizaci nikoli v trvajícím substrátu, nýbrž v budoucnosti; pohyb se nemůže realizovat ze svého „nositele“ (jako například strom ze semena) a utváří se sám ze sebe, tedy nejen, že je děním, ale stává se tím, čím ještě není, je svým založením budoucnostní orientace. Patočka v textu *Co je existence?* postoupí od tohoto konstatování možností, ze kterých se svobodně volím, k postulování svobody jakožto realizované možnosti v *pravdě*, což bude naznačovat také odpověď ohledně rázu podmíněnosti. Prozatím však zdržme u důsledků plynoucích z odmítnutí substrátu, resp. radikalizace aristotelské koncepce.

⁹ Tamt.

¹⁰ Tamt., srov. Patočka, *TSJS*, s. 102.

Patočkova koncepce pohybu sice zahrnuje prostorovost a s ní i tělesnost, ale výše popsanou identifikací s výkonem sebeuskutečňování se vymezuje vůči pojmání pohybu jakožto pouhé objektivně vykazatelné změny výskytu, místní změny, kterou nacházíme v oboru *res extensa*¹¹, tj. vůči výhradně mechanistickému pojetí pohybu.¹² Povaha propojení tělesnosti s doposud načrtnutou reformulací pohybu není samozřejmá a je nutno upřesnit, jakou roli hraje; dle Patočky je tělesnost sice tím, co má toto pojetí společného s objektivizovaným pohybem¹³, mé tělo ale není pouhým tělesem, jímž pohybuji a skrze nějž konám. Tělesnost neznamená pouze být „obtěžkán“ tělem, nýbrž bude *fenomenální*¹⁴, žitá. Rozdíl mezi tělesnou existencí a pouhou věcí tkví v rozdílu mezi působností a pouhou přítomností ve smyslu výskytu.¹⁵ Podle Patočky se nám „vlastní tělesnost dává jako síla, dynamismus, který se ‚vrhá‘ do věcí, do předmětnosti“¹⁶, zařazuje mne do světa jakožto složku „světového procesu“¹⁷, zásadně mě zapouští do okolí. Rozměr těla jako objektu vyvstává zejména v momentech, kdy ve funkci žitého těla, které je mně k dispozici, selhává, avšak ani tehdy nelze hovořit o úplné redukci na pouhé těleso. Patočkovi se tak daří zavést dvojakost lidského těla již z pohledu vlastního samotnému subjektu – již nepotřebujeme cizí pohled k tomu, abychom se našli ve své předmětnosti, vlastní tělo se nám může zcizit i zradou, a to pokud nedostojí *žitě účinnosti subjektivního pohybu*, jak vyjadřuje bezprostřední vztah naplnění našich intencí skrze tělesnou dynamiku a působení ve světě Patočka.¹⁸ Z tělesnosti tohoto rázu i procesu uskutečňování plyne pojem určitého směru či tendence, která úzce souvisí s orientovaností; „odkud kam“ tam získává význam určitého napření, *elánu*, směr se stává směřováním.

Avšak ani zdůraznění primátu žité či fenomenální tělesnosti oproti tělu jako tělesu nesmazává problém, kterým je *materialita* těla. Žitá účinnost subjektivního pohybu vystihuje povahu tělesné zkušenosti jako „mohu“, které je ve svém výkonu bezprostředním vztahem k okolí. Jako zkušenost mi synteticky dává bezprostřední vědomí

¹¹ Patočka, Jan. „K prehistorii vědy o pohybu“. In: *FSII*, s. 194. Dále jen *K prehistorii vědy o pohybu*.

¹² Tamt., s. 195.

¹³ Tamt.

¹⁴ Patočka, Jan. „Přirozený svět a fenomenologie“. In: *FSII*, s. 215. Dále jen *Přirozený svět a fenomenologie*.

¹⁵ Patočka, *TSJS*, s. 34.

¹⁶ Patočka, *TSJS*, s. 38.

¹⁷ Tamt., s. 109.

¹⁸ Tamt., s. 37.

toho, že jsem svým tělem, že mé tělo je schopno výkonu a působení na věci, tj. dává mi mé vědomí vztaženosti k věcem. Jenže právě zkušenost onoho „nemohu“, kterou by Patočka chtěl chápat jako druhotnou nebo spíše podružnou, poukazuje k odporu, který mi může klást mé tělo jako hmota, nad kterou nemám absolutní nadvládu. Toto „nemohu“¹⁹ neodkazuje jen k patologickým stavům, kdy mě mé tělo neposlouchá, je nemocné, vyčerpané či zraněné. Implikuje také, že prožitek mého těla se nezakládá pouze v dynamismu, ale především v *materialitě*, která ho vystavuje působení rozličných vlivů. Mé tělo je dynamismem, ale také štítem, závažím nebo zranitelností. Je potřebným, vyžaduje péči a pozornost, výživu, ozývá se proti mé vůli jako hladovějící či žíznivé.

Nabízí se zde otázka, zdali můžeme naprosto vyloučit z pohybu sebe-uskutečňování jakýkoli substrát, nebo jestli je přece jen v nějakém ohledu tímto substrátem nakonec tělo, a to i přesto, že by Patočka chtěl vyzdvihnout dynamismu a působení tvrdit opak. Může mé podmínění spočívat ve faktu, že jsem tímto tělem, jež mi zaručuje vůbec možnost výkonu mé vlastní existence? Zdá se, že radikalita Patočkovy reformulace aristotelského pohybu vyžaduje jisté zmírnění, pakliže se nechce stát irelevantní ke zkušenosti, kterou s tělem máme. Zkušenost dynamičnosti a působení je tak neoddělitelně svázána s vystaveností, jež je v jistém smyslu dokonce primárnější. Nemluvně, které se sotva narodilo, má velmi omezené schopnosti působení a projevy dynamismu, zatímco jeho tělo vyžaduje neustálou péči a ochranu druhých.²⁰

¹⁹ Není to tak, že Patočka by vůbec nedoceňoval tento odpor, který může tělo klást, ale ona „bezprostřednost ovládnutí těla“ se mi zdá být poněkud nadsazena. Viz pasáž s výukou klavíru: „Jistě, existují školy pro učení klavíru, kde žák prochází vědomým drilem a teprve později se dostává automatizace. To je naprosto sekundární a výjimečný zjev. Je to virtuoza na úrovni uvědomělé reflexe.“ (Tamt.) „Cílená automatizace“ skrz dril, resp. opakování, ale přece není ničím zcela výjimečným, naopak je to jedna z nejčastějších forem, jak se svou tělesností nakládáme. Dalo by se dokonce říci, že v prvotních fázích svého života, ale též ve sportu, ve hře na nástroje atd. vždy narážím simultánně s prožíváním svého „mohu“ na hranice určené mým „nemohu“. Je v mé moci „zpracovávat“ svou vlastní tělesnost, a v tomto jednání pracuji primárně s neschopností, nepoddajností těla, jež zvykem (a snad i „nátlakem“) formuji k určitému nesamozřejmému výkonu, jež se teprve skrze onu automatizaci bezprostředním stává. Když tedy Patočka píše, že „[t]ělo, které neodpovídá, které není povolné, dovedné, přestává být v jistém smyslu mým tělem a stává se pro mne objektem,“ jako by poněkud zakrýval, že pakliže má tělesnost být objektem *nemá*, musí být tělesnost ambivalentní, tj. k mému „mohu“ musí nutně přináležet i „nemohu“, jež je stejně fundamentální.

²⁰ Netvrdím, že Patočka "původní dětskou bezmocnost" popírá (viz např. *K prehistorii vědy o pohybu*, s. 197.), spíše chci zdůraznit, že ač sám vyzdvihuje tělesnost, zdá se, určitým tělesným rysům této bezmocnosti nevěnuje takovou pozornost, jakou by jim věnovat mohl.

Na tuto námitku by se dalo odpovědět přihlédnutím k Patočkově poznámce o povaze dětského bytí ve světě. Patočka navrhuje, že dětské (a zvířecí) bytí není vztahem porozumění a není dítěti uloženo jako *úloha*, nýbrž je pro něj *životní formou*. Dítě je plně zaujato přítomností (tj. nemá odstup, nereflektuje), nikoli *jsoucím*, neexistuje ve smyslu dospělého člověka.²¹ Toto poněkud kontroverzní tvrzení je vysvětleno absencí časových dimenzí, tj. poznáním přítomnosti jakožto přítomnosti v širším horizontu. Patočka přisuzuje tomuto „bezprostřednímu přítomnému bytí“ jiné, instinktivně-afektivní souznění se světem, ale ne sebe-vztah.²² Pokud bytí dítěte není lidskou existencí v pravém slova smyslu, má jakožto pohyb substrát, nebo ne?

Kdybychom uznali tuto „instinktivně-afektivní vrstvu života“, v níž „tkví naše nejelementárnější možnosti bytosti vládoucí tělem, bytosti pohybující se a smyslové“²³ jakožto možné vysvětlení odlišné existence mezi dítětem a dospělým, mohli bychom s Patočkou dodat, že tato smyslovost sice náleží i dospělé lidské existenci, avšak ta tuto instinktivně-afektivní sféru vždy přesahuje, nevyčerpává se v ní.²⁴ Jenže takovéto řešení je jen zdánlivé, neboť nevyřešená závažnost těla přetrvává. Má možnost distance mi sice umožňuje si uvědomit, že nejsem tímto hladem či bolestí, ale zároveň bych je nemohla ani vnímat (a neztotožnit se plně s nimi), kdyby v nějakém zásadním ohledu už vždy nenáležely mně a mému tělu, pokud bych je nepřijala za své. Patočkův úmysl je skrze odmítnutí substrátu učinit aristotelskou koncepci pohybu dynamičtější, zbavit ji látky. Je ovšem otázka, nakolik tak lze učinit v případě lidské existence a ponechat přitom výše naznačeným zkušenostem tělesnosti jejich relevanci.

Odmítnutí substrátu rovněž problematizuje charakter podmíněnosti lidské existence, jak již bylo naznačeno výše. Jakým způsobem je přesně má existence jakožto realizace pohybu podmíněna, pokud ne substrátem? Domnívám se, že celá problematika vyvstává ze zavádějícího odmítnutí pojmu substrátu, skrze něž se pojednávají dva aspekty existence jako pohybu zároveň, totiž podmíněnost (substrát jako trvajícím, neměnná látka pohybu) a teleologie (určitý cíl sebe-uskutečňování obsažený v nositeli). V aristotelské koncepci

²¹ Patočka, *TSJS*, s. 98.

²² Tamt., s. 99.

²³ Tamt.

²⁴ Tamt.

můžeme oba tyto aspekty pohybu neproblematicky zkoumat současně právě z hlediska substrátu. Problémem je, že pouhé odmítnutí substrátu spíše zatemňuje, že oba tyto aspekty jsou lidské existenci taktéž vlastní, avšak nejsou společně zakotveny v substrátu. Odmítnutí substrátu totiž může vyznívat jako odmítnutí jakési trvající, neměnné látky, jež by determinovala a na níž by se odehrával pohyb „realizace lidství“. Ony dílčí aspekty – totiž podmíněnost či spolu-určenost, trvání a sebeuskutečňování – ale zjevně k lidské existenci náleží, pouze jiným způsobem.

Lidská existence je zajisté podmíněna faktem tělesnosti, avšak tato tělesnost je ambivalentní a jako taková je součinným momentem pohybu – proto ji nelze ztotožnit se substrátem, neboť tím by byla pouze objektivizovaná tělesnost, pročež by toto pojetí bylo reduktivní. Je však nutné podotknout, že Patočkův důraz na tělesnost prožívanou jako působení a dynamismus nesmí vést k popření tělesnosti jako vystavenosti a hmoty těla vůbec, neboť pak by byly teze o zapuštění do světa a vůbec vztahování se k druhým velmi problematické. Pak lze ovšem říci – podmíněností pohybu lidské existence je tělesná podmíněnost, neboť tím nemíníme statickou skutečnost nebo trvající látku, ale určitý fakt tělesnosti vůbec, který ovšem sdílí se substrátem charakteristiku trvání, byť je toto trvání také neustálou změnou.

Druhým aspektem lidské existence je uskutečňování určitého *telos*, jehož reformulace souvisí s možnostmi mého bytí. Sebe-volbu z těchto možností provádím s ohledem na budoucnost, což činí z pohybu jejich realizace předběh vůči mé aktuální přítomnosti, se kterou se tudíž nikdy zcela neztotožňuji. Díky tomu se ostatně důraz na „mohu“ přítomný v Patočkově popisu tělesnosti objevuje i zde. Stávám se svými možnostmi, a to nikoli těmi, jimiž se *mám* stát (tak jako ze semínka má vyrůst strom), ale kterými se *mohu* stát. V tomto ohledu zde skutečně není substrát, který by mi determinoval mé možnosti, protože tyto možnosti jsou spjaty s povahou mého bytí, které je neustálou realizací. Pak lze říci, že zde není nic statického, co by bylo nositelem možností, kterými jsem, ale pouze orientace k budoucnosti a neustálá re-aktualizace pole možností, v němž se mohu určovat. Toto tvrzení zároveň nevylučuje, že těmito možnostmi v nějakém ohledu již jsem, a to právě jakožto bytost, která je svou povahou sebe-uskutečňujícím pohybem.

Naznačili jsme tedy, v jakém smyslu se může jednat o pohyb bez substrátu. Nyní je třeba obrátit se k předchůdnému celku, v němž se tento pohyb odehrává. Orientace vyžaduje referenty, podle Patočky pak konkrétně *pevného* referenta, kterým ovšem není svět, neboť je „úhrností vši skutečnosti i předmětenstva vůbec“²⁵ a jako takový neslouží za referenční bod či rámec, nýbrž země, charakterizovaná podstatnou blízkostí. Druhým bazálním referentem, který zosobňuje ne-tělesnost ve smyslu nedosažitelnosti, dalekosti, jsou nebesa.²⁶ Patočka se o nich a o zemi vyjadřuje také ve smyslu moci, což se zdá být poněkud metaforickým vyjádřením neodmyslitelnosti jejich působení: „Moc je více než síla, která se projevuje příležitostně, kdežto moc je něco působícího stále, co má svou říši, v níž „vládne“²⁷ Jinými slovy, situace lidské tělesnosti se projevuje nepřetržitě podmíněnou orientací s perspektivou centrálního bodu vzhledem k vnějším referentům.

Je zde ještě druhý, související význam orientovanosti – pohyby lidské existence nejsou nahodilé, mají svůj smysl „jako prostředky k jistým účelům“²⁸, orientujeme se *k* něčemu. Pohyb lidské bytosti je na základě své orientovanosti zároveň vztahem a svůj smysl získává na pozadí celkového *významového předznamenání*, které podle Patočky „[...]“ vyplývá ze dvou hledisek: jednak z toho, že každý její [světové bytosti] výkon i její činnost je *vztahem ke světu*, jednak z toho, že ve svém vztahování ke světu je podstatně subjektem i objektem, že je tedy podstatně jako subjekt *spolusubjektem*.“²⁹ Zde je třeba vyjasnit, že simultánní subjekt-objektovost bude dle mého čtení odpovídat popisu situace ty-já, tedy vztahu s druhým, která se ovšem odehrává na pozadí překonání dichotomie subjektu a objektu³⁰. Díky tomuto významovému předznamenání mají relační kategorie, jako jsou pól – periferie, celek, blízkost-dalekost atp. vůbec smysl. K předchůdnému celku lidské bytosti ovšem náleží i síť vztahů, tělesnosti, tradic či práce; předchůdný celek významů je také předchůdnou sítí vztahů.

²⁵ Tamt.

²⁶ Patočka, *K prehistorii vědy o pohybu*, s. 196.

²⁷ Tamt.

²⁸ Tamt., s. 197.

²⁹ Tamt.

³⁰ Patočka, *TSJS*, s. 108. Uvidíme ale, že v části o asubjektivní fenomenologii se situace ještě zkomplikuje.

Vykreslení pohybu lidské existence jakožto samonosné „struktury“ orientované díky vnějším referentům a ztotožněním orientace, či spíše orientovanosti se „vztahováním se k něčemu“ umožňuje Patočkovi lidskou existenci zapustit a zároveň ji obdařit jistým napřažením do světa nebo určitým *elánem*, zvýrazněným již zmiňovaným důrazem na působící schopnost tělesnosti: „Jsme s to provádět změny ve světě svou tělesností, svým pohybováním.“³¹ A toto napřažení je vždy primárně směřováním k druhým.

1.2 Skrze pohyb k druhým

Po nastínění povahy pohybu činně se orientujícího tělesného já, resp. existence lze rozebrat, v jakém ohledu je její základní situace spoluurčena vztahem s druhým/i. Orientují se nikoli sama, ale ve sdílené situaci se společnými referenty.

„Kontakt s druhými je prvotní, nedůležitější komponenta *centra* přirozeného světa, jehož *půdou* je země a *periferií* nebe. Kontakt s druhými je vlastní centrum našeho světa, dává mu jeho nejvlastnější obsah, ale též jeho vlastní smysl, možná dokonce i *všecek* smysl. Kontakt s druhými vytváří teprve vlastní prostředí, v němž člověk žije.“³²

Vidíme, že s kontaktem s druhými opět vyvstává pojem smyslu, jehož výkladu se budeme věnovat v souvislosti se zjevováním, a pozornost nyní upřeme na subjekt-objektový vztah. Patočka se tedy neuchyluje k absolutnímu popření já, centrální perspektiva „já“ zůstává platná, rozkládá se ovšem primát subjektu, kterému jsou vlastní výhradně jeho soukromé prožitky, jimiž se analogicky vztahuje k druhému subjektu (jako je tomu v Husserlově aprezentaci) a aplikuje je na druhého, který je mi objektem, ve kterém teprve poznávám subjekt jakožto „zrcadlový odraz“ mne samé, nebo spíše mé pozice v této situaci. Patočka neodmítá analogické vztahování se k druhému per se, ale přepracovává ho. Subjekto-objektové schéma je stále ve hře, ale spíše je využito k popisu relační dynamiky ty-já, z níž má být odstraněna asymetrie plynoucí z identifikace vědomí se subjektem a fenoménů (či těla druhého) s objektem:

³¹ Tamt. s. 31.

³² Patočka, *Přirozený svět a fenomenologie*, s. 222.

„Nemáme původně vlastní prožívání, které bychom promítali do výrazových fenoménů druhého člověka, nýbrž *celkovou situaci*, která má své póly a je interpretována „zrcadlově“ z hlediska obou účastníků. Nechápeme tedy původně ani sebe, ani druhého jako *já*, nýbrž jako dvě aktivní *součásti situace*; realizace toho, že druhý je skutečně *já* v témž smyslu jako *já sám*, že prožívá, cítí, myslí, že má své nitro, je teprve *objev*, který předpokládá dalekou cestu. Prvotní východisko je dvojpólová významová situace, v níž dva tělesné, analogické póly hrají komplementární úlohu.“³³

Je zřejmé, že pokud Patočka konstituuje subjekt jako součást již vždy sdílené situace, zbavuje se tím problému, kterému čelí zejména radikální husserlovská fenomenologie, totiž námitkám metodického solipsismu lidské bytosti a problému transcendentálního vědomí. S absolutní pozicí vědomí jakožto poznávajícího sebe sama v druhém se rozpadá i státnost *já*, jeho pevná a již vždy utvořená individualita, konstituce *já* se stává procesem sebe-nalezení skrze druhého, což opět podtrhuje význam pohybu v Patočkově koncepci. Analogicky se rozkládá schéma, ve kterém by se *já* ztotožňovalo se subjektem a druhý s objektem, a proměňuje se v rozpoznání společné situace, v níž oběma náleží tatáž možnost. Díky druhému poznávám, že jsme oba součástí téhož schématu, ke kterému přináleží struktura centrum-periferie jako možnost. Právě tato pozice, jak se domnívám, umožňuje propojující tematizaci intersubjektivitu na rozhraní úvah o existenci jakožto fundamentálním vztahování se k dalším lidským bytostem a náčrtu a-subjektivní fenomenologie unikající subjektivismu.

Vraťme se prozatím ještě k základní sdílené situaci. Patočka píše: „lidský život je ve své hlavní dimenzi hledání a objevování druhého v sobě a sebe v druhém.“³⁴ Nejenže situace implikuje, že v nějakém ohledu znám lépe druhé než sebe sama, ale též důrazněji: sebe mohu poznat výhradně skrze druhé. I zdánlivě soukromé obrácení zraku do nitra, introspekci, pak nelze považovat za akt nepodmíněný jinými bytostmi, mně vlastní – zdá se, že jakékoli mé jednání je jednáním ve společném bytí s druhými a jako takové je musím přijmout. Domnívám se, že i v tom lze spatřovat jeden z významů Patočkovy teze o přijetí

³³ Tamt.

³⁴ Tamt., 224.

své situace, údělu či heideggerovsky znějící provinilosti – jakožto lidská bytost se nemohu vyvázat ze své podmíněnosti, propojení s druhými, neboť jsou mi bytostnou podmínkou. Nelze říci s Descartem „myslím, tedy jsem“, aniž by ono „myslím“ nebylo už vždy nutně zatíženo implicitním odkazem ke svému vlastnímu původu v kolektivním, sdíleném jednání, myšlení a bytí s druhými vůbec, z něhož teprve realizuji své vlastní myšlení jako svou možnost.

Jak již bylo naznačeno, z odstranění primátu subjektu neplyne rozpuštění individuality či diskreditace centrální perspektivy já, zůstává centrem, ze kterého směřuje můj pohyb jako dynamismus. Tímto nápořem do světa a věcí nalézám druhé já a skrze ně sebe sama: „Na této cestě objevujeme sebe sama, ale na prvním místě tak, jak nás vidí druhý, jako ty druhého já. S ty je dána pluralita já. Existují různá *já*, různé druhy *já*, - *svým smyslem, významem*.“³⁵ Pokud navážeme na předchozí tvrzení, že Patočka nevyvrací analogické vztahování se k druhému, ale upravuje jej, zde můžeme říci, že Husserlův pojem prezentace převrací naruby. Nepoznávám druhého jako já, ale sebe jako možné ty, čímž se vytváří rozštěp mezi mým já dávaným v původní originalitě, které mohu prožívat pouze já, a já, které je možným ty – vzniká pluralita já.³⁶ I originální já v reflexi nahlížím v porovnání s druhým. Z toho plyne, že pluralita já je nutným důsledkem jakékoli možnosti odstupu od sebe samé. Prvotním aktem reflexe objevuji s nalezením ty nepřístupnost originálního já, jež reflexivně nahlížím jako nepřístupné a nepřevoditelné díky druhému. Uvědomuji si rozštěp, který vzniká mezi já, kterým jsem, a já pro druhé, které nalézám v ty.

1.3 Pohyb a reflexe

Uvažovali jsme o Patočkově pojetí existence jakožto pohybu, tedy jakožto svobodně určované ve svých možnostech, kterými je, a to v rámci vždy již přítomných a podmiňujících vztahů. V následující pasáži vyjdeme z nastíněné „pra-situace“ ty-já, která určuje subjekt jako podmíněný původní společnou *dvojsituací*, a základní relační

³⁵ Patočka, *TSJS*, s. 45.

³⁶ Tamt.

dynamiky my, načež přes pojem reflexe postoupíme k rozboru modalit vztahu k druhým představených v trojím pohybu.

Mnohost podání nauky o trojím pohybu znesnadňuje přesnou interpretaci, nicméně se odvážím tvrdit, že ve všech verzích lze sledovat jistý leitmotiv návratu subjektu k sobě sama skrze jiné.³⁷ Lidská existence, *sum* zakotvené ve vztazích opory a ochrany spolubytí s druhými, prochází zcizujícími momenty konkurence, boje a práce a nalézá určité, uvědomělé bytí s druhými. Pokud upřeme pozornost na základní strukturní momenty tohoto *sum*, nalezneme nápadnou podobnost se základní situací ty-já, tedy dvojpolovou situaci symetrické vzájemnosti, v níž se nacházím, a skrze jejíž průběh teprve na tuto situaci plně reflektuji, tedy aktivně ji utvářím v jejím ustavování mého i druhého já jakožto já. Zde je třeba říct, že slovo „návrat“ by mohlo být zavádějící, pokud bychom jím mínili situaci, kdy subjekt směřuje nejprve mimo sebe, tj. do světa, k druhým, načež provede obrat zpět sám k sobě. Avšak tato představa je podle Patočky mylná. Sebe-nalezení není náhlou změnou orientace, nýbrž pokračováním mého směřování vně, je setrváním „mimo sebe“. Patočkovu modifikaci husserlovské prezentace zároveň nelze neousouzet s hegelovským motivem vzájemného uznání, jehož dialektický průběh má k průběhu Patočkova ustavování já velmi blízko. Tomuto motivu se budu podrobněji věnovat při zkoumání druhého pohybu *sebeztráty sebezprodlužováním*.

Výše jsme se dotkli pojmu reflexe; ta má v Patočkově pojetí ráz eminentně *praktický*, neboť je aktem existence, která rozumí svým možnostem, a rozumění je praktické: „rozumím věcem jako něčemu“³⁸ v rámci celku poukazů. Patočka celou situaci návratu k sobě skrze druhé já považuje za „*první druh výslovné reflexe*“³⁹, tedy objevuje se již v prvotním vztahu k druhému, jak jsme ho popsali výše. U Patočky se tím vylučuje, že by žádoucí reflexe byla výhradně aktem nebo jasným názorem již určitého já, neboť toto individualizované já se teprve skrze počáteční reflexi rodí. Patočka jí upírá zpředměňující charakteristiku názoru, čímž se stává spíše uchopením, aktivitou, jež opět odkazuje na

³⁷ Interpretaci vyzdvihující motiv návratu k sobě sama skrze jiné lze nalézt např. v textu Ondřeje Švece: „„Cesta k sobě vede přes cestu do světa a k druhým.“ Existenciální rozměr sebereflexe u M. Heideggera a J. Patočky“, In: *Překonání subjektivismu ve fenomenologii*, s. 31-45 (Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2015).

³⁸ Patočka, *TSJS*, s. 82.

³⁹ Tamt., s. 41.

svou tělesnou podmíněnost. Je patrné, že přínos nemotivované reflexe, která by byla výhradně čistým nazíráním a absolutním oproštěním od faktu, kým nazírající je, Patočka považuje přinejmenším za diskutabilní⁴⁰. Na místě je proto rozlišovat mezi variantou reflexe, jež je z podstaty vždy motivovaným aktem tělesné bytosti, ač očišťujícím od předsudků, a nemotivovanou *redukcí*, ať už věrnou nárokům husserlovské fenomenologické vykazatelnosti nebo Finkovu redukci jakožto projev „dřímajícího“ absolutna, nikoli motivovanosti lidské existence⁴¹.

Patočkova stanovisko je v rámci širší fenomenologické debaty o povaze reflexe polemikou zejména s Husserlem a Finkem. Pokud říkáme „motivovaná“, je nutno uvést, že Patočka rozlišuje dva smysly interesovanosti – špatnou interesovanost, která je zájmem na pohodlném, průměrném žití-bytí, a základní, vlastní vši lidskosti.⁴² Pojem základní motivovanosti zde není vhodné spojovat s konkrétním motivem či cílem, jehož sledování by odpovídalo spíše "špatné interesovanosti". Motivovanost je průvodním znakem lidské reflexe, a to nakolik je reflexí bytosti, již na sobě záleží. Pakliže je reflexe aktem takové bytosti, je zároveň její nutnou možností. Motivovanost je tak úzce provázána se sebevztažeností.

Právě proto může být reflexe současně motivovaná i „(...) protitahem vůči *interesovanosti* naivního života“⁴³. Zájem o své vlastní bytí podle Patočky „*odemyká* jsoucno v jeho bytí, ale to neznamená ještě, že je *otvírá*.“⁴⁴ Vidíme, že v protikladu původní sebe-uzamčenosti a skrytosti lidské existence sebe sama nestojí pouze odemčenost, neboť je pouhou možností získat pravdu o jsoucnu – ta musí být „vydobyta“ vůči interesovanosti⁴⁵, respektive odmítnutím představy, že právě v této interesovanosti leží můj cíl, že mé bytí se vyčerpává vyplňováním těchto tužeb po „pohodlném žití-bytí“. Patočkova pozice zde evidentně není neutrální, již v takto hrubém nárysu existence

⁴⁰ Tamt., s. 79, 116, 123.

⁴¹ Stanciu, Ovidiu, „(Ne)motivovanost epoché. Patočka, kritik mladého Finka“, přel. A. Tesková, In: Frei, Jan, Švec, Ondřej et al., *Překonání subjektivismu ve fenomenologii*, (Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2015), s. 57.

⁴² Patočka, Jan, „‘Přirozený svět’ v meditaci svého autora po třiatřiceti letech“, In: *FSII*, s. 269. Dále jen „*Přirozený svět*“ v meditaci svého autora po třiatřiceti letech.

⁴³ Tamt.

⁴⁴ Tamt.

⁴⁵ Tamt.

jakožto mající na sobě zájem jsou přítomny silné hodnotové soudy o tom, co lze považovat za špatný sebe-zájem, a to sice setrvání u pouhých možností, ačkoli se nám nabízí *skutečnost pravdy*.⁴⁶ Důvodem budou možné rozdílné způsoby vztahování se ke *konečnosti* lidské existence, kterému se budeme věnovat v souvislosti s modalitami trojího pohybu. Tážeme se: Lze tyto soudy uspokojivě filosoficky zakotvit v doposud načrtnuté koncepci, nebo je jejich premisou implicitně teze, která z tohoto náčrtu bude teprve dokazována?

Při explikaci extrémně zatíženého pojmu *pravdy a též života v pravdě, skutečnosti pravdy* atp. by bylo samozřejmě možné pojednat pojetí Heideggerovo, ale mým primárním cílem je pokusit se o osvětlení Patočkova stanoviska zevnitř jeho vlastních nebo apropriovaných filosofických konceptů. Viděli jsme, že reflexe bude hrubě řečeno správným způsobem, jak uchopovat svoje bytí v protitahu vůči světské interesovanosti, která je negativní formou sebeurčení ve smyslu rozptýlení se do věcí, vztahů atp. Vlastní bytí tak musí být „*získáno*, vydobyto, nalezeno – a to v boji proti něčemu, co je původně zastírá, zakrývá, falšuje.“⁴⁷ Reflexe je boj! Čteme zde imperativ ne-rozptýlení, neodddání se světskému životu, nabízí se srovnání s ne-autenticitou, ovšem zbývá určit, co opravňuje Patočku tak ostře rozlišit mezi těmito typy zájmu a na základě tohoto rozlišení jim přisoudit (ne)žádoucí status.⁴⁸

Možné odůvodnění leží v budoucnostní orientaci naší existence jakožto pohybu:

„(...) vždyť radikální reflexe je sama *motivována*, je reflexí *kritickou*, její zaujatost je zároveň pravá nezaujatost, protože je negací *špatné zaujatosti* světského já, zaujatosti, která není jen teoretická, nýbrž i praktická, takže radikální reflexe musí být sama odůvodněna z naší povždy *budoucí* dimenze: nestojí sama

⁴⁶ Tamt.

⁴⁷ Tamt., s. 271.

⁴⁸ Jednou z možných cest by bylo obrátit se k Patočkově *Negativnímu platonismu* a číst reflexi ve světle ontologie negativní Ideje, tj. založit ji v chórismu jako výkon přesahu, odstupu od danosti, který má ovšem svůj původ v moci, která není nám vlastní, je mimo nás a určitou transcendenci. Žádoucnost reflexe založená na správném, původním lidském sebe-zájmu by pak byla následováním ideálu sokratického tázání a „boje proti životnímu úpadku“. Zdá se mi však, že rozsáhlejší zahrnutí koncepce negativního platonismu by přineslo víc zmatení a nejasnosti než užitku; i přesto je vhodné zmínit, že existuje mnoho interpretací, které tyto dva projekty považují za navazující či významně propojené – srov. Chvatík, Jan (vyd.) et al., *Myšlení Jana Patočky očima dnešní fenomenologie* (Praha: FILOSOFIA-ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ, 2009).

na sobě, není absolutnem, které se pojednou probouzí k vědomí ze zapomenutosti, nýbrž je to protitah vůči tomu, co by nám vlastní já navždy nechalo ztratit se z očí, je to kus hledání vlastního já.“⁴⁹

Pojem reflexe tak odhaluje základní rozpornost lidské existence jakožto nejen sebeurčujícího, ale rovněž sebe-hledajícího já, které se teprve nachází ve svém vlastním výkonu, a to podmíněně skrze svět a druhé, nikoli čistým názorem sebe sama. Již jsme řekli, že budoucnostní rozměr je také rozměrem přesahu, svobodné volby sebe sama z možností. Zároveň nejsem plně ztotožněna se svou přítomností do té míry, do které se volím ze svých budoucích možností, tj. možností, jimiž jsem v předstihu, což Patočka přebírá od Heideggera⁵⁰, a které jsou mi vlastní, ale jakožto podmíněné. Tato volba sebe sama tak nemůže být než syntézou lidské fakticity a svobodného sebeurčení. Reflexe by se pak dala číst také jako akt přijetí zodpovědnosti za svou svobodnou volbu z možností, jimiž už v nějakém ohledu jsem. Mnohdy explicitní morální apel Patočkových textů pak není překvapivý, neboť pojem života pravdě, tj. přijetí sebe sama ve své odpovědnosti za své svobodné volby z možností, jimiž jsem, je neoddělitelně svázán s tím, co vůbec činí existenci lidskou, tj. výše definovaným pohybem/sebe-vztahem, kterému na sobě záleží, a jako takový je v možnosti vždy reflektující, tázající se po tom, čím a jak je.

Pojem reflexe je formulován s důrazem na její kritické založení a zároveň propojení pojmů svobody a zodpovědnosti způsobem komplementárním k důrazu na společné bytí s druhými. Reformulace reflexe a pozice reflektujícího, jeho motivovanosti však musí mít nevyhnutelné dopady pro fenomenologickou metodu, a to zejména, pokud chce Patočka v asubjektivní fenomenologii tematizovat zkoumání jevení samotného. Těm se budeme věnovat později a nyní přistoupíme k detailnější analýze vztahů k druhým v rámci trojího pohybu.

⁴⁹ „Přirozený svět“ v meditaci svého autora po třiatřiceti letech, s. 277.

⁵⁰ Patočka, *TSJS*, s. 91.

2 Intersubjektivita v nauce o trojím pohybu

V předchozí kapitole jsme zkoumali vztah lidské existence k druhému já zejména jako komponentu základní dvojpólové situace ty-já společně s úvahami o Patočkově pojetí lidské existence a jeho revizi fenomenologické reflexe. Jak jsme již naznačili, leitmotivem Patočkových úvah o intersubjektivních vztazích je návrat subjektu k sobě sama skrze jiné. Od zkoumání dvojpólové situace ty-já nyní přikročíme k analýze konkrétních modalit vztahování se k druhým, které Patočka extenzivně rozpracovává v nauce o trojím pohybu.

Patočka rozlišuje v celkovém životním pohybu lidské existence tři základní pohyby (či aspekty, modalities tohoto trojího pohybu), které představují nezbytnosti či základní možnosti lidského života.⁵¹ Každý z těchto pohybů se také vyznačuje převládající časovou dimenzí či extází; i proto mi připadá smysluplné hovořit o těchto pohybech spíše jako o aspektech či modalitách jednoho celkového dialektického pohybu⁵². Dialektického, neboť mezi těmito pohyby panuje jistá tenze, která je důsledkem jejich odlišných orientací (ve smyslu časovostním i ve smyslu sledovaného cíle nebo motivace), avšak celek životního pohybu se zdá v posledku vždy být syntetickou jednotou těchto aspektů, která je odrazem syntetické časovosti pohybu lidského bytí. Čili, nakolik byl v první kapitole podstatným rysem lidské existence pohyb, natolik je pro rozlišení různých typů vztahování se k druhým zásadní také časovost tohoto pohybu.

2.1 První pohyb

Prvním „minulostním“ pohybem lidské existence je pohyb *zakotvení*, který se vztahuje/je orientován k tomu, co „již jest“⁵³. Toto "již zde" přitom zahrnuje mnohé, ale především svět jsoucna, která jsou mi k dispozici v praktickém smyslu a ve svém bytí pro mne neproblematizována. Patočkova sugestivní metaforická pojmenování tohoto pohybu – „zakotvení, zakořenění, akceptace, přimknutí aj.“ – naznačují, že tím, co je již zde, je jakási síť věcí, lidí a vztahů, která se vyznačuje určitou plností významů a do které je lidská bytost vpravena, již si osvojuje. V pohybu zakotvení zůstane onen eminentně

⁵¹ Patočka, *Co je existence*, s. 354.

⁵² Patočka, *TSJS*, s. 114.

⁵³ Patočka, *Co je existence*, s. 354.

praktický způsob žití a nakládání se světem, ze kterého vyrůstá i aktivita reflexe, neproblematizován. Zásadní roli zde bude hrát tělesná podmíněnost, neboť pohyb zakotvení je podstatně *odkázaností*⁵⁴. O jakou odkázanost se však jedná? Naprosto intuitivně by se nabízela odkázanost *tělesnosti*, žitého těla, které ještě není s to být *mohu* v silném smyslu a jehož schopnost sebevýkonu se vyčerpává v jediné potřebě, jíž je „vyzařovat odkázanost“⁵⁵.

Ve studii *Co je existence* nacházíme fascinující pasáž týkající se otázky vztahu k celku tematizovaného skrz problém individuality a individuace v rámci pohybu zakotvení. Skrze pojem odkázanosti Patočka vpravuje několikrát rozlišení: individuum-celek, nitrovnějšek, nevole-blaženost, která svou šíří přesahují pouhý pohyb akceptace a poukazují k obecnější struktuře rozporné povahy lidské existence, jež se vyjevuje v rámci Patočkových úvah. Tyto polarities náleží také ke vztahu mezi bytostí a fenomenálním polem, který lze chápat také jako vztah centra k celku, jež ho obklopuje a zahrnuje. Struktura leitmotivu návratu k sobě, sebenalézání či dokonce sebetvorby skrze jiné, a tedy sebevztahu skrz jiné, je zřetelná již v popisu prvního pohybu:

„Vše, co konáme, každá naše funkce ústí zpátky do života: každé vycházení ze sebe je zároveň cestou zpátky, životní pohyb je uzavřená křivka, blažené přimknutí, a blažené přimknutí, jež si přivtěluje ten vnějšek, bez něhož je život nemožný, je jakýmsi vítězstvím nad necelostí individuace, nad pocíťovanou potřebností.“⁵⁶

V pohybu zakotvení se dynamika návratu k sobě a reciprocita našich vztahů k druhým manifestuje v aktu individuace, jehož předpokladem je svět jako celek⁵⁷ – v prvním pohybu celek neproblematizovaný, přijímající, prostředkovaný druhými. Svou individualitu objevují skrze její necelost, narážím na hranice svých dosavadních možností. V mé moci je pouze apel k druhým, jímž jim simultánně přiznávám⁵⁸ jejich vlastní *mohu*, které se navíc bytostně dotýká toho mého, ba jej přímo podmiňuje. Potřeba a odkázanost

⁵⁴ Tamt., s. 355.

⁵⁵ Tamt.

⁵⁶ Tamt.

⁵⁷ Tamt., s. 356.

⁵⁸ Ovšem pre-reflexivně, výkonem.

je základním poutem, které nás provazuje s druhými, přičemž nejde o pouhou provázanost ve smyslu pasivity potřebného a aktivity pečujícího – jedná se o aktivní překonání oddělení, přimknutí⁵⁹ i ze strany potřebného. „Necháváme se akceptovat tím, že se ukazujeme ve své odkázanosti a že se přimykáme.“⁶⁰ V pohybu zakotvení nacházíme základní vztah potřeby, který se projevuje zejména v aktivní výzvě⁶¹, ve „vyzařování“ potřebné bytosti adresovaném druhým, kteří jsou již s to na takovou výzvu reagovat.⁶²

Je podstatné vyjasnit, že tělesnost, která utváří pouto potřeby, je dle Patočky fenomenalizující a zjevující, nikoli objektní⁶³, což je zároveň důvod, proč ve své interpretaci vyzdvihují i aktivní složku výzvy druhým, aby mi byli oporou v mé existenci, a z ní vyplývající určitou vzájemnost. Nejsm pouhým objektem, který je třeba opečovávat, ale dávám najevo, co mi schází a čeho se mi může dostat pouze od druhých.

V pohybu zakotvení nalézáme základní dynamiku potřeby, resp. odkázanosti; zároveň tento pohyb dává vzniknout také základní „personální“ struktuře, Patočkovými slovy *prastruktura ty-já-společné okolí*⁶⁴. Je zřejmé, že Patočka spatřuje souvislost mezi zjevujícím se a promlouvajícím – fenomenalita má vždy recipienta, jenž fenomén čte, spatřuje; fenomén dává recipientovi smysl.⁶⁵ Patočka bude tvrdit, že základní situace já-ty-ono z nás činí bytosti, které artikuluji a vyjadřuji smysl. Otázka smyslu je úzce spjata s předchůdným rámcem, v němž se lidská existence realizuje; na toto téma jsme z hlediska pohybu a orientace narazili již v předchozí kapitole. Pohyb zakotvení má ve vztahu k předchůdnému rámci dvojí funkci, je zároveň opakováním již ustaveného a zároveň „má

⁵⁹ Tamt., s. 355.

⁶⁰ Tamt.

⁶¹ Srov. „Přede vším konáním, orientací a jednáním musí již předcházet *zakotvení*, zapuštění kořenů, které se odehrává v dimenzi pasivity, vydanosti.“ *Přirozený svět a fenomenologie*, s. 228. Přikláním se na základě stati *Co je existence?* k méně jednoznačné interpretaci pohybu zakotvení, která zahrnuje i určitou aktivitu (viz výše), ale jsem si vědoma určitého interpretačního napětí. Odlišná interpretace s důrazem na pasivitu prvního pohybu viz např. Evink, Eddo, „Vyvstání subjektu“, přel. Martin Ritter, In: Frei, Jan, Švec, Ondřej et al (vyd.), *Překonání subjektivismu ve fenomenologii*, (Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2015), s. 132.

⁶² „Obličej blízké bytosti, její výraz se stává obličejem světa, pohledem, který k nám obrací věci, tím, jak zjevující se věci se na mne ‚díívají‘. Tělo, jehož aktivita se vyčerpává apelem, vyzařováním bezmoci [...]“ Patočka, *Co je existence*, s. 356.

⁶³ Tamt., s. 356.

⁶⁴ Tamt.

⁶⁵ Více o tom, nakolik vyžaduje zjevování svého recipienta či subjekt, v části o asubjektivní fenomenologii.

svou budoucnost, své možnosti“⁶⁶, a podle Patočky „(...) onou eminentní možností, nejzákladnější a nejúčinnější, tou, která zároveň poukazuje na naši kontingenci, konečnosti i na její konečné překonávání, je jazyk.“⁶⁷ Jazyk nese dvojí funkci - poskytuje prostředí již sdíleného smyslu, zároveň však je nástrojem ke svému vlastnímu překonání, vývoji, tvorbě nového smyslu. Prostedí rozmluvy lze chápat jako prostředí sdíleného smyslu; analogicky bychom mohli tvrdit, že v tomto smyslu je i samotná fenomenalita jakýmsi prostředím rozmluvy, neboť je výzvou k uchopení situace a smysluplnému jednání.

Pohyb zakotvení tedy lze číst jako pohyb odvislý od faktu individuace lidské existence jakožto bytostně fenomenálně tělesné. Základním aktem tohoto modu je výraz potřeby a odkázanosti, ve které se lidská existence nechává podepřít, přičemž tento akt je důsledkem fundamentálního rysu individuace, kterým je pre-reflexivní pocit neúplnosti individuované lidské bytosti.⁶⁸ Patočka ho dokonce popisuje jako „nedostatek existence“, přičemž jejím vyplněním má být právě akceptace, přijetí druhou bytostí.⁶⁹

„Právě v plnění běžných funkcí se necítíme existovat a tento nedostatek mizí, jakmile jsme akceptováni, přijati druhou bytostí, pro kterou je pouhé bytí druhého vyplněním. V očích druhého začínám existovat sám, a vyvrcholením této vzájemnosti je extatická slast, v níž sebe pocítuju jen jako přijatého druhým a druhého přijatého mnou, kde nastává překročení ze života do života – to druhé, svět mimo mne, se vtělilo v bytost schopnou přijmout mne v jeho jménu. A právě tímto vzájemným podepřením, tímto překlenutím vysazenosti do mrazu cizoty vyniklo klenutí, kterým svět, to druhé, čím nejsem já, odpovídá na výzvu mé nejhlubší, celkové potřeby. Naše konečnost vyzařuje jako potřeba a právě v ní je akceptována.“⁷⁰

Pakliže mé bytí jakožto individuované bytosti je vždy nutně provázeno pocitem mé vlastní neúplnosti (která se zdá být druhou stranou vědomí vlastní konečnosti), je právě

⁶⁶ Tamt., s. 357.

⁶⁷ Tamt.

⁶⁸ Tamt.

⁶⁹ Tamt.

⁷⁰ Tamt., s. 358.

intersubjektivní vazba k druhému dárce určité plnosti existence a „proti-pocitu“ slasti, kterou sama sobě nejsem schopna zaručit, a to právě proto, že si uvědomuji svou „ne-absolutnost“ (nutno dodat, že Patočka toto vědomí považuje za pre-reflexivní). V situaci přijetí druhým lze číst variaci na hegelovský motiv uznání, jejíž výrazným hybným momentem je zde pocit neúplnosti. Ve své potřebnosti vyžadují druhého, a to nejen proto, že podpírá mou existenci, ale také mi prostředkuje svět (a s ním i takovou stránku mne samé, kterou si sama nemohu dát). Připustíme-li, že intersubjektivní situace prvního pohybu zahrnuje toto předvolání k zodpovědnosti jako výraz fundamentální lidské potřebnosti druhého, etický rozměr je neodmyslitelný.

Nutno podotknout, že vyvození určitého „předvolání k zodpovědnosti“ v rámci prvního pohybu je nesamozřejmým interpretačním krokem, k němuž mě vede zejména vyzdvižení fenomenality žitého těla. Domnívám se, že ortodoxní pojetí prvního pohybu jakožto výhradně pasivního ze strany přijímaného dostatečně nezohledňuje jistou tenzi či ambivalenci, která je Patočkově pojetí tohoto pohybu vlastní. Byť převážně pasivní, i zde je lidská existence výkonem a pohybem, tedy nelze jí upřít jistou aktivitu. Ta se sice může vyčerpávat ve výkonu, jehož faktické působení se může jevit jako takřka žádné, ale stále se jedná o lidskou bytost, jejíž tělo je tělem fenomenálním. V tomto smyslu vždy *projevuje* alespoň potřebnost, jež se účastní na formování onoho pouta vzájemnosti, které by nebylo možné bez přijetí druhými, ale také bez vyjádření patřičné potřeby a přináležitosti, která nutí druhé rozpoznat v tomto těle lidskou existenci, která si žádá podepření.

V prvním pohybu tak nacházíme variantu leitmotivu návratu k sobě skrz druhé jako přimknutí se k druhým, kteří odpovídají výrazu mé potřebnosti a prostředkují mi mne samu jakožto individuovanou v rámci celku, jenž mi i při mé neúplnosti zaručuje možnost naplnění, které vede ke slasti, totiž vzájemnosti s druhými. Vratme se ještě na okamžik k pocitu neúplnosti. Tento pocit, stejně jako potřeba, kterou plodí, má dle Patočky „instinktivní, bezprostřední ráz“⁷¹; pouto k druhému, které vzniká, taktéž náleží do instinktivně afektivní sféry, obdobně i pocitovaná slast. Tento motiv rozpracovává Patočka taktéž v cyklu přednášek *Tělo, společenství, jazyk, řeč*, kde první pohyb přímo

⁷¹Tamt, s. 357.

označuje za instinktivně-afektivní pohyb naší existence⁷² a svazuje ho (způsobem, který jsme již popsali výše) s tělesností a minulostní dimenzí našeho bytí ve smyslu situace, do které jsme zapuštěni. Patočka navíc přiznává prvnímu pohybu význam fundamentu ve smyslu samostatně možného bez dalších dvou pohybů⁷³, což nás přivádí k otázce vzájemného vztahu tří pohybů vůbec.

Jak jsem již naznačila, interpretuji tři pohyby jako aspekty jednoho životního pohybu v souladu s časovostními aspekty života, které jsou v posledku vždy jednotou. Zároveň jsou tři pohyby v komplikovaném dialektickém vztahu, v němž se navzájem potlačují, jsou v určitém protitahu, ovlivňují se⁷⁴. Pakliže Patočka označí první pohyb za do jisté míry možný bez dvou následných, vzápětí dodává, že míní pouze určitou rudimentární formu.⁷⁵ Byť figuruje první pohyb jako určitá bazální vrstva existence, je i tak pohybem specificky lidským, protože za prostředí, do kterého je člověk zapuštěn, mu slouží lidský výtvar, resp. prostředí tradicionality, které je de Patočky vytvářeno druhým a třetím pohybem.⁷⁶ Tři pohyby společně tvoří „trojhlasou polyfonii existenčního pohybu“⁷⁷, ale první pohyb přesto představuje určité „jádro“⁷⁸, kolem kterého se nabalují zbývající dva pohyby. První pohyb je tedy ztotožnitelný s instinktivně afektivní sférou, a to, jak se domnívám, nakolik je sférou, v níž převládá dimenze žité tělesnosti s jejími intersubjektivními projevy a dopady. Přesněji řečeno, žitá tělesnost a intersubjektivita na této bazální úrovni vztahování se k druhým, odkázanost na druhé a potřebnost jsou od sebe neoddělitelné. Individuovanou lidskou existenci nelze v silném smyslu oddělit od fundamentálního vztahování se k druhým a sama individuace vyžaduje druhé, neboť jí poskytují prostředí, ve kterém se vůbec může uskutečnit.

Dovolím si ještě krátkou poznámku k časovostnímu charakteru prvního pohybu. Ačkoli ho Patočka charakterizuje jako vztažený k naší minulosti, viděli jsme, že mu připisuje také jistou budoucnost, otevřenost, která je, jak se domnívám, vnesena zejména

⁷² Patočka, *TSJS*, s. 104.

⁷³ Tamt., s. 105.

⁷⁴ Tamt., s. 114.

⁷⁵ Tamt., s. 105.

⁷⁶ Tamt.

⁷⁷ Tamt.

⁷⁸ Tamt.

s pojednáním jazyka. Domnívám se, že spíše než o zakotvení by se tak dalo uvažovat také o zakotvování, jakémsi procesu habitualizace, který je schopen zahrnout jak mechanismus utvrzování a opakování toho, co je již zde, tak určitou schopnost akomodace a začlenění potenciální novosti a změny, která ovšem nemůže být radikálním narušením či zpochybněním již daného. Zároveň jsme viděli, že na první pohled neproblematické a přehledné rozřazení životních pohybů k odpovídajícím časovým orientacím je komplikováno jejich vzájemným dialektickým propletením a také faktem, že životní pohyby odpovídají spíše *možnostem*, nikoli plné realizaci lidského života, lidský život se jimi nevyčerpává. Obdobně lze vyzdvihnout ambivalentní povahu jazyka – jakožto předchůdný významový celek vyžaduje porozumění zákonitostem, pochopení pravidel a významů, ale vposled není cílem prosté opakování toho, co již bylo řečeno, ale tvorba nového smyslu. Jazyk jako konečný systém nabízí potenciálně nekonečné možnosti vyjádření a tvorby nového smyslu, přičemž tyto možnosti, neboť jsou to možnosti náležící lidské existenci, se neustále aktualizují. Je proto třeba zdůraznit, že je míněna minulost nikoli jako uplynulší, ale spíše minulost ve smyslu předchůdnosti, „(...) ta, jež je stále nezbytně zde“⁷⁹.

2.2 Druhý pohyb

Již jsme naznačili, že životní pohyby jsou ve vzájemném vztahu antagonismu; Patočka zároveň každému z pohybů připisuje určitý negativní či deficientní mód, přičemž v pohybu zakotvení je toto „potlačení“ způsobeno pohybem *sebeprodlužování* či *reprodukce*, který primární oblast určenou prvním pohybem „zatlačuje do temna a možností v ní otevřených a jí zděděných používá ve službách individuace a její sféry bílého dne“⁸⁰, tedy v oblasti praktického obstarávání a jednání.

Jestliže v prvním pohybu objevujeme možnost *působení* a *vztahování se* jakožto průvodní jev fenomenálního těla, lze říci, že v druhém pohybu dochází k jeho plnému rozvinutí. Lidská bytost se stává mnohem více svým vlastním, individuovaným výkonem, svým bytostným *mohu*, které se již nevyčerpává pouze ve vzájemné odkázanosti na ochranné společenství druhých. Zatímco v prvním pohybu je nám svět prostředkován

⁷⁹ Patočka, *Přirozený svět a fenomenologie*, s. 229.

⁸⁰ Patočka, *Co je existence*, s. 359.

druhými, spoléháme se na jejich podepření, skrze jejich tvář objevujeme svět, který je spíše „všeobjímající prostředí krajin“⁸¹, v druhém pohybu jsme také u věcí: „Každý praktický nález, každá úprava věcí modifikuje zároveň člověka a jeho vztahy k druhým i k sobě.“⁸² S věcmi a jejich praktickým užitím se objevuje způsob vztahování se k druhému jakožto žité tělesnosti, kterou je možno objektivovat, a působnosti, kterou je možno využít pro své vlastní cíle. Lidská bytost je podřízena koloběhu obstarávání potřeb a jako taková je vždy zvěcněná⁸³, stejně jako výkonná síla k dispozici pro potřeby druhých.

Motivace druhého pohybu podléhají stejně jako v prvním pohybu „sféře vlády země“⁸⁴. Druhý pohyb se taktéž realizuje v područí potřebnosti obecněji pojaté jako vztah života k sobě, a to ve smyslu upoutanosti k sobě samému, která plyne z toho, člověk je vystaven „stálé sebe-spotřebě“⁸⁵, nutnosti sebeobstarávání. Své životní potřeby mohou uspokojit skrz druhou bytost; zatímco v prvním pohybu tak činím výrazem, apelem potřebnosti, v druhém pohybu využívám druhého jako prostředek ke svým cílům. Uspokojení, které pramení ze slasti způsobené přimknutím či splynutím s druhým, tedy jakéhosi faktu pospolitosti odpovídajícího překonání či doplnění individuality, je v druhém pohybu nahrazeno uspokojením, k němuž je druhý využíván⁸⁷, intersubjektívni vztah je instrumentalizován. Druhého nalézám jako individuum, jež lze objektivizovat, může sloužit mému sebezprodloužení.

Sebezprodloužení je realizováno jednak formováním věcí a jejich zpětným působením na utváření mne samé, jednak využitím jiných k totožnému účelu. Základní modalitě druhého pohybu jsou tak práce a boj:

„Práce a boj jsou dva podstatně odlišné principy: práce je čelo člověka obrácené k věcem, boj čelo obrácené k lidem jako virtuálně uchváceným nebo

⁸¹ Patočka, *TSJS*, s. 105.

⁸² Patočka, *Co je existence*, s. 360.

⁸³ Tamt., s. 360.

⁸⁴ Patočka, *TSJS*, s. 111.

⁸⁵ Patočka, Jan, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, 1. Pre-historické úvahy, 3. vydání (Praha: OIKOYMENH, 2007), s. 18. Dále jen *Kacířské eseje o filosofii dějin*.

⁸⁷ Tamt.

uchvatitelům. V praxi se obojí kombinuje: organizace člověka k práci je výsledkem boje a je sama boj.“⁹⁴

Tento typ vztaženosti odpovídá modelové situaci pána a raba, kterou nacházíme ve *Fenomenologii ducha*.⁹⁵ Vědomí, v našem případě lidská bytost, potřebuje ke své existenci jiné Já, přičemž v souboji na život a na smrt nemůže běžet o zahubení druhého Já, ale o jeho podřízení. Avšak jako by u Patočky chyběl skutečný vztah k věcem, který by nebyl pojat negativně, ona práce umožňující rabovo osvobození, transformaci vlastního sebevztahu.⁹⁶ Nejenže druhý pohyb je negativem vůči prvnímu, ale ani v jeho základním vymezení tak nenacházíme příliš pozitiv. Byť Patočka přiznává, že náš vztah k věcem může mít tvořivý a formující aspekt, přesto považuje základní situaci druhého pohybu za situaci provinilosti, útlaku a utrpení.⁹⁷

„Druhý je zde v náradí, nástroji, zařízení, jehož používám; je-li aktuálně se mnou, je přítomností užítkovosti, jako v absenci je užítkovostí přítomnosti, a já sám jsem pro něho totéž. Přitom není tato oblast spolubytí nijak pouhou koexistencí, jako jsme pohromadě s náčiním, náradím, strojovým zařízením a parkem atd. Uplatňuje se zde vždy alespoň ztajené ‚proti‘. [...] Tato spolupřítomnost jednoho s druhým je zároveň přítomnost proti sobě; avšak nikoli takové proti sobě, které chce zničení, nýbrž jen podřízení a využití druhého.“⁹⁸

Je mimo jiné nasnadě se ptát, zdali si Patočka skutečně myslí, že bytí pohromadě s náčiním, náradím atp. je pouhou *koexistencí*, a to zejména proto, že právě ve druhém pohybu nalézám věci jako „pro mne“, jak se mi nabízí ve své užitečnosti a smysluplnosti pro mé jednání. Výše uvedeným srovnáním má proto patrně spíše na mysli, že *spolubytí* s druhými je, stejně jako sebevztah lidské existence, vždy *nelhostejné*. Stejně jako vůči sobě, ani navzájem si nemůžeme být jako kusy asfaltu na silnici, a i antagonismus, konkurence a mocenská dynamika druhého pohybu je nakonec vztahem, v němž je mi

⁹⁴ Patočka, *Co je existence*, s. 360.

⁹⁵ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Fenomenologie ducha*, přel. Jan Kuneš a Milan Sobotka. 1. vydání (Praha: Filosofia, 2019), s. 160-163.

⁹⁶ Srov. *TSJS*, s. 42. Patočka se k Hegelově modelu pána a raba vyjadřuje i v souvislosti se situací já-ty, kde však odmítá Hegelovu představu já jako „příliš definitivní“.

⁹⁷ Patočka, *Co je existence*, s. 361.

⁹⁸ Patočka, *Přirozený svět a fenomenologie*, s. 230.

druhý nelhostejný, neboť mu uznávám stejné působení i potřebnost, tj. určitou moc i bezmocnost, jako sám sobě. Byť je instinktivně-afektivní vzájemnost prvního pohybu potlačena, jsme svázáni sdílenou vzájemnou působností a dynamikou využitelnosti.

Poněkud smířlivější pojetí druhého pohybu, které zvýrazňuje právě dimenzi spolubytí, nacházíme v přednáškovém cyklu *Tělo, společenství, jazyk, svět*, kde Patočka podtrhuje společný rys všech třech pohybů, totiž jejich charakter *spolupohybu*.¹⁰¹, který se v rámci druhého pohybu projevuje „neizolovaností“ od druhých a sdílenou oblastí smyslu, praktického žití.¹⁰² Zdůrazněn je také právě onen tvůrčí a formující aspekt pohybu práce, ve kterém člověk „[...] reprodukuje svůj život prací“, formuje svůj vlastní život skrze přetváření věcí.¹⁰³ Avšak tento kladný, tvořivý aspekt práce i forma spolupráce jako sympatického, nekonkurenčního nakládání s věcmi se opět zdají být pro Patočku sekundární. Situaci provinilosti, boje a utrpení považuje i zde za primární a jakékoli součinné jednání je v tomto smyslu pouze „zmírněním“ této situace, ne její proměnou.¹⁰⁴ Původním vztahem s druhými v rámci druhého pohybu zůstává ono „proti sobě“. Tato situace by se z hlediska motivace dala popsat také jako situace „špatné“ *interesovanosti*, která podle Patočky zaslepuje druhé i sebe a je formou nepravdivosti, neboť jedná spíše v područí vědomí konečnosti nežli s vědomím konečnosti.

Ambivalentní status práce a její vztah ke konečnosti Patočka popisuje i v *Kacířských esejích*, kde tvrdí, že ač je práce činností, která je podstatně svázána s konečností lidského života, přesto ji zastírá, *netematizuje* ji.¹⁰⁵ Obdobně je práce výrazem lidské svobody v její zodpovědnosti a podmíněnosti, ale podle Patočky jde v jistém smyslu proti rozvíjení této svobody¹⁰⁶, neboť má schopnost udržovat člověka „[...] v rámci životního rozvrhu pouhého, holého života jako takového“¹⁰⁷. Práce má tedy zvěčňující charakter, činí sdílený lidský svět trvalým, přetrvávajícím, v tomto smyslu vystupuje proti dějinám¹⁰⁸ a život, který by se vyčerpával pouze v rozhraní mezi prvním a druhým pohybem by se pohyboval

¹⁰¹ Patočka, *TSJS*, s. 105.

¹⁰² Tamt., s. 106.

¹⁰³ Tamt.

¹⁰⁴ Tamt., s. 107.

¹⁰⁵ Patočka, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, s. 18.

¹⁰⁶ Tamt.

¹⁰⁷ Tamt., s. 19.

¹⁰⁸ Tamt.

v rytmu „stálého návratu“.¹⁰⁹ Jaké je pak místo práce jako možnost přetváření, formování věcí, aktivní tvorby? Výše jsme naznali, že Patočka tento aspekt uznává, nicméně za její základní rys považuje její *ne-dobrovolnost*, která ji činí *tíží*¹¹⁰, od které si lze ulevit pouze dočasně. Práce je sice svobodným výkonem, avšak v područí upoutanosti života k sobě samému, ke svému prodloužení, obraně zvěcnělých struktur sloužících témuž účelu a vede k *sebevzdání* lidské bytosti ve prospěch udržování těchto struktur.

Patočkovo výrazně negativní pojetí práce však nutí k zamyšlení, do jaké míry odpovídá realitě. Je sice pravda, že tato charakteristika mnohé jevy pracovního života popisuje trefně, např. skrytý antagonismus v hierarchických strukturách organizace práce, jež by měly být spoluprací, konkurenci na pracovním trhu apod., avšak nabízí se i mnohé příklady, které toto pojetí pokud ne přímo vyvrací, tak alespoň relativizují.

V této souvislosti je třeba dodat, že dominantní časová orientace druhého pohybu je dle Patočky *přítomnost*, oblast práce je oblastí výkonu, rolí a funkcí, v nichž jsme sice individualizovaní, ale také zaměnitelní, postradatelní.¹¹¹ Tato přítomnost figuruje jako *nyní*, ale svou povahou je repetitivní, je sama neutuchající reprodukcí.¹¹² Zde však lze namítnout – skutečně lze práci, pakliže jí přiznáme onen tvořivý, formující aspekt, upřít budoucnostní orientaci? Patočka v *Přirozeném světě a fenomenologii* popisuje povahu této repetitivní přítomnosti v souvislosti s individualizací jako určitou *atomizací*:

„Tak dochází k paradoxu atomicity z poměru k druhým, k opakování téhož bez kontinuity. Tímto opakováním téhož, úkonů, výkonů, se docíljuje toho, že život trvá, že je vždy znovu zde a s to opakovat zase totéž – „reprodukce“ individuálně i druhově téhož života.“¹¹³

Tezi o opakování téhož můžeme přiznat jistou míru pravdivosti, pakliže tím míníme, že se opakuje zejména povaha lidského života jako vždy konečného a podléhajícího obstarávání svých potřeb. Pokud však druhý pohyb zároveň ztotožníme se sférou práce a sdíleného smyslu, nelze podle mě říci, že jde výhradně o opakování *téhož života*. Takové

¹⁰⁹ Tamt., s. 29.

¹¹⁰ Tamt., s. 31.

¹¹¹ Patočka, *Přirozený svět a fenomenologie*, s. 229.

¹¹² Tamt., s. 230.

¹¹³ Tamt.

pojetí podle mne vyloženě upírá práci tvořivý a formující charakter; odvážila bych se též tvrdit, že také konfrontace bývá – spíše než spokojený konsensus udržující status quo – plodnější, a to ať už z ní plynou nová řešení, nebo „jen“ nové otázky. Proto je přinejmenším zvláštní, že Patočka v *Kacířských esejích* staví druhý pohyb do opozice vůči dějinnosti lidské existence. V přednáškovém cyklu *Tělo, společenství, jazyk, svět* totiž tvrdí, že druhý pohyb je „linie přímá, směřující vždy dál a dál“¹¹⁴ – byť schopná začlenit určitou reflexi a sebeobjevování, což dále specifikuje povahu přítomnostní dimenze.

Obecněji lze namítnout, že dynamika druhého pohybu je zjevně v lidském životě přítomná a podílí se na určování povahy našeho spolubytí s druhými, avšak Patočkovy vymezení její oblasti je jednoduše podezřelé. Výše jsme se ohradili vůči přehlížení tvořivého a formujícího charakteru práce; lze ještě namítnout, že zjevně nalezneme také mnoho intersubjektivních situací, kde mezi prvním a druhým pohybem lze jen těžko vidět silný antagonismus. Pokud například uvažujeme o povolání zdravotního bratra, učitele ve školce či lékařky, je zjevné, že základním intersubjektivním modem jeho pracovního dne *není* ztajené „proti sobě“, nýbrž *pro druhé*. Onen antagonismus je v takových případech skutečně spíše znakem struktur organizace práce (i když v silném smyslu je od sebe samozřejmě oddělit nemůžeme). Stejně tak mnohá práce je sice čelo obrácené k věcem, ale takovým způsobem, že tyto věci formují, zpracovávám, aby mohly sloužit druhým. Ve svém vztahu, práci na věcech počítám s druhými, což Patočka ostatně sám potvrzuje, když zdůrazňuje druhý pohyb jako *spolupohyb*, ve kterém nejsme izolovaní od druhých. Pokud bychom rozšířili pojetí druhého pohybu v souladu a zároveň proti Patočkovi zejména na základě tvořivého, formujícího aspektu práce a sdílené oblasti smyslu, domnívám se, že bychom mohli nalézt adekvátnější popis životní oblasti druhého pohybu. Je ovšem otázkou, nakolik by toto zmírnění radikální negativity druhého pohybu bylo ještě kompatibilní s napětím a antagonismem, které dle Patočky mezi pohyby panují.

Mimoto je třeba dodat, že mylná substituce dílčího aspektu sebevztahného, syntetického pohybu lidské existence (tj. jednoho z prvních dvou pohybů) za celek, tj. za to, čím lidský život skutečně je či má být, vede dle Patočky k jakési lidsky neúplné existenci. Nenachází totiž sebe sama ve své plnosti, která je zajištěna právě transformací

¹¹⁴ Patočka, *TSJS*, s. 112.

vztahu ke své vlastní konečnosti a vede k vyvázání se z jejího područí. Tato nutnost dostat lidskému údělu je projevem zodpovědnosti za svobodný výkon sebe sama v podmíněnosti. Jak popření této podmíněnosti, tak odmítnutí přijetí zodpovědnosti za mou svobodnou volbu z možností, kterými jsem, je určitou formou sebeklamu, nepravdivosti.

Viděli jsme, že první a druhý pohyb sdílejí nutnost uspokojovat potřeby, jež plynou z povahy individuované bytosti upoutané ke svému životu jakožto konečnému, zatímco jejich vzájemný antagonismus spočívá zejména ve způsobu, jakým je toto uspokojování realizováno. Intersubjektivní rozměr této realizace je v obou případech nepopíratelný, nabývá však radikálně odlišných, téměř opozitních tendencí. Sdílené my, fundament pohybu zakotvení, a *ty*, jež je odpovědí na pocíťovanou necelost *já*, stojí takřka v opozici k popsánému vztahu práce a boje, jehož určujícím intersubjektivním rysem je *proti sobě*. Ponecháme nyní stranou, jak se toto radikální protivenství vztahuje k prvotní analýze vztahu *ty-já*, tedy dvojpólové situace tematizované v první kapitole, a prozkoumáme pohyb třetí, který Patočka označuje za „lidsky nejvýznamnější“¹¹⁵.

2.3 Třetí pohyb

Pohyb *průlomu, obratu* či *pravdy* je charakterizován vyvázáním se z „nadvlády země“ čili specifickou proměnou vztaženosti k vlastnímu životu.¹¹⁶ S proměnou sebevztahu je svázána modifikace našeho vztahu ke světu, konkrétně „přeorientování“ od jednotlivosti k celku, a tedy nalezení určité *otevřenosti*, která umožňuje vztah lidské existence k universu a bytí.¹¹⁷ Vztah k celku je podle Patočky zřejmě umožněn specifickou konfrontací vlastní konečnosti, s níž opouštíme připoutanost k sobě samým:

„Mé jsoucno už není definováno jako bytí pro mne, nýbrž jako jsoucno v odevzdání, jsoucno, jež se otvírá bytí, jež žije proto, aby věci byly, ukázaly se tím, čím jsou – a rovněž tak i já a druzí. To znamená: život v odevzdanosti, život mimo sebe, nikoli pouhá solidarita zájmů, nýbrž úplný obrat zájmu – nežije se již v tom, co odděluje a zavírá, nýbrž v tom, co spojuje a otvírá, protože je to

¹¹⁵ Patočka, *Co je existence*, s. 361.

¹¹⁶ Tamt.

¹¹⁷ Tamt.

otevřenost sama. Bytí v odevzdanosti je jsoucnou, jež se odevzdává bytí, jsoucnou dokonale „věcné“.¹¹⁸

Obrat zájmu či průlom, který má vyvážit lidskou existenci z podřízenosti instinktivních cílů prvních dvou pohybů, je třeba podle Patočky chápat nikoli jako ovládnutí těchto potřeb, které by spíše odpovídalo asketickému ideálu druhého pohybu.¹¹⁹ „Pokus o průlom si nepředstavujeme jako snahu o ovládnutí, zmocnění se, není to vůle k vládě, nýbrž snaha o jasnost o své situaci, o přijetí té situace a s touto jasností proměna té situace.“¹²⁰ Odhlédnutí od světských zájmů se kloubí s objevením jejich danosti, která ovšem není nutností, stejně jako první dva pohyby jsou možnostmi, ale lidský život se v nich nevyčerpává. S tímto odhlédnutím podle Patočky získáváme *výslovný vztah k celku*, ovšem Patočka již neuvádí, jakým způsobem lze tento vztah realizovat. Patrně nabývá podobu určitého vědomí *souvislosti všech souvislosti*¹²¹, která poukazuje k celku smyslu, jenž má předcházet jevícím se jednotlivostem, čili ve třetím pohybu se opětovně vynořuje otázka smyslu jevení vůbec a vztahu lidské bytosti ke jsoucnům a bytí. Zdá se, že třetí pohyb, nakolik je pro Patočku pohybem „nejvýznamněji lidským“, nakonec zároveň lidskost přesahuje, míří za hranice pouze lidského k obecnější struktuře inteligibility jevení, pro níž je podstatný rozdíl mezi jednotlivými *jsoucnými*, která jsou vždy vázána perspektivou, dávají se k nahlédnutí, ale jsou poukazem k *prostoru* bytí, jež jim jejich jevení umožňuje.¹²²

Patočka ostře rozlišuje mezi (poněkud pejorativně označenými) „tupými jsoucnými“ a lidskou existencí, které je vždy *ve vztahu k bytí* – a to ke svému bytí a bytí vůbec.¹²³ Je ovšem nejasné, jakým způsobem, resp. aktem – neboť všechny pohyby jsou bytostně výkonem, nikoli pouhým nahlédnutím – je tento obrat realizován. Patočka tvrdí, že „(...) porozumění celku, bytí se skrývá v porozumění jednotlivostem“¹²⁴, resp. celek se skrývá „za“ jednotlivostmi a v jejich jevení, které je vždy částečným odhalováním. Celek jako

¹¹⁸ Tamt., s. 364.

¹¹⁹ Podle Patočky náleží prvnímu i druhému pohybu určitý ideál; prvnímu pohybu náleží ideál estetický, druhému pohybu ideál asketický. *TSJS*, s. 111-112.

¹²⁰ Tamt., s. 113.

¹²¹ Tamt., s. 115.

¹²² Patočka, *TSJS*, s. 116-117.

¹²³ Tamt., s. 117.

¹²⁴ Tamt.

určité „tušené jsoucno“ či „tajemství“ zůstává skryt, odhaluje se jen zprostředkovaně, vyžaduje porozumění, neboť sám takto zjevný není.

„My jsme také individuované realita, patříme na určité místo v prostoru a čase, ale tím způsobem, že zároveň rozumíme této umístěnosti sebe i věcí, tj. výslovně se vztahujeme k celku a rozumíme jednotlivostem skrze tento vztah. A tento význam má, když řekneme, že existenci lze pojmut jako pohyb. To znamená, že člověk svým životem se vyděluje z celku ve výslovném vztahu k němu a že jeho nejlidštější možnost – existovat lidsky – je v pochopení této specifiky, že člověku je možno setkání s bytím, které není možno věcem.“¹²⁵

Čili celek je skryt ve vždy neúplném odhalování jednotlivin, porozumění věcem je nicméně podmíněno předchůdným porozuměním celku. Jak však chápat Patočkovu ztotožnění porozumění s pohybem lidské existence? Již jsme nahlédli, v jakém smyslu lze ztotožnit vztahování se a pohyb; domnívám se, že zde je tato rovnice rozšířena. Vztah rozumění je pohybem, neboť vyžaduje specifické vydělení člověka z celku. Tento pohyb, jenž lze opět nazvat individuací, předpokládá předchůdný rámec, jímž v tomto případě nejsou primárně intersubjektívni vztahy, v nichž se utváří naše identita a subjektivita, nýbrž je toto prostředí celkem světa – a zde, byť poněkud předbílám, si trůfám tvrdit, že také jevením vůbec.

Pohyb lidské existence je žitím z možností, kterými jsem, ale právě proto je také neustálou individuací, vymezováním se, které je samo ve své povaze dialektické. Rodím se do světa, ale vyžaduji druhé, ve svém osamocení jsem nesoběstačná a potřebuji podporu. Pracuji, formuji své prostředí, ale nalézám se v síti vztahů, dynamice antagonismů, protichůdných cílů, které slouží jiným individuím. Mé působení není izolované, nýbrž využitelné, má tělesnost je objektivovatelná, druzí nemusí být jen pro mne a se mnou, ale též proti mně. Ve třetím pohybu se nalézám ve svém vydělení ze světa, kterým nejsem – nikdo nesdílí mou unikátní perspektivu, mé *mohu* náleží výhradně mně, a stejně tak za své volby a činy zodpovídám já. Avšak mé bytí je podmíněno nejenom druhými, ale jaksí „bytím vůbec“, z něhož jsem, které se však ve mně nevyčerpává, neboť

¹²⁵ Tamt.

jsem sama vázána perspektivou, tělesností. Pochopení specificky lidské možnosti setkání s bytím lze porozumět jako určité formě paradoxního vědomí vlastní individuace, jež mě podmiňuje, s níž se ztotožňuji, ale kterou s tímto uvědoměním i přesahuji. Lze připustit, že v tomto smyslu je toto uvědomění skutečně *realizací*, nikoli pouhým nahlédnutím, neboť proměňuje můj vlastní vztah k mé kontingenci, nahodilosti mé situace, ale i tělesnosti, konečnosti a s ní zodpovědnosti za to, jak jednám.

Kromě obratu zájmu je třetí pohyb charakterizován určitým „sebevzdáním“, „bytím mimo sebe“. Patočka popisuje společenství lidí, kteří provedou tento obrat zájmů a *odevzdání* jako společenství v oddané službě, která překračuje jedince.¹²⁶ S třetím pohybem se tak vynořuje představa mnohočetných center subjektivity (oproti základní dvoj-pólové situaci tematizované v první kapitole), jež jsou si všechna plně vědoma své vlastní konečnosti a náležitosti k tomuto poli, přičemž nelpí na své vlastní existenci způsobem, která by ji udržovala na úkor jiných. Lidská existence se tak vyvazuje ze služebnosti své vlastní konečnosti, aby našla služebnost odlišnou, která obrací praktický význam věcí jako *jsoucen pro nás*; člověk je podle Patočky *poslán* k věcem, je ve službách jevení, umožňuje věcem ukazovat se v jejich bytí¹²⁷. Tento aspekt, obecněji pak vztah jevení a třetího pohybu, bude obzvláště významný pro téma třetí kapitoly; je však třeba konkretizovat vztah mezi tímto a intersubjektivním rozměrem třetího pohybu.

Ve stati *Přirozený svět a fenomenologie* se totiž dozvídáme, že odevzdat se lze pouze druhému.¹²⁸ S pojmem svobodného odevzdání spojuje Patočka pojem *lásky*, která se odlišuje od vřelosti a aktu přijetí prvního pohybu „vítězstvím sebezabavující sebestřednosti“¹²⁹. Soucit afektivně-instinktivní sféry je marginalizován, nakolik není činem vědomým, činem sebevzdání. Patočka výslovně píše: „Biologická láska je pouhá neúplná a nedůsledná metafora této pravé a poslední.“¹³⁰

Doposud jsme našli dva klíčové motivy třetího pohybu: prvním je naprostý obrat zájmu od jednotlivin a dílčích aspektů života konečné existence k celku a z něj vyplývající

¹²⁶ Patočka, *Co je existence*, s. 366.

¹²⁷ Patočka, *TSJS*, s. 119.

¹²⁸ Patočka, *Přirozený svět a fenomenologie*, s. 232.

¹²⁹ Tamt.

¹³⁰ Tamt.

„služba jevení či bytí samému“, druhým je intersubjektivní akt sebevzdání druhému. Domnívám se, že tyto odlišné výklady sebevzdání mohou být kompatibilní, nakolik lze za možné východisko relevantní pro oba motivy považovat proměnu způsobu, jakým se lidská existence vztahuje ke své vlastní konečnosti, která podle Patočky spočívá v určitém „přihlášení se“ k ní.¹³¹

Pakliže v prvních dvou pohybech jedním jaksi v područí a poplatnosti své vlastní konečnosti, třetím pohybem ji stvrzuji jako něco, co ke mně bytostně patří, a to nejen ve smyslu restrikce, ale určitého specifického *mohu*, kterým je možnost vzdát se své vlastní existence, vyžaduje-li to situace. Akt přijetí své vlastní konečnosti lze také chápat jako porozumění hranicím své žité tělesnosti, a to i časovým. Zatímco pohyb zakotvení je nalezením hranic mé individuace, a tedy i mého *mohu*, které překračuji přimknutím se k druhým, a jehož rubem je má odkázanost na druhé spojená s tělesnou podmíněností, pak ve třetím pohybu nalézám hranice svého vlastního svobodného jednání. Přesněji řečeno, zjišťuji, že ačkoli vždy jedním ze situace své vlastní podmíněnosti a má konečnost je mou bytostnou určeností, není mým cílem. Má existence je konečná, a přesto není službou konečnosti; proto pokud přesto jedním ve prospěch své konečnosti, je to také má volba.

Jestliže každému z pohybů připisujeme převažující orientaci, pak třetímu pohybu náleží „budoucnostní“ orientace *mimo sebe*, kterou Patočka opět ztotožňuje s obratem k druhému.¹³² Důsledkem nalezení druhého je získání sebe sama nikoli ve své konečnosti a uzavřené starosti o svůj vlastní život (tedy v zásadě uspokojování potřeb určených mou konečností), ale v otevřenosti pro jiný typ propojení s druhými. Povaha tohoto niterného propojení, pospolitosti, kterou Patočka označuje jako „nalezení společné ryzí niternosti“, „vzájemnou prostoupenost“ nebo „div vnitřního přístupu k druhým“¹³³ je sice opět velmi abstraktní, ale odůvodněně. Aktem sebevzdání popírám lpění na své vlastní existenci; neguji poplatnost své konečnosti, abych se získala ve své ne-danosti, tedy

¹³¹ Tamt., s. 233. Srov.: „Základní možnosti jsou dvě: vztahovat výslovně k celku a konci: (to neznámá: myslet na smrt, nýbrž znehodnocovat ten způsob života, který chce za každou cenu žít a bere *pouhý život* za své měřítko, a to znamená „svět“ a život v něm) a *nevztahovat se*, tj. utíkat před ním a zavírat si tak svou možnost nejzákladnější. Patočka, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, s. 132.

¹³² Patočka, *K prehistorii vědy o pohybu*, s. 199.

¹³³ Tamt.

možnosti volby – a nezískávám se jen skrz druhé, ale také pro druhé, neboť v mém *mohu* nacházím možnost, která může mít význam pro existenci druhých, ačkoli pro mne znamená záhubu – takový význam má oběť.

„Tak běží v centru našeho světa o to, dojít od pouhého života daného k manifestaci života pravého, a toho se dochází pohybem otřásajícím objektivní zakořeněnost a odcizenost v roli, v zvěcnění – napřed pohybem ryze negativním, pohybem, který otřásá připoutaností k životu, osvobozuje bez dalšího odhalení; a pak pohybem pozitivně manifestujícím podstatu - jako univerzální život, plodící všecky ve všech, provokující k životu v druhém, k překročení sebe směrem do druhého a s ním opět do nekonečna.“¹³⁴

Negativní aspekt je protitahem vůči interesovanosti prvních dvou pohybů a jejich poplatnosti konečnosti, zatímco pozitivní aspekt se rodí s jejím překonáním. Oba možné výklady výkonu třetího pohybu – intersubjektivní i obrat k celku – popisují akt *přesahu*, ve kterém opouštím své lpění na centrální perspektivě života, jíž jsem. Tento akt není pouhým popřením, nýbrž uznáním jisté závažnosti, obrací však její smysl, proměňuje ji z bytostného určení v možnost. Z perspektivy své první osoby se vyvázat nemohu, ale svými činy a volbami ji mohu překročit „vstříc nekonečnu“, vůči své vlastní konečnosti. Stejně tak ve vztahu k druhému mohu negovat prioritu své vlastní existence.

Trojedinost dílčích pohybů má být zaručena právě završujícím třetím pohybem. Jeho význam v Patočkově díle je však interpretačně sporný¹³⁵ a zejména výsadní postavení třetího pohybu bývá kritizováno. Například Kouba kritizuje Patočkovu nedůslednost, se kterou Patočka v rámci třetího pohybu nahlíží celek jako něco, k čemu lze mít přímý vztah (oproti perspektivnosti, ne-celosti a dynamičnosti, kterou se vyznačuje subjekt ve svých vztazích jakožto součást fenomenálního pole).¹³⁶

¹³⁴ Patočka, *Přirozený svět a fenomenologie*, s. 227.

¹³⁵ Viz např. problematika *pravdivostního* versus *návratového* pojetí: Rezek, Petr, „Životní pohyb pravdy a život v pravdě u Jana Patočky“, In: *Jan Patočka a věc fenomenologie* (Praha: ISE, 1993, OIKÚMENÉ).

¹³⁶ Kouba, Pavel, „Problém třetího pohybu. Na okraj Patočkova pojetí existence“, *Kritická příloha Revolver revue*, 26 (2003), s. 8–22.

Avšak i sám Patočka například ve stati *Celek světa a svět člověka* zdůrazňuje, že tento celek je nedostižný ve své originalitě, ve které nemá „nic mimo a ‚vedle‘ sebe“¹³⁷ a skrývá se ve všech zjevech. Otázka vztahu k celku je tak klíčovým, avšak problematickým aspektem třetího pohybu; věnovat se jí budu i v další části v souvislosti se zjevováním.

¹³⁷ Patočka, Jan, „Celek světa a svět člověka“, In: *FSII*, s. 439. Dále jen *Celek světa a svět člověka*.

3 Intersubjektivita a asubjektivní fenomenologie

V závěrečné části této bakalářské práce bych se ráda věnovala tématu intersubjektivitě ve spojitosti s úvahami o možnosti a nutnosti asubjektivní fenomenologie, které Patočka rozvíjí v sedmdesátých letech. Výchozím bodem těchto úvah je především kritika subjektivismu Husserlova fenomenologického přístupu. Problémem je podle Patočky především status *fenomenálního pole* či zjevování samého, které v Husserlově fenomenologii ztrácí svébytnost. Ačkoli Patočka považuje za velký Husserlův přínos právě objev této *fenomenální sféry* „sebeukazujícího se ve zjevování, která není totožná se strukturami bytí“, tato sféra se podle Patočky rozštěpuje v Husserlově filosofii na dva módy, totiž „to, co se jeví v modech danosti“ a „údajnou subjektivní základnu zjevování“¹³⁸. Patočkovou intencí je navrátit fenomenální sféře její svébytnost, přičemž úkolem fenomenologie se posléze stává tuto sféru adekvátním způsobem zkoumat. Běží tu o objevení zjevování jako takového, zkoumání podstaty tohoto zjevování.¹³⁹

Za tímto účelem je třeba rozplést mylnou záměnu fenomenálna za subjektivno: „Subjektivita spolkla a nechala zmizet problém zjevu jako takového a v něm problém svébytné roviny fenoménů, kde se ukazuje jsoucí jak jáské, tak nejáské povahy v tom, čím je, kde se obojí může setkávat.“¹⁴⁰ Patočka odmítá redukci fenomenální sféry, resp. její převedení na intencionalitu a prožitky na jedné straně a na to, co se v ní zjevuje, na straně druhé.¹⁴¹ Fenomenální sféra není převoditelná ani na tyto prožitky, intencionální akty aj., ani nelze tvrdit, že by byla na jejich základě či na základě jistoty sebeuchopení takto konstituována.¹⁴² Jak píše Ullmann: „Zjevování jako takové je prvotnější než subjektivita, která je [...] součástí fenomenálního pole.“¹⁴³ Ačkoli Patočka odmítá primát subjektu v tom smyslu, že fenomenální sféra není jeho výtvořem, *sum*, tedy lidská existence chápaná jakožto pohyb, je pro uchopení fenomenální sféry zásadní¹⁴⁴. Fenomenální sféra je

¹³⁸ Patočka, Jan, „Subjektivismus Husserlovy fenomenologie a možnost fenomenologie a-subjektivní“, In: *FSII* (dále jako *Možnost fenomenologie a-subjektivní.*), s. 390.

¹³⁹ Tamt.

¹⁴⁰ Tamt., s. 391.

¹⁴¹ Tamt., s. 393.

¹⁴² Tamt., s. 394.

¹⁴³ Ullmann, Tamás, „Negativní platonismus a problém zjevování“, přel., Zuzana Fořtová, In: Chvatík, Jan (ed.) et al., *Myšlení Jana Patočky očima dnešní fenomenologie* (Praha: FILOSOFIA-ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ, 2009).

¹⁴⁴ Patočka, *Možnost fenomenologie a-subjektivní*, s. 394.

„rozvrhem možného setkání se jsoucím“¹⁴⁵ a jako taková je přímo vztažena „k jsoucímu žijícímu v možnostech“, tedy k *sum* lidské existence¹⁴⁶. Toto *sum* je centrem, které se vztahuje k sobě samému skrz vše ostatní,¹⁴⁷ a především skrz druhé, jak si troufám dodat na základě předchozích kapitol.

Právě tato spjatost fenomenální sféry se *sum* je způsobem, jakým zůstává v asubjektivní fenomenologii zachována určitá subjektivita fenomenálního pole.¹⁴⁸ Sám Patočka píše: „Na ‚sum‘ založenou analýzu fenomenální sféry, jevení se v jeho zjevování, můžeme přesto právem nazývat ‚asubjektivní‘“.¹⁴⁹ V otázce, zdali je možné propojit asubjektivní fenomenologii s naukou o trojím pohybu, se mé stanovisko shoduje s Ritterovou interpretací, v níž *sum* čili pohyb lidské existence představuje dokonce jádro asubjektivní fenomenologie. Ritter upřesňuje formu sebevztáženosti *sum* následovně: „*Sum* je tedy určeno svým specifickým postavením v poli zjevování: je sebevztahem, který se ovšem vztahuje k sobě vztahem ke zjevování, jehož je součástí.“¹⁵⁰ Domnívám se, že je proto třeba upřesnit, jak se k sobě má sebevztáženost *sum* jakožto vztah ke zjevování a sebevztáženost k sobě skrz druhé.

3.1 Fenomenální sféra a pohyb existence

Patočka tvrdí, že „původní, praktická životní funkce fenomenální sféry spočívá v tom, že umožňuje toto setkání se sebou samým“¹⁵¹. Lze tedy říci: pakliže považujeme trojí pohyb lidské existence právě za postupnou realizaci a výkon tohoto setkání se sebou samým, pak je jakožto tento výkon složkou procesu zjevování. Zařazení lidské existence do zjevování nepopírá centralitu zkušenosti první osoby, ale diskvalifikuje představu, že „ego je absolutním základem veškerého zjevování, [stejně jako] domněnk[u], že jsme si primárně zjevní ‚zevnitř‘“.¹⁵² Umenšením ego na pouhý personální index *sum* podle Patočky „dojdeme dále, totiž k bytí, které existuje časově a pohnutě. To pak ukazuje ještě

¹⁴⁵ Tamt.

¹⁴⁶ Tamt.

¹⁴⁷ Tamt., s. 395.

¹⁴⁸ Ritter, Martin, „Pohyb existence jako jádro asubjektivní fenomenologie“, In: Frei, Jan, Švec, Ondřej et al., *Překonání subjektivismu ve fenomenologii* (Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2015), s. 90.

¹⁴⁹ Patočka, *Možnost fenomenologie a-subjektivní*, s. 395.

¹⁵⁰ Ritter, „Pohyb existence jako jádro asubjektivní fenomenologie“, s. 90.

¹⁵¹ Patočka, *Možnost fenomenologie a-subjektivní*, s. 395.

¹⁵² Ritter, „Pohyb existence jako jádro asubjektivní fenomenologie“, s. 92.

za sféru já“¹⁵³ To, že konstituci *sum* lze ztotožnit s tímto vlastním sebekonajícím pohybem ustavujícím sebe skrz vnějšek, vyplývá i z předchozích úvah, nicméně zde vyvstává otázka, nakolik je pohyb existence také pohybem zjevování, a nakolik je zjevování samo pohybem.

Patočka bude tvrdit, že asubjektivní fenomenologie „je schopna sestoupit k analýze těch životních pohybů, které naše ‚sum‘ vykonává a v jejichž průběhu získává fenomenální sféra svou konkrétní tvářnost.“¹⁵⁴ Čili *sum* a jeho životní pohyby jsou zároveň předmětem zkoumání asubjektivní fenomenologie, ale toto *sum* „je [zároveň] východiskem fenomenologické analýzy.“¹⁵⁵ Předpokladem této analýzy je totiž „porozumění zjevování“¹⁵⁶.

Otázka, jak vyložit „porozumění zjevování“ nás přivádí zpět k první kapitole a pojmu reflexe, neboť obdobně jako reflexi je toto porozumění nutno chápat jako vztahování se k sobě čili akt, který není pouhým předmětným nahlédnutím a sám se takovému uchopení – objektivaci – vzpírá. Ritter uvádí, že toto porozumění nelze objektivovat reflexivní redukcí, neboť samo já jako subjektivní identita předpokládá toto porozumění.¹⁵⁷

Toto sebezporozumění také podle Rittera komplikuje situaci, v níž lze ztotožnit *sum* s určitou centrální perspektivou. Patočka sice na jedné straně přisoudí lidské existenci sebevztah skrze vše jiné¹⁵⁸, na druhé straně však vyzdvihuje jeho bytostné „bytí mimo sebe“ a „sebepřijímání“¹⁵⁹, což Ritter interpretuje tak, že teprve skrze rozumění zjevování nabýváme sami sebe - a zřejmě tedy i centrální perspektivy.¹⁶⁰ Tento interpretační krok mi však připadá problematický, pokud chceme zachovat klíčový aspekt Patočkových úvah o existenci jakožto pohybu, kterým je fenomenální, žitá tělesnost, které jsme v prvních kapitolách připsali perspektivu centra orientace, ze kterého pramení *mohu* mých aktů.

¹⁵³ Patočka, *Možnost fenomenologie a-subjektivní*, s. 395.

¹⁵⁴ Tamt.

¹⁵⁵ Ritter, „Pohyb existence jako jádro asubjektivní fenomenologie“, s. 93.

¹⁵⁶ Patočka, *Možnost fenomenologie a-subjektivní*, s. 390.

¹⁵⁷ Ritter, „Pohyb existence jako jádro asubjektivní fenomenologie“, s. 94.

¹⁵⁸ Patočka, *Možnost fenomenologie a-subjektivní*, s. 395.

¹⁵⁹ Patočka, Jan. *Subjektivismus Husserlovy fenomenologie a požadavek fenomenologie a-subjektivní*. In: *FSII* (dále jako *Požadavek fenomenologie a-subjektivní*), s. 418.

¹⁶⁰ Ritter, „Pohyb existence jako jádro asubjektivní fenomenologie“, s. 94.

Ztotožníme-li lidskou existenci s pohybem, který je zároveň působením, jednáním a tímto *mohu*, nelze ho myslet bez žitého těla, které je vždy nutně situovanou perspektivou.

Uzávorkujme zatím tento problém a vraťme se ke vztahu pohybu a zjevování. Ritter jejich vztah vysvětluje v souvislosti s přirozeným světem, který ztotožňuje s pořadajícím pohybem, jenž proto nelze zachytit v danosti, mimo čas.¹⁶¹ Takto chápaný svět se dává k rozumění v pohybu zjevování¹⁶²; Patočkovými slovy: „Svět by tedy byl na jedné straně universem, které se odhaluje v pohybu porozumění, na druhé straně tímto pohybem samým.“¹⁶³ Pakliže pojmem *sum* jako složku světa, vyjevuje se v něm toto obecnější, předchůdné sebezporozumění, a to taktéž ve formě sebevztahu, tedy analogického sebezporozumění, které je opět výkonem/vztahem/pohybem. Je však na místě se ptát, s čím přesně tento výkon ztotožňujeme – je to celek trojjediného pohybu v jejich vzájemném, dialektickém vztahu?

V odpovědi na tuto otázku spočívá i Ritterova námitka: Patočka má podle něj „sklon ztotožnit ‚pravé‘ zjevování, chápané jako zjevování pravdy, *výlučně* se třetím pohybem existence.“¹⁶⁴ Ritter podotýká, že Patočkova motivace pro tento krok zjevně leží v klíčovém aspektu svobody třetího pohybu, který jsme popsali výše, avšak jeho nebezpečným důsledkem je ztotožnění pole zjevování „výlučně s touto svobodnou či duchovní sférou“¹⁶⁵. Ritter tím trefně upozorňuje na pnutí, které panuje v Patočkově myšlení¹⁶⁶, ráda bych však zdůraznila, že se nejedná o tenzi mezi načrtnutým projektem asubjektivní fenomenologie, nakolik ho chápeme jako kompatibilní s koncepcí *sum* jakožto pohybu, a naukou o trojím pohybu, nýbrž o rozpor inherentní zejména koncepci tří pohybů.

Tímto vnitřním rozparem míním Patočkovu tendenci vyzdvihovat třetí pohyb jakožto zosobňující „lidskost samu“ čili zejména svobodné vymezení se vůči danosti a nadvládě země, a to na úkor jednoty dialektického celku všech tří pohybů. Ritter v tomto smyslu

¹⁶¹ Tamt., s. 96-97.

¹⁶² Tamt., s. 96.

¹⁶³ Patočka, Jan, „Autorův doslov k francouzskému vydání díla „Přirozený svět jako filosofický problém““, In: *FSII*, s. 376.

¹⁶⁴ Ritter, „Pohyb existence jako jádro asubjektivní fenomenologie“, s. 102.

¹⁶⁵ Tamt.

¹⁶⁶ Tamt., s. 103.

tvrdí, že „[j]e přitom zapotřebí ukázat, že nauka o zjevování jako takovém je naukou o pohybu zjevování v trojjednosti ‚sum‘, jehož jednota není dílem třetího pohybu.“¹⁶⁷ U analýzy třetího pohybu jsme viděli, že otázka trojjednosti těchto pohybů je značně problematická. Ráda bych se proto vrátila k otázce jednoty samonosného, sebekonajícího pohybu, kterým je lidská existence, pojednávaného v první kapitole; jak jsem již naznačila, dle mého názoru zajišťuje jednotu tohoto pohybu samo trvání, resp. časovost. Pak lze odůvodněně tvrdit, že vztah k zjevování musí být nutně vztahem trojjediného *sum*, neboť vyžaduje všechny časové extáze, resp. trvání, které je procesualitou, tedy umožňuje stávání se a s ním i sebeuskutečňování.

3.2 Zjevování a *sum*, celek a centrum

V dosavadních úvahách jsme několikrát narazili na motiv *celku světa*, k němuž se vztahuje lidská existence a v němž se její pohyb realizuje. Jak píše Patočka, tento celek nemůže být pouhou sumou svých částí, tj. jevících se jednotlivostí, ale je předchůdným celkem skladby světa, jež se projevuje ve jednotlivostech.¹⁶⁸ Ty představují nahodilá *omezení*¹⁶⁹ skladebné struktury jakožto nutného, předchůdného základu světa.¹⁷⁰ Pro naše účely je podstatné, že vztah celek – části (či omezení) je zde objasněn jako vztah nutného (a předchůdného) vůči nahodilému, jenž upřesňuje význam a postavení lidské existence jakožto centra zjevování:

„Neboť celek světa si lze jistě představit bez zjevování-se-mně; naprosto nepotřebuje ke své existenci něco takového jako centrum, *jemuž* se zjevuje. Pokus zrušit existenci takových center, která se nejenom zjevují jako jiné nahodilosti, nýbrž jimiž se zjevuje spíše ostatní samo, se plně podaří; jsou plně nahraditelná nahodilostmi, jimž tento charakter chybí – svět bez center, svět zcela necentrováný je možný, myslitelný.“¹⁷¹

¹⁶⁷ Tamt.

¹⁶⁸ Patočka, *Celek světa a svět člověka*, s. 439.

¹⁶⁹ Tamt.

¹⁷⁰ Tamt., s. 437.

¹⁷¹ Tamt., s. 439.

Centralita *sum* je tedy definována jako nahodilá, avšak přesto je „zjevování-se-mně“ připsána „strukturovaná napojenost na základ světa“¹⁷². Podle Patočky je lidská existence „dimenz[í] světa, má vnitřní, zcela vlastní strukturu, jež umožňuje, aby se mi zjevovaly věci a dění ve světě i já s[ama] sobě“¹⁷³. Patočka tedy pojímá lidskou existenci, nakolik ji lze ztotožnit s tímto centrem zjevování-se-mně, jako složku zjevování, která ovšem nabývá určité zvláštní, „zvrtné“ autonomie, která je způsobena individuací v rámci tohoto předchůdného celku:

„V samém základu světa tkví tedy jsoucno nikoli nutné, jež na druhé straně nutně nechává nutné, které před ním vzbývá, jevit se jako deficientní modus bytí, jako něco, co se sice zjevuje a jest, ale čemu *chybí* jas dotčenosti sebou samým, vnitřní vztahování se k sobě a k jinému.“¹⁷⁴

Zdá se, že vyvstání centra jevení je také určitým dialektickým pohybem: teprve individuace, která s sebou jakožto omezení nese podmíněnost, neúplnost, perspektivu, dává vůbec vzniknout pojmu *celku* jako něčeho, k čemu se lze vztahovat. Byť lidská existence *nezakládá* svébytnou sféru jevení ani svět, který by si dle Patočky vystačil sám o sobě, teprve její vztahování se ke světu, které pramení z určité neúplnosti, může poskytnout tomuto jevení plnost, která je prostředkována lidským sebevztahem. Tento způsob *vydělování* lidské existence je zároveň vztahem ke všemu: „[...] vymezujeme se vůči tomu, jak *universum* v té které chvíli na nás patří, jak se v něm „nacházíme““¹⁷⁵.

Ve zjevování se člověk stává centrem, „[c]elek světa se tu přeskupuje, obklopuje toho, komu se zjevující zjevuje, přičemž on se zjevuje sobě samému, tím, že ho jeho „osvětí“ oslovuje, apeluje na něho, uspokojuje ho nebo od něho něco vyžaduje.“¹⁷⁶ Ne náhodou Patočka užívá popisu, který evokuje trojici pohybů lidského života. Zde totiž dle mého názoru nalézáme klíč k propojení asubjektivní fenomenologie a trojího pohybu existence.

¹⁷² Tamt.

¹⁷³ Tamt.

¹⁷⁴ Tamt.

¹⁷⁵ Patočka, Jan, „[Koncept přednášky o tělesnosti]“, In: Patočka, Jan. *Fenomenologické spisy*. III/2, O zjevování: nepublikované studie, fragmenty a poznámky z 50.-70. let, Chvatík, Ivan a Pavel Kouba (vyd.), 1. vydání (Praha: OIKOYMENH, 2016), s. 250.

¹⁷⁶ Patočka, *Celek světa a svět člověka*, s. 439.

3.3 Fenomenální tělesnost, osvětí a druzí

V závěru stati *Celek světa a svět člověka* nacházíme sice stručné, ale zato pregnantní pojednání trojího pohybu z hlediska zjevování. První pohyb zakotvení je identifikován jako pohyb, v němž se „člověk teprve stává centrem“.¹⁷⁷ Již dříve jsem naznačila, že aby byl popis pohybu konzistentní, je třeba dodat, že nakolik se lidská existence vyznačuje fenomenální, žitou tělesností, natolik je vždy orientovaná a tedy vykazuje určitou centralitu. Není však nemyslitelné, že právě objev tohoto vlastního *mohu* lze považovat za součást prvního pohybu v souladu s Patočkovým tvrzením a člověk se tak stává centrem simultánně s tímto objevem. Druhý pohyb toto centrum využívá k „obraně centrovaného života“, zatímco třetí pohyb je projasněním prvních dvou.¹⁷⁸ První dva pohyby se dle Patočky odehrávají v *zastřenosti*, zatímco třetí je jistým odhalením. Toto odhalení tkví v nalezení sebe sama jakožto již vždy zapuštěného do zjevován a s tím spojený výslovný vztah k celku:

„Stane-li se však centrum výslovně tím, o čehož bytostné určení a realizaci mi přede vším a ve všem ostatním jde, pak je od toho také neoddělitelný i stejně výslovný vztah k veškerenstvu. Neboť se nemohu vztahovat výslovně k sobě samému, aniž bych se zjevoval mezi ostatními obsahy světa, a v něm sobě samému.“¹⁷⁹

Ve světle tohoto citátu se můžeme vrátit k uvážení prvotního setkání, ve které nalézám druhého a s ním sebe samu jako centra dvojpólové situace. Výslovný vztah k sobě sama teprve nalézáme, objevujeme ho skrze druhé. Objevení sebe sama je v tomto smyslu také vydělením se z předchůdného celku, jímž nejsem *zcela*, ale který mne přesto podmiňuje. Vztahy s druhými jsou ustavením i stvrzením mé vlastní individuality, k níž náleží nezczitelná centralita, která je však přesto bytostně závislá na svém okolí, resp. osvětí. Původně je mi svět druhými prostředkován, jsem na ně odkázána, avšak postupně si jej přivlastňuji skrze své možnosti, v nichž je ovšem jak ztotožnění se s některým z dílčích cílů, tak nalezení plnosti vlastní existence, jíž je paradoxně jakési „bytí mimo sebe“.

¹⁷⁷ Tamt., s. 440.

¹⁷⁸ Tamt.

¹⁷⁹ Tamt.

Domnívám se, že tento způsob bytí lze ve světle doposud řečeného interpretovat jako přijetí ambivalence lidského života – života, který je vždy podmíněn, za nějž však nesu zodpovědnost ve svém svobodném jednání.

Abychom zůstali věrní Patočkovi, jsem toho názoru, že je skutečně nutné tento akt ztotožnit se třetím pohybem, což s sebou samozřejmě nese jisté problémy. Hlavním problémem, na který již jsme několikrát narazili, je především zachování trojjednosti všech pohybů a nežádoucí primát třetího pohybu. Toto interpretační úskalí lze podle mě zdolat zdůrazněním faktu, že třetí pohyb není jaksi vyřazením prvních dvou pohybů z platnosti, pouze z nich činí možné dimenze či aspekty lidského života, tedy něco, co jej radikálně podmiňuje, ale nevyčerpává. Třetí pohyb lze vnímat jako oblast možnosti per se, nejradikálnější svobodu, která je však v životě realizována vždy z možností. Obrazně řečeno, třetí pohyb je jakýmsi vědomím naprosto otevřené budoucnosti, která nám umožňuje vystoupit z přítomného okamžiku a nahlédnout sebe sama ve svých možnostech. Tento odstup neznevažuje plnost přítomného, ale dává jej jako celek, který bychom nebyli schopni pojmout, zůstali-li bychom v něm utopeni.

Přestože uznáme, tento výslovný vztah ke zjevování získáváme třetím pohybem, je nyní zcela zřejmé, že všechny modalities intersubjektivních vztahů hrají zásadní roli i v asubjektivní fenomenologii, ačkoli to nemusí být na první pohled patrné. Implicitně jsou však vždy nutně obsaženy v *sum*, neboť podmiňují nalezení sebe sama, které jde ruku v ruce s vlastním sebe-uskutečňováním a tedy i možností sebevztahu, který je zároveň vztahem k celku světa či zjevování.

Podle Ullmanna je vztah k druhým jednou z možných cest, „[...] jak zprostředkovat propojení mezi asubjektivní fenomenologií zjevování a subjektivní svobodou jako zodpovědností.“¹⁸⁰ Bez druhých totiž nemohu realizovat svůj průlom či obrat ke svobodě¹⁸¹. Ani sám koncept asubjektivní fenomenologie však neobstojí bez analýzy *sum*: „Asubjektivní fenomenologie zjevování si vynucuje zkoumání *sum* ve světě a z tohoto

¹⁸⁰ Ullmann, „Negativní platonismus a problém zjevování“, s. 178. (Je záhodno dodat, že Ullmannova analýza zjevování je založena na společném uvažování projektů asubjektivní fenomenologie a negativního platonismu, kterému jsem se z důvodu omezeného rozsahu práce věnovat již nemohla; i přes odlišnou interpretační cestu je však tento dílčí závěr shodný.)

¹⁸¹ Tamt., s. 179.

sum, z tohoto pohybu ve světě, nevyhnutelně plyne vztah k druhým, který je zodpovědností za ně.¹⁸²

Výše řečené primárně tematizuje zodpovědnost svobodného výkonu, jenž náleží především ke třetímu pohybu. Domnívám se, že je vhodné poznamenat, že pokud a subjektivní fenomenologie vyžaduje zkoumání *sum*, pak právě jakožto trojjediného pohybu, neboť jsme viděli, že teprve v něm se lidská existence stává sama sebou. Jako centrum fenomenálního pole je člověk vždy složkou zjevování, přičemž jeho pohyb sebeuskutečňování, nalezení jeho vlastního *sum*, je nerozlučně spjata s druhými.

¹⁸² Tamt.

Závěr

Psaní této práce bylo vedeno dvojitým zájmem. Především mne zaujalo, do jaké míry Patočka ve svém fenomenologickém bádání zohledňuje tělesnost a intersubjektivitu, témata, která se u některých z jeho předchůdců představovala spíše podružné problémy. Patočka z nich činí ohnisko svého rozvažování o povaze lidské existence, jež se tak stává nikoli solitérem, subjektem zkoumaným v osamělosti svého vnitřního reflexivního nahlížení a sebepoznání, ale bytostí, která je vždy bezpodmínečně svázána s druhými. Je při tom patrné, že ačkoli Patočka zbavuje subjekt primárního postavení, v jeho zájmu je přisoudit lidské existenci patřičnou autonomii a svobodu, jež je vždy zodpovědností.

Definuje tak proto *sum* po vzoru Heideggera jako bytost časovou a žijící z možností, jimiž je. Časovost je pro lidskou bytost určující, stejně jako sebeuskutečňování, přičemž obě charakteristiky jsou svázány s onou „radikalizací“ aristotelského pojmu pohybu. Jak jsme viděli, ono odmítnutí substrátu pohybu *sum* lze chápat jako poněkud enigmatickou zkratku, jež zahrnuje různé aspekty dynamizace lidské existence, zejména budoucnostní rozměr sebeurčování a pohyb, jenž pořádá sám sebe a ve svém trvání vytváří a nese svou jednotu.

Klíčovým aspektem pohybu *sum* je proto také sebevztah, a to ve smyslu orientovanosti k sobě samému, zájmu o své bytí i sebeuskutečňování. Patočkův důraz na *výkon* života je všudypřítomný – provází nás ustavováním *sum*, které teprve „přichází“ k sobě skrze jiné, žitím z možností, jimiž jsem, explikací žité tělesnosti jakožto fenomenálního *mohu*, jímž účinně působím ve světě, i revizí fenomenologické reflexe jakožto motivovaného aktu.

Tomuto sebekonajícimu pohybu jsme přisoudili nejen časové extáze, ale také obecnou orientovanost, určité směřování či napřažení k věcem, jež má vždy svůj cíl i referenty. Právě toto „odkud kam“ lidské bytosti jde ruku v ruce se vztažeností všech jejích pohybů, jimiž jsou nakonec nejvíce pohyby s druhými a k druhým. Jejich modalities byly představeny na základě nauky o trojím pohybu, stejně jako jistá tenze inherentní Patočkovým výkladům, s níž jsem se snažila interpretačně vyrovnat.

Leitmotivem analýzy pohybu *sum*, dvojpólové pra-situace „ty-já“ i intersubjektivních modalit se tak stává „návrat k sobě skrze jiné“, avšak seznali jsme, že centrum, z něž tento pohyb vyrůstá, není již hotovým subjektem, nýbrž se právě tímto pohybem ustavuje.

Mou druhou motivací při psaní této práce bylo prozkoumat, jak lze usouvztažnit Patočkovu nauku o trojím pohybu a jeho projekt asubjektivní fenomenologie a zdali tak lze učinit skrze téma intersubjektivní jakožto nosného pilíře Patočkova uvažování.

Během výkladu asubjektivní fenomenologie i předešlých kapitol vyvstala dílčí témata, jež mohou dobře fungovat jakožto propojující momenty obou projektů:

Zaprvé, věnovali jsme se *sum* jakožto určitému perspektivnímu pólu, jenž v intersubjektivních vztazích figuruje zejména jako centrum fenomenální tělesnosti a součást sdílené intersubjektivní situace, zatímco v asubjektivní fenomenologii ho lze uvažovat jako perspektivní centrum „zjevování-se-mně“, jež je samo složkou zjevování. Zároveň jsme viděli, že *sum* je vždy nutno pojednávat ve vztahu s předchůdným celkem, ať už je jím konkrétněji podpůrná síť intersubjektivních vztahů či obecněji referenční celek či významové předznamenání.

Druhým společným motivem, který jsme našli, byl pohyb existence pojímaný z hlediska *vydělování* či *individuace* z tohoto předchůdného celku, jež je zároveň ztotožnitelné s procesem nalézání sebe sama i vztahu k tomuto celku. Teprve individuací lidské existence se ustavuje pra-situace ty-já a ono „já, kterým nejsem“, v němž však rozpoznávám analogické možnosti, stejně jako s vznikem „zvratného“ centra perspektivy, jež je zapuštěno do celku, se vynořuje vztah k celku jako takovému.

Jádrem práce však zůstává koncept lidské existence jakožto *sum*, která implikuje neodmyslitelnost intersubjektivních vztahů. V takovém ohledu i asubjektivní fenomenologie začleňuje nejen subjekt jako centrum zjevování-se-mně, ale i *sum* jakožto centrum intersubjektivních vazeb.

I přesto spatřuji v předestřené interpretaci určité problematické momenty, jež by mohly sloužit jako východiska možné kritiky. Jmenovitě se jedná o *výslovný vztah k celku*, jehož povahu by stálo za to dále rozebrat a cizelovat; výrazně kritickým krokem by pak bylo tázat se, nakolik je vůbec možné se *výslovně* vztahovat přímo k celku.

Za druhý významný „bod napětí“ považuji otázku trojjednosti pohybu lidské existence a dialektický vztah tří pohybů, přičemž nejpálčivější otázkou je status třetího pohybu. Ve své práci jsem nabídla řešení, které vyzdvihuje ve třetím pohybu nejen otřesení či

průlom, ale také způsob, jímž působí jednotu všech tří pohybů. Jak jsme však viděli, toto pnutí inherentní nauce o trojím pohybu vyvstává i při řešení otázky vztahu ke zjevování a celku. Byť Patočka klade mimořádný důraz na třetí pohyb jakožto „vpravdě lidský“, osobně ho považuji za jeden z největších interpretačních oříšků. V kontextu této práce je tomu tak patrně ze tří důvodů – prvním je dvojitý výklad aktu *odezdání* ve třetím pohybu (druhému či jevení), druhým je již zmiňované postavení v dialektice tří pohybů, třetím pak ne zcela průzračná povaha *aktu*, jakým lze tento pohyb realizovat.

Z těchto důvodů se domnívám, že byť predestřenou interpretaci považuji obecně za přínosnou, důsledkem její syntetizující povahy je nutnost překonávat určité vnitřní napětí, které je způsobeno nejen propojením obou projektů, ale v některých případech je přímo inherentní Patočkovým textům.

Bibliografie:

Primární literatura:

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologie ducha*. Přeložili Jan Kuneš a Milan Sobotka. 1. vydání. Praha: Filosofia, 2019.

Patočka, Jan. *Fenomenologické spisy*. II, Co je existence: publikované texty z let 1965-1977. Tento svazek připravili k vydání Pavel Kouba a Ondřej Švec. 1. vydání. Praha: OIKOYMENH ve spolupráci s nakl. Filosofia, 2009.

Patočka, Jan. *Fenomenologické spisy*. III/2, O zjevování: nepublikované studie, fragmenty a poznámky z 50.-70. let. Tento svazek připravili k vydání Ivan Chvatík a Pavel Kouba. 1. vydání. Praha: OIKOYMENH, 2016.

Patočka, Jan. *Kacířské eseje o filosofii dějin*, 1. Pre-historické úvahy. 3. vydání. Praha: OIKOYMENH, 2007.

Patočka, Jan. *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Ze záznamů přednášek sestavil Jiří Polívka. Praha: OIKOYMENH, 1995. OIKÚMENÉ.

Sekundární literatura:

Evink, Eddo. „Vyvstání subjektu“. Přeložil Martin Ritter. In: Frei, Jan, Švec, Ondřej et al (vyd.), *Překonání subjektivismu ve fenomenologii*, s. 119-135. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2015.

Kouba, Pavel. „Problém třetího pohybu. Na okraj Patočkova pojetí existence“, *Kritická příloha Revolver revue*, 2003, č. 26, s. 8–22.

Rezek, Petr. *Jan Patočka a věc fenomenologie*. Praha: ISE, 1993. OIKÚMENÉ.

Ritter, Martin. „Pohyb existence jako jádro asubjektivní fenomenologie“. In: Frei, Jan, Švec, Ondřej et al (vyd.), *Překonání subjektivismu ve fenomenologii*, s. 89-103. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2015.

Stanciu, Ovidiu. „(Ne)motivovanost epoché. Patočka, kritik mladého Finka“. Přeložila A. Tesková. In: Frei, Jan, Švec, Ondřej (vyd.), et al., *Překonání subjektivismu ve fenomenologii*, s. 47-65. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2015.

Švec, Ondřej. „„Cesta k sobě vede přes cestu do světa a k druhým.“ Existenciální rozměr sebereflexe u M. Heideggera a J. Patočky.“ In: *Překonání subjektivismu ve fenomenologii*, s. 31-45. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2015.

Ullmann, Tamás. „Negativní platonismus a problém zjevování.“ Přeložila Zuzana Fořtová. In: Chvatík, Jan (vyd.) et al., *Myšlení Jana Patočky očima dnešní fenomenologie*, s. 165-184. Praha: FILOSOFIA-ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ, 2009.