

**FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ
UNIVERZITY KARLOVY V PRAZE**



Pojetí tělesnosti v díle Jana Patočky

BAKALÁŘSKÁ PRÁCE

Vypracovala:

Alžběta Nováková

Vedoucí práce:

Mgr. Taťána Petříčková Ph.D.

V Praze, 2012

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

V Praze dne

.....

podpis

Poděkování

Za započetí a dokončení této práce patří vřelé díky poměrně širokému okruhu lidí. V první řadě učitelům filosofického modulu FHS UK, především docentu Karlu Novotnému, doktorce Taťáně Petříčkové a doktoru Richardu Zikovi, kteří mě do problematiky fenomenologické filosofie a fenomenologie tělesnosti uvedli a poskytovali mi cenné rady a inspiraci během bakalářského studia i v průběhu psaní bakalářské práce. Obzvláště velký dík potom patří vedoucí mé bakalářské práce, doktorce Taťáně Petříčkové, za trpělivost, kterou prokázala čtením a opravováním mnohdy nesouvislých odstavců textu, a doktoru Richardu Zikovi, který jí byl v tomto nápomocen. Dále bych chtěla poděkovat své rodině za podporu během celého studia a obzvláště v posledních měsících, kdy jí bylo nejvíce potřeba, a okruhu blízkých i vzdálenějších přátel, kteří mě udržovali po dobu psaní práce v přiměřené psychické pohodě. Všem vám děkuji!

Obsah

1. Úvod: Problematika tělesnosti ve fenomenologii; záměr práce a její postup.....	5
2. Pojetí tělesnosti u Husserla.....	10
2.1 Obecná charakteristika Husserlovy fenomenologie.....	11
2.2 Tělesnost v Idejích k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii II.....	15
2.2.1 Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii II obecně.....	15
2.2.2 Úloha těla při konstituci materiální přírody.....	15
2.2.3 Úloha těla v konstituci animální reality	20
2.3 Shrnutí role tělesnosti u Husserla.....	25
3. Pojetí tělesnosti u Patočky.....	27
3.1 Tělo a tělesnost v habilitačním spise Přirozený svět jako filosofický problém.....	28
3.1.1 Člověk a svět.....	30
3.1.2 Shrnutí pojetí tělesnosti v habilitačním spise	35
3.2 Tělo a tělesnost ve spise Přirozený svět v meditaci svého autora po třiatřiceti letech a v přednáškách Tělo, společenství, jazyk svět.....	37
4. Závěr: Celkové shrnutí pojetí tělesnosti v díle Jana Patočky.....	42
Seznam použité literatury.....	45

1. Úvod: Problematika tělesnosti ve fenomenologii; záměr práce a její postup

„Vlastní tělo je ve světě podobně, jako srdce v organismu: neustále udržuje naživu podívanou, na niž lze patřit, zevnitř ji uvádí do chodu a živí, tvoří s ní jeden systém.“¹

Problematika těla a tělesnosti je v současné filosofii ještě stále živým tématem, možná že dokonce více než kdy jindy. Oblastí, kde je doma především, je filosofie fenomenologická, a to nejen v myšlení světových autorů, jakými jsou například Bernhard Waldenfels, Renaud Barbaras, Jean-Luc Nancy, či již časově trochu vzdálenější, ale přesto aktuální Maurice Merleau-Ponty. I na naší domácí půdě nelze přehlédnout živý zájem o tělo a tělesnost, jenž lze demonstrovat na loňském vydání prvního čísla *Filosofického časopisu*², následovaného v témže roce i vydáním jeho zvláštního čísla, nazvaného *Fenomenologie tělesnosti*³. V uvedených titulech můžeme sledovat rozmanitou diskuzi současných českých autorů nad dědictvím dnes již klasických i novějších fenomenologických příspěvků k tématu tělesnosti a pozvolnou návaznost na ně. Edmund Husserl, Maurice Merleau-Ponty, Jan Patočka - příspěvky především těchto autorů jsou zdrojem nových interpretací, které problematiku tělesnosti posouvají stále dál od prvotního impulsu Edmunda Husserla a můžeme snad i s čistým svědomím říci, že blíže ideji fenomenologie. Nikoliv fenomenologie coby absolutní vědy opírající se o čisté já, v podstatě v sobě uzavřeného ducha, jak ji původně koncipoval její zakladatel, Edmund Husserl⁴, ale fenomenologie jakožto nekonečného procesu reflexe skrývajících se předpokladů našeho života ve světě, která sice začala krystalizovat již v pozdějších pracích svého zakladatele, ale plně ke slovu se dostala až u jeho následovníků, kteří navázali na to, co bylo v jeho díle od počátku implicitně přítomno, i když nevyřčeno nahlas a systematicky neujasněno. U současných autorů pak můžeme říci, že jsou tyto skryté tendence vyjádřeny již explicitně, takže je nelze jednoduše přejít. Tělesnost, onen tichý, avšak neustále přítomný předpoklad našeho bytí ve světě a tím i vztahování se k němu, ten základní fakt naší existence, který je náš, a přesto je nám tak trochu cizí, se v jejich pracích dostává do popředí. Pojmy těla a tělesnosti zde nejsou pouze

1 MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologie vnímání*. In: NOVOTNÝ, Karel. *Co je fenomén?: Husserl a fenomenologie ve Francii*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2010, 427 s. ISBN 978-807-2984-299. s. 37. Dále jen *Fenomenologie vnímání*.

2 *Filosofický časopis*. Praha: Filosofický ústav AV ČR. ISBN 0015-1831

3 *Fenomenologie tělesnosti*. Vyd. 1. Editor Petr Urban. Praha: Filosofia, 2011, 221 s. ISBN 978-80-7007-350-6. Dále jen *Fenomenologie tělesnosti*

4 Dlužno říci, že Husserl si neudržitelnost svého pojetí absolutního vědomí později uvědomil a původní koncepci fenomenologie, kterou můžeme nalézt např. v prvním svazku *Idejí k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii*, záhy revidoval.

ospravedlněny, není zde jen rehabilitováno jejich místo ve filosofickém myšlení, ostatně takových pokusů bychom mohli nalézt v dějinách filosofického myšlení nesčetně, od antiky počínaje. Tělesnost jsou zde uchopována mimo tradiční dualitu těla a duše, či dualitu subjekt-objektovou, v jejíž hranicích se myšlení Edmunda Husserla stále ještě chtě nechtě pohybuje, a dostává tak zcela nový status.⁵ Příkladem může být originální koncepce tělesnosti Bernharda Waldenfelse. Waldenfels ve svém textu *Das leibliche Selbst*⁶ do značné míry vychází z pojetí tělesného schématu Maurice Merleau-Pontyho a de facto vykládá jeho fenomenologii tělesnosti, avšak v závěru knihy nám nabízí vlastní, originální koncepci těla. Na příkladu hlasu, pohledu a jejich zdvojení v ozvěně a zrcadle ukazuje, jak „*dálka a cizota pronikají až k tajemství vlastního těla.*“⁷ Waldenfels je přesvědčen, že zmiňované zdvojení není ničím nahodilým, nýbrž bytostně náleží k naší tělesnosti. Pohled a hlas podle něj nejsou „moje“, nenáleží mi, ale jsou událostmi, na kterých se podílím spolu s druhou osobou. Ozvěna a zrcadlo pak tyto události dobře dosvědčují.⁸ Můžeme zde vidět, jak je pro konstituci subjektivity zásadní vztah k cizotě v subjektu samotném a jak původně vzniká sebevztah, totiž jakožto vztah k jinému. Dalším Waldenfelsovým specifíkem, např. oproti husserlovské fenomenologii, je jeho pojetí vědomí, které Waldenfels charakterizuje coby rezponzivní, tzn. že odpovídá na něco, co je již přítomno, byť v neurčitosti. Odpovídá na určité „zaslechnutí“ či „zahlédnutí“ něčeho, co může zůstat nepovšimnuto. Ve chvíli, kdy něco vědomě vnímáme, kdy jsme na něco zaměřili pozornost, je toto vědomí vlastně jen odpovědí na to, co na nás promlouvá ze světa, co již bylo zde, a akty vědomí tedy v závislosti na tom nelze charakterizovat jako čistou aktivitu, nejsme jejími původci, nejedná se zde tak o intencionalitu, ale o rezponzivitu. Přímo v nitru těla, které považujeme v naivním postoji za zcela vlastní a osobní doménu, kterou se domníváme ovládat a řídit, se tedy skrývá dimenze cizoty, která je mu bytostně vlastní. Tato sféra tělesnosti je svébytným odpovídáním na podněty světa, které nejsou tematizované, ani určité, ale přesto jsou tiše přítomny ve všem, co toto tělo činí.⁹

5 Viz URBAN, Petr. *Obrat k tělesnosti*. In: *Filosofický časopis*. Praha: Filosofický ústav AV ČR. ISBN 0015-1831, s. 5

6 WALDENFELS, Bernhard. *Das leibliche Selbst: Vorlesung zur Phänomenologie des Leibes*. Frankfurt a./ M.: Suhrkamp, 2000. ISBN 978-3-518-29072-9

7 Tamtéž, s.397. Vlastní překlad.

8 „*Hlas a pohled jsou určité události, které bychom neměli příliš rychle někomu přisuzovat, jako by on sám byl původcem či zploditelem svého hlasu, nebo jako by pohled vycházel z jeho vlastních očí jako nějaký vnitřní paprsek blesku. Hlas a pohled jsou nejprve událostmi vidění a slyšení, u nichž nelze stanovit, zda náleží druhému nebo mně samému. Nemluvíme o svém pohledu, nebo o tvém pohledu, ale o pohledu a hlasu jako o událostech, na kterých se druhý i já podílíme.*“ Tamtéž, s. 397. Vlastní překlad.

9 Blíže k problematice tělesnosti u Bernharda Waldenfelse viz OSPALCOVÁ, Taťána; ZIKA, Richard. *Fantómy*. [<http://ojrech.cz/filosofie/Fantomy.pdf>]. [cit. 2012-05-23]. ISSN 1801-0792 , nebo „*Responsiveness as Pure Hospitality*“ in HEIDEN, Gerrit Jan van der. *Investigating subjectivity: classical and new perspectives*. Brill, Leiden, Boston: 2012. ISBN: 978-90-04-21159-9, s. 337-344

V této práci se pokusím sledovat zmiňovanou problematiku v díle Jana Patočky. Důvody jsou jednoduché. Za prvé se jedná o našeho autora, a tudíž ve sledování jeho prací odpadá minimálně problém interpretace překladu, kterému se při práci s texty autorů zahraničních prostě vyhnout nelze. Důsledná interpretace překladů zahraničních autorů by vyžadovala zpětnou vazbu s originálními texty, což by vyžadovalo daleko větší časovou náročnost, než jaká je možná u bakalářské práce. V práci se budu opírat i o některé cizojazyčné autory, takže se problému interpretace překladu stejně nevyhnu, hlavní zájem je však na díle Patočkově, u kterého alespoň tento problém odpadá. Za druhé, Jan Patočka je bezprostředním žákem Edmunda Husserla a jeho dílo nám tak umožní sledovat jak přímou návaznost na něj v ranějších textech ze třicátých a čtyřicátých let, tak kritické vyrovnání se s jeho myšlením v dílech pozdějších. Bude tedy zajímavé pozorovat, jakým způsobem se snaží Patočka uchovat fenomenologický odkaz svého učitele v co možná nejméně podobě a zároveň mu dát udržitelnější podobu, než jakou měl v Husserlových raných textech. Za třetí, u Jana Patočky nacházíme otázky a odpovědi směřující k tělesnosti v již explicitní podobě, zejména v jeho pozdějších pracích. Nemusíme tedy složitě interpretovat problematiku těla z nevyčtených vět mezi řádky, jako by tomu bylo u ranějších textů Edmunda Husserla. Samozřejmě se nelze vyhnout tomu, jak tělesnost pojímá Husserl, vždyť co by to bylo za interpretaci, kdyby nebrala v potaz autorovu inspiraci svým učitelem. Ale problém tělesnosti u Husserla zde nebude tématem hlavním a budu se mu věnovat vsuktu jen jako východisku Patočkova pojetí, tedy nikoliv vyčerpávajícím způsobem, jenž by zasloužil vlastní, samostatnou práci a daleko větší odborné kompetence.

Jak již možná vyplynulo z toho, co bylo řečeno, abychom mohli důsledně sledovat téma tělesnosti u Jana Patočky, musíme jeho myšlení nejprve zasadit do kontextu myšlení jeho učitele, Edmunda Husserla. Vycházet zde budu především z *Idejí o čisté filosofii a fenomenologické filosofii II*¹⁰, na kterých se pokusím ukázat základní intence Husserlovy fenomenologie a místo, které v ní zaujímá tělesnost. Okrajově zmíním i *Karteziánské meditace*¹¹ kvůli zde podaným detailnějším analýzám zkušenosti druhého, na které se tělo výrazně podílí. Po tomto nezbytném úvodu budu sledovat dané téma v jedné z raných prací Jana Patočky, v jeho habilitačním spise *Přirozený svět jako filosofický problém*¹² z roku 1936, který se nese především v duchu přímé návaznosti na Husserla, přestože se i zde již ozývají první kritické poznámky k myšlení svého

10 HUSSERL, Edmund. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii II*. Vyd. 1. Překlad Erazim Kohák. Praha: Oikoymenh, 2006, 380 s. Knihovna novověké tradice a současnosti, sv. 57. ISBN 80-729-8129-3. Dále jen *Ideje II*.

11 HUSSERL, Edmund. *Karteziánské meditace*. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1968, 87 s.

12 PATOČKA, Jan. *Přirozený svět jako filosofický problém*. In: PATOČKA, Jan. *Fenomenologické spisy: texty z let 1931-1949*. 1. vyd. Editor Ivan Chvatík, Jan Frei. Praha: Oikoymenh, 2008, 471 s. Sebrané spisy Jana Patočky, sv. 6. ISBN 978-807-0072-752. Dále jen *Přirozený svět*.

učitele a náznaky jeho budoucího filosofického projektu. Z této fáze interpretace se bude možné přesunout k nejdůležitější části práce, k analýze děl z let šedesátých, kdy je Patočka ve svém vymezení se vůči Husserlovi daleko přímočařejší a představuje nám svou vlastní koncepci fenomenologické reflexe, a tedy i tělesnosti, jež ústí ve zcela originální výklad o trojně pohybu lidské existence. Pro sledování vývoje Patočkova myšlení v tomto období v protikladu k jeho raným pracím a myšlení Husserlovu mi budou oporou především přednášky *Tělo, společenství, jazyk, svět*¹³, spis *Přirozený svět v meditaci svého autora po třiatřiceti letech*¹⁴ a *Úvod do Husserlovy fenomenologie*¹⁵. V této fázi budu sledovat okrajově i odkazy na Maurice Merleau-Pontyho, na kterého Patočka při analýzách tělesnosti a pohybu explicitně odkazuje a který mu očividně byl inspirací. Na Patočku měli bezprostřední vliv pochopitelně i další autoři, zejména Martin Heidegger, jeho vliv však explicitně sledovat nebudu, neboť se sám problematikou tělesnosti výslovně nezabývá, což mu i Patočka sám vytýká¹⁶.

Budu se tedy zabývat co možná nejkompexněji tím, jaké místo zaujímá tělesnost v Patočkově myšlení jeho vrcholného období, ve své konečné podobě, jaký je její vztah k ostatním zásadním pojmům jeho filosofické práce a v čem může jeho koncepce inspirovat fenomenologii následujících generací.

Nedílnou součástí práce budou doplňující poznámky, směřující ke koncepcím Husserla a Patočky. V tomto ohledu se budu opírat především o Merleau-Pontyho vyrovnání se s Husserlem, podané v článku *Filosof a jeho stín*¹⁷, a v případě obou z klíčových autorů o interpretace Karla Novotného ze spisu *O povaze jevů*¹⁸, kde se vyčerpávajícím způsobem zabývá

13 PATOČKA, Jan. *Tělo, společenství, jazyk, svět*. 1. vyd. Editor Jiří Polívka. Praha: ISE, 1995, 203 s. ISBN 80-852-4190-0.

14 PATOČKA, Jan. *Přirozený svět v meditaci svého autora po třiatřiceti letech*. In: PATOČKA, Jan. *Fenomenologické spisy: publikované texty z let 1965-1977*. 1. vyd. Editor Pavel Kouba, Ondřej Švec. Překlad Erazim Kohák. Praha: Oikoymenth, 2009, 669 s. Sebrané spisy Jana Patočky, sv. 6. ISBN 978-807-0073-322. Dále jen *Přirozený svět v meditaci*.

15 PATOČKA, Jan. *Úvod do Husserlovy fenomenologie*. In: PATOČKA, Jan. *Fenomenologické spisy: publikované texty z let 1965-1977*. 1. vyd. Editor Pavel Kouba, Ondřej Švec. Překlad Erazim Kohák. Praha: Oikoymenth, 2009, 669 s. Sebrané spisy Jana Patočky, sv. 6. ISBN 978-807-0073-322.

16 Např. kritika nedostatečného zohlednění tělesnosti v Heideggerově analýze pobytu v *Sein und Zeit*, viz *Přirozený svět v meditaci*, s. 304-309. Patočka na str. 306 explicitně říká: „Na druhé straně se zdá, že Heidegger učinil svou ontologii existence analytikou příliš formální; praxe je sice původní forma jasnosti, ale nikde nepřichází úvaha o tom, že původní praxe musí zásadně být činnost tělesného subjektu, že tedy tělesnost musí mít svůj ontologický statut, který nemůže být identický s nacházením těla jako přítomného zde a nyní.“, na str. 307 dodává: „A přece by bylo na výsost důležité zjistit, v jakém ontologickém rysu pobytu tkví možnost setkání s druhým jako nitrosvětským jsoucnem svého druhu; zde je zřejmě mezera, způsobená opět tím, že Heidegger ignoruje nebo bagatelizuje problém tělesnosti.“ O přecházení fenomenologie v metafyziku, které je zde naznačeno, bude řeč později v druhé části práce, věnované analýze tělesnosti v pozdním díle Patočky.

17 MERLEAU-PONTY, Maurice. *Filosof a jeho stín*. In: NOVOTNÝ, Karel. *Co je fenomén?: Husserl a fenomenologie ve Francii*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2010, 427 s. ISBN 978-807-2984-299. Dále jen *Filosof a jeho stín*

18 NOVOTNÝ, Karel. *O povaze jevů: úvod do současné fenomenologie ve Francii*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2010, 415 s. Studie (Pavel Mervart). ISBN 978-808-7378-649. Dále jen *O povaze jevů*

myšlením Edmunda Husserla a jeho následníků ve Francii, a článku *Subjektivní pohyb těla a svět*¹⁹, uveřejněném ve sborníku *Fenomenologie tělesnosti*.

19 NOVOTNÝ, Karel. *Subjektivní pohyb těla a svět*. In: *Fenomenologie tělesnosti*. Vyd. 1. Editor Petr Urban. Praha: Filosofia, 2011, 221 s. ISBN 978-80-7007-350-6. Dále jen *Subjektivní pohyb těla a svět*

2. Pojetí tělesnosti u Husserla

Nyní, po stručném uvedení ideální podoby mé práce, jejích intencí a cílů, stojí přede mnou ještě jeden úkol. Tímto úkolem je vůbec vymezení, v jakém rámci se budeme při zkoumání problematiky tělesnosti pohybovat. Hlavní zájem bude spočívat na myšlení Jana Patočky, přímého žáka a nástupce Edmunda Husserla, a je tedy nejprve nutné alespoň ve stručnosti uvést některé základní charakteristiky a pojmy husserlovské fenomenologické filosofie, jež jsou sice dobře známy, ale bez jejich zmínění bychom neměli v práci odkud vyjít. Tyto charakteristiky určují, v jaké perspektivě vůbec budeme na problematiku tělesnosti nahlížet, a jsou tak neodmyslitelnou součástí této práce.

2.1 Obecná charakteristika Husserlovy fenomenologie

Jak bychom tedy mohli charakterizovat Husserlovu fenomenologii, z níž budeme v interpretaci Patočkovy koncepce tělesnosti vycházet? ²⁰V *Akademickém slovníku cizích slov*²¹ se můžeme dočíst pod heslem fenomenologie, že je to „(...) metoda zkoumání uskutečňující návrat „k věcem samým“ a podávající jejich deskripci coby fenoménů.“²² Tato definice vypadá velmi jednoduše, ale když se u ní na okamžik pozastavíme, vyvstane nejedna otázka. Co je myšleno oním heslem „k věcem samým“? Jak máme rozumět pojmu fenomén? Co zamýšlel Husserl in concreto touto metodou?

Pokud se budeme držet výkladu Husserlova myšlení v publikaci Karla Novotného *O povaze jevů*, můžeme charakterizovat fenomenologii následujícím způsobem. Fenomenologie byla Husserlem původně zamýšlena jako filosofická exaktní disciplína směřující k absolutní evidenci, jíž jsou imanentní obsahy vědomí. Tato metoda měla sloužit po descartovském způsobu jako pevný základ pro vybudování ostatních věd, tedy jako jakási philosophia prima.

Jak již bylo řečeno, její hlavní doménou je vědomí, tedy oblast, ve které jsou nám dány jevy. Tato oblast je ve fenomenologickém postoji podrobena jí přiměřenému reflexivnímu zkoumání. Tímto originálním přístupem je fenomenologická redukce, neboli epoché. Spočívá v očištění vědomí od veškerých nepodložených předběžných mínění a tezí, předpokladů našeho naivního postoje ke světu, díky kterému bychom se měli dostat na pevnou půdu, na níž teprve lze filosofii vystavět. Jako prvního se z těchto předpokladů Husserl zbavuje tzv. „generální teze světa“, tedy nekriticky přijaté víry v existenci světa. Jejím vyřazením se zbavíme předpokladu reálné existence věcí a tím bude možné dospět na půdu vědomí, kde můžeme za pomoci jemu přiměřeného reflexivního pohledu zkoumat, jakým způsobem v něm vůbec mohou být dány jevy námi takto předpokládaných věcí.

Jak je již patrné, zcela podstatným a neodmyslitelným pojmem Husserlovy fenomenologie je pojem vědomí. Je to právě vědomí, kterému se jevy jeví. Je sídlem prožitků, které intendují k jemu transcendentním fenoménům. Základní charakteristikou vědomí je tedy intencionalita. Karel Novotný ji výstižně charakterizuje takto: „(...) *intencionalita vědomí jako otevřenost vůči věcem samým je způsob, jakým je vědomí konkrétně u věcí samých, vždy již ve*

20 Nutno podotknout, že se zde omezím pouze na výklad husserlovského pojetí fenomenologie a pojetí předešlá, zejm. Hegelovo, ponechám nepovšimnuta. Nejde mi zde o historický přehled fenomenologie a charakteristika Husserlovy fenomenologie zde slouží coby obecný rámec k uvedení do problematiky myšlení Patočkova.

21 *Akademický slovník cizích slov: [A-Ž]*. 1. vyd. Praha: Academia, 1997, 834 s. ISBN 80-200-0607-9. Dále jen *Akademický slovník*

22 *Akademický slovník*, s. 225

světě. ²³ Vědomí je tedy naším vztahem k předmětům ve světě. Intencionalita značí jakýsi výstup vědomí ze sebe sama směrem k něčemu, čím ono samo tak docela není. To je význam druhého hesla, že „*vědomí je vždy již vědomím něčeho*“, není vědomím pro sebe sama. Ve vědomí se nám v prožitcích věci ukazují jako ony samy a na jeho půdě se dostáváme k nim samým. Tyto prožitky jsou součástí vědomí, které je jakousi absolutní půdou evidence, o níž nelze pochybovat. Ano, mohu pochybovat o tom, zda předmět, který vidím v dálce, má opravdu červenou barvu. O čem však pochybovat nemohu je to, že se mi onen předmět v dálce ve vědomí jako červený jeví, alespoň dokud probíhají souhlasné syntézy, tedy dokud k němu například nepřijdu blíže a nezjistím, že je hnědý.

Předměty, které se nám takto v prožitcích jeví, jsou však vůči vědomí něčím transcendentním. Jsou v něm přítomny pouze jako jeho intencionální obsah, intencionální korelát, či noema. Nelze si tedy představovat, že máme „věci ve vědomí“. Nikoliv, reálným obsahem našeho vědomí jsou prožitky, noese, což jsou vlastně psychické akty, které vznikají díky aperceptivnímu udílení smyslu jednotlivým počitkovým datům. Toto udílení smyslu nám umožňuje vnímat „něco jako něco“. Intencionální předmět je tak čímsi transcendentním vůči prožitkům ve vědomí, je v něm něco „navíc“.

V závislosti na tom, co bylo řečeno v předchozím odstavci již můžeme říci, že cílem fenomenologického zkoumání nejsou primárně „předměty samy“, neboť k nim samým bezprostřední přístup nemáme, nýbrž způsoby jejich jevení v prožitcích, neboť, „*Striktně řečeno, jsou dány prožitky, kdežto předměty, které jsou v prožitcích míněny, nikdy nemohou být součástí prožívání, proto jsou vůči němu transcendentní.*“²⁴

Předměty jsou vědomí transcendentní, nejsou vědomí dány úplně a naráz, v originále a vyčerpávajícím způsobem. Vždy svůj vlastní jev ve vědomí nějak přesahují. Tato skutečnost je Husserlem vyjádřena v teorii odstínění, či nástinů, jež hraje zásadní úlohu při konstituci materiální předmětnosti pro naše vědomí. Odstínění jsou vlastně aktuální jevy dané transcendentní předmětnosti ve vnímání, jimiž se však tato předmětnost nevyčerpává. Je zde stále prostor pro další souhlasné syntézy, či pro jejich popření. Takto se jevící předmět dává našemu vědomí ve stále nových odstíněních, v dalších perspektivách nikdy nekončící řady, a není tak nikdy absolutně uchopen, i když jednotlivá odstínění podle Husserla směřují k jakési absolutní předmětnosti, ovšem pouze jako ke své regulativní ideji, nikdy jí zcela nedosáhnou. Díky tomu se vnímaná věc ukazuje jako jednota, jako jedna a táž věc, která zůstává stejná napříč

23 *O povaze jevů*, s.30

24 *Tamtéž*, s.53

proměnlivosti jednotlivých odstínění, za neustálého probíhání souhlasných syntéz či jejich popření, které jednotu vnímaného předmětu udržují, anebo ruší a vytváří jednotu novou. Odstiňování je samozřejmě proces, který je pochopitelný pouze pokud je zasazen do rámce času, a to nikoliv času objektivního, ale vnitřního času vědomí. Interpretaci časového charakteru odstíňování podává např. Barbaras ve svém *Vnímání*²⁵. „Každá nová perspektiva, jež si v sobě ještě podržuje ty, které se právě vytratily, ohlašuje či ustanovuje způsob odvíjení perspektiv budoucích, určitý determinovaný modus jevení, jenž bude potvrzen či vyvrácen, až se tato budoucnost stane přítomností. Ta či ona přítomnost, jakožto přítomnost časová (...), to jest jakožto uplývající, je ve skutečnosti již minulá a v důsledku toho přesahuje do své vlastní budoucnosti: (...) je tím, čím bude.“²⁶ Každé jednotlivé přítomné odstínění je tedy přechodem ke své vlastní budoucnosti, k odstínění, které na něj navazuje a potvrzuje jej, anebo vyvrací. Není tedy nějakou absolutní jednotkou pro sebe sama, samostatně stojící a oddělená od ostatních. Dává smysl jen pokud je zařazeno do retenčně-prezenčně-protenčního rámce vědomí a uvedeno do vztahu k ostatním odstíněním a jednotě, kterou dohromady tvoří.

Z toho, co bylo v tomto odstavci řečeno, je nanejvýš zřejmé, že odstíňování je tím, co činí vnímaný jev něčím relativním, subjektivně daným. Patočka v *Úvodu do fenomenologické filosofie* píše, že „(...) to je relativita vněmové zkušenosti. Věc je dána v nekonečné pluralitě profilů nebo perspektiv, ustavičným harmonizováním, shodami. Tam, kde mne něco ruší, kde se mi do toho pletou iluze, anticipace, mohu to v pokračující zkušenosti – o jejímž pravidlu vím – korigovat, vyškrtnout, nahradit něčím jiným, co pak funguje jako reprezentant další zkušenosti.“²⁷ Nutno ještě dodat, že výše zmíněné odstíňování, které charakterizuje vnímání věcí, se absolutně netýká našeho vlastního prožívání. Na rozdíl od věcí mého okolí, které vnímám v popsané typice, moje vlastní prožitky jsou mi dány absolutně. Patočka o několik řádků dále téhož textu píše, že právě prožívaná skutečnost „(...) je mi dána jak je, v originále, bez odstínění, absolutně.“²⁸

Husserlovo fenomenologie znamenala v době svého vzniku obrovský krok kupředu nejen na poli filosofie. Nebyla však nikdy uvedena do definitivní podoby, Husserl ji ve svých pracích neustále revidoval a vlastně nikdy nedospěl do konce. Můžeme v ní proto najít některé nejasnosti a obtíže, které se snažil řešit jak on sám, tak především jeho nástupci. Některé z nich vyplynou

25 BARBARAS, Renaud. *Vnímání. Esej o smyslově vnímatelném*. Vyd. 1. Překlad Josef Fulka. Praha: Filosofia, 2002, 68 s. ISBN 80-7007-153-2.

26 Tamtéž, s. 34

27 PATOČKA, Jan. *Úvod do fenomenologické filosofie*. 2. vyd. Praha: Oikoyomenh, 2003, 189 s. Oikúmené, sv. 11. ISBN 80-729-8064-5. s. 60

28 Tamtéž, s. 60n

při interpretaci pozdního Patočkova díla. Nutno však říci, že neustálé vyrovnávání se s Husserlovým odkazem a se vším, co k němu patří, posouvá i dnešní fenomenologii stále kupředu.

2.2 Tělesnost v Idejích k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii II

Po tomto obecném pohledu na některé hlavní aspekty Husserlovy fenomenologie se již můžeme posunout blíže ke zkoumání toho, jakou úlohu u Husserla zaujímá tělesnost. Ve své interpretaci se omezím na jeho pojetí prezentované ve druhém svazku *Idejí k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii*. Důvod volby je prostý. Ve zmiňovaném textu jsou tělo a tělesnost vyloženy nejkompexněji a uvedeny do nejširších souvislostí, a tak bude nejsnazší sledovat odkazy na ně právě zde. Zmínky o tělu a tělesnosti můžeme nalézt pochopitelně i v jiných Husserlových pracích, ovšem v menší míře a v ne zcela systematické podobě, a proto má volba padla na *Ideje II*, od kterých bude možné přesunout se ke koncepci Patočkově s menšími obtížemi, než kdybychom se zabývali složitou interpretací tělesnosti v celku Husserlova díla, což by stejně kvůli hlavnímu zájmu o Patočkovu pojetí tělesnosti bylo nad rámec bakalářské práce.

2.2.1 Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii II obecně

Než začneme zkoumat podrobněji status těla a tělesnosti ve druhém svazku spisu *Idejí k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii*, podíváme se nejprve celkově na tento text, na jeho hlavní náplň a intence, a k těmto posléze tematiku tělesnosti vztáhneme. V druhém svazku *Idejí* si Husserl klade za cíl fenomenologicky vyložit konstituci reality vyčerpávajícím způsobem, v plné její šíři. Hlavními oblastmi jeho zájmu se v tomto ohledu nejprve stává konstituce materiální přírody, tedy především konstituce věci, dále konstituce animální přírody, duševní reality a duchovního světa. Konstituce těchto tří realit, tedy materiální, animální a duchovní, se odehrává v nutném vzájemném souvztahu a jednotě a oddělit je lze pouze pro účely analýzy. Chápat zcela odděleně, nezávisle na sobě, je nelze. Analýza těchto hlavních oblastí a jejich dílčích částí je vždy nějakým způsobem vztažena k tělesnosti a pro každou tuto oblast nabývají tělo a tělesnost trochu jiného významu. Obecně však lze říci, že na konstituci všech těchto realit se tělo a tělesnost nějakým způsobem podílejí. Takto se tělo a tělesnost dostávají v *Idejích II* poprvé u Husserla do popředí v podobě daleko přehlednější a uspořádanější než ve spisech předchozích, a mohou tak dobře posloužit pro naše účely zde.

2.2.2 Úloha těla při konstituci materiální přírody

V prvním oddíle spisu věnovaném konstituci materiální reality Husserl na tělo pohlíží z metodických důvodů nejprve jako na věc mezi věcmi, nebo také jako na materiální realitu. To

však neznamená, že by je na takovouto realitu redukoval. Znamená to pouze tolik, že se zde na materiální aspekty tělesnosti soustředí a vyzdvihuje jejich rozdílnost ve vztahu k ostatním materiálním věcem. Materiální tělo jakožto fyzická věc je tím, co lidi a zvířata umísťuje v prostoru a díky němu se zde jako fyzické věci pohybují. Člověk však nemá pouze toto tělo. To, co jej dělá člověkem, jsou jeho duševní vlastnosti, duševní realita.²⁹ Propojení těla s duševním je velmi úzké a charakter tohoto vztahu je taktéž jedním ze zásadních témat druhého svazku *Idejí*. Ale o tom dále.

Nyní se podívejme blíže na hlavní úlohu těla, charakterizovanou v tomto oddíle *Idejí II*, tedy na konstituci materiální věci, neboli aistheta, za pomoci těla. Nejprve však ještě pár slov k materiální věci samé. Jak ji vůbec Husserl definuje? „*Těleso je jednota zkušenosti a ve smyslu této jednoty je zahrnuto, že je indexem k rozmanitosti možných zkušeností, v nichž může těleso dojít vždy znovu k danosti.*“³⁰ To znamená, že k vnímané, kladené věci bytostně přináleží nejen její aktuálně dané vlastnosti, ale i horizont rozmanitosti možných zkušeností o ní. Reálné vlastnosti věci se tak konstituují v průběhu neustále postupujících zkušeností, v rozmanitosti jednotlivých odstínění, v procesu, který byl detailněji popsán v pasáži věnované obecným charakteristikám Husserlovy filosofie. Zde jen několik doplnění, jak Husserl konkrétně popisuje průběh konstituce věci pro vědomí v tomto textu. „*Co daná věc sama je, se apriori ukazuje pouze v průběhu postupujících dokládajících zkušeností. Jako principiální možnosti stojí přitom stále pospolu (...): 1) možnost průběžně souhlasných a jen blíže určujících zkušeností, 2) možnost částečně souhlasných, částečně nesouhlasných zkušeností, a sice zkušeností určujících tutéž věc nově a jinak, 3) konečně možnost nesjednotitelných nesouladností, s níž se ukazuje nebytí něčeho, co jsme zakoušeli v dočasné souhlasnosti, nebo také v jednotlivém "jinak" určené věci.*“³¹ Konstituce věci je tak neustále probíhající proces - vlastnosti věci se pro nás neustále potvrzují a upřesňují, se zachováním jednoty věci pro naše vědomí, avšak zároveň se tento průběh vždy může zvrátit v nesouhlasnou zkušenost, kdy se jednota původně dané věci pozměňuje, anebo v krajním případě rozpadá a konstituuje se věc nová, se svým vlastním průběhem stvrzujících zkušeností. „*Nemáme tedy pouze jednotu ve změnách vlastností a v jednotlivé měnící se vlastnosti, jako máme vůbec jednotu v řadách změn, nýbrž změnami vlastností prochází nová jednota; věc je totiž uzpůsobena tak, že při zcela určitých změnách okolností změní rovněž reálné vlastnosti určitým způsobem.*“³² Zde je opět nutné zmínit zásadní

29 „*Lidé a zvířata mají materiální těla a potud mají prostorovost a materialitu. Vzhledem k tomu, co je v nich specificky lidské nebo zvířecí, to jest vzhledem k duševnu, nejsou však materiální, a tím také nejsou ve vlastním smyslu materiálními realitami, pokud je bereme jako konkrétní celky.*“ *Ideje II*, s. 45

30 Tamtéž, s. 51

31 Tamtéž, s. 55

32 Tamtéž, s. 57

úlohu času, resp. časovost vědomí. Takto daný předmět se konstituuje nikoliv v nějakém objektivním čase, kdy by bylo možno určit, kdy se konstitovala ta která vlastnost jevící se předmětnosti. Aktuálně přítomný vněm věci, jednotlivý moment počítku, má svou extenzi, rozprostírá se díky časovosti vědomí, neoddělitelně k němu patří jeho vlastní retence i protence a překračuje tak rámeček své aktuální danosti. Jinými slovy: „*Smyslový obsah není dán bodově, nýbrž i danost toho, co je „tady a teď“*“, předpokládá trvajících vědomí jednoty, jeho danost proto není bezprostřední, ale odkazující v sobě na mínění překračující aktuální fázi prožívání.“³³

Nyní už se tedy podívejme, jakou úlohu zde sehrává tělo. Aby se věc mohla konstituovat, musí obsahovat složky, které odkazují k subjektu, kterému je tato věc dána. „*Ukazuje se, že povaha (Beschaffenheit) materiálních věcí jakožto aisthet, tak jak se přede mnou názorně vyskytují, je závislá na mé povaze, povaze zakoušejícího subjektu, je vztažena k mému tělu a mé „normální smyslovosti“*“.³⁴ V první řadě je pro konstituci věci zásadní vnímání, ve kterém se primárně odehrává dávání věci. A je to právě tělo, které je především orgánem vnímání a jako takovému jsou mu dány za prvé počítkové obsahy, konstituující vnější známky věci, a za druhé lokalizované počítky, díky kterým se vůbec mohou konstituovat danost věci pro nás. „*Tím, že jsou počítky lokalizovány v dotyčné pohyblivé části těla, je dáno to, že tělo je spolupřítomno při všem vnímání a vykazování vnímání (zkušenosti) jako svobodně pohyblivý smyslový orgán, jako svobodně pohyblivý celek smyslových orgánů, a že z tohoto původního důvodu vše věcně reálné v osvětí Já má svůj vztah k tělu*“.³⁵ Obecně tedy můžeme říci, že tělo je v první řadě orgánem vnímání. Je takto neustále u věci a umožňuje nám vztah k těmto věcem našeho okolí.

Se vztažeností těla k materiálním věcem a jeho centrální úlohou při vnímání souvisí další Husserlova charakteristika těla. Tělo je v závislosti na tom, co bylo řečeno, nositelem takzvaného nulového bodu orientace, ke kterému se orientují všechny věci v našem okolí. Vše v našem okolí vnímáme z perspektivy onoho tady a teď, kterým je naše tělo, jež nás umisťuje do konkrétního místa v čase a prostoru, od tohoto bodu se logicky konstituují konkrétní vlastnosti dané věci pro nás.

Pro konstituci věcí je zásadní dvojitý typ počítků. Jednak jsou to podávající počítkové akty, díky kterým je nám věc dána jakožto aisthetum. Funkcí těchto podávajících aktů je uchopit hyletický podklad vědomí, tedy počítkové smyslové obsahy, a tímto uchopením vytvořit transcendentální vztah k vnímanému – hyletický podklad je jimi duchovně zformován do podoby konkrétního vjemu. Podávající akty jsou tím, co „*(...) určuje nejen to, že akt je pojetím,*

33 *O povaze jevů*, s. 67

34 *Ideje II*, s. 65

35 *Tamtéž*, s. 65n

chápáním té které předmětnosti, ale i to, jako co tu předmětnost chápe, s jakými znaky, formami a vztahy ji uchopuje. ³⁶ Shodně s Karlem Novotným, jehož citaci jsem si vypůjčila, lze říci, že podávající akt je jakousi interpretací hyletického podkladu, který je tvořen počitkovými obsahy. Vytváří vztah mezi smyslovými obsahy a jejich předmětem, tvoří základ jevení. Takto pojaté počitky jsou vlastně jednotlivá odstínění, jimiž jsou nám dány jevící se vlastnosti věci. Podávající akty však nevznikají samovolně, ale spíše pasivně, „*jsou ve svých skutečných a možných průbězích motivované a jsou aperceptivně vztažené k motivujícím řadám, k systémům kinestetických počitků, které se volně odvíjejí ve svém obvyklém pořadí podle souvislosti, a to tímto způsobem: když se odvíjí volná průběh určité řady tohoto systému (...), pak musí probíhat motivovaným způsobem odpovídající série z rozmanitosti, která je vetkána do systému jako motivát.*“ ³⁷ Důležitou úlohu pro jejich vznik hraje motivace ze strany druhého typu počitků, počitků, jimiž pocítujeme svoje vlastní tělo. Tímto druhým typem počitků jsou lokalizované počitky, neboli počivy, o nichž bude blíže pojednáno v následujícím oddíle, a kinestetické počitky, které jsou zakoušením pohybů vlastního těla. Řady kinestetických počitků probíhají v obvyklém pořadí v závislosti na „normální“ tělesnosti a motivují vznik podávajících počitkových aktů, při jejichž vzniku jsme víceméně pasivní. Motivace zde znamená tolik, že kinestetické a lokalizované počitky sice vnímání věci ovlivňují, ovšem ne tak, že by do něj vnášely přímo nějaká nová určení vnímané předmětnosti, nýbrž do tohoto vnímání vstupují jako spoludanosť, ovlivňují jistým způsobem podávající počitkové akty, o nichž byla řeč výše, a vnímání tak ovlivňují jaksí nepřímou. ³⁸ Vztah podávajících počitkových aktů a kinestetických a lokalizovaných počitků však není jednostranným kauzálním vztahem, směřujícím od kinestetických a lokalizovaných počitků k oživujícím intencím. Jak píše Karel Novotný, „*Intencionální zaměření „kontaminuje“, tak říkajíc, i řadu počitků subjektivního těla, jimiž je naopak ono intencionální zaměření motivováno.*“ ³⁹

Jak jsme tedy mohli vidět, při konstituci věci hrají zásadní úlohu dva typy procesů, a to motivace ze strany kinestetických a lokalizovaných počitků, a proces kondicionality, který zde ještě plně ke slovu nepřišel. Jedná se o to, že konstituovaná vnímaná věc je kondicionálně závislá na vnímajícím těle a jeho vlastnostech. Nemusí se zde jednat pouze o podmíněnost umístěním těla na konkrétním místě v prostoru, na poloze centrálního zde. Konstituovaná danost se samozřejmě mění s každou změnou postoje, může se ale jednat i o podmíněnost způsobenou

36 *O povaze jevů*, s. 47-48. K. Novotný zde sice interpretuje materii aktu z Husserlových *Logických zkoumání*, ale jedná se vlastně o totéž.

37 *Ideje II*, s. 66 a 67

38 Blíže k problematice podávajících počitkových aktů a kinestetických počitků viz *O povaze jevů*, s. 87-89

39 Tamtéž, s. 89

např. změnou smyslových orgánů, jako třeba při nemoci, při zranění, apod. „*Celý tento systém kondicionality, který uspořádaně spojuje smyslové věci a subjektivní události, je podkladem vyšší vrstvy apercepce a stane se pak psychofyzickou kondicionalitou mezi mým tělem a jeho kauzálním propletením v přírodě vně těla na jedné straně a subjektivními průběhy počitků, průběhy aspektů atd. na straně druhé. K této původní skladbě psychofyzických podmínek pak přibývají nové, které jejich konstituci již předpokládají, totiž prostřednictvím anomalit těla.*“⁴⁰

Realita, která se konstituuje při změnách vlastností těla, tedy při výskytu některé z možných anomalit, je však stále vztažena k „normální“ konstituci, která je fundující a díky které se vůbec něco jako anomalita či obměna může konstituovat – normální realita je pořád stále zde, byť určitým způsobem oslabená. „*Jeden normálně konstituovaný svět je tu jako pravý svět, jako "norma" pravdy, a jsou rozmanitá zdání, odchylky způsobu danosti, které dojdou "vyjasnění" zkušeností psychofyzické kondicionality. Přitom vidíme: ke konstituci věci nemohou anomaly přispět ničím, resp. ničím nemohou přispět psychofyzické kondicionality. Jejich přínosem je pouze pravidlo mé subjektivity, které spočívá právě v tom, že věci jsou pro subjekty zakusitelnými věcmi a že s tělesně-věcnými kauzalitami souvisejí pravidla kondicionality řad počitků atd.*“⁴¹

Díky této závislosti konstituované věcnosti na těle se vnější svět jeví jako relativní, a to nejen vzhledem k tělesnosti, ale i vzhledem k psychice, a to díky jejich vzájemné provázanosti, o které zatím nebyla řeč. „*Dochází tedy k rozlišení mezi identickou věcí samou a jejími subjektivně podmíněnými způsoby jevení, tj. jejími subjektivně podmíněnými známkami, které vystupují ve vztahu ke mně, mému tělu a mé duši.*“⁴² Přesto se však věc konstituuje v jednotě, je dána jako jedna a táž se souhrnem svých trvalých vlastností.

Doposud Husserl prováděl z metodických důvodů analýzu konstituce věci pro jednotlivý, solipsistický subjekt, kdy vnímané věci přísluší jisté subjektivně podmíněné vlastnosti, dané subjektivitou vnímání, ale zároveň i jakási „objektivní“ identita, řekněme s Husserlem „*identický substrát identických vlastností*“⁴³, díky kterému pro mě vystupuje jako jedna a táž věc ve své jednotě. Avšak ostatní subjekty do konstituce věci nějakým způsobem také zasahují a od tohoto okamžiku jim Husserl věnuje taktéž pozornost, neboť si této skutečnosti je dobře vědom. Formulace problému je takováto: „*jak vztah k mnohosti lidí, kteří se mezi sebou vzájemně stýkají, zasahuje do pojetí věci a je konstituující pro pojetí věci jako „objektivně skutečné“.*“⁴⁴ Primárně jsou každému jednotlivému subjektu dány věci skrze své jevy a jejich

40 *Ideje II*, s. 73

41 Tamtéž, s. 79 a 80

42 Tamtéž, s. 81

43 Tamtéž, s. 81n

44 Tamtéž, s. 85

subjektivní danost se tak mění v závislosti na subjektu, kterému jsou dány, v první řadě pak v závislosti na jeho tělesnosti. Na tomto stupni je konstituována smyslová věc pro jednotlivý subjekt. Jak píše Merleau-Ponty, „*věc, jak je pro moje tělo, je věc „solipsistická“, nejde dosud o věc samu. Je zahrnuta do kontextu mého těla, které samo náleží do řádu věcí jen svým lemem či okrajem.*“⁴⁵ I tato solipsistická věc se však vyznačuje určitými pro ni typickými „objektivními“ vlastnostmi, díky kterým může subjekt rozpoznat případný klam, anomalitu dané věci oproti normálnímu stavu apod. I na solipsistickém stupni se tedy vytváří již jakási objektivita. Přesto je však tato věc stále ještě pouhou věcí pro jednotlivý subjekt, přestože má již určité „objektivní vlastnosti“. Svět se však neskládá z naprosto relativních věcí jednotlivých subjektů. Ve světě žijeme s jinými lidmi, o kterých víme primárně díky svojí a jejich tělesnosti, jak bude patrné v následujícím oddíle. V tomto intersubjektivním společenství jsou díky vzájemné komunikaci významů „(...) všechny předměty pojaty „objektivně“, jako věci v jednom objektivním čase, v jednom objektivním prostoru, věci jednoho objektivního světa.“⁴⁶ a vzniká tak „pravá věc“, tedy „objekt, jenž identicky přetrvává v jevových mnohostech plurality subjektů“⁴⁷. Pokud si odmyslíme relativitu, kterou se „objektivní“ věc jednotlivého subjektu i „pravá věc“ svou odkázaností na normalitu společenství stále vyznačují, získáme jako další stupeň tzv. „fyzikální věc“, nebo jak také Husserl říká, „matematicko-logickou objektivitu“. Tato fyzikální věc „*nevykazuje žádný ukazatel závislosti pravdivostního obsahu na subjektu a jeho subjektivní skladbě*“⁴⁸.

2.2.3 Úloha těla v konstituci animální reality

V tomto oddíle se již dostává plně ke slovu dvojí status tělesnosti. V rámci analýzy v prvním oddíle pohlížel Husserl na tělo především jako na materiální věc mezi ostatními věcmi, ale již zde bylo patrné, že od něj nelze zcela odloučit sféru pocíťování. Tento aspekt tělesnosti je v oddíle věnovaném konstituci animální přírody vyjádřen již výslovněji. Ano, pro účely analýzy lze počítky, vnímání a další spíše psychické vlastnosti od tělesnosti „uměle“ oddělit, ale de facto jsou spolu nerozlučně spjaty a fungují ve vzájemné součinnosti: „(...) *prožitky, tj. počítky, vjemy, vzpomínky, pocity, afekty atd. nám nejsou ve zkušenosti dány jako přívěšky materiálních těl, prosté vnitřního propojení, jako by byly sjednoceny jeden s druhým jen společným fenomenálním poutem k materiálnímu tělu. Jsou daleko více jedno svou podstatou, vzájemně spojeny a propojeny proudí jeden do druhého ve vrstvách a jsou možné jen v jednotě tohoto proudu. Z něj*

45 *Filosof a jeho stín*, s. 95

46 *Ideje II*, s. 86

47 Tamtéž, s. 86n

48 Tamtéž, s. 87

nemůže být nic vytrženo, nic prostě odděleno, jako by to byla věc pro sebe.“⁴⁹ Duše, konkrétní psychické Já, však má u Husserla v jistém ohledu význačnější postavení, nežli tělo. Tělo je zde chápáno jako orgán duše a jeho výraz a můžeme je považovat za nositele subjektivity pouze díky tomu, že je oduševněné, že je sídlem Já. Já je absolutním nositelem duševních aktů, je dáno jednotně jako ono samo a tato jeho absolutnost je přístupná v jemu přiměřené reflexi. Je sice pravdou, že duše se může vyjádřit jen prostřednictvím těla, ale je to ona, kdo především je nositelem subjektivity, nikoliv tělo. Tělo lze považovat za „jáské“ jen potud, pokud je oduševnělé. Spojovacím článkem mezi duší a tělem jsou duševní prožitky, duše se tedy nevztahuje primárně ke svému tělu jako k materiální věci, ale teprve díky provázanosti duševních prožitků s tělem se vůbec může ke svému tělu vztahovat jako ke svému tělesovému tělu. Není tomu však ale tak, že by tělo bylo duchu absolutně podřízené: „(...) je dobře známo, že psyché závisí na těle, a tím na fyzické přírodě a jejích mnohých vztazích. Za prvé, tato závislost se vyskytuje obecně, pokud se týče veškerých počitků (včetně smyslových počitků pocitu a pudu), a dále také pokud se týče příslušných reprodukcí, a tím je již celý život vědomí ovlivněn touto závislostí, neboť počitky a reprodukce počitků (fantazmata) hrají svou roli ve všem. (...). Těmto závislostem odpovídá fyziopsychická stránka duševní reality. Tím však není řečeno nic jiného, než že pojetí, které konstituuje duševní realitu, jí připisuje reálné vlastnosti, které nacházejí své "okolnosti" v těle a v jeho tělesných kauzalitách.“⁵⁰ Z uvedené citace je dobře patrné, že vztah duše a těla není vůbec jednoduchý a nelze jej redukovat na jednostrannou závislost jedné entity na druhé. Jejich vztah je spíše založen na jakési vzájemnosti, kdy jedno nachází své vyjádření v „okolnostech“ druhého. Duše má sice podle Husserla přednost v tom smyslu, že ji lze reflektovat v absolutní podobě jako čisté Já, avšak nebýt těla, nebylo by ji možné uvést do vztahu s přírodou a v existenci v časoprostoru. Bez umístění duše v nějakém těle, nedalo by se vůbec hovořit o její reálné existenci, natož o existenci konkrétního člověka. Slovy Husserlovými: „*Duševní realita je konstituována jako realita jen pomocí psychofyzických závislostí.*“⁵¹ Duše tak nemůže reálně existovat jinak než jako jednotné spojení konkrétní duše a těla, které je součástí přírody, než jako konkrétní psychofyzická jednota, lidský či animální subjekt.

V předešlém oddíle jsme mohli vidět, jak se konstituuje tělo jakožto materiální věc. Nyní se podívejme blíže na to, jak se tomu má v onom druhém již zmiňovaném aspektu tělesnosti – jak se konstituuje tělo pociťující a pociťované, které mohu označit jako „moje tělo“, které na pouhou materiální věc dost dobře redukovat nelze. Základem konstituce tohoto aspektu

49 Tamtéž, s. 96

50 Tamtéž, s. 132

51 Tamtéž, s. 134

tělesnosti je přítomnost lokalizovaných počitků, nebo také počivů (Empfindnisse), které zakoušíme na a v našem těle při vnímání. Jak již z názvu vyplývá, lokalizované počitky vznikají v konkrétním místě těla a jsou nejlépe patrné v okamžiku, kdy na ně působí nějaká materiální věc, např. na konečných prstech při osahávání nějakého předmětu, při pociťování tepla či chladu, bolesti, napětí, uvolnění – jedná se o pociťování vlastního těla a neoddělitelně k němu patří, jsou tím, co dělá z těla žitou jednotu. Takto vzniklé počivky nejsou nějakou fyzikální vlastností těla jakožto fyzické věci, ale vlastností těla jakožto psychofyzické jednoty. Husserl jasně říká, že počivky přináležejí duši a díky nim se teprve může daná část těla, ve které vznikají, konstituovat právě jako „moje tělo“, jako „žité tělo“, Leib, které se konstituuje v opozici vůči tělu jakožto pouhému tělesu (Körper). Primární úlohu pro konstituci těla hraje hmat, díky kterému je nám přístupný jak vnímaný předmět, tak naše vlastní vnímající tělo, v závislosti na zaměření naší pozornosti. Díky tělesnosti, konstituované v dotekové sféře za pomoci lokalizovaných počitků, teprve mohou vzniknout počitky ostatních smyslových sfér. „*Tělo se jako takové může původně konstituovat jen v dotekové sféře a ve všem, co se lokalizuje hmatovými počitky (...)*“. ⁵² S touto primární vrstvou počivů se poté pojí intencionální funkce a vznikají prožitky, které jsou k tělu pouze intencionálně vztaheny a nejsou jeho součástí, na rozdíl od počitků lokalizovaných.

Tělo se tedy konstituuje jako nositel lokalizovaných počitků. Co ale zajišťuje jeho jednotu? Jak to, že se nerozpadá do jednotlivých počitků, co jej drží pohromadě? Je pravda, že tato otázka byla již nastíněna v předešlém odstavci. Úzce souvisí s charakterem vztahu samotných počitků a toho, co je jimi konstituováno, a je jejich nositele – tedy těla. Není tomu tak, že by tělo bylo nějakou „prázdnou skříňkou“, kterou nový „podnět“ zaplní příslušným obsahem. Tělu vždy přináležejí nějaký lokalizovaný počitkový obsah, je vždy již zaplněno pociťováním a nové podněty pouze způsobují změnu v daném počitkovém poli. Jinými slovy, tělo vždy něco pociťuje, to jej činí tělem. Těmto počitkům potom odpovídá na straně těla určitý počitkový stav, který se mění v závislosti na reálných okolnostech, do kterých je tělo vřazeno, přičemž toto tělo si však zároveň zachovává své vlastnosti. Můžeme tedy spolu s Husserlem říci, že tělo je „*(...)materiální věc, která jako pole lokalizace počitků a citových vzruchů, jako komplex smyslových orgánů, jako fenomenální součást i protějšek veškerého věcného vnímání (...)* tvoří základní kámen reálné duševní danosti a danosti Já.“ ⁵³ Nejprve se konstituuje pohledem jakoby zvenčí, jako materiální věc mezi věcmi, ale zároveň s tím jde ruku v ruce lokalizovaná vrstva počitků, na jejímž podkladě může teprve vystoupit prožitek ve vlastním slova smyslu a vzniknout možné vědomí. Je nám přístupné naše vlastní duševní Já, jemuž náleží

52 Tamtéž, s. 144

53 Tamtéž, s. 150

ono tělo, které ovšem zároveň tvoří základní kámen reálné duševní danosti. Zde je opět vidět nejednostranná závislost duševní reality na tělesnosti, kdy nemůžeme zcela jednoznačně říci, že jedno absolutně závisí na druhém.

Doposud jsme měli možnost sledovat, jakou úlohu hraje tělo v konstituci mé vlastní osoby, popř. solipsistického subjektu. Ke konstituci animální reality však neodmyslitelně patří i konstituce druhého člověka. „*Když zjišťuji, že moje tělo je „pocitující věc“ (...), připravil jsem se k pochopení, že existují i jiná animalia a možná i jiní lidé.*“⁵⁴ Na úrovni individuálního subjektu jsme viděli, jak se spolu s konstitucí těla z vnějšího pohledu, těla coby materiální věci, vytváří i tělo ve vnitřním pohledu jakožto lokalizovaná vrstva počitků, centrální zde a spolu s ním duševní realita a konkrétní psychofyzická jednota člověka. Stejně tak jako tyto dva procesy probíhají souběžně a nelze je od sebe definitivně rozdělit, i to, co je jimi konstituováno, tvoří jednotu, již nelze redukovat na dvě samostatné, třebaže propojené vrstvy. I druhého člověka pojmáme stejně jako sebe sama jakožto takovou jednotu – jeho tělo stojí proti mně jako jakákoliv jiná věc vnějšího světa, ale „vím“, že je to obdobné tělo, jako to mé, tedy že není jen pouhou fyzickou věcí, že je to tělo, náležející jinému subjektu, že má tak jako moje tělo svou vlastní vrstvu lokalizovaných počitků a náleží mu jeho vlastní duševní realita. Tuto duševní realitu druhého si však mohu jen domýšlet, je mi dána pouze nepřímo, skrze poukazy z pohybů jeho těla. Abychom to shrnuli: „*Pod názvem "druhý člověk" máme tedy určité tělo a toto tělo v jednotě se smyslovými poli a s takzvanými duševními poli, potažmo se subjektem aktů. Tato sounáležitost se vyskytuje přirozeně i u mě samého. Originárně mi části těchto sounáležitostí byly věru dány u mě samého (a jen u mě dány být mohly); ostatní je pak empirické rozšíření, myšlenkový přenos založený na zkušenosti.*“⁵⁵ Dodejme jen na základě uvedené citace, že druhý mi může být původně dán pouze na základě originární danosti mě samého v reflexi a tuto danost mě samého na něj zkušenostně přenáším, zároveň s daností mého vlastního těla. „*Konstituce druhého nepřichází až po konstituci těla, druhý i moje tělo se rodí společně z původní extáze.*“⁵⁶ Při setkání stojí proti mně jako pouhá materiální věc – tělo. Protože však vím, že moje vlastní tělo je neoddělitelně spojeno se svými smyslovými poli a duševními obsahy, přenáším díky vcítění toto spojení i do těla druhého. Druhý tak pro mě není jen pouhou věcí, ale druhým živým tělem se svou vlastní sférou prožitků a pocitů, které mi však přístupné nejsou a mohu si je pouze analogicky domýšlet. Tento proces, kdy z materiální věci tělo usuzuji na druhého člověka, probíhá automaticky a naráz, nikoliv odděleně, jak je popsán, a netematicky. Rozbor jeho

54 *Filosof a jeho stín*, s. 95n

55 *Ideje II*, s. 158

56 *Filosof a jeho stín*, s. 102

průběhu se všemi aspekty je podán taktéž v páté kapitole *Karteziánských meditací*, kde Husserl popisuje nejprve konstituci sféry vlastního a na základě tohoto popisu objevení druhého. Druhý je nám dán tak, že je spolupřítomen, „(...) *stojí sám tělesně před námi*“⁵⁷, a to tak, že spolu s ním jsem sobě dán i já sám. Je mi dáno mé vlastní ego a když před ním vyvstane druhé tělo, vím, že toto druhé tělo není mé vlastní a smysl druhého těla se vším, co tělu náleží, je na něj analogicky přenesen z mého, aniž bych se na tomto analogickém přenesení jakkoliv aktivně podílel. Ego a alter-ego jsou dle Husserla neustále dána v původním párování, patří neodlučně k sobě. Toto párování je jednou z forem pasivní syntézy, odehrává se tedy automaticky pokaždé, když se přede mnou objeví druhé tělo, přičemž členové tohoto vztahu, tedy ego a alter-ego, se vzájemně významově překrývají a částečně přesahují. Víím, že druhý přede mnou je taktéž člověk, že má své vlastní psychofyzické já, avšak toto psychofyzické já druhého není zcela totožné s mým, je tomu mému pouze analogické. To, že je druhé tělo opravdu druhým člověkem, se neustále potvrzuje v průběhu dalších a dalších stvrzujících syntéz, které z tělesných projevů vyvozují psychiku. Tato psychická stránka je ego však, jak již bylo řečeno, originálně nepřístupná, a z tohoto se usuzuje, že jde tedy o cizí já, jež je sice mému analogické, ale není s ním totožné.

57 *Karteziánské meditace*, s. 105

2.3 Shrnutí role tělesnosti u Husserla

Shrňme tedy v krátkosti a v hlavních bodech, jakou úlohu zastává tělo ve filosofii Edmunda Husserla, alespoň potud, pokud lze usoudit z *Idejí II*. Docenění přínosu tohoto spisu pro fenomenologii můžeme nalézt např. u Merleau-Pontyho v článku *Filosof a jeho stín*. Podívejme se tedy na komplexní pohled na postavení tělesnosti v tomto textu: „*Ideje II vnášejí v podobě „objektivní materiální věci“ na světlo spleť implikací, v níž již necítíme pulsování konstituujícího vědomí. Mezi pohyby mého těla a vlastnostmi „věci“, které odhalují, je vztah založený na „já mohu“ a spojující mé tělo se zákrak, které je v jeho moci vykonávat. Je nicméně třeba, aby moje tělo bylo samo zapuštěno do viditelného světa: svoji moc čerpá právě z toho, že že zaujímá určité místo, odkud vidí. Je to tedy jakási věc, ovšem věc, ve které sídlím. Je, chceme-li, na straně subjektu, ale není cizí lokalitě věcí: mezi ním a věcmi je vztah mezi absolutním zde a tam, mezi původem distance a distancí.*“⁵⁸ Tělo je tedy sice sídlem mého já, vědomí, ale zároveň je tím, co bezprostředně ovlivňuje konstituci věci pro toto vědomí. Je věcí mezi věcmi, ale zároveň je natolik specifické svým pociťováním, bezprostředně spjatým s pohybem, že se ze sféry ostatních věcí vyděluje a stírá se v něm rozdíl mezi subjektem a objektem.

V první řadě Husserl charakterizuje tělo z vnějšího pohledu jako věc mezi ostatními věcmi. Na první pohled tělo opravdu takovou věcí je. Vyznačuje se určitou tělesovostí a určitými vlastnostmi. Tento aspekt tělesnosti se vřazuje do kauzálních procesů, je ovlivňován ději ve svém okolí a sám na ně také působí. Důležité však je, že toto „tělo-objekt“ není totéž jako „fyzikální věc – tělo“. Ta vzniká až následnou abstrakcí tohoto aspektu tělesnosti. Jinými slovy, „*tato danost těla-objektu není ovšem ještě fyzikální tělo, tvoří pouze podklad pro jeho možnou tematizaci.*“⁵⁹

Takovýto pohled na tělo by však byl příliš zjednodušující. Výsadou těla je, že je orgánem vnímání. Je prostředím, skrze které vstupují počitky do vnímání a kde jsou dále pojímány. Je tedy zároveň i sférou pociťování, prožitků, počitků, vjemů a pocitů, které jsou s materiální tělesností nerozlučně provázány a navzájem na sebe působí. Díky tomuto oduševnění, pouze jako psychofyzickou jednotu, lze tělo považovat za nositele subjektivity.

Tyto dvě charakteristiky, tedy určitá „tělesovost“ a „citlivost“, nebo též „tělo-objekt“ a „esteziologické a volní tělo“ stojí v základu Husserlova personalistického pojetí tělesnosti, jak píše Patočka.⁶⁰⁶¹

58 *Filosof a jeho stín*, s. 93

59 *Úvod do Husserlovy fenomenologie*, s. 144

60 Viz tamtéž s. 143-144

61 I Carman ve své stati analyzuje tento dvojí status tělesnosti u Husserla, resp. její postavení někde mezi těmito

Jako orgán vnímání plní dále tělo úlohu centrálního zde, nulového bodu orientace, od kterého nejsme schopni se distancovat, vřazuje nás do konkrétního času a prostoru a toto "zde" tak logicky ovlivňuje perspektivu vnímání a orientaci vzhledem ke věcem našeho okolí. „*Je to nulový bod, z něhož se rozvrhne veškerá perspektiva na věci. Tělo a věci tvoří tak systém, pevnou strukturu, z níž nelze žádný člen vyjmout. Věci poukazují tak na tělo jako centrum, bez něhož perspektivy a jejich syntéza nejsou možné.*“⁶² To však zároveň způsobuje, že se věci vnějšího světa díky závislosti své danosti na těle jeví jako relativní a subjektivně podmíněné.

To, co dělá tělo žitou jednotou, a ne jen věcí, poskládanou z nějakých součástí, je přítomnost lokalizovaných počitků, které jsou v těle neustále přítomny. Jako nositel lokalizovaných počitků je tělo stále cítícím polem, na němž teprve může v závislosti na reálných okolnostech vyvstat prožitek, intencionální vztah vědomí k věcem jeho okolí. Pouze na tomto prožívaném těle jako na neustále přítomném pozadí se může objevit konkrétní aktuální vjem.

Nezanedbatelná je v neposlední řadě role těla při apercepci druhé osoby. Druhý člověk stojí přede mnou v první řadě jako tělo, z jehož projevů však automaticky na základě původního párování a analogické apercepce „vím“, že toto tělo je stejně jako to mé obdařeno svou vlastní sférou psychických prožitků, přičemž se tento fakt v průběhu stvrzujících syntéz neustále potvrzuje, a já tak „vím“, že se jedná rovněž o člověka, i když jiného, než jsem já sám. V základu této analogické apercepce tedy stojí právě tělo se svými projevy, od kterého se celá konstituce druhého pro nás odvíjí.

Díky intersubjektivitě, která je podle toho, co bylo výše řečeno, založená v tělesnosti, je možná také konstituce věcí vyššího stupně, tzv. „pravé věci“, věci objektivní pro dané společenství, na jejímž základě je možná dále i konstituce věci fyzikální, jak bylo popsáno v příslušném oddíle výše.

dvěma póly. To podle Carmana odpovídá jedné z dichotomií Husserlovy filosofie, dichotomii „*vnitřního a vnějšího: imanentní sféry vědomé zkušenosti a transcendentální domény vnějších objektů.*“ V rámci této dichotomie zaujímá tělesnost zcela zvláštní postavení, kdy „*není ani uvnitř mého vědomí, ani něčím vůči mně vnějším v mém okolí.*“ viz. CARMAN, Taylor. *The Body in Husserl and Merleau-Ponty.* In: PHILOSOPHICAL TOPICS VOL. 27, NO. 2, FALL 1999. s. 206, vlastní překlad.

62 Úvod do Husserlovy fenomenologie, s. 145

3. Pojetí tělesnosti u Patočky

Nyní, po poněkud obsáhlejší úvodu zabývající se interpretací pojetí těla a tělesnosti v Husserlově spisu *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii II*, se můžeme pustit do toho, co je hlavním zájmem této práce, tedy pojetí tělesnosti u Jana Patočky. Jak jsem předeslala již v úvodu, ve své interpretaci se zaměřím nejprve na jeho habilitační spis *Přirozený svět jako filosofický problém*, na kterém se budu snažit ukázat návaznost ve sledované problematice na Husserlovo pojetí, a vůbec jeho představu fenomenologie, a na zárodky originální Patočkovy koncepce a jeho filosofického projektu. Po této interpretaci se v druhém oddíle přesunu k Patočkovým pozdějším pracím, k textu *Přirozený svět v meditaci svého autora po třiatřiceti letech*, kde se vyrovnává jak se svým habilitačním spisem, tak s učením svého učitele, a přednáškám *Tělo, společenství, jazyk, svět*, kde se pokusím vyložit překonání Husserlova pojetí tělesnosti a fenomenologie interpretací hlavních pojmů Patočkovy filosofie právě s ohledem na tematiku těla a tělesnosti. Samozřejmě se může zdát umělé oddělovat v interpretaci habilitační spis od jeho reflexe, avšak tyto dva texty jsou od sebe dosti odlišné, reflexe se nese ve značně kritickém duchu ve vztahu k textu předešlému, a připadalo mi proto vhodné tuto skutečnost vyjádřit i rozdělením interpretace do dvou oddílů, a tím vyzdvihnout jejich odlišností i společné znaky.

3.1 Tělo a tělesnost v habilitačním spise *Přirozený svět jako filosofický problém*

Je pravdou, že v tomto textu jsou patrné základy Patočkova budoucího filosofického projektu a první kritické vyrovnávání se s některými aspekty Husserlovy fenomenologie, ale ve svém celku se spis nese právě v jejím duchu. Již v úvodu se Patočka hlásí k Husserlově metodě a k hledání půdy poslední subjektivity, ve které se utváří poměr člověka k jeho přirozenému světu. První oblast, na kterou při fenomenologické analýze této poslední půdy narazíme, je vnímání, které tvoří podklad vši naší zkušenosti, a u něj je zapotřebí zkoumat jeho původní předpoklady, jakými jsou původní časové vědomí, prostor, čas, nebo kauzalita. Po tomto zkoumání bude možné se přesunout k oblasti subjektivních aktivit, kterými se člověk povznáší nad bezprostřední danost, díky kterým je mu svět k dispozici ve své jednotě. Těmito aktivitami jsou aktivity ducha, tedy myšlení a jazyk, které nejsou samy o sobě bez základny v podobě světa možné, a je nutné je chápat právě odsud, tedy z pojmu přirozeného světa.

První důležitou analýzou spisu je rozbor konfliktu přirozeného, či naivního světa a světa vědeckého a z tohoto konfliktu plynoucí životní pocity člověka. Člověk se podle Patočky ocitá mezi dvěma póly - prvním z nich je přirozený svět našeho života, který zakoušíme v naší každodennosti. Je to svět naší každodenní zkušenosti, ve kterém se pohybujeme se samozřejmostí, bereme jej i jeho složky jako skutečnosti a nepodrobujeme jej výslovnému teoretizování. Tento svět je vždy již zde před jakoukoliv teorií, „(...) *jest zde právě bez našeho svobodného zásahu, na základě pouhého faktu naší zkušenosti přede vším stanoviskem teoretickým.*“⁶³ S příchodem moderní vědy byl však tento obraz světa našeho života od základu a radikálně rekonstruován. Věci tohoto světa již dávno nejsou věcmi tak, jak se nám jeví. Věci přirozeného světa byly nahrazeny věcmi s objektivní platností, které se staly jedinými pravdivými a skutečnými jsoucny, v jejichž světle se věci přirozeného světa jeví jako pouhé zdání, za nimiž leží nějaká objektivně platná, „pravá“ skutečnost. Důsledky pro náš život jsou jasné: rozštěpení žité skutečnosti na svět pravdivý a skutečný, svět objektivní, nacházející své vyjádření v moderní přírodovědě, a na svět zdání, s „pouhou“ subjektivní platností, který má v očích objektivní vědy status jakési druhotné odvozeniny. Ve světě moderní přírodovědy je člověk v podstatě závislý na působení objektivních přírodních sil a sám je chápán „objektivně“, jako věc mezi věcmi, která je zařazena do jejich kauzální souvislosti a podřízena objektivně platným zákonům tohoto světa. Jedinou formou svobody je zde svoboda „*od něčeho*“, tedy „*nezávislost na vnějším nátlaku*“⁶⁴, nikoliv svoboda „*k něčemu*“, tedy svoboda k disponování vlastními

63 *Přirozený svět*, s.131

64 Tamtéž, s. 137

možnostmi. Z tohoto rozštěpu na svět vědecký a přirozený, pravdu a zdání, svobodu v prvním a v druhém smyslu, potom pramení existenciální situace, jako sebeodcizení, sebeabdikce (automatické přijímání „objektivního“ vnějšího působení bez původní aktivity ze sebe), úzkost a další, které zde nebudeme podrobněji sledovat. Důležité je, že právě filosofie, ve výsledku filosofie fenomenologická, má dle Patočky za svou hlavní úlohu tento rozštěp vědomí současného člověka opět stmelit a sjednotit.

V dalších řádcích spisu Patočka představuje pokusy o řešení tohoto problému v dějinách filosofie, aby zjistil, že hlavní úlohou ve znovu-sjednocení žitého světa člověka je co možná nejpresnější analýza základních struktur přirozeného světa. Veškeré dosavadní pokusy o vyřešení načrtnutého rozkolu považuje za nedostatečné. Příčinou této nedostatečnosti je dle Patočky východisko v objektivitě, ze které se teprve usuzuje na něco takového jako prožívání a svět v naivní zkušenosti. Patočkova cesta se ubírá směrem opačným: jednotícím prvkem obou světů je subjektivita a jedině analýzou subjektivity a jejích nejpůvodnějších předpokladů lze znovu sjednotit to, co moderní přírodověda uměle rozdělila. Subjektivita je zde však dvojího druhu, předně subjektivita stvořená, ve smyslu Descartovské formule cogito-sum, a dále subjektivita transcendentální, která subjektivitu stvořenou předchází a je její živnou půdou. Touto transcendentální subjektivitou je právě svět. Není to svět ve smyslu logicko-matematického obrazu, jaký nám předkládají přírodní vědy. Přirozený svět „(...) nám již není mrtvým objektem, nýbrž ve věčně tryskající aktivitě (...).“⁶⁵ Východiskem rozboru subjektivity je pak analýza zkušenosti, v níž se odehrává danost skutečnosti pro nás bez ohledu na diferenci „subjektivního“ a „objektivního“, zdání a pravdy.

Než se Patočka začne věnovat Husserlovu a potažmo svému výkladu subjektivity, vyloží nejprve jeho podoby v dějinách filosofie. Rozborem těchto jednotlivých koncepcí a důvody jejich neuspokojivosti se zde zabývat nebudeme a přesuneme se rovnou k výkladu subjektivity ve fenomenologii. Patočka poskytuje charakteristiky již zmíněných základních pojmů husserlovské transcendentální fenomenologie, redukující věci a subjekty, se kterými se setkáváme, na fenomény konstituované transcendentální subjektivitou a zabývající se postupným vyjasňováním podstaty této subjektivity. Právě konstitucí transcendentální subjektivity a jejími jednotlivými etapami, tedy i podílem těla a tělesnosti na této konstituci, se Patočka hodlá detailněji ve své práci zabývat. Metodou mu bude analytický výklad poměru člověka ke světu a jeho jednotlivých momentů s ohledem na to, „(...) v jakých základních vrstvách a v jakého druhu výkonech subjektivity se tento poměr ustaluje.“⁶⁶

65 Tamtéž, s.150

66 Tamtéž, s.190

3.1.1 Člověk a svět

Abychom mohli popsat co možná věrně poměr člověka ke světu, musíme se nejdříve zabývat jednotlivými členy tohoto vztahu. Tedy povahou jsoucna člověk a tím, co vlastně rozumíme pod pojmem svět. Hned zkraje Patočka člověka charakterizuje v souladu s filosofickou tradicí, tedy v první řadě jakožto živočicha, jenž je součástí přírody. Jako každému tvorovi, i jemu přísluší tělesnost, díky které se vřazuje do svého okolí a je s ním nepřetržitě v kontaktu. Patočka o tělesnosti v této souvislosti dále píše: „*Je to základní komponenta lidské konečnosti, poněvadž na základě své tělesnosti stojí člověk v kauzální interakci (...) s věcmi svého okolí, jež jej omezují.*“⁶⁷ Kdyby však člověk disponoval pouze tělesností, nebylo by rozdílu mezi ním a pouhým zvířetem, potažmo ostatními tělesy živé přírody. To, co člověka činí něčím víc než jen pouhou věcí mezi věcmi, nebo jedním z mnoha zvířat, je předchůdná jasnost o své vlastní konečnosti, jejímž základem je, jak již bylo řečeno, tělesnost a zájem o věci, jež jej omezují. Člověk o ní ví.

. Věci, které vymezují oblast jeho zájmu, se však nevyčerpávají tímto zájmem, nemají jen ty vlastnosti, které jsme schopni v aktuálním pohledu postřehnout, nejsou konečnými entitami, nýbrž odkazují neustále k dalším a dalším souvislostem, a po obrácení pozornosti se nereflaktovaně zařazují do celkové souvislosti, jíž je svět. Svět, o kterém je zde řeč, není světem coby souhrnem jednotlivostí, i když na první pohled vidíme právě tyto jednotlivosti, existující věci. Je spíše jakousi funkcí, původní jednotou zkušeností, která teprve umožňuje, aby se něco jako jednotlivina mohlo pro vědomí vydělit. Poměr člověka ke světu je tedy dvojího charakteru: jednak je člověk coby živý tvor, vyznačující se tělesností, součástí tohoto světa, vřazuje se do něj a je jím určován co do své konečnosti. Zároveň však tento svět má, ví o něm.

V dalších odstavcích se Patočka věnuje bližšímu rozboru struktury světa, který, jak jsme viděli, nelze analyzovat bez ohledu na člověka a obráceně, ani člověka bez ohledu na něj. Bytí ve světě se rozprostírá ve třech základních dimenzích, které si zde krátce přiblížíme.

První dimenzí je dimenze, jíž bychom snad mohli nazvat „perspektivní“. Je určovaná protikladem domova a cizoty. Domov je jakési „centrální jádro“⁶⁸, „*(...) s nímž jsme převážně obeznámeni, v němž se cítíme bezpečně, kde není takřka třeba nic objevovat, kde každé očekávání již bylo anebo vždy může být typickým způsobem vyplněno (...)*“⁶⁹ K dimenzi domova našeho světa tak patří lidé, které znám, věci, se kterými umím zacházet, místa, na kterých jsem kdy byl, a nabývají tímto vztahem k člověku jakési lidské dimenze. Všechny tyto jednotlivosti

67 Tamtéž, s. 191

68 Tamtéž, s. 193

69 Tamtéž, s. 193-194

domovské sféry jsou mi různě blízké, některé více důvěrné, některé méně, a ty plynule přechází v druhou sféru perspektivní dimenze, v oblast cizoty či dálavy. Tu je nutné chápat nikoliv jako naprostý protiklad domova, negaci domova, nebo absolutní cizost. I cizota je přeci dimenzí světa, jak bylo řečeno, a nemůže tedy být pro nás naprosto nepochopitelná. Patočka ji charakterizuje jakožto „ (...) *zvláštní modus orientovaného pochopení, a to v kontrastu k domovu.*“ Je to spíše tak, že domov v dálavu plynule přechází, aniž by bylo možné přesně určit jejich hranice. Jedno se může zvrátit v druhé, doposud známé věci se mohou náhle zachovat jinak, než bychom očekávali, a tím se nám vzdálit, atd. Cizí je nám cizím tedy pouze s ohledem na již známé. Sféru cizoty Patočka dále ještě rozděluje na lidskou a mimolidskou. Pod lidskou cizotou si můžeme představit například cizí společnost, jejíž zvyky, způsob života a jednání nám nejsou zcela jasné. Jistým způsobem ji chápeme, ale jakožto cizí, můžeme rozumět jejím jednotlivostem, ale nikoliv jejímu celku. Plné porozumění by bylo možné pouze za předpokladu, že bychom se sami stali členy této společnosti, ale pak by se ovšem sféra cizoty plynule změnila na sféru domovskou.

Perspektivní dimenze hraje zásadní úlohu při konstituci druhé osoby. Patočka sice uznává zásadní úlohu tělesnosti při reprezentativní apercepci, avšak snaží se nalézt jakousi hlubší rovinu, v níž se konstituuje druhá osoba. Touto bazálnější vrstvou by dle Patočky mohly být původní afektivní tendence, jejichž uspokojení by spočívalo právě ve styku s bližním, s druhou lidskou bytostí. Projevem této původní tendence by měly být pocity sympatie či antipatie, které prožíváme ve styku se svým okolím, a jsou určitým projevem vzájemnosti, kterou potom prožíváme výrazněji ve styku s druhým člověkem, zejména ve formě spolupráce, díky níž vzniká z individuálního centra konkrétní společný domov. „*Bližní, ať blízký nebo cizí, má zcela analogickou tělesnost a lze mu vždy v určitých všeobecných rysech porozumět. Máme dojem: jeho dílo bychom mohli dělat též sami.*“⁷⁰ Tělesnost má tedy na poznání druhého určitý podíl, ale základní porozumění druhému se odehrává na rovině společného zacházení s věcmi, spolubytí v témže okolí, jež je nám společným domovem. Základ konstituce druhé osoby tvoří tedy dimenze prostorová, dimenze domova a cizoty. Druhá osoba je mi původně dána nejprve jako někdo, kdo zachází se stejnými věcmi, jako já, kdo obývá tentýž domov. Podobnost s druhým na základě stejné tělesnosti vyrůstá teprve na tomto základě spolubytí.

Mimolidská cizota je cizota, jakou nacházíme v přírodě, a to buďto živé, anebo neživé. Poměr k živé přírodě, tedy především k živočichům, je svým způsobem těsnější. Alespoň v některých situacích jim určitým způsobem rozumíme - přinejmenším do té míry, do které jsme

70 Tamtéž, s. 223

také živočichy. Oproti tomu neživá, nezkrocená příroda je pravou oblastí cizoty nám nejbližší. Jak domov, tak cizota, mají tedy svá odstupňování, ve kterých se nenápadně prolínají a mění jedno v druhé.

Druhou dimenzí světa je dimenze časová. Žitý čas je pro člověka „(...) *jednotná oblast toho, co přešlo, právě jest a přijde, a v každém z těchto oborů se rýsuje určité artikulace.*“⁷¹ Prostupuje veškerou lidskou činností a udává její podobu, je charakterizován jako „čas k něčemu“. Jeho základní dimenzí je přítomnost, kterou bychom mohli uvést do souvislosti se světem našeho domova. Tato oblast pozvolna přechází v minulost, opět bez jasných hranic, tak jako se domov postupně rozprostírá, až přechází v cizotu, do neurčita. Vedle tohoto žitého času stojí čas přírodní, který je podobně jako lidský orientován „k něčemu“, avšak slaběji artikulován, a čas objektivně-přírodní, který je pouhým sledem jednotlivých „ted“.

Poslední dimenzí je dimenze subjektivní, dimenze našeho životního pocitu či nálady. Tato dimenze určuje, jak se nám věci jeví, je odrazem naší nálady ve věcném okolí. I jednotlivé nálady jsou náladami „k něčemu“, hrají úlohu v našem jednání, kdy nás k němu povzbuzují, nebo naopak nám v něm brání.

Tolik tedy k objektivnímu popisu fenoménu světa. Jaká je však podoba zkušenosti, v níž je tento fenomén dán? Jinými slovy, jak popsat fenomén světa na rovině subjektivního postoje, jako čistý fenomén, jak je předmětem pro transcendentální vědomí? Za tímto účelem nejprve Patočka provádí analýzu subjektivity, která je k popsání fenoménu světa na rovině subjektivity nezbytná. V analýze subjektivity se nesoustředí na její aktivní stránku, již je především „*pozornost obracející já*“⁷², ale pozornost věnuje zejména tomu aspektu subjektivity, jenž tento výslovně aktivní charakter postrádá, a něco jako aktivní vědomí na něm může teprve vyrůst. Tímto aspektem je struktura, již bychom mohli nazvat v souladu s gestaltovou psychologíi figura-pozadí⁷³ nebo, jak říká Patočka, centrální téma a pozadí, parergické předměty. Centrální téma vzniká aktivitou pozornosti obracejícího já, jeho aktuálního vědomí. Potom, co se pozornost obrátí směrem k jinému centrálnímu předmětu, předešlé centrální téma nemizí, nýbrž přechází do sféry inaktuality a vytváří pozadí nového centra pozornosti, přechází do parergického vědomí,

71 Tamtéž, s. 196

72 Tamtéž, s. 203

73 „Čistý počátek se ... stává zakoušením okamžitého, blíže neurčeného „působení“. Takovéto působení o sobě postrádá význam a je naprosto cizí naší prožívané zkušenosti, která, bez ohledu na to, jak je prostá, je vždy naplněná významem. Tak jako součet několika nul není nikdy víc než zase nula, stejně tak souhrnem významuprostých prvků nikdy nevznikne význam mající celek. I ta nejjednodušší smyslová danost má strukturu figura-pozadí, bez níž by nemohla být smyslovou daností. Čistě, nerozlišené „dojmy“ tudíž nelze vnímat; nemohou být součástí žádného myslitelného vnímání.“ LANGER, Monika M. *Merleau-Ponty's Phenomenology of perception a guide and commentary*. 2. vyd. Basingstoke, Hampshire: Macmillan, 1989. ISBN 978-033-3452-912. Vlastní překlad, s. 14

kde je podržováno a netvoří pouze jakési nezávislé okolí nového centra, nýbrž spoluvytváří i jeho budoucí možnosti. Spoluutváří jeho podobu a je jeho neodmyslitelnou součástí, nikoliv negací. Je tím, co Patočka nazývá jako „*horizont*“⁷⁴, z něhož teprve může vyrůst aktivita, a právě horizont jakožto předpoklad aktivního vědomí je podkladem pro následné zachycení fenoménu světa.⁷⁵ Nyní se tedy můžeme podívat na to, jak předešlé objasnění aktuálního a inaktuálního vědomí, a především pojem horizontu, obohacuje fenomén světa.

Východiskem zkoumání fenoménu světa je Patočkově nejprve analýza konstituce věci pro subjekt vůbec. Jejím základním kamenem je smyslové vnímání, které tvoří podklad veškerého pozdějšího možného vědomí a zkušeností.⁷⁶ V rámci vnímání pak rozlišuje dva jeho nesamostatné konstitutivní aspekty, prezentaci a artikulaci, přičemž nedůležité nejsou ani ostatní jeho složky, především složka teleologická, tedy jaký životní význam pro nás věci našeho okolí mají a jaké nám naskýtají možnosti. Prezentační aspekt vnímání je však pro fenomén světa nejzásadnější, neboť právě prezentace je to, co je v daném vnímání přítomné. Díky ní má vnímání vždy časový charakter, konkrétně charakter přítomnosti⁷⁷, kterou si však nelze představovat jako jednoduché, bodové „*ted*“. Je nutné říci, že tato přítomnost je dynamickou jednotou přechodu aktuální danosti do neurčita směrem k již minulému a ještě nenastalému, je obklopena horizontem neurčité nedanosti, která je však taktéž přítomna. Časovost vnímání je důležitým zjištěním, které jsme mohli vidět už v Husserlových *Idejích II*. Přítomné vnímané postupně uplývá do minulosti a do nově vnímaného, to vše v jednotném proudu vnitřního uplývání. Takto je každé bytí pro nás, každé vnímané, dáno tak, že uplývá, a analýza vědomí času tvoří jednu z nejdůležitějších, ne-li nejdůležitější v rámci fenomenologie jakožto samotná podstata subjektivity. Z toho, co o něm bylo řečeno, je zřejmé, že předpokládá horizontovou strukturu vědomí, kdy se kolem centra aktuálně vnímaného rozprostírá horizont k němu bezprostředně vztažených retencí a protencí a „... *kolem tohoto jádra prostírá se dále sféra toho, co může ještě jako nepřetržitě s přítomností související být uchopeno, konečně za ní pak obor nejširší – obor aktuálně nerozlišeného.*“⁷⁸ Na základě tohoto původního času našeho vědomí potom vyrůstají i další typy času, jež jsou z něj odvozené. Z původního vědomí času subjektu teprve lze odvodit první objektivní čas, který uchopuje rozmanitost uplývání minulých nyní v

74 *Přirozený svět*, s. 204: „*To, co jsme nazvali parergickým vědomím, není tedy nikterak pouhé parergon vědomí centrálního, nýbrž jeho předpoklad. Co z parergického vědomí vskutku působí, z čeho aktuální aktivita vyrůstá, je takřka vymezení cesty, oblasti chápání, v níž se aktuálně pohybujeme; říkáme, že inaktualita je horizontem aktuální aktivity. Horizont, v němž žijeme, podmiňuje naše předmětné zaměření; (...)*“

75 „*Pozornost je tvůrčí, ale její tvořivost je motivována tím, co je na počátku jen „nejasným horizontem*“, LANGER, Monika M. *Merleau-Ponty's Phenomenology of perception a guide and commentary.*, vlastní překlad, s. 20

76 *Přirozený svět*, s. 207: „*Vnímání je původní, předměty našeho okolí samy o sobě přímo dávající zkušenost.*“

77 Tamtéž, s. 208

78 Tamtéž, s. 212

jednotě. Na něm vyrůstá druhý objektivní čas, přizpůsobený již praktickým potřebám, čas měřený. Všechny tyto zmíněné vrstvy jsou pak základem pro vytvoření individuálního životního času, který je vlastní každému člověku, a je frázován dle jeho konkrétního rozumění světu.

Vraťme se nyní ale ještě zpět k vnímání a jeho předpokladům. Vnímání, jež nám podává smyslové rozmanitosti, je dle Patočky „*projev určitých životních tendencí*“⁷⁹. Úloha těchto tendencí spočívá v tom, že zaměřují pozornost na nerozlišenou rozmanitost dojmů, snaží se jich zmocnit a vyjasnit, a tímto dojít k ukojení. Tyto tendence Patočka označuje jako tendence organické. Spolu s nimi působí i další tendence, bez jejichž participace by se tendence organické neobešly. Jsou to tendence syntetická, dávající prvotním kvalitám jednotu a pevný tvar, krycí tendence, která sjednocuje rozmanitost v časovém průběhu, a tendence asociační, která zajišťuje sjednocování rozmanitostí i v časové diskontinuitě. Vyhovění organickým tendencím je možné pouze díky aktivitě člověka ve svém okolí, tedy dispozicí subjektu určitou objektivitou, v níž konečně opět nachází svou úlohu tělo coby orgán kinestézí, které jsou základem jednak vnímání věcí našeho okolí, ale zároveň také předpokladem pro apercepci vlastní tělesnosti.⁸⁰

Vedle časovosti se lidské vnímání vyznačuje i svého druhu prostorovostí. Původní prostorovost vzniká díky asociační tendenci, která vyděluje jednotlivé smyslové kvality do smyslových polí. Tato smyslová pole mají určitou časovou rozlehlost a v rámci dimenze současnosti uvnitř téhož smyslového pole právě i prostorovost. V současnosti se rozevírá horizontová struktura jednotlivých smyslových polí, prostorovost smyslů, na jejímž základě postupem, jenž Patočka označuje jako neutralizační, posléze vzniká prostor geometrický. Tato neutralizace se odehrává následujícím způsobem: pozornost v rámci jednoho smyslového pole přechází na kinestetickém podkladě od jednoho centra k pozadí a činí toto pozadí novým centrem, zatímco centrum původní se stává pozadím nového. Takto vzniká tzv. neutralizační melodie, která v kontinuálním průběhu změn zanechává schéma toho, co je vůči těmto změnám neutrální, do něhož se vřazují na konkrétní místo jednotlivá kvalitativní data smyslových polí. Takto vzniká intelektuální, geometrický prostor, v jehož základě stojí, jak je patrné, dění a pohyb prostoru původního.

Prostorovost ve své základní formě prostorovosti smyslových polí a diferenciaci centra a pozadí je pro vnímání zásadní, neboť díky ní se nám věci dávají jako danosti s konkrétním praktickým významem a specifickým místním postavením, nikoliv jako pouhá jednotlivá kvalitativní data, u nichž je vyloučeno rozlišení téhož v rozmanitosti aspektů, jak je tomu u

79 Tamtéž, s. 212

80 Tamtéž, s. 213; dodejme jen, že „*Tento život v kinestézích a jeho nutná souvislost s celkovými subjektivními stavy je z nejdůležitějších momentů konstituce objektivního světa.*“

zvířat.

Abychom shrnuli průběh konstituce věci ve vnímání: prostřednictvím vnímání jsou nám ve smyslových polích dána jednotlivá kvalitativní schémata, která se dotýkají našich životních tendencí a jsou prvotně rozložena v čase. Tato schémata jsou prostorově lokalizována a díky překrývání jejich identických aspektů v prostoru vzniká věc, jež je kvalitativní jednotou, danou v rozmanitosti jednotlivých aspektů. Naše životní tendence ale zároveň rozmanitost věcí předem interpretují a anticipují, určují horizont, v jejichž rámci mohou být dány, předjímají možnosti, jaké věci představují, a činí je tak něčím víc, než pouhými kvalitativními schématy. Patočka doslova říká: „*Při zacházení s věcmi se zmocňujeme skutečnosti; naše tendence vkládají do kvalitativní rozmanitosti svou jednotnou interpretaci, která je jednotou životní funkce, a v neustále explikaci, v neustálém styku s konkréty se potvrzují nebo vyřazují jejich anticipace.*“⁸¹

Oproti normální věčnosti se tělo konstituuje trochu jiným způsobem. Na rozdíl od věci, která, byť má pro nás určitý životní význam, je nám dána ve vnější zkušenosti, v určité vzdálenosti, tělo je nám přístupné ještě navíc ve vnitřní zkušenosti, kdy je pociťujeme jako něco, čím můžeme volně disponovat, jako to, díky čemu je umožněn veškerý kontakt s vnějšími skutečnostmi a světem. Je pro nás neustále přítomné a v bezprostřední blízkosti. Tato vnitřní zkušenost těla je během styku s věcmi netematická, neboť pozornost je při něm zaměřena právě na tu konkrétní věc a nikoliv na samotný vztah k této věci. Jinými slovy, zkušenost vlastního těla nestojí v centru pozornosti, ale je jejím netematickým, ale přesto přítomným pozadím. Teprve ve chvíli, kdy se chová jinak, než je obvyklé, stává se centrem pozornosti ono samo.

3.1.2 Shrnutí pojetí tělesnosti v habilitačním spise

Jak bylo v předchozí kapitole patrné, tělesnost je v habilitačním spise sice významnou komponentou vztahu člověka a přirozeného světa, avšak východisko podaných analýz je bezpochyby husserlovské, i přes některá Patočkova rozšíření v podobě analýz dimenzí domova a cizoty, pojetí věci coby komplexu možností, či zdůraznění úlohy parergického vědomí. Základním vztahem člověka k přirozenému světu je vnímání spolu se svými předpoklady, v nichž sice má tělesnost své místo coby orgán vnímání, stejně jako je tomu u Husserla, ale výsadní postavení má stále vědomí a jeho časovost a prostorovost. Tělesnost zde pro Patočku je tím, co stojí v základu konečnosti člověka, co umožňuje jeho bezprostřední styk s věcmi jeho okolí, ale rozhodně ne tím, co by tvořilo samotnou podstatu subjektivity.

I v habilitačním spise je v centru pozornosti transcendentální subjekt, stejně jako v

81 Tamtéž, s. 217

Idejích II, avšak Patočka v analýzách daleko větší měrou zdůrazňuje korelát transcendentálního subjektu v podobě přirozeného světa, který je neustále přítomným horizontem potencialit a životních významů a otevírá možnosti v podobě věcí, které se člověku naskýtají. K tomuto světu se člověk vztahuje prostřednictvím své tělesnosti jako jeho součást a v tomto ohledu je jím i omezován. Zároveň ale jím i disponuje a využívá možnosti, které se mu ze světa podávají. Tělo je tedy pevně situováno v horizontu možností, jímž je mu svět, je odkázáno na věci, které v něm nachází, a disponuje jimi.

Zajímavý je posun, který nastává při analýze konstituce druhé osoby. Zatímco Husserl zcela jednoznačně přisuzuje hlavní zásluhu na aprezentativní apercepci právě tělesnosti, Patočka jí sice určitý podíl přiznává, avšak daleko více zdůrazňuje důležitost perspektivní dimenze, frázující náš přirozený svět na domov a cizotu, konkrétně jeden z jejích aspektů, spolubytí a společné zacházení s věcmi.

3.2 Tělo a tělesnost ve spise *Přirozený svět v meditaci svého autora po třiatřiceti letech a v přednáškách Tělo, společenství, jazyk svět*

Jak již z názvu vyplývá, Patočka se v *Přirozeném světě v meditaci* obrací zpět ke svému habilitačnímu spisu a podrobuje jej kritické reflexi. K reflexi jeho vlastního fenomenologického přístupu se přidává i kritika Husserlovy transcendentální fenomenologie a stěžejní část textu představuje hlubší rozbor fenoménů, naznačených již v habilitačním spise, tedy fenoménu světa, horizontu, subjektivní tělesnosti, které již přisuzuje zásadní úlohu⁸², a objevuje se zde v ucelené podobě výklad o trojně pohybů lidské existence. Detailnější analýza tělesnosti a pohybu je potom ještě podána v přednáškách *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Patočka se zde odvrací od jednoznačně subjektivní fenomenologie absolutního vědomí, explicitně se vymezuje vůči Husserlovu a svému vlastnímu pojmu světa z habilitačního spisu, který byl ještě „*pojat jako totalita předmětů, konstituovaných v čistém vědomí, korelátů intencionalit nejrozmanitějšího druhu (...)*“⁸³. Snaží se podat takový výklad fenomenologické reflexe, která nebude ryzím, nezajímavým pohledem vědomí transcendentálního subjektu⁸⁴, nýbrž reflexí, která „*nezbytně v sobě obsahuje implicitně svět*“⁸⁵, tedy reflexe, obracející se ke světu ve vykonávaném vztahu k němu, svým jednáním a chováním, reflexe, která je zároveň i praxí. Vykonavatel této reflexe není tedy zcela neinteresovaný, záleží mu na jeho bytí ve světě, je divákem světským, v tom smyslu, že sice v této reflexi upouští od výslovného kladení světa a jeho jednotlivostí, nicméně tento svět je pro něj přesto „*podmínka možnosti vší jasnosti a vědomí vůbec*“⁸⁶, předběžný celek, ze kterého se vyděluje a jehož zůstává stále součástí. Daná věc v tomto pojetí reflexe není nějakou absolutní imanentní daností, není žádným čistým předmětem o sobě. Patří k ní nejenom přítomnost toho, co se jí právě v aktuálnosti naskýtá, ale také aspekty pramenící z časovosti naší existence ve světě, tedy i možnosti v budoucnosti a odpovědnost za minulost. Já, které má pouze danosti čistých předmětů, není nic jiným než subjektem s vnitřním obsahem proudu prožitků, obdařených určitým smyslem, avšak bez životního významu. Takovéto pojetí já Patočka nyní odmítá. Já, které zde představuje, je já světské, časové, kterému záleží na jeho bytí a toto bytí mu není dáno, ani cele, ani částečně. Bytí se světskému já pouze ukazuje a opět ustupuje do skrytosti. Toto já není pro sebe sama zcela jasné a průzračné, něco v něm samém neustále zakrývá jeho vlastní smysl, a toto já neustále usiluje o vydobytí tohoto

82 Karel Novotný ve článku *Subjektivní pohyb těla a svět* publikovaném v souboru *Fenomenologie tělesnosti* píše, že Patočka „*v šedesátých letech naopak směřuje k tezi, že subjektem zkušeností je tělo.*“ s. 53

83 *Přirozený svět v meditaci*, s. 314

84 Viz kritika reflexe v *Přirozeném světě v meditaci*, s. 267-278

85 Tamtéž, s. 270

86 Tamtéž, s. 270

smyslu, a i když jej nikdy zcela nezíská, přesto mu na něm záleží. Nová fenomenologie, kterou zde tedy Patočka nastiňuje, je fenomenologie „*soběporozumění*“⁸⁷, která „*vychází z porozumění třem základním extázím časovosti a pohybům existence, které z ní vycházejí*“⁸⁸. Problém přirozeného světa, který byl představen v habilitačním spise, je tak nejen problémem objektivované a matematizované předmětnosti a naturalizace ducha, ale také problémem, který sice stojí v opozici k prvnímu, ale svým způsobem z něj pramení, problémem absolutní subjektivity. Vztah člověka a světa, založený na intencionálním vztahu vědomí, se stává problematickým a je postupně nahrazen zdůrazňováním tělesnosti coby jedné z nejzásadnějších charakteristik lidské existence.

Patočka se nejprve prizmatem toho, co bylo právě řečeno, dívá opět na historicko-filosofické pokusy o zachycení přirozeného světa, které podal již v habilitačním spise, přičemž se nyní zaměřuje především na úlohu těla a tělesnosti v těchto koncepcích a na slabiny pramenící právě z absolutizace subjektivity ducha a absolutizace jsoucna v těchto koncepcích. Velká pozornost je věnována zvláště interpretaci Husserlova pojmu přirozeného světa a Heideggerova pojmu pobytu, který je podroben kritice právě z důvodu nedostatečného zohlednění role tělesnosti. V kritice Heideggera můžeme v samotném závěru spatřit Patočkovu vlastní stanovisko vzhledem k přirozenému světu a můžeme se dozvědět to základní, oč v tomto textu především půjde. Patočka zde předběžně shledává tělesnost a její základní vlastnost – možnost pohybovat se – jako ontologický základ existence, jako základní danou možnost, umožňující veškeré konání.⁸⁹ Tato prvotní danost, živá tělesnost, na níž jsme odkázáni, odemyká jakoukoliv možnost svobodného jednání. Po tomto předběžném nástupu provádí dále Patočka detailní analýzu svého pojetí lidské existence jakožto pohybu a úlohy, jakou zde sehrává tělesnost.

Pokud zde Patočka mluví o pohybu, musíme si v první řadě uvědomit, že se zde nejedná o pohyb jakožto změnu místa, nebo o pohyb ve smyslu moderní fyziky. Oba tyto druhy pohybu jsou již sekundární. Jsou objektivací, která může vyrůst teprve ze základu „pohybu původního“. Tímto původním pohybem je „*(...) původní život, který nepřijímá svou jednotu od vydrženého substrátu, nýbrž sám teprve vytváří jednotu svou i věci, která je v pohybu (...)*“.⁹⁰ Tento pohyb je

87 Tamtéž, s. 277

88 Tamtéž, s. 277

89 „*Jsem si původně odemčen nejen jako existence, nýbrž již jako existence na světě, tělesná existence, přičemž tělesnost zde nemá status ontický, ale ontologický. Nepochybně vše, co konám, děje se kvůli mému bytí, ale zároveň mi musí být otevřena nějaká základní možnost, bez níž všechny ostatní stojí ve vzduchu, nemají smysl a nejsou realizovatelné. Toto první, prvotní, není tedy nic nahodilého, ontického, nýbrž jako první možnost má ontologický status vsí existence. Neběží tedy o jednu možnost mezi jinými, nýbrž o možnost privilegovanou, která bude celou existenci v jejím smyslu spoluurčovat. Touto tělesnou bází je tělesnost jakožto možnost pohybovat se.*“ Tamtéž, s. 308-209

90 Tamtéž, s. 315

pohybem uskutečňování možností. Jeho podstata tkví v žité tělesnosti, která člověka zapouští do jeho světa, ve kterém prostřednictvím pohybu této tělesnosti může působit a překračovat sebe sama svým konáním. Pohyb, o který se zde jedná, Patočka dále analyzuje a nachází v něm tři momenty, které působí pospolu a bez žádného z nich by celkový pohyb lidské existence nebyl vůbec možný. Pro účely deskriptivní analýzy tyto tři momenty však odděluje a ukazuje jejich vzájemnou souvislost.

Prvním momentem pohybu lidské existence je „pohyb zakotvení“. Patočka o něm píše: *„Smysl pohybu existence je explikovat danou situaci, osvojit si to, co v ní je dáno. Nikoliv přetváření toho, co je již zde, (...) nýbrž přijetí, ale zároveň a přede vším ostatním – přijetí nás samých tím, do čeho jsme postaveni. Teprve na základě toho, že jsme takto přijati, můžeme rozvíjet své vlastní možnosti, ty, které jsou s námi dány a které lze pouze převzít, protože nejsou námi vytvořeny, nýbrž jsou s námi stejně původní.“*⁹¹ Je pohybem, který je vztahem „k naší původní minulosti – k té stránce naší existence, kterou je naše situace (že jsme vždy již postaveni do světa). Také naše tělesnost tkví v této sféře.“⁹² Tímto pohybem je tedy člověk postaven do světa, přičemž toto postavení do světa vytváří předpoklad veškerého jeho dalšího konání. Tuto základní podmínku bytí ve světě musí přijmout a v jejím rámci uskutečňovat možnosti, které se mu tímto umístěním ze světa nabízejí. Zároveň i podmínky, do nichž je umístěn, musí tohoto člověka přijmout a akceptovat. Tuto situaci si lze nejlépe představit na příkladu přijetí dítěte rodinou. Nový člověk je doslova vhozen do světa a je na své okolí zcela odkázán. Situaci, do které je takto postaven, musí přijmout a přimknout se k těm, kteří jsou mu nejbližší. V pohybu zakotvení je proto zásadní dimenze domova, která byla analyzována již v habilitačním spise, ale která zde nabývá již zcela konkrétní úlohy, a můžeme vidět, že se zde tato perspektivní dimenze přirozeného světa dokonce vytváří. To, k čemu se v pohybu zakotvení přimykáme, co nás přijímá v naší odkázanosti, vytváří domovskou dimenzi našeho světa, zatímco ostatní skutečnosti, se kterými se setkáváme, ustupují do cizoty. Učíme se rozumět bližním, na něž jsme odkázáni, a především také získávat vládu nad tím, co je nám v naší odkázanosti na svět nejbližší, nad svým vlastním tělem. To je pro pohyb zakotvení zásadní. Díky osvojení si vlastního těla získáváme *„(...) možnost, aby se nám věci ukazovaly v tom, čím jsou; každý náš pohyb v souvislosti s vnímajícím tělem dává vnímanému možnost se rozvinout, ukázat se z nové stránky (...)“*⁹³. V pohybu zakotvení se tedy uskutečňuje první setkání s druhými a věcmi našeho okolí, jejich přijetí v tom, čím jsou z naší strany, a přijetí nás samých ze strany jejich. Takto se v něm vytváří

91 Tamtéž, s. 319

92 *Tělo, společenství...* s. 104

93 *Přirozený svět v meditaci*, s. 321-322

„(...) ona prastruktura, která náleží jako všeobecný rámeček lidskému světu: ty – já – společně okolí, přičemž já i ty jsou stejnou měrou tělesné, ovšem nikoliv pouze objektivně tělesné, nýbrž tělesně fenomenalizující, zjevující tělesnosti. Zde je pramen oné struktury domov – cizota, kterou je možno považovat za jednu z podstatných dimenzí přirozeného světa.“⁹⁴ Pohybem zakotvení se tedy člověk soustředí do sebe sama, učí se vládnout vlastním tělem, ale zároveň se i přimyká k tomu, co je mu cizí, nechává se jím přijmout, a v tomto smyslu také ze sebe sama vystupuje, z čehož vyplývá již druhý moment pohybu lidské existence, „pohyb sebeprodloužení“, nebo také „pohyb reprodukce“. „Pohyb sebeprodloužení se stará jen o věci, vidí věci, i když nikoliv v jejich samostatnosti, nýbrž pouze v jejich služebnosti. V tomto pohybu rozumíme sobě jako tomu, kdo obstarává, kdo dovede, kdo má za úkol, komu náleží jistá funkce a „role“ (...)“.⁹⁵ Tento pohyb se odehrává v dimenzi přítomnosti. Věci, s kterými se zde setkáváme, nejsou žádné „předměty o sobě“, samostatně proti nám vyvstávající věci, ale „věci k něčemu“, tento konkrétní nůž, kterým si za okamžik ukrojím krajíc chleba. Jsou jen prostředkem, poukazujícím k něčemu dalšímu, představujícím pro nás určitou možnost. Těmito poukazy mimo sebe dohromady vytváří „služebný svět“⁹⁶. Ten tvoří možnostmi, které pro nás představuje, jakési naše prodloužené tělo. Ve vztahu k němu se vytrácí ze zřetele naše vlastní tělo ve prospěch „neorganického těla“⁹⁷, přičemž vlada vlastním tělem je samozřejmě druhým pohybem již předpokládána. Naše ovládnutá tělesnost je předpokladem druhého pohybu, avšak je netematická a funguje ve službě prodloužení do věcí v jejich používání. Tímto neustálým umisťováním se do věcí, odkázáním na věci a obstarávání jejich prostřednictvím, se člověk sám také zvěčňuje. Stejně je tomu tak i ve vztahu k ostatním lidem, kdy je pro nás druhý redukován na jeho sociální roli - „člověk není sebou samým, není existencí v plném rozsahu (existencí, která sebe vidí jako existenci), je redukován na svoji úlohu.“⁹⁸ Je pro nás opět prostředkem k něčemu, není autonomním, samostatným individuem, stejně tak jako v tomto pohybu není nic jako samostatně stojící věc sama.

Svět druhého pohybu je tedy světem proniknutým lidskou činností. Všechny věci a druzí lidé v něm mají svou úlohu a představují určité možnosti, kterými poukazují dál, mimo sebe, k dalším souvislostem. Tyto nabídnuté možnosti člověk uchopuje, uskutečňuje je a prodlužuje do nich svou vlastní existenci. Ta se však v tomto pohybu jaksí vytrácí ve prospěch „společensko-přírodního těla“⁹⁹, jež tímto pohybem vzniká. Patří k němu tedy „zvláštní způsob nepravdivosti,

94 Tamtéž, s. 323

95 Tamtéž, s. 325

96 Tamtéž, s. 326

97 Tamtéž, s. 326n

98 *Tělo, společenství...*, s. 107

99 *Přirozený svět v meditaci*, s. 328

neporozumění sobě, zaslepení druhých a sebezaslepení“.¹⁰⁰ Třetí pohyb lidské existence, „pohyb průlomu“, nebo také vlastní pohyb lidské existence, zajišťuje navracení k sobě samému, ke svému vlastnímu bytí a podstatě, od nichž se v prvním i druhém pohybu do jisté míry vzdalujeme. Odvrací náš pohled od možností, které se k nám ze světa natahují, a vrací jej zpět od těchto jednotlivin k nám samým, k našemu podílu ve světě a na bytí, k našemu údělu coby smrtelných bytostí. „*Třetí pohyb je pohyb existence ve vlastním smyslu, pohyb sebe-získávání v tom smyslu, že vše, co v předchozích pohybech leží mimo náš zorný úhel, co se tam snažíme vyloučit a nevidět, má zde být jistým způsobem do života zase integrováno.*“¹⁰¹ Tento pohyb Patočka demonstruje na příkladu rituálního chování, anebo mýtu. Jejich prostřednictvím člověk poznává existenciální vazby svého bytí, především vazbu nejzákladnější, jíž je vázanost člověka na jeho vlastní konečnost, odkázanost na ono již zmíněné žití v možnostech. Člověk se tomuto vědomí vlastní konečnosti odevzdává – stává se jsoucnem, „(...) *jež se otevírá bytí, jež žije proto, aby věci byly, ukázaly se tím, čím jsou – a rovněž tak i já a druzí.*“¹⁰²

100 *Tělo, společenství...*, s. 107

101 Tamtéž, s. 107n

102 *Přirozený svět v meditaci*, s. 332-333

4. Závěr: Celkové shrnutí pojetí tělesnosti v díle Jana Patočky

Jak bylo v předešlém oddíle patrné, pojetí tělesnosti a vůbec koncepce celého Patočkova filosofického projektu se v pozdním díle značně liší od těch, které můžeme vidět ve zmíněném habilitačním spise. Obecně se dá říci, že na hlavní pojmy z habilitačního spisu navázal a vztáhl je ke svému novému myšlení, které vyústilo v analýzy pohybu lidské existence. Můžeme to vidět např. na prostorové dimenzi přirozeného světa a skrze ní danou distinkci domova a cizoty, která v pozdním díle nabývá zcela nového významu ve spojení právě s pohyby lidské existence. Vlastně všechny důležité pojmy Patočkova myšlení nabývají přinejmenším nového významu, a to kvůli celkové změně rámce jeho filosofie. Patočka se výslovně distancuje od Husserlovy fenomenologie a tím i od habilitačního spisu, který na ni navázal, především od jeho pojetí transcendentální subjektivity, která má být posledním základem filosofické reflexe, a výsadního postavení vědomí jakožto poslední půdy evidence.

V habilitačním spise je tělesnost stále ještě v souladu s Husserlem jen komponentou lidské konečnosti, navzdory jejím výjimečným charakteristikám coby stále cítícího pole, umožňujícím bezprostřední styk s věcmi. Stejně jako u Husserla je i místem centrálního "zde", jež je východiskem perspektiv tohoto styku s věcmi a má stejně jako v *Idejích II* hlavní podíl na vnímání. V Patočkově pojetí vnímání v habilitačním spise je patrné, že bere v úvahu organické tendence, které stojí v jeho základu, předem je anticipují a určují tak horizont vnímaného. Oproti Husserlovi se Patočka v habilitaci oprostuje od pojetí vědomí, jež je čistou aktivitou, a rozpracovává jeho důležitý aspekt, jímž je vědomí paregické, na kterém teprve může aktivita jako na svém pozadí, nebo spíše horizontu vyvstat. Tato horizontová struktura je poté zásadní pro vnímání, především v časové dimenzi.

V pozdním díle „(...) *tělesnost hraje, zdá se, roli na všech úrovních vztahu člověka a ke světu, ve fenomenologickém popisu prožívání, v interpretaci korelace prožívání a danosti přirozeného světa, ve světě, který není jen korelátem vědomí, ale do něhož těla jako tělesa, věci, patří.*“¹⁰³ Patočka explicitně tělo uvádí do bytostného vztahu ke světu, v čemž je patrná inspirace např. u Merleau-Pontyho, který ve své filosofii předestírá původní odpovídání mezi těmito dvěma entitami a jejich spletení jeden systém, v tzv. chiasma, popsané detailněji např. v publikaci *Viditelné a neviditelné*¹⁰⁴. I Merleau-Ponty navíc velmi zdůrazňuje roli pohybu ve

¹⁰³ *Subjektivní pohyb těla a svět*, s. 48

¹⁰⁴ MERLEAU-PONTY, Maurice a Claude LEFORT. *Viditelné a neviditelné*. Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH, 1998, 268 s. ISBN 80-86005-82-8.

vnímání a tím i vztahování se k tomuto světu. Jako oporu si bere fyziologické výzkumy hybného významu barev, na kterých dokazuje nejen hybný účinek vnímaného na naše tělo, ale i jakési předchůdné nastavení těla vstříc podnětu, který teprve přijde.¹⁰⁵ Role kinestézi při vnímání si je sice Patočka vědom již v habilitačním spise, i Husserl je zmiňuje, avšak ani jeden z nich nevyvozuje tak dalekosáhlé důsledky, jako Merleau-Ponty. V pozdním díle se potom Patočka spíše soustředí na celkovou souvislost pohybu s lidskou existencí v tolik zmiňovaném výkladu pohybů lidské existence a svým pojetím tělesnosti a celkovým směřováním filosofie se začíná překračovat hranice fenomenologie, jak poukázal Karel Novotný v článku *Subjektivní pohyb těla a svět*. Přestože se zde zabývá především interpretací Patočkova textu *Fenomenologie a metafyzika pohybu*, jsem přesvědčena, že jeho postřehy lze použít i pro účely interpretace mnou zkoumaných textů. Nejenže Patočka zcela jednoznačně odmítá, že by vědomí bylo posledním základem konstituce. Nadto je přesvědčen o tom, že fenomenologická analýza ani není s to proniknout až poslednímu základu vší existence, a že je tedy nutné předpokládat jakousi poslední půdu, kterou však plně reflexí odhalit nelze. Co je však tímto posledním, nezjevným základem? Karel Novotný píše, že „(...) u Patočky filosofická interpretace pohybu a těla ... pojednává o tom, co jako reflexivně nedostižitelné předpoklady konstituce předchází vědomí a umožňuje mimo jiné korelaci vědomí a jeho předmětů, jevení v intencionálním slova smyslu.“¹⁰⁶ V uvedeném článku je sice zmíněno, že Patočka tělesnost explicitně za takovýto poslední základ neoznačil, ale z kontextu je patrné, že když už by takovým posledním nezjevným předpokladem konstituce nebyla, přísluší jí přinejmenším v tomto ohledu mimořádná důležitost. Jisté také je, že tělesnost nelze rozhodně redukovat na prožitek ve vědomí a alespoň prozatím představuje hranici fenomenologických analýz.¹⁰⁷ Alespoň jeden z jejích aspektů však analyzovat lze, a to právě pohyb. Jednak pohyb subjektivní, při němž „(...) se skutečnost a prožitek kryjí (...)“¹⁰⁸, což stírá distinkci mezi jevící se věcí a „věcí o sobě“, již do určité míry můžeme cítit ještě u Husserla. Za druhé pohyb lidské existence, který byl detailněji rozebrán v předešlém oddíle, a který se podílí na celkovém pohybu světa. Právě v něm si tělo a svět odpovídají. Při něm se tělo samo podílí na vyjevování věcí. Zde opět můžeme postřehnout podobnost s myšlením Merleau-Pontyho. Nejen v ohledu hledání poslední nereflektované půdy konstituce¹⁰⁹, které Merleau-Ponty avizuje ve *Fenomenologii vnímání*, ale i v ohledu předchůdného odpovídání si těla a světa,

105 Detailněji viz. *Fenomenologie vnímání*, s. 44- 48

106 *Subjektivní pohyb těla a svět*, s. 48

107 Tamtéž, s. 53

108 Tamtéž, s. 59

109 „Úkol radikální reflexe, totiž takové, která chce rozumět sobě samé, paradoxně spočívá v znovunalezení nereflektované zkušenosti se světem.“ *Fenomenologie vnímání*, s. 82. Ani Merleau-Ponty zde výslovně neříká, že by tímto nereflektovaným základem byla tělesnost. Hovoří zde o „horizontu původní zkušenosti“, jímž je patrně míněn svět, který je však s tělesností bezprostředně spjat.

postulovaném tamtéž.

V pojetí tělesnosti tak Patočka od inspirace Husserlovy, nastíněné v interpretaci *Idejí II*, urazil poměrně dlouhou cestu. Od prvních pokusů o vyrovnání se s Husserlovým odkazem v habilitačním spise a zde podanou koncepcí tělesnosti, zachovávající určitou dualitu mezi tělem-objektem a tělem-subjektem, až po přebudování celkové koncepce fenomenologické reflexe a tím i přehodnocení statusu tělesnosti v díle pozdním, kdy je tělesnost spolu s k ní příslušejícím pohybem nejdůležitějším aspektem subjektivity a bytostného vztahu člověka a světa.

Seznam použité literatury

- Akademický slovník cizích slov: [A-Ž]*. 1. vyd. Praha: Academia, 1997, 834 s. ISBN 80-200-0607-9.
- BARBARAS, Renaud. *Touha a odstup: (úvod do fenomenologie vnímání)*. Vyd. 1. Překlad Josef Fulka. Praha: Oikoymenh, 2005, 183 s. Oikúmené, sv. 115. ISBN 80-729-8137-4.
- BARBARAS, Renaud. *Vnímání. Esej o smyslově vnímatelném*. Vyd. 1. Překlad Josef Fulka. Praha: Filosofia, 2002, 68 s. ISBN 80-7007-153-2.
- CARMAN, Taylor. *The Body in Husserl and Merleau-Ponty*. In: PHILOSOPHICAL TOPICS VOL. 27, NO. 2, FALL 1999
[http://socrates.berkeley.edu/~hdreyfus/188_s05/pdf/Carman_Body.pdf]. [cit. 2012-07-27]
- HUSSERL, Edmund. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii II*. Vyd. 1. Překlad Erazim Kohák. Praha: Oikoymenh, 2006, 380 s. Knihovna novověké tradice a současnosti, sv. 57. ISBN 80-729-8129-3
- HUSSERL, Edmund. *Karteziánské meditace*. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1968, 87 s.
- LANGER, Monika M. *Merleau-Ponty's Phenomenology of perception a guide and commentary*. 2. vyd. Basingstoke, Hampshire: Macmillan, 1989. ISBN 978-033-3452-912.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologie vnímání*. In: NOVOTNÝ, Karel. *Co je fenomén?: Husserl a fenomenologie ve Francii*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2010, 427 s. ISBN 978-807-2984-299.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Filosof a jeho stín*. In: NOVOTNÝ, Karel. *Co je fenomén?: Husserl a fenomenologie ve Francii*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2010, 427 s. ISBN 978-807-2984-299.
- NOVOTNÝ, Karel. *O povaze jevů: úvod do současné fenomenologie ve Francii*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2010, 415 s. Studie (Pavel Mervart). ISBN 978-808-7378-649.
- NOVOTNÝ, Karel. *Subjektivní pohyb těla a svět*. In: *Fenomenologie tělesnosti*. Vyd. 1. Editor Petr Urban. Praha: Filosofia, 2011, 221 s. ISBN 978-80-7007-350-6.
- OSPALKOVÁ, Taťána; ZIKA, Richard. *Fantómy*. [<http://ojrech.cz/filosofie/Fantomy.pdf>]. [cit. 2012-05-23]. ISSN 1801-0792.
- PATOČKA, Jan. *Přirozený svět jako filosofický problém*. In: PATOČKA, Jan. *Fenomenologické spisy: texty z let 1931-1949*. 1. vyd. Editor Ivan Chvatík, Jan Frei. Praha: Oikoymenh, 2008, 471 s. Sebrané spisy Jana Patočky, sv. 6. ISBN 978-807-0072-752.
- PATOČKA, Jan. *Přirozený svět v meditaci svého autora po třiatřiceti letech*. In: PATOČKA, Jan. *Fenomenologické spisy: publikované texty z let 1965-1977*. 1. vyd. Editor Pavel Kouba, Ondřej Švec. Překlad Erazim Kohák. Praha: Oikoymenh, 2009, 669 s. Sebrané spisy Jana Patočky, sv. 6. ISBN 978-807-0073-322.
- PATOČKA, Jan. *Tělo, společenství, jazyk, svět*. 1. vyd. Editor Jiří Polívka. Praha: ISE, 1995, 203 s. ISBN 80-852-4190-0.
- PATOČKA, Jan. *Úvod do Husserlovy fenomenologie*. In: PATOČKA, Jan. *Fenomenologické spisy: publikované texty z let 1965-1977*. 1. vyd. Editor Pavel Kouba, Ondřej Švec. Překlad Erazim Kohák. Praha: Oikoymenh, 2009, 669 s. Sebrané spisy Jana Patočky, sv. 6. ISBN 978-807-0073-322.

Responsiveness as Pure Hospitality. In: HEIDEN, Gerrit Jan van der. *Investigating subjectivity: classical and new perspectives*. Brill, Leiden, Boston: 2012. ISBN: 978-90-04-21159-9, s. 337-344

URBAN, Petr. *Obrat k tělesnosti*. In: *Filosofický časopis*. Praha: Filosofický ústav AV ČR. ISBN 0015-1831

WALDENFELS, Bernhard. *Das leibliche Selbst: Vorlesung zur Phänomenologie des Leibes*. Frankfurt a./ M.: Suhrkamp, 2000. ISBN 978-3-518-29072-9