E-LOGOS – Electronic Journal for Philosophy 2019, Vol. 26(2) 48–74
ISSN 1211-0442 (DOI 10.18267/j.e-logos.467),Peer-reviewed article
Journal homepage: e-logos.vse.cz

Smyslové vnímání jako vyjadřování bytí u Patočky a Merleau-Pontyho

PERCEPTION AS AN EXPLICATION OF BEING IN PATOČKA AND MERLEAU-PONTY

Martin Rabas[1]

Abstrakt: Prvním cílem předkládané studie je podat podrobnější výklad pojetí smyslového vnímání v rukopisech Jana Patočky z let 1939–1945. Druhým cílem je ukázat originální i šířeji sdílenou stránku Patočkova pojetí na základě jeho srovnání s analogickými tezemi formulovanými v přednáškách Maurice Merleau-Pontyho z roku 1953. – Východiskem Patočkovy koncepce smyslového vnímání je myšlenka předmětné a horizontové intencionality. Jejím účelem je toto pojetí intencionality deskriptivně založit a interpretativně rozvinout tak, aby umožnilo pochopit vztah a distanci prožívajícího a prožívaného. Za tímto účelem Patočka koncipuje pojem bytostného zájmu jednotlivého bytí o toto bytí samo jakožto princip předmětné intencionality a počátek individuální sebeobjektivace, jíž je tělo. Vztah mezi tímto zájmem, tělem a předmětnou intencí popisuje jako poměr výrazu a vyjádření. Na základě této deskripce předkládá fenomenologickou interpretaci veškeré předmětnosti jakožto výrazu určitého života na jedné straně a intencionálního vyjádření na straně druhé. – Právě tento závěr se ve srovnání s tezemi Merleau-Pontyho ukazuje jako originální myšlenka Patočkova filosofického fragmentu.

Klíčová slova: fenomenologie, intencionalita, Jan Patočka, Maurice Merleau-Ponty, nitro, předmět, příroda, smyslové vnímání, subjekt, svět, vyjadřování.

Abstract: Firstly, the article gives a detailed interpretation of Jan Patočka's concept of sense-perception expressed in his manuscripts from the years 1939–1945. Secondly, it shows both the original and the more widely shared aspects of Patočka's concept through their comparison with analogous theses formulated in Maurice Merleau-Ponty's lectures from the year 1953. The starting point of Patočka's concept of perception is the idea of objective and horizontal intentionality. Its purpose is to establish a descriptive basis for this conception of intentionality and to develop it interpretatively in order to clarify the relationship and distance between subject and object. To this end, Patočka conceives the concept of the essential interest of an individual being in that being itself as the principle of the objective intentionality and as the beginning of individual self-objectification, i.e. the body. The relationship between this interest, body, and objective intention is described as a relation of expression and explication. On the basis of this description, Patočka presents a phenomenological interpretation of all objectivity as an expression of a life on the one hand and an intentional explication on the other. This conclusion, in comparison with the theses of Merleau-Ponty, proves to be an original idea of Patočka's philosophical fragment.

Keywords: Expression, Intentionality, Inwardness, Jan Patočka, Maurice Merleau-Ponty, Nature, Object, Phenomenology, Sense perception, Subject, World.

[1] Katedra filozofie, Filozofická fakulta, Univerzita Palackého v Olomouci, Křížkovského 12, 771 80 Olomouc, email: martin.rabas@gmail.com.

[2] Dílo Jana Patočky znamená dědictví české filosofii, s nímž se tato filosofie chtě nechtě tak či onak vyrovnává. Je proto pozoruhodné, jak významná část tohoto díla nebyla dosud podrobně a v souvislostech vyložena. Mezi takové texty, domnívám se, stále spadají i systematické filosofické rukopisy nalezené ve strahovské pozůstalosti.[3] Interpretace a polemika, které byly těmto pracím věnovány, ústí spíše do potřeby dalšího zkoumání, kde Patočka v době jejich vzniku vlastně filosoficky stál.[4] Následující text si klade za cíl jednak podat dílčí výklad

---

[2] Tato studie je výsledkem badatelské činnosti podporované Grantovou agenturou České republiky v rámci grantu GA ČR 16-17984Y „Kořeny Merleau-Pontyho převrácení objektivistického paradigmatu v přednáškách z Collège de France" řešeného na Univerzitě Palackého v Olomouci.

[3] Systematické filosofické rukopisy představují relativně malou věcně spřízněnou část objemné pozůstalosti, již Jan Patočka v roce 1971 věnoval Památníku národního písemnictví na pražském Strahově. (K původu, zůstavení a znovuobjevení celého odkazu srv. Karfík, F., Patočkova strahovská pozůstalost a jeho odložené opus grande. Kritický sborník, 2000/2001, č. 20) Tento písemný korpus obsahuje filosofické rukopisy nejrůznějšího zaměření a jiné archiválie, přičemž jeho největší část tvoří podklady k výkladu filosofie dějin. Pokud jde o zastoupení rukopisů systematických, podle soupisu, který v roce 1988 pořídil Ivan Chvatík, celý korpus čítá necelých sto signatur o velmi různém počtu stran (srv. Karfík, F., Patočkova strahovská pozůstalost a jeho odložené opus grande, c.d., str. 127-129), přičemž pouze devět z nich má systematický charakter. Tyto práce byly publikovány v první části osmého svazku sebraných spisů Jana Patočky (Patočka, J., Fenomenologické spisy III/1. Sv. 8/1. Praha, OIKOYMENH 2014). Podle dostupných informací vznikla nejrozsáhlejší vrstva strahovského korpusu, jež zahrnuje rukopisy systematické a dějinně-filosofické, zhruba v letech Druhé světové války (srv. Karfík, F., Patočkova strahovská pozůstalost a jeho odložené opus grande, c.d., str. 32), proto bývají tyto rukopisy interprety označovány jako „válečné", přičemž toto pojmenování bývá nerozlišeně vztahováno i na samotné rukopisy systematického charakteru, patrně protože jsou dosud jedinými autorem nepublikovanými pracemi z této pozůstalosti, jimž byla věnována větší pozornost. Není zcela jisté, jaké mělo být finální uspořádání systematických prací v zamýšleném díle či dílech, je naopak zjevné, že systematický záměr zůstal v celku i v řadě částí nedokončen. Relativně mnoho ze zamýšleného projektu však bylo realizováno. – Následující interpretace je pokusem zohlednit všechny texty otištěné ve výše uvedeném svazku.

Na tomto místě je vhodné upozornit, že pro celkové pochopení tzv. systematických filosofických rukopisů mají podle všeho zásadní význam rukopisy a publikované studie obsahující Patočkovu rovněž nedokončenou filosofii dějin. Tato skutečnost budiž ilustrována prací „Symbol země u K. H. Máchy" (In: Patočka, J., Umění a čas I. Sv. 4. Praha, OIKOYMENH 2004, str. 104-124), jež byla jako jedna z mála prací nalezených ve strahovské pozůstalosti publikována již za autorova života. Navzdory jejímu edičnímu zařazení do dvoudílného svazku Umění a čas je třeba tuto práci spatřovat jako součást Patočkova soudobého projektu filosofie dějin a zároveň v úzkém vztahu k rukopisům systematickým. Domnívám se, že v tomto textu před sebou máme relativně obsažný příspěvek k Patočkově filosofii přírody, která je v systematických rukopisech podána – vzhledem k významu, jejž pro systematickou koncepci má – překvapivým způsobem stručně, místy až zcela elipticky.

[4] V českém jazyce máme, pokud vidím, k dispozici přehlednou studii Filipa Karfíka (Karfík, F., Odysea zkonečnělého absolutna. Patočkův filosofický vývoj mezi lety 1936-1964. Přel. M. Ritter. In: I. Chvatík (ed.), Myšlení Jana Patočky očima dnešní fenomenologie. Praha, Filosofia/OIKOYMENH 2009, str. 25-49), dále polemiku otištěnou v časopisu Reflexe a studii Jana Puce (Puc, J., O životě a smrti: Patočkova koncepce člověka a jeho životního úkolu ve válečných rukopisech, Reflexe 36 (2009), str. 25-34), jíž byla iniciována, tato polemika je složena z příspěvků Jana Freie a Martina Rittera (Ritter, M., Odcizené nitro. Polemická reakce na článek Jana Puce, Reflexe 38 (2010), str. 99-107; Frei, J., Odcizené nitro, nebo zúžené vědomí? K reakci M. Rittera na článek J. Puce, Reflexe 39 (2009), str. 105-114; Ritter, M., Nitro a jeho základ. Pokus o shrnutí diskuse k Patočkovým válečným rukopisům, Reflexe 40 (2011), str. 99-104) a v jejím středu stojí otázka, o jaké založení filosofie se v případě příslušných rukopisů vlastně jedná, a konečně máme k dispozici studii Martina Rittera (Ritter, M., Nitro a záhada hyletické vrstvy, Filosofický časopis 50 (2011), mimořádné číslo, str. 81-97), která věnuje omezený prostor samotnému výkladu Patočkovy koncepce a zaměřuje se spíše na její z hlediska autora problematické body. V německém jazyce byla uveřejněna stať Any Santos coby úvodní studie k překladu rukopisu „Nitro a svět" (Santos, A., Das Fragment Nitro a Svět (Das Innere und die Welt). Einführung. In: Chvatík, I. (ed.),

systematických rukopisů s nárokem na větší podrobnost v některých bodech, jednak uvést Patočkovu válečnou systematickou koncepci v dílčí srovnání s analogickými filosofickými motivy obsaženými v díle Maurice Merleau-Pontyho z doby jeho nástupu na Collège de France, a ukázat tak originální aspekt Patočkova systematického projektu, jakož i myšlenky, které oba autory pracující v podobné duchovní situaci a kladoucí si obdobné otázky spojovaly. – Patočkovu systematickou koncepci se pokusíme dílčím způsobem objasnit a poté srovnat s tezemi Merleau-Pontyho z hlediska pojmu smyslového vnímání. Smyslové vnímání je v daném období společným centrálním tématem obou autorů: v jeho konceptualizaci je výslovně tematizován problém subjekt-objektového dualismu, jejž oba shodně chápou jako pro moderní svět a soudobou filosofii klíčový.

1.

Není nadsazené říci, že Patočkova válečná filosofická tvorba má v jeho myšlenkovém vývoji mimořádné postavení. Patočkova vlastní programová vyjádření a výklad souvislosti jeho díla z let 30. a 40. shodně ukazují, že válečné rukopisy měly vést k završení jeho dosavadních filosofických snah.[5] Tato skutečnost je pozoruhodná zvláště vzhledem k tomu, že Patočkovy starší filosofické práce se jeví být koncipované ve výrazném, možná až neslučitelném vzájemném protikladu: v *Přirozeném světě jako filosofickém problému* a článcích o historii a historiografii, jež tvoří dva hlavní pilíře jeho předválečného filosofického stanoviska,[6] Patočka optuje souběžně pro transcendentální idealismus Husserlova pozdního období a filosofii konečné lidské existence vposled inspirovanou Heideggerovou ranou analýzou pobytu a dějinnosti.[7] Zdá se, že Patočka si počínal takto napohled rozporuplně, protože výše než rozpory mezi naukami svých učitelů stavěl některé spřízněné fenomenologické teze a ty, jak uvidíme, hodlal využít v zamýšleném filosofickém systému.

Mezi pojmy, které tvoří příbuzné principy obou protichůdných pojetí fenomenologie, zaujímá význačné místo distinkce dvojího druhu intencionality. Patočka před válkou nahlížel a osvojoval si oba fenomenologické přístupy do značné míry prizmatem tohoto společného bodu: v *Přirozeném světě* transcendentální fenomenologii jako učení o aktové a horizontové intencionalitě, v článcích o dějinách a věcně příbuzných textech analytiku pobytu jako nauku o rozpoložení a rozvrhování coby dvou modech rozumění.[8] Tato jednotící perspektiva Patočkových prvních prací je podržována a rozpracována ve strahovských systematických rukopisech. Jejich studium ukazuje, že myšlenka dvojí intencionality, totiž dynamiky, jež se rozehrává jejím vzájemným podmiňováním, tvoří jádro nedokončené strahovské koncepce a představuje jistý klíč k jejímu pochopení.

Studia Phaenomenologica (Romanian Journal for Phenomenology, vol. VII: Jan Patočka and the European Heritage). Bucharest, Humanitas 2007).

[5] Srv. Karfík, F., Odysea zkonečnělého absolutna, c.d., str. 26 n. Viz také níže.

[6] Srv. tamtéž, str. 27.

[7] Srv. tamtéž, str. 25 n. Viz také Novotný, K., Dějinnost a svoboda. Reflexe 14 (1995), 2, str. 1-38. V citované práci uvádí Filip Karfík další interprety, jež na tuto skutečnost upozornili, srv. Karfík, F., Odysea zkonečnělého absolutna, c.d., str. 27.

[8] K otázce Patočkovy předválečné recepce Heideggerova pojetí intencionality srv. Rabas, M., Spor o smysl lidských dějin a dějiny člověka jako boj o smysl. K prvním Patočkovým statím o problematice historie a historiografie, Filosofie dnes 2, 7 (2015). Pro tehdejší Patočkovo přijetí Heideggerovy analytiky pobytu je příznačné, že některé její ústřední pojmy, jako např. úzkost a smrt, ponechává stranou.

Existence naznačené linie v Patočkových úvahách ze 30. a 40. let opravňuje k domněnce, že jeho protikladně rozvržené práce postupně směřovaly k filosofickému projektu, jehož fragment je obsažen ve strahovských rukopisech. K této domněnce nás přivádí i skutečnost, že Patočka ještě před válkou jednotící motiv svého raného myšlení svébytně rozvinul v publikované přednášce „Duch a dvě základní vrstvy intencionality“.[9] Zde obě linie vzájemně přizpůsobil a na základě tématu duchovního života předběžně spojil. Přednášku o vztahu ducha a intencionality je proto zapotřebí klást do věcné blízkosti strahovské pozůstalosti[10] a v jejím světle je třeba číst strahovské rukopisy, stejně jako ve světle těchto rukopisů je nutno zpětně chápat záměry, které Patočka v této přednášce a na jiných místech vyjádřil.

Patočkovy ohlášené předválečné záměry ukazují tímtéž směrem. Patrně nejjasněji je formuluje v epilogu *Přirozeného světa*. Závěry této práce ho vedou jednak k vyjádření potřeby napsat dějiny moderní přírodovědy z hlediska ideje „technického zvládnutí“ jakožto fundamentu moderního pojetí přírody, jednak k stanovení dvou úloh metafyziky ve vlastním smyslu, tj. nauky o konstituci naivního, smyslového světa, jež stojí v protikladu k falešné metafyzice hypostazovaných zákonitostí přírodních věd.[11] Ideálním úkolem takto chápané filosofie je deskriptivní analýza lidské zkušenosti. Tento, první úkol však nevyčerpává naši zkušenost zcela, proto Patočka následně formuluje nutnost vykročení z metafyziky ve vlastním smyslu a spolu s ní i z pole přísného vědeckého zkoumání:

„Druhá úloha leží již spíše ve stylu přijaté ‚metafyziky‘: úloha universálních dějin. Do celku universálních dějin nepatří nám pouze dějiny člověka, nýbrž všeho tvorstva; byla by to *interpretace* veškerého světového dění na podkladě základních struktur možné subjektivity, jak je odhalila konstitutivní analýza. Úloha takové historizace by se dala označit slovem tvořivý vývoj. Tvořivý vývoj, kterým celé universum prochází v konstituující činnosti až do nejvyšších výkonů uvědomělé tvorby v lidských dějinách, je ovšem nadlidská úloha, která předpokládá především daleko intenzivnější ještě pokrok ve vědách a daleko intenzivnější analytickou práci filosofickou, jež jedině spojeny by mohly podat interpretaci vší existence z vnitřních zdrojů života sama.“[12]

Naplnění účelu konstitutivní analýzy tedy podle Patočky předpokládá její metodické rozvinutí, jež již nebude mít charakter deskriptivní fenomenologie, nýbrž na ní vybudované interpretace. Vodítkem této interpretace má být pojetí jsoucího jako takového na podkladě konstitutivní aktivity, která je v souladu s tím pochopena coby určitý jednotící princip bytí. Výslovným subjektem tohoto výkonu má být „veškeré tvorstvo“, jinými slovy živá příroda,[13] která vykonávajíc konstitutivní činnost prochází universálními dějinami, na nichž se zakládá dějinnost specificky lidská. – Jak patrno, v tomto programatickém náčrtu se propojují hlavní linie Patočkova dosavadního uvažování: na fundament tvořený konstitutivní analýzou je zde

---

[9] Patočka, J., Ducha a dvě základní vrstvy intencionality. Přel. P. Maťová. In: týž, Fenomenologické spisy I. Sv. 6. Praha, OIKOYMENH 2008, str. 290-8.

[10] Srv. Karfík, F., Odysea zkonečnělého absolutna, c.d., str. 30–33.

[11] Patočka, J., Přirozený svět jako filosofický problém. In: týž, Fenomenologické spisy I. Sv. 6. Praha, OIKOYMENH 2008, str. 259 n.

[12] Patočka, J., Přirozený svět jako filosofický problém, c.d., str. 260 n. Zvýraznění J. P.

[13] Srv. Karfík, F., Odysea zkonečnělého absolutna, c.d., str. 29.

postavena fenomenologická interpretace universálních dějin přírody i specifických dějin lidských, jež má zpětně propůjčit analýze lidského prožívání širší souvislost a hlubší význam.

Na základě předkládané interpretace systematických rukopisů můžeme říci, že duch a příroda tvoří póly, mezi nimiž je napjata Patočkova filosofie válečných let. Pojem ducha rozvinutý v přednášce „Duch a dvě vrstvy intencionality" a pojem přírody domýšlený spolu s ním ve strahovských systematických rukopisech jsou vposled reinterpretací Husserlových, resp. Heideggerových pojmů dvou forem intencionality a rozumění. Domníváme se, že cílem této reinterpretace a motivací Patočkovy systematické filosofie je pochopit možnost smysluplnosti veškeré lidské zkušenosti a tak tuto možnost člověku odemknout. Duch a příroda jsou v ní vyloženy jako polární, jednotné a zároveň protikladné, principy smysluplnosti bytí. Podle Patočky je obecným úkolem člověka oba póly svého bytí v sobě náležitým způsobem spojit. – Význačným prostředníkem tohoto spojení je smyslové vnímání jako intencionální akt, jehož korelátem je danost v originále – z jeho hlediska se proto pokusíme systematickou koncepci vyložit a následně srovnat s Merleau-Pontyho tezemi z roku 1953 a demonstrovat tak jednak šířeji sdílenou, jednak originální stránku systematických rukopisů.

V rámci výkladu Patočkovy válečné systematické koncepce se pokusíme objasnit pojetí všech podstatných momentů smyslového vnímání jakožto výkonu zpředmětnění: nejprve sám výkon, dále jeho korelát, a nakonec princip, který vztah objektivace k jinému umožňuje. Podstatou tohoto výkonu, nakolik je určitým vycházením ze sebe, je podle Patočky duch. V tomto smyslu je duch – plně či předběžně – bytností člověka: „Když vyslovíme slovo duch, jsme si vědomi, že se jedná o výraz, jehož význam skutečně nebo presumptivně postihuje vlastní bytnost člověka, a zároveň máme na mysli krizi, která je jeho součástí." [14] Klíčem k výkladu strahovských systematických rukopisů nám bude Patočkovo pojetí ducha a intencionality vyjádřené ve stejnojmenné přednášce.[15]

2.

Náš intencionální život sestává *na jedné straně* z aktové neboli předmětné intencionality. Aktová intencionalita je bdělé vědomí vztažené k objektu. [16] Základní formou aktové intencionality je syntéza smyslové matérie, jejímž výsledkem je originární názor objektivity.[17]

---

[14] Patočka, J., Duch a dvě základní vrstvy intencionality, c.d., str. 290

[15] V tomto výkladu se nedržíme důsledně v mezích Patočkových vyjádření obsažených v přednášce, kterou Patočka proslovil v rámci zasedání Lingvistického kroužku a již věcně a rétoricky provázal s ostatními přednesenými příspěvky (srv. Rezek, P., Patočkova „fenomenologie ducha" v kontextu Pražského filosofického kroužku. In: týž, Jan Patočka a věc fenomenologie. Praha, Rezek 1993), nýbrž sledujeme to, co chápeme jako jejich záměr a interpretujeme přednášku a rukopisy ve vzájemném světle.

[16] Srv. Patočka, J., Duch a dvě základní vrstvy intencionality, c.d., str. 291.

[17] Autorem fenomenologické koncepce smyslové matérie je Edmund Husserl. Husserl chápe „hyletická data" jako nutnou podmínku smyslového vnímání. Patočka jeho koncepci přijímá se zásadní výhradou. Husserlovo pojetí předmětné syntézy je podle něj správné potud, pokud přiměřeným způsobem odhaluje strukturu smyslového vnímání; je však nedostatečné, nakolik se vzdává úkolu výkladu podstaty smyslové matérie, jinými slovy nakolik se omezuje na prostou deskripci: „Husserlovo charakterisování vněmu pouhými formálními kategoriemi jednoty–mnohosti, syntesy činí z abstraktních prvků abstraktní produkty – a má po ryze formální stránce pravdu, pokud nechce vystihnouti samotnou životní podstatu tohoto procesu." (Patočka, J., Studie k pojmu světa. In: týž, Fenomenologické spisy III/1. Sv. 8/1. Praha, OIKOYMENH 2014, str. 102.) Patočka považuje za nezbytné metodickým způsobem a fenomenologicky korektně toto omezení překročit. Domnívá se, že smyslové vnímání je na místě chápat jako syntézu rozmanitosti složek (srv. např. vyjádření z rukopisu „Svět a předmětnost": „Každá syntéza předpokládá

Smyslová syntéza je tudíž současně spontánní a receptivní. Tato spontaneita i tato receptivita jsou naším, subjektivním výkonem. Výkon syntézy je podstatně aktivní i pasivní, přičemž jeho činnost a trpnost se specifickým způsobem projevuje jak v jeho spontaneitě, tak v jeho receptivitě. Originární syntéza smyslového vnímání představuje východisko ostatních syntetických aktů, jako jsou akty paměti, představivosti či reflexe, ale i akty sebeobjektivace.[18] Aktová intencionalita je tedy obecně vzato aktivní i pasivní zpředmětňující a sebezpředmětňující výkon vědomí, jehož předpokladem jsou objektivní charaktery dávající se v hyletické vrstvě konstituce a jehož výsledkem je veškeré možné, tělesné i ideální, předmětné jsoucno.

Předmětnost je rezultátem syntézy. Proto přísluší specifickým způsobem k naší vlastní bytosti a tvoří její jistou hranici.[19] Konstituovaná objektivita se nám v souvislosti s tím jeví jednak jako jasná, jednak pod úhlem perspektivy. Jako taková je ustavující se předmětnost jednotným podkladem rozmanitosti našich činností a zároveň nositelem rozdílnosti našich možností. – Možnosti tkvící v předmětném nám však nejsou dány opět jakožto něco objektivního. V tomto faktu se ukazuje, že aktová intencionalita je jen jednou, totiž tematickou, podstatně subjektivně aktivní stránkou intencionálního života a netvoří jeho celek.

Na druhé straně sestává subjektivní výkon z intencionality horizontové. Horizontová intencionalita je netematické vědomí nepředmětných stránek předmětnosti. Tyto stránky, nazývané horizonty, jsou neobjektivovatelnými vztahy, které představují principy jednotné souvislosti konstituované objektivity.[20] Jsou jimi například čas, prostor anebo nálada, jíž Patočka přiznává v rámci horizontového vědomí zvláštní důležitost.[21] Horizontové vědomí tvoří jediný celek. Částečné horizonty odkazují jednak k sobě navzájem, jednak k celkovému horizontu. Celkový horizont, nazývaný svět, sám naopak k žádnému částečnému horizontu neodkazuje.[22] Svět je tudíž počátkem jednoty horizontového prožívání a *eo ipso* principem korelativní jednoty souvislostí v objektivnu. Horizontové vědomí není jasné a není v žádném ohledu naším aktivním výkonem, nýbrž určuje veškerou naši činnost jako její trpná stránka a jako takové je její podmínkou možnosti.[23] Tento trpný „výkon" vymezuje možnosti objektivace a sebeobjektivace, a tím podstatným způsobem determinuje život já a korelativně k tomu

---

... něco … nač se aplikuje a co jako svůj prezentovaný materiál pojímá, explikuje." Patočka, J., Svět a předmětnost. In: týž, Fenomenologické spisy III/1. Sv. 8/1. Praha, OIKOYMENH 2014, str. 59) a že smyslové „datum" je správné obecně pojímat jako předmětné (viz následující citát), avšak tuto předmětnost je třeba chápat jako podřízenou původní neobjektivovatelnosti principu „data", což znamená, že i ono samo je předmětné pouze do určité míry. Snad aby tuto vlastnost „dat" lépe pojmově vystihl, užívá na některých místech termínu smyslový „charakter", např.: „Chápati živé předmětné charaktery můžeme jen proto, že styk s živým pochopením živého tvoří jednu z nejzazších hranic našeho intimního světa" (Patočka, J., Svět a předmětnost, c.d., str. 62). Patočkově pojetí základních prvků smyslovosti a jejich principu se budeme podrobně věnovat níže. Za účelem zdůraznění odlišnosti tohoto pojetí od Husserlovy koncepce budeme v dalším užívat termínu „charaktery".

[18] „[P]ro celý náš styk se skutečnostmi [je] základně důležitá smyslová presentace; všecky předměty k ní nějak poukazují." Patočka, J., Svět a předmětnost, c.d., str. 59.

[19] Srv. Patočka, J., Svět a předmětnost, c.d., str. 60.

[20] Srv. Patočka, J., Duch a dvě základní vrstvy intencionality, c.d., str. 295.

[21] Srv. např. Patočka, J., Duch a dvě základní vrstvy intencionality", c.d., str. 292. Viz také: Patočka, J. Svět a předmětnost, c.d., str. 56.

[22] Srv. Patočka, J., Studie k pojmu světa, c.d., str. 80 n.

[23] Srv. Patočka, J., Duch a dvě základní vrstvy intencionality, c.d., str. 292 a 296.

podmiňuje, jako *co* se nám daný předmět jeví.[24] Z této podmíněnosti vyplývá, že objektivní nikdy není absolutně odlišeno od subjektivního, resp. že bez svého založení v horizontovém vědomí není objektivace v jakkoli omezeném smyslu možná.

Výsledkem interakce aktové a horizontové intencionality je smysluplný celek zkušenosti, tedy celek mající určitý životní význam a odkazující k účelu veškerého intencionálního vztahování. Tento účel klade Patočka do souvislosti s duchem. – V čem spočívá specifický charakter duchovní intence v rámci našeho intencionálního života?

Duch náleží do domény našich vědomých aktů.[25] Předmětná intencionalita však jako taková původně duchovní není. Objektivní intence jsou podle Patočky nutné k realizaci individuálního života vůbec, takže jisté aktové vědomí vyznačuje přinejmenším i prožívání živočichů, nakolik jsou individuálními bytostmi.[26] V čem tedy spočívá specifický charakter duchovního způsobu zpředmětnění? V přednášce „Duch a dvě základní vrstvy intencionality" Patočka uvádí rozlišení *stupně* zpředmětňujícího aktu.[27] Rozlišuje v zásadě dva stupně, jejichž odlišujícím kritériem je způsob závislosti na smyslovém názoru: akty nižší objektivace jsou na prezentované skutečnosti závislé bezprostředně, akty vyšší objektivace pouze zprostředkovaně.[28] Možnost překročení bezprostřední danosti spočívá ve schopnosti vyšších forem předmětné intencionality abstrahovat od jednotlivého ve smyslové zkušenosti a tvořit objekty nového předmětného řádu. Tyto předmětnosti umožňují omezeně svobodnou reflexi, jež současně není nutně odtržena od zkušenosti, která je charakterizována nerozlišeností subjektu a objektu. Sama o sobě však objektivace druhého řádu ještě nepředstavuje akt ducha. Její vždy otevřenou možností je totiž konstruovat předmět, jehož realita vposled netkví v ničem jiném než v samotném konstituujícím aktu.[29] Duchovní akt je tedy v rámci objektivace druhého řádu určen svým předmětem. Tímto podstatným předmětem je v posledku určitá nerozlišenost subjektivního a objektivního.

Podmínkou možnosti jakékoli objektivace je horizontová intencionalita. Na jejím podkladě každý zpředmětňující úkon získává svůj smysl, neboť díky této intencionalitě se zařazuje do celku určité životní souvislosti. Patočka naznačuje, že akty nižší objektivace se mohou vyznačovat takovým nedostatkem distance vůči předmětnosti, takovou nerozlišeností subjektivního a objektivního, že tematická aktivita předmětné syntézy v nich může být redukována na pouhou habitualitu odpovědi na předloženou danost, tedy habitualitu, která je předem do značné míry určena podmínkami obsaženými v nereflektované horizontové intenci.[30] V případě aktů nižší objektivace tak horizont nejen podmiňuje jednotu zkušenosti,

---

[24] „[T]rpnost není k já úplně hluchá a našemu já tak cizí, jako dění jinému v jiném planetárním prostoru. I v trpnosti se chováme a chování je ve smyslu zcela obecném rovněž výkon. I zapomínání, i situace, ve které žije, je v tomto obecném pochopení výkonem; není čímsi, na čem já naprosto by bylo neúčastno. A tímto motivem ‚účasti já' prostírá se pojem chování a výkonu konečně nejen po všem, o čem já ví jako o svém nejbližším cíli, z čeho vybírá jako z běžných a banálních možností, nýbrž i po tom, co z možností je mu vzdáleno, o čem vůbec neví a co je přece ‚nevědomky' spoluurčuje." Patočka, J., Nepředmětné a zpředmětnělé nitro, In: týž, Fenomenologické spisy III/1. Sv. 8/1. Praha, OIKOYMENH 2014, str. 46.

[25] Srv. Patočka, J., Duch a dvě základní vrstvy intencionality, c.d., str. 290 a 295.

[26] Srv. Patočka, J., Studie k pojmu světa, c.d., str. 107.

[27] Srv. Patočka, J., Duch a dvě základní vrstvy intencionality, c.d., str. 294.

[28] Srv. Patočka, J., Duch a dvě základní vrstvy intencionality, c.d., str. 294.

[29] Srv. Patočka, J., Duch a dvě základní vrstvy intencionality, c.d., str. 295.

[30] Srv. Patočka, J., Nepředmětné a zpředmětnělé nitro, c.d., str. 45.

ale, jestliže jejich spontaneita překročí určitou míru, může intenci téměř vést od jedné objektivace ke druhé a minimalizovat tak úsilí, které je s předmětným výkonem bytostně spojeno.[31] O takových aktech nižší objektivace pak platí, že, podobně jako aktové prožívání ostatních individuálních živočichů, žijí v určité sugesci horizontové intencionality.[32]

Akty vyšší objektivace stojí vůči horizontové intencionalitě v jiném vztahu. Horizont jako takový není možné žádným způsobem zpředmětnit, objektivující akty jsou však schopny horizontové vědomí projasňovat,[33] tedy uchopovat v horizontech obsažené možnosti, které lidskou aktivitu podmiňují, a činit je tak zjevnými pro naši volbu. Vyšší objektivace tedy obnáší schopnost odemykat možnosti, jimiž jaksi již jsme, které však našemu ke zvyku tíhnoucímu rozvrhování nebyly tematicky dány. Na život orientovaná reflexe uschopňuje k rozvrhování či volbě toho, co není bezprostředně dáno, a tak i k proměně habitu. Obecně tedy platí, že předmětná intencionalita, která se záměrně vztahuje k intencionalitě horizontové, činí svým cílem vposled životní výkon. Akt vyšší objektivace, jehož účelem je život tuto intencionalitu vyvíjející, není však podle Patočky duchovním aktem v plném slova smyslu automaticky. Původně duchovním je pouze ten akt vědomí, který se záměrně vztahuje ke svému celkovému horizontu, a usiluje tak učinit vědomým celek vlastního neobjektivovatelného života.[34]

Zdá se, že struktura dvou základních vrstev intencionality s sebou nese určitou vývojovou dynamiku lidského života. Zprvu je zrak předmětného vědomí zcela odkázán na neviditelné světlo horizontového vědomí,[35] skrze nějž se stává součástí světa a dějin.[36] Bezprostřednost, nerozlišenost subjektivity a objektivity charakterizující lidský vztah k věcem v nižších aktech je pro lidské bytí nezbytná, avšak jako taková není uskutečněním jeho bytnosti. Na základě této bezprostřednosti posléze vyrůstají akty vyšší objektivace, jejichž vždy přítomnou možností je „čistá“ touha zcela se od smyslové bezprostřednosti oddělit a dosáhnout absolutní transcendence.[37] Duch však není transcendencí do této vyšší předmětnosti, zdánlivě odpoutané od vší subjektivity, nýbrž je přesažením předmětné intencionality do domény horizontu.

---

[31] „Vědomí je námaha a napětí, nevědomí je vypětí, vypřáhnutí ze vší námahy.“ Patočka, J., Studie k pojmu světa, c.d. str. 111.

[32] Srv. Patočka, J., Studie k pojmu světa, c.d., str. 107.

[33] Srv. Patočka, J., Duch a dvě základní vrstvy intencionality, c.d., str. 296.

[34] Srv. Patočka, J., Duch a dvě základní vrstvy intencionality, c.d., str. 294. Viz také Patočka, J., Nepředmětné a zpředmětnělé nitro, c.d., str. 42 n.

[35] Světelnou metaforiku přejímám od Patočky.

[36] V přednášce nacházíme drobné zmínky o historickém rozměru člověka a dějinách jako kvazi-autonomním principu určujícím lidský život. Např. zde čteme: „osoba je někým nanejvýš komplexním, kdo svou minulost netáhne pouze pasivně s sebou, nýbrž kdo ji neustále, i když nevýslovně posuzuje … kdo před sebou za normálních okolností vidí nepřehlédnutelnou, ale uspořádanou plnost otevřených možností. Osoba je v jistém smyslu živá jednota svých vlastních tradic, svých kontrolovatelných a kontrolovaných habitualit.“ (Srv. Patočka, J., Duch a dvě základní vrstvy intencionality, c.d., str. 297.) Jde snad o aluze myšlenek vyjádřených v Patočkových raných článcích o historii a historiografii. S tímto souborem textů propojuje přednášku rovněž zárodečná myšlenka životních pohybů. V článcích Patočka líčí první pohyb lidské existence jako pasivní vrůstání do světa coby určité historické tradice, které je posléze podmínkou možnosti bytí dějinným osobním způsobem (srv. Rabas, M., Spor o smysl lidských dějin a dějiny člověka jako boj o smysl. K prvním Patočkovým statím o problematice historie a historiografie, Filosofie dnes 2, 7 (2015).

[37] Srv. Patočka, J., Duch a dvě základní vrstvy intencionality, c.d., str. 295.

Účelem člověka tedy není samoúčelný výkon vyšší objektivace, θεωρία,[38] nýbrž vědomý vztah k životu v jeho bezprostřední nerozlišenosti subjektivního a objektivního a zároveň v jeho nepředmětném celku. V naplnění naší bytostné duchovní možnosti činíme z aktové intencionality výkon skutečně individuální a k horizontu zaujímáme osobní vztah.

Čtena sama o sobě předkládá přednáška „Duch a dvě základní vrstvy intencionality" originální výklad lidské bytnosti. Její závěr má však daleko ke zřejmému vymezení podstaty intencionálního života. Předložené teze mnohem více podněcují další tázání a jejich celek vykazuje spíše znaky programu filosofické koncepce subjektivity, jíž je třeba teprve vypracovat: Patočka v této přednášce komplexním způsobem líčí duchovní možnost člověka, která se rozpíná mezi světem na jedné straně a předmětnými charaktery na straně druhé, některé obtíže daného pojetí však zůstávají netematizovány: co je počátkem předmětného intencionálního výkonu? Dále, čím je smyslová matérie, kterou syntetizujeme? A konečně, co je principem horizontového vědomí, které osobně nevykonáváme? – Lze se předběžně domnívat, že mimo jiné tyto otázky motivovaly systematickou filosofickou práci, která se v podobě fragmentu dochovala v rukopisech strahovské pozůstalosti.[39]

3.

V rukopise nadepsaném „Úvod. O dvojím způsobu filosofování",[40] který měl zřejmě stát v čele Patočkou koncipovaného systematického díla či jednoho z nich, čteme následující prohlášení:

„filosofování je lidský extrém, při kterém jde o to, zachytit celek lidského života s plným vědomím, proniknout vědomě do jeho středu, přičemž myšlenka se svými možnostmi a zákony slouží hlubšímu úkolu tohoto posledního zjasnění; jest sice čímsi vysoce důležitým jakožto jeho nástroj, ale nikterak čímsi autonomním a schopným nést celou tíži lidského živobytí, natožpak bytí vůbec. Jest nástrojem: filosof jí suverénně užívá k tomu, aby jí jako kahanem osvítil temné kouty těch šachet, z nichž těžíme svá podstatná chtění, aby těmto s novou intenzitou sdělil moc ucelenosti a rozhodnosti."[41]

Ačkoli Patočka v „Úvodu" výrazu „duch" neužívá, pouze termínů „vědomí" či „myšlenka", je patrné, že koncepci předmětného vztahu prožívání ke svému celkovému, nepředmětnému

---

[38] Srv. Patočka, J., Duch a dvě základní vrstvy intencionality, c.d., str. 294 n. Srv. též Patočka, J., Úvod. O dvojím způsobu filosofování. In: týž, Fenomenologické spisy III/1. Sv. 8/1. Praha, OIKOYMENH 2014, str. 11 n.

[39] V rámci systematické části strahovských rukopisů se dochoval i rukopis, který je věnován specificky pojmu subjektu. Jedná se o manuskript s editorským názvem „Fenomenologická teorie subjektivity". (Srv. Patočka, J., Fenomenologická teorie subjektivity. In: týž, Fenomenologické spisy III/1. Sv. 8/1. Praha, OIKOYMENH 2014, str. 174–291.) Povšimněme si zde tří rysů této práce: na počátek rukopisu Patočka klade vysvětlení koncepce dvojí intencionality, tentokrát nazývané „příčná a podélná"; rukopis, jehož převážná část je věnována speciálním problémům subjektivity jako jsou vášně, každodennost a otřesení každodennosti, se na svém začátku a konci dotýká řešení hlubšího založení intencionality, čímž překračuje přednášku „Duch a dvě základní vrstvy intencionality"; zde naznačené řešení je v souladu s tím, které nacházíme v ostatních rukopisech strahovské pozůstalosti, je však výrazně méně rozpracované.

[40] Patočka, J., Úvod. O dvojím způsobu filosofování, c.d., str. 9–14.

[41] Patočka, J., Úvod. O dvojím způsobu filosofování, c.d., str. 10.

principu zde má na mysli a že jí v rámci rozpracovaného systému přikládá zásadní význam, neboť jako určitou realizaci ducha chápe filosofii samu. O explicitní návaznosti na téma předválečné přednášky pak svědčí rukopis „Nitro a duch“,[42] jejž Patočka uvozuje těmito slovy:

„Pro evropské lidstvo zhušťuje se od tisíciletí v pojem ducha úsilí o nejvyšší, čeho jeho život podstatně jest a v dramatu osobním vždy může býti účasten. Ale úsilí o nejvyšší podstatné vytvořilo tolik různých tvarů, tolik různých řešení rozevření sama sebe, že z této základní jednoty, rozběhlé posléze v různost, musí vyplynout neodbytně otázka usilující celý děj proniknouti jediným, jednotným světlem.“[43]

Podle výše představeného pojetí je duch předmětné úsilí, které si za svůj cíl stanoví život člověka v jeho celku, díky čemuž získává omezenou svobodu a osobní vztah k poslednímu horizontu svých životních možností. Na tuto myšlenku Patočka bezprostředním způsobem navazuje v rukopise „Nitro a duch“ a, jak je patrné z druhé části posledně citovaného vyjádření, hodlá zde usilovat o její hlubší založení. Tematická návaznost mezi oběma texty je tak doprovázena pozoruhodnou změnou perspektivy: zatímco přednáška „Duch a dvě základní vrstvy intencionality“ si kladla za úkol podat určení bytnosti *člověka*, kterou má podle jejího prohlášení „skutečně či presumptivně“ být duch, rukopis „Nitro a duch“ se *de facto* vztahuje k jejímu výsledku a vytyčuje si za cíl nalézt „podstatu *ducha*“.[44]

Viděli jsme, že aktová intencionalita je výkon konstituce veškeré předmětnosti, která se ukazuje ve smysluplných souvislostech umožněných horizontovým vědomím. Účelem obou vrstev intencionality je vždy již lidský život a úkolem tohoto života je obě vrstvy k naplnění tohoto účelu přivést. Duch je podle Patočkova výkladu takové vztažení objektivace k intencionálnímu horizontu, v němž je člověk uvolněn k uskutečnění svého nejvyššího potenciálu. Tento vitální charakter předmětné intencionality byl částečně předpokládán a částečně vyložen v přednášce „Duch a dvě základní vrstvy intencionality“ a evokován v „Úvodu“. V těchto statích však nebyl tematizován princip, jenž náš konstituvní výkon zakládá a uvádí v činnost. Vymezení počátku předmětné intencionality jakožto možnosti duchovního života nalézáme v manuskriptu „Nitro a duch“ a zčásti také ve věcně souvisejícím rukopise „Nepředmětné a zpředmětnělé nitro“.[45]

Vymezení počátku objektivujícího výkonu se v Patočkově výkladu rýsuje na pozadí výkladu možnostního charakteru lidského bytí. Horizontová intencionalita je pramenem našich možností spojených se vším, co jest; předmětná intencionalita je schopností ve vztahu k předmětům a horizontům tyto možnosti nabývat a uskutečňovat.[46] Možnost je v tomto ohledu naší určitou identifikací s předmětným či v něm zachyceným nepředmětným. V této

---

[42] Patočka, J., Nitro a duch. In: týž, Fenomenologické spisy III/1. Sv. 8/1. Praha, OIKOYMENH 2014, str. 15–31.

[43] Patočka, J., Nitro a duch, c.d., str. 15. Je otázka, zda z tohoto důvodu nemá být kladen do těsné souvislosti s rukopisem „Úvod“. Srv. ediční komentář k danému svazku sebraných spisů, in: Patočka, J., Fenomenologické spisy III/1. Sv. 8/1. Praha, OIKOYMENH 2014, str. 229. Filip Karfík uvádí dvě odlišná stanoviska, srv. Karfík, F., Patočkova strahovská pozůstalost a jeho odložené opus grande, c.d., 133 n.; týž, Odysea zkonečnělého absolutna, c.d., str. 32 n.

[44] Patočka, J., Nitro a duch, c.d., str. 16 n. Zvýraznil M. R.

[45] Patočka, J., Nepředmětné a zpředmětnělé nitro, c.d., str. 32-50.

[46] Srv. Patočka, J., Duch a dvě základní vrstvy intencionality, c.d., str. 295.

identifikaci se možnost stává určitou; činíme ji, protože jsme díky ní s to *nějak* být.[47] Proto to, s čím život sám sebe, své bytí, v tomto smyslu ztotožňuje, má pro život význam a je předmětem jeho bytostného zájmu: cílem našeho zájmu, jenž se vztahuje k něčemu určitému, je vždy jistá možnost být.

Tento pro člověka podstatný vztah zájmu nemůže nicméně být principem svého vlastního vztahování, tedy svého bytí, jakožto vztah k určitým věcem. Neboť pak by se rozpadl v rozmanitost aktů individuovaných svým předmětem a postrádal by vnitřní jednotu a směr či účel své aktivity.[48] Každé zaujetí, které nás určuje v naší konkrétnosti, předpokládá podstatný zájem, který tvoří naše bytí a který je svým vlastním principem, totiž vztah bytí k sobě samému, jenž má charakter zájmu[49] – a jeho cílem, budiž doplněno, není pouhé bytí jakožto určitý fakt, ale bytí jakožto mající význam či cíl, jenž je jeho určitou možností.

O jaký typ intencionality se v tomto vztahu jedná? Zkušenost zdánlivě paradoxně ukazuje, že zájem o vlastní bytí není námi samými aktivně vykonáván, neboť vůbec nespadá do domény naší svobody.[50] Oblast, v níž jsme s to si svobodně ukládat vlastní cíle je vymezena dosahem aktové intencionality, jejíž funkcí je distance ve formě objektivace a jejíž možností je zaujetí této distance vědomým způsobem. Každá distance může vposled nabýt absolutizované podoby, jakou je θεωρία, avšak život jednoduše nemůže zaujmout naprostou distanci ke svému bytí, a proto si také nemůže uložit bezpodmínečný účel na jeho úkor.[51] Zájem o vlastní bytí je v tomto smyslu horizontem předmětného výkonu.[52] Ačkoli není naším činem, bytostně se nás týká, neboť každý horizont utváří strukturu našich možností čili trpnou stránku každého aktu. Zájem jakožto horizont však není libovolnou složkou této skladby, nýbrž je pro naše bytí samou možností možnosti.

Z řečeného vyplývá, že spontánní sebevztah zájmu je pramenem našeho objektivujícího výkonu. Je principem jednoty veškerého předmětného vztahování, neboť z tohoto poměru k sobě vychází směr a účel každého aktu, a je počátkem objektivace, resp. sebeobjektivace jako takové, jež z tohoto zájmu povstává. Předmětná intence znamená vystoupení bytí, jež se k sobě vztahuje bytostným zájmem, ze sebe ven, do předmětného světa. Svým zpředmětním dochází tento zájem základní realizace: předmětnost jako taková je jeho odpovídající korelát, který mu jako konečnému bytí umožňuje určitým způsobem být.

Identifikace bytostného zájmu v předmětném světě je zdrojem lidských možností. Dokonalé ztotožnění by však znamenalo zrušení zájmu jako takového.[53] Každý intencionální akt je proto jistou identifikací s předmětným a zároveň jeho negací. Tato negace se projevuje jako změna intencionálního horizontu, která znamená utvoření nové životní jednoty a která následně

---

[47] „[Pojem zájmu] původně značí ... nedostatek distance, položení obsahu vlastního žití do určité oblasti, jakési sebeztotožnění s věcí či věcným oborem, v kterém teprve cítíme se vskutku žíti.“ Patočka, J., Nitro a duch, c.d., str. 18. Viz také Patočka, J., Úvod. O dvojím způsobu filosofování, c.d., str. 10.

[48] Srv. Patočka, J., Nepředmětné a zpředmětnělé nitro, c.d., str. 43 n.

[49] Srv. Patočka, J., Studie k pojmu světa, c.d., §1.

[50] Srv. Patočka, J., Nitro a duch, str. 19 n. Viz také „Nepředmětné a zpředmětnělé nitro“, c.d., str. 46.

[51] Srv. Patočka, J., Nepředmětné a zpředmětnělé nitro, str. 34.

[52] „[Z]ájem sám vyrůstá z nereflektovaného pozadí, ne které reflektuji, a setrvává v nerozvratné jednotě s ním.“ Srv. Patočka, J., Nepředmětné a zpředmětnělé nitro, str. 33. Viz také Patočka, J., Fenomenologická teorie subjektivity, c.d., kap. 1.

[53] Předmětná intence není s to dosáhnout naprosté objektivace, a proto ani nemůže sebe samu uchopit bezprostředně a tak se sebe samé zmocnit (srv. Patočka, J., Nitro a duch, c.d., str. 20) – svému spontánnímu výkonu může pouze udělit „moc ucelenosti a rozhodnosti“ (viz výše).

dovoluje, ale i vyžaduje nový akt.[54] Žádná konkrétní realizace naše bytí nevyčerpává ani mu neumožňuje spočinout, krátce řečeno: nečiní jej identickým se sebou samým.[55] V tomto ohledu je charakterizuje „nekonečná vnitřní dynamika“. [56] Zpředmětňující se život je tedy nezpředmětnitelný, protože je podstatně nepředmětný. Právě proto, že lidské bytí není se sebou identické, je samo o sobě jednotné. – Nejspíše proto, že jest vztahem k sobě samému „uvnitř“ předmětného jsoucna, nazývá je Patočka „nitro“.

Člověk není svým vztahem k vnějšímu jsoucnu a niternému životu pouze podmíněn, má možnost rozšířit distanci obou pólů, mezi nimiž se napíná jeho individuální bytí, a učinit tak zjevnými možnosti, jimiž vždy již byl. Zájem, jak jsme se pokusili ukázat, znamená prvotní individualizaci bytí. Jako takový představuje základní možnost, jíž je transcendence bytí ke jsoucnu, do světa konečných možností. Jinými slovy, zájem vyznačuje jeden pól lidského intencionálního života, a je tedy jedním jeho principem. Zájem, který je něčím v nás, něčím naším, co není námi vykonáváno, je obrácen k matérii veškeré objektivity. K ní se obrací receptivita předmětného vztahu a bez ní jeho spontaneita není žádným způsobem možná. Druhý pól lidského života má tedy rovněž zásadní význam pro pochopení, co je předmětná intencionalita, a toto pochopení musí vyrůstat z pólu prvního, protože předmětné je založeno v nepředmětném.

4.

Pokusili jsme se ukázat, že rukopisy „Nitro a duch“ a „Nepředmětné a zpředmětnělé nitro“ zdůvodňují pojem aktové intencionality, s nímž pracuje přednáška „Duch a dvě hlavní vrstvy intencionality“ a manuskript „Úvod“. Myšlenka předmětné intencionality je založena v koncepci objektivujícího se nezpředmětnitelného života, jehož bytí tkví ve vztahu bytostného zájmu o toto bytí samo. Vedle sebevztahu, díky němuž jsme vrháni a sami se pouštíme do světa, je principem našeho života rovněž korelát vší vrženosti a rozvrhování, totiž předmětnost. Předmětnost, k níž jsme v nejužším vztahu a která nás nejintimněji určuje, je naše tělo. Tělo je momentem našeho sebevztahu, je způsobem, jímž jsme objektivováni a objektivujeme se ve světě. Z těchto důvodů je Patočkův výklad předmětných charakterů, tedy předmětnosti předcházející naší syntéze, vybudován na analýze těla. Předmětný svět, nakolik překračuje náš syntetický výkon, je tematizován zejména ve dvou rukopisech strahovské

---

[54] Patočka upozorňuje, že akty v plném slova smyslu jsou vybudovány na základnějších subjektivních výkonech: „Poněvadž ‚pohyb‘ se tu veskrze odbývá uvnitř, je každý moment života ‚hnutím‘ (což ještě nesmíme ovšem ztotožňovat s aktem, činem či výkonem já – zatímco zde běží o nejzákladnější, v čem já samo spočívá.“ Patočka, J., Nitro a duch, str. 19 n.

[55] „Jelikož tato zápornost však není pouhou skrytostí před pohledem naším, nýbrž určuje nitro bytostně, znamená přece jen ještě něco více, a tím je utvořen přechod k druhému významu. Tato druhá zápornost značí, že v základě nitra samého je jakýsi zápor, nebytí v sobě, nespočívání v sobě samém, třebaže ovšem zároveň nitro sebou a v sobě jest. Jest to jakési vyvěrání ze sebe a zároveň připoutanost k sobě: hnutí a zájem, a z toho vyvěrající napětí. Co nespočívá v sobě, vybočuje jaksi ze sebe, ale je mocným poutem opět k sobě vázáno.“ Patočka, J., Nitro a duch, str. 20. Identita jsoucího je výsledkem syntézy, odráží v sobě lidskou potřebu stability předmětu lidské intence (srv. Patočka, J., Studie k pojmu světa, c.d., str. 99 a 101), resp. nutnost určitosti každé sebeobjektivace, a je tedy způsobem bytí náležejícím jsoucnu čili předmětu: „Co je předmětné, je zvláštním způsobem klidné, a to i tenkráte, když se pohybuje nebo vyvíjí. Zásadně musil by vždy být možný, bylo by vždy možno najít okamžik, ve kterém by byl cele dán každý jednotlivý jeho ‚stav‘… Neklid vnitřního zájmu, uvažován ve svém kořeni, je záporem každého předmětného klidu.“ Patočka, J., Nitro a duch, str. 19.

[56] Karfík, F., Odysea zkonečnělého absolutna, c.d., str. 28.

pozůstalosti. Jde jednak o tematicky úže vymezený manuskript „Svět a předmětnost“,[57] jednak o v rámci pozůstalosti samostatný a široce pojatý rukopis „Studie k pojmu světa“. [58] V následujícím kroku výkladu se pokusíme interpretovat v této stati obsaženou analýzu těla, která se zdá být klíčem k Patočkově chápání na našem vědomí nezávislého principu předmětnosti.

Řekli jsme, že nevyčerpatelně živé nitro se vztahuje bytostným zájmem k sobě, v tomto smyslu se individualizuje, a tak získává vnější, objektivní svět a vlastní objektivitu. Naším prvotním zpředmětněním je vlastní tělo. Jak své tělo prožíváme? Primárně je neprožíváme předmětně, nýbrž jakožto horizont, a proto nám zprvu a většinou není tematicky dáno.[59] Jak celek těla, tak každý jeho moment je určitou naší možností a zároveň jistou nemožností. Tělo, jako vůbec všechno, co se týká našeho života, však není jaksi neutrální disponibilitou, resp. indisponibilitou, nýbrž je prožíváno netematicky citově. Základními strukturními momenty těla jakožto horizontu jsou proto podle Patočky „umístěné pocity“, „hlavně bolest a slast“.[60] Naše životní možnosti jsou jimi podmíněny nejvíce bezprostředním způsobem. [61] Nepředmětně prožívané tělo jakožto celek tudíž hraje v našem životě fatální roli, která z něj činí v jistém smyslu primární, ač nikoli celkový horizont: je, obecně řečeno, takovou nepředmětnou strukturou, která podmiňuje základní předmětnou realizaci zájmu v předmětném světě.

Současně s tím je naše tělo určitou předmětnou syntézou. Její pomocí vstupujeme v tělesný kontakt s vnějškem. Objektivace těla ve světě je v jistém ohledu naším intencionálním výkonem, ale v té míře, v níž je nám pasivně a zároveň objektivně dána, ji neprožíváme jako předmětnou syntézu námi vykonávanou. Své tělo prožíváme také jako něco od nás odlišného, co se nám v tomto ohledu jeví právě tak, jak se nám ukazuje objektivno vůbec. Ve vnímání je tedy zachycujeme způsobem, který předpokládá syntetizovatelné předmětné charaktery. Naše tělo je tudíž v jistém smyslu součástí tělesnosti jako takové, a proto jeho objektivace musí mít princip i v něčem jiném, než je naše objektivující intence.

Patočkova analýza těla v tomto bodě navazuje na jeho popis bytostného lidského zájmu. Tělo je naší nejvíce bezprostřední možností být v předmětném světě. Aby tato možnost byla skutečnou možností, musí se původně nepředmětné tělo ve světě zpředmětnit. Nakolik není objektivováno v našem konání a fixováno ve vnímání, je objektivní tělo bezprostředním zpředmětněním bytostného zájmu našeho bytí, jež skrze ně tento zájem uskutečňuje. – Právě tak jako naše nitro je pro nás i tělo vlastní i cizí. Obě tyto protikladné stránky náleží k naší bytosti, neboť se v našem bytí navzájem bezprostředně podmiňují. Právě v této skutečnosti je patrné, proč určitá osobně i ne osobně prožívaná niternost a tělesnost jsme *my*. Jelikož jsme určeni neosobní tělesností, dovedeme se k tomuto určení výslovně vztáhnout a začít na něm své

---

[57] Patočka, J., Svět a předmětnost, c.d., str. 51-67.

[58] Patočka, J., Studie k pojmu světa, c.d., str. 70-173. „Studie“ se zdá být zevrubným rozpracováním řady motivů, které jsou zhuštěně a místy značně elipticky představeny v rukopise „Svět a předmětnost“, zejména v jeho IV. oddílu. Lze se domnívat, že práce na tomto rukopise, resp. komplexita tématu světa přivedla Patočku k rozhodnutí vypracovat text „Studie“.

[59] Srv. Patočka, J., Studie k pojmu světa, c.d., str. 96.

[60] Patočka, J., Studie k pojmu světa, c.d., str. 96.

[61] „[T]ělo … jest nejpůvodněji sám nejzákladnější kohout našeho proudu vnitřního života, který jej reguluje nejblíže u bodu jeho zrodu“. Patočka, J., Studie k pojmu světa, c.d., str. 96. Viz také: „Spíše se zdá, jako by přímé vědomí, prostřednictvím vlády nad tělem se ubírající od okolí, upírající se jím na vnější svět, v tomto ‚vnitřním‘ vědomí docházelo zvláštních modifikací, jež mu povolují nebo brání na této jeho cestě.“ Patočka, J., Studie k pojmu světa, c.d., str. 96.

žití vědomě zakládat. Co v nás samých není v naší moci, je nám dáno jako možný předmět tvorby osobního smyslu.

Schopnost reflexe má svůj počátek ve skutečnosti, že naše niterné prožitky a vztah tohoto vnitřního života k předmětnosti je přístupný našemu vědomí, a to i tam, kde se obojí naší moci vymyká. Díky tomu jsme s to si uvědomit a objektivovat nejen náš vnitřní život a naši tělesnost samostatně, ale také ve vzájemném vztahu, do něhož vstupují a který je podstatně určuje: na jedné jeho straně je vnitřní život spontánně a nezadržitelně syntetizován jako naše vlastní tělo, na straně druhé předmětné tělo usměrňuje naše vnitřní dění. Vždy můžeme – a často jsme nuceni – být si vědomi, jak se jedno projevuje v druhém:[62] vnitřní vědomí vlastních horizontů a vědomá objektivace vlastního těla dovolují naší předmětné intenci uchopit vztah mezi obojím vědomím.

Toto vědomí zvnějšnění a zvnitřnění máme výhradně o sobě samých a pouze my sami jsme s to si uvědomit, jakým způsobem je naše nitro v našem vnějšku vyjadřováno a jak vlastní tělo určuje naši niternost. Vraťme se na základě tohoto konstatování k otázce podstaty předmětných charakterů. Víme již, že objektivace jakékoli tělesnosti předpokládá prožívání předmětných charakterů. Nyní je patrné, že v případě naší bytosti je nitro nejen počátkem předmětné intence, ale také principem předmětných charakterů. V charakterech naší tělesnosti jsou jaksi bezprostředně dána hnutí našeho nitra, které jsme s to objektivně fixovat a v souladu s tímto uchopením rozvrhovat svůj život v předmětném světě. Charaktery samy nejsou totiž cosi dokonale či vysoce objektivovaného, nýbrž s bezprostřední živostí vyjadřují život sám, a tak dovolují proniknout skrze předmětné k původní nepředmětné niternosti.[63]

5.

Patočkovu analýzu těla lze chápat jako pokus poznat podstatu a životní význam předmětných charakterů, které by pro nás jinak musely zůstat něčím o sobě nepochopitelným. Dosavadní závěr analýzy charakterů představuje však pouze dílčí rozšíření sféry pochopitelného. Vysvětluje význam a účel předmětných charakterů v prožívání lidského těla a jeho vztahu k našemu nitru. Neumožňuje však říci, jaký je smysl vnímaného vůbec. V rámci fenomenologické deskripce je možné předmětnost jako takovou pochopit pouze, nakolik ji prožíváme, a nikoli jak sama je. – Patočkova systematická ambice toto omezení deskriptivního stanoviska hodlá překonat a formulovat „fenomenologickou explikaci“ čili určitou fenomenologicky založenou metafyzickou interpretaci. [64] Tento nárok přímo vyplývá z Patočkova pochopení filosofie jako sebepoznání, v němž duchem nadaný život osvobozuje sám sebe. Pokud jsou totiž objekty, coby výsledek předmětné syntézy, a charaktery, jakožto její matérie, zásadními možnostmi našeho života, je překročení hranic, které nám deskriptivní stanovisko ukládá, filosofovou povinností.

Z Patočkových vyjádření lze odvodit, že fenomenologická interpretace je vymezena třemi atributy, které musí současně splňovat. Poznávací postup je fenomenologickou explikací za

---

[62] „Existuje vědomí výrazu, které není jen ryze objektivní … Vím vždy o sobě, byť ne objektivně jasně, že mé tělo vnitřní stav vyjadřuje normálně, jindy že jej s větším či menším zdarem zapírá a předstírá jiný. Ale toto výrazové vědomí se netýče pouze okamžitého vnitřního stavu, nýbrž celé vnitřní podstaty, a víme bezprostředně, že co jsme, mluví z našeho vnějšku.“ Patočka, J., Studie k pojmu světa, c.d., str. 97.

[63] Srv. Patočka, J., Studie k pojmu světa, c.d., str. 97, in extenso citováno výše.

[64] Srv. Patočka, J., Studie k pojmu světa, c.d., str. 98. Viz také Patočka, J., Přirozený svět jako filosofický problém, c.d., str. 260.

podmínky, že je založen na deskriptivním poznání, dále pokud toto poznání zobecňuje takovým způsobem, že je díky tomu schopen je prohloubit, a konečně jestliže neobsahuje jiné ontologické principy než ty, které byly odhaleny prostřednictvím deskripce.[65]

Výchozím deskriptivním poznáním předmětnosti se ukázalo být poznání objektivace našeho těla, nakolik je i není v naší moci. Patočka je za účelem interpretace zobecňuje takto: k principálně téže objektivaci, k níž dochází v našem vlastním nitru, dochází v předmětnosti vůbec.[66] To znamená, že tak jako je naše objektivace výrazem lidského nitra, je předmětnost vůbec výrazem principiálně téhož niterného života, a tak jako je počátkem lidského bytí vztah zájmu o toto bytí, je principiálně týž sebevztah počátkem bytí vůbec. Závěr Patočkovy interpretace předmětného jsoucna zní, že toto jsoucno je založeno v nepředmětném, a tedy živém bytí. – Toto je, domnívám se, ústřední teze Patočkovy systematické filosofie z válečných rukopisů. Výše podané vymezení fenomenologické interpretace stanoví, že interpretace není fenomenologická jednoduše tehdy, je-li ji možné na základě zkušenosti vytvořit, ale jen tehdy, pokud je s její pomocí možné zkušenost lépe pochopit. V dalším kroku našeho výkladu se proto pokusíme ukázat, jakým způsobem Patočka s pomocí této interpretace objasňuje význam a účel vnímatelného světa.

Patočkova interpretace vykládá předmětné charaktery na jedné straně jako podklad naší intence a na straně druhé jako projevy života, který je v principu týž, jako ten náš. Bytí každého charakteru je tedy určeno přinejmenším dvojím vztahem, jednak vztahem vstupování do vnějšku, v němž se v konkrétním pohybu zpředmětňuje cizí život, jednak vztahem naší receptivity, která je podmiňována naším objektivujícím se sebevztahem. V souvislosti s tím Patočka rozlišuje dva základní způsoby uchopení předmětu vůbec: v závislosti na našem rozpoložení syntetizujeme charaktery jednou v praktickou oporu našich potřeb, jindy jako živé jsoucno – ať už daný předmět obvykle chápeme jako živou bytost či jako artefakt.[67] Nutnou podmínkou našeho uchopení však je, že ve východisku této syntézy tkví vždy i druhý život. Na základě předložené fenomenologické interpretace se tak charaktery ukazují jako významuplné.

Tato skutečnost je podle Patočkova mínění dokázána mimo jiné nemožností absolutně zpředmětnit smyslový svět. Záměr objektivně uspořádat smyslový svět je neuskutečnitelný proto, že jeho konstitutivní momenty, jimiž jsou např. barvy, samy o sobě nejsou dokonale předmětné. Barvy mají v jisté míře charakter pohybu, který se projevuje v našem prožívání.[68] Podle Patočkovy interpretace jej mají proto, neboť jsou vposled objektivovaným životem. Objektivita smyslových kvalit je podstatně vymezena jejich účelem zpředmětňovat nepředmětné, a proto nejsou ve své objektivitě od subjektivního dokonale odlišné a nelze je pojmout jako neutrální stavební kameny čisté teorie. – Nemožnost objektivovat vnímatelný svět

---

[65] *Srv. Patočka, J., Studie k pojmu světa, c.d., str. 98.*

[66] *„Tím, že jsme analysovali tělo jako projev života, otevřeli jsme si zároveň novou možnost, možnost pochopiti výraz jako fenomen života, jako cosi patřičného k jeho vnitřní struktuře, tedy nikoli jako zjev pouze kausálně-vnějškově se životem spojený.“ Patočka, J., Studie k pojmu světa, c.d., str. 98. Viz také „Má-li tedy vzniknout universum bytostí, jež mají vstoupiti navzájem v kontakt, je kromě nitrnosti, jež je prvním základem jsoucnosti vůbec, bez níž není jsoucna vůbec, nastati to, čeho jsme ustavičně svědky v svém vlastním těle“ Tamtéž, str. 103.*

[67] *„Proces sám jest intelligere, intus legere, vn-jímání (= dovnitř zasahování); je to čtení, sbírání prvků výrazu v jeho celky, a tyto prvky samy zase jsou schopny nejrozmanitějšího odstínění co do jemnosti (za předpokladu různých stanovisek, podle toho, k čemu svého čtení používám, jak hluboce a jak adekvátně potřebuju čísti).“ Patočka, J., Studie k pojmu světa, c.d., str. 102.*

[68] *Srv. Patočka, J., Studie k pojmu světa, c.d., str. 99.*

je podle Patočky fenoménem – jeho skutečnost nezávisí na přijetí fenomenologické interpretace, stává se však díky ní pochopitelný.

Proti Patočkově interpretaci lze namítnout, že je pouhou projekcí: vnímatelný svět se jeví charakterizován nerozlišeností subjektivity a předmětnosti, protože jsouce excitováni vkládáme život, jenž v nás právě překypuje a přerůstá naše reflexivní schopnosti, mylně i do toho, co racionální úvaha jindy neochvějně shledává jako neživé. V odpověď na tuto hypotetickou námitku Patočka odkazuje k našemu prožívání: náš prožitek života v předmětném *necítíme* jako projekci. Svébytná niternost věcí je sice ignorována v každodenní poloze a praktickém postoji, i zde však existuje jako možnost naší předmětné intence, již lze uskutečnit buďto životní sympatií anebo otázkou po skutečné jednotě objektu. Život předmětnosti je proto podle Patočky objektivní fenomén, který „nikdy nemizí".[69] Jako takový je podkladem prožívání, horizontem, který umožňuje změnu hlediska, omyl či korekci.[70]

Náš výklad dospěl nejprve k závěru, že žít znamená vztahovat se podstatným způsobem k svému vlastnímu bytí; nyní se nám ukazuje, že žít současně znamená vztahovat se právě tak podstatným způsobem k druhému životu. – Viděli jsme, že lidské bytí je tvořeno zájmem o toto bytí samo a v tomto ohledu je zájem počátkem naší individuace. Za účelem vztažení se k sobě samému vychází konečné bytí ze sebe ven, do předmětného světa, a proto jsou dvěma základními vrstvami jeho prožívání aktová a horizontová intencionalita. Tyto dvě vrstvy nemohou být jinak než ve vzájemné odkázanosti. Předmětná intencionalita je s to objektivovat pouze možnosti svého vlastního bytí, a jedině tím nabývá horizont vždy nový obsah. Horizont zprvu a většinou prožíváme jako netematické určení a objektivaci jako zvykem vedenou spontaneitu: tímto nikoli osobním spojením obojí intencionality vrůstá jednotlivec do dějinného světa. Z této zakořeněnosti vyrůstá posléze distance, která je modifikací spontaneity v reflexivitu a proměnou horizontu z neuvědomělé determinace v omezenou možnost vědomé volby. Patočkova teze nyní zní, že osobní drama nemá nikdy pouze jednoho protagonistu.

Jako naše tělo a naše konání vstupuje do vnímatelného světa, objektivuje se v principu týmž způsobem ve východisku naší předmětné intence i druhý život. Každý předmětný charakter je vystoupením určitého cílesměrného, životního pohybu ze sebe vůči intenci našeho života, jenž je veden svým záměrem a určován vlastním horizontem. Naše intencionalita bez tohoto druhého života není možná, neboť druhé nitro je vždy jejím posledním podkladem. Není však jen základem závěrečným, naše bytí je s druhým bytím provázáno od úrovně nejjednodušších činných i trpných momentů svého intencionálního výkonu.

Celek procesu vnímání i každý jeho moment je vyznačen nerozlišeností subjektu a objektu. Tato nerozlišenost je primárně nerozlišeností nálad.[71] Smyslové vnímání je zkřížením vlastního životního pohybu s životními charaktery, hnutími, v nichž se zjevuje druhé nitro a které *my* prožíváme prvotně jako tak a tak naladěné.[72] Syntéza vnímaných charakterů se uskutečňuje na

---

[69] Patočka, J., Studie k pojmu světa, c.d., str. 99.

[70] Srv. Patočka, J., Studie k pojmu světa, c.d., str. 99.

[71] „Smyslovost ve svém základním frázování tkví v náladovosti jakožto rozpoloženosti." Patočka, J., Studie k pojmu světa, c.d., str. 108.

[72] Srv. „[B]arvy v přírodě nebo v interiéru; barvy září, ladí se v souzvuk nebo se navzájem bijí, působí nutkavě nebo diskrétně, prostě v jejich vystoupení není pouhá mozaika statických kvalit, nýbrž jakési dramatické dění." Studie k pojmu světa, cit. d, str. 99. Viz také: „[K]aždá okamžitost v smyslovém světě je projevem pohybu (s jeho privativním modem, jímž je klid), hnutí; a na všech kvalitách vidíme v každém okamžiku, že v nich nějaké hnutí cosi ‚chce', nějak v nich jest." Patočka, J., Studie k pojmu světa, c.d., str. 99. Martin Ritter správně poukazuje, že naladěnost je naším způsobem prožívání (Ritter, M., Odcizené nitro. Polemická reakce na článek Jana Puce, c.d.), ale Jan Puc náležitě připisuje náladám

pozadí horizontového vědomí a horizontové vědomí v ní zároveň dochází modifikace. Takže druhý život není vnímán na základě absolutního odstupu, nýbrž vnímaný charakter znamená vždy zároveň navození určitého, primárně náladového horizontu. Ten, komu se něco jeví, a to, co se ukazuje, nejsou zcela rozlišeni, jejich životní pohyby interferují, takže jeden je vyjádřen v druhém. A tak ve vnímání nejsme původně odloučeni od ostatního života.[73]

Co je nositelem projevu druhého života? Smyslové vnímání má paradoxní charakter: ve výraze pro nás je nám dán druhý život sám o sobě.[74] Životní charaktery jsou východiskem naší syntézy a věci a bytosti jsou jejím výsledkem. Každá předmětnost se však vposled moci naší syntézy vymyká. Ztělesněním této transcendence jsou předmětné charaktery, a proto nejsou veskrze naším prožíváním. Jak je nám tedy dán původní životní charakter, který v souladu s dosavadním výkladem nemůže být čistě naším zpředmětněním? Patočkova vyjádření k této věci, nakolik vidím, nejsou zcela jednoznačná.[75] V následujícím výkladu se proto pokusíme interpretovat relevantní Patočkova vyjádření a předložit určitou hypotézu.

Každé bytí je vyjadřováno v druhém nitru a zároveň do výrazu samo vstupuje – teprve tento dvojí synchronizovaný pohyb, v němž se člověk na druhý život ladí, je v plném slova smyslu zpředmětněním konečného života. Jeden život je takto zachycen v druhém, jejich individuální výraz však předpokládá společného nositele. – Výše jsme poznamenali, že zpředmětnění vlastního těla námi není po všech stránkách prožíváno a že naše tělo je v tomto ohledu objektivací našeho bytostného zájmu, jenž se analogickým způsobem vymyká našemu prožívání. Na základě fenomenologické interpretace lze říci, že totéž platí v případě konečného života vůbec. Z těchto závěrů svého výkladu Patočka dále vyvozuje, že zpředmětnění individuálního života je neseno sebeobjektivací života nekonečného.

Konečné je to bytí, u něhož vztah k sobě znamená zároveň vztah navenek. Vztažení konečného života k sobě, které jeho bytí vymezuje, znamená zároveň nutnost vztažení k vnějšku, díky čemuž konečný život získává pro své bytí oporu a jakožto konečný se stává součástí celku. Patočkova fenomenologická interpretace ústí v konstatování, že existence konečného, intencionálního nitra předpokládá existenci nekonečně živé niternosti. Nekonečný život, „příroda" je individuálním, jáským bytím, které se vztahuje samo k sobě. V tomto vztahu však příroda sebe samé nedosahuje, a proto se její bytí, respektive její sebevztah žádným způsoben nezkonečňuje. [76] Tento nekonečný život je tak svým nekonečným spontánním

---

význačné místo v Patočkově koncepci (Puc, J., O životě a smrti: Patočkova koncepce člověka a jeho životního úkolu ve válečných rukopisech, c.d.). Oba texty se v tomto ohledu, ale nejen v tomto, vzájemně doplňují.

[73] Srv. Patočka, J., Studie k pojmu světa, cit. d, str. 108.

[74] Srv. Patočka, J., Svět a předmětnost, cit. d, str. 60.

[75] Srv. např. Patočka, J., Studie k pojmu světa, cit. d, § 17.

[76] „Nitro přírody je jako hluboké sebezapomenutí, které se bolestně rozpomíná a jehož hloubku nám nelze v životě ani pocítit; jen asymptoticky je možno se jí přiblížit. A zapomnění na sebe není absence jednoty, absence já, nýbrž přítomnost, které nelze setkat se se sebou samou. Tak jako zapomínáme vše, co nedovedeme zadržet, pro co není v našem já stálých, disponovatelných poloh (a vybavujeme si zase s úžasnou podrobností, jakmile se nám poloha či nálada nezbadatelným způsobem vrátí), tak je ještě hlubší, základnější stupeň zapomnění, kde všechno uniká, poněvadž nic není k dispozici, kde nitro nemá žádné síly, aby sebe samo udrželo před sebou, a vyčerpává se jakýmsi horečným sněním." Patočka, J., Studie k pojmu světa, cit. d, str. 111. Viz také. „romantikové němečtí věděli, že jednota v přírodě, jednota, která se projevuje v nevědomém tvorstvu, není radost, nýbrž melancholie a chaos. Přírodní ráj není radostný, chybí mu k tanci uzavřený kruh. Vědomí je námaha a napětí, nevědomí je vypětí, vypřáhnutí ze vší námahy. Jako je vypřáhnutím spánek a sen, tak je jím rovněž smrt. Neboť v ní

zpředmětněním,[77] a proto je „v sobě uzavřenou“ indiferencí subjektu a objektu.[78] Jako takový je veškerou objektivací niternosti, která není aktivně vykonávána životem konečným. Nakolik není naše tělo naším aktivním výkonem, je výrazem niterného života přírody. Naše nitro a nitro přírody jsou podle tohoto tvrzení vyjadřovány v určité jednotě a souladu. Předpokladem této teze je, že jednota veškerého předmětného výrazu je založena v jednotě niternosti. Niternost je jedna, protože v každém životním výkonu, jakým je například lidský zájem o své vlastní bytí, je nekonečně dynamický výkon přírody. – Příroda je spontánním vztahem k sobě samému, který sebe sama nedosahuje. Každý přírodu transcendující život je vždy příslušnou modifikací jejího sebevztahu, to znamená vztažením života k sobě samému, jehož pandánem je jeho určité zkonečnění.[79] Nakolik je sebevztah určitého života nevyčerpatelným a zároveň slepým pohybem života k sobě, je výkonem přírody, nakolik je tentýž sebevztah zachycený naráz v sobě, v druhém životě a tím v určité zjevnosti, je výkonem konečného života. – Výkon každého intencionálního, a tedy k vědomí směřujícího života, je podstatně nesen nevědomým výkonem přírody, takže obojí se rozvíjí ve vzájemné souhře. V každém pohybu konečného života je vykonávána jednota s celkem přírody a zároveň napětí a úsilí spojené s transcendencí k duchu čili s konečností. A jako je konečný výkon nesen sebevztahem přírody, je i veškerý náš projev nesen jejím vlastním sebezvnějšňováním. Každý tělesný projev je tedy činěn v souladu a zároveň v distanci vůči přímému zpředmětnění přírody, z čehož pramení námaha s ním spojená. Konečný život tak vystupuje navenek v smyslově vnímatelných charakterech na podkladě autoobjektivace přírody. V této „hyletické vrstvě“ jsou vždy již dány živé charaktery a do ní jsou vždy již obráceny veškeré intencionální vztahy, které skrze ni pokaždé vedou k nitru.[80]

---

se vše vrací na onen elementární stupeň, kde smysl a účel, kterým vše, co existuje, je, byl zapomenut, kde tedy jen temná, fascinovaná produkce obrazů vyplňuje všechno bytí.“ Tamtéž.

[77] „Příroda sní a její sen je naše bytí, bytí hmoty, života, vědomí, Boha. Příroda sní, protože bytí není možné jinak než sněním. Neboť bytí nemůže být ničím jiným než niterností, v niternosti musí být založena veškerá vnějškovost, a vnějšek, založený v nitru, je podstata snu: svobodné před-stavování, stavění před sebe.“ Patočka, J., Studie k pojmu světa, cit. d, str. 112.

[78] Srv. Patočka, J., Svět a předmětnost, cit. d, str. 60.

[79] „Rostlina je ještě snící, zvíře počínající, člověk částečné, Bůh totální setkání se sebou.“ Patočka, J., Studie k pojmu světa, cit. d, str. 111.

[80] Podaná interpretace budiž chápána jako hypotéza, jak by bylo možno vyřešit „záhadu hyletické vrstvy“ (srv. Patočka, J., Studie k pojmu světa, cit. d, str. 104.): „Tato vrstva je, jak známo, potud patřičná k subjektivitě, že je jí dána, a potud se od ní liší, že není prožíváním samým, intendováním. V této vrstvě musí býti obsaženo to, co umožňuje intencím, aby ji učinily nositelkou výrazu, vnitřku, a to vždy určitého vnitřku…“ Srv. tamtéž. Viz také následující pasáž, která je podrobnější, ale bere patrně v úvahu výraz a vyjadřování niternosti pouze v tom ohledu, v němž se týká niter konečných: „Ježto však bytí jako pouhá vnějškovost, pouhý vzhled bez nitra, je nemyslitelné, nezbývá, než aby vnějšnost, tj. bytí ne pro sebe, se odbývala v druhém nitru. Bytí ne pro sebe se tak stává bytím pro jiného či pro jiné. Tak jest tedy v okamžiku, kdy dána určitá nitrnost, dána nutně jednak jiná nitrnost, jednak vnějšnost, tj. bytí obou v sobě navzájem; a toto bytí v sobě navzájem je právě ona hyletická vrstva, jež mi pomáhá k objektu, bez níž nemohu řídit své intence na identické póly, intence, které, sledovány až ke konci, vždy vedou k nitru…“ Tamtéž. Domnívám se, že oba rozměry hyletické vrstvy, tedy rozměry spojené s konečnými nitry i s nitrem nekonečným, postihuje Patočka ve „Studii“ teprve poté, co nastíní pojem přírody, a to v § 17, když hovoří o tom, „co je ‚původně dáno‘“: „Toto původní není ani ‚subjekt‘ v sobě uzavřený, ani ‚objekt‘ od něho oddálený, nýbrž samo spojení, trait-d’union, ‚otvírání‘. Pak vznikne ovšem otázka: Komu co otvírá toto otvírání? Komu patří? Co je jeho substancí? Odpověď zní, že nic, nebo že samo je substancí, samo sobě svítí, kde v jsoucnu vůbec může být osvětleno; jest to původní pravda věcí i života. Otvírání znamená trait-d’union, spojovací čáru, rovnítko ve jsoucnu; rovnítko mezi ‚živou bytostí‘ a ostatním jsoucím. Jsoucno mimo ně je sice čímsi vnitřním, ale nikoli zachyceným, a zachycení je možno pouze na základě ‚otevření‘. Je ve světě (nikoli svět je!) jakési od sebe pryč, žití mimo sebe,

Toto pojetí přírody znamená mimo jiné dvojí. Jednak lze říci, že příroda je podmínkou možnosti veškeré smysluplnosti. Všemu, co je nám zjevné, rozumíme nutně na základně našeho vlastního bytí, našich podstatných i nahodilých možností. Avšak bytí je podstatně jednotné, a tedy vše, s čím se můžeme setkat, je vposled projevem v principu téhož života, jímž jsme i my sami. Na základě možností vlastního života máme proto apriorní přístup k významuplnosti veškerých možných fenoménů.[81] – Jednak se zdá, že Patočka chtěl tuto myšlenku nekonečné přírody učinit základem universálních dějin. Příroda sama dějiny ve vlastním slova smyslu patrně nemá, ale její vystupování ze sebe je ve svém důsledku principem lidských dějin, které jsou proto více než jen lidské. V rukopise z filosoficko-dějinné části strahovské pozůstalosti s incipitem „Úvod“, [82] čteme následující tezi: „[F]enomén [rozmachu a úpadku v dějinách], jeden z nejdůležitějších fenoménů dějin, je nutno pochopit z hlouby lidské podstaty, jako podmíněný rozmachem a úpadkem ve sféře duše lidské: úpadek a rozmach v dějinách je následkem úpadku a rozmachu v nejintimnějších dějích lidského nitra, je jakýmsi zákonitým krokem imanentní spravedlnosti, ženoucí člověka do nejmocnějších napětí, jakých je vůbec schopen.“[83] Tímto dějinným pohybem, jež může, ale nemusí dosahovat lidské svobody, je postup od přírody k duchu, který se odehrává v životě niternosti jako takové: v nitru přírody a v každém jednotlivém bytí. – Systematická koncepce, nakolik byla vypracována ve strahovských rukopisech, se tak ukazuje být určitým naplnění programu, který Jan Patočka formuloval v závěru *Přirozeného světa*.[84] Z hlediska našeho výkladu se zdá, že při psaní tohoto programu musel mít Patočka již poměrně jasnou představu o základních tezích zamýšleného systematického projektu.[85] Je-li tomu tak, pak vývojem Patočkova předválečného a válečného myšlení prostupuje určitá jednota.

6.

Budiž nám v závěru této studie dovoleno porovnat Patočkovu válečnou systematickou koncepci s některými filosofickými motivy obsaženými v Merleau-Pontyho v prvním cyklu jeho přednášek na Collège de France. V těchto přednáškách Merleau-Ponty buduje koncepci smyslového vnímání, které chápe jako vzájemné vyjadřování vnímajícího a vnímaného. Pokusíme se ukázat, že pro některé podstatné momenty této koncepce existuje analogie v systému Patočkově, a zároveň, že tato analogičnost je zásadně omezena odlišným celkovým rámcem obou filosofií. – Tyto nikoli nečekané podobnosti ukazují, nakolik oba autoři

---

extaze; otevření je spojení, to, co umožňuje, že bytí, vycházející ze sebe, potká se samo se sebou.“ Tamtéž, str. 108 n. Je třeba dodat, že počínaje slovy „Otvírání znamená“ označil Patočka citovaný text svislou vlnovkou a otazníkem.

[81] Srv. Patočka, J., Studie k pojmu světa, cit. d, str. 102.

[82] Patočka, J., [Filosofie dějin] Úvod. In: týž, Péče o duši I, Praha, OIKOYMENH 1996, str. 339-352. Filip Karfík upozornil, že tato práce je zřejmým úvodem k nedokončenému projektu filosofie dějin. Srv. Karfík, F., Patočkova strahovská pozůstalost a jeho odložené opus grande, c.d., str. 147.

[83] Patočka, J., [Filosofie dějin] Úvod, c.d., str. 350.

[84] Patočka, J., Přirozený svět jako filosofický problém, c.d., str. 260 n.

[85] Domnívám se, že komplexita a provázanost záměrů Patočkova předválečného a válečného díla ukazuje, že jeho myšlení bylo již v době osobního setkání s Husserlem a Heideggerem svébytně zformované. Proto podle mého názoru následující vyjádření Jana Puce není adekvátním popisem skutečnosti: „Během válečných let měl Patočka nejen dostatek času k rozpracování dějin filosofie ... ale především se v této periodě zrodila filosofická koncepce, v níž přehodnocuje poznatky načerpané během svých studentských let u Edmunda Husserla a Martina Heideggera.“ Srv. Puc, J., O životě a smrti: Patočkova koncepce člověka a jeho životního úkolu ve válečných rukopisech, c.d.

v nevelkém časovém rozestupu sdíleli blízká filosofická východiska, čelili shodným problémům a kladli si obdobné otázky. Jejich srovnáním se však chceme pokusit především ukázat, v čem spočívá odlišnost obou filosofických koncepcí s větším důrazem na předvedení Patočkovy originality. Za tímto účelem se pokusíme nejprve stručně zreferovat některé motivy Merleau-Pontyho přednášek a následně analogické teze obou autorů srovnat.

Výchozím principem Merleau-Pontyho přednášek je vnímání.[86] Vnímání podle něj představuje výkon základní jednoty ve jsoucnu: ve vnímání tkví jednota charakterizující lidské bytí ve světě, jednota našeho vztahu k věcem i jednota spojující tělo a „duši". Krátce řečeno, ve způsobu, jakým vnímáme, je implikováno vše, čím jsme.[87] Fenomenologie vnímání proto nemůže být prostou deskripcí, nýbrž mezi ní a ontologií podle Merleau-Pontyho není rozdíl.[88]

Stanovením tohoto východiska svých přednášek Merleau-Ponty zároveň odmítá představu, že vnímání lze pochopit na základě vjemu pojatého jako izolovaný předmět: vjem není sám o sobě významuplný, nýbrž podstatně vyžaduje vyjádření v symbolickém médiu, v doméně řeči a kultury.[89] Vyjádření tohoto druhu je pak podmíněno základnějším vztahem vyjadřování vnímaného ve vnímajícím a vnímajícího ve vnímaném. Toto pojetí vyjadřování, v kterém je vněm vždy odkazem na toho, kdo jej vnímá, i na to, co je vnímáno, bude předmětem našeho referátu.

Pojetí vnímání na základě vyjadřování vnímaného ve vnímajícím a naopak má podle Merleau-Pontyho slov umožnit překonat určité omezení charakterizující jeho teze ve *Fenomenologii vnímání*. Pojmy pole, pasivní syntézy a *Gestaltu* zde byl Merleau-Ponty schopen vyložit pouze negativně, totiž v protikladu ke „klasickému", transcendentálnímu pojetí vědomí a příslušných pojmů vněmu a syntézy.[90] Nyní hodlá podat jejich pozitivní výklad. Prvními kroky Merleau-Pontyho přednáškového postupu jsou proto vymezení vyjadřování, fenomenologická kritika transcendentální výkladu vědomí a předložení pozitivního návrhu pojmu perceptivního vědomí založeného na vyjadřování.

Jako „klasické" vědomí označuje Merleau-Ponty pojem vědomí pocházející od Descarta a Kanta. Toto vědomí je transcendentní, a proto je jeho vztah k předmětu jednostranný: vědomí je dokonalým uchopením předmětu, či dokonce jeho konstitucí, a proto jsou vědomí a předmět charakterizovány takovými vlastnostmi, které jednostrannost vztahu umožňují. Předmět je podle této teorie vědomím pojímán jakožto význam a jediný způsob, jakým může na vědomí

---

[86] Motivací Merleau-Pontyho prvních přednášek z Collège je snaha formulovat svébytnou koncepci smyslového vnímání v kontrastu k formulaci obsažené ve Fenomenologii vnímání, kterou autor pokládá za negativně závislou na Husserlově fenomenologii. Podobu této snahy je však třeba jistým způsobem rekonstruovat. Obsah přednášek je totiž znám pouze z autorova závěrečného shrnutí přednášek (Srv. Merleau-Ponty, M., Résumés de cours. Paris, Galimard: 1968, str. 11–21) a z podkladů, které si pořizoval; skutečné znění přednášek autor sám nezaznamenal. Tomu odpovídá i způsob formulací, jež Merleau-Ponty volí a které původně nebyly určeny ke zveřejnění. V následujícím výkladu se proto pokusíme jeho vlastní stanovisko dílčím způsobem rekonstruovat a zreferovat.

Podrobný výklad obsahu daných přednášek nedávno podal Jan Halák: Halák, J., „Vnímání je již vyjadřování" Merleau-Pontyho první přednášky na Collège de France. Reflexe 52, 111–135. Z textu jeho studie přejímáme překlad některých citátů a tuto skutečnost uvádíme v poznámce.

[87] Merleau-Ponty, M.: Le monde sensible et le monde de l'expression. Cours au Collège de France. Notes, 1953. Genève, MetisPresses 2011, str. 47.

[88] Srv. tamtéž, str. 47.

[89] Srv. tamtéž, str. 46.

[90] Srv. tamtéž.

působit, spočívá v předpokládané schopnosti vlastní význam ve vědomí vyvolat.[91] Takto chápané vědomí má k předmětu dvojí paradoxní vztah: na jednu stranu je od jeho předmětu nic nedělí, neboť předmět je cele vyjádřen v médiu významu, které je pro vědomí dokonale přístupné; na druhou stranu je od něho nekonečně vzdáleno, protože nad ním má absolutní nadvládu.[92]

Význam či smysl je zde pojat jako vyjádření podstaty věci čili jako definice. Vztah vědomí k předmětu má proto charakter subsumování individuálního pod obecný pojem. Z tohoto důvodu je předmět jaksi okamžitě k dispozici i pro vyjádření v jazyce. – Činnost tohoto vědomí však není vyjadřováním v pravém slova smyslu, protože předmět je mu vždy již a zároveň vcelku přístupný. Takto koncipovanému vědomí je veškeré jsoucno dáno předmětně; vše, co má jinou povahu než předmětnou, je pro ně absolutní ne-smysl.[93]

Pozitivní odpověď na „klasické pojetí" představuje koncept perceptivního vědomí, které je charakterizováno skutečným vztahem k předmětu, jenž není vědomí střižen na míru, totiž vztahem vyjadřování: „Vyjadřování (*expression*) nebo výrazovost (*expressivité*) zde budeme chápat jako takovou vlastnost určitého fenoménu, díky níž se již z jeho vnitřního uspořádání dozvídáme o nějakém fenoménu jiném, aniž by tento byl zároveň či vůbec někdy dán."[94] Vztah k věci je pro perceptivní vědomí vždy také vztahem k něčemu, co nemá předmětný charakter, a tedy nepodléhá našim vlastním způsobům uchopení, takže vzájemný vztah vědomí a věci není vztahem jednostranné transcendence.

Vztah perceptivního vědomí a předmětu se neodehrává původně v doméně obecného významu, neboť tomuto vědomí nejsou primárně dány významy, ale konkrétní věci. Způsob, jakým je věc dána, tudíž nemá charakter autonomní dispozice vědomí: jsoucno, které se prezentuje perceptivnímu vědomí, do něj „zasahuje, obkličuje ho".[95] Díky tomu je perceptivní vědomí na rozdíl od transcendentálního vždy již u věcí. Na základě tohoto vztahu se vnímající ocitá před určitou perspektivou světa, již doslova utvářejí konkrétní vnímané předměty: věc „se zmocňuje mého těla, aby se od něj nechala vnímat (barva mi ukládá určitý životní rytmus ...)".[96] Tělo si osvojuje ráz věcí, nikoli však přímo, ale ve formě určitého rytmu, jenž je jaksi udáván jeho bytí ve světě. Tento rytmus lze určit jako možnosti, skrze něž se toto bytí může realizovat. Současně platí, že naše možnosti a schopnosti být ve světě jsou tím, prostřednictvím čeho jsou vyjadřovány věci. Vnímám-li něco jako „velké" či „šikmé", je to díky tomu, že je v tomto vnímaném vyjádřena např. má schopnost pohybovat se. Tímto způsobem jsou věci vyjadřovány v bytí vnímajícího, a proto je tělo vždy již u nich.

Věc je vnímajícímu konkrétním způsobem dána, protože je s ní do určité míry spřízněn, a zároveň i proto, že je od ní do určité míry odlišný. Je mu dána jako životní rytmus vlastního těla. Jako takováto „vibrace" však není bytí věci vystiženo ve svém celku. Osvojený ráz věci i tělesně daná věc jsou určitým výrazem, nikoli věcí samou.[97] Věc je přesahuje, a je proto perceptivnímu vědomí dána v blízkosti právě jako něco, co je v distanci. Avšak tato blízkost a

---

[91] *Srv. tamtéž, str. 48.*

[92] *Srv. tamtéž.*

[93] *Srv. tamtéž, str. 49.*

[94] *Tamtéž, str. 48. Překlad dle Halák, J., c.d., str. 118.*

[95] *Merleau-Ponty, M.: Le monde sensible et le monde de l'expression., c.d., str. 49.*

[96] *Tamtéž. Překlad dle Halák, J., c.d., str. 115.*

[97] *Srv. Merleau-Ponty, M.: Le monde sensible et le monde de l'expression, c.d., str. 56.*

tato distance nejsou ani asimilací ani nepřekonatelnou odděleností, a proto mezi vědomím a věcí může existovat skutečný vztah.

Smysl vnímaného tedy nemá charakter obecného významu či rozumového uchopení podstaty. Merleau-Ponty jej charakterizuje jako implicitní (*tacite*), to znamená, že není dán předmětně, jako „position propre", nýbrž negativně.[98] Jeví se nejprve jako výjimka či odchylka od určitého stylu zkušenosti, který pro vnímajícího má význam normy. Například vertikála a horizontála našeho vnímání tvoří určitý horizont, který je přítomen pouze netematicky a tematickým se stává teprve tehdy, pokud se vnímání či vnímané od dané normy zkušenosti odchyluje natolik, že si vyžaduje její změnu. V návaznosti na gestaltpsychologii nazývá Merleau-Ponty normu zkušenosti „rovinou" či „dimenzí" (*niveau*) a vymezuje ji jako typickou aktivitu, již vykonáváme, či jako univerzální rámec činnosti ve světě.[99] Perceptivní vědomí spočívá tedy v zaznamenávání odchylky ve vztahu k této typické činnosti, resp. určité dimenzi.[100] Smysl vnímatelného se pak utváří v dynamice, v níž jsou určité odchylující se prvky samy povýšeny na rovinu dimenze. Tímto způsobem je výkon vnímání, jímž sami jsme, vyjádřením toho, co je vnímáno.

Smyslové vnímání jako vyjadřování se podle Merleau-Pontyho nejnázorněji ukazuje ve fenoménu pohybu.[101] Důvodem je, že v tomto případě se souvislost mezi naším tělem a prožívaným fenoménem jeví jako nejtěsnější. Současně s tím se Merleau-Ponty domnívá, že tradiční problémy spojené s výkladem pohybu jsou neřešitelné mimo své spojení s vnímáním. Pohyb obnáší spojení protikladných vlastností jednoty a různosti. Teorie pohybu za účelem vysvětlení tohoto spojení tíhnou k dvěma nepřijatelným závěrům, na jedné straně k naprostému zpředmětnění pohybu, které ve výsledku znamená jeho faktické popření, na druhé straně k úplnému zniternění pohybu, které jej činí zcela závislým na vědomí vnímajícího a jeho jednotě. Merleau-Ponty míní vyjasnit pojetí pohybu pomocí svého konceptu vyjadřování, a díky tomu tento pojem zároveň rozvinout a blíže vyložit.

Předmětné pojetí pohybu předpokládá, že pohybující se jsoucno existuje o sobě. Pohyb chápe jako postupnou existenci téže věci v řadě okamžiků, jimž přesně odpovídá řada míst.[102] Interpretace Merleau-Pontyho naznačují, že tento předpoklad a výklad jsou ve skutečnosti odvozené z určitého epistemologického kritéria, které na fenomenální stránku pohybu nebere zřetel. Předmětné pojetí klade veškeré bytí pohybujícího se do jasně a zřetelně vymezených bodů a ty staví nekonečně blízko sebe. To, co mezi nimi nutně zůstává, chápe jako pouhé nic. Věc je tedy vždy na nějakém místě, ale nikdy v pohybu.[103]

Důsledek tohoto východiska je dvojí: pohyb a pohybující se jsoucno jsou si navzájem vnější; pohyb sám je rozdělen v mnohost vztahů, která nemá vnitřní konzistenci, a sám je tedy *de facto* něčím nejsoucím. Tyto dva důsledky jsou toliko různé strany téhož a ve skutečnosti jsou pouhou explikací původního východiska. – Z interpretace předmětného pojetí vyvozuje Merleau-Ponty skutečnosti, které musí zohlednit každý plnohodnotný výklad pohybu: 1. pohybující se je samo

---

[98] *Srv. tamtéž, str. 49.*

[99] *Srv. tamtéž, str. 50.*

[100] *Srv. tamtéž.*

[101] *Srv. tamtéž, str. 181.*

[102] *Srv. tamtéž, str. 89.*

[103] *Srv. tamtéž, str. 90.*

v pohybu, 2. pohyb takříkajíc vychází z pohybujícího se, je jím vykonáván, to znamená je v pohybujícím se a nikde jinde, 3. pohyb neexistuje v žádném smyslu o sobě.

Své vlastní pojetí pohybu Merleau-Ponty představuje v kritické návaznosti na Bergsona. Bergson požaduje, aby zde bylo nějaké „mezi", které spojuje protikladné vlastnosti pohybujícího se, různé okamžiky a odlišná místa, čili požaduje, aby pohybující se nebylo pojato jako existující o sobě. Jednota pohybu je tak dle Bergsonova názoru podstatně spojena s vnímajícím. Pohyb se podle něj jeví jako nedělitelný díky jednotě žitého času a prostoru vnímajícího, jejichž jednota je dána jednotou vědomí.[104] Stručně řečeno, pohyb není jednotný sám o sobě, je jednotný proto, že participuje na trvání vědomí.[105] – Vztažení k vnímajícímu, s nímž Bergson přichází, se tak v jeho výkladu nakonec vytrácí, protože jednota pohybu je opět redukována na něco jiného. Moment vztažení pohybu k vnímajícímu je však podle Merleau-Pontyho správný, je nutné na něj navázat a myslet jej důsledně.

Pokus o řešení aporií pohybu, jež vyplývají z protikladných určení pohybujícího se jsoucna, má přinést Merleau-Pontyho koncepce vyjadřování. Jeho návrh v sobě chce tuto protikladnost jistým způsobem zachovat. Merleau-Ponty na jednu stranu akcentuje, že pohyb je neredukovatelný na cokoli, co stojí vně pohybujícího se, protože pohyb se ukazuje jako „vykonávaný" tím, co jej podstupuje, nikoli tím, kým je vnímán.[106] Z pohybujícího se podle něho pohyb vychází jako ze svého počátku, takže existuje jako vyjádření pohybujícího se samotného. Na druhou stranu však Merleau-Ponty tvrdí, že pohyb nemůže existovat o sobě, nýbrž je v jistém ohledu výsledkem vztahu, totiž v tom, že existuje jako vyjádření ve vnímání.

Merleau-Ponty tedy předpokládá, že pohyb má dvě východiska. Jeho prvním východiskem je vnímající, protože pohyb jako fenomén není možný bez vnímání. Roli vnímajícího ve vnímání pohybu je však třeba upřesnit. Vnímající není substancí, vnímá jakožto určité tělo existující v konkrétních vztazích. Ani on sám, ani tyto vztahy a jejich předměty nejsou dány objektivně. Subjekt a objekt se zde vzájemně prostupují, tak, jak jsme to viděli výše: vnímané přesahuje do vnímajícího, jeho tělo se na vnímané ladí, a tak je jím jaksi uchvacováno.

V analogických vztazích existuje i vnímané jsoucno, a jen proto může být vnímáno. Druhým východiskem pohybu však není pohybující se jsoucno. Merleau-Ponty na základě interpretace vybraných gestaltpsychologických experimentů ukazuje, že vnímání pohybu nepředpokládá nutně „nositele" tohoto pohybu, nýbrž že pohybující se jsoucno je vnímáno teprve na základě prvotního vnímání pohybu. Z experimentů provedených Albertem Michottem vyplývá, že určité uspořádání čar, které se v čase proměňuje, může být vnímáno jako pohyb, jemuž vnímající podkládá určitého nositele.[107] Rychlost tohoto pohybu se ukazuje být určující pro to, jako co se tento pohyb jeví: např. rostlina, jejíž pohyb byl zrychlen, působí dojmem živočicha. Naše porozumění „substanci" pohybu a její uchopení tedy závisí na tom, jak je daný pohyb vnímán.

Počátkem pohybu je určitý identifikující akt vnímajícího jakožto schopného pohybu a variování určitého tvaru. Vnímání pohybu je rozvíjení této identifikace s pohybujícím se a zároveň

---

[104] Srv. tamtéž, str. 184.

[105] Srv. tamtéž, str. 92.

[106] Saint Aubert, E. de, Conscience et Expression (Avant-propos). In: Merleau-Ponty, M.: Le monde sensible et le monde de l'expression. Cours au Collège de France. Notes, 1953. Genève, MetisPresses: 2011 , str. 26.

[107] Srv. Merleau-Ponty, M.: Le monde sensible et le monde de l'expression, c.d., str. 101 a 181.

odlišování se od něj: „Smysl pohybu je motorická projekce.“[108] Pohyb a pohybující se jsoucno se rodí ve vnímání,[109] protože do nich a do jejich vztahů se promítají možnosti naší vlastní pohyblivosti, našeho pohyblivého těla. Pohyb je vnímán a jako takový ve svém rázu proniká do našeho těla, zároveň s tím toto proniknuté tělo včítá do pohybu a do jeho kontextu předmětnou jednotu a určité chování jakožto projekci svých vlastních možností, které pohybu a jeho kontextu odpovídají.

7.

Je patrné, že mezi válečnou systematickou koncepcí Patočkovou a Merleau-Pontyho tezemi z 53. roku existuje značná shoda. Mezi sdílenými východisky vystupuje zřejmě nejvíce společná návaznost na Husserlovu filosofii. Ta se zde nachází v paradoxní pozici nezastupitelného inspiračního zdroje a zároveň předmětu radikální revize. Patočkova koncepce lidského nitra mezi duchem a přírodou i Merleau-Pontyho pojmy perceptivního, tělesného vědomí a uvědomované tělesnosti se jeví být výsledkem nového promyšlení pojetí aktové a horizontové intencionality a jejich vzájemné odkázanosti. Mezi společná východiska obou autorů na druhé straně patří vážně vzatá zkušenost určité jednoty subjektu a objektu, kterou, jak se oba domnívají, není možné pochopit na základě pojetí bytí jakožto transcendentálního vědomí. Husserl podle nich vědomí koncipuje s ohledem na ideál objektivace bytí, tedy ideál, kterým je nesena moderní věda.[110] – Naše bytí je podle Patočky i Merleau-Pontyho výkon, který má nepředmětný charakter: nitro zpředmětňující se samo nebo ve vztahu k druhému nitru, respektive vnímající a vnímané tělo. Na základě této teze dávají myšlence intencionality nový obsah. Jejich reinterpretace deskriptivní fenomenologie je nesena podobnými motivy a jejím výsledkem jsou analogické pojmy, avšak již v těchto pojmech se projevuje odlišné celkové směřování obou autorů. Zrekapitulujme, jaké pojetí výkonu mají oba autoři na mysli.

Patočka rozlišuje nitro konečné a nekonečné; konečné lidské nitro, které je jistým východiskem a cílem jeho filosofického úsilí, líčí jako vědomím nadaný nezpředmětnitelný sebevztah, který tkví v životě přírody. Vědomý, tedy zkonečnělý nepředmětný vztah k sobě je vždy zároveň objektivujícím vztahem navenek. Vystoupení a vztah tohoto nitra navenek pak Patočka chápe jako horizontem určené sebezpředmětnění životních možností a zpředmětnění živých charakterů. Cílem, avšak nikoli předmětem této intence je vždy druhé nitro. V syntéze životních charakterů konečné nitro vyjadřuje druhé nitro na základě svého bytí, tedy svých vlastních možností být, a zároveň je v tomto porozumění druhému samo ve svém bytí a možnostech určováno. Každé vstoupení konečného nitra do výrazu se děje na podkladě zvnějšnění nekonečného života, který je bez intencionálního vztahu k ostatnímu životu sám svým vlastním zpředmětněním.

Základem Merleau-Pontyho koncepce je smyslově vnímající a vnímatelné tělo, které vstupuje do světa, protože svět jakožto vnímaný prostupuje do něj. Vnímající tělesná bytost vždy již ve svém bytí ztělesňuje vnímané jsoucno, jež mu svým charakterem udává rytmus a ukládá formu jeho životním možnostem. Vnímané naopak získává svůj určitý smysl teprve na základě lidské projekce do věcí: vnímající v souladu s možnostmi, jimiž je charakterizována jeho vlastní

---

[108] Tamtéž, str. 119.

[109] Srv. tamtéž, str. 93.

[110] Srv. Patočkovo pozdější, avšak tematicky související vyjádření z XIV. kapitoly „Věčnosti a dějinnosti“: Patočka, J., Věčnost a dějinnost. In: týž, Péče o duši I, Praha, OIKOYMENH 1996, str. 221 n.

tělesnost, včítá do tvarů „věci“ a do jejich variací „chování“. Díky tomu nalézá smysluplný svět a zaujímá v něm vlastní místo.

Filosofické koncepce, jež oba autoři rozpracovali, se do určité míry překrývají a tato podobnost se projevuje nejvíce v oblasti vztahů propojujících člověka a vnímatelný svět. Uveďme jeden příklad: Vzájemná shoda vede oba autory k napohled paradoxní tezi, že to, co nás spojuje s celkem jsoucího, nás zároveň individuuje. V pojmu nitra a v konceptu tělesnosti je již implikována mnohost. Jedna individualita není nikdy převoditelná na druhou, a proto ani jedna individualita nemůže nikdy druhou plně pochopit a poznat, přestože je z téže „látky“. Nepředmětné nitro je podle Patočky o sobě nezjevné a jeho zpředmětňující výraz je jeho adekvátní daností pro nás. Ke každému tělu podle Merleau-Pontyho patří rovněž „zadní strana“, jakési nitro (*intérieur*),[111] které naším vnímáním není nikdy vyčerpáno. – Máme-li být vždy již k něčemu vztaženi, musí to vůči nám být zároveň jiné.

Analogická řešení určitých problémů jsou dána analogickými strukturními momenty obou koncepcí, mezi něž patří mimo jiné nepředmětnost životního výkonu, jeho možnostní charakter, konečná nepostižitelnost vnímané věci a nezpředmětněnost „data“ vnímání či např. vzájemná odkázanost vnímajícího a vnímaného.

V čem z hlediska tohoto srovnání spočívá Patočkova originalita? Pramení patrně z rozdílného pochopení toho, jaký účel má mít překonání deskriptivní fenomenologie. Cílem Patočkovy fenomenologické interpretace je najít podmínku možnosti smysluplnosti veškeré zkušenosti. V jeho představě je proto výkon lidského bytí rozepjat mezi duchem a přírodou a z tohoto napětí získávají vztahy, jež propojují člověka a vnímatelný svět, komplexnější obsah. Díky své fenomenologické interpretaci je Patočka schopen vyložit principy nezpředmětněných živých charakterů a životních horizontů a jejich pochopení bezprostředně svázat s otázkou uskutečnění lidského bytí.

Z hlediska Patočkovy systematické koncepce se tak Merleau-Pontyho přístup jeví jako v neadekvátní míře založený na deskripci, v důsledku čehož principy námi nevykonávaných stránek zkušenosti zůstávají v daném přednáškovém cyklu nedotázány. Podle Merleau-Pontyho je fenomenologický fakt, že barva ukládá našemu životu určitý rytmus. Avšak co je na straně vnímaného principem tohoto rytmu, to zůstává v jeho tezích záhadou.

Odlišnost obou koncepcí, zdá se, neplyne ani tak z rozdílného obsahu pojmu výkonu, jako spíše z odlišného pojetí jeho rozsahu. Patočkova teze, že bytí je nitro, přisuzuje veškerému jsoucnu týž základní charakter zpředmětňujícího se samopohybu. Merleau-Pontyho teze je méně metafyzická: ve svých přednáškách podle všeho nepředpokládá, že by rovněž vnímaná věc byla sebeorganizující se tělo. Tuto skutečnost ilustruje rozdílnost v chápání pohybu u obou autorů: Patočka prohlašuje, že nitro je ontologickým pohybem vztahujícím se k niternosti, díky čemuž vždy již vstupuje do svého předmětného výrazu, zatímco Merleau-Ponty tvrdí, že pohyb jsoucna je výsledkem vztahu pohybujícího se a vnímajícího, který je schopen pohybu a jehož pohybové možnosti se do pohybujícího se promítají.

Patočkovu fenomenologickou interpretaci vede duchovní stránka jeho filosofie. Úkolem člověka je v obecném slova smyslu vědomé napětí vlastního bytí mezi ducha a přírodu, tedy uvědomění nejvyššího celku, který vždy již určuje jeho život, a získání omezené svobody. – Merleau-Ponty v daném přednáškovém cyklu žádný morální apel neformuluje. Určitý apel k poznávání či tvorbě nebo, obecněji vzato, k jednání lze u Merleau-Pontyho spatřovat jednak v

[111] *Srv. Merleau-Ponty, M.: Le monde sensible et le monde de l’expression, c.d., str. 189.*

tom, že vnímání si podle něj „žádá své vlastní vyjádření“,[112] jednak v tom, že účelem těla ve světě je osvojovat si situaci, do níž znovu a znovu vstupuje, a nastolovat tak určitou harmonii.

Obě koncepce se protínají v konceptu vyjadřování. Jak Patočka tak Merleau-Ponty předpokládají, že jsoucno nemůže existovat o sobě, nýbrž jen v podstatné vzájemné odkázanosti subjektu a objektu. Shoda mezi oběma autory má tedy primárně strukturní charakter. Odlišnost plyne zejména z rozdílného filosofického rozhodnutí v otázce rozsahu subjektivity. Díky těmto filosofickým rozhodnutím nabývá vyjadřování v obou koncepcích nakonec různého významu, který strukturní shoda nemůže překlenout.

Seznam použitých zdrojů

Primární:

Merleau-Ponty, M., *Le monde sensible et le monde de l'expression*. Cours au Collège de France. Notes, 1953. Genève, MetisPresses 2011.

Merleau-Ponty, M., *Résumés de cours*. Paris, Galimard 1968.

Patočka, J., Ducha a dvě základní vrstvy intencionality. Přel. P. Maťová. In: týž, *Fenomenologické spisy I.* Sv. 6. Praha, OIKOYMENH 2008.

Patočka, J., Fenomenologická teorie subjektivity. In: týž, *Fenomenologické spisy III/1*. Sv. 8/1. Praha, OIKOYMENH 2014.

Patočka, J., *Fenomenologické spisy III/1.* Sv. 8/1. Praha, OIKOYMENH 2014.

Patočka, J., [Filosofie dějin] Úvod. In: týž, *Péče o duši I.* Sv. 1. Praha, OIKOYMENH 1996.

Patočka, J., Nepředmětné a zpředmětnělé nitro. In: týž, *Fenomenologické spisy III/1.* Sv. 8/1. Praha, OIKOYMENH 2014.

Patočka, J., Nitro a duch. In: týž, *Fenomenologické spisy III/1*. Sv. 8/1. Praha, OIKOYMENH 2014.

Patočka, J., Přirozený svět jako filosofický problém. In: týž, *Fenomenologické spisy I.* Sv. 6. Praha, OIKOYMENH 2008.

Patočka, J., Studie k pojmu světa. In: týž, *Fenomenologické spisy III/1.* Sv. 8/1. Praha, OIKOYMENH 2014.

Patočka, J., Svět a předmětnost. In: týž, *Fenomenologické spisy III/1*. Sv. 8/1. Praha, OIKOYMENH 2014.

Patočka, J., Symbol země u K. H. Máchy. In: týž, *Umění a čas I*. Sv. 4. Praha, OIKOYMENH 2004.

Patočka, J., Úvod. O dvojím způsobu filosofování. In: týž, *Fenomenologické spisy III/1.* Sv. 8/1. Praha, OIKOYMENH 2014.

Patočka, J., Věčnost a dějinnost. In: týž, *Péče o duši I*. Praha, OIKOYMENH 1996.

Sekundární:

Frei, J., Odcizené nitro, nebo zúžené vědomí? K reakci M. Rittera na článek J. Puce. *Reflexe* 39 (2010).

Halák, J., „Vnímání je již vyjadřování“. Merleau-Pontyho první přednášky na Collège de France. *Reflexe* 52 (2017).

Karfík, F., Odysea zkonečnělého absolutna. Patočkův filosofický vývoj mezi lety 1936-1964. Přel. M. Ritter. In: I. Chvatík (ed.), *Myšlení Jana Patočky očima dnešní fenomenologie*. Praha, Filosofia/OIKOYMENH 2009.

Karfík, F., Patočkova strahovská pozůstalost a jeho odložené *opus grande*. *Kritický sborník* 20 (2000/2001).

Novotný, K., Dějinnost a svoboda. *Reflexe* 14 (1995), 2.

[112] *Tamtéž, str. 45.*

Puc, J., O životě a smrti: Patočkova koncepce člověka a jeho životního úkolu ve válečných rukopisech. *Reflexe* 36 (2009).

Rabas, M., Spor o smysl lidských dějin a dějiny člověka jako boj o smysl. K prvním Patočkovým statím o problematice historie a historiografie. *Filosofie dnes* 7, 2 (2015).

Rezek, P., Patočkova „fenomenologie ducha" v kontextu Pražského filosofického kroužku. In: týž, *Jan Patočka a věc fenomenologie*. Praha, Rezek 1993.

Ritter, M., Nitro a jeho základ. Pokus o shrnutí diskuse k Patočkovým válečným rukopisům. *Reflexe* 40 (2011).

Ritter, M., Nitro a záhada hyletické vrstvy. *Filosofický časopis* 50 (2011), mimořádné číslo.

Ritter, M., Odcizené nitro. Polemická reakce na článek Jana Puce. *Reflexe* 38 (2010).

Saint Aubert, E. de, Conscience et Expression (Avant-propos). In: Merleau-Ponty, M.: *Le monde sensible et le monde de l'expression. Cours au Collège de France. Notes, 1953*. Genève, MetisPresses 2011.

Santos, A., Das Fragment Nitro a Svět (Das Innere und die Welt). Einführung. In: Chvatík, I. (ed.), *Studia Phaenomenologica (Romanian Journal for Phenomenology, vol. VII: Jan Patočka and the European Heritage)*. Bucharest, Humanitas 2007.