

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích

Teologická fakulta

Katedra filosofie a religionistiky

Diplomová práce

Pojetí tělesnosti u Jana Patočky

Vedoucí práce: doc. Jakub Sirovátka, Dr. phil.

Autor práce: Bc. Richard Maršák

Studijní obor: Filosofie (NMgr.)

Ročník: 3.

2021

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem autorem této kvalifikační práce a že jsem ji vypracoval pouze s použitím pramenů a literatury uvedených v seznamu použitých zdrojů.

Prohlašuji, že, v souladu s § 47 b zákona č. 111/1998 Sb. v platném znění, souhlasím se zveřejněním své diplomové práce, a to v nezkrácené podobě elektronickou cestou ve veřejně přístupné části databáze STAG provozované Jihočeskou univerzitou v Českých Budějovicích na jejích internetových stránkách, a to se zachováním mého autorského práva k odevzdanému textu této kvalifikační práce. Souhlasím dále s tím, aby toutéž elektronickou cestou byly v souladu s uvedeným ustanovením zákona č. 111/1998 Sb. zveřejněny posudky školitele a oponentů práce i záznam o průběhu a výsledku obhajoby kvalifikační práce. Rovněž souhlasím s porovnáním textu mé kvalifikační práce s databází kvalifikačních prací Theses.cz provozovanou Národním registrem vysokoškolských kvalifikačních prací a systémem na odhalování plagiátů.

V Záhoříčku, 20.3.2021

Bc. Richard Maršák

Poděkování

Rád bych poděkoval doc. Jakubu Sirovátkovi, Dr. phil. za cenné rady, věcné připomínky a vstřícnost při konzultacích. Dále bych rád poděkoval Mgr. Františku Weisovi za odborné konzultace a cenné podněty. V neposlední řadě bych chtěl poděkovat své rodině za podporu během studia a přátelům za příjemně strávený čas.

„Filosofie se zachycuje a dokazuje skutkem.“

Jan Patočka

Obsah

Úvod.....	7
1 Život Jana Patočky.....	9
1.1 Dětství a mladá léta.....	9
1.2 Studia a předválečné období.....	9
1.3 Poválečné období a 50. léta.....	11
1.4 Pozdní léta.....	12
1.5 Filosofická orientace Jana Patočky.....	14
2 Tělesnost.....	17
2.1 Definice těla a tělesnosti.....	17
2.2 Na cestě k tělesnosti – od antiky po novověkou filosofii.....	20
2.3 Vývoj tělesnosti od Immanuela Kanta po současnost.....	21
2.3.1 Maine de Biran.....	22
2.3.2 Edmund Husserl.....	22
2.3.3 Martin Heidegger.....	23
2.3.4 Maurice Merleau-Ponty.....	24
3 Tělesnost u Reného Descarta.....	26
3.1 Duše a tělo v Descartově pojetí.....	26
4 Tělesnost u Edmunda Husserla.....	32
4.1 Leib, Körper a Leibkörper.....	34
4.2 Husserlův přirozený svět (Lebenswelt).....	35
4.3 Subjekt a tělesnost.....	37
4.4 Hmat a tělo.....	38
4.5 Konstitutivní funkce těla.....	41
4.6 Kinestetické vědomí.....	43
5 Tělesnost u Jana Patočky.....	44
5.1 Subjekt a tělo.....	50

5.2	Prostor	51
5.3	Horizont.....	53
5.4	Přirozený svět.....	55
5.5	Tři pohyby lidské existence.....	59
5.5.1	První pohyb	63
5.5.2	Druhý pohyb.....	68
5.5.3	Třetí pohyb	70
5.6	Stupně a modality vědomí vlády tělem	74
5.7	Hlad a chuť	75
6	Závěr	77
	Seznam použitých zdrojů.....	80

Úvod

Tělesnost je jedním z velkých témat především v kontinentální filosofii nejen minulého století. Pro anglosaskou analytickou filosofii zhruba téhož období je typický obrat k jazyku, zatímco hlavně ve fenomenologické tradici je charakteristický obrat k tělesnosti, to však neznamená, že by analytická tradice zcela „zapomněla“ na tělo, je to však především fenomenologie, jež se zasloužila o největší rozpracování tělesnosti. Jde o široké téma, které sahá dalece za oblast filosofie a dá se aplikovat ku příkladu v umění, sportu, lékařství, v podstatě kdekoli, kde figuruje nějakým způsobem člověk. Jako předmět výzkumu jsem si zvolil tělesnost, jak ji chápal Jan Patočka, bezpochyby jeden z největších českých filosofů. Význam Jana Patočky podtrhl Roman Jakobson těmito slovy: „Byli tři čeští filozofové světového významu a mimořádné mravní síly a čistoty: Jan Amos Komenský (1592-1670), Tomáš Garrigue Masaryk (1850-1937), Jan Patočka (1907-1977).“¹ Vybral jsem si Patočku, právě proto, že on nejenom jako filosof žil, nýbrž i jako filosof zemřel po dlouhém výslechu organizovaném Státní bezpečností. Patočka se na sklonku svého života angažoval v Chartě 77, kdy se stal jedním ze tří hlavních mluvčích společně s Jiřím Hájkem a Václavem Havlem a vždy představoval filosofa klasického sokratovského stříhu, kterému nebylo lhostejné, co se děje ve společnosti. Jak jsem již zmiňoval, tělesnost je velice širokým a komplexním tématem pro analýzu, přítomnost problematiky tělesnosti zaujímá své významné místo ve vědách, jako např. psychologie, lingvistika, medicína, antropologie aj. Patočkovu pojetí tělesnosti založené na třech pohybech lidské existence je stěžejní nejen pro žáky Jana Patočky, kteří na něj navazují, nýbrž i pro celou řadu dalších filosofů zabývajících se tělesností. Právě tři pohyby lidské existence tvoří jádro této diplomové práce. Výchozím bodem jsou „Sebrané spisy Jana Patočky“ s bibliografickým odkazem. Cílem práce není jen pouhý popis, nýbrž i analýza, srovnání, shrnutí a zhodnocení zjištěných poznatků. Jelikož se jedná o práci filosofickou, jde v ní především o teoretické poznání, což ovšem neznamená, že by se její výsledky nedaly aplikovat i v praxi. Práce je členěna do šesti kapitol. Po úvodním shrnutí Patočkova života a jeho filosofické orientace následují kapitoly týkající se vývoje tělesnosti od antiky až po fenomenologickou tradici

¹ JAKOBSON, R. Z curricula vitae českého filozofa. In: *Jan Patočka první skica k podobizně*. Praha: OIKOYMENH, 2017, s. 53.

ve 20. století. Důraz je přitom kladen na dva filosofy, a to Reného Descarta a Edmunda Husserla. Hlavní část práce pak tvoří pátá kapitola, kde je nastíněna Patočkova filosofická pozice spojená s fenoménem tělesnosti.

1 Život Jana Patočky

1.1 Dětství a mladá léta

Život Jana Patočky se začíná psát 1. června 1907 v Turnově, kdy se narodil jako třetí ze čtyř synů v rodině, jež musela žít skromně, nutno však podotknout, že v ní našel jako protiváhu kulturní prostředí a výborné vzdělání. Jeho otec Josef Patočka (1869-1951) byl povoláním středoškolský profesor, vzděláním byl klasický filolog, jeho zájmy byly však daleko širší, byl velkým znalcem literatury a výtvarného umění a byl nadšeným propagátorem estetické výchovy, která měla dle něj velký význam pro vzdělání. Matka Františka Patočková (1872-1958) byla původně operní pěvkyní a Janovi i ostatním dětem poskytla nejen mateřskou péči, nýbrž též smysl pro osvěžující působivost hudby. To se na Patočkovi podepsalo nejen tím, že o hudbě rád teoretizoval, ale také velmi zdatně hrával na klavír.²

Právě otec měl na mladého Jana silný vliv, a to pravděpodobně rozhodlo, že původním oborem, který se rozhodl studovat byla právě filologie – Patočka začal studovat na Karlově univerzitě romanistiku a slavistiku. Tato studia poskytla Patočkovi bohaté jazykové dovednosti, které mu otevřely přístup k cizím literaturám a umožňovalo mu vycházet z původních pramenů. Později se však Patočka uchýlil ke studiu filosofie, kdy mu šlo o hledání jakéhosi duchovního centra pro život, které se postupně časem prohlubovalo při setkávání s živějším prouděním evropského myšlení. Mezi prvotní vzory pro mladého Patočku můžeme zařadit Tomáše Garrigue Masaryka, Jana Blahoslava Kozáka či Emanuela Rádlu, kteří vycházeli z pozitivisticky orientované filosofie, jde však o období raných studií, tedy ještě před tím, než se ve skutečnosti setkal s „velkou“ filosofií, hovoříme zde o roce 1925, kdy Patočka nastoupil na univerzitu.³

1.2 Studia a předválečné období

S „velkou“ filosofií se setkává Patočka jako stipendista francouzské vlády na Sorbonně, kde mohl strávit školní rok 1928/1929. Zde se seznamuje s Husserlovou fenomenologií, konkrétně s jeho přednáškami známými jako *Karteziánské meditace*. Z Paříže se vrátil Patočka s tím, že pozitivismus lze překonávat, že lze zachovat svébytnost filosofie, lze zamezit tomu, aby se filosofie stala služkou speciálních věd. Za zmínku stojí první větší text z tohoto období, stať *Theologie a filosofie* z roku 1929, jež vyšla v *České mysli*, kde považuje

² Srov. BLECHA, I. *Jan Patočka*. Olomouc: Votobia, 1997, s. 13.

³ Srov. KROUPA, D. *Masaryk – Patočka – Havel*. Praha: OIKOYMENH, 2018, s. 87–88.

filosofii za osobní poslání. V roce 1931 obhajuje doktorskou disertaci s názvem *Pojem evidence a jeho význam pro noetiku*, kde je znatelný vliv Husserlovy fenomenologie, celá práce ústí do pojetí evidence husserlovského stylu, jde o noetiku utvářenou fenomenologickou metodou. Tímto se do českých zemí poprvé dostává povědomí o fenomenologické filosofii a je položen její základní kámen.⁴

Na podzim roku 1932, po své promoci, odjíždí Patočka jako stipendista Humboldtovy nadace do Německa. Zde navštěvuje semináře Nicolaie Hartmanna o Aristotelovi, kdy se blíže s Aristotelem setkává poprvé, přišlo mu však, že Hartmannovy semináře jsou spíše monologem než dialogem. Berlín nabídl též možnost navštěvovat přednášky klasického filologa Wenera Jaegera, které se věnovaly především starořecké *paideia*, výchovné pedagogice, jež zformovala řeckého člověka a otevřela cestu humanitní vzdělanosti Evropy, kde *paideia* obdržela jméno *humanitas*. Rok 1933 znamenal v Německu převrat a uchopení moci Hitlerem a jeho stranou, Patočka říkal: „V Paříži jsem se setkal s „velkou“ filosofií a v Berlíně jsem se zpolitizoval.“⁵ V letním semestru svého německého stipendia se nechal Patočka zapsat ve Freiburgu na filosofické fakultě vedené Martinem Heideggerem, jenž byl v té době již známý svým spisem *Sein und Zeit*. Ve Freiburgu se mu věnoval i emeritní profesor Edmund Husserl společně s jeho asistentem Eugenem Finkem, který právě Patočkovi pomáhal s uvedením do fenomenologické filosofie, ač byl jen o pouhé dva roky starší. Po vzoru řecké peripatetické školy spolu posléze Patočka s Husserlem filosofovali na procházkách v okolí univerzity. Právě zde se začíná Patočkova cesta fenomenologickou filosofií – „mezi Husserlem a Heideggerem“.⁶

Vánoce roku 1934 trávil Patočka ve Freiburgu se svým učitelem Husserlem, který nadšeně vzpomínal, jak se v letech 1876-1877 seznámil a sblížil s Masarykem na svém studijním pobytu v Lipsku. Masaryk stál za tím, že se Husserl, zatím jako student matematiky, začal blíže zabývat filosofií Franze Brentana a zde právě začíná zrod fenomenologie jako takové. Na Štědrý den obdržel Patočka velmi cenný dárek – šlo o jednoduchý dřevěný čtecí pultík, jenž Masaryk věnoval Husserlovi více než před půl stoletím v Lipsku. Patočka se tak na začátku své filosofické dráhy stal dědicem velké tradice.⁷ Avšak Patočka studoval rovněž Henri Bergsona, filosofa élan vital, a především

⁴ Srov. VÍT, J. *Jan Patočka*. Praha: Středisko společných činností AV ČR, 2017, s. 4–5.

⁵ *Jan Patočka: Darovat smrt* [video, online]. Česká televize, 2017, [cit. 2021-03-01]. Dostupné na: <https://www.ceskatelevize.cz/ivysilani/10430569092-jan-patocka-darovat-smrt/21656226616/titulky>.

⁶ Srov. VÍT, J. *Jan Patočka*, s. 56.

⁷ Tamtéž, s. 7.

Martina Heideggera, jehož ústředním tématem bylo bytí, tudíž byl Patočka též dědicem odlišné tradice, jež je citlivá pro skrytou jinakost skutečnosti dalece přesahující dosah lidského rozumu. Tato tradice si je plně vědoma autonomie skutečnosti jako něčeho, co je vždy předchůdné a je pokaždé více než lidé. Jde o tradici zabývající se vášněmi duše a hlubinami bytí je rovněž součástí evropského kulturního dědictví.⁸ Pro Patočku je příznačné, že se nemohl fenomenologii věnovat naplno a značnou část života se musel zabývat sekundárními tématy, což však neubírá jeho velikosti. Poté, co se pustil na začátku své filosofické dráhy do výzkumu a výuky, nastal rok 1938 a s ním Mnichov a následující temné údobí druhé republiky a protektorátu. Během většiny druhé světové války působil Patočka jako gymnaziální profesor, a ke konci války byl již totálně nasazen.

1.3 Poválečné období a 50. léta

Po roce 1945, kdy panoval velký boom a hlad po vědění (analogicky možno srovnat s obdobím po Sametové revoluci), se podílel na obnově našeho vysokoškolského vzdělávání. Patočka se v této době orientoval na antickou filosofii (presokratiky, Sókrata, Platóna a Aristotela). Po třech letech, s „vítězným únorem“, kdy se chopili moci v Československu komunisté, je Patočka nucen z univerzity odejít a nejprve pracoval v Masarykově ústavu, poté v Pedagogickém ústavu, a nakonec ve Filosofickém ústavu.

Nepřistoupil ani k možnosti zachránit alespoň to minimum, které mohl, vstupem do komunistické strany – to odmítl.⁹ Údajně byl pro Patočku okamžitě po únoru 1948 připraven útěk za hranice. Nebylo však myslitelné, aby od všeho utekl, navíc dle Sókratova vzoru, kterému byl též nabídnut útěk z vězení a který odmítl opustit Athény, se Patočka rozhodl v rodné zemi zůstat.¹⁰

Počátek 50. let se nesl v duchu tuhého stalinismu. Po odchodu z Filosofické fakulty roku 1950 byl Patočka přijat jako vědecký pracovník do tehdy ještě existujícího Ústavu T. G. Masaryka. Působil zde do roku 1954, kdy byl ústav zrušen. Hlavní náplní jeho práce bylo shromažďování a třídění souboru dokumentů týkajících se Masarykova boje proti antisemitismu známé jako *Hilsnerova aféra*. Patočka sepsal rozsáhlou úvodní studii, která nesla název *Masaryk v boji proti antisemitismu*. Tato studie však nemohla být

⁸ Srov. KOHÁK, E. *Jan Patočka*. Jinočany: H&H, 1993, s. 13–14.

⁹ Srov. BLECHA, I. *Jan Patočka*, s. 98.

¹⁰ Srov. VÍT, J. *Jan Patočka*, s. 14.

z politických důvodů publikována.¹¹ Po rozpuštění Masarykova ústavu pracuje dál na Pedagogickém ústavu až do roku 1958. Patočka se tehdy věnoval editorské a badatelské práci o díle J. A. Komenského, která dosáhla mezinárodního uznání. Komenský byl chápán převážně z pohledu senzualistického empirismu, s jeho důrazem na pedagogiku, která byla však pojata příliš utilitaristicky. Patočkovi se však povedlo vyzdvihnout filosofický význam Komenského. Studie o Komenském tvoří význačnou část Patočkova životního díla. Vždyť vyšly tři rozsáhlé *Komeniologické studie*, plus dva díly s názvem *Korespondence s komeniologi*. Ve svých studiích promýšlí znovu základní filosofická témata, konfrontuje je se současnou filosofií a formuluje v nich vlastní filosoficko-pedagogické myšlenky.¹² Svým způsobem je Patočka-filosof *paidagógem* v řeckém, platónském smyslu – spíše vychovatelem než „vyučovatelem“. Od 1. ledna 1958 byl Patočka zařazen jako pracovník edičního oddělení Filosofického ústavu ČSAV, s povinností redakční přípravy filosofických publikací a jejich překladů. Dál se usilovně věnoval Komenskému a fenomenologickým studiím. Ke konci 50. let se situace postupně uvolňovala a Patočka dokonce dostal povolení vycestovat na Západ, mohl se tak sejit se svými starými přáteli Ludwigem Landgrebem a Eugenem Finkem.¹³ Právě v tomto období obrací pozornost k Hegelovu dílu a na základě jeho estetických názorů rozvíjí vlastní filosofii umění. Hegelovské interpretace též otevírají nové možnosti pro Patočkův dialog s marxismem. Snaží se dogmatickým marxistům ukázat mladého Marxe promyšlením problémů současné evropské filosofie, nejen klasifikací do škatulky příslušného idealismu. Na příkladu Merleau-Pontyho filosofie dále ukazuje, že problémy týkající se antropologie, jakožto otázky primátu praxe, nejen že dovolují, ale přímo vyžadují aplikaci fenomenologických metod.¹⁴

1.4 Pozdní léta

V 60. letech, kdy se atmosféra uvolnila, mohl se Patočka věnovat dále výzkumu, teď již jako profesor (na udělení profesury čekal 20 let). Po Pražském jaru je však Patočka penzionován a začíná se poslední etapa jeho života.¹⁵

¹¹ Srov. BLECHA, I. *Jan Patočka*, s. 111.

¹² Srov. KROUPA, D. *Masaryk – Patočka – Havel*, s. 107–108.

¹³ Srov. VÍT, J. *Jan Patočka*, s. 16.

¹⁴ Srov. KROUPA, D. *Masaryk – Patočka – Havel*, s. 108–109.

¹⁵ Srov. BLECHA, I. *Jan Patočka*, s. 11.

Patočka po politických událostech z konce 60. let sice mohl zůstat na univerzitě, avšak pouze do roku 1972, kdy byl po dovršení svých 65 let nuceně penzionován. Ještě během školního roku 1971/1972 probíral se studenty Platóna, zejména jeho *VII. list* a také *Ústavu*. Jak je příhodné, že právě v této nelehké době se zabýval péčí o spravedlivý stát a v širším slova smyslu péčí o duši. V roce 1973 byl pozván na XV. světový filosofický kongres do bulharské Varny, nebyl však zařazen do oficiální delegace. Patočka se však rozhodl odcestovat tam na vlastní pěst i náklady. Patočka ve Varně sklídl úspěch, ale po návratu domů mu byl odňat cestovní pas. Od té doby se stal terčem sledování Státní bezpečností. Pokud nemohl Patočka působit na univerzitě a oficiálně publikovat, tím spíše se těžiště jeho činnosti přesunulo zcela jinam, a to do bytových seminářů. Název „bytové semináře“ by však měl být v uvozovkách, protože neprobíhaly pouze v bytech, ale i v ateliérech, divadelních zákulisích, dokonce i v lékařském prostředí. Semináře byly poctivě zaznamenávány na magnetofon, později řada z nich i vyšla, stojí za zmínku například pozoruhodné dílo *Platón a Evropa*. Pravidelně se seminářů účastnili Ivan Chvatík, Jiří Polívka, Jiří Michálek, Stanislav Sousedík, Milan Sobotka, Jaromír Kučera, Pavel Kouba, Miroslav Petříček a další.¹⁶ V roce 1975 napsal Patočka své vrcholné a zároveň i poslední velké dílo, a to *Kacířské eseje o filosofii dějin*, i když byly zprvu vydané pouze jako samizdat ve dvanácti strojopisných kopiích, měly na Patočkovy krajany v Čechách nesmírný vliv. Patočka v nich hovoří potřebě společnosti či solidarity, společného světa – otřesených. Důležité je v první řadě zachránit duši, i když se svět denní naděje hroutí, je důležité zachránit to, co je podstatné.¹⁷

Závěrečná léta Patočkova života jsou neodmyslitelně spjata s účastí v Chartě 77. V lednu 1977 se stal jejím třetím mluvčím, společně s Václavem Havlem a Jiřím Hájkem. V první třetině roku se snažil Chartě vštěpit filosofické základy, aby měla pevnou půdu pod nohama.¹⁸ Jedním z vzácných momentů, kdy se filosofie a politika sjednotily, byla právě československá Charta 77.¹⁹ Režim byl především podrážděn, když se Patočka setkal s holandským ministrem zahraničních věcí Van der Stoelem a informoval ho o situaci v Československu, především o porušování základních práv a svobod, k jehož

¹⁶ Srov. VÍT, J. *Jan Patočka*, s. 21.

¹⁷ Srov. KOHÁK, E. *Jan Patočka*, s. 169–170.

¹⁸ V roce 2017 vyšla v nakladatelství Oikoymenth kniha *První skica k podobizně*, kde jsou uveřejněny Patočkovy texty k Chartě 77 a různé další dokumenty týkající se poslední fáze života Jana Patočky.

¹⁹ Srov. TUCKER, A. *Fenomenologie a politika*. Olomouc: Votobia, 1997, s. 9.

dodržování se československá vláda zavázala podepsáním Helsinské dohody v roce 1976. Tímto setkáním se Charta 77 dostala do širšího povědomí i na Západě.²⁰

Kacířskými eseji vrcholí celá Patočkova pozdní filosofie, za necelé dva roky po jejich ukončení v důsledku posledního jedenáctihodinového výslechu, musí být hospitalizován a dne 13. března 1977 ve strahovské nemocnici umírá.²¹ Během posledních dvou měsíců svého života byl Jan Patočka neustále pod tlakem Státní bezpečnosti a mnohokrát vyslýchán a jelikož byl již v pokročilém věku, a ne zcela zdrav (trpěl bronchitidou), zaplatil daň z nejvyšších. Toto vypětí by se podepsalo i na mladším a zdravém člověku.²²

1.5 Filosofická orientace Jana Patočky

Patočkovo myšlení se skládá ze třech základních témat či konstant, kdy první je smysl pro krizi západní racionality, druhou je přesvědčení, že tváří tvář této krizi filosofie nesmí rezignovat a uchýlit se k určitému druhu relativismu či nějaké moderní variantě nominalismu, kdy sice naše pojmy mají smysl, ale není jisté, že by jim něco odpovídalo. To by pro Patočku znamenalo rezignaci na lidský rozměr bytí, jenž nevyhnutelně míří k pouhému světskému přežívání. Třetí konstantou Patočkova filosofického bádání, kterou převzal od Husserla, jest hledání *přirozeného světa*.²³ Pokud vezmeme v potaz pozdější Patočkův vývoj, pak je významné, že ve své prvotině ještě obhajuje transcendentální pozici, z níž plyne idealismus, avšak jde o idealismus širěji pojatý, než je tomu u Husserla. Podstatou celého spisu jest konstatování, že člověk moderní doby žije ve dvojitě světe, v prvním světě umělých vědeckých konstrukcí a ve druhém světě přirozených aktivit a sklonů, jenž je ovšem zasunut do pozadí jako cosi nedůležitého, ba dokonce i něco, co je na obtíž. To nutně vyústí v to, že věda je nucena se pohybovat v uzavřené sféře svého vlastního výkladu, tudíž ztrácí schopnost porozumět svým východiskům a nést odpovědnost za důsledky, které svou prací vyvolá. Je zapotřebí nalézt jednotu obou světů prostřednictvím filosofie. Podrobněji se budeme problematice *přirozeného světa* věnovat jak v kapitole o Husserlovi, tak i v kapitole o Patočkovi.²⁴ Tento novověký dualismus světů, má své kořeny v obratu myšlení, jenž učinil v 17. století René Descartes. Souvisí tedy se zrodem moderní subjektivity, jež na jednu stranu znamenala otevření nových,

²⁰ Srov. VÍT, J. *Jan Patočka*, s. 23.

²¹ Srov. DUBSKÝ, I. *Filosof Jan Patočka*. Praha: OIKOYMENH, 1997, s. 35.

²² Srov. KOHÁK, E. *Jan Patočka*, s. 17.

²³ Tamtéž, s. 41.

²⁴ Srov. BLECHA, I. *Jan Patočka*, s. 57–58.

dosud netušených horizontů pro lidské poznání, na druhou stranu však prohloubila propast mezi *res cogitans* a *res extensa*, mezi subjektem a objektem, mezi duchem a přírodou, mezi dvěma neslučitelnými substancemi, jejichž reálně existujícím spojením je člověk. Cílem novověké filosofie je překonání této duality.²⁵ Volbou tematiky *přirozeného světa* Patočka prokázal duchaplnou orientaci ve filosofické problematice, neboť tímto problémem jakožto centrálním problémem fenomenologické filosofie se budou zabývat jiní filosofové (např. Maurice Merleau-Ponty).²⁶

Na počátku 60. let se Patočka konečně dostává k řešení problému vztahu mezi Husserlovou a Heideggerovou fenomenologií. Domýšlí s Husserlem analýzy otázek času, subjektivní tělesnosti, názoru obecnin, vnímání a celou řadu dalších témat, přistupuje k těmto problémům s filosofickou přísností jemu vlastním a konfrontuje je s výsledky práce předních fenomenologů, jako například Landgrebeho, Biemela, Finka, Sartra, Merleau-Pontyho či Heideggera. V roce 1964 se stává členem Institut International de Philosophie (Mezinárodní filosofický institut) se sídlem v Paříži. Důležitým dokladem o vývoji fenomenologických studií z té doby jest jeho *Úvod do Husserlovy fenomenologie*.²⁷ V témže roce 1964 vydává svou „druhou habilitaci“ *Aristotelés, jeho předchůdci a dědicové*, díky níž obdržel titul DrSc. Nejedná se však o koncepční dílo, jde spíše o sebrané stati spojené s postavou Aristotela, pro Patočku byla klíčová konfrontace s aristotelismem až do doby novověku, aby si objasnil některé filosofické souvislosti, které se týkaly jeho koncepce existenciálního pohybu. Právě tímto tématem se tehdy zabýval na půdě fenomenologické filosofie.²⁸

V 60. letech se započaly stávat svébytným médiem kulturní časopisy. Patočku objevila pro sebe *Tvář* – asi nejodvážnější časopis své doby. Ve svém pojednání s názvem *K prehistorii vědy a pohybu: svět, země, nebe a pohyb lidského života* z roku 1965 Patočka rozvíjí svou teorii životního pohybu, pohybu, který je jedinečným „*médiem setkávání s věcmi ve světě*“. Tato zkušenost je primárně uskutečňována naší „tělesností“, čímž se také společně s fenomenologem tělesnosti Merleau-Pontyem dobíráme celku

²⁵ Srov. KROUPA, D. *Masaryk – Patočka – Havel*, s. 94–95.

²⁶ Srov. PETŘÍČEK, M. *Úvod do (současné) filosofie*. 4., upr. vyd. Praha: Herrmann & synové, 1997, s. 118.

²⁷ Srov. KROUPA, D. *Masaryk – Patočka – Havel*, s. 109.

²⁸ Srov. BLECHA, I. *Jan Patočka*, s. 117.

světa, k němuž se tělo, nikoli psycho-fyzický daný organismus, nýbrž „tělesný subjekt“ vztahuje jako jedna z jeho částí.²⁹

²⁹ Srov. VÍT, J. *Jan Patočka*, s. 17.

2 Tělesnost

2.1 Definice těla a tělesnosti

Nejprve bychom si měli klást otázku po esenci tělesnosti, tedy co je podstatou tělesnosti, co je samotná tělesnost. Sám kořen slova nás odkazuje k tělesu, popř. k tělu, což je základem pro tělesnost, bez těla nelze hovořit o tělesnosti.

Jiří Olšovský ve svém *Slovníku filosofických pojmů současnosti* píše, že tělo a tělesnost je základ vši zkušenosti o světě, je nositelem svobodných pohybů a aktivit lidského života a projevuje se skrze chování a jednání, umožňuje zjevování. Tělo bývá obýváno vědomím, lze ho chápat jako výraz našeho já, naší duše a ta umožňuje, aby tělo bylo na živu – jak to naznačil již Aristotelés. Tělesnost, jakožto prvotní založení našeho života, obsahuje smyslovost a pociťování. Tělo a tělesnost jsou možností cesty k fenoménu, základem pro ekstatickou³⁰ (svobodně se v čase rozevírající) otevřenost našeho pobytu. Je namístě osvětlit pojem ekstatický, jenž etymologicky pochází z řeckého ekstasis, které znamená vytržení ze sebe. Ekstází času míníme tři dílčí „vytržení“ časovosti, tj. bývalá přítomníci budoucnost, přičemž časovost se takto častí jako jednota minulosti, přítomnosti a budoucnosti, zároveň však tvoří určitou jednotu. Sjednocující dimenzí prostupující všechny ekstáze času je blízkost. Na základě ekstaticky se časícího bytostného času bytí může i náš pobyt vytvářet svůj ekstaticky subjektivní i objektivní čas. Základní struktura lidského života (existence) má časový charakter. Časovost je existenciál, kterým lidská existence jakožto ekstatická jednotka časovosti může rozumět (chápat) bytí. Podle Patočky je tělo a tělesnost základem možnosti pohybovat se, vztahovat se ke světu. Existenciální možnost člověka konat a myslet je zakotvena právě v tělesnosti. Tělesnost, pohyb a tělesné „mohu“ je bytostným základem lidské existence, život tělesnosti je inkarnací bytí. Z žité tělesnosti pak povstává možnost myšlenky (výpovědi, logu, obrazu, hudby apod.). I pobyt je bytostně vtělený – ve své faktické konkrétnosti a světskosti jakožto bytí ve světě. Tělo je tím, co činí vědomí (já) konečnou přítomností ve světě, zároveň má svůj styl bytí, svou afektivitu a duchovnost, pohyb vlastním životem.³¹ Pokud bychom měli jakýmsi způsobem shrnout to, co Olšovský píše, pak můžeme tvrdit, že tělesnost je něco primárního, neboť bez těla není možné, abychom smyslově vnímali, pociťovali, přemýšleli, pohybovali se atd. Pomocí

³⁰ Více viz HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 366–405, § 67–§ 71.

³¹ Srov. OLŠOVSKÝ, J. *Slovník filosofických pojmů současnosti*. 4. rozš. a přeprac. vydání. Praha: Vyšehrad, 2018, s. 49–50, s. 84, s. 99, s. 410–411.

těla, popř. tělesnosti se dostáváme k fenoménům, vztahujeme se ke světu. Tělesnost je navíc vázána na samotné bytí a je základním kamenem lidské existence.

Olšovský dále zmiňuje, že tělo se spolupodílí na konstituci světa; subjektivita je podmíněna tělesně. Z pohledu Merleau-Pontyho je tělo ohniskem smyslu, ideality a transcendentální dimenze, Merleau-Ponty propojoval tělo a tělesnost s tkanivem světa, spojoval tak viditelné s neviditelným. Prostřednictvím těla, v němž existujeme („žité tělo“), patříme světu, vidíme svět, jsme zahrnuti do viditelná, tělo tento svět obývá, jsme na světě tělesně, jsme své tělo, je se světem spojeno, a tak i s druhými těly a existencemi.³² Zde můžeme pozorovat rozdílná pojetí různých velkých postav světové filosofie. Každý vnímá tělesnost v trochu jiné konotaci, avšak nikdy nejde o absolutní vyčerpání pojmu těla, potažmo tělesnosti. Co jsem však podstatné, že není smyslu bez těla a že nemůžeme existovat jinak než právě tělesně. Fenomenologická tradice je orientována především na „subjektivně žité či prožívané tělo.“ Je ale důležité zmínit, že toto zaměření se týká pouze života, ne toho, co je po životě. Otázku na tuto odpověď nám můžou poskytnout různá náboženství či například středověká metafyzika a teologie, pro něž je to jedno z klíčových témat. Určité teorie připouštějí existenci duše bez těla.

Walter Brugger ve svém *Filosofickém slovníku* deklaruje, že tělo je oduševnělé těleso člověka a zvířete. Lidské tělo je pro duši člověka základnou, výrazovým polem a zvláštním předmětem jeho prožívání. Tělo jako „základna“ znamená, že veškerá činnost smyslové duše je vnitřně tak vázána na tělesné pochody, že s nimi společně tvoří „jednu“ animální životní činnost a bez ní nemůže být. Nepřímo, vázaností na smyslový život, je i duševní život závislý na těle. Tělo jako „výrazové pole“ znamená, že mnohé duševní prožitky se v duši plně nerozvinou, pokud se nemohou projevit v tělesném dění. Pohled, fyziognomie, tělesná stavba, postoj, pohyb, činnost orgánů vyjevují svéráznost a rytmus duševního prožívání. Sociální kontakt od duše k duši se uskutečňuje cestou tělesné činnosti. Tělo ve spojení s duší tvoří nejvyšší a nejvýznamnější „objekt prožívání“ duše, povzbuzuje nebo brzdí duševní život. Psychosomatika (z řeckého ψυχή, psyché = duše, a σωμα, sóma = tělo) odvozuje mnohá tělesná onemocnění (a přehnaně dokonce všechna) z duševních poruch.³³ Brugger definuje tělo jako oduševnělé těleso člověka nebo zvířete, přičemž klade důraz na vztah duše a těla, kdy tvrdí, že tělo je

³² Srov. OLŠOVSKÝ, J. *Slovník filosofických pojmů současnosti*, s. 411.

³³ Srov. BRUGGER, W. *Filosofický slovník*. Praha: Naše vojsko, 1994, s. 443–444.

pro duši jakousi základnou. V souvislosti se vztahem duše a těla poukazuje na psychosomatiku, kdy mnohdy tělesné potíže pramení z psychických poruch. Otázkou však zůstává, zda je tělo skutečně pro duši základnou. Jistě se najdou tací, kteří budou tvrdit, že právě duše má určitý primát nad tělem a tělo je pouhou schránkou, v níž duše přebývá, tak tomu bylo například u Platóna či novoplatoniků. Je tedy skutečně tělo základnou pro duši, nebo je tomu naopak? Můj názor je takový, že je velmi důležitá rovnováha mezi duší a tělem, jde o určitý typ harmonie, kdy se právě přílišná péči ať už o tělo (sportovci, kulturisté apod.), nebo o duši (vědci, intelektuálové apod.), může projevit na zdraví člověka.

Vztah duše a těla řeší Patočka ve svém habilitačním spise *Přirozený svět jako filosofický problém*. Píše, že duše není jen jakousi soukromou imaterialitou, idealitou, nýbrž je „všeobecnou imateriálností přírody“, v duši je obsažena celá imateriální stránka přírody nedílně, duše „je jistým způsobem všemi věcmi“. Povšimněme si, že zde se Patočka kloní k Aristotelovi. Duše jsoucí, duše cítící a duše skutečná nebo působící jsou tři způsoby původní jednoty s přírodou, s tělesností, jež nesmí být pojímána sama jako hrubá, vnějšková, „materiální“ tělesnost pouhé látky, neboť existuje také celková, spojující a slučující stránka přírody, s níž duše souzní a sympatizuje, než aby k ní byla připoutána nějakým vnějším vztahem. Tím pádem vztah těla a duše je spíše jakási jednota než kauzální vztah v obvyklém slova smyslu, vztah dvou substancí je zde ve skutečnosti jedna substance.³⁴ Právě v tomto ohledu je patrný vliv Aristotela, kdy tělo a duše je jednotou, je jednou substancí. Zde se Patočka snaží překonat Descartův dualismus, a to právě návratem k hylemorfické koncepci. Právě hylemorfismus se dá aplikovat i na řadu fenomenologických otázek, což je typické pro autory, kteří se snaží o syntézu scholastiky a fenomenologie, jako např. Edith Steinová.

První kroky ve filosofické analýze lidské tělesnosti se pokusila teprve nedávno v náznacích fenomenologie a existencialismus. Musíme si však uvědomit, že vztah duše-tělo je přítomný již od starověké filosofie až po současnost, jakožto vztah pomíjejícího těla a nesmrtelné duše. Pro Platóna a pythagorejskou školu bylo tělo vězením duše, jež usilovala o osvobození od něj. Aristotelés viděl v duši jakožto formě těla vyšší princip. Jeho pojetí poté přejímá, rozpracovává a zdokonaluje scholastická filosofie, která chápala

³⁴ Srov. PATOČKA, J. *Přirozený svět jako filosofický problém*. 3. vyd. Praha: Československý spisovatel, 1992, s. 191.

tělo jako nedokonalou, na duši odkázanou substanci, jež bude při zmrtvýchvstání duchovním způsobem nově stvořena, a tak ztratí svůj protiklad k duši. Otázka souvislosti mezi tělesnými a duševními pochody přichází především s novověkým dualismem.³⁵

Martin Ritter se ve svém článku *Tělo jako mez fenomenologie* snaží přiblížit, co to je tělo. Tělo je dle něj podmínkou zjevování, není tedy jen tím, co se zjevuje, ale tuto podmínku nelze vysvětlit ani dostatečně projasnit pouhým popisem konstituce jevů, resp. prožíváním. Fenomenologie tudíž předpokládá tělo, avšak není schopna do něj „vidět“ dostatečným způsobem, neprohlédá ho.³⁶

2.2 Na cestě k tělesnosti – od antiky po novověkou filosofii

Dle Patočky byl však fenomén subjektivního těla³⁷ provázen celou filosofickou tradicí, nejedná se o Husserlův objev, co je však jiného je zkoumání tělesnosti z hlediska subjektivního prožívání. První zmínky o těle nalezneme již v před Sokratovské době. Parmenidés tvrdil, že máme myšlenky takové, jaké je smíšení našich údů. Empedoklés byl zastáncem vnímání stejného stejným, svět i naše tělo je smíšeninou živlů – praživoty, praelementy, prakořeny. Démokritós říkal, že lidské tělo je mozaikou složenou z duševních a tělesných atomů, duše ($\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$, psyché) je součástí těla ($\sigma\omega\mu\alpha$, sóma). Toto vše jsou určité koncepce, vnímání je přírodní proces, který umožňuje jednota těla a světa, přičemž mé tělo se liší se od všech ostatních liší, je východiskem mé orientace a ode všech těles se mohu vzdalovat a přibližovat, to však o svém těle říct nelze. Nám však jde především to tělo, jenž vnímáme, které je na distanci. U nejstarších řeckých filosofů nalézáme pouze vnější pohled na lidské tělo. Patočka tvrdí, že Aristotelés se dívá na svět fyzicky z hlediska φύσις (fysis), u Platóna je tomu zcela jinak, ten pohlíží na svět z hlediska λόγος (logos) tj. smysluplné řeči, jazyka. Teprve pomocí řeči se mohu dorozumět s druhými, ale i sám se sebou, tedy vrátit se k tomu, z čeho jsem vyšel, jako k témuž. K porozumění sobě i druhým „co to je“, co vlastně slova znamenají je nezbytná smysluplná řeč – odtud vychází platónská filosofie.³⁸ Všimněme si, že již zde hraje

³⁵ Srov. BAKEŠOVÁ, A. et al. *Filosofický slovník*. Praha: Euromedia Group – Knižní klub, 2009, s. 324.

³⁶ Srov. RITTER, M. Tělo jako mez fenomenologie. *Filosofie dnes*, 2013, roč. 5, č. 1, s. 4.

³⁷ Otázkou zůstává, jak fenomén subjektivního těla Patočka zamýšlí, zda se jedná o těla ze subjektivní perspektivy či z perspektivy objektivní, tedy ne z hlediska subjektivního prožívání. Dle mého názoru myslí tělo subjektivní, avšak ne z hlediska subjektivního prožívání, s tím přichází až fenomenologická tradice.

³⁸ Srov. PATOČKA, J. *Tělo, společenství, jazyk svět*. Praha: OIKOYMENH, 1995, s. 12.

důležitou roli intersubjektivita, fenomén, který byl více rozveden právě ve fenomenologické filosofii, antika tento pojem ještě neznala.

Patočka říká, že nejstarší tradice se zastavila nad fenoménem těla, především pak Aristotelés a Theofrastos, tím vznikla anatomie, zoologie, botanika – v podstatě celá přírodověda ve formě popisné vědy. Živé tělo, organismus je tím pádem systém životních funkcí (εἶδος, eidos) při díle (εν εργω, en ergo). Podle Patočky Aristotelés rozebírá lidské tělo z hlediska životních funkcí. Tělo a duše jsou u něj tedy v poměru látky a formy, pojatým však dynamicky. Aristotelés rozlišuje tři úrovně života (tři základní druhy duší) – vegetativní, smyslovou a rozumovou. Životní funkcí rostlin jest růst, rozmnožování (τροφή, trofé). Živočichové mají navíc formu κίνησις (kinésis), pohyb. Ten je podmíněn orientací založenou na αἰσθησις (aisthésis), vněmu. Tyto dva základní elementy k sobě patří jako hora a údolí. Člověk má oproti rostlinám a živočichům ještě λόγος (logos) – schopnost vnímat řád.³⁹ Tělo je v řecké tradici vždy vnímáno jako třetí osoba, nikoli jako první osoba – já jakožto subjekt. Podrobněji tuto problematiku analyzuje Aristotelés ve svém spisu *O duši*.⁴⁰

Tělesností u Reného Descarta se budeme zabývat podrobněji samostatně v další kapitole, neboť se jedná o stěžejního autora, na něhož navazuje fenomenologická tradice ve 20. století.

2.3 Vývoj tělesnosti od Immanuela Kanta po současnost

Dle Patočky je po Descartovi však ztracena ona personální dimenze tělesnosti, jak u britských empiristů, tak i u samotného Kanta. Naše tělesnost je jen jedním z předmětů zkušenosti, nenese s sebou nic výjimečného, tělo je jen předmět mezi ostatními předměty. V druhé polovině 18. století přichází Kant se svým kriticizmem. Právě on však opomenul fenomén subjektivního těla. Aktivnost vědomí u něj neznamena nic jiného, že nejsme pouze ve svém prožitkovém proudu vystaveni náporu dojmů a idejím z nich odvozeným, které se objektivně budují, ale že náš subjekt má vlastní fundus instructus, jakýsi poklad komponent, jenž sám dodává do zkušenosti. To, že máme tělo je jen nahodilý fakt. Subjekt dodává formu poznání, k níž patří receptivita vnímání, spontaneita myšlení našeho souzení. Vnímáme vedle sebe (prostorově) a po sobě

³⁹ Srov. PATOČKA, J. *Tělo, společnost, jazyk svět*, s. 12–13.

⁴⁰ Podrobněji viz ARISTOTELÉS. *O duši*. 2. nezm. vydání. Praha: P. Rezek, 1995, 412a–435b.

(časově). Vnímané ještě musíme myslet. Otázkou zůstává, zda tělesnost patří či nepatří do podmínek možnosti naší zkušenosti.⁴¹ Zde bych se přiklonil k názoru, že tělesnost patří mezi podmínky možnosti naší zkušenosti čili nejen prostor a čas, nýbrž i tělesnost konstituuje naši zkušenost a je pro ni nutnou podmínkou. Pokud vezmeme v potaz pouze prostor a čas, chybí nám zde subjekt, jenž by právě daný svět vnímal.

2.3.1 *Maine de Biran*

Patočka se dále věnuje nepříliš známému, avšak pro problematiku těla a tělesnosti významnému filosofovi, a to Mainu de Biranovi, který je mladším současníkem Immanuela Kanta a časově ho můžeme zařadit mezi německé idealisty. Nepatří mezi velké filosofy, pro náš problém je však významný. Vyšel z kantovského zdůraznění personaly a aktivity, která podle něj tkví ve spontaneitě svobody a vůle. Kantovu metodu příkře odmítá a znovuobjevuje personalitu a subjektivní tělo. Biran chce postihnout individuální, personální já, vrací se tudíž k Descartovi a jeho metodě reflexe našeho vědomí na sebe samo. Chce zachytit původní fakt, jenž znamená ego cogito. Biran objevil po Descartovi, že prostorovost našeho těla prožívaná v pocitu úsilí je jiná než objektivní prostorovost naší smyslovosti, která umísťuje věci ve vnějším prostoru *partes extra partes* (mimo sebe). Tělesná prostorovost není totiž takhle diferencovaná. Je tedy rozdíl mezi mým tělem a ostatními věcmi.⁴²

2.3.2 *Edmund Husserl*

Dle Patočky Husserl říká, že člověk není vůči věcem, které má před sebou, ve vztahu vyšší vrstvy, jakéhosi předmětu vyššího stupně, jako se mají myšlenkové předměty k předmětům vnímání. Člověk je včleněn do světa již svou tělesností. To, co člověka staví jako vnitřně živou a život prožívající bytost do světa, je právě tělesnost. Nejde přitom o pozorovnou tělesnost, nýbrž o tělesnost žitou. Ta je svým způsobem našich vztahů k objektivitě. Vztah k naší tělesnosti je zcela odlišný od vztahu k ostatním předmětům. Tělesnost k nám patří vnitřně, ne jako předmět přírodních věd. Husserl podává jistý výklad týkající se tělesnosti v druhém svazku *Idejí*. Pokusím se shrnout, co v nich říká. Vnímání je dle Husserla relativní ke schopnosti pohybovat se. U Husserla se jeví,

⁴¹ Srov. PATOČKA, J. *Tělo, společenství, jazyk svět*, s. 21–23.

⁴² Tamtéž, s. 23–24.

že vedle analýz vnímání, vzpomínky, anticipace apod. existuje ještě jedna zvláštní kapitola a tou je fenomenologie tělesnosti. Husserl však nedošel k radikální otázce, co je člověk, právě z transcendentálního subjektu k člověku vede cesta přes tělesnost.⁴³ Více se budeme Husserlovo pojetím tělesnosti zabývat v následující kapitole.

2.3.3 *Martin Heidegger*

Nyní přicházíme k Heideggerovi, dle něj v Patočkově interpretaci musí být zásadně původní praxe činností tělesného subjektu. Z Patočkova pohledu tělesnost tedy musí mít svůj ontologický statut, jenž nemůže být identický s nacházením těla jako přítomného zde a nyní. Objasnění, jímž se vyznačuje existence, je objasnění tělesného jsoucná. To však neznamena, že bychom se měli vrátit k substančnímu pojetí aristotelsko-scholastické tradice, které by kompromitovalo celý ontologický statut existence. Substanciální tělesnost je poznatkově výsledkem sekundární tematizace, avšak musí existovat primární existenciální statut tělesnosti, který bude umožňovat umístění mezi věci a působení na ně i přijímání takového způsobu od nich. Pokud má tělesnost svůj ontický i ontologický charakter, pak se musí existence konkretizovat ve vztahu ke této dimenzi života.⁴⁴ Tělo a tělesnost patří nejen do toho, co je zjasněným a odemčeným jsoucnem v jeho bytí na světě odhaleno a odkryto, ale do samotného ontologického statutu existence. Otázkou zůstává, jakým způsobem, není však vyřízena prostě poukazem na fakticitu, neboť fakticita, pokud je určena tak jako u Heideggera naladěním, není opět nic výslovně tělesného. Tělo nepatří jen k problému vlastní prostorovosti, nýbrž i do oboru vlastních možností. Tělo je existenciálně soubor těch možností, které si nevolíme, ale do nichž se zařazujeme, těch, k nimž nemáme svobodu, nýbrž jimiž být musíme. To však neznamena ochuzení o ráz existence, tzn. toho, co je mi v jedinečnosti uloženo a co musím převzít a provádět. Teprve na jejich podkladě jsou otevřeny možnosti „svobodné“.⁴⁵ Heidegger⁴⁶ říká, že jsme si původně odemčeny nejen jako existence, nýbrž jako existence na světě, tělesná existence, přičemž tělesnost zde nemá význam ontický, ale ontologický. Vše, co činím, děje se kvůli mému bytí, zároveň mi však musí otevřena nějaká základní možnost, bez níž všechny ostatní stojí

⁴³ Srov. PATOČKA, J. *Tělo, společenství, jazyk svět*, s. 52–53.

⁴⁴ Srov. PATOČKA, J. *Přirozený svět jako filosofický problém*, s. 217.

⁴⁵ Tamtéž, s. 217.

⁴⁶ K problematice prostorovosti a tělesnosti odkazují na: HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*, s. 400–403, § 70.

ve vzduchu, nemají smysl a nejsou realizovatelné. Toto první a prvotní není tedy ničím nahodilým, ontickým, ale jako první možnost má ontologický statut báze vší existence. Nejde tedy o jednu možnost mezi jinými, ale o možnost privilegovanou, jež bude celou existenci v jejím smyslu spoluurčovat. Touto ontologickou bází je tělesnost jakožto možnost pohybovat se.⁴⁷

2.3.4 Maurice Merleau-Ponty

Dalším významným filosofem, který se zabýval tělesností a vypracoval rozsáhlý systém, byl Maurice Merleau-Ponty. Dle něj musíme pochopit, jak je možné, že člověk je objektem i subjektem v jednom, první a třetí osobou zároveň – absolutní iniciativou i závislým, je třeba revidovat naše kategorie. Zde vidíme, že problém tělesnosti je problémem ontologickým. Merleau-Ponty říká, že musíme analyzovat vnímání. Ve svém díle *Struktura chování* jde o to prozkoumat vnímajícího člověka z vnějšku a objasnit smysluplné jádro experimentálních výzkumů, které na něj pohlížejí z hlediska nezúčastněného diváka. Ve *Fenomenologii vnímání* zaujímá perspektivu subjektu samého a nejprve ukazuje, jak je třeba na základě dosavadních poznatků pojímat vztahy subjektu s tělem a se světem, na základě těchto vztahů a v souladu s nimi pak nastiňuje teorii vědomí a reflexe.⁴⁸ Právě Merleau-Ponty zdůraznil tělesný ráz existence, tělo a vládu v těle jako původní a ničím jiným nenahraditelnou komponentu a vlastní pramen všech jejích možností. Chápe fenomenologii přirozeného světa, jakožto svět vnímaného, jde proto o důležitý přechod mezi fenomenologií přirozeného světa a jeho metafyzikou.⁴⁹

Barbaras píše, že Merleau-Ponty ukázal, že přináležitost subjektu ke světu nebrání tomu, aby se svět subjektu jevil, nýbrž je podmínkou možnosti tohoto jevení. Subjekt může nechávat vyjevovat svět jen proto, že do něj patří, vztahuje se tedy jak k tomu, co jej zahrnuje. Dále je zapotřebí pochopení přináležitosti subjektu ke světu, aby byla současně podmínkou fenomenalizace světa. Z těchto důvodů je Merleau-Pontyho filosofie fenomenologií vlastního těla. Vlastní tělo je právě označením pro jsoucno ve světě, jehož vlastností je umožňovat vnímání světa, tělo je místem ve světě, kde se svět obrací zpět k sobě samému, kde se zjevuje sám sobě, jde tedy o bod, kde se přináležitost

⁴⁷ Srov. PATOČKA, J. *Přirozený svět jako filosofický problém*, s. 219-220.

⁴⁸ Srov. MERLEAU-PONTY, M. *Proměna vnímání a zkušenost pravdy*. Praha: OIKOYMENH, 2017, s. 16–18.

⁴⁹ Srov. PATOČKA, J. *Přirozený svět jako filosofický problém*, s. 220–221.

převrací do fenomenalizace.⁵⁰ Merleau-Ponty tedy staví do popředí tělo, je však třeba říci, co to vlastně tělo je, charakterizovat bytostný smysl tělesnosti.⁵¹ Je též zapotřebí ukázat, jak je převrácení přináležitosti do fenomenalizace možné. Tím se však dostáváme k bytostnému smyslu světské reality, jíž je tělo součástí. Fenomenalizace však není dílem těla, ale spíše dílem světa samotného, tělo je, jak píše Barbaras, pouhým „průchozím bodem“ světa, či nitrosvětskou modalitou sebe-jevení světa. Je tedy nutný smysl přechodu od fenomenologie těla k ontologii tělesnosti a ukázat tím, že vnímání, jehož je tělo schopno, je předznačeno v nitru světa a že pohyb, díky němuž se tělo stává vnímajícím tělem, poukazuje k jakémusi hlubšímu pohybu a tím dospívá k fenomenalitě samotný svět.⁵²

Vrátíme se k „převrácení přináležitosti do fenomenalizace“ a pokusíme se tento problém osvětlit. K tomuto se vyjadřuje Barbaras ve svém článku *Život zjevování. Fenomenologie, kosmologie, metafyzika*. Pokusím se zde v několika větách shrnout, co nám chce sdělit. Život je určitým smyslem bytí, v němž se kloubí fenomenalizace a přináležitost. Otázkou zůstává, v jakém smyslu přináleží konstituující a živý subjekt ke světu? Nemůže jít o prosté začlenění, zaujímání nějakého místa v nitru světa. Způsob, jakým subjekt nechává svět vyjevit, nemůže být v rámci fenomenologie života uspokojivě postižen na základě, jak Barbaras píše „nějaké hry mezi imanentními prožitky.“ Není však ani zcela jisté, zda je živý subjekt skutečně subjektem fenomenalizace, poněvadž život, jenž jej obývá, možná není jen výlučně jeho životem, ale bezpochyby přichází z něčeho hlubšího, než je on sám.⁵³ Tato poslední věta dle mého poukazuje k něčemu, na co „nedosáhne“ samotná fenomenologie, ale co je předmětem spíše fenomenologické filosofie, jež připouští určité metafyzické aspekty filosofie jako takové.

⁵⁰ Srov. BARBARAS, R. *Pohyb existence: Studie k fenomenologii Jana Patočky*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2016, s. 106.

⁵¹ Více k problematice těla a tělesnosti: MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologie vnímání*. Praha: OIKOYMENH, 2013, s. 101–250.

⁵² Srov. BARBARAS, R. *Pohyb existence: Studie k fenomenologii Jana Patočky*, s. 106.

⁵³ Srov. BARBARAS, R. *Život zjevování. Fenomenologie, kosmologie, metafyzika*. [online]. *Reflexe*. [cit. 2021-03-01], 2015, roč. 26, č. 48. Dostupné na: <https://www.reflexe.cz/Reflexe 48/Zivot zjevovani. Fenomenologie kosmologie metafyzika.html>.

3 Tělesnost u Reného Descarta

Je důležité si uvědomit, že Descartes je jedním z klíčových filosofů, na kterého ve 20. století navázala fenomenologická tradice. Vždyť i samotný Husserl napsal dílo *Karteziánské meditace*, předmětem jeho zájmu však nebyly všechny meditace, Husserl se zabýval jen druhou a šestou meditací. Zde se pohybujeme u znovuoživení problematiky tělesnosti, kterou v návaznosti na Descarta a Husserla rozvíjeli dále např. náš Jan Patočka, Emmanuel Levinas a především Maurice Merleau-Ponty. Je to právě Jan Patočka, který přiřazuje Descartovi primát v tom ohledu, že se začal tázat kdo nebo co jsem já. Přičemž je hlavní intencí *Meditací* osvobození duše od klamného těla. Zde tvrdí Patočka, že Descartův dualismus nedokáže řádně osvětlit vztah mezi dvěma substancemi, duší a tělem, přičemž vzniká psychofyzický problém. Dále poukazuje na otevření subjekt-objektového rozvrhu, kdy tělo je objektem a duše vždy subjektem. Merleau-Ponty v návaznosti na Descarta a jeho následovníky tvrdí, že člověk člověka poznává především skrze tělesnou schránku. Toto je jen několik málo příkladů, které demonstrují úzkou provázanost Descarta a fenomenologické filosofie.

3.1 Duše a tělo v Descartově pojetí

Descartes se zabývá myslí (duší) a tělem ve druhé a šesté *Meditaci*, kdy se staví proti předchozí tradici tím, že člověka nepovažuje za živočicha rozumového, dle něj tato definice nutně vede k otázce, co je živočich a co je rozumový, které směřují k dalším obtížnějším otázkám. Descartes si všímá toho, co ho napadlo přirozeně, když si kladl otázku, co jest. Nejprve ho napadlo, že má obličej, ruce, nohy a celý ten stroj údů, který lze též pozorovat i u mrtvolky a který označoval jménem ‚tělo‘. Člověk se vyživuje, chodí, smyslově vnímá a myslí, tyto činnosti se vztahují k duši. O těle, na rozdíl od duše však Descartes nepochybuje, tvrdí, že jeho přirozenost zná rozlišeně, tělem pak chápe vše to, co bývá ohraničeno nějakým tvarem, co se dá místně vyměřit, co vyplňuje prostor tak, že z něj vylučuje každé jiné těleso. Vnímá se pak zrakem, hmatem, sluchem, chutí nebo čichem. A co se různě pohybuje, ne však samo od sebe, ale o něčeho jiného, co se jej dotkne. Descartes totiž soudí, že mít sílu hýbat samo sebou a také smyslově vnímat a myslet tudíž nepatří k přirozenosti těla a byl by sám překvapen, kdyby se takové schopnosti nacházely v kterémkoli těle. Nyní se vracíme k otázce, čím je člověk. Descartes odpovídá: věc myslící (*res cogitans*), věc pochybující, chápající, tvrdící,

popírající, chtějící, nechtějící, něco si představující a smyslově vnímající.⁵⁴ Povšimněme si, že u Descarta jsou tělo (*res extensa*) i duše (*res cogitans*) redukovány na pouhé *res*, tudíž na věci. To souvisí s jeho mechanistickým pohledem na člověka, který funguje jako „stroj“. V současnosti víme, že je to však jinak.

Descartes tvrdí, že nejprve smysly vnímal, že má hlavu, ruce, nohy a další údy, ze kterých sestává tělo a na které se díval jako na svou část, či snad dokonce jako na sebe celého a též smysly vnímal, že toto tělo pobývá mezi jinými těly, jimiž může být příjemně či nepříjemně ovlivňováno. To příjemné zaznamenával jakýmsi smyslovým vjemem rozkoše, a to nepříjemné smyslovým vjemem bolesti. Kromě těchto dvou vjemů vnímal též hlad, žízeň a jiné žádosti a též jakési tělesné sklony k veselosti, smutku, hněvu a jiným podobným stavům.⁵⁵ V tomto případě se jedná pouze o smyslové poznání těla, dalo by se však hovořit i o rozumovém poznání těla? Nikde jsem však nenalezl, že by tímto tématem Descartes zabýval. Otázkou je, do jaké míry je rozumové poznání (ne)závislé na těle. Descartes škrtná smysly a tělo a tím se dostává k *res cogitans*.

Descartes píše, že moje tělo ke mně patří víc než jakákoli jiná těla, nikdy se od něj nemůžu oddělit jako od ostatních, v něm a kvůli němu smyslově vnímat všechny žádosti a stavy, vnímat právě na svých částech těla, nikoli na tělech ostatních.⁵⁶ Tyto Descartovy úvahy jsou zcela intuitivní a jsou v souladu se zdravým rozumem.

Dále Descartes tvrdí, že pokud vím, že existuji a přitom nepozoruji, že by k mé přirozenosti či esenci patřilo cokoli jiného než to, že jsem věc myslící (*res cogitans*). Mám sice tělo, jenž je ke mně velmi těsně připojeno, avšak na jedné straně mám jasnou a rozlišenou (*clarae et distinctae*) ideu sebe sama, nakolik jsem pouze věcí myslící, nikoli rozlehlou (*res extensa*), a na druhé straně rozlišenou ideu těla, nakolik je pouze věcí rozlehlou, nikoli myslící. Je tedy zřejmé, že jsem od svého těla skutečně odlišný a mohu existovat bez něj.⁵⁷ Dovolím si zde poznamenat, že nejsem skutečně odlišný od svého těla a nemohu existovat bez něj, mohu však existovat bez rozlišené ideje těla a jsem od ní skutečně odlišný. V tomto ohledu mi tvrzení Descarta, že mohu existovat bez těla v rámci „světské“ filosofie nedává smysl, pokud bychom se bavili o tom, co je po smrti, můžu

⁵⁴ Srov. DESCARTES, R. *Meditace o první filosofii*. 3. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2015, s. 39, 41 a 43.

⁵⁵ Tamtéž, s. 105.

⁵⁶ Tamtéž, s. 107.

⁵⁷ Tamtéž, s. 111.

vzít tento argument v potaz. Dalším případem, kdy je tento argument relevantní jsou rozumové schopnosti, které jsou na těle nezávislé.

Typickým pojmem pro tělo je rozprostraněnost, z něhož plynou vyplývají pojmy tvaru a pohybu. Pro duši máme pouze pojem myšlení, v němž jsou obsaženy percepce chápání a sklony vůle. Pro duši a tělo společně máme jen pojem jejich spojení, na němž závisí pojem mohutnosti, jakou má duše k tomu, aby uváděla do pohybu tělo a tělo, aby působilo na duši tak, že v ní vyvolá její city a vášně. Domnívám se, že idea spojení duše a těla není úplně tím klíčovým z hlediska objevu subjektivní tělesnosti.⁵⁸ Descartes svou ontologií založil tzv. „psychofyzický paralelismus“, a to absolutní oddělení hmoty (res extensa) od duše (res cogitans). Jedná se nejen o dualismus ontologický, ale i gnoseologický (epistemologický), což znamená velký převrat v praxi věd, které se zabývají a vztahují k člověku. Metody zkoumání těla se vydaly odlišným směrem, než metody zkoumání duše (psyché). Tělesnost, jako velmi dobře verifikovatelná, uchopitelná, kontrolovatelná, statisticky dokladovatelná, se stala obecně platným metodologickým paradigmatem pro všechny druhy věd.⁵⁹

Descartes přísně rozlišil ducha a tělo, vyslovil tvrzení, že duše není pánem a velitelem těla, jako kormidelník na lodi, ale že je s ním naopak velmi úzce svázána, do té míry, že v něm dokonce trpí. Dle Descarta se však o tomto spojení duše a těla nedá téměř nic říct, lze je jen zakoušet v životě samém. Ovšem ať již je naše skutečná situace jakákoli a ať již prožíváme skutečnou „směs“ duše a těla, nijak nám to neznemožňuje dokonale oddělit to, co je v naší zkušenosti spojeno, a formálně zastávat radikální rozdělení ducha a těla, jakkoli to sám fakt jejich spojení popírá. Můžeme pak definovat člověka bez ohledu na jeho bezprostřední strukturu, takového, jaký se sám sobě jeví v reflexi. Tak jako je mysl bizarním způsobem spojenou s tělesným aparátem, přičemž toto spojení nic neubírá na mechaničnosti těla a transparentnosti mysli.⁶⁰ Dnes již víme, že Descartovo pojetí těla jakožto mechanismu, je mylné, člověk ve skutečnosti nefunguje jako stroj.

Descartes tvrdí, že i kdybychom si představili duši jako hmotnou, i tehdy by byla oddělitelná od těla. Existují tedy tři druhy idejí nebo původních pojmů, a to rozprostraněnost, myšlení a spojení duše a těla.⁶¹ Descartes první nasadí u já. Začíná

⁵⁸ Srov. DESCARTES, R. *Dopisy Alžbětě Falcké*. Brno: Petrov, 1997, s. 21–22.

⁵⁹ Srov. KALÁBOVÁ, H. *Čas, tělo a tělesnění*. Praha, 2017. Habilitační práce. Univerzita Karlova v Praze. Pedagogická fakulta. Katedra občanské výchovy a filozofie, s. 10.

⁶⁰ Srov. MERLEAU-PONTY, M. *Svět vnímání*. Praha: OIKOYMENH, 2008, s. 49–51.

⁶¹ Srov. DESCARTES, R. *Dopisy Alžbětě Falcké*, s. 27–28.

sice u sebevědomí, uvědomění já, ale pozornost filosofické reflexe je okamžitě odvedena od personality k něčemu objektivnímu, neosobnímu a k metafyzické substancialitě. Z tohoto důvodu je problém subjektivního těla na dlouhou dobu nerozvinut. Kartezianismus však nevyústí v personální filosofování, ale v reprízu substancialistické metafyziky. Jejím základním pojmem je substance – bytost trvajícím, stojícím beze změny pode všemi svými určeními. Po personálním začátku následuje radikální objektivace, pojetí světa z hlediska substance, takto neosobně je pojat především fenomén tělesnosti, Descartes jen částečně vidí něco jiného, a to vlastní tělo.⁶² Descartes však zanevřel na tělesnou zkušenost v touze po absolutně evidentním vědění a je podloženo námitkou, že i ve snu je v zapojenosti, vždy člověk vnímá z určité perspektivy z nějakého místa, aniž si to uvědomuje či nikoliv. Právě jeho touha po absolutně evidentním vědění upozadila zkušenost pramenící ze smyslových vjemů. Descartes zde tudíž zůstává věrný racionalismu.⁶³ Právě tělo je zárukou, že vůbec něco může ve snu existovat. Člověk je v Descartově pojetí především myslící, tělo je jen prostý mechanismus. Každá ze dvou složek je odlišná, společně tvoří pak neoddělitelnou jednotu. Jedná se o dva esenciálně uzavřené okruhy, přičemž pohyby těla slouží k možnosti přesunů a myšlení je realizací mysli jako takové.⁶⁴

Descartes je revolučním myslitelem v tom směru, neboť tvrdí, že každá zkušenost je buďto rozlehlá, a tudíž hmotná, nebo schopná myslet. Oblast možné zkušenosti se tak rozpadá na dvě, na oblast vnější zkušenosti smyslů a oblast sebevědomí myslícího subjektu. Tento radikální krok měl velký vliv na vznik moderní vědy a velmi zasáhl následující vývoj filosofického myšlení. Descartes, podobně jako Platón, upozaduje tělo jako podřadné duši a vnímá duši jako uvězněnou a trpící v těle. To je pro dualismus typické.

Z jednoty těla a duše vznikají veškeré smyslové mody, mysl prostřednictvím impulsu dá určitý „povel“ tělu, jako např. bolest, hlad, vyčerpanost apod. Člověk sám sebe chápe jako jednu propojenou věc, avšak tělo ve své mysli člověk může označit a rozdělit, „a proto lze tělo považovat za dělitelné“.⁶⁵ Machula k tomuto píše: „Smyslové vnímání je evidentně spojeno s tělesností, ale rozumové vnímání je na smyslovém (potažmo

⁶² Srov. PATOČKA, J. *Tělo, společenství, jazyk, svět*, s. 15.

⁶³ Srov. KALÁBOVÁ, H. *Čas, tělo a tělesnění*, s. 29.

⁶⁴ Tamtéž, s. 24.

⁶⁵ Tamtéž, s. 25.

tělesnosti) závislé jen jako na prameni informací. Smyslové poznání je vyvoláváno fyzickým, rozumové nikoliv. Proto je podle něj nesmysl říci, že netělesná bytost smyslově vnímá, ale naopak lze s klidem vyslovit větu, že tato samá bytost rozumově chápe a myslí. Rozumové schopnosti jsou tedy myslitelné i bez těla.⁶⁶

Pro těl(es)o máme pouze pojem rozlehlosti, z něhož plynou pojmy tvaru a pohybu. Pro duši samotnou máme pouze pojem myšlení, v němž jsou zahrnuty poznatky chápavosti a sklony vůle. Pro duši a tělo společně máme pouze pojem jejich spojení, na kterém závisí pojem síly, jenž má duše k pohybování tělem a tělo k působení na duši, které způsobuje její vjemy a pocity.⁶⁷ Tělesa nejsou vnímána smysly či představivostí, ale tím, že člověk má schopnost chápání, mysl se obrací sama k sobě a ostatní věci dokáže pojímat svojí chápavostí tak, že jsou. Při představování se však duše obrací k tělu a hledá podobnost v idejích, které smysly vnímala. Tělo umožňuje vnímat žádosti a stavy, proto se duše bez těla nedokáže obejít.⁶⁸

Duše (mysl) a tělo tvoří jakousi jednotu či spojení, a právě toto spojení patří dle Descarta mezi základní pojmy a jsou mu nadřazeny i další pojmy jako např. volní pohyby těla, vjemy a vášně. Spojení mysli a těla nemůže být základním pojmem, jelikož k pochopení základního pojmu by nemělo být zapotřebí jiného pojmu. K pochopení spojení mysli a těla však potřebujeme další tři pojmy – pojem mysli, pojem těla a pojem vzájemného vztahu. Descartes nikdy nepřinesl zcela ucelenou teorii, která by pojednávala o podstatě zvláštního spojení mysli a těla v lidské bytosti. Sám si byl vědom nedostatků ve své teorii vztahu mysli a těla.

Descartes, podobně jako například Platón, říká, že duše po spojení s tělem ztrácí svoji svobodu. Hlavní rozdíl mezi radostmi těla a ducha, je ten, že tělo je podrobno ustavičné změně a jeho uchování a jeho blaho závisí na této změně. Všechny rozkoše týkající se těla takřka netrvají a vychází pouze ze zisku nějaké věci, která je užitečná pro tělo v okamžiku, kdy se nám dostává těchto rozkoší. Pokud taková věc přestane být užitečná pro tělo, rozkoše přestávají. Rozkoše duše mohou být nesmrtelné jako je samotná duše, pokud mají solidní základ, že jej nemůže zničit ani poznání pravdy, ani žádné falešné

⁶⁶ MACHULA, T. Duše a mysl aneb cesta tam a zase zpátky. [online]. *Filosofický časopis*. [cit. 2021-03-09], 2011, roč. 59, č. 5, s. 657. Dostupné na: <http://www.digitalniknihovna.cz/knav/view/uuid:79c06e94-fa0f-46f6-9563-88785dbce095?article=uuid:301a8cb3-49ac-480a-9f8e-8a5c68f77914>.

⁶⁷ Srov. DESCARTES, R. *Principy filosofie: výběr doplněný dvěma dopisy princezně Alžbětě Falcké*. 2. vyd. Praha: Filosofia, 1998, s. 163.

⁶⁸ Srov. KALÁBOVÁ, H. *Čas, tělo a tělesněni*, s. 25.

přesvědčování.⁶⁹ Descartes říká, že přirozeností naší duše, je to, že přetrvává bez těla a je mnohem ušlechtilejší než tělo.⁷⁰ Descartes ve svých dílech klade argumenty, které podporují dualismus. Tělo považuje za něco, co je k člověku pevně připojeno, člověk je myslící, ale má i ideu svého těla, je věcí rozlehlou. Též se Descartes zabývá otázkou tělesné přirozenosti.⁷¹

Descartes ve svém díle *Vášeň duše* říká, že nezaznamenáváme žádný subjekt, jenž by na naši duši působil bezprostředněji než tělo, s nímž je spojena, musíme tedy připustit, že co je v duši afektem, je v těle obvykle působením, takže je nejlepší cestou k poznání našich afektů zkoumání rozdílů, který je mezi duší a tělem, abychom poznali, které ze dvou substancí je zapotřebí přiřadit každou jednotlivou funkci, která se v nás nachází. Afekty působí jednostranně od res extensa k res cogitans. Tělo však nemyslí, právem se domníváme, že všechny druhy myšlení náležejí duši a veškeré naše teplo i veškeré naše pohyby jsou zcela nezávislé na myšlení a náležejí pouze tělu. Teplo je reduktivně vzato pohybem částic, jde tedy o něco, co se nachází v res extensa. Samotný vjem pak je něčím, co probíhá v res cogitans.⁷² Jak však poznáme rozdíl mezi živým a mrtvým tělem? Smrt nikdy nenastává kvůli selhání duše, ale pouze proto, že se některá z hlavních částí těla poruší. Tělo živoka od těla mrtvého se odlišuje tak, jako se odlišují hodinky či jiný automat, pokud jsou nataženy a pokud v sobě mají tělesný princip pohybu, pro něž byly sestaveny a pokud jsou rozbity nebo v nich přestane působit princip jejich pohybu.⁷³

Vjemy, které vztahujeme k našemu tělu nebo jeho částem, jsou vjemy hladu, žízně a ostatních přirozených žádostí. Mezi další tyto vjemy patří pak bolest, horkost a ostatní počítky, které cítíme v našich údech, a ne v předmětech, které jsou mimo nás. Mezi vjemy, které vztahujeme jen k naší duši, řadíme ty, jejichž účinky pocítujeme jakoby v duši samotné a ke kterým obvykle neznáme žádnou bezprostřední příčinu. Takové jsou například pocity radosti, smutku, hněvu apod., které jsou v nás někdy vzbuzeny předměty, jež pohnuly našimi nervy, a jindy též jinými příčinami.⁷⁴

⁶⁹ Srov. DESCARTES, R. *Dopisy Alžbětě Falcké*, s. 62 a 64.

⁷⁰ Tamtéž, s. 68.

⁷¹ Srov. KALÁBOVÁ, H. *Čas, tělo a tělesnění*, s. 25.

⁷² Srov. DESCARTES, R. *Vášeň duše*. Praha: Mladá fronta, 2002, s. 32–33.

⁷³ Tamtéž, s. 34.

⁷⁴ Tamtéž, s. 47–48.

4 Tělesnost u Edmunda Husserla

Abychom lépe pochopili problematiku tělesnosti u Jana Patočky, je nezbytně nutné nastínit, jakým způsobem uchopuje tělesnost Patočkův učitel a zakladatel fenomenologie Edmund Husserl. Právě Husserlova filosofie je v řadě základních filosofických témat východiskem pro Patočkovu myšlenku.

Dle Urbana je fenomenologie specifická tím, že zkoumá tělesnost jako stěžejní a klíčový fenomén, díky němuž chápeme a objasňujeme povahu naší subjektivity, našeho poznávacího a zkušenostního vztahu ke světu a našeho mezilidského společenství. Fenomenologický přístup je specifický tím, že se od počátku snaží vyhnout redukcí lidského těla na pouhý fyzický objekt a na metafyzicky pojatou materiální substanci, která by se měla záhadným způsobem spojovat s čistě netělesnou duší či duchem.⁷⁵ Zde můžeme pozorovat, že se fenomenologie staví do opozice vůči předchozím filosofickým směrům, například naturalismu či materialisticky orientovaným filosofiím. Tělesnost je tedy klíčovým fenoménem, bez něhož bychom nemohli poznávat, zakoušet ani zkušenostně vnímat svět a bez těla bychom nebyli schopni žít ve společnosti, a to nejen s lidmi, ale se světem jako takovým v celku, který neobnáší pouze lidi, ale též i zvířata, rostliny, věci apod. Tělesnost je tedy nemyslitelná bez subjektu.

Fenomenolog nepopírá, že tělo je organismem. Jeho tématem je však jiné pojetí těla, ne těla jako organismu. Fenomenologa primárně nezajímá samotné fungování těla, tudíž není jeho cílem lidská tělesná schránka, aby v ní zkoumal strukturu lidského organismu. Pro fenomenologické pojetí těla je podstatné rozlišení mezi tělem ve smyslu tělesa, mezi objektovou a objektivní podobou těla. Je totiž rozdíl mezi tělem jako jakýmkoli tělesem a tělem zevnitř prožívaným, které není pouhým objektem proti prožívajícímu subjektu, nýbrž je subjektivně žito. Tělo je totiž na jedné straně tím, co vidíme a co případně můžeme jako objekt zkoumat, je také zároveň tím, čím prožíváme, dokonce lze v jistém slova smyslu říct, že je prožíváním samým.⁷⁶ Zjednodušeně můžeme tento odstavec shrnout tím, že tělo lze pojímat jednak jako objekt, a též i jako subjekt, přičemž předmětem fenomenologie je tělo subjektivně žité a prožívané.

„Organismus“ však není tím, co zevnitř žité tělo. Organismus je objektivní strukturou, které je prožívání pouze připisováno, přičemž identitou, podstatou těla

⁷⁵ Srov. URBAN, P. Úvodní slovo. URBAN, P. (ed.). *Fenomenologie tělesnosti. Mimořádné číslo Filosofického časopisu*, 2011, roč. 59, č. 7, s. 7.

⁷⁶ Srov. RITTER, M. Tělo jako mez fenomenologie. *Filosofie dnes*, s. 5.

ve smyslu žitého těla je totiž přímo definováno prožíváním. Fenomenologie nepřipouští jakoukoli redukci, vychází z tělesného prožívání jako svébytné reality, jež je neredukovatelná na objektivní struktury, i když je možné se o ni v jistých mezích smysluplně pokoušet. Fenomenologie se výslovně a cíleně staví proti snaze redukovat vše na fyzické danosti. Fenomenologie je v tomto ohledu antifyzikalistická. I tento pohled je odvozen od něčeho původnějšího, od daností daných v prožívání. Kdo však v posledku prožívá, jest tělo.⁷⁷ Tento pohled je v opozici proti pozitivismu, jenž převládal na našem území až do počátku 20. století. Pro (novo)pozitivismus je typická zkušenostní (empirická) vykazatelnost výsledků filosofické práce, proto se staví do opozice proti klasické metafyzice a zakládá si na vědeckosti.

Co je u Husserla klíčové, to zmiňuje ve svém článku *Tělo za daností: Patočkova fenomenologie těla* Martin Ritter, přičemž vychází z Patočkova *Úvodu do Husserlovy fenomenologie*. Pro Husserla je typické, že tematizuje tělo ve dvou různých postojích, a to v postoji naturalistickém a v postoji personálním. V naturalistickém postoji je tělo pojato jako objekt. V personálním postoji není situace tak jednoduchá jako v předchozím případě. Stručně řečeno jde v personálním postoji o to, že v něm jsou obsaženy reálné okolnosti, na nichž závisíme, přičemž nejde pouze o fyzické podmínky, ale jde o celek mého prožitelného okolí a vztah k tomuto celku není prostým vztahem kauzality, nýbrž jde o vztah motivace.⁷⁸ Tělo se v perspektivě personalistického postoje ukazuje jako „esteziologický a volní komplex.“ Co je však míněno pod pojmem „esteziologický a volní komplex“, esteziologie je naukou o smyslových orgánech a počtcích a výraz „volní“ naznačuje, že se jedná o vlastnosti podmíněné vůlí člověka.

Pro Husserla je v esteziologické sféře primární význam hmatu. Oproti zraku je hmat typický tím, že je „dán nejen předmět, ale zároveň i citlivé tělo“. Tělo tedy v tomto taktilním vnímání či sebevnímání není tělo pouhou věcí mezi věcmi, ale je „vnitřně a lokalizovaně cítěno“. Pro Husserla není tělo subjektem zkušenosti (je jím transcendentální já), avšak objektem, který „zkonečňuje transcendentální subjekt, očištěné vědomí, jak je získáváme po redukci“.⁷⁹ Patočka píše: „Lokalizační funkce těla je neodlučná od těla volního, těla jako „orgánu vůle“. To neznamená, že se k tělu mohu

⁷⁷ Srov. RITTER, M. Tělo jako mez fenomenologie. *Filosofie dnes*, s. 5.

⁷⁸ Srov. RITTER, M. Tělo za daností. *Patočkova fenomenologie těla*. NOVÁK, A. *Živá fenomenologie. Mimořádné číslo Filosofického časopisu*, 2015, roč. 63, č. 1, s. 62.

⁷⁹ Tamtéž, s. 62.

chovat jako k pouhému nástroji, který ovládám právě již pomocí těla. Vlastní tělo je jediný objekt, který je pro vůli čistého já bezprostředně samočinně pohyblivý a je „prostředkem, jak vytvořit zprostředkovaně pohyby jiných věcí.“⁸⁰

4.1 Leib, Körper a Leibkörper

Tělo jako *Leibkörper* je tělem ve svém dvojitým způsobu danosti. Nyní si musíme vysvětlit rozdíl mezi *Leib* a *Körper*. Tato problematika navazuje na základní fenomenologickou diferenci prožitku a jeho obsahu. *Leib* jest žité tělo, jde o prožitek, v němž se předmětnost jeví včetně těla jakožto *Körper*. Člověk je však obojím, je dvojitým vtělením, tj. tělem, které prožívá jaksi „zevnitř“ a tělem, které se mu skrze toto prožívání ukazuje a jímž tak zcela nevládneme a jež je v jistém slova smyslu „cizí“. Prášek uvádí jako příklad běžce, jenž už nemůže běžet, ač by chtěl, ale píchá ho v boku. Tělo je dle Husserla v podobě kinestezií, tj. v podobě počitků, skrze něž vnímáme pohyb vlastního těla, právě tyto kinestezie můžeme přiřadit k *Leib* a jsou nezbytným pasivním podkladem při každé intencionální konstituci, jež je výkonem čistého já. Dle Práška Husserl však nepopisuje tělesnost jako „konstituující“, jedná se u něj o formu statické fenomenologie, kdy se vše, co se nachází ve sféře čistého transcendentálního já, tj. ve sféře reálné imanence, může stát součástí jeho aktů, součástí onoho „já činím“. Husserl pak považuje subjektivitu pouze za „subjektivitu zvláštního druhu“ či za subjektivitu „propůjčenou“, v níž já „není“, nýbrž kterou subjekt „má“.⁸¹ Wehrle ve svém článku *Being a body and having a body. The twofold temporality of embodied intentionality* též řeší tuto distinkci. Tělo je zároveň obojím – subjektem i objektem intencionality, jakožto *Leib* představuje subjekt a jakožto *Körper* představuje věc ve světě, objekt. *Leib* je žitým tělem a *Körper* je „tělo jako tělesné“.⁸² V diferenciaci mezi *Leib* a *Körper* Husserl zdůrazňuje dva k sobě vztažené, ale ultimativně odlišné aspekty lidské tělesnosti. Za prvé v reakci na populární Karteziánský dualismus zdůrazňuje aspekt žitého, cítícího a pohybujícího se těla (*Leib*) v kontrastu k pouhému extenzionálnímu tělu, tělu jako objektu. Proti takovému dualismu zdůrazňuje nutnost spojení žitých a fyzických aspektů

⁸⁰ PATOČKA, J. Úvod do Husserlovy fenomenologie. In: PATOČKA, J. *Fenomenologické spisy II*. Praha: OIKOYMENH, 2009, s. 145.

⁸¹ Srov. PRÁŠEK, P. Karel Novotný. Relevance subjektivitu. Tělo a duše v perspektivě fenomenologie afektivity. *Reflexe*, 2017, roč. 28, č. 52, s. 187.

⁸² Srov. WEHRLE, M. Being a body and having a body. The twofold temporality of embodied intentionality. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 2020, roč. 19, č. 3, s. 499.

tělesnosti, pro něž používáme výraz *Leibkörper*.⁸³ Zatímco bytí těla referuje k žitému bytí a materiálnímu tělu, mětí těla reprezentuje skutečnost, která může oslovit nás samé jako *Körper*.⁸⁴ Extenzionální tělo je aktivní fenomenologická představa, která zdůrazňuje sociálně zprostředkovanou povahu ztělesnění.⁸⁵

4.2 Husserlův přirozený svět (Lebenswelt)

Téma *přirozeného světa* je spojeno především se dvěma filozofy, a to se zakladatelem fenomenologie Edmundem Husserlem a s jedním z jeho posledních žáků – Janem Patočkou. Problematiku přirozeného světa plně rozvíjí Husserl ve svém pozdním díle *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, která vznikala v podobný čas jako Patočkova habilitace *Přirozený svět jako filosofický problém*. Husserl vycházel z analýz filozofa Richarda Avenaria v jeho *Der menschliche Weltbegriff*. Na následujících řádcích se budeme věnovat právě pojetí přirozeného světa, jak jej chápal Husserl. V následující kapitole týkající se Patočkova pojetí tělesnosti se zaměříme též na Patočkův pohled.

Dle Špeciána Husserl tvrdí, že novověká věda se odcizila člověku a není schopna jeho životu nabídnout žádný smysl. Výsledkem toho jsou pak pocity beznaděje a bezradnosti, které moderní člověk pociťuje uprostřed lhostejného světa. Příčinou tohoto neblahého stavu jest prvořadě objektivistická tendence novověké vědy, samotný prvopočátek však Husserl klade již do starověkého Řecka. Objektivita moderní vědy, sahající až ke Galileovi, staví bariéru mezi člověka a svět každodennosti, tj. přirozený svět. Předvědecký (přirozený) svět jest dle moderní vědy líčen jako podřadný derivát objektivní pravdy, jež může být získána pouze moderními přírodovědeckými a matematickými metodami.⁸⁶

Intencí Husserlova učení je ukázat, že primárním pramenem veškeré dostupné pravdy není žádný vědecký konstrukt, nýbrž prostá danost věcí, s nimiž se setkáváme v přirozeném světě. Ani vědec totiž nemůže nikdy uniknout ani vystoupit

⁸³ Srov. WEHRLE, M. Being a body and having a body. The twofold temporality of embodied intentionality. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, s. 500.

⁸⁴ Tamtéž, s. 501.

⁸⁵ Srov. FROESE, T. FUCHS, T. The extended Body: a case study in the neurophenomenology of social interaction. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 2012, roč. 11, č. 2, s. 205.

⁸⁶ Srov. ŠPECIÁN, P. Proměny přirozeného světa. Husserl, Patočka a dál? *E-LOGOS. Electronic Journal for Philosophy*, 2009, roč. 16, č. 12, s. 3.

ze „spárů“ přirozeného světa, jenž je vždy již dán jakožto finální horizont všech našich možností, i při svém bádání jest tělesnou bytostí odkázanou na svůj smyslový aparát. Úkolem vědy je tudíž prozkoumat obecné struktury přirozeného světa před tím, než bude moci moderní věda přicházet s jakýmkoli sekundárními pravdivostními výroky. K tomu nám bude nápomocný Husserlův projekt *transcendentální fenomenologie*.⁸⁷

Věda i veškeré naše lidské činnosti vyrůstají z přirozeného světa. Přirozený svět je nám již dán jako prostor, v němž se potýkáme v rámci naší každodennosti, jako vědomý, avšak netematický horizont všeho prožívání. Klíčovou roli hraje pak intersubjektivita, pomocí níž se vztahujeme k něčemu vyššímu, co nás přesahuje. Prvním krokem, jenž Husserl podniká, je epoché (uzávorkování), zdržení se od jakékoli spoluúčasti na poznacích objektivních věd, zdržení se jakéhokoli kritického stanoviska. Věda ani vědci však nezmizí, to my se zdržujeme soudů, zřikáme se svých zájmů a jejich vztahů k nim. Tato cesta však vede k subjektivní relativitě, sama obecná struktura však relativní není.⁸⁸

Svět i věci v něm si uvědomujeme v našich subjektivních způsobech danosti, které jsou téměř vždy netematické. Univerzální věda dle Husserla má prošetřit předchůdné danosti světa a zjednat půdu pro jakékoli návazné objektivní vědecké poznání, pokud je však možné. Tato věda je věda o subjektivitě, poněvadž jediné subjektivita zprostředkovává originární kontakt s přirozeným světem. Epoché však není schopna tohoto úkolu, proto Husserl přechází k transcendentální epoché.⁸⁹

Transcendentální epoché je prostředek nezbytný ke zjevení univerzálního korelačního apriori. Problémem je však její provedení. První epoché (od vědeckých poznatků) lze provést. Cestu k uskutečnění transcendentální epoché však Husserl nepředvádí. Když bychom připustili předpoklad, že by se nám podařilo vyřadit tezi existence z působnosti, dochází k paradoxním výsledkům v životně důležité oblasti intersubjektivity. Po provedení transcendentální epoché stojí transcendentální já jako „suverén udílení smyslu“, jenž v rámci svého vědomí konstituuje jak horizont horizontů (svět) i jeho věci. Husserl tím upadá do ryzí subjektivity, jež jde jen těžko překonat, neboť v této koncepci jsou i druhé subjekty pojímány jako pouhé fenomény, tím pádem

⁸⁷ Srov. ŠPECIÁN, P. Proměny přirozeného světa. Husserl, Patočka a dál? *E-LOGOS. Electronic Journal for Philosophy*, s. 3.

⁸⁸ Tamtéž, s. 4–6.

⁸⁹ Tamtéž, s. 6.

subjekty absolutizovány prostřednictvím transcendentální epoché nelze překročit. Pokud by tato koncepce založená na transcendentální epoché, nebyla platná a možná, hroutí se tím i Husserlův nárok na univerzální apriorní vědu, neboť nám zbývá pouhá čistá subjektivita.⁹⁰

4.3 Subjekt a tělesnost

Základní problém, se kterým se fenomenologie konfrontuje již od Husserla, je dle Barbarase pochopení toho, jak je možné, že subjekt je zároveň subjektem světa i subjektem pro svět, tedy zároveň součástí i podmínkou světa. Subjekt nenáleží světu stejně jako se nalézá jezírko na zahradě, jeho bytí je tedy odlišné a nemůže být totožné s bytím ostatních jsoucen, dokonce ani nemůže být řízeno stejnými zákony.⁹¹ Zde si můžeme povšimnout toho, co Heidegger nazýval *Dasein*, česky přeloženo Patočkou jako pobyt a do opozice kladl příruční a výskytová jsoucná, příkladně je to zřetelně vidět v tvrzení, že bytí subjektu je rozdílné od bytí ostatních jsoucen.⁹² I kdyby na světě nebyl žádný člověk, tak i přesto by svět existoval, avšak nikdo by ho tím světem nenazval. Navíc by bez lidí vypadal zcela jinak než s nimi. Příznačně se k tomuto problému staví Scheler, kdy říká, že zvířata mají pouze „Umwelt“ čili své okolí, nemají jako lidé „Welt“, tedy svět.⁹³ Zůstává však otázka, zda je subjekt nutnou podmínkou světa. A co vlastně míníme pojmem svět, musí mu uznat někdo příslušnost a nazvat ho světem, nebo ne? To je klíčový problém, o němž je diskuze mezi idealisty a realisty.

Barbaras dále píše, že „na druhou stranu však onu nepopiratelnou rozdílnost mezi bytím subjektu a bytím toho, co jím není, nelze interpretovat jako ontologickou propast, díky níž by byl subjekt říší jsoucen cizí, protože by byl jejich nejzákladnější podmínkou, subjektem transcendentálním, který by nesl možnost světa v sobě. Tím se fenomenologie odlišuje od jakékoli formy idealismu či subjektivismu.“⁹⁴ Otázkou však zůstává, zda a či do jaké míry se Husserlovi podařilo vymanit se z pozice subjektivismu. Dále si myslím, že pomocí transcendentálního subjektu nelze jen tak

⁹⁰ Srov. ŠPECIÁN, P. Proměny přirozeného světa. Husserl, Patočka a dál? *E-LOGOS. Electronic Journal for Philosophy*, s. 9–10

⁹¹ Srov. BARBARAS, R. *Pohyb existence: Studie k fenomenologii Jana Patočky*, s. 105.

⁹² Srov. HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*, s. 85.

⁹³ Srov. HODOVSKÝ, I. Person und Mensch bei Max Scheler. In: *Sborník prací Filosofické fakulty Brněnské univerzity*. Brno, 1967, s. 49.

⁹⁴ Srov. BARBARAS, R. *Pohyb existence: Studie k fenomenologii Jana Patočky*, s. 105.

překonat ontologickou propast, nesmíme subjekt vnímat jako něco od okolního světa vyčleněného, pak se jen těžko bude tato propast překonávat.

Ritter ve svém článku *Tělo jako mez fenomenologie* píše, že pro Husserla subjektem prožívání není tělo. Tělo nezaujímá místo centra prožívání, a to i v tom případě, že je tělo vnímáno „zevnitř“ (subjektivně), tělo zůstává primárně tím, co je žito, a ne žitím samým, sekundárně mu však lze připisovat prožívání. Pro Husserla není tedy subjektem tělesných prožitků tělo, ale čisté já, jenž je netělesné. Ritter demonstruje, že pokud mne něco bolí, je tím, co bolest cítí, samo tělo. Avšak u bolesti zubů toto tvrdit nemůžeme, jsem to totiž já a nikoli zuby, kdo cítí bolest. Bolest často připisujeme k určité lokaci (místu) či orgánu svého těla. U Husserla to je však jinak, nemůžeme říct, že tím, kdo cítí, je tento orgán, určitá tkáň či nervy. Tělesné orgány jsou totiž (jen) orgány, tzn. prostředky mého já, a právě pouze v tomto smyslu jsou subjektivní. Tělo lze též pojímat jako orgán a systém orgánů. Husserl pojímá tělo nejen jako „orgán“, nýbrž též jako prostorový útvar, jehož specifikem jest to, že je do něj lokalizováno mé prožívání, tzn. to, co je bytostně subjektivní. Tělo má tedy podvojný charakter, je jednak fyzickou věcí a zároveň je též místem prožívání, místem „počív“. Tělo je prožíváno jako prožívající, prožívání je lokalizováno do těla.⁹⁵

4.4 Hmat a tělo

Husserlovy úvahy o těle se ubírají v Čapkově interpretaci dvojitým směrem, tělo je něčím, s čím se sami seznamujeme v průběhu zkušenosti, zároveň je však předpokladem zkušenosti s jinými věcmi. Jak již bylo zmíněno výše, hlavní úlohu při zakoušení vlastního těla hraje hmat. Husserl ukazuje před sepsáním významné analýzy těla v *Idejích II*, že tělo je při vnímání věcí ve svém okolí „spolupřítomné“. Naše tělo je schopné vnímat věci jako černé, hladké, horké, strukturou svých orgánů se podstatně podílí na jevení věcí, neboť v nauce o smyslové látce a uchopující intenci již tělo bylo implicitně předpokládáno, jelikož se v počítkových datech zjevují vlastnosti věcí samých. Na přítomnost těla ve vnímání ukazují Husserlovy rozbory perspektivy vnímání. „Smyslová věc“ je věcí pro tělo, které má smysly, přesněji pro vědomí, jenž sídlí v tomto smysly vybaveném těle. Co je však pro naše další studium zásadní, je fakt, že tělo může vnímat samo sebe, tím se liší od ostatních věcí. Tělo může být tedy vnímající i vnímané,

⁹⁵ Srov. RITTER, M. Tělo jako mez fenomenologie. *Filosofie dnes*, s. 5–7.

kdežto věci jsou pouze vnímané. Zásadní je pro Husserla rozdíl mezi hmatem a dalšími smysly.⁹⁶ Dále Čapek uvádí příklad, při pohybu ruky po stole zakouším stůl jako věcná určení, stůl může být pevný, vratký, hladký, chladný, dřevěný apod. Můžu se však také zaměřit na ruku a v ní lokalizované hmatové počítky hladkosti, chladu atd. Mé tělo mi tedy poskytuje dvojí zkušenost, tou první je zkušenost o tělesech a jejich vlastnostech a také zkušenost o těle samém. Pro tyto hmatové počítky, které se vyznačují tím, že jsou lokalizované buďto na nebo v určité části těla (můžeme cítit například bolest v zádech), má Husserl nový pojem počivy (Empfindnisse).⁹⁷ To tedy znamená, že se můžu ve svém vnímání zaměřit na materiální věc mimo mě (např. stůl nebo židle apod.) anebo na vlastní prožitek, který můžu cítit v jednotlivých částech svého těla a který jako takový patří k duši. Je třeba si uvědomit, že u těchto dvou případů se tedy jedná o zcela odlišný typ prostorové zkušenosti.

Čapek píše, že všechny počivy patří k mé duši a vše rozprostraněné k materiální věci. V počítkách hmatu má každý své tělo bezprostředně a na rozdíl od věcí se vyznačují určitou jistotou na rozdíl od věcí, neboť jsem to já, kdo zakouší tyto počítky, kdežto věc je něco, co je mimo mé tělo.⁹⁸ Zde bych si dovolil poznamenat k tomuto vyjádření „vše rozprostraněné patří k materiální věci“, cožpak mé tělo není rozprostraněné? Samozřejmě, že mé vnímání počivy je odlišné od vnímání věci, která je mimo mě, avšak i já sám si mohu zkušenostně ověřit, že mé tělo je rozprostraněné, mohu si kupříkladu změřit svoji výšku nebo kvantifikovat určité části těla, zvážit se, to vše přeci dokazuje, že mé tělo je rozprostraněné a že nejen okolní věci jsou rozprostraněné.

Druhou fází v Husserlových úvahách po vymezení dvou způsobů uchopení hmatového počítku, je hmatové vnímání, při němž se dotýkám vlastního těla. I v tomto případě můžeme rozlišit vlastnosti vnímané věci, kupříkladu naše levá ruka, které se dotýkáme pravou rukou může být též hladká, teplá apod. Co je však jiné oproti předchozím případům, je to, že mám dvojí počitek, a to v levé i pravé ruce zároveň.⁹⁹ Husserl pak tvrdí, že pokud máme dvojí počítky, tak každá část je pro tu druhou vnější věcí, která se dotýká a působí, přičemž však každá tato část je tělem

⁹⁶ Srov. ČAPEK, J. *Maurice Merleau-Ponty. Myslet podle vnímání*, s. 109.

⁹⁷ Tamtéž, s. 110.

⁹⁸ Tamtéž, s. 110.

⁹⁹ Tamtéž, s. 111.

a všechny způsobené počitky mají svou lokalizaci, liší se tedy místy jevící se tělesnosti a fenomenálně k ní patří.¹⁰⁰

Tělo je konstituováno dvojitým způsobem, a to že na jednu stranu je fyzickou věcí, materií, má svou extenzi,¹⁰¹ do níž vstupují jeho reálné vlastnosti, jako je barevnost, hladkost, hrubost apod. na druhé straně na něm nacházím a pociťuji jak „na“ něm a „v“ něm určité vlastnosti, jako je například chlad v nohou nebo bolest v zádech.¹⁰²

Podle Husserla je ustavení rozdílu mezi mým tělem a ostatními tělesy pojato jako zkušenostní (konstituované) vyvstání rozdílu mezi tím, co je pociťující a zároveň pociťované a tím, co je pouze pociťované. Věc je tedy pouze pociťovaná, tělo je však pociťující i pociťované, je tedy dvojnásobné. Tělo konstituuje „původně dvojitým způsobem“. Má tedy jako „reálné vlastnosti“ a je to těleso, má také zároveň vlastnosti funkční (cítí dotyk). Z tohoto důvodu o těle Husserl hovoří jako o „Leib-körper“.¹⁰³

Jak se tedy liší hmat a ostatní smysly? U zraku na rozdíl od hmatu nemůžeme mít dva počitky a v případě každého z nich dvojí pojímání.¹⁰⁴ U vidění dle Husserla nemůžeme hovořit a podvojnosti jako u hmatu, když vidíme danou barvu, máme počitek této barvy, ale nemůžeme říct, že bychom měli počitky, které budou lokalizované na vizuálně se jevícím oku, tzn. že fyzicky necítíme na oku počitek, jako je tomu u hmatu, když se dotkneme nějakého předmětu.¹⁰⁵ Čapek dále rozvádí, že v případě vidění je nemožné, aby orgán vidění, tj. oko byl viděn, nemůžeme si totiž vybrat, které oko bude vidoucí a které viděné, u oka tedy nemůže, tak jako u hmatu, vzniknout fenomén dvojího počitku. Nejde sice o to, že jedno oko nemůže vidět druhé, například v zrcadle lze obě oči spatřit, co však nemůžeme spatřit je vidění v oku tak, jako je možné se hmatání v druhé ruce. Zde je vidět evidentní rozdíl mezi hmatem a zrakem. Zrakové počitky jsou tedy připisovány tělu jen „nepřímým prostřednictvím vlastních lokalizovaných počitků“, zatímco hmatové orgány a hmatové počitky připisujeme tělu přímo skrze zkušenost, mohou být tedy, na rozdíl od zraku, vnímající i vnímané. Oko též připouští, aby „v něm“ či „na něm“ byly lokalizovány počitky, jde však o počitky ne vizuální,

¹⁰⁰ Srov. HUSSERL, E. *Ideje k čistě fenomenologii a fenomenologické filosofii II*. Praha: OIKOYMENH, 2006, s. 145, § 36.

¹⁰¹ Extenze je prostorový vztah, který se mi jeví jako rys transcendentní věci a který se mi jeví až postupně.

¹⁰² Srov. ČAPEK, J. *Maurice Merleau-Ponty. Myslet podle vnímání*, s. 111–112.

¹⁰³ Srov. HUSSERL, E. *Ideje k čistě fenomenologii a fenomenologické filosofii II*, s. 144, § 36.

¹⁰⁴ Srov. ČAPEK, J. *Maurice Merleau-Ponty. Myslet podle vnímání*. s. 112.

¹⁰⁵ Srov. HUSSERL, E. *Ideje k čistě fenomenologii a fenomenologické filosofii II*, s. 147, § 37.

nýbrž hmatové (např. prach v oku) nebo svalové (hýbu okem). Orgán zraku má tedy jak vizuální, tak i hmatové počítky.¹⁰⁶

4.5 Konstitutivní funkce těla

Konstitutivní funkcí těla se zabývá Zahavi v první části svého článku *Phenomenology of the Body*. Na následujících řádcích se pokusím stručně shrnout to podstatné, o čem píše.

Je dobře známo, že Husserl učinil systematickou a obsáhlou analýzu intencionální struktury vědomí a že ve svém výzkumu hierarchie existujícího založení (základu) mezi různými typy intencionálních aktů připisuje privilegovaný status vnímání. Není tedy pravda, že by se vnímáním zabývali až pozdější fenomenologové jako Sartre či Merleau-Ponty. Husserl se zabývá problémem konstitutivní funkce těla ve svých přednáškách *Ding und Raum* ve spojení s extenzivními analýzami vnímání. Převládající rys Husserlovy analýzy vnímání je jeho reflexe zabývající se daností perceptuálního (prostorovo-časového) objektu.¹⁰⁷ Co je podstatné, je to, že každé perspektivní jevení nepředpokládá pouze to, co se jeví, ale též předpokládá někoho, komu se jeví. Jevení je tedy jinými slovy vždy jevením něčeho někomu. Přičemž je důležité si uvědomit, že to, co se jeví, se nejví přímo, ale vždy s určitým odstupem a z určitého úhlu, bod (myšleno subjekt) by však měl být vždy zřejmý.¹⁰⁸ Zde si můžeme povšimnout, že se v tomto případě jedná o jeden z nejdůležitějších pojmů celé fenomenologie, který obnovil ze scholastické filosofie Husserlův učitel Franz Brentano, a tím je intencionalita.

Každé perspektivní jevení předpokládá, že zakoušený subjekt je dán sám sobě v prostoru. Subjekt má své prostorové umístění pouze díky své tělesnosti. Husserl tvrdí, že prostorové objekty se mohou jevit a být konstituovány pouze tělesnými subjekty.¹⁰⁹

Tělo je charakterizováno pomocí přítomného bytí v jakékoli zkušenosti jako nulový bod, absolutní „zde“ ve vztahu k němuž je každý zakoušený objekt orientován. V naší zkušenosti prostoru (primárně ke konstituci objektivního prostoru) má naše tělo

¹⁰⁶ Srov. ČAPEK, J. *Maurice Merleau-Ponty. Myslet podle vnímání*, s. 112–113.

¹⁰⁷ Srov. ZAHAVI, D. *Husserl's Phenomenology of the Body. Études Phénoménologiques*, 1994, roč. 10, č. 19, s. 64.

¹⁰⁸ Tamtéž, s. 65.

¹⁰⁹ Tamtéž, s. 65.

výjimečnou pozici jako centrum, okolo něhož a ve vztahu k němuž prostor odhaluje sám sebe. Právě díky tělu vnímáme, poznáváme a zakoušíme svět.¹¹⁰

Každá prostorová orientace a každá zkušenost objektů v prostoru tak referuje k indexnímu „zde“ spojenému s naší tělesností. Reflexe zabývající se funkcí těla jako podmínkou možnosti perceptuální intencionality, jsou radikalizovány. Husserl již více nezjednodušuje analýzy těla v jeho pouhých funkcích jako centra orientace, nýbrž také začíná zkoumat tělesnou mobilitu a její přínos perceptuální realitě. Husserl se zaměřuje na důležitost tělesných pohybů, jako je pohyb očí, hmatání rukou či kroky nohou. Tímto jsme se více zabývali v předchozí podkapitole.¹¹¹

Je důležité si uvědomit, že objekt vždy transcenduje ve svém aktuálním jevení, protože nikdy není dán ve své totalitě, ale vždy v jistém omezení, v určitém restriktivním profilu.¹¹² Dalším klíčovým bodem je pochopit rozdíl mezi *Leib* a *Körper*, o čemž jsme mluvili v předchozí kapitole. *Leib* je tělo pojaté jakožto subjekt, zatímco *Körper* je tělo pojaté jakožto objekt. Tělo jako orgán subjektu zkušenosti hraje konstitutivní roli v jakémkoli typu vnímání. Objasnění aktuálního vztahu mezi subjektivitou, tělem a mezi žitým tělem a zakoušeným tělem musí ještě Husserl dovysvětlit. Husserl klade důraz na důležitost rozlišování mezi netematizovaným vědomím těla, které doprovází a vytváří možné prostorové zkušenosti a tematizovaným vědomím těla získaným skrze aktu objektivace. Jinými slovy jde o to rozlišit mezi subjektivním a objektivním tělem, navíc je nutné vyjasnit jejich přesný zakládající a zakládaný vztah. Mým původním a okamžitým vztahem k mému tělu není zkušenost těla jako objektu, na druhou stranu se zabýváme sebe-objektivací, jež je jako každá perceptuální zkušenost závislá a vytvořena pomocí netematizovaného, funkčního a tělesného vědomí. Klíčový je rozdíl mezi subjektivitou a tělem. Tělo je zakoušeno jako orgán naší vůle, ve kterém je subjektivita aktivní. Funkční tělo je aktivita ega a konstituce těla jako objektu není aktivitou uplatňovanou neinkarnovaným subjektem, jenž by tímto získal vlastnost prostředku transportu. Konstituce těla jako objektu musí být pochopena jako sebe-objektivace žitého těla. Toto je v souladu se subjektem již ztělesněným. Tělo totiž může být pojato jako konstituující a též jako konstituované, tedy jako subjekt i jako objekt.¹¹³

¹¹⁰ Srov. ZAHAVI, D. Husserl's Phenomenology of the Body. *Études Phénoménologiques*, s. 65–66.

¹¹¹ Tamtéž, s. 66–67.

¹¹² Tamtéž, s. 67.

¹¹³ Tamtéž, s. 69–70.

4.6 Kinestetické vědomí

Kinestetické vědomí je jinými slovy vědomí pohybu. Husserl popisuje artikulaci kinestetických schopností do koordinovaných systémů specifických možností pohybu a načrtává strukturu „pokud-posléze“, skrze kterou aktualizuje jisté kinestetické možnosti, které přinášejí koherentní pole podob k danosti. Husserl navrhuje, aby odlišné „pokud-posléze“ propojení jedné struktury rozmístěné do mých vlastních kinestetických schopností s tělesným cítěním zainteresovaného pohybu, bylo implikováno v přícházení ke zkušenosti jiných pohybujících těl jako jiné vnímající bytí „jako já“ a zmiňuje pnutí mezi „vtělením“ jako nepřerušovaným dynamickým subjektivním procesem a „těla“ jako jednoho mezi jinými ve světě.¹¹⁴

Husserl věnuje značnou pozornost tématu pohyblivosti, nastiňuje ji ve své práci detailněji a umožňuje nám vidět, jak jeho deskriptivní fenomenologické práce týkající se tělesnosti, jsou v souladu se širším filosofickým kontextem jeho konstitutivní fenomenologie (nutno podotknout, že zde „konstituce“ nakonec referuje ke korelaci mezi tím, co je zakoušeno a relevantními výkony a dosažením „vědomí“ nebo „subjektivity“). Zde opět narážíme na problematiku těla jako konstituovaného a těla jako konstituujícího. Tělo jako konstituované je tělo zakoušené „to které“, tj. něco co zažíváme ve zkušenosti. Tělo jako konstituující je tělo zakoušející „pomocí čeho“, je zakoušeno. Pro Husserla je tato zakoušející subjektivita (tělo-jako-konstituující) nad vším kinestetickým vědomím, není však zde myšleno vědomí jako vědomí pohybu, ale jako vědomí nebo subjektivita schopná pohybu. Závěrem můžeme říci, že Husserlovy motivy ke zkoumání tělesnosti obecně, jsou v posledku epistemologického charakteru. Nejde tedy v podstatě o to, „co tělo doopravdy je“, ale je důležité epistemické přispění tématu tělesnosti o sobě vzhledem k našemu vědění o světě.¹¹⁵

¹¹⁴ Srov. BEHNKE, E. A. *Edmund Husserl: Phenomenology of Embodiment*. [online]. Dostupné na: <https://iep.utm.edu/husspemb/>.

¹¹⁵ Tamtéž.

5 Tělesnost u Jana Patočky

Jak však rozumí tělesnosti Patočka, na to nalezneme odpověď na začátku díla *Tělo, společenství, jazyk a svět*. Jedná se o velmi významný zdroj k této diplomové práci. Hned v úvodu se Patočka ptá, o jaké tělo vlastně jde? Jde o tělo, nikoli jak jej zkoumá anatomie, fyziologie, ale bude nás zajímat tělo jako subjektivní fenomén, lidské tělo tak, jak je žijeme a prožíváme. Právě tento druh živého těla je podmínkou toho, abychom o anatomickém těle a fyziologickém těle vůbec věděli a mohli hovořit. Subjektivní tělo však není pouze reflexem objektivního těla. Jde sice o tělo subjektivní, ale je objektivní v tom smyslu, že je podmínkou života a prožívání. V celé dosavadní tradici bylo tělo člověka pojato takovým způsobem, že jak je prožíváno a jak jej žijeme, se nikdy nemohlo stát námětem filosofické úvahy.¹¹⁶ Zde si povšimněme, jak Patočka a vůbec celá fenomenologická tradice klade důraz na fenomén žitého či živého těla, jenž je něčím „dřívějším“ a jest jakousi základnou, pomocí níž můžeme zkoumat tělo i z jiných pohledů.

Dle Rittera fenomenologie klade důraz na prožívání těla a neoprávněně přehlíží a nedoceňuje ty ohledy těla, v nichž je „složitou věcí“, tedy těla jako objektu mezi jinými objekty. Otázkou však zůstává, nakolik může fenomenologie těžit z vědeckých popisů těla (biologických, fyziologických, anatomických, aj.) a naopak.¹¹⁷

Karel Novotný píše, že Patočkova filosofická pozice a její rámeček, v němž se mohla rozvíjet, bývá někdy označována jako pokus o syntézu Husserlovy transcendentální fenomenologie a Heideggerovy fundamentální ontologie. Téma tělesnosti však u těchto autorů není rozvinuto do té míry, jak jej zpracovává Patočka. Patočkovi, stejně tak jako Merleau-Pontymu, umožňuje právě tato orientace k tělesnosti překonání subjektivismu ve fenomenologické filosofii, který je typický především pro Husserla. Patočkovy prvotní úvahy o tělesnosti (ze 40. let 20. století) byly zaměřeny především na překonání husserlovského idealismu ve fenomenologii. Přičemž je nutné zmínit, že Patočka byl na našem území ve své době jediným filosofem, jenž se zabýval tělesností, což značí jeho určitou nadčasovost, a to nejen v této oblasti filosofického bádání.¹¹⁸ Pro Patočku je

¹¹⁶ Srov. PATOČKA, J. *Tělo, společenství, jazyk svět*, s. 11.

¹¹⁷ Srov. RITTER, M. Tělo jako mez fenomenologie. *Filosofie dnes*, s. 4.

¹¹⁸ Srov. NOVOTNÝ, K. Subjektivní pohyb těla a svět. Poznámky o fenomenologii a metafyzice tělesnosti v reflexích Jana Patočky. URBAN, P. (ed.). *Fenomenologie tělesnosti. Mimořádné číslo Filosofického časopisu*, 2011, roč. 59, č. 7, s. 47–48.

zřejmé, že výzkumy týkající se tělesnosti jsou relevantní především v rámci problematiky původní danosti světa, tělo je v tomto případě prostředkem a prostředím této danosti, tudíž mít tělo, být tělem, vládnout tělem jsou nepochybně přirozené, deskriptivní charakteristiky jakéhokoli vztahu živé bytosti a okolí, v němž žije, tedy jde i o vztah člověka ke světu. Přičemž tento vztah člověka ke světu je pro Patočku nadřazen vztahům, které mohu mít jako člověk k sobě samému a které v jiných filosofických rozvrzích mohou být tematizovány zvlášť, neboť pro jiná filosofická východiska vztah ke světu nemusí být podstatný pro povahu vztahu existence k sobě samé. Pro Patočku je však typické, že tento vztah vykládá zásadně ve vztahu a ze vztahu ke světu.¹¹⁹

Mít tělo, být tělem a vládnout mu pak dle Novotného znamená účastnit se individuace jako základního způsobu bytí věci a bytostí v prostoru a čase světa. Zdá se, že tělo a tělesnost hraje klíčovou roli na všech úrovních vztahu člověka ke světu, taktéž i ve fenomenologickém popisu prožívání i v interpretaci korelace prožívání a danosti přirozeného světa, právě v tom světě, jenž není pouhým korelátem vědomí, ale do něhož těla jako tělesa a věci patří. Na Husserlovu idealistickou formu fenomenologie (transcendentální filosofie) a její konstituci světa, kde je svět korelátem konstitutivního života vědomí, navazuje Patočka filosofickou interpretací pohybu těla, jenž pojednává o tom, co předchází vědomí jako reflektivně nedostižitelné předpoklady konstituce a umožňuje mimo jiné korelaci vědomí a jeho předmětů, jevení v běžném intencionálním smyslu.¹²⁰

Fenomén těla jest něčím, co není jen disponibilním, ale též disponovatelným. Naše existence není pouhým rozvrhujícím se pohybem, nýbrž také prožitkem. Sami sobě i ostatním rozumíme díky řeči svého těla a vystáváme ze své niternosti. Důležitá je posléze otázka po hledání odpovědi na otázku, zda „bytí v sobě navzájem“ (interakce), tzn. setkávání jsoucen ve světě, je vůči „bytí pro sebe“ „niter“ cosi „vnějšího“, nebo je tomu právě spíše naopak.¹²¹

Kroupa konstatuje, že tělo, kterým jsem, je ve vztahu k souboru možností, které uskutečňuji, tělo samotné jest tedy možností, kterou jsem. Být tělesně znamená být již vždy na určité cestě, v určité situaci. V této konkrétní situaci rozvrhuji své akce

¹¹⁹ Srov. NOVOTNÝ, K. Subjektivní pohyb těla a svět. Poznámky o fenomenologii a metafyzice tělesnosti v reflexích Jana Patočky. URBAN, P. *Fenomenologie tělesnosti*, s. 47.

¹²⁰ Tamtéž, s. 48.

¹²¹ Srov. RITTER, M. Nitro a záhada hyletické vrstvy. URBAN, P. (ed.). *Fenomenologie tělesnosti. Mimořádné číslo Filosofického časopisu*, 2011, roč. 59, č. 7, s. 96.

a nacházíme konkrétní možnosti svého jednání. Uskutečňování možností je dějem, pohybem života naší tělesné existence ve světě. Jde o pohyb v aristotelském smyslu a svět jako takový můžeme nazvat celkovou možností všech možností.¹²²

Patočka ve svém spise *Studie k pojmu světa*, kde se zabývá tělem, píše, že není možná existence bez těla, i kdyby mělo být redukováno na pouhý „nehmotný bod v prostoru“. Konkrétní existence musí vždy poukazovat a moci říct, že zde jsem. Toto „zde“ je tělo. Tělo je pak ve východisku každé okamžité perspektivy, kdy její nejbližší a nejnepozorovanější předmět nebo by bylo lepší hovořit o okamžitém výseku okamžité perspektivy. Nemůžeme být se světem ve styku bez těla, všechen kontakt se světem se děje skrze tělo, veškerá smyslová intencionalita prochází tělem, přitom jen málokdy v těle ústí, jen někdy totiž samo tělo strhuje pozornost na sebe, málokdy „cítíme“ své tělo.¹²³

Patočka pojímá existenci jako pohyb, to znamená, že existence je podstatně tělesná. Tělesnost existence nenáleží totalitě toliko k její situovanosti, k situaci, ve které vždy jsme, nýbrž tělesná je i veškerá naše činnost a tvorba, tělesné je naše cítění i naše chování. Už metafora „transcendence“ člověka odkazuje k jeho tělesnosti.¹²⁴ Dle mého zde Patočka myslí transcendenci v Heideggerově smyslu čili transcendenci pobytu, kdy se jedná o možnost člověka spočívající v radikální individuaci, která vede ke skutečnému, pravdivému a transcendentálnímu poznání. Heideggerův pobyt je konečnou transcendencí, kdy transcendence je v tomto ohledu podstatou (bytím, pravdou) lidského pobytu a je kořenem či zdrojem všeho onticko-existenciálního transcendování. Právě tato transcendence vede nevyhnutelně k tělesnosti, jakožto nutné podmínky pravdivého poznání, které je možné pouze skrze tělesnost.¹²⁵ Žitá tělesnost je oduševnělá. Na základě tělesnosti je naše konání vždy pohybem odněkud někam, má vždy své východisko a svůj cíl. Na jejím základě je naše existence také co do svého konání zatížena potřebou, opakováním, restituováním a prodlužováním vlastní tělesnosti. Co Patočka zdůrazňuje, je to, že existenci nelze postihnout jednoduše pojmem časovosti anticipace, prezentace a retence. Již Heidegger právem zdůraznil, že časovost se různým způsobem „časí“ v různých momentech existence. Akcentování toho minulého, co již jako dané pasivně přijímáme, přítomného, což aktivně modifikujeme, a budoucího, vzhledem

¹²² Srov. KROUPA, D. *Masaryk – Patočka – Havel*, s. 132.

¹²³ Srov. PATOČKA, J. *Studie k pojmu světa*. In: *Fenomenologické spisy III/1*. Praha: OIKOYMENH, 2014, s. 95.

¹²⁴ Srov. PATOČKA, J. *Přirozený svět jako filosofický problém*, s. 230–231.

¹²⁵ Srov. OLŠOVSKÝ, J. *Slovník filosofických pojmů současnosti*, s. 419.

k němuž se tato modifikace děje, dává každému z pohybů jeho odlišný smysl. Z tohoto trojího smyslu času vyplývají nyní tři pohyby, které však nestojí na téže úrovni. Jedná se o tři pohyby, protože se v nich uskutečňují tři různé základní možnosti člověka, a možnost, jež se uskutečňuje, je sám výměr pohybu. Patočka zdůrazňuje, abychom rozlišovali celkové pohyby od částečných a jednotlivých. Celkové pohyby souvisí s tím, že náš život je pohybem, že je náš pobyt na světě stálou cestou. Celkové pohyby je tak možné definovat jejich smyslem a z něho vyplývajících linií, kterou opisují.¹²⁶

Patočka dále říká, že tělesnost všeho pohybu neznamená, jako při klasickém pojetí aristotelském, že by tělo bylo společná podstata změny, jež se na něm odehrává. Tělesnost, o kterou zde jde, není však tělesnost věčná, předmětná, tělesnost něčeho v základě všech změn trvajících beze změny, jedná se nýbrž o tělesnost živou a prožívanou, jež je zároveň s tím reální působností, zapuštěním kořene pobytu do světa působností vůbec. Nejedná se tedy o neměnný substrát, ale o prožívání, jenž jako každé prožívání je sám pásmem změn.¹²⁷ Orientovanost a situačnost poukazuje k tělesnosti, tělesnost znamená v tomto smyslu praktickou a volní tělesnost, jediné prostřednictvím těla, kterým bezprostředně vládneme, můžeme být činní ve světě, reálně se účastnit procesů změny věcí v něm. Orientovanost se děje přes tělo v subjektivním smyslu, přes tělo aktivní, to však ještě neznamená, že je veskrze orientací k tělu. Tělesná orientace má své referenční centrum mimo vlastní tělo, to vyžaduje referenta. Tímto referentem je nehybný stálý podklad – země.¹²⁸

Patočka též řeší vztah těla k subjektivitě, nejde však vztahem doprovázení, přiřazení, odpovídání ve smyslu dvou paralelních objektivních procesů. Subjektivita je právě ono převzaté tělo, které jde vstříc dalšímu a dalšímu formování a udílení smyslu. Subjektivní a tělesné se navzájem prolíná, tudíž subjektivní je vždy tělesné a tělesné je subjektivní. Je však zapotřebí vykonturovat subjektivní tělo, tělo ne jako objekt, ale něco živoucího, jednajícího, vnímajícího a stojícího v bezprostředním vztahu k objektům. Bez těla jako subjektu bychom nemohli pochopit vidění, slyšení, vnímání vůbec a přirozeně ani naše jednání. Základem zkušenostních syntéz není transcendentální já, ale tělesná

¹²⁶ Srov. PATOČKA, J. *Přirozený svět jako filosofický problém*, s. 230–231.

¹²⁷ Tamtéž, s. 232.

¹²⁸ Srov. PATOČKA, J. *Přirozený svět a fenomenologie*. In: PATOČKA, J. *Fenomenologické spisy II*. Praha: OIKOYMENH, 2009, s. 218.

subjektivita.¹²⁹ Tímto se Patočka pokouší překonat Husserlovu transcendentální filosofii. Při provedení transcendentální epoché však je subjektem pouze Já, zatímco ostatní subjekty jsou pouhými fenomény (předměty). Toto má dalekosáhlé důsledky pro konstituci Husserlovy univerzální subjektivní vědy, která je pak neuskutečnitelná. K Patočkovu pojetí je nutné poznamenat, že tělo nemůže být nikdy předmětem, může však být objektem pro jiné subjekty.

Rodríguez píše o Patočkovi, že lidský život v jeho pojetí je transcendencí, orientovaností na vnějšek, směrem ke světu. Pro Patočku je lidská existence dána bytostně ve světě, jenž je celkovostí a vůči němuž se situujeme jakožto konečné subjekty s vlastní tělesností. Podle Patočky má subjektivní tělo, pojaté jako tělo aktivní, významnou roli ve způsobu danosti světa. Tato tělesná orientace má však své referenční centrum mimo vlastní tělo. Pro Patočku je aktivní tělesnost orientována k vnějšku, ke světu jako takovému, ačkoli její pohyb je prožívaný „zevnitř“.¹³⁰

Rusnák deklaruje, že otázka tělesnosti je jedním z nejvlastnějších fenomenologických témat Patočkova filosofického projektu tematizace přirozeného světa. Více se přirozenému světu ovšem budeme věnovat později. Absence vypracování původní dimenze světskosti vzhledem k bytí-ve-světě na půdě fenomenologické filosofie odkazuje dále k absenci fenoménu tělesnosti pobytu, který je bytím především na způsob svého těla. Patočka tak jako posluchač Husserla a Heideggera uvedenou absenci tematizoval ve své filosofii přirozeného světa, která má založit novou možnost a subjektivní fenomenologie a Patočka dále rozpracovává existenciální status tělesnosti.¹³¹

Tělo zde není dle Novotného jen kvůli rozumnému smyslu a svět ani zdaleka není jen skrývací se a vždy jen částečně odhalovaný smysl. „Tělem jsme každopádně postaveni do určitého širšího rámce, než je svět jakožto pochopený smysl.“¹³² Tělo jest pohybem, vztahem jen jakožto živé tělo, pomocí něhož se dostáváme k přechodu k tomuto širšímu rámci. Život může mít jiný vztah ke světu nežli vědomí, přičemž obojí

¹²⁹ Srov. PATOČKA, J. *Fenomenologie a metafyzika pohybu*. In: PATOČKA, J. *Fenomenologické spisy III/2*. Praha: OIKOYMENH, 2016, s. 147.

¹³⁰ Srov. RODRÍGUEZ, I. O. Jan Patočka a Michel Henry. In: FREI, J. ŠVEC, O. et al. *Překonání subjektivismu ve fenomenologii*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2015, s. 144–145.

¹³¹ Srov. RUSNÁK, P. Patočkova fenomenologie tělesnosti. In: *Jan Patočka, české dějiny a Evropa*. Semily: Státní oblastní archiv v Litoměřicích – Státní okresní archiv Semily pro Pekařovu společnost Českého ráje v Turnově, 2007, s. 187.

¹³² NOVOTNÝ, K. Subjektivní pohyb těla a svět. Poznámky o fenomenologii a metafyzice tělesnosti v reflexích Jana Patočky. URBAN, P. *Fenomenologie tělesnosti*, s. 62.

může být propojeno v subjektivním pohybu těla. Tělo jakožto těleso, bez ohledu na jeho vitální otevřenost vůči okolí, jest podmínkou vztahu v ještě elementárnějším smyslu, a to jako individuální věc odlišná od jiných věcí.¹³³

Rusnák dále říká – Patočka je přesvědčený, že pokud má tělesnost existenciální, tj. právě ontologický, a nejen ontický charakter, potom by měla být existence v projektu fundamentální ontologie konkretizována i ve vztahu k této dimenzi. Orientace na přžívání tělesného umožňuje budovat fenomenologii pobytu v prostoru. Pobyt jako přžívající a dynamicky přítomný ve světě reprezentuje jednotu dynamiky tělesného modu své existence. Tělesnost, která je tady přítomná před každou zkušeností, je zachytitelná v naladění, v kterém autentickým způsobem tematizujeme naše rozpoložení. Naladění samotné však postihujeme až na základě tělesnosti pobytu, tzn. na způsob, kterým jsme ve světě, tedy na způsob svého těla. Tělesná existence jako základní možnost spoluurčuje charakter celého pobytu, přitom sama je ontologickou bází možnosti pohybu. Možnost tělesného pohybu jako možnosti, kterou si člověk sám nevolí, ale kterou se musí stát, ukazuje na nehotovost lidské existence a nevyhnutelnou potřebu stávání se, potřebu pohybu jako aktivity, tedy *dynamis*. Tělo tak nepatří pouze do rozvrhu lidské prostorovosti, ale zároveň též i do oblasti vlastních možností, jež si nevolíme, ale jimiž se stáváme. Toto je Patočkův existenciální rozměr tělesnosti. Jeho ontologický pojem živé lidské tělesnosti chce rozšířit ontologii života na ontologii světa, v níž bude život uchopený ve svém původním smyslu, tj. jako pohyb.¹³⁴

Větrovcová píše ve svém článku *Dvojí filosofie podle Jana Patočky a Renauda Barbarase*: „Patočkova fenomenologie je ontologicky založena na konceptech pohybů těla a tělesnosti ve světě, pročež se smysl bytí zakládá v existenci a jednotě životních pohybů. Na to navazuje současný francouzský fenomenolog Renaud Barbaras, který dodává, že subjekt svým tělem zprostředkovává vidění bytí světa, protože právě v těle (nutně) dochází k souladu dynamiky subjektu a dynamiky světa. Stejně tak dynamické je i samo zjevování a zakrývání, neboť jevení se je od-krývání (průhlednosti, transparentnosti) a za-krývání (zastiňování) je nerozlišitelnost.“¹³⁵

¹³³ Srov. NOVOTNÝ, K. Subjektivní pohyb těla a svět. Poznámky o fenomenologii a metafyzice tělesnosti v reflexích Jana Patočky. URBAN, P. *Fenomenologie tělesnosti*, s. 62

¹³⁴ Srov. RUSNÁK, P. Patočkova fenomenológia telesnosti. In: *Jan Patočka, české dějiny a Evropa*, s. 188.

¹³⁵ VĚTROVCOVÁ, M. Dvojí filosofie podle Jana Patočky a Renauda Barbarase. In: BEDNÁŘ, M. (ed.). *Patočkovy myšlení a dnešní svět*. Praha: Academia, 2019, s. 59.

Dle Koháka je důležité se zaměřit na akt vtělení, bytí tělem se vším, co z toho vyplývá, svoboda možnosti pak překračuje tělesnost tím, že jí dává smysl. Výchozím bodem pro Patočku jest subjekt-tělo, předpokládaný zkušeností tak, jak je přístupná fenomenologii. Tělo jako zkušenost být umístěn doprostřed tělesného světa. Význačným prvkem či rysem filosofie 20. století zabývající se tělesností (Husserl, Sartre, Merleau-Ponty), je rozpoznání, že tělo je něčím, co jakožto subjekt a centrum orientace nelze objektivovat. V tomto ohledu filosofie znovuobjevuje to, s čím se můžeme setkat již u Aristotela, a to prostor jako osobní, orientovaný vůči nulovému bodu vlastního těla, Aristotelés však nerozpoznal, že personalizovaný prostor implikuje subjekt jako inkarnovaný.¹³⁶

Martin Ritter ve svém článku *Tělo za daností Patočkova fenomenologie těla* cituje Karla Novotného a říká, že Patočkovy úvahy o tělesnosti se pohybují v rámci této základní představy: „Vtělení a vztah ke světu patří k sobě, vztah ke světu není bez vtělení a vtělení jako vztah k sobě není možný mimo vztah ke světu.“¹³⁷ Zároveň Ritter zdůrazňuje, že tuto představu lze různě interpretovat podle toho, na co budeme klást důraz. Je však důležité, zda vtělení a vztah ke světu jsou stejně fundamentální.¹³⁸ Novotný píše, že člověk v Patočkově pojetí, a to právě prostřednictvím tělesnosti je „konečný ve smyslu závislosti na věcech“, ale samotné vědomí této závislosti je vždy již „podmíněno jistou transcendentální funkcí, že má svět, tedy vztah k němu. Posléze můžeme hovořit o nadřazenosti určité ‚ne-konečnosti‘ světa jako horizontu smyslu vůči situaci vtělené existence.“¹³⁹

5.1 Subjekt a tělo

Nyní se zaměříme na schopnost těla zapouštět já do hmotného světa. S tímto problémem souvisí však jiná a předchůdná otázka, a to „jaký je vztah subjektu v nejnvtitnějším smyslu, subjektu jako centra prožívání k tělesnosti?“¹⁴⁰ Patočka představuje dvě extrémní pozice, tou první je ta, s níž přišel již Descartes, ve které je

¹³⁶ Srov. KOHÁK, E. *Jan Patočka*, s. 135.

¹³⁷ NOVOTNÝ, K. Subjektivní pohyb těla a svět. Poznámky o fenomenologii a metafyzice tělesnosti v reflexích Jana Patočky. URBAN, P. *Fenomenologie tělesnosti*, s. 48.

¹³⁸ Srov. RITTER, M. Tělo za daností. Patočkova fenomenologie těla. Novák, A. *Živá fenomenologie*, s. 61.

¹³⁹ NOVOTNÝ, K. Subjektivní pohyb těla a svět. Poznámky o fenomenologii a metafyzice tělesnosti v reflexích Jana Patočky. URBAN, P. *Fenomenologie tělesnosti*, s. 51.

¹⁴⁰ PATOČKA, J. *Úvod do Husserlovy fenomenologie*, s. 148.

„já“ čistý duch, jenž má k tělu zcela vnější vztah. Druhou extrémní pozicí je Nietzsche, v níž je „já“ s tělem totožné. Sám Patočka představuje vlastní pozici, v níž platí tyto dva body 1) já nelze ztotožnit s tělem, neboť „není možné jinak než jako transcendence, nebo jinak a lépe řečeno jako dominance v čase, 2) já je „ustavičně přechodem do objektu“, neustále uniká na druhý břeh předmětnosti“ a má-li být možný tento přechod, toto „unikátní“, je pro já nezbytné tělo. Lidský subjekt je totiž nejen „podstatně stále nový“, nýbrž „současně přecházející, ba vždy již přešlý do objektivitu nějakého řádu“ a toto minulé současně přecházení předpokládá „substrát toho, co jsem již získal“, tento „substrát“ lze ztotožnit s tělem.¹⁴¹

Teď budeme zkoumat souvislost mezi tělem a hmotným objektovým světem, která je spojena s časovostí, v níž se tělo kryje s minulostí. Tělo je ve své podstatě tím, co je „již zde“ a co již mám, čím disponuji. Tato skutečnost, že disponuji tělem a že díky tělu disponuji světem není však jedinou stránkou těla, o níž Patočka píše. Tělo je něco, co mám, to však neznamená, že je úplně v mé moci. Existuje několik dimenzí, v nichž tělo mému já uniká, mému vlastnímu svobodnému bytí. Tělo nelze ztotožnit s já, ne však z důvodu nedisponibilních momentů.¹⁴²

Patočka ubírá tělu schopnost transcendence ve smyslu přesahu, dominance v čase a tvrdí, že tělo „je samo pro sebe neživá abstrakce, kterou teprve já činím tím, čím je.“¹⁴³ V tomto smyslu mohu říci, že jsem své tělo a zároveň ho mám, ale nelze již v témže smyslu říct, že mé tělo má mne a v tomto smyslu je mým já. Nietzscheova představa, podle níž já je totožné s tělem, je nepřijatelná. Pokud tělo je „samo pro sebe neživá abstrakce“, jistě nemůže být totéž co lidský subjekt. Jistě si položíte otázku, proč je tělo u Patočky neživou abstrakcí. Tělo je ve své identitě závislé na něčem, co sjednocuje tím, že je pociťuje právě jako své tělo, a tím je „já“ coby svoboda, já schopné odstupů od všeho včetně vlastního těla.¹⁴⁴

5.2 Prostor

Patočka si ve svém článku *Koncept přednášky o tělesnosti* klade otázku, jak formulovat prostorovost našeho těla jakožto personální prostorovost, jaký je

¹⁴¹ Srov. PATOČKA, J. *Úvod do Husserlovy fenomenologie*, s. 149.

¹⁴² Tamtéž.

¹⁴³ PATOČKA, J. *Úvod do Husserlovy fenomenologie*, s. 150.

¹⁴⁴ Srov. RITTER, M. Tělo za daností. Patočkova fenomenologie těla. Novák, A. *Živá fenomenologie*, s. 64.

podstatný rozdíl mezi prostorovostí existence a mezi prostorovostí neosobního jsoucná. Je zapotřebí si uvědomit, jaký je rozdíl mezi jsoucнем ve třetí osobě a jsoucнем neosobním vůbec. Jsoucnо třetí osoby obsahuje podstatný vztah ke dvěma druhým.¹⁴⁵

Vzorem ne-osobního jsoucná je, jak si dobře všiml Descartes, rozloha geometrií. Geometrický prostor byl objeven již v antice a byl ztotožněn s fyzickým prostorem. U Démokrita měl ráz nikoli jsoucná v třetí osobě, nýbrž v žádné osobě. Z toho důvodu je neomezený, nemá žádný privilegovaný bod a nejsou v něm žádná „přirozená“ místa. Neexistuje v něm též žádná orientace ani její možnost. Věci jsou v něm v relacích zcela objektivních jako sousednost, kontinuita přechodu od jedné k druhém metrická určení, totožnost tvaru. Není tedy koneckonců ničím jiným než koherentní, kontinuální soustavou takovýchto zákonitě uspořádaných, naprosto identických vztahů mezi za in-diferentní považovanými elementy.¹⁴⁶ Patočka správně zdůrazňuje, že prostorová funkce subjektivního těla nemůže spočívat v objektivních relacích, vůbec v nějakých určeních těla-věci. Personální tělo není věc v objektivním prostoru, nýbrž život, jenž sám ze sebe prostorově jest, umístění sebe sama produkuje, činí se prostorovým. Personální tělo není jsoucnо jako věc, ale je jako vztahování k sobě, které aby bylo takovým zvláštním, subjektivním vztahem, musí jít oklikou přes cizí jsoucnо. Právě proto musí být tělem, tj. musí se samo umisťovat mezi věci jako jedna z nich.¹⁴⁷

Tělesná bytost se musí samozřejmě nacházet na konkrétním místě, v konkrétní perspektivě, tudíž musí být v prostoru. Jedině z prostoru může odvodit své ontologické postavení. Jedná se o prostor, jenž se nekryje s prostorem fyzikálním, poněvadž sám pohyb existence se nekryje jen s přesunem v prostorových parametrech. Je totiž rozdíl mezi tím „být v prostoru“ jako jeho součást vedle jiných věcí a „žít prostorově“, tzn. vědět, že jsem v prostoru, vztahovat se k prostoru. Jen tělesná bytost může existovat prostorově, vztahovat se k prostoru, nicméně prožívaná prostorovost našeho těla nemůže spočívat v jeho objektivně geometrických relacích jakožto věci. Naše tělo je život, jenž sám ze sebe prostorově jest a produkuje své umístění v prostoru, dělá se prostorovým. Vztahujeme se k sobě tím, že se vztahujeme k jinému, k dalším věcem a ke světu vůbec, a tím sebe do něj umisťujeme. Podobně dynamicky rozuměl prostoru i Aristotelés, jenž

¹⁴⁵ Srov. PATOČKA, J. *Koncept přednášky o tělesnosti*. In: PATOČKA, J. *Fenomenologické spisy III/2*. Praha: OIKOYMENH, 2016, s. 194.

¹⁴⁶ Tamtéž, s. 194.

¹⁴⁷ Tamtéž, s. 195–196.

rozděloval prostor na fyzikální prostor a prostor geometrický. Novodobá filosofie v čele s Descartem tyto dva prostory spojila v jeden.¹⁴⁸

Dle Barbarase ukazuje Patočka v textech věnovaných prostoru, že původní situace, z níž se rodí sama možnost prostoru, a v důsledku toho i možnost zkušenosti, je dána strukturou já-ty-ono. Vnějšek nepředpokládá v tomto případě prostor, ale právě naopak prostor existuje pouze jako něco, co pochází z vnějšku. Vnějšek má však nejprve pouze negativní význam jako to, co nespadá do vnitřku, vnějšek existuje toliko ve vztahu k vnitřku, konstituce prostoru z tohoto hlediska poukazuje ke konstituci interiority. Sama interiorita je vymežována či konstituována ve vztahu blízkosti. Dvě skutečnosti si tudíž nejsou blízké, protože se nacházejí v jednom a tomtéž prostoru, nebo na jednom a tomtéž místě, vnitřek existuje pouze díky blízkosti. Ke konstituci prostoru dochází tedy jen na základě neprostorového vnitřku, že polarita zde-tam spočívá na polaritě já-ty-ono, prvotní osobní zájmeno představuje prvotní zákon zkušenosti.¹⁴⁹

5.3 Horizont

Patočka tvrdí, že horizont je obzor, jenž obkličuje všechny jednotlivosti dané krajiny, její vizuální část, avšak nepřekračuje ji. Vidíme vždy jen určitý výsek, ale vždy si jej doplňujeme do celého okruhu. Pokud se pohybuje centrum a mění-li se pohledy, mění se předměty a přesunují se z periferie k centru naopak, horizont však zůstává stát, je stále tady a nemění se. Horizont je tedy nenázorný a neindividuovaný. Předmět je dosažitelný pohybem z centra horizontu.¹⁵⁰ O horizontech se říká, že je možno je explikovat, tzn. vynášet z nich na světlo, co je v nich obsaženo jako v závorkách. Kupříkladu vzpomínkou je možno explikovat horizont minulosti. Horizonty lze tedy považovat jaksi za komprimované zásoby možností konkrét. Avšak tím se jejich význam nevyčerpává. Je ještě důležitější, že veškerá forma, tj. syntéza, skladba předmětnosti je dána vždy toliko v rámci horizontu svědomí.¹⁵¹ Prostorové umístění souvisí s udáváním významu. Stojící horizont je přítomnost toho, co není samo zde přítomno, mez, jež určuje, že ji lze překračovat. Horizont tedy ukazuje, že nepřítomné je nicméně zde a je dosažitelné. Horizont je poslední viditelností v krajině. Význam a smysl každé jednotlivosti je určen

¹⁴⁸ Srov. BLECHA, I. *Jan Patočka*, s. 137–138.

¹⁴⁹ Srov. BARBARAS, R. *Pohyb existence: Studie k fenomenologii Jana Patočky*, s. 125.

¹⁵⁰ Srov. PATOČKA, J. *Tělo, společenství, jazyk svět*, s. 29.

¹⁵¹ Srov. PATOČKA, J. *Studie k pojmu světa*. In: PATOČKA, J. *Fenomenologické spisy III/1*, s. 79.

vztahem k horizontu.¹⁵² Všechny horizonty jsou mezi sebou v určitém vzájemném spojení a nejsou nikterak navzájem izolovány. To tkví ve faktu, že k nim všem přísluší jediné subjektivní prožívání, které může bez ztráty své identity přecházet od jednoho k druhému, je totiž vždy možno takovou cestu najít, tudíž i celkovou orientační mapu horizontového vědomí. To však znamená, že horizontové vědomí tak jako prožívání vůbec tvoří jeden celek. Tento poslední, nejvyšší celek, jenž je ve všech horizontech explikován a sám žádný neexplikuje, nazýváme svět.¹⁵³ Svět bývá určován jako horizont horizontů, horizont vší reality, do kterého je zařazen, vše je zde zařazeno, i sen, minulost, budoucnost, fantazie, schematizace, příroda, dějiny, společnost, domov či cizota. Jsme vždy v něm, ale nikdy dostatečně plně. Existence ve světě je předpokladem myšlení. Horizonty nejsou jen pouhé možnosti, ale vždy jsou již z části realizované. Žít v horizontech znamená rozšiřovat aktualitu, žít v možnostech jako by to byly skutečnosti.¹⁵⁴ Horizont stojí ve změně předmětů. Stojící horizont právě ve své nenázorné, neindividuované části je nejobsažnější. Horizont je samopřítomnost nesamopřítomného, je jeho mez, jež ukazuje zároveň nepochybně, že nesamopřítomné je nicméně zde a že k němu lze dospívat vždy dalším zákonitým postupem. Horizont jakožto poslední viditelnost v krajině je určen jednak věcmi, které tvoří zákryt a jednak perspektivním zákonem, podle něhož tenduje k splnutí s úběžníkem. Tedy každá věc, která se objevuje uvnitř horizontu, stojí před jeho zákonem, její místo a její význam a smysl je určen vztahem k horizontu.¹⁵⁵

Dle Novotného je důležité pochopit nadřazenost transcendentální funkce horizontu světa vůči situovanosti těla, jež zakládá konečnost ve smyslu závislosti na věcech, tedy nadřazenost určité „ne-konečnosti“ světa jako horizontu smyslu vůči situaci vtělené existence.¹⁵⁶

Patočka chápe horizont jako obzor, jenž v sobě zahrnuje jednotlivosti, avšak je navíc překračuje. Význam a smysl všech jsoucenc je dán poukazem na horizont. Svět je pojímán jako horizont vší reality, tedy nic neexistuje izolovaně, samo o sobě. Horizont, jenž je

¹⁵² Srov. PATOČKA, J. *Tělo, společenství, jazyk svět*, s. 29.

¹⁵³ Srov. PATOČKA, J. *Studie k pojmu světa*. In: PATOČKA, J. *Fenomenologické spisy III/1*, s. 80–81

¹⁵⁴ Srov. PATOČKA, J. *Tělo, společenství, jazyk svět*, s. 29–30.

¹⁵⁵ Srov. PATOČKA, J. *Koncept přednášky o tělesnosti*. In: *Fenomenologické spisy III/2*, s. 199.

¹⁵⁶ Srov. NOVOTNÝ, K. Subjektivní pohyb těla a svět. Poznámky o fenomenologii a metafyzice tělesnosti v reflexích Jana Patočky. URBAN, P. *Fenomenologie tělesnosti*, s. 51.

neustále přítomný a zároveň není nikdy úplně pochopen, je předpokladem myšlení, který neustále uniká.¹⁵⁷ Horizont, jenž je sám o sobě nezjevný, jest podmínkou fenomenality. Horizont se skrývá a zároveň prosvítá za každým jevem, za každým významem, jenž vyvstává při ohmatávání reality. Tělo, které tematizujeme, není fenoménem, jde mnohem spíše o horizont, v jehož rámci se nám věci zjevují. Naše tělo je pocíťováno jako jistá dynamika, která v každém momentu tvoří horizont. Tělo je nepostradatelným vykonavatelem naší vůle. Nesmíme však pojímat vůli jako vědomé úsilí, pak nemůže být řeč o tělu prožívajícím, nýbrž o tělu jakožto tělesu plnícím rozkazy volního já, s nímž já jakýmsi záhadným způsobem komunikuje. Žité tělo není pouze prostředkem k uspokojování našich potřeb, nejde jen o službu.¹⁵⁸

Reflexe prožívané skutečnosti není jen objektivací, ale zákonitě účastenstvím na tomto procesu. Pojem horizontu je v Patočkově myšlení rovněž záležitostí emocionální vyladěnosti, tedy nejen smyslové přednastavitelnosti a jejího formování. Tudíž tělo pojímáme jako horizont, nikoli fenomén, poněvadž nikde jinde nemohou vystupovat fenomény v jednotě motoriky, myšlení a cítění. Subjektivní tělo není však nic hmatatelného, materiálního ani předmětného viditelného. Pro vidění objektivního těla, musí být tělo nejprve subjektivní, prožívající, tělo neviditelné, ale viditelně vidoucí.¹⁵⁹

5.4 Přirozený svět

Tématu přirozeného světa se věnoval Patočka ve svém habilitačním spise s názvem *Přirozený svět jako filosofický problém* těsně před 2. světovou válkou, v roce 1936. Jde o velmi složité a po mnoha stránkách problematické téma, které by se hodilo spíše na samostatnou práci. Husserlův termín *Lebenswelt* Patočka přeložil z němčiny jako *přirozený svět* či by se dalo přeložit jako *svět našeho života*. Idea přirozeného světa vychází z přesvědčení, že existují dva světy, svět vědy, který je tak odlišný a vzdálený od našeho „běžného světa“, který je naprosto jiného charakteru. Přitom jak Husserl, tak i Patočka se snaží najít určitou jednotu těchto dvou světů. Na dalších řádkách se pokusím stručně nastínit problematiku přirozeného světa.

¹⁵⁷ Srov. MIKOŠKA, P. Tělesnost jako podmínka intersubjektivní. URBAN, P. (ed.). *Fenomenologie tělesnosti. Mimořádné číslo Filosofického časopisu*, 2011, roč. 59, č. 7, s. 75.

¹⁵⁸ Tamtéž, s. 75–76.

¹⁵⁹ Tamtéž, s. 74.

Dle Petříčka chce Patočka ve svém pojetí přirozeného světa analyzovat právě ty souvislosti, díky kterým nemáme jednotlivé věci, nýbrž ty souvislosti, díky nimž máme svět. Patočkův výklad přirozeného světa není výkladem věcí, s nimiž se setkáváme, ale analyzuje to, díky čemu těmto věcem rozumíme, jedná se tedy o svět v původním významu slova. Přirozený svět má určité základní osy, má střed, jenž vždy odkazuje na naši tělesnou orientovanost, kolem centra tohoto středu se nachází oblast blízkého, tuto oblast chápeme jako domov a za touto oblastí jest to, co je nám stále více a více cizí. Přirozený svět má svou časovou strukturu a jedná se o svět, v němž žijeme s druhými. Problém přirozeného světa nespočívá pouze ve vyhledávání a popisu statických struktur, ale jedná se o problém světa vůbec, jenž lze řešit pouze studiem vzájemného vztahu existence a světa. Přirozený svět je třeba pochopit jako základ všech možností naší existence. Přirozený svět v původním smyslu bude souviset s existencí, tzn. i s její perspektivností, tělesností a konečností.¹⁶⁰ Život v přirozeném světě je pro Patočku heideggerovské *bytí na světě*. Žijeme v celku a k tomuto celku se vztahujeme. Tento vztah vykládá Patočka filosoficky vyloženým pojmem pohybu. Je však nutné správně porozumět Patočkovu pojetí pohybu, nejedná se o pohyb věci z místa na místo, jde o pohyb sebeutváření, je to pohyb, jímž jsem a jímž se neustále stávám sebou samým. Je to pohyb, pomocí něhož se vztahuji k celku, ke světu. Tento pohyb se vztahuje k ukazování věcí a umožňuje toto ukazování. Tento filosoficky orientovaný pohyb má své počátky již u samotného Aristotela, jde tedy o něco absolutně odlišného od pohybu, který vnímáme z fyziky jako objektivní pohyb. V jeho základech je též pohyb člověka jako tělesné bytosti, pro kterou je typické, že je její existence konečná. Svět a člověk jsou ve vzájemném pohybu, svět člověka zahrnuje tak, že člověk v něm může spolu s druhými provést tři základní pohyby lidské existence, jimž se budeme podrobněji věnovat později v následující podkapitole.¹⁶¹

Co však znamená zaměřit se na přirozený svět? Kohák odpovídá, že jde v zásadě o pokus uchopit to lidské, co je nezávislé na jednotlivých nahodilostech dějin, co je všem lidem společné, všude a po všechny časy, co je předpokládáno ve veškerém lidském bytí. Lidské bytí je přitom jakýsi stálý horizont, jenž je zde jako předem daný kontext všech jednotlivých vjemů. Je to tato přítomnost jako celek, která osvobozuje lidi od výlučného

¹⁶⁰ Srov. PETŘÍČEK, M. *Úvod do (současné) filosofie*, s. 118–119.

¹⁶¹ Tamtéž, s. 121–122.

zabývání se jednotlivinami a vede k pokládání filosofických otázek. Přičemž základní strukturou bytí je být umístěn v těle a v rámci určitého rámce fakticity, s metaforou Země a Nebe. Jádrem přirozeného světa je kontakt s druhými, Země je jeho základem, Nebe jest jeho periferií, právě kontakt s druhými je zde velice klíčový a představuje zdroj jeho smyslu. Jde v Heideggerově smyslu o svět lidský, nikoli svět solipsistický, vždy v něm nějakým způsobem figurují lidé. Ústřední dimenzí je hledání a odhalování v sobě a sebe v druhém na pozadí sdíleného bytí, které je vždy již zde. Tvarujeme své okolí, zároveň jsme však též tvarováni.¹⁶² Patočka, na rozdíl od Husserla, prohlubuje vlastní deskripce přirozeného světa o výše zmíněnou Zemi a Nebesa, kdy Země je „nehybný stálý podklad všeho tělesného a veškerého živého pohybu“. Nebesa pak stojí v opozici vůči Zemi. Zde si povšimněme Země jakožto nutné podmínky pro naši tělesnou orientovanost a veškerý pohyb zde na světě. Svět nám však není dán jako soubor věcí, a to ani ve způsobu vědomí, kterým jsou vnímány jednotlivosti a jejich soubory, ale jako vědomí celků a nejobsáhlejšího či všeobsáhlého celku světa – vědomí světa. Druhou neméně důležitou komponentou vnímání přirozeného světa je fakt, že je „podstatně spojen s tělesným životem“, život v přirozeném světě je tedy tělesný život.“ Přirozený svět je tím pádem podstatně orientovaný, perspektivní a situační svět.¹⁶³

Patočka se v 60. letech přiklonil k pozdnímu Heideggerovu myšlení a kriticky přihlíží k jeho pojetí pobytu, kdy však není primárně otevřenost pobytu to, co určuje jeho porozumění bytí, nýbrž dějinný charakter samotného bytí, který této otevřenosti poskytuje rámec toho, co se může stát fenoménem. Z toho vyplývá, že musíme brát vážně dějinnost bytí i ve vztahu k přirozenému světu. Dle Patočky Heidegger ve svých analýzách podcenil skutečnost, že se týkají pobytu naší tělesné existence. Tělo a tělesnost zde pochopitelně není chápáno v ontickém smyslu jako nějaké jsoučno, které vidíme mezi jinými věcmi, nýbrž ve smyslu ontologickém, jako tělo, kterým jsme. Patočka se zde vrací a navazuje na Husserlovo pojetí těla jako subjektu, jenž je jakožto vnímající polem lokalizovaných pocitů, kinestezí, potřeb, instinktů, uskutečňováním možností, centrem aktivit a vnímání, a těla jako objektu, cítěného, zpředmětňovaného v distanci a umístěovaného do prostoru mezi věci. Více k tomuto tématu v druhé kapitole této práce.¹⁶⁴

¹⁶² Srov. KOHÁK, E. *Jan Patočka*, s. 132.

¹⁶³ Srov. DUBSKÝ, I. *Filosof Jan Patočka*, s. 28–29.

¹⁶⁴ Srov. KROUPA, D. *Masaryk – Patočka – Havel*, s. 131–132.

Dle Blechy Patočka svou „deskriptivu situace člověka na světě“ z objektivního hlediska počíná zjištěním, že prvním znakem našeho výskytu ve světě a prvním orgánem kontaktu s ním je „tělesnost“. Právě skrze ni jsme v kauzální interakci s věcmi a první, čím o nich získáváme zkušenost, je jejich odpor, jenž je ovšem zároveň výzvou. Co to tedy pro nás znamená být tělesně? Být tělesně jest zakoušet omezení, konečnost, určitou variaci nenaplněných možností, zároveň jsme si vědomi sféry, jež bude vždy pevně mimo nás.¹⁶⁵ Důležitou roli v problematice přirozeného světa hraje tělesná složka subjektivity, neboť konstituce významových jednotek, jimiž máme zpřítomnit porozumění věcem samým, u Patočky probíhá pouze ve faktických tělesných výkonech lidské existence a je prvotně uchopitelná z jejích prožitků. Na svět nás neváží myšlenkové akty, nýbrž tělo, jenž se ovšem nikdy nemůže stát předmětem absolutní reflexe. Taktéž vědomí není přístupno absolutní reflexi a není dáno s absolutní evidencí, ale je vázáno na již zmiňovanou tělesnou subjektivitu.¹⁶⁶

Fenomenologii jde podle Dubského o jednotu světa, jde jí o odstranění roztržky mezi světem pozitivní vědy a přirozeným světem. Začíná tedy zkoumat tyto možnosti, a tak se ocitá na půdě transcendentální subjektivity, její badatelské zaměření se tudíž orientuje na studium čistého vědomí jako takového. Fenomenologie se ptá: „Jak se určí čas od času bytí jednotlivého jsoucna a jak se vposled určí bytí světa vůbec?“ Ústředním motivem je tedy otázka po „smyslu a bytí“ jsoucího. Díky „zdržení se světa“, fenomenologické redukci, je nakonec možné obrátit se ke světu, jakožto horizontu všech horizontů, neustálému pozadí, na němž se odehrává veškerá naše zkušenost, naše poznání i obstarávání. Právě proto můžeme též analyzovat postavení člověka ve světě, člověk je částí světa, ale též svým způsobem má svět, z tohoto důvodu může pochopit smysl tělesné orientovanosti, lidskou centrovanost, perspektivnost, jakož i celou strukturu světa, včetně fenoménů domova a cizoty. Jedině člověk je totiž možný, v Heideggerově podání jako *Dasein*, sebereflexe a pochopení smyslu bytí a všech aktivit výše zmíněných.¹⁶⁷

Patočka ve svých *Kacířských esejích* kritizuje Husserla za to, že se snaží nalézt invariant přirozeného světa, jenž nepodléhá dějinnosti, jak zmiňuje správně Rezek. Jde prý o důsledek špatného a nedostatečného pochopení, že samo zjevování jakožto

¹⁶⁵ Srov. BLECHA, I. *Jan Patočka*, s. 64.

¹⁶⁶ Tamtéž, s. 135.

¹⁶⁷ Srov. DUBSKÝ, I. *Filosof Jan Patočka*, s. 21.

zjevování bytí, jest dějinné. Dle Patočky je přirozený svět vždy syntézou onticko-ontologickou, což v souladu s Heideggerovými analýzami, značí a znamená, že se jsoucno zjevuje vždy v určitém stylu, v určitém světle, v určitém způsobu zjevnosti, a to je umožněno určitým typem pohybu lidského života na světě.¹⁶⁸ U Patočky jsou patrné důsledky přirozeného světa a třech pohybů lidské existence na filosofii dějin, což právě rozvádí v *Kacířských esejích*.

5.5 Tři pohyby lidské existence

Patočka rozvrhuje teorii o třech pohybech lidské existence ve svém habilitačním spisu *Přirozený svět jako filosofický problém*. Postupem času revidoval své pojetí a je na něm znát myšlenkový posun. Zároveň se jedná o „jádro“ této diplomové práce a jakýsi „odrazový můstek“ pro další studie tělesnosti.

Na počátek se zamysleme nad tím, proč jsou pohyby právě tři, Patočka rozpracoval teorii tří pohybů z hlediska trojí dimenze času, tj. minulosti, přítomnosti a budoucnosti. Toto lze však zpochybnit z pozice, že dimenze jsou jen dvě, neboť minulost je modem přítomnosti, pak by tedy počet tří pohybů lidské existence nebyl přesvědčivý.¹⁶⁹

Patočka ve svých *Kacířských esejích* píše: „Rozeznáváme tři fundamentální pohyby lidského života, které mají svou původní formu, svůj (tematický nebo atematický) smysl, svou vlastní časovost, indikovanou převládající dimenzí času: pohyb akceptace, pohyb obrany a pohyb pravdy.“¹⁷⁰

Dle Patočky v interpretaci Jamese Mense je pohyb sama existence existujícího, jde o jeho aktualitu či bytí v aktu. Toho si můžeme povšimnout i na etymologii výrazu existence, kdy existence znamená v podstatě vy-vstávat, řecky ex-istemi. Věci tedy vy-vstávají, ex-istují tím, že ovlivňují své okolí pohybem. Pohyb je základem toho, že bytí a zjevování je totéž. Bytí je zjevné bytí.¹⁷¹

Být tělesně znamená podle Blechy být v perspektivách, určovat si své umístění mezi ostatními jsoucnými (věcmi) a vnímat je, hledět si svých zájmů, vázat se a uvolňovat vůči ostatním jsoucnům. Tělesnost pak znamená především možnost pohybovat se, pohyb

¹⁶⁸ Srov. REZEK, P. *Jan Patočka a věc fenomenologie*. Praha: OIKOYMENH, 1993, s. 58.

¹⁶⁹ Srov. KANÓCZ, R. Zjevování jako takové, nebo tělesné spolubytí ve světě? In: BEDNÁŘ, M. (ed.). *Patočkovo myšlení a dnešní svět*. Praha: Academia, 2019, s. 105.

¹⁷⁰ PATOČKA, J. *Kacířské eseje o filosofii dějin*. 3. opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2007, s. 30.

¹⁷¹ Srov. MENSCH, J. Péče o asubjektivní duši. In: FREI, J. ŠVEC, O. et al. *Překonání subjektivismu ve fenomenologii*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2015, s. 111.

je tedy výchozí projev existence každého tělesna. Pohyb tudíž musí být opravdový akt, ne pouhý prožitek. Dochází k prolínání subjektivního a objektivního. Pohyb není pouhou perspektivou na něco objektivního, pohyb činí to objektivní. Subjektivně urazí nějakou dráhu, a to znamená, že ji urazí skutečně. Subjektivita je u Patočky ontologicky vázána na perspektivu, v níž se pohybuje. Nemůžeme ji odmyslet a oddělit od horizontu jejích reálných aktivit. Svět je u Patočky konstituován faktickým pohybem tělesné bytosti, oproti Husserlovi, pro něhož je svět konstituován vnímáním. Pohyb má u Patočky pro existenci subjektivity ontologický význam. Skrze pohyb dochází k realizaci jsoucna, které se váže na jiná jsoucna a určuje si mezi nimi své postavení.¹⁷²

Robert Kanócz ve svém článku *Zjevování jako takové, nebo tělesné spolubytí ve světě?* klade důraz na to, že Patočkova teorie tří pohybů lidské existence není obecnou teorií modifikací pohybu zjevování jako takového. Patočka dle něj rozlišuje zkoumání samotné „apriorní“ struktury zjevování jako takového od zkoumání přirozeného světa lidského života, případně pohybů lidské existence. Právě pomocí třech základních pohybů lidské existence se Patočka od 60.let snaží přirozený svět uchopit. Pohyby lidské existence, stejně jako lidská bytost a způsoby, jak rozumí coby tělesná bytost svému bytí, se zjevují. Zjevují se ve fenomenálním poli, které má určitou strukturu.¹⁷³

Je nutné si uvědomit, jak apeluje Blecha, že pokud u Patočky hovoříme o pohybu, nemyslíme tím pouze tělesné přemísťování v prostoru, nýbrž výkon existence, orientovaný v čase a v prostoru světa, jenž si sami rozvrhujeme v zacházení s jednotlivými jsoucnými. V „pohybu“ tak může být člověk i tehdy, když se nehýbe a jen stojí.¹⁷⁴

Rezek ve své knize *Jan Patočka a věc fenomenologie* se též vyjadřuje k problematice třech pohybů lidské existence u Jana Patočky, tvrdí, že se dá hovořit jak o třech pohybech lidské existence, tak o třech stránkách životního pohybu. Dále pokračuje, že tři pohyby jsou jednak realizací možností a jednak základem zjevování bytí. První dva pohyby realizují možnosti nezbytné, kdežto třetí pohyb je pak možností a otázkou svobody.¹⁷⁵

Pokud hovoříme o pohybu našeho života, je zapotřebí konstatovat, že se jedná o tělesný pohyb. Pouze na základě pohybu svého těla a v jeho souvislosti můžeme

¹⁷² Srov. BLECHA, I. *Jan Patočka*, s. 135–136.

¹⁷³ Srov. KANÓCZ, R. *Zjevování jako takové, nebo tělesné spolubytí ve světě?* In: BEDNÁŘ, M. *Patočkovo myšlení a dnešní svět*, s. 104.

¹⁷⁴ Srov. BLECHA, I. *Jan Patočka*, s. 141.

¹⁷⁵ Srov. REZEK, P. *Jan Patočka a věc fenomenologie*, s. 58.

pochopit vněmový styk s věcmi – nikdy to není jen pouhé pasivní zrcadlení předmětů, ale jde o odpověď činně se orientujícímu já, jemuž tuto akci umožňuje vláda tělem, které je si každý subjekt bezprostředně vědom. Tělesnost našeho životního pohybu se jeví mimo jiné tím, že smyslem a samozřejmě (instinktivně) daným cílem životního pohybu, jenž se rozměňuje v jednotlivé tělesné pohyby-úkony, je sám tělesný život, jeho reprodukce, jeho individuální pokračování. V tomto tělesném světě samozřejmě vládne žitelská země tím, co připravuje, umožňuje, znemožňuje, takže i my sami jsme jí proniknutí a jsme její součástí a modifikací. Klíčová se jeví pak orientace ve vztahu k zemi a nebi a ta nám ukazuje, co je lidský smyslový kontakt. Patočka se domnívá, že jednotlivé pohyby (chůze, s modalitami jako odpočíváním sezení, stání atd.), které koná náš tělesný subjekt, všechny zásahy do věcí, které se odehrávají jejím prostřednictvím, nelze pojímat samy ze sebe, svůj smysl tedy dostávají jen jako prostředky k jistým účelům, jsou to pohyby „odkud kam“, pohyby, které jsou zaměřené a obdařené smyslem, jenž překračuje každou jejich fázi.¹⁷⁶ Řeč o pohybu není pouhou metaforou, má hlubší smysl, vychází totiž z nejpůvodnějšího pojmu pohybu, bez něhož bychom nemohli porozumět ani fyzikálnímu pohybu, jako je pád nějakého tělesa. Tento nejzákladnější pojem pohybu je právě zde a ne jinde. Musíme si tudíž uvědomit podstatnou tělesnost naší existence. Právě vládnutí tělem je základem našeho života a zároveň jde o porozumění své nejzákladnější možnosti. Ve svém sebepohybování rozumíme tomu, že se pohybujeme tělem a uvědomujeme si, že tato vláda na nás závisí. Kdybychom toto porozumění neměli, zdůrazňuje Patočka, pak by celý vyšší duševní život nebyl možný, včetně dalšího prožívání. Nejen že pohyb k existenci náleží, nýbrž existence je pohyb.¹⁷⁷

Rezek píše, že náš jednotlivý tělesný pohyb nemá svůj smysl sám ze sebe, proto k němu nelze přistupovat jen z hlediska určování polohy. Patočka se snaží vystihnout jednotu pohybu, jež je mu totožná s jeho smyslem. Patočka je inspirován v tomto ohledu Aristotelem, jenž tvrdí, že každý pohyb, i třeba pouhé přemístění, je původně jedním pohybem, přičemž tato jeho jednotu mu není propůjčována z vnějšku,

¹⁷⁶ PATOČKA, J. K prehistorii vědy a pohybu: svět, země, nebe a pohyb lidského života. In: PATOČKA, J. *Fenomenologické spisy II*. Praha: OIKOYMENH, 2009, s. 195–197.

¹⁷⁷ Srov. PATOČKA, J. *Tělo, společenství, jazyk svět*, s. 101.

nýbrž z výkonu pohybu. První dva pohyby jsou Patočkou charakterizovány jako rozptýlené, jejich jednotnost jest rozptýlenost, jednotnost třetího pohybu je celkovost.¹⁷⁸

Teorie pohybu sahá až k samotnému Aristotelovi, kdy zkoumal zvláště jednu specifickou formu pohybu, a to pohyb živé bytosti, zvířete. Pro Aristotela je život od začátku až do konce pohyb. Životní pohyb rostliny je růst, rozplodování, úpadek. U živočicha je navíc orientovaný místní pohyb orientovaný pomocí αἴσθησις (aisthésis), tedy schopnost čít, vnímat. Ačkoli pohyb živé bytosti neustále trvá, rozkládá se v mnoho jednotlivých pohybů, ve všech se však uskutečňuje jednotný smysl životního pohybu bytosti od jeho zrození po smrt. Pohyb je umožněn pomocí φύσις (fýsis) té bytosti, jež je pramenem pohybu a klidu. Φύσις (fýsis) živé bytosti jest ψυχή (psyché). Nejedná se však o duši v moderním slova smyslu, niterná stránka bytosti, zejména vědomí. U Aristotela je ψυχή (psyché) to, co udržuje živou bytost v určitém druhu pohybu. Patočka se pokusí srovnat pojem pohybu u Aristotela s moderním pojetím existence. Klíčové je pochopení existence jako pohyb a z hlediska pohybu. Klíč k této odpovědi se skrývá v pojmu prožívané tělesnosti. Pochopení existence jako pohybu znamená ji zařadit konkrétně do světa, neznamená to chápat ji jen jako zkonkretizovaný subjekt, nýbrž jako skutečné reálné dění. Prožívaná tělesnost je něčím žitým, součástí života, životního procesu, tedy sama určitý proces, ne jen něco, co leží v základě životního procesu. Pochopení existence jakožto pohybu znamená pojmout člověka jako světovou a světskou bytost.¹⁷⁹ Pohyb je dle Patočky realizací možností, má odkud-kam, dráhu, své vnitřně určující „síly“, svou odtud vyplývající formu.¹⁸⁰

Pohyb má v ontologickém směru onu zvláštní stránku, že zatímco pojem jsoucna má tendenci uzavírat určením do sebe a stávat se tak „samostatnou substancí“, jež potřebuje ke své existenci jen konečný počet členů, pohyb, i ten nejelementárnější fyzický pohyb, vylučuje toto uzavření, je právě jak vnitřně možný, tak pochopitelný a poznatelný jedině tím, že se každé určení překračuje směrem k ne-konečnu, k universu jsoucího. Lidská zkušenost je vztahem k jsoucnům, ovládnutí těla a jeho prostřednictvím zasahování a do vnější reality, toto všechno nemožné jinak než pohybem – pohybovou teorií vněmu,

¹⁷⁸ Srov. REZEK, P. *Jan Patočka a věc fenomenologie*, s. 95.

¹⁷⁹ Srov. PATOČKA, J. *Tělo, společenství, jazyk svět*, s. 108–109.

¹⁸⁰ Srov. PATOČKA, J. Existence jako pohyb. In: PATOČKA, J. *Fenomenologické spisy III/2*. Praha: OIKOYMENH, 2016, s. 696.

vůli a lidským pobytem.¹⁸¹ Z hlediska ontologického významu jest pohyb přechodem od nebytí a bytí a naopak. Zároveň stávat se něčím, přecházet od nebytí něčím k bytí něčím je možno pouze pohybem. Pohyb tedy jest něčím, co jsoucno činí jsoucnem, určení jsoucna slučuje, udržuje pohromadě, syntetizuje pohyb. Udržování se, střídání určení na substrátu apod. to jsou pohyby. Pohyb je tedy v podstatě syntéza, ztrácení a nabývání znamená určování, jednou kladné, podruhé záporné. Přitom je nutné odlišovat pohyb objektivní a pohyb subjektivně tělesný.¹⁸²

Patočka rozlišuje tři základní pohyby lidské existence:

1. Pohyb zakotvení, akceptace či zakořenění,
2. Pohyb sebezprodlužování, sebezprojekce či obrany,
3. pohyb průlomu, sebezpočtení či pravdy.¹⁸³

Každý z těchto tří pohybů je vždy spolupohybem.¹⁸⁴

Kohák říká, že ve variaci na své téma tři pohybů hovoří Patočka o třech základních typech lidských vztahů, a to takových, v nichž objevujeme sami sebe v interakci s druhými, dále takových, v nichž zajišťujeme pokračování našeho pobytu na zemi, a takových, v nichž se uznáním vlastní konečnosti pozvedáme nad ono pokračování pobytu.¹⁸⁵ Zde je patrná analogie mezi pohyby a vztahy, kdy pohyby jsou pojaty z hlediska lidského pobytu (individuality), zatímco vztahy kladou apel na spolubytí.

5.5.1 První pohyb

První pohyb stručně popisuje Petříček jako pohyb, jímž přijímám své místo ve světě a jímž se ve světě zakotvuji. V rámci tohoto pohybu zakotvení či zakořenění se vztahuji k tomu, co je již zde a co sám nemohu změnit. Jedná se o pohyb osvojování a jeho časovým rozměrem je minulost.¹⁸⁶

¹⁸¹ Srov. PATOČKA, J. K fenomenologii a ontologii pohybu. In: PATOČKA, J. *Fenomenologické spisy III/2*. Praha: OIKOYMENH, 2016, s. 630.

¹⁸² Tamtéž, s. 631.

¹⁸³ Třetí pohyb měl postupem času a vývojem Patočkova myšlení celkem 7 názvů, více REZEK, P. *Jan Patočka a věc fenomenologie*, s. 85–86.

¹⁸⁴ Srov. PATOČKA, J. *Tělo, společenství, jazyk svět*, s. 104–105.

¹⁸⁵ Srov. KOHÁK, E. *Jan Patočka*, s. 132.

¹⁸⁶ Srov. PETŘÍČEK, M. *Úvod do (současné) filosofie*, s. 123.

Patočka právem zdůrazňuje, že u Heideggera absentuje rozměr života, pomocí něhož je naše existence přijata do světa, fáze, ve které jsme odkázáni na druhé. K tomu slouží právě první pohyb, pohyb přijetí, Rusnák tento pohyb nazývá příhodně *bavlnková existence*. Jedná se o pohyb, kdy žijeme bez starostí, v něžném přebývání s matkou a otcem. Jde o významnou fázi života, v níž dochází ke konstituci bazální vrstvy, později pak významně spoluurčuje charakter bytí-ve-světě, charakter celého lidského života. U Heideggera se setkáváme v jeho fundamentální ontologii s ontickými bázemi již vždy u dospělého jedince (pobytu).¹⁸⁷

První pohyb je instinktivně-afektivní pohyb, jenž souzní se světem a na druhé straně jde o pohyb původního vládnutí vlastním organismem, které je předpokládáno ve všech našich dalších, svobodnějších způsobech chování, vztahování se k lidem a věcem. Tento prvotní pohyb se vztahuje k naší původní minulosti, k té stránce naší existence, kterou je naše situace, vždy jsme již postaveni do světa. Též i naše tělesnost tkví v této sféře. Tento pohyb je fundamentální, instinktivně-afektivní život je možný i bez dalších dvou pohybů, nutno podotknout, že v rudimentární formě. Další dva pohyby se budují na tomto prvním pohybu. V oblasti instinktivně-afektivního života jsme odkázáni na druhého člověka, dárce bezpečí a tepla, je zde přítomná ochrana, přimknutí a přichýlení. Jedná se tedy o kompenzaci tělesné a duševní individuace a rozptýlení v jednotlivá životní centra. Duševní individuace a propuštění do světa dospělých však neznamená úplné opuštění instinktivně-afektivního pohybu, jedná se jen o opakování tohoto pohybu, ale ne jako přijímání, ale jako dávání. Referentem tohoto pohybu jest země. Země je referent tělesného pohybu vůbec jako to, co není v pohybu, ale co je zjevné.¹⁸⁸ Důležitým aspektem prvního pohybu je přijetí, přijetí nás samých tím, do čeho jsme postaveni. Teprve na základě toho, že jsme takto přijati, můžeme teprve rozvíjet své vlastní možnosti, ty, jež jsou s námi dány a které lze pouze převzít, protože nejsou námi vytvořeny, ale jsou s námi stejně původní. Akceptování jsme tím, do čeho jsme se narodili, akceptování jsem světem, „na němž“ zrozením jsme. Podle Patočky musíme být předmětem odhaleným, jsme-li objeveni jako něco jsoucího pro sebe, jsem tedy zároveň přijati. Smyslem pohybu zakotvení je explikace dané situace, osvojení si toho, co je v ní

¹⁸⁷ Srov. RUSNÁK, P. Patočkova fenomenológia telesnosti. In: *Jan Patočka, české dějiny a Evropa*, s. 189.

¹⁸⁸ Srov. PATOČKA, J. *Tělo, společenství, jazyk svět*, s. 104–105.

dáno.¹⁸⁹ Tělo, jehož aktivita se vyčerpává apelem a vyzařováním bezmoci, získává vládu nad sebou, a to sice zráním a hravou činností, která se objevuje sebe a své okolí a která objevuje sebe a své okolí, která nyní již nenechává pouze sebou pohybovat, nenechává sebe žít, sobě vyhovovat, ale získává od funkce k funkci samostatnost. Postupně vkračuje do světa práce a činného vyrovnávání s velkým světem. Základním charakterem existence pobývajícího na světě jest její bytostná nahodilost. Tato nahodilost je dána získáváním a nabýváním toho, čím jsme, co již je zde, získáváním tělesných potencialit i vztahů k aktuální situaci světa. Svou situaci, své umístění do světa si však nevybíráme a není ani v naší moci. Co však získáváme a čeho nabýváme tím, že se zmocňujeme svého těla, jak přijímacího, tak i zasahujícího, těla vnímajícího i motorického, těla prostupného i těla prostupujícího? Získáváme možnost, aby se nám jsoucí věci ukazovaly v tom, čím ve skutečnosti jsou. Každý náš pohyb v souvislosti s vnímajícím tělem dává vnímanému možnost se rozvinout, ukázat se z jiného úhlu pohledu, z jiné stránky. Z přítomného a bezprostředního vyčítáme nepřítomné, odvrácené a zprostředkované.¹⁹⁰ V pohybu zakotvení se vytváří ona prastruktura, která náleží jako všeobecný rámec k lidskému světu, tj. ty-já-společné okolí, já i ty jsou rovnocenně tělesné, ne však pouze objektivně tělesné, ale tělesné fenomenalizující, zjevující tělesností. Právě zde je pramen struktury domov-cizota, která je jednou z podstatných dimenzí přirozeného světa. V pohybu zakotvení nás poutá bytí na jsoucno v jeho ojednotlivěné konečnosti, neboť kompenzuje jeho necelost, poněvadž ukazuje, že život má v sobě samém zdrcující a neodolatelný moment celosti, celost v necelosti, všecko v okamžiku, kompenzaci vší potřebnosti, roztrženosti a jednostrannosti. Život je tedy upoután zároveň k sobě i k nahodilosti toho jsoucna, které naši vnitřní žízeň naplnění slasti a tepla splňuje. Dříve než se samo ukazuje, poutá bytí k našemu i cizímu jsoucnu v jeho singularitě a nahodilosti.¹⁹¹ Smysl pohybu zakotvení je explikace dané situace, osvojení si toho, co v ní již je dáno. Nejde tedy o přetváření toho, co je již zde, co shledáváme před sebe, nýbrž přijetí, ale zároveň a přede vším ostatním, přijetí nás samých tím, do čeho jsme postaveni. Teprve až na základě toho, že jsme přijati, tak můžeme rozvíjet své vlastní možnosti, a to ty, které jsou s námi dány a které lze pouze převzít, protože nejsou s námi vytvořeny, nýbrž jsou s námi stejně původní. Akceptování můžeme být v různých ohledech – tím, do čeho jsme se narodili,

¹⁸⁹ Srov. PATOČKA, J. *Přirozený svět jako filosofický problém*, s. 232–233.

¹⁹⁰ Tamtéž, s. 234–235.

¹⁹¹ Tamtéž, s. 237 a 239.

světem „na kterém“ jsme zrozením.¹⁹² Patočka si klade otázku, co získáváme, čeho nabýváme tím, že se zmocňujeme svého těla, přijímacího i zasahujícího, těla vnímajícího i motorického, těla prostupného i těla prostupujícího? Nic jiného než možnost, aby se nám jsoucí věci ukazovaly v tom, čím jsou, každý náš pohyb v souvislosti a s vnímajícím tělem dává vnímanému možnost se rozvinout a ukázat se z nové stránky, z přítomného a bezprostředního vyčítáme nepřítomné, odvrácené, zprostředkované. Přitom zajisté věci na nás pohlížejí jako na centrum perspektivy, kolem kterého se rozkládají v okruzích blízkosti, tedy vzhledem k jeho dosahu. Na druhé straně jsme sami opět zahrnuti do viděného, „vidíme se“ jako vidění, spatřování a zakoušení zvláště v očích těch druhých.¹⁹³ Pohyb zakotvení nekončí osamostatněním individua a nabytím možné vlády nad sebou i světem, jestliže ho potřebuje ke své existenci. Akceptace je původně akt, který je nezbytný k životu, jde o to, bez čeho nejen co do smyslu, nýbrž zároveň ryze fyzicky nemůže život existovat, je základem výchovy samotné.¹⁹⁴

Dle Barbarase první pohyb lidské existence odpovídá určitému jejímu rozměru, jenž se týká vztahu k tomu, co je již zde, jde tedy o popis způsobu, jímž se existence přivlastňuje vlastní počátek a vlastní půdu. Jde zkrátka a způsob, jímž se vztahujeme ke světu, z něhož se naše existence vynořuje.¹⁹⁵ Existence v prvním pohybu spíše nastává, než aby se vyjadřovala. První pohyb je tedy pohybem vynořování lidské existence, poněvadž je tím, co umožňuje nedílně spojené vyjevení subjektu a světa. Základnou všech tří dimenzí existence je existence vitální, kdy předpokládáme, že jsme naživu a od toho se odvíjí všechny tři pohyby. Prvním pohybem vstupujeme do fenomenality, tzn. do světa a v důsledku toho dochází ke konstituci subjektivity ve vlastním slova smyslu.¹⁹⁶

Pokud je první pohyb pohybem života (jak tvrdí Patočka), pak jenom v tom smyslu, že život se v něm překonává jakožto pouhý život, jímž se život stává prožíváním světa. Když subjekt zapouští kořeny, tvrdí Barbaras, tak přebírá aktivně svou přináležitost a přeměňuje ji na své vlastní dílo, tím pádem přechod od života k prožívání světa lze tudíž vymezit jako přechod od přináležitosti k zakořenění. Když zapouštím kořeny, konstituuji se tím jako určité „zde“ ve vztahu k nějakému „tam“ a nechávám toto

¹⁹² Srov. PATOČKA, J. „Přirozený svět“ v meditaci svého autora po třiatřiceti letech. In: PATOČKA, J. *Fenomenologické spisy II*. Praha: OIKOYMENH, 2009, s. 319.

¹⁹³ Tamtéž, s. 321–322.

¹⁹⁴ Tamtéž, s. 323.

¹⁹⁵ Srov. BARBARAS, R. *Pohyb existence: Studie k fenomenologii Jana Patočky*, s. 117.

¹⁹⁶ Tamtéž, s. 118–119.

„tam“ vyjevovat právě u onoho „zde“, jímž sám jsem. První pohyb existence je podmínkou možnosti vtělení, je tělesností samou, která je uchopena z existenciálního hlediska. Zakořenění není ničím jiným než samotnou konstitucí těla, neboť nezapouštíme kořeny proto, že máme nějaké tělo, ale naopak právě proto, že zapouštíme kořeny, máme vůbec nějaké tělo.¹⁹⁷ Počáteční fází prvního pohybu je tedy přináležitost, zatímco dalším stupněm je stadium zakořenění.

Blecha k prvnímu pohybu píše, že člověk není původně posazen ve světě a mezi druhými lidmi jako hotový jedinec, musí sám určit, umístit a zakořenit. Je však řečeno heideggerovsky vržen do světa a nemůže se rozhodnout do jaké společnosti, tradice či rodiny se narodí. Tento pohyb je nejvíce ze všech tří pohybů vázán na minulost a je též nejvíce spjatý s přirozenou, fyziologickou základnou naší existence, první starostí zakořenění či zakotvení je udržení se při životě, obživa a ukájení potřeb. Cílem tohoto pohybu je dosažení slasti, která je skrze něj přijímána jako norma štěstí.¹⁹⁸

Dle Evinka Patočka popisuje první pohyb lidského života jako pohyb pasivního zakořeňování v organickém světě a ve společnosti. Jedná se o pasivní pohyb odevzdání, které začíná na předreflexivní úrovni. Pomocí tohoto pohybu se stáváme centrem.¹⁹⁹

První pohyb sebezakotvení je specifický tím, že se s ním nesetkáváme u žádného z velkých fenomenologických myslitelů, u Husserla, ani u Heideggera, neboť ten vždy předpokládá již přijaté *Dasein* do světa. Dokonce ani u Merleau-Pontyho, jenž se podrobně zajímal vnímáním a tělesností, se s ničím podobným nesetkáváme.

V souvislosti s prvním pohybem lidské existence píše Karel Novotný ve svém článku *Subjektivní pohyb těla a svět*: „Svět je tak na úrovni smyslovosti a afektivity tím, co námi hýbe, svět skýtá otevřenému subjektivnímu pohybu podněty. Odtud je ještě velmi daleko k tezi, že by způsobem bytí světa samotného byl pohyb. Tělesnost jako základní možnost toho, aby mnou svět mohl hýbat, tělesnost jakožto možnost pohybovat se, nelze vysvětlit ze světa jako ontologického pohybu možností. Oba pohyby se stýkají v realizované možnosti. Její předpoklady lze dále fenomenologicky analyzovat a spekulativně

¹⁹⁷ Srov. BARBARAS, R. *Pohyb existence: Studie k fenomenologii Jana Patočky*, s. 120–121.

¹⁹⁸ Srov. BLECHA, I. *Jan Patočka*, s. 141–142.

¹⁹⁹ Srov. EVINK, E. Vystání subjektu. In: FREI, J. ŠVEC, O. et al. *Překonání subjektivismu ve fenomenologii*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2015, s. 131.

domýšlet. Fenomenologickou analýzu životního významu pohybu na úrovni smyslovosti a afektivity Patočka podává pod titulem „první pohyb existence“.²⁰⁰

5.5.2 Druhý pohyb

Druhý pohyb je dle Petříčka pohyb naší praxe nebo aktivity ve společenství s druhými lidmi. Jedná se o pohyb práce, zlidšťování věcí. V tomto pohybu však člověku hrozí, že sebe sama začne chápat věcně či materiálně, že se odcizí sám sobě, což je nevyhnutelné nebezpečí společenské existence, časová dimenze převládající tomuto pohybu jest přítomnost.²⁰¹

Patočka deklaruje, že pomocí druhého pohybu člověk reprodukuje svůj životní proces, člověk reprodukuje svůj život prací, nikoli instinktivně-afektivně. Jedná se o pohyb, bez něhož není lidský život fyzicky možný. Stejně jako každý ze tří pohybů je též samopohybem. Lidé v něm nejsou izolováni, respektive i izolace je druh vztahu, všímání si sebe navzájem. Pohyb sebezprodlužování není pouze sebe-prodloužení jakožto reprodukce sebe sama, popřípadě společnosti, nýbrž i vytváření našeho organického těla, prodloužení naší existence do věcí, vytváření věcí, formování života skrze formování věcí. Právě v této oblasti žijeme především, je to oblast smyslu. Tento pohyb je nutně spjat s dimenzí přítomnosti. K němu patří též mezní situace – boj, utrpení, provinilost. K tomuto pohybu se váže zvláštní způsob nepravdivosti a neporozumění sobě, zaslepení druhých a sebezaslepení, jenž souvisí s mezními situacemi. Tento pohyb se vyznačuje průměrností, anonymitou, společenskými rolemi, kde člověk není sebou samým, není tedy úplnou existencí, existencí v plném rozsahu,²⁰² existencí, jež sebe vidí jako existenci. Jde o pouhou redukci na svoji úlohu.²⁰³ Druhý pohyb se stará jen o věci a vidí jen věci, i když nikoli v jejich samostatnosti, nýbrž pouze v jejich služebnosti. V tomto pohybu rozumíme sobě jako tomu, kdo obstarává, kdo něco dovede, kdo má za úkol a komu náleží jistá role či funkce. V tomto pohybu sebezprodloužení neexistuje v pravém slova smyslu žádný předmět, nic, co by existovalo proti nám ve své samostatné ve své samostatné uzavřenosti. Jedná se o odkazování pohybem od přítomnosti k přítomnosti, vždy podobně

²⁰⁰ NOVOTNÝ, K. Subjektivní pohyb těla a svět. Poznámky o fenomenologii a metafyzice tělesnosti v reflexích Jana Patočky. URBAN, P. *Fenomenologie tělesnosti*, s. 66.

²⁰¹ Srov. PETŘÍČEK, M. *Úvod do (současné) filosofie*, s. 123

²⁰² Zde si můžeme povšimnout analogií s Heideggerovým ‚man‘, česky ‚ono se‘, více např. HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*, s. 298.

²⁰³ Srov. PATOČKA, J. *Tělo, společenství, jazyk svět*, s. 106–107.

nenaplněné, znovu jen prostředkující. Typická je pro tento pohyb prostředkující nenaplněnost, prodleva u prostředků života. Okolní svět netvoří s námi bezprostřední jednotu, v níž zapomínáme na svou oddělenost a žijeme své splnutí, avšak stává se jakýmsi naším elementem, naším neorganickým tělem. Původní vláda organickým tělem nám umožňuje proměnit okolí v neorganické tělo, v něco, co je neméně zvládnutého, odděleného, viditelného a manipulovatelného. Chování vždy předpokládá vládu tělem a pohybem, nikoli mechanickou, nýbrž stále orientovanou pomocí našich vněmových dojmů. Pohyb reprodukce, který nyní sledujeme, je podle Patočky navázáním na pohyb zakotvení, které je zároveň obratem jeho smyslu. Jsme pro druhé užívající uživatelé. Zakotvení však není anulováno, sebepromítání je možné jen na jeho základě. Život není pouhé lhostejné trvání, ale ustavičná potřebnost a odkázanost na životní funkce, které musí být uspokojovány buďto sebou samým, nebo druhými. Uspokojování je vzájemné. Člověk je v tomto pohybu sám od začátku zvěcněn tím, že je nyní zvěcněn, a to tím, že je postaven do soustavy obstarávání potřeb.²⁰⁴ Pohyb reprodukce (sebeproloužení) je takovým navázáním na zakotvení, které je zároveň obratem jeho smyslu. Zakotvení však není anulováno či zrušeno, sebeproloužení je možné jen na jeho základech, jedná se o uspokojení diferované. Tíha uspokojení spočívá nyní na bedrech toho, kdo vykonává tento pohyb. Nejde v něm tedy o láskyplný pohled akceptace, nýbrž o chladný odhad způsobu, jak nás lze použít. Jsem k dispozici, jsem nyní použitelní. Jsme vystaveni dispozici uživatelů. Jsme jedni pro druhého užívající uživatelé. Člověk je v tomto pohybu sám již od počátku zvěcněn tím, že je nyní postaven do soustavy obstarávání potřeb. Jakožto potřebný je člověk již vždy zvěcněn, věci obsahuje životně v podobě toho, co mu podstatně chybí, co musí obstarávat.²⁰⁵ Organizovaná podoba pohybu sebeproloužení se dělí na práci a boj. Práce a boj jsou dva zcela odlišné principy, práce jest čelo člověka obrácené k věcem, boj je čelo obrácené k lidem jako virtuálně uchváceným nebo uchvatitelům. V praktickém životě je obojí kombinováno, tudíž organizace člověka k práci je výsledkem boje a je sama boj. Základní situací, v níž se odehrává tento pohyb a kterou předpokládá a v níž trvá ustavičně, jest provinilost, útlak a utrpení. U provinilosti nejde vždy nezbytně o vinu v morálním smyslu, ale její předpoklad, život ve světě zabraném a zaplněném, kde každé sebe uplatnění se nezbytně týká a znamená virtuální

²⁰⁴ Srov. PATOČKA, J. *Přirozený svět jako filosofický problém*, s. 240–242.

²⁰⁵ Srov. PATOČKA, J. „Přirozený svět“ v meditaci svého autora po třiatřiceti letech. In: *Fenomenologické spisy II*, s. 327.

újmu pro druhé, jde tedy o nezbytnost útlaku, jenž není přítomen pouze v holých formách, ale i tam, kde se provádí jeho zmírnění. Utrpení s sebou nese nezbytně každá situace v neskrytosti, která prochází bojem a prací.²⁰⁶

Evink píše o druhém pohybu, že se vyznačuje sledováním vlastních zájmů, uzavíráním smluv, soupeřením a dostáváním se do konfliktů. Dle Patočky se jedná o pohyb sebevydání a práci, kterou vykonáváme kvůli tomu, abychom se udrželi při životě, lze chápat též jako práci pro druhé. Ve druhém pohybu si již uvědomuje, že jsme v centru světa. Nemáme však pod kontrolou své činy a zkušenosti vědomě využíváme pro své vlastní blaho a pro vlastní zájmy.²⁰⁷

Podle Blechy jest druhý pohyb tzv. fungováním v zařazenosti a je dán nutností reprodukce vlastní existence, prodloužení života a zajištění jeho ochrany. Nejde v něm již o pouhé ukájení potřeb, jsou v jeho rámci už shromážděny prostředky, které reprodukci zajistí. Druhý pohyb je tedy tvořen oblastí tzv. „sebezbuujícího sebezprodlužování“, též sebeprojekce do věcí a prostředností a oblastí práce. Instinktivně-afektivní první pohyb je zpravidla zatlačován silou druhého pohybu, který vytváří onu vrstvu světa, v níž místo prostého instinktu nastupuje rozvaha, posuzování cílů, porozumění jak věcným, tak i osobním vztahům a zájmům, tedy inteligence. První a druhý pohyb se vzájemně proplétají, drží pohromadě, zároveň jsou však i protikladné.²⁰⁸

5.5.3 Třetí pohyb

Třetí pohyb je podle Petříčka z filosofického hlediska nejzávažnější, jde o pohyb, pomocí něhož se vztahují k celku, ke světu. Tímto pohybem odhalují svou existenci jakožto konečnou a na základě tohoto pohybu sebe sama buď přijímám, nebo odmítám.²⁰⁹ Otázkou zůstává, zda je tento pohyb opravdu nejzávažnější, neboť stojí na ramenou předchozích dvou pohybů. Důležité je si uvědomit, že všechny tři pohyby jsou provázané a nelze je žádným způsobem kvantifikovat.

Třetí pohyb je pohybem existence ve vlastním smyslu, pohyb sebezískávání v tom smyslu, že vše, co se v předchozích pohybech nachází mimo náš zorný úhel, co se

²⁰⁶ Srov. PATOČKA, J. „Přirozený svět“ v meditaci svého autora po třiatřiceti letech. In: *Fenomenologické spisy II*, s. 328–329

²⁰⁷ Srov. EVINK, E. Vyvstání subjektu. In: FREI, J. ŠVEC, O. et al. *Překonání subjektivismu ve fenomenologii*, s. 133.

²⁰⁸ Srov. BLECHA, I. *Jan Patočka*, s. 142.

²⁰⁹ Srov. PETŘÍČEK, M. *Úvod do (současné) filosofie*, s. 123

snažíme vyloučit, ba dokonce nevidět, má být opět jistým způsobem zde do života integrováno. Samotná existence se snaží integrovat to, co předchozí pohyby zanedbávají, poněvadž na to nemají čas a energii. První dva pohyby jsou pohyby konečných bytostí, které se v této konečnosti plně vyžívají, úplně se do ní zapouštějí a nechávají nad sebou vládnout zemi. Třetí pohyb je jiný v tom smyslu, že je jakýmsi pokusem o prolomení pozemskosti. Příslušnou časovou dimenzí je budoucnost. Existence pojatá ve smyslu třetího pohybu není ani zakořenění, ani prodlužování bytí, ale úloha pro celý celistvý život.²¹⁰ Pohyb průlomu je tím pohybem, jenž první dva vyvažuje a udržuje je jako pouhou možnost a nikoli plnou realitu lidské existence. Nyní již neběží o setkání s cizím jsoucím, ale s vlastním jsoucím. V posledním pohybu, vlastním pohybu existence jde o to, abychom se viděli v nejvlastnější lidské podstatě a možnosti, ve svém pozemšťanství, které je zároveň vztahem bytí k univerzu. V posledním pohybu se ukazuje, že se můžeme otevřít pro bytí ještě jinak, že můžeme modifikovat tuto vazbu k jednotlivému, proměnit vlastní vztah k univerzu. Tato proměna je přitom neodmyslitelně spjata s proměnou vazeb k vlastnímu životu, nejde o pouhé nazírání, nejedná se o čistou reflexi ani kontemplaci, zde je žití v možnosti uchopením, realizací této možnosti a je modalitou praxe. Třetí životní pohyb je ten, jenž je vůči prvním dvěma ve vazbě spojení a zatlačení, v dialektické vazbě, tudíž objevuje podstatnou dimenzi přirozeného světa, tu, jež není dána a uniká vněmu i vzpomínce a uniká věčné identifikaci, a přece tento svět podstatně podmiňuje.²¹¹ V prvních životních pohybech jsem povahou života, jeho universalitou, jsem jeho vztahem k bytí upoután k jednotlivým činnostem, ke konání životních funkcí, ke vztahu k jsoucím, jednotlivému.²¹²

Blecha říká, že třetí pohyb, pomocí něhož se vztahujeme k celku a který je vpravdě filosofický, má nutně otrásající roli a vystavuje člověka osudovým otázkám. Právě tento otrěs má svou individuální a intimní dimenzi, a také svůj sociální rozměr, a je tím, kolem čeho se odehrává drama lidských dějin.²¹³ Zde si můžeme povšimnout analogie s Patočkovým pojmem, se kterým vyšel na světlo světa ve své pozdější filosofii, a není jím nic jiného než slavná *solidarita otresených*.

²¹⁰ Srov. PATOČKA, J. *Tělo, společenství, jazyk svět*, s. 107.

²¹¹ Srov. PATOČKA, J. *Přirozený svět jako filosofický problém*, s. 245 a 251.

²¹² Srov. PATOČKA, J. „Přirozený svět“ v meditaci svého autora po třiatřiceti letech. In: *Fenomenologické spisy II*, s. 329–330.

²¹³ Srov. BLECHA, I. *Jan Patočka*, s. 141.

Pohyb pravdy se podle Rezka vztahuje v podmínce každého pohybu, k neskrytosti. Třetí pohyb je vztahem k oné neskrytosti, jež je základem vstupu do zjevu, tudíž je základem fenomenalizace (zjevování) jsoucna, je tedy onen třetí pohyb vykládán jako výslovný vztah k bytí.²¹⁴

Třetí pohyb Rezek vykládá jako objev implicitního nitra, vnitřního světa, jenž je přítomen již v pohybu zakořenění. V něm totiž druhý zjednáva přístup k plnosti a naplnění, ale ještě pro někoho, kdo zatím není přítomný (druhý), jemu se snaží dát onu plnost. Nitro se též nachází ve druhém pohybu, druhý je v něm však jen partnerem nebo soupeřem, tento druh vztahu ale nemůže být základem niterného vztahu. Až třetí pohyb přináší s sebou podmínku odkrytí niternosti – samost, jež je hlubší individualizací, protože je objevem svobody. Lze ji získat pouze bojem v hlubším smyslu. Objev samosti je získáním sebe, a to ve svobodném odevzdání se druhému. Třetí pohyb je tedy nutně spojen s pojmem intersubjektivit. Problém však nastává při vymezení „druhého“, buďto se jedná a jednoho z blízkého okruhu (přátelé, rodina, známí), nebo jde o člověka vůbec. Tímto dvojím pojetím a výkladem „druhého“ jsou vymezeny hranice a meze světa, a to vnitřního světa a společenství, které se na něm zakládá.²¹⁵ Více problematiku Druhého rozvíjí Emmanuel Levinas.

Rusnák píše, že až v pohybu pravdy, kdy dochází k otevření se možnosti života v sebeodevzdání, člověk odkrývá autentický smysl života, jenž se jeví být tajemstvím. Otázkou zůstává, zda v tomto třetím pohybu můžeme setrvat delší dobu, nebo se jedná, jako v případě Platónova pojetí štěstí, o blesk či záblesky. Až koncepce žitého, přirozeného světa jako troj-pohybu lidské existence, tedy otvírá Patočkovi prostor pro filosofické uchopení existence jako *spolupobytu*. Pro Patočku je nevyhnutelné reflektovat fenomenologicky skutečnost, že v konkrétním životě člověka je *Druhý* vždy přítomný a obstarávání existence je ve všech jeho dimenzích spoluobstaráváním. V přirozeném světě se člověku skrze jeho tělesnost, daří odkrývat *Druhého* jako *Druhého*, a proto chce být Patočkova fenomenologie subjektivní tělesnosti bytostně intersubjektivní, a tedy spolupobytová. Ve všech třech pohybech hraje klíčovou roli konkrétní tělesnost, jež je základním postulátem lidské intersubjektivit, zároveň pak

²¹⁴ Srov. REZEK, P. *Jan Patočka a věc fenomenologie*, s. 84.

²¹⁵ Tamtéž, s. 99–100.

lidská, fenomenalizující a intersubjektivní tělesnost je bytostnou půdou pro myšlení přirozeného světa.²¹⁶

Mezi mody pohybu pravdy patří fenomény sebevydání a oběti. Teprve až pohyb pravdy je realizací nejkrajnější životní možnosti odevzdat se okolí (druhým), a tak se stát sebou samým. Tímto třetím pohybem se člověk dostává do výslovného vztahu ke světu jako k celku, který se ukazuje ve své původnosti. Objektivující a namáhavé úsilí za snahou odhalit tajemství světa však není na místě. Lidská bytost uchovává tajemství světa vcelku tím, že se celku světa vydává, a tak zjasňuje a prohlubuje bez toho, aniž by se ztratila či rozptýlila. Člověk ve světě intersubjektivitě vychází ze sebe, aby se nakonec sám našel.²¹⁷

Třetí pohyb, sebezískávání sebevydáváním, je dle Patočky pohybem nejdůležitějším, zároveň však nejhůře dosažitelným. Není nám dán samozřejmě, reaguje vždy na nějakou nastalou situaci a vyžaduje vědomé odhodlání, které však nemusí být vždy všem lidem ve všech epochách vlastní. Třetí pohyb námi otrásá a odhaluje naši konečnost. Musíme se odevzdat druhému, jenž je stejně otresen. Tím, že se vkládám do druhého, tak zvládám svou konečnost a překonávám ji a získávám vědomí sebe jako podstatně nekonečného. Svě nebytí konečným dávám tím, že se svého konečného bytí vzdávám a úplně ho dávám druhému, jenž mi vrací své, v němž je i mé obsažené.²¹⁸

Pro třetí pohyb, stávání se osobním subjektem, je typické to, že se musíme vrátit z osobního centra do světa, který nás činí centry. Právě zde si uvědomujeme svou roli ve zjevování fenoménů a světa. Jde o pohyb, pro který Evink užívá pojem – pohyb oddanosti, jíž se osoba stává osobností. Pro tento pohyb je typické prolomení obvyklých struktur, návyků a světonázorů a jde v něm o překonání vlastního egoismu. Třetí pohyb zahrnuje též *epoché*, tzn. zdržení se veškerých soudů o jsoucím a otevření se poli zjevování. *Epoché*, jež otevírá zjevování jako takové, otevírá rovněž pohyby lidského života včetně pohybu *epoché* samé.²¹⁹

²¹⁶ Srov. RUSNÁK, P. Patočkova fenomenológia telesnosti. In: *Jan Patočka, české dějiny a Evropa*, s. 189.

²¹⁷ Srov. RUSNÁK, P. Patočkova fenomenológia telesnosti. In: *Jan Patočka, české dějiny a Evropa*, s. 189–190.

²¹⁸ Srov. BLECHA, I. *Jan Patočka*, s. 143–145.

²¹⁹ Srov. EVINK, E. Vyvstání subjektu. In: FREI, J. ŠVEC, O. et al. *Překonání subjektivismu ve fenomenologii*, s. 133–134.

5.6 Stupně a modalita vědomí vlády tělem

Patočka rozděluje tyto modalita vědomí vlády tělem.

1. Nulový stupeň ve snu – tu se sice objevujeme sobě samým v těle, avšak nemáme pocit, že svým tělem vládneme, asistujeme tomu, co se s námi děje, je bez námahy, a námaha není spojena s tím, co se děje.
2. Bdění – je vždy provázeno pocitem ovládnutí těla, při procitnutí míváme náhlý pocit, že se něco uvedlo do správných kolejí, že od abnormálního jsme přešli k normálu. Tento pocit označuje potencialitu, jež okamžitým tělesným výkonem není nijak vyčerpána, je generální. V ochromenosti je vždy aspoň pokud ovládnutí těla, jenž ve snu chybí.
3. Hraniční stupeň – kdy naše schopnost ovládnutí těla se dotýká své meze, tehdy je přemožena odporem nebo vyčerpána. Modalita „přemožení“ ukazuje na fenomén napětí, jenž je obsažen v každém bdělém úkonu, a „vyčerpání“ na polaritu „svěžest-úvaha“. Moci žít tělem, působit skrze tělo, se chápe tak sama jako omezená.
4. Kontrastní vědomí – ačkoli vládneme tělem, určitou činnost, jež nás právě zaujímá, tělem nevykonáváme. Vzpomínáme-li tedy nebo přemýšlíme, musíme sice tělesně zaujmout pozice, které nebrání, aby nás okolí rušilo, ale tím spíše všechno úsilí se upírá jinam, zavíráme obvyklou cestu, kterou se uchyluje proud mé pozornosti, a tělo není již průchodem, nýbrž obranou a ochranou.²²⁰

Předchozí rozdělení je obecné, jde o generální teze tělesného života, jde v něm o nerozlišený a nelokalizovaný cit. Máme však také rozlišený a lokalizovaný život v těle, prožívání vlastního těla. Do této kategorie patří pocit obrysu, základní datum základního hmatového smyslu, smysl dotyku s okolním prostředím. Hmat v sobě obsahuje vůbec prazákladní dvojítoť, jež byla málo pozorována a vytěžena v psychologii, klade nám hranici mezi tělo a svět, je tudíž principem obojího. Jakmile je dána konečná bytost, tj. taková, která existuje před perspektivou světa, není možná jinak než v těle, tedy uprostřed perspektivy, kterou vyvíjí s určitým úsilím a úspěchem či neúspěchem, tím je pak tělo. Tělo tak není kus předmětného jsoucna, nýbrž vždy naše tělo, proto je základním rozdílem to, co cítíme jako sebe, jako svou část a orgán, a mezi vším ostatním, v čem můžeme cítit

²²⁰ Srov. PATOČKA, J. Studie k pojmu světa. In: PATOČKA, J. *Fenomenologické spisy III/1*, s. 95.

nanejvýš „jen“ cizí život. Tělo je tedy nerozlučně spjata a je faktorem často určujícím v životní historii.²²¹

5.7 Hlad a chuť

Patočka rozděluje dvě základní roviny, a to strukturu osoby v statickém „vertikálním průřezu a dynamickou dimenzi, jež nám ukazuje sebehledající já, samo tvořící a zkoušející. Obě dvě tyto roviny jsou důležité. Pokud bychom brali tyto „průřezy“ u lidí v různých dějinných epochách, dostali bychom odlišné obrazy, Patočka však tvrdí, že existuje určitý invariant, něco, co je neměnné a nezávisí na čase.²²²

V bdělém stavu je každý okamžik, jenž osoba prožívá, vyplněn smyslovým stavem. Tento smyslový stav je dvojího druhu, a to takový, že se buď vztahuje na okolí anebo se vztahuje na vlastní tělo. Není tedy možné, aby jakýkoli bdělý stav byl možný jinak než kontinuální řada aktů vůle, tj. pozornosti a rozhodnutí, tyto akty veskrze nejsou jinak možné jinak než ve spojení s tělesnými funkcemi. Hledění a hmat jsou tudíž nejen prezencí kvalitativních dat, ale činnostmi, které nám získávají přístup k věcem na podkladě posese vlastního těla. Vlastní tělesnost je nám dána nejen v objektivních názorech vlastního těla, ale především v jistých celkových stavech, jakými jsou čilost a únava, které nám dávají poznat, že naše tělo je proti impulsům vůle, jimiž je tvořeno naše bdění. Jak již bylo zmíněno dříve, neplatí tedy Nietzscheův názor, že já a tělo jest totéž. Tělo chápeme a žijeme původně sice jako nezbytnou a nerozlučnou, ale pořád část sebe sama, jako to, čím se vyjadřujeme, prostřednictvím čeho jednáme a co ovládáme. Můžeme zažívat stavy svěžesti i únavy, které ukazují, že já jest jako rezervoár sil, na které činí ovládnutí tělesnosti stálý nárok a také ukazují, jakého druhu je svazek s tělesností, pokud jej lze určit ryze fenomenálně. Tělo je při stavech zdraví a svěžesti sváděno k tomu, abychom jednali, užívali svých sil a ztráceli se s rozkoší světa, tělo je tedy v těchto případech lákajícím pojátkem mezi nitrem a světem, pokud je nám cizí. Tělo žijeme, cítíme dále jako to, co nás vyjadřuje. Ve všech afektech je tělesnost místem přirozeného projevu, jenž patří k jejich smyslu. Afekt jako pouhý vnitřní stav, jenž se nevyjadřuje a který neovlivňuje náš aktivní poměr k věcem, je tedy nemožností.²²³

²²¹ Srov. PATOČKA, J. Studie k pojmu světa. In: PATOČKA, J. *Fenomenologické spisy III/1*, s. 95–97

²²² Srov. PATOČKA, J. Fenomenologická teorie subjektivity. In: PATOČKA, J. *Fenomenologické spisy III/1*. Praha: OIKOYMENH, 2014, s. 195.

²²³ Tamtéž, s. 195–196.

Dále je tělesnost původně ještě indexem naší odkázanosti k zevnějšku, je místem bolesti, strádání, hladu a žízně. Nejenže my máme věci prostřednictvím těla, ale naopak věci mají nás. Podle Patočky fyzická bolest obsahuje určitý kruh: mocný fyzický impuls, kvalitativní úder, kterému hledíme uniknout. Pouto, jímž jsme tak pevně připoutáni, že nemůžeme uniknout náporu nesnesitelná, je právě tělo. Pokud by neexistovala bolest, nebyl by člověk takovým způsobem vydán vnějšku, fakticky tak, jak jest. Stav hladu a žízně, nasycení a desalterace odlišné od chuti – odporu, jsou takové poznávací funkce, nikoli snahové a žádací, chuť a odpor udávají obor, uvnitř něhož se vyskytují chuťové kvality významné pro daného živého tvora.²²⁴

Charakteristické je, že křivky jako svěžest-únava, hlad-žízeň, bolest-klid, nechápeme nikdy jako osu života, jeho pravou a skutečnou náplň. Hlad se může projevovat jednak hrubě (animálně, bolestně), a jednak jako probuzená chuť, zde není absolutního předělu. Chuť může být bez hladu, ale ne naopak. Chuť můžeme mít z hladu, ze zvědavosti, z chtivosti, právě to jsou různé „pudové základny, na nichž může stát pocit chuti. Hlad a jiné pudové impulsy nejsou však předmětně-intencionální, v souvislosti s tím, co jsme teď řekli, nelze tvrdit „chuť na něco“, „hlad na něco“, nýbrž u tohoto případu je jejich intencionálnost subjektivní, je nevyplněností, jejímž vyplněním je její vlastní zrušení, odstranění pocitu hladu, analogicky je tomu tak u žízně. Poměr hladu a chuti není jednoznačný tím způsobem, že by vzrůstem jednoho stoupalo i druhé a naopak, přesto však víme o motivačním poměru mezi hladem a chutí, a víme, že je to normální motivační poměr. Podobně je tomu tak i u sexuálního hladu, nasycenosti a erotičnosti, erotickém odporu, pudu pro vědění. Podstatnou roli v ukojení tělesnosti je podstatnou periodická složka. U abnormálních rovin bolesti, rozčilení, rozbouření se stává čímsi sekundárním, co je jako sekundární ignorováno či vůbec nespátřováno.²²⁵

²²⁴ Srov. PATOČKA, J. Fenomenologická teorie subjektivity. In: PATOČKA, J. *Fenomenologické spisy III/1*, s. 196–197.

²²⁵ Tamtéž, s. 197–198.

6 Závěr

Závěrem bych rád shrnul jádro této diplomové práce, a to jsou tři pohyby lidské existence. Z hlediska toho, čemu jsem se věnoval, jsou právě tři pohyby společně s přirozeným světem tím nejrelevantnějším. Touto problematikou se nezabývali pouze Patočkovi žáci, nýbrž i třeba též v práci několikrát citovaný současný francouzský filosof Renaud Barbaras. Právě Barbaras je jedním z nejvýznamnějších zahraničních Patočkových interpretů.

Patočka rozvrhuje svoji nauku o třech pohybech lidské existence z hlediska třech dimenzí času. První pohyb akceptace se váže na minulost. Druhý pohyb obrany je spjat s přítomností a u třetího pohybu pravdy je převládající dimenzí budoucnost. Jedná se o pohyb tělesný, avšak nejde v něm pouze o tělesné přemísťování v prostoru, které je předmětem zkoumání fyziky, ale jde o výkon existence orientovaný v čase a prostoru světa, jenž si sami rozvrhujeme. Pohyb je sama existence existujícího, je aktualitou, tj. bytím v aktu, není však jen pouhým prožitkem, ale je opravdovým aktem. Pohyb je základem toho, že bytí a zjevování je tímtéž a bytím je myšleno zjevené bytí. Tělesnost je pak podmínkou zjevování, vnímání, pocitování a myšlení. Pohyb je přechodem od bytí do nebytí, a naopak a je tím, co jsoucno činí jsoucnem. Tělesnost znamená především možnost pohybovat se, být tělesně znamená být v perspektivách, určovat si své umístění mezi ostatními jsoucnými. Pohyb jest tedy výchozí projev existence každého tělesna. U pohybu dochází k prolínání subjektivní a objektivní stránky existence, přičemž subjektivita je ontologicky vázána na perspektivu, v níž se propojuje a pohyb má pro existenci subjektivity ontologický význam, skrze pohyb dochází k realizaci jsoucna. V tématu tělesnosti je znát vliv Husserla na Patočku, neboť ústředním tématem v souvislosti s tělesností je právě subjektivita, subjektivně žitá tělesnost. Tělesnost z hlediska objektivnosti je přítomna ve filosofii již od antiky. Nutno však podotknout, že „niternou“ tělesností se jako první nezabýval Descartes a na něj navazující fenomenologická tradice, nýbrž již svatý Augustin.

První dva pohyby jsou realizací nezbytné možnosti a jsou rozptýlené, třetí pohyb je však možností a otázkou svobody a je celkovostí. Vnímání a vládnout tělem můžeme pouze a jedině skrze tělo. Prvním pohybem jsme přijímáni ve světě a zakotvujeme se jím, přijímáme své místo, zároveň se vztahujeme k tomu, co je již zde a co nemůžu sám změnit, jedná se o pohyb osvojování, kdy jsme zcela odkázány na své bližní (např.

rodiče). Teprve až když jsme přijati, můžeme rozvíjet své vlastní možnosti. V tomto pohybu žijeme bez starostí. Tento pohyb je instinktivně – afektivní, to znamená, že v něm jednáme z hlediska vrozených pudů a prudkých pohnutí mysli. Tento pohyb je typický pro dětství až po osamostatnění jedince, kdy přestane být závislý na rodičích a začne pracovat, kdy se hlavním modem pro něj stává práce a obstarávání. Jde o jakýsi původní pohyb vládnutí vlastním tělem, fundamentální pohyb, který je možný i bez dvou následujících pohybů, ty jsou však na prvním pohybu závislé. První pohyb je vynořováním lidské existence a souvisí s vyjevením subjektu, pomocí tohoto pohybu vstupujeme do fenomenality, do světa a díky tomu je konstituován subjekt. První pohyb je samotnou tělesností, je podmínkou možnosti vtělení a tělesnost je v něm uchopena z existenciálního hlediska. Tento pohyb je z hlediska aktivity pasivním. Patočka tímto svým pojetím prvního pohybu akceptace je originálním myslitelem, neboť u žádného jiného filosofa se do té doby s ničím podobným nesetkáváme. Kupříkladu Heidegger, Sartre či Merleau-Ponty pracují již s „dospělým“, akceptovaným jedincem.

Druhý pohyb je pohybem naší praxe, aktivity ve společnosti s druhými lidmi, jde o pohyb práce, který stojí v opozici oproti prvnímu pohybu. V tomto pohybu převládá materiální a věcné chápání sebe i světa. Druhý pohyb je prodlužováním naší existence do věcí, vytvářením věcí a formováním života skrze věci samotné. K druhému pohybu se váží mezní situace. Pohyb obrany není existencí v plném rozsahu, plnou existencí. Předmětem jeho zájmu jsou pouze věci a vidí jen věci, ne však v jejich samostatnosti, ale pouze v jejich služebnosti. K tomuto má co říct Heidegger se svými „příručními jsoucnými“, o něž právě v tomto případě jde. Druhý pohyb navazuje na první, má však obrácený smysl, přičemž pohyb zakotvení však není zrušen. Klíčovým pro tento pohyb je hledění si vlastních zájmů, z hlediska práce a soupeřením se dostáváme do konfliktu prostřednictvím boje – πόλεμος (polemos). Pro tento pohyb je typická vlastní centrovanost, reprodukce vlastní existence, prodlužování života a zajišťování jeho ochrany. První a druhý pohyb jsou protikladnými, drží však pohromadě a vzájemně se prolínají.

Pomocí třetího pohybu se vztahujeme k celku světa, ke světu jako takovému, k univerzu a dochází v něm k odhalení konečnosti vlastní existence. Buďto sám sebe přijímám, nebo odmítám. První dva pohyby jsou pohyby konečných bytostí. Třetí pohyb je pokusem o prolomení pozemskosti. Pohyb pravdy předchází dva pohyby vyvažuje. Jde

o setkání s vlastním jsoucnem, dochází v něm k otevření vlastního bytí, kdy můžeme proměnit náš vztah k univerzu. Třetí pohyb je vůči prvním dvěma v dialektickém vztahu (vazbě), jako jejich určitá syntéza. Pohyb pravdy má otřásající roli, která vystavuje člověka osudovým otázkám. Má jak individuální, tak i sociální rozměr, váže se k pojetí pravdy jako neskrytosti, je základem zjevování jsoucen a fenomenalizace, výslovným vztahem k bytí. Ve třetím pohybu dochází k odkrytí niternosti a klíčovou je pro ni akt svobody. Nedílnou součástí tohoto pohybu je pojem intersubjektivita, dochází u něj k autentickému odkrytí smyslu života. Existence je spolupobyt. Tělesnost je základním postulátem lidské intersubjektivita. Mody třetího pohybu pravdy jsou fenomény sebevydání a oběti. Jde o pohyb odevzdání se a tím související stávání se sebou samým. Jde o pohyb, jehož se dosahuje nejhůře. Oproti druhému pohybu dochází k odcentrování, prolomení obvyklých struktur, návyků a světónázorů, jde v něm o překonání egoismu. Třetí pohyb zahrnuje v sobě fenomenologickou metodu, tzv. *epoché*, zdržení se veškerých soudů o jsoucím a otevření se poli zjevování. Právě třetí pohyb lidské existence je typický pro poslední etapu života Jana Patočky, kdy jeho činy směřovaly k prolomení pozemskosti, odhalování pravdy, obětování se pro druhé a cestě ke svobodě.

Seznam použitých zdrojů

Tištěné zdroje

ARISTOTELÉS. *O duši*. 2. nezm. vydání. Praha: P. Rezek, 1995. ISBN 80-901796-4-9.

BAKEŠOVÁ, A. et al. *Filosofický slovník*. Praha: Euromedia Group – Knižní klub, 2009. Universum (knížní klub). ISBN 978-80-242-2582-1.

BARBARAS, R. *Pohyb existence: Studie k fenomenologii Jana Patočky*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2016. ISBN 978-80-7465-197-7.

BLECHA, I. *Jan Patočka*. Olomouc: Votobia, 1997. ISBN 80-7198-287-3.

BRUGGER, W. *Filosofický slovník*. Praha: Naše vojsko, 1994. ISBN 80-206-0409-X.

ČAPEK, J. *Maurice Merleau-Ponty. Myslet podle vnímání*. Praha: Filosofia, 2012. ISBN 978-80-7007-379-7.

DESCARTES, R. *Dopisy Alžbětě Falcké*. Brno: Petrov, 1997. ISBN 80-7227-014-1.

DESCARTES, R. *Meditace o první filosofii*. 3. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2015. ISBN 978-80-7298-202-8.

DESCARTES, R. *Principy filosofie: výběr doplněný dvěma dopisy princezně Alžbětě Falcké*. 2. vyd. Praha: Filosofia, 1998. ISBN 80-7007-120-6.

DESCARTES, R. *Vášeň duše*. Praha: Mladá fronta, 2002. ISBN 80-204-0963-7.

DUBSKÝ, I. *Filosof Jan Patočka*. Praha: OIKOYMENH, 1997. ISBN 80-86005-37-2.

- EVINK, E. Vyvstání subjektu. In: FREI, J. ŠVEC, O. et al. *Překonání subjektivismu ve fenomenologii*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2015, s. 119–137.
- FROESE, T. FUCHS, T. The extended Body: a case study in the neurophenomenology of social interaction. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 2012, roč. 11, č. 2, s. 205–235.
- HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 1996. ISBN 80-86005-12-7.
- HODOVSKÝ, I. Person und Mensch bei Max Scheler. In: *Sborník prací Filosofické fakulty Brněnské univerzity*. Brno, 1967, s. 43–56.
- HUSSERL, E. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii II*. Praha: OIKOYMENH, 2006. ISBN 80-7298-129-3.
- JAKOBSON, R. Z curricula vitae českého filozofa. In: *Jan Patočka první skica k podobizně*. Praha: OIKOYMENH, 2017, s. 53–57.
- KALÁBOVÁ, H. *Čas, tělo a tělesnění*. Praha, 2017. Habilitační práce. Univerzita Karlova v Praze. Pedagogická fakulta. Katedra občanské výchovy a filozofie.
- KANÓCZ, R. Zjevování jako takové, nebo tělesné spolubytí ve světě? In: BEDNÁŘ, M. (ed.). *Patočkovo myšlení a dnešní svět*. Praha: Academia, 2019, s. 83–110.
- KOHÁK, E. *Jan Patočka*. Jinočany: H&H, 1993. ISBN 80-85787-21-0.
- KROUPA, D. *Masaryk – Patočka – Havel*. Praha: OIKOYMENH, 2018. ISBN 978-80-7298-337-7.
- MENSCH, J. Péče o asubjektivní duši. In: FREI, J. ŠVEC, O. et al. *Překonání subjektivismu ve fenomenologii*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2015, s. 105–119.
- MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologie vnímání*. Praha: OIKOYMENH, 2013. ISBN 978-80-7298-485-5.

MERLEAU-PONTY, M. *Proměna vnímání a zkušenost pravdy*. Praha: OIKOYMENH, 2017. ISBN 978-80-7298-236-3.

MERLEAU-PONTY, M. *Svět vnímání*. Praha: OIKOYMENH, 2008. ISBN 978-60-7298-287-5.

MIKOŠKA, P. Tělesnost jako podmínka intersubjektivit. URBAN, P. (ed.). *Fenomenologie tělesnosti. Mimořádné číslo Filosofického časopisu*, 2011, roč. 59, č. 7, s. 69–81.

NOVOTNÝ, K. Subjektivní pohyb těla a svět. Poznámky o fenomenologii a metafyzice tělesnosti v reflexích Jana Patočky. URBAN, P. (ed.). *Fenomenologie tělesnosti. Mimořádné číslo Filosofického časopisu*, 2011, roč. 59, č. 7, s. 47–69.

OLŠOVSKÝ, J. *Slovník filosofických pojmů současnosti*. 4. rozš. a přeprac. vydání. Praha: Vyšehrad, 2018. ISBN 978-80-7601-001-7.

PATOČKA, J. „Přirozený svět“ v meditaci svého autora po třiatřiceti letech. In: PATOČKA, J. *Fenomenologické spisy II*. Praha: OIKOYMENH, 2009, s. 265–335.

PATOČKA, J. Existence jako pohyb. In: PATOČKA, J. *Fenomenologické spisy III/2*. Praha: OIKOYMENH, 2016, s. 696–697.

PATOČKA, J. Fenomenologická teorie subjektivity. In: PATOČKA, J. *Fenomenologické spisy III/1*. Praha: OIKOYMENH, 2014, s. 174–273.

PATOČKA, J. Fenomenologie a metafyzika pohybu. In: PATOČKA, J. *Fenomenologické spisy III/2*. Praha: OIKOYMENH, 2016, s. 143–159.

PATOČKA, J. K fenomenologii a ontologii pohybu. In: PATOČKA, J. *Fenomenologické spisy III/2*. Praha: OIKOYMENH, 2016, s. 630–654.

PATOČKA, J. K prehistorii vědy a pohybu: svět, země, nebe a pohyb lidského života. In: PATOČKA, J. *Fenomenologické spisy II*. Praha: OIKOYMENH, 2009, s. 192–202.

PATOČKA, J. *Kacířské eseje o filosofii dějin*. 3. opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2007. ISBN 978-80-7298-275-2.

PATOČKA, J. Koncept přednášky o tělesnosti. In: PATOČKA, J. *Fenomenologické spisy III/2*. Praha: OIKOYMENH, 2016, s. 189–252.

PATOČKA, J. Přirozený svět a fenomenologie. In: PATOČKA, J. *Fenomenologické spisy II*. Praha: OIKOYMENH, 2009, s. 202–238.

PATOČKA, J. *Přirozený svět jako filosofický problém*. 3. vyd. Praha: Československý spisovatel, 1992. ISBN 80-202-0365-6.

PATOČKA, J. Studie k pojmu světa. In: *Fenomenologické spisy III/1*. Praha: OIKOYMENH, 2014, s. 70–173.

PATOČKA, J. *Tělo, společenství, jazyk svět*. Praha: OIKOYMENH, 1995. ISBN 80-85241-90-0.

PATOČKA, J. Úvod do Husserlovy fenomenologie. In: PATOČKA, J. *Fenomenologické spisy II*. Praha: OIKOYMENH, 2009, s. 7–175.

PETŘÍČEK, M. *Úvod do (současné) filosofie*. 4. upr. vyd. Praha: Herrmann & synové, 1997. ISBN X01675.

PRÁŠEK, P. Karel Novotný. Relevance subjektivity. Tělo a duše v perspektivě fenomenologie afektivity. *Reflexe*, 2017, roč. 28, č. 52, s. 186–195.

REZEK, P. *Jan Patočka a věc fenomenologie*. Praha: OIKOYMENH, 1993. ISBN 80-85241-48-X.

RITTER, M. Nitro a záhada hyletické vrstvy. URBAN, P. (ed.). *Fenomenologie tělesnosti. Mimořádné číslo Filosofického časopisu*, 2011, roč. 59, č. 7, s. 81–99.

RITTER, M. Tělo jako mez fenomenologie. *Filosofie dnes*, 2013, roč. 5, č. 1, s. 3–18.

- RITTER, M. Tělo za daností. Patočkova fenomenologie těla. NOVÁK, A. *Živá fenomenologie. Mimořádné číslo Filosofického časopisu*, 2015, roč. 63, č. 1, s. 61–73.
- RODRÍGUEZ, I. O. Jan Patočka a Michel Henry. In: FREI, J. ŠVEC, O. et al. *Překonání subjektivismu ve fenomenologii*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2015, s. 137–153.
- RUSNÁK, P. Patočkova fenomenológia telesnosti. In: *Jan Patočka, české dějiny a Evropa*. Semily: Státní oblastní archiv v Litoměřicích – Státní okresní archiv Semily pro Pekařovu společnost Českého ráje v Turnově, 2007, s. 187–195.
- ŠPECIÁN, P. Proměny přirozeného světa. Husserl, Patočka a dál? *E-LOGOS. Electronic Journal for Philosophy*, 2009, roč. 16, č. 12, s. 1–23.
- TUCKER, A. *Fenomenologie a politika*. Olomouc: Votobia, 1997. ISBN 80-7198-223-7.
- URBAN, P. Úvodní slovo. URBAN, P. (ed.). *Fenomenologie tělesnosti. Mimořádné číslo Filosofického časopisu*, 2011, roč. 59, č. 7, s. 7–8.
- VĚTROVCOVÁ, M. Dvojí filosofie podle Jana Patočky a Renauda Barbarase. In: BEDNÁŘ, M. (ed.). *Patočkovo myšlení a dnešní svět*. Praha: Academia, 2019, s. 49–67.
- VÍT, J. *Jan Patočka*. Praha: Středisko společných činností AV ČR, 2017. ISSN 2464-6245.
- WEHRLE, M. Being a body and having a body. The twofold temporality of embodied intentionality. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 2020, roč. 19, č. 3, s. 499–521.
- ZAHAVI, D. Husserl's Phenomenology of the Body. *Études Phénoménologiques*, 1994, roč. 10, č. 19, s. 63–84.

Elektronické zdroje

BARBARAS, R. Život zjevování. Fenomenologie, kosmologie, metafyzika. [online]. *Reflexe*. [cit. 2021-03-01], 2015, roč. 26, č. 48, s. 111–131. Dostupné na: https://www.reflexe.cz/Reflexe_48/Zivot_zjevovani_Fenomenologie_kosmologie_metafyzika.html.

BEHNKE, E. A. Edmund Husserl: Phenomenology of Embodiment. [online]. FIESER, J., DOWDEN, B. (eds.). *Internet Encyclopedia of Philosophy*. [cit. 2021-03-09]. Dostupné na: <https://iep.utm.edu/husspemb/>.

Jan Patočka: Darovat smrt. [video, online]. Česká televize, 2017, [cit. 2021-03-01]. Dostupné na: <https://www.ceskatelevize.cz/ivysilani/10430569092-jan-patocka-darovat-smrt/21656226616/titulky>.

MACHULA, T. Duše a mysl aneb cesta tam a zase zpátky. [online]. *Filosofický časopis*. [cit. 2021-03-09], 2011, roč. 59, č. 5, 645–663. Dostupné na: <http://www.digitalniknihovna.cz/knav/view/uuid:79c06e94-fa0f-46f6-9563-88785dbce095?article=uuid:301a8cb3-49ac-480a-9fbe-8a5c68f77914>.

Abstrakt

MARŠÁK, R. *Pojetí tělesnosti u Jana Patočky*. České Budějovice 2021. Diplomová práce. Jihočeská Univerzita v Českých Budějovicích. Teologická fakulta. Katedra filosofie a religionistiky. Vedoucí práce J. Sirovátka.

Klíčová slova: tělesnost, tělo, filosofie, fenomenologie, Jan Patočka

Diplomová práce se zabývá tělesností u Jana Patočky. Práce si klade za cíl hlouběji proniknout do Patočkových filosofických pozic týkajících se daného tématu. Nastíněny jsou i interpretace filosofů, kteří na Patočku navázali. Klíčovou pasáží práce je nauka o třech pohybech lidské existence – pohybu zakotvení, pohybu obrany a pohybu pravdy. Tento problém rozvrhl Patočka již ve své habilitační práci s názvem *Přirozený svět jako filosofický problém* roku 1936. Jedná se o originální přístup, který byl později dále rozvíjen. Hlubší analýza Patočkova pojetí tělesnosti vede ke klíčovým otázkám fenomenologie, jako je např. zjevování, intersubjektivita či *epoché*.

Abstract

Interpretation of Corporeality in Jan Patočka's Philosophy

Key words: Corporeality, Corpus, Philosophy, Phenomenology, Jan Patočka

The diploma thesis deals with corporeality in Jan Patočka. The work aims to thoroughly explore Patočka's philosophical positions on the topic. Interpretations of philosophers who followed in Patočka's footsteps are also outlined. The key passage of the work is the doctrine of the three movements of human existence – the movement of anchoring, the movement of defense and the movement of truth. Patočka already outlined this problem in his habilitation thesis entitled "The Natural World as a Philosophical Problem" in 1936. It is an original approach, which was later further developed. A deeper analysis of Patočka's conception of corporeality leads to key questions of phenomenology, such as revelation, intersubjectivity or epoch.