

Univerzita Palackého v Olomouci
Filosofická fakulta
Katedra filosofie

Diplomová práce
Petr Mikoška

Tělesnost ve filosofii Jana Patočky

Corporality in Patočka's Philosophy

Vedoucí práce: prof. PhDr. Ivan Blecha, CSc.
2008

„Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracoval samostatně pod vedením prof. PhDr. Ivana Blechy, CSc. a uvedl v seznamu literatury všechny použité literární zdroje.“

Na tomto místě bych rád poděkoval prof. PhDr. Ivanu Blechovi, CSc. za vstřícnost při vedení diplomové práce. Dále děkuji především své drahé rodině a nedocenitelným kamarádům Třincovi, Jiřímu a Jaroslavovi.

Petr Mikoška

Obsah:

Prohlášení.....	2
Poděkování.....	3
1 Úvod.....	6
2 Patočkova kritika kartesianismu.....	7
2.1 Rozumění těla.....	10
3 Horizont.....	16
3.1 Bolest – nálada.....	21
3.2 Uvědomované versus neuvědomované.....	24
3.3 Druhý – já.....	27
3.4 Prostor.....	32
4 „Patočkův“ Husserl, Heidegger.....	33
4.1 Prožitek v Husserlových <i>Idejích I, II</i>	35
4.2 Zapomenutí na tělo.....	37
5 Reflexe – interesovanost – interesovanost.....	43
6 Trojjedinnost pohybu.....	47
7 Domov – dálava – cizota.....	54
8 Prožívání.....	56
9 Konsekvence v oblasti psychoterapie.....	61
10 Závěr.....	66
Anotace.....	68
Bibliografie.....	69

*Pohled na lidský život jakožto úkol budovat smysluplnost by byl nesmyslný, kdyby zůstal jen v povrchní teoretické rovině. Takový pohled by nás měl oslovit, zasáhnout v nejhlubší rovině našeho bytí a nenechat nás lhostejnými. Vždyť je to i náš úkol. Zdá se dokonce, že není z principu možné budovat vědu o člověku, aniž by to nás samé zásadně proměňovalo. Prostě zde není možné zaujmout postoj nezaujatého pozorovatele, neboť cokoli zjistíme o člověku, musíme vztáhnout i sami na sebe. Naše zkoumání nás proměňuje.*¹

¹ Hudlička, P.: Prožívání – Zkušenost – Svět aneb O cestách do světa na zkušenou. Praha 2003, s. 158.

1 Úvod

Fenomenologie chce podle Jana Patočky pojímat lidské tělo jako fenomén. V knize *Tělo, společenství, jazyk, svět* má na mysli tělo *živé, subjektivní*, které je zároveň podmínkou našeho fungování ve *světě*, tzn. i podmínkou zjevování. Z toho vyplývá, že tělo je podmínkou toho, aby se nám samo nějak jevilo. Pokud tento závěr není absurdní, v jakém smyslu? Jedná se v obou případech o totéž tělo, nebo mluvíme nutně o dvou entitách? Případně, co je charakterizuje a jak se od sebe liší? A můžeme vůbec živoucí tělo přímo vykazovat? Není spíše takto pojaté tělo podmínkou fenomenalizace? Lze aplikovat fenomenologickou metodu na entitu, která teprve existenci fenoménů zakládá? Není to spíše neviditelná *slepá skvrna*, z níž fenomény vyvěrají stejně jako zanikají - předpoklad, bez kterého bychom nevysvětlili existenci fenoménů?

K zodpovězení těchto otázek bude jistě přínosné podívat se, alespoň zčásti, očima Jana Patočky na tělo tak, jak ho ještě donedávna pojímala filosofická tradice. Přičemž nám nepůjde o to, abychom sumarizovaly všechny Patočkovy postřehy z dějin filosofie těla. Jeho kritická recepce myšlenek předchůdců nám poslouží jako vodítko k vyjasnění, zda, od čeho a jak se chce Patočka distancovat. Nejdříve tedy shrnu Patočkovy námitky adresované dosavadním konceptům, čímž vyjdou najevo jeho základní intence v přístupu k tělu. Srovnání s tématicky a metodicky spřízněnými filosofy – zejména Husserlem a Heideggerem - nám pomůže s fundovanějším zhodnocením Patočkova myšlení. Konsekvence takto zpracovaného materiálu by pak měly být zároveň odpověďmi na výše položené otázky, jež zde zároveň plní funkci hypotéz.

2 Patočkova kritika kartesianismu

Zaměříme se nejprve na Patočkovu interpretaci Descartových *Meditationes de prima philosophia*: *Descartes problém subjektivní tělesnosti objevil, ovšem hned zase zakryl.*² V čem tedy spočívá toto *objevení* a následné *zakrytí*? Podle Patočky v honbě po absolutně evidentním vědění unáhleně zanevřel na tělesnou zkušenost. Protože smyslové vjemy nás mohou často klamat, není radno na ně příliš spoléhat. Dokládá to na proslulém příkladu se snem. Díky nemožnosti odlišení snění a bdění, a tudíž neprokazatelnosti věrohodnosti našich smyslů Descartes konstatuje, že jim nelze zcela důvěřovat. Přičemž již nepracuje s faktem, že i při snění musí být tělo nutně zapojeno, že vždy vnímám z nějaké perspektivy, z nějakého stanoviska, které ať už chci nebo ne, ať už si to uvědomuji, či ne, zaujímám. Právě tělo je totiž nutně neimaginativní prvek, bez něhož by nemohlo ve snu nic existovat. Descartes však, se záměrem, aby věda stála na nevyvratitelných premisách, vsadil na sféru, v níž nejsme závislí na zkušenosti plynoucí ze smyslových vjemů. Tak se nabízí geometrie, věda o jsoucnech a jejich kvalitách, jejichž prokazování a výsledky jsou na realitě nezávislé. Vlastnosti, jež jsou vykazatelné v čisté reflexi Descartes postuluje jako podstatné. Tak dochází k zmatematizování světa. Geometrie se stává metodou, kterážto je schopna ukázat *vlastní podstaty hmotné substance, podstaty vnějšího světa jako rozprostraněnosti* – „*res extensa*“.³ Tomuto postulátu se nevyhne ani tělo - tělo objektivizované, jehož podstatné rysy můžeme zkoumat pouze z pozice třetí osoby. Tělo je tak pojato jako mechanismus. Nezbyvá místo pro *živé tělo*, neboť naše prožívání je jen *zvláštním doprovodem objektivního procesu*. Vše subjektivní je pro naše poznání podřadné, nepodstatné. Ve shodě se základní intencí *Meditationes* - osvobodit duši od klamavého těla - stojí naproti sobě objektivní tělo jakožto mechanismus a naše prožívání tohoto těla, které je ovšem jen součástí duše. To je karteziánský dualismus – koncepce, jež není schopna uspokojivě vysvětlit komunikaci mezi dvěma substanciálně odlišnými jsoucnými - duší a tělem, tedy tzv. psychofyzický problém. Naproti tomu patří Descartovi primát v tom, že si vůbec položil otázku po tom, kdo je, či co je já. Ovšem tím, že nebyl dostatečně radikální, aby ze sebe setřásl vliv metafyzické tradice, odpověděl jí poplatně, a sice z pozice třetí osoby, že je to *res cogitans* - věc (pouze) myslící. Máme zde co do činění s paradigmatickým, v rámci něhož se o těle uvažuje zpravidla z pozice anatomie, fyziologie. Patočka si ovšem myslí, že mimo toto tělo-objekt musí existovat *živé tělo*, které *není pouhým reflexem objektivního těla*. Je navíc podmínkou vědomí jakékoliv věci, tedy i předmětného těla.

² Patočka, J.: *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha 1995, s. 15.

³ Patočka, J.: *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha 1995, s. 16.

V karteziánském schématu pokračuje podle Patočky i britský empirismus, pojímající lidskou duši jako specifický typ předmětu, v němž se nějakým způsobem odráží realita. Například v Lockově systému je vědomí vybudováno z idejí jednoduchých a složitých. Vysvětlit, jakým způsobem funguje naše vědomí, znamená pro Locka pouze pochopit proces skládání idejí. Je přitom zcela opomíjen *intencionální charakter zkušenosti*, což vede k tomu, že se nečiní rozdíl mezi obsahem a akty vědomí. Britský empirismus (Lock, Condillac, Hume) nazývá Patočka *subjektivistickým impersonalismem*. Zkušenost je totiž vysvětlována sama ze sebe, tzn., že nemáme důvod domnívat se, že *odráží* realitu takovou, jaká je. Je čistě mentálním aktem, jehož explikace není závislá na realitě. Tělo je pak pojímáno jako *jeden z předmětů zkušenosti, který nemá žádný specifický interes*.

I u Kanta je zkušenost vybudována z absolutně duchovního základu – tělo je zde opět pouze předmětem – je zde vyzdvihnuta personalita, ovšem bez účasti tělesnosti. Je to personalita čistě abstraktní. Podle Patočky tuto slabinu Kantova pojetí vystihl Maine de Biran, jenž vyšel z kantovského zdůraznění personaly a aktivity, která ovšem pro něj tkví ve spontaneitě svobody a vůle. Odmítá Kantovu metodu a znovuobjevuje personalitu a subjektivní tělo. Zatímco Biran zavrhuje Kantovo abstraktní Já, vrací se vědomě k Descartovu požadavku zkoumat vědomí čistě reflexivně, pokud možno bez umělých logických konstrukcí. *To, že se můžeme vydělit ze světa, říkat „já“, spočívá v tom, že můžeme svobodně chtít, a to znamená také moci. Nelze, nemá smysl chtít, když nemohu. Mám původní vědomí, že usiluji, že mám jistou možnost, např. vykonat pohyb ruky. Smysl úsilí, mé úmyslné pohybování tělem pramení ze mne.*⁴ Rozdíl aktivity a pasivity lze vykázat ve vnitřní zkušenosti, konkrétně na prafenoménu *úsilí (Effort)*. Je proto principiální rozdíl mezi pohyby ruky zapínající knoflík od košile a pohybem ruky právě popálené. První příklad demonstruje pohyb, jenž pramení ze mne jako z autonomního centra. Druhý je příkladem nerefektovaného – čistě instinktivního pohybu. Pokud bychom nerespektovali tuto diferenci, znamenalo by to, že naše tělo je pouhým mechanismem, vehiklem, který je stejné podstaty jako tělesa, mezi kterými se pohybuje. *Jsmo původně aktivní já, které usiluje*. Pokud bychom nic nechtěli, po ničem netoužili, o nic neusilovali, pak by teprve mohlo být tělo pojímáno jako pasivní věc mezi ostatními, bez vůle, bez výjimky podléhající působení okolí. Naše tělesnost se však neprojevuje jen jako prodloužení naší volní aktivity, tělo jí rovněž vždy klade větší či menší odpor. Takto tělo pociťujeme. Fakt, že tělesníme, je důsledkem chtění, usilování. Já je rovněž v každém okamžiku své existence v nějakém rozpoložení, vždy se cítí a vždy se cítí nějak – v určitém *modu*. Dalším aspektem tělesné existence je její podstatná prostorovost, jež

⁴ Patočka, J.: Tělo, společenství, jazyk, svět. Praha 1995, s. 24.

má odlišný charakter od prostoru objektivního - nežitého (*partes extra partes*). Biran má údajně za to, že musíme disponovat apriorním vědomím svého těla jakožto něčeho, co patří ke mně. Orientace se neobejde bez vědomí vlastního těla. To zaručuje přirozenou schopnost odlišit vlastní tělo od zbytku světa. Že nejsme pouhým *biologickým organismem* je dáno schopností svobodně chtít, pohybovat se, a tudíž za tento pohyb zodpovídat.

Pohybovou činnost lidské existence proto nelze redukovat na průsečík determinujících sil vnějšího prostředí. Toto prostředí zase nelze redukovat na objektivně měřitelný prostor, v němž jsou vedle sebe uspořádány věci. Postulování geometrického prostoru a rozumění mu podmiňuje původnější prostor, prostor, ve kterém se pohybuje naše prožívající tělo. Poučen Merleau-Pontym Patočka vymezuje 2 druhy prostorů: prostor osobní a prostor neosobní. Prostor osobní je prostor, v němž se svým tělem orientujeme, v rámci něhož nutně zaujímáme nějaké místo. Tím, že se v něm pohybujeme, zároveň vůči němu volíme různé perspektivy.

Především ve filosofii Barucha Spinozy dominuje skutečnost, v jejímž základu leží totálně odosobněná univerzální substance, což má své důsledky i v přístupu k duši a tělu. Duševní dění je pojato jako její doplněk, resp. *korelát*. V případě neosobního jsoucna je *osobnostní stránka druhotná, je doprovodem neosobní, nemá žádnou autonomii a mizí ze zřetele*.⁵ Příkladem je Descartův prostor, kde neexistuje perspektivnost, persona, čili centrum, z něhož by vycházel pohled. Toto paradigma převládá podle Patočky nejen v moderní filosofii, ale i v psychologii. Jeho slabina spočívá v tichém předpokladu, že *duševní dění je závislé na zásadně neosobně pojatém dění substancialistického základu*.⁶ Nekritické přejímání této premisy má na svědomí zmatek nejen ve zmiňovaných oborech. Věda postavená na těchto základech z principu nemůže vysvětlit fundament naší zkušenosti - původní zakoušení prostoru a tělesnosti. Původní proto, že teprve zakládá možnost konstatovat teze *partes extra partes*, a tím objektivovat naše postavení ve světě. Teprve předpojmová tělesná vztaženost ke světu dovoluje zkoumat například prostor objektivně, tedy z pozice třetí osoby. Nejprve se musíme **už** nějak orientovat, nějak zacházet s věcmi okolo nás, předrozumět jim. *Uvědomění, že jsem v prostoru, v souvislostech rozlehlosti, předpokládá zvláštní strukturu, která s objektivní rozprostraněností (partes extra partes) nemá nic společného*.⁷

Konečně, ani řada fenomenologů, jejichž filosofické myšlení z velké části stavělo na kritice kartesiánského přístupu k duši a tělu, se nevyhnulo opomíjení živoucího těla. (...)

⁵ Patočka, J.: Tělo, společenství, jazyk, svět. Praha 1995, s. 26.

⁶ Patočka, J.: Tělo, společenství, jazyk, svět. Praha 1995, s. 26.

⁷ Patočka, J.: Tělo, společenství, jazyk, svět. Praha 1995, s. 27.

*zapuštění existence do fenomenálního dění jsoucna a do horizontu přirozeného světa (...) je u Patočky promyšleno způsobem, jaký například u Husserla, Heideggera či Sartra nenajdeme.*⁸ Přestože se všichni tři filosofové věnovaly mimo jiné analýzám subjektivního těla, je třeba podle Patočky podívat se na toto tělo jinak, nově. Neboť tělu se ve filosofických kruzích západního světa ani v současnosti stále nepřiznává adekvátní ontologická hodnota.

Z Patočkovy kritiky předešlých „systémů“ vyplývá, že tělo(em) se realizuje(me) v prostoru. To však nemůže(me) dělat přímo, nýbrž vždy skrze jinakost, skrze cokoliv, co není námi – jím samým. Z pouhé reflexe nelze vysvětlit prostorovou orientaci. Zdá se, že tato funkce je doménou těla, jež, jak jsme řekli, se tím pádem k sobě musí vztahovat (Merleau-Ponty v této souvislosti mluví o *chiasmu*). *Subjektivní tělo ani já nemůže být představa, protože je centrum úsilí. Já nemůže být ryze duchovní. Já není slepou silou, nýbrž vidoucí silou. Že vidím není pouhá vlastnost. Aniž bychom byli středem své pozornosti, žijeme neustále u sebe, směrem k sobě. Již Aristotelés věděl, že všechno vidění a vědění je vidění a vědění aby (k něčemu). Aisthesis a kinesis jsou nerozlučné. Naše vidění je vždy spojeno s pohybem. Vědění, kde jsme, je nezbytným základem a východiskem života.*⁹

2.1 Rozumění těla

Pro Annu Hogenovou, silně inspirovanou Husserlem, je lidské tělo noezí, jejímž tělesněním tělesní i věci, čímž vznikají noemata coby výsledky předchozí tělesné aktivity. Poznávání je tak nezastavitelný proces vydobývání předmětného smyslu. Proto nazývá Hogenová akty prožitkem významnění. Jejich neoddiskutovatelná existence a způsob jejich danosti je evidentní pouze pro prožívajícího (toho, komu se **to a tak** děje), zatímco intersubjektivní přenos je možný pouze nepřímou. Absolutní evidence náleží jen tomu, kdo ji prožil. Jinak řečeno, pravdu lze zakusit pouze v jednotlivém případě jejího výskytu. Tělo je prožívaná jednoduchost, pramen, zdroj. Hogenová jej přirovnává k *ohnisku životního vzmachu*. Tzv. *tělesné schéma* – termín, jehož hojně užívá Merleau-Ponty - je původní vrstvou, která slouží jako pozadí, z něhož vystupují jednotlivé fenomény. Toto schéma je bytostně intencionální – jeho akty jsou „fenomenalizátory“ okolního světa (*Umweltu*). Funguje tak, že vnímaný předmět - výsledek *protencí* - tvoří jednotu našeho těla s okolním světem. *Noeze a noemata jsou základem intencionality, která je základem těla jako Pexis.*

⁸ Blecha, I.: Jan Patočka. Olomouc 1997. s. 11.

⁹ Patočka, J.: Tělo, společenství, jazyk, svět. Praha 1995, s. 28.

Noetické akty jsou vnímány jako mody tělesného schématu a noemata jako jejich výsledek. Z toho Hogenová vyvozuje, že naše tělesné schéma *je základem vnímání, je základem našeho tělesnění a našeho života*. Naše přitakání k poslednímu tvrzení závisí na tom, v jakém smyslu míní autorka tělesné schéma. Pokud mluví o tělesném schématu coby základu vnímání pouze ve smyslu motorické intencionality a její noeticko-noematické struktury, pak uchopuje Pexis jako mechanismus – tedy zase objektivisticky po vzoru Edmunda Husserla. Jsme přesvědčeni, že základem *životního vmachu*, včetně vnímání, a tudíž všech kinestetických potencialit, je instinktivně - afektivní sféra (samozřejmě úzce spjata s vnímáním). Pokud bychom tuto fundamentální sféru lidské existence nebrali v potaz, došlo by k značné bagatelizaci v představě o přirozeném procesu významnění. Redukovali bychom jej na čistě kinesteziologickou záležitost. Podívejme se, jak k této problematice přistupuje Jan Patočka v *Přirozeném světě*.

Bez ohledu na to, zda je teoretický zájem aktivní, či ne, předpojmové zjednávání vztahu mezi lidskou bytostí a světem je funkční neustále. V rámci tohoto vztahu mluví Patočka o složce *danostní*, a složce *výkladové* (*interpretační* či *doplňkové*). *K složce danostní patří všechn zformovaný smyslový materiál, veškerá přítomná i minulá, vlastní i cizí názorná zkušenost. Ke složce výkladové počítáme veškerá naivní, spontánní rozšiřování oboru genuinní zkušenosti v kvazizkušenostech. Toto naivní extrapolování nelze nazvat teoretizováním (...)*.¹⁰ Kvazizkušenostmi má zde autor pravděpodobně na mysli vše, co nanášíme na smyslové danosti a zároveň (ještě) nejsme schopni tyto představy verbálně reflektovat, potažmo vědomě korigovat. Nemyslí se tu pouze fantazie či různé výplody představivosti, nýbrž celá *spontánní myšlenková tvorba, která jde za hranice prakticky užitečného. V primitivním člověku i dítěti před jakýmkoli výslovným přemýšlením se vytvářejí názory o věcech tohoto světa, které často nedovede odlišit od jeho daností a které průběhem osobního vývoje mohou ustoupit, a to zcela automaticky, názorům jasnějším a vypracovanějším*.¹¹ Zatímco interpretační složka je Patočkou charakterizována jako neustále se během vývoje jedince proměňující, u složky danostní změny pouze připouští. A dále pokračuje: *protože veškerý tento okrsek skutečností je dán bez našeho výslovného teoretického přičinění, bez teoretického úsilí a umění, tedy přirozeně, nazýváme jej světem přirozeným či naivním; za jeho rys nejcharakterističtější pokládáme, že jest zde právě bez našeho svobodného zásahu, na základě pouhého faktu naší zkušenosti přede vším stanoviskem*

¹⁰ Patočka, J.: *Přirozený svět jako filosofický problém*. Praha 1992, s. 15.

¹¹ Patočka, J.: *Přirozený svět jako filosofický problém*. Praha 1992, s. 15 – 16.

teoretickým.¹² I když to v *Přirozeném světě* autor ještě explicitně neuvádí, jedná se o diferenci (*danostní versus interpretační*) na úrovni instinktivně-afektivní. Vychází se však v tomto případě opravdu ze zkušenosti? Nejde jen o spekulativní postulování v samotné zkušenosti nevykazatelné? Citovaný úryvek může sugerovat představu, že v procesu naší smyslové zkušenosti – lidského vnímání - je tady nějaká neměnná danost (neměnná v tom slova smyslu, že její existence pro subjekt je na jejím uvědomění nezávislá) a k ní teprve přistupující *doplňkový* ještě předpojmový výklad. Není však danost nutně zároveň výkladem? Zakoušíme v prožívané zkušenosti danost bez jejího výkladu? Podle našeho soudu je výklad již implicitně obsažen v jakékoliv danosti. Danosti prostě neexistují bez interpretačního prvku. Obávám se, že pokud bychom akceptovali takto chápané Patočkovy premisy, pak by v pohybu, a tedy měnitelné, byly pouze procesy uvnitř složky výkladové, zatímco danostní sféra by byla na zbytku života subjektu nezávislá – byla by plně *v moci země*. Kdežto my máme za to, že se změnou kognitivního aparátu (v nejobecnějším slova smyslu) se nutně *nějak* mění i danosti, neboť prostě nelze mluvit o danosti o sobě samé, ale vždy o *nějaké* danosti. Způsob všeho jevení je předznamenáno, založeno v předporozumění, které je v procesu dávání se nutně zapojeno. Danost danosti je tedy umožněna rámcem předchůdného *smyslodajství*. Pokud připustíme, že každá změna, modifikace výkladové složky, mění složku danostní, pak je smysluplnější mluvit o danostech jednotlivých výkladů. Ve stejném duchu se k této problematice vyjadřuje i Karel Novotný: (...) *nelze analyzovat konkrétní danost a nevycházet přitom z nějakého porozumění tomu, co je dáno, co se jeví. Určitý výklad zřejmě je při díle již v primárním a nejelementárnějším kontaktu s tím, co je ve zkušenosti dáno, pokud vůbec má smysl mluvit o primárním kontaktu s něčím „ve zkušenosti daným“ na rozdíl od sekundárního vztahu nezkušenostního. Možná že spíš než o zkušenostní danosti bylo by lepší mluvit o tom, že se setkáváme jenom s tím, čemu rozumíme, a že tím pádem tzv. zkušenost je vlastně rozumění významům nebo spíš rozumění díky významům a jejich prostřednictvím.*¹³ Není nám dána danost a následně její výklad, nýbrž dán je nám *o sobě* výklad, neboť to, na co se díváme, se mění podle toho, jak se díváme. Sama tato teze ještě podle nás neznamená relativizaci noetické hodnoty smyslové zkušenosti. Zákonitosti, neměnné principy můžeme podle nás hledat v důkladných reflexivních deskripcích vztahu mezi mody vnímání jakožto nejzákladnějšího přístupu ke světu a způsobem jeho dávání se (s vědomím faktu dynamického charakteru obou pólů tohoto vztahu), tedy v konstituci.

¹² Patočka, J.: *Přirozený svět jako filosofický problém*. Praha 1992, s. 16.

¹³ Novotný, Karel: *Jan Patočka o zjevování jako takovém: fenomenologie nebo metafyzika?* IN: Blecha, Ivan: *Fenomenologie v pohybu*, Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2003, s. 109.

Abychom zamezili dezinterpretaci, nutno podotknout, že zde nemáme na mysli danost ve smyslu Husserlovy triadické korelační struktury kognitivní výbavy, tzn. předmětnosti, smyslových kvalit a intencionálního aktu – v tomto kontextu samozřejmě můžeme mluvit o danostech – je nám například apodikticky dána základní typologie smyslových kanálů neustále proudící intencionální aktivity. Neboť ať už je interpretace obsahů zkušenosti jakákoliv, nemůže změnit nic na faktu, že jej přijímáme sluchem, zrakem atd.

Náš zájem chceme nicméně obrátit ke zkušenosti na úrovni elementárnější, která takovému paradigma podmiňuje. Že v přirozeném světě věcem rozumíme, znamená, že k nim vždy zaujímáme určitý vztah, který je interpretačním východiskem každého subjektu: kniha je pro nás vždy „nějakou knihou“. Nikdy pro nás není sterilní daností – vždy pro nás něco znamená. I skutečnost, že se nám jeví jako naprosto cizí, že nás nezajímá, předpokládá vyhodnocení tohoto nezájmu. Hovořit o danosti na této půdě – tedy půdě elementární přirozené zkušenosti - by bylo konstruktem, a tudíž zpronevěření se fenomenologické metodě. Setkání s předmětem tedy probíhá nutně s nějakým předporozuměním, které v přítomný moment „nestíhá“ být plně vědomé – v případě jeho detailní reflexe by byla řeč o absolutně bdělém reflektujícím. *Patří k obsahu transcendence, dává-li se v ní předmět jako prius před vědomím předmětu, patří k podstatě transcendence, že je pro vědomí a skrze vědomí, že tudíž musí být objasněna z jeho podstaty.*¹⁴ Zde nemůžeme kvůli zmíněným důvodům plně souhlasit s druhou částí věty. My se totiž domníváme, že intencionalita, ačkoliv je uchopitelná pouze ve vědomé reflexi, má povahu bytostně mimoběžnou, unikající vědomí. Intencionalita si žije takříkajíc svým vlastním životem, podle jí vlastních principů. Ona je činitelem, kterým jsme *vrženi do světa*, ať již v roli nezaujatých diváků či sebeobstarávajících bytostí. Vědomí má sice schopnost ji zachycovat, ale bylo by nedůsledností vyvozovat intencionální struktury a zákonitosti analogicky k vědomí o nich. Nic na tom nemění ani fakt, že mezi těmito složkami existuje (neustále se proměňující) úzký vztah (jak jsme již uvedli výše). Povaha tohoto vztahu je právě tím, co znemožňuje takovýto přístup. Dalším protiargumentem je fakt, že zatímco intencionální aktivita má charakter nezastavitelného toku - proudění, pak o vědomí tohle říci nemůžeme. Z této premisy vychází řada koncentrační technik, jejichž aplikace má za úkol zbystřit a zjemnit vědomí aktivit naší podstatně toulavé mysli.

Ze zmíněných důvodů nemůžeme akceptovat tezi, že *celý proces vztahování se se odehrává ve vědomí*. Sám Patočka přitom ve své habilitační práci zároveň zdůrazňuje principiální odlišnost těchto úrovní: *transcendentální pozorovatel má totiž jakožto já tu zvláštnost, že není vykonavatelem aktů, které se stávají předmětem jeho reflexe, kdežto*

¹⁴ Patočka, J.: Přirozený svět jako filosofický problém. Praha 1992, s. 66.

*empirické já žije (či může žít) střídavě v přímém výkonu a v reflexi na sebe samo, na své vlastní zážitky. Empirické já nikdy není ryze reflexivní, jakým je já transcendentálního diváka. S ohledem na tento stav mluví Husserl o rozpolcení, rozštěpení já, které nastává fenomenologickou redukcí.*¹⁵ Podle „pozdního“ Patočky musíme proto předpokládat a zkoumat pole – pole *asubjektivní*, které je půdou, z níž teprve něco jako reflexe vyrůstá.

Patočka, stejně jako Husserl, mluví v *Přirozeném světě* v souvislosti s transcendencí - konkrétněji intencionalitou - pouze o *doxickém vědomí – tetickém*. Chceme-li však hovořit o všech rovinách lidské zkušenosti, nemůžeme omezit pozornost pouze na rovinu *tetického vědomí*, neboť deskriptivní analýzou této sféry zdaleka nevyčerpáváme mnohohrstevnatou zapuštěnost ve světě. Není to přeci jen tetické vědomí, které *má podstatně korelátům jsoucno*. A nejen to. Existence musí disponovat něčím, co teprve umožňuje korelaci na vědomé úrovni. Domníváme se, že tímto fundamentem je tělo, v němž a skrze něhož vědomí vykonává kognitivní aktivitu. Nechceme zde zpochybňovat bádání v oblasti tetického vědomí, jen dodáváme (a Patočka by jistě souhlasil, neboť to později sám explicitně použije jako námitku proti Husserlovi), že jestliže chceme pochopit zkušenost existence v její celosti, musíme jít k jejím kořenům, které podle nás vyrůstají z její tělesné, předpojmové sféry. Jinak řečeno, nedůslednosti, na něž jsme upozornili, vyplývají ze ztotožnění zkušenosti doxického vědomí se zkušeností obecně. Z faktu, že teoretické vykazování se jsoucího se odehrává v rovině doxického života nelze vyvozovat, že *celý průběh zkušenosti (je) řízen zákony, a zákony doxického života jsou tedy pravidly transcendence*. Z této premisy pak vyplývá, že zákonitost zkušenosti imanentní doxické sféře platí stejně tak pro bázi, jíž je umožněna. Akceptováním tohoto nekorektního zobecnění nelze bezezbytku překonat kartesiánský dualismus. Pokud zde Patočkovi správně rozumíme, pak máme co do činění s jevem, jenž si pracovně dovolíme nazvat **redukcionismem seshora**. Renaud Barbaras se k této problematice vyjadřuje mimo jiné v eseji o *Vnímání*. Podle něj existuje nutná spjatost úvah ontologických s výzkumem v oblasti lidského vnímání. Vychází při tom z toho, že bytí se nám dává původně právě ve vnímání. Vnímání je nejpřímochařejší, ne-li jediný přístup k bytí toho, co „jest zde“. Vnímání, protože je podstatně intencionální, míří vždy k něčemu. Tázání po intencionalitě s sebou nese předpoklad její předchůdné zapuštěnosti do celku jsoucího, jakožto *podklad a podmínku veškeré vymežitelnosti*. Z toho lze vyvodit, že svět se nám vyjevuje do té míry, v jaké jsme schopni se mu otevřít. Ovšem toto otevírání samozřejmě neprobíhá jen v rovině reflexivní. Naopak její doménou je tělo, jehož konstituující schopnost pak splývá s *fenomenalizující schopností světa*. Zároveň tak charakterizuje Merleau-Pontyho pojem *chiasmu*, kterým

¹⁵ Patočka, J.: *Přirozený svět jako filosofický problém*. Praha 1992, s. 69.

nazývá jistou *sounáležitost* mezi světem a tělem, jež musí být hlubší podstaty, než jejich opozitní vztah. Oba fenomenologové, Barbaras i Merleau-Ponty, tak umisťují intencionalitu do sféry, k níž sice máme přístup reflexivně, ale museli bychom ji předpokládat, i kdyby tomu tak nebylo, neboť je bez ní zkušenost nemyslitelná. Akceptujeme-li fakt podstatné vtělenosti vědomí, musíme přiznat tělu jistou intencionalitu – stejně jako to činí Merleau-Ponty, jenž užívá pro činnost, kterou původně obcujeme se světem, pojmu *kinematická intencionalita*. Je to ten typ intencionality, jenž je předpokladem tematizace, a proto jej tematizovat nelze. Odkazuje na ni pohyb struktur, který klade. Podobně mluví i Piaget, jenž tuto dispozici nazývá *latentní motorickou intencionalitou*. (K tomu si později řekneme, že ani pojmy zmíněné výše nemohou postačit k popisu elementární roviny osobnosti.) Nyní se pouze zeptejme, co lze z těchto konstatování využít v praktickém životě. Jak lze co nejplněji využít ontologického faktu vtělenosti? Zatím si odpovíme stručně. Pokud jsem si vědom svých virtuálních pohybů ve chvíli jejich aktivity, pak mi to otevírá novou - ovšem základní dimenzi svobody ne-reagovat – nebýt impulzivním strojem, nýbrž rozvrhovat se smysluplně. Nelze mluvit o nabyté svobodě, nýbrž procesu osvobozování se bdělou, neustále praxi doprovázející pozorností. Poeticky lze říci: V každém okamžiku psát sebe sama – sebe sama jemně doprovázet...Jen za takových podmínek je uskutečnitelný svobodný pohyb člověka, ačkoliv nikdy ne absolutně. *Faktem, kterého ke svým výkladům a k postavení problému jediné používáme, zůstává, že přede vším teoretizováním ve smyslu výslovného kladení teoretických problémů je nám již nejrozmanitějšími druhy zkušeností dána předmětnost a že k této předmětnosti se domníváme mít bezprostřední přístup a určitou svobodu dispozice na základě svých osobních cílů a rozhodnutí (...).*¹⁶ Svobodni však můžeme být za předpokladu, že jsme schopni uvědomovat si vždy neviditelné perspektivy, z nichž se k věcem otevíráme, a tedy jakým způsobem a proč se nám něco jeví tak, jak se nám zrovna jeví. Jakým způsobem lze pěstovat schopnost být bdělým – tzn. zdokonalovat pozornost ke svým zkušenostním pohybům, je problematika již se v této práci pouze dotkneme.

3 Horizont

Rozdíl mezi okolím, které je definováno tím, že je vnímáno ne-jinak než v aktualitě, a světem, jenž je prožíván jak v uvědomělých relacích časových, tak prostorových (zde mluví Patočka o imaginárních polosvětích), je rozdílem mezi prostředím zakoušeným zvířetem a člověkem. Vědomím se jako lidské bytosti rozprostíráme do minulosti, budoucnosti, tzn.

¹⁶ Patočka, J.: Přirozený svět jako filosofický problém. Praha 1992, s. 15 – 16.

vzpomínáme (kvazipřítomnost), očekáváme, plánujeme atd. Tyto různé mody vztahování se k...se tedy neomezují pouze na naše bezprostřední okolí, neboť disponujeme schopností svobodně, ovšem nikoli libovolně, vytvářet v imaginaci fikční světy, rozprostírat se jak v čase tak prostoru: *pro nás lidi je aktualita v každém okamžiku centrum vedlejších*

*možností.*¹⁷ Tato aktualita musí být principiálně jiného charakteru než aktualita u zvířat. Samozřejmě, že bez dispozice aktuálního vztahování bychom se nedokázali orientovat vůbec, ať již v realitě, či imaginaci. Je tu však zásadní rozdíl v tom, že aktualita u zvířat bude zřejmě „čistšího“ rázu než naše, a to z toho důvodu, že není „zanášena“ vědomou reflexí. Zvíře nějakým způsobem, stejně jako člověk, rozumí okolí. Toto rozumění ovšem nereфлекtuje. Nabývání každé nové zkušenosti ovlivňují zkušenosti předešlé, ovšem nikoli to, co si o těchto zkušenostech myslí. Kdežto u člověka, zdá se, je reflexe zároveň o krok napřed i pozadu. Máme za to, že vědomí je elementárnímu ohledávání reality vždy účastno, což samozřejmě neimplikuje uvědomování. Proto nelze pojímat lidskou orientaci v okolí a pole naší reflexe jako jakousi nádstavbu této orientace. O absolutní danosti lze mluvit v tom smyslu, že v momentu obrácenosti pozornosti na jakýkoliv jev – třeba pocit – nemůžeme volit, nejsme svobodni ve způsobu, perspektivě, z jaké pocit vnímáme a že ho vůbec vnímáme. Nemůžeme v moment vnímání a prožívání určit jak, či co chceme vnímat a prožívat. To je možno částečně až vůlí, která je ovšem nutným přerušením procesu vědomého zakoušení. Bezprostřední prožívání se neustále mění, přičemž kvalita každého prožitku zakládá, jaké budou ty další. Prožitkový proud stejně jako se podílí na utváření myšlení, je rovněž ovlivňován myšlenkovou předinterpretací. Nabízí se motiv retenčně protenční struktury prožívání – ovšem my nemluvíme o zákonitostech časování reflektovaných prožitků, jak o nich pojednal Husserl, nýbrž o vzájemném podmiňování dvou rovin lidské existence, a to reflexe a prožívání – tedy o vzájemné podmíněnosti toho, co a jak vidím a toho, co si (o tom) myslím. To se navíc ještě komplikuje faktem, že viděné je zanášeno vědomím i přesto, nebo právě proto, že není v dané chvíli reflektováno. Cesta z tohoto bludiště nevede skrze sebezapomenutí, ale naopak přes bdělost, pozornost. Dalším krokem je již snaha toto prožívání cíleně a systematicky měnit. K problematice vzájemného proplétání vrstev existence se podrobněji vrátíme v dalších kapitolách.

Základní teze této kapitoly tedy zní: způsob zakoušení jsoucího se odvíjí z pozadí svého vzniku. A nejen to. Schopnost vnímat z určité perspektivy, a tedy v rámci nějakého horizontu podmiňuje, že se nám vůbec něco dává. Předurčuje ho právě *tělesné schéma*. To je neustále pohyblivým vnitřním horizontem potenciálních fenoménů. Proto může Patočka říci,

¹⁷ Patočka, J.: *Přirozený svět jako filosofický problém*. Praha 1992, s. 16.

že *já je svého druhu horizont*. Nemyslí se zde *já* v karteziánském slova smyslu, nýbrž fundamentálnější *Selbst*, tzn. proces zakoušení skrze tělesné schéma, jímž zrovna jsem. Tím není ani *já*, ani tělo, ani myšlení ani pocitová danost, nýbrž průsečík všech vrstev pohybů existence. Prožitek je, jak píše Hogenová, *výtěžkem tělesného schématu*.

Tentýž význam jako *tělesné schéma* nese v Patočkově slovníku pojem *dynamismus*. Je to vždy náladou podbarvená energie, již se existence *vrhá do věcí*. Nezvratný fakt působení, účinku na předměty v dosahu, je důkazem tělesnosti. Zároveň upomíná na neustálou přítomnost možností rozvrhování. *Tento dynamismus je zde, manifestuje se, působí, ale nedává se ve své plnosti, je to horizontová danost. Ta je odlišná od danosti fenomenální ve vlastním smyslu. Horizont ukazuje svoji přítomnost, ale v této přítomnosti ukazuje dále jenom nedanost toho, co je v něm implikováno. Je to danost nedaného. Tělesnost, dynamismus v sebeumístování do věcí je zároveň něčím skrytým, horizontem, manifestuje se zvláštním způsobem, je to temnota projekčního sálu nutná k tomu, aby se mohl objevit obraz (Merleau-Ponty). Dynamismus vidí jiné věci, ale sami uprostřed věcí, ke kterým směřujeme, si nejsme dáni. Manifestace dynamismu se odehrává tak, že dynamické charaktery se objevují na věcech, např. původní prostorová perspektiva, do které se umísťujeme, je orientována k možnostem naší tělesné činnosti (nalevo, napravo...).* Impuls k věcem, tělesná dynamika má ráz něčeho, co je zde, ale nejeví se samo sobě v plnosti, originalitě. Přesto ví o sobě, o své působnosti, o tom, že funguje, že se zmocňuje věcí.¹⁸ Ve věcech se teprve objektivujeme. Teprve komunikací s nimi sami sebe poznáváme, objevujeme vlastní možnosti. K *tělesnému schématu* se nelze dostat jinak než cestou spekulace, empiricky je nepozorovatelné. I proto si Patočka nejednou postěžoval, že živoucí tělo se dosud nestalo (až na jmenované výjimky) předmětem filosofické analýzy. Je však zároveň jasné, že kromě filosofie se tohoto úkolu žádná jiná věda principiálně zhostit nemůže. Nebýt ho, nevnímáme a neporozumíme.

Řekli jsme již, že reflexe prožívané skutečnosti není jen objektivací, nýbrž zákonitě účastenstvím na tomto procesu. Zároveň pojem *horizont* je rovněž záležitostí emocionální vyladěnosti, a tedy nejen smyslové přednastavenosti a jejího formování. Proto pojmáme tělo jako horizont, neboť nikde jinde nemohou vystupovat fenomény v jednotě motoriky, myšlení a cítění. Tělo je skrytým pozadím, je *smyslodajstvím*. Proto je ontologie těla zároveň teorií vnímání. Subjektivní tělo není nic hmatatelného, materiálního ani předmětně viditelného. Je to proces, fundamentální pohyb sám, který zahrnuje jak složku volní, myšlenkovou, intencionální a v neposlední řadě emocionální. Abychom mohli ne-fenomenologické tělo vidět, musí být fenomenologické tělo neviditelné, ale viditelně vidoucí. Toto tělo je dárce

¹⁸ Patočka, J.: *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha 1995, s. 38.

vědomí o bytí ve světě. Potvrzují to slova tokijského fenomenologa Jošihira Nitty: *pasivní jistota bytí světa funguje vždy společně s pasivním tělesným sebevědomím o absolutním zde*.¹⁹ Pojem světa již implicitně obsahuje vše, co se nás dotýká, či může dotýkat. Okolí je vždy ve světě a aktuálně vnímaný, a tudíž prožívaný svět je subjektivně prožívaný horizont.

Patočka vnímá horizont jako obzor, který v sobě zahrnuje jednotlivosti, ale navíc je ještě překračuje. Význam všech jsoucen je totiž dán poukazem na horizont. Pohyb horizontu s sebou nese posunutí významu vnímaného, protože se daná realita pro nás ocitá v jiných souvislostech. Svět je pojímán jako *horizont vší reality*, tzn., že nic neexistuje samo o sobě, do sebe izolované. Vše, co pro nás existuje, existuje jako poukaz k něčemu. Horizont, který je stále přítomen a zároveň nikdy plně neuchopen, neustále unikající, je *předpokladem myšlení*. Přitom mluvíme o významech, které ještě nemusí být vědomím plně reflektovány, tzn. uvědomovány. Samotná reflexe je na rozumění závislá. A co je rovněž důležité, nelze ho nikdy plně artikulovat, protože smysl artikulovaného světa *už předem zakládá*. Každý předmět se nám tedy dává zároveň se svým horizontem zjevování, přičemž jeho zjevování záleží na perspektivě, kterou vůči předmětu zaujmeme. Zde energicky zdůrazňujeme, že se nejedná jen o perspektivnost ve smyslu kineze – to bychom mluvili pouze o těle, jímž se pohybujeme, nikoli těle, jímž jsme, tedy těle prožívajícím, usilujícím, toužícím atd. *Původní zkušenost tělesných pohybů proto musí být zkušeností uspokojení či neuspokojení, volnosti či odporu, něčím dichotomickým*.²⁰

Horizont zaručuje, že daný aspekt nějaké reality vnímáme právě jako její aspekt. Možnosti horizontu naplňujeme změnami pozic. S rostoucím variováním pak bezděčně dochází k *překrývání* našich kusých informací o daném předmětu. S každým novým krytím se upřesňují jeho možnosti, resp., kam až nás při poznávání pustí, kam nám dovolí zajít. Nutno podotknout, že zevrubnost poznání toho, co vidíme, není nikdy absolutní. Odkrýváme vždy pouze v přiblížení. Nicméně, čím dál jsme v naplňování horizontu, tím je naše očekávání potenciálních vlastností, struktur, chování entity konkrétnější a jistější. „Rozšířit si obzor“ neznamená nic jiného než přivést nabyté zkušenosti do světla nových souvislostí, odhodlat se k nové perspektivě. Často se tohoto kroku intuitivně obáváme, jelikož tušíme, že *překrývání* v souřadnicích nových souvislostí pozmění významy předchozích zkušeností. Při tomto procesu, jenž probíhá tak či onak neustále, dochází, jak jsem již uvedl, k syntézám. Ty buď probíhají tak, že se zkušenost po zkušenosti doplňuje naše povědomí o předmětu, nebo aktuální zkušenost opraví, či v radikálnějším případě dokonce popře informace předchozí.

¹⁹ Nitta, Jošihiro: Živost a zákonitost. K fenomenologii transcendentální mediality. IN: Blecha, Ivan: Fenomenologie v pohybu, Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2003, s. 255 – 256.

²⁰ Blecha, I.: Fenomenologie a kultura slepé skvrny. Praha 2002, s. 30.

Zde pak nemluvíme o *krytí*, nýbrž *diskrepanci*. Příklad takového selhání, či nenaplnění našeho očekávání zná každý například z oblasti mezilidských vztahů: člověk, o němž si myslíme, že je pro nás předvídatelný, protože ho již známe dost dlouho na to, abychom měli dostatek času na variování, tudíž k překrývání mnoha aspektů jeho osobnosti, najednou udělá něco, co nám takřkajíc vyrazí dech. Zde došlo k *diskrepanci* – danou událost nelze zakomponovat do neustále se proměňujícího obrazu přítele, proto musíme z naší představy o něm něco umazat, či přemalovat.

Výše jsme vyjasnili Patočkovy na první pohled absurdní teze, že *v horizontu je obsažena přítomnost toho, co ve vlastním smyslu přímo přítomné není, co se nám zcela neobjevuje – přítomnost nepřítomného?*²¹ *Horizont je zjevností nezjevného, jen v jistém smyslu se jeví a k jevu patří, jev bez něho nemůže být...*²² Takže co myslí Patočka spojeními jako *přítomnost nepřítomného*, či *zjevnost nezjevného*? Chce tím podle nás říci, že ačkoliv, resp. právě proto, že je horizont sám o sobě nezjevný, umožňuje, aby se vše, co obklopuje, jevílo. Jinak řečeno, je podmínkou fenomenality, skrývá se za každým jevem, za každým významem, který vyvstává při ohmatávání reality. Horizont prosvítá skrze jevení daných předmětů. Pokud tedy vnímáme své prožívané tělo jako horizont, můžeme z toho, co jsme řekli dedukovat, že o svém těle víme skrze věci, jež nám jeho kineze nabízí. Toto jevení existuje díky tělu–horizontu a zároveň tělo–horizont poznáváme skrze rozmanitost způsobů, jimiž se nám věci včetně objektivizovaného těla dávají. Je něčím specifické vztahování se těla k sobě samému, nebo se naše subjektivní tělo vztahuje k tělu–předmětu stejně jako ke každému jinému tělesu? Subjektivní tělo je to, co umožňuje mít vědomí, že máme nad věcmi určitou moc, tzn., že neustále zakoušíme jistotu *vlastnění* těla–nástroje. Dispozice k volnému manipulování s věcmi (že se můžeme ve světě orientovat, vyznat se v něm, víme, které předmětnosti k nám patří, a které nikoli) předpokládají bytostnou vtělenost. Jedině tato dispozice nás činí být kompetentní k rozmanitým činnostem, včetně vnímání těla jakožto objektu zkoumaného perspektivou třetí osoby. Fakt tělesnosti je zkušenostně vykazatelný, a to tak, že *cítíme svoji existenci jakožto aktivní pohybující se bytosti*.

Stejně tak i intencionalita není konstruktem, nýbrž je vědomým faktem. Víme o své tělesnosti jako o horizontu všeho potenciálního zjevování. Fenomény takto vydobývané mají schopnost *odkazovat i na událost svého vzniku: na možné horizonty inaktualit, z nichž povstaly*. Proto v každodenních činnostech naprosto přirozeně využíváme možnosti *revokovat zkušenost artikulačních aktivit, jež rodí viděné*.

²¹ Patočka, J.: Tělo, společenství, jazyk, svět. Praha 1995, s. 32.

²² Patočka, J.: Tělo, společenství, jazyk, svět. Praha 1995, s. 32.

Na první pohled by se mohlo zdát, že lze postulovat invariant věci – čili styl zjevování věci na jedné straně a na druhé invariant každého konkrétního žitého těla - a to jak ve smyslu kognitivním, tak prožívajícím, jenž je předpokladem, od kterého se odvíjí fenomenalizace světa. Avšak důsledněji vzato, v pojmu „invariant věci“ je skryt rudiment kartesianismu. V kontextu přirozeného světa totiž nemá smyslu rozlišovat invariant věci a invariant těla, neboť invariant je opět záležitostí významu celkové situace, kterážto je dána pohybem, nikoli statickým pozorovatelem svých konstitutivních aktivit na principu vyplněných či nevyplněných mínění. Korektně lze mluvit pouze o invariantu samotného zjevování. Barbaras proto naprosto pravdivě prohlašuje, že neexistuje zakoušení něčeho, aniž by docházelo zároveň k zakoušení sebe sama. Nemluvíme pouze o těle uvědomovaném – o těle viděném, ale těle vidoucím, neboť to je právě vždy zde jako tělo fundamentální, které „vidění vidění“ umožňuje. Tuto nejzákladnější vrstvu nazývá Merleau-Ponty *protoontickou*. Proto je tělo základní dimenzí existence – její intencionality, která zakládá smysl, perspektivnost. Tělo je tak sebe-dárce reflexe. Je tedy třeba důsledně odlišovat pocitování a vědomí pocitů. Tyto dvě úrovně spolu souvisí a je bezesporu důležité zkoumat zákonitosti jejich vzájemného ovlivňování.

*Aktivní já, já v aktivitě, se nám nikdy nejeví. Říkáme-li energie, dynamismus, odmysleme si vše fyzikální. Vyjadřujeme prostě pociťovanou iniciativu při konání pohybů.(...) Ale bezprostřední reflexe a fenomenologická deskripce živé funkce prožívání nám ukazují, že naše rozmanité aktivity se soustřeďují do jednoty jevícího se předmětu. V tomto pnutí se k věcem se vyjevuje tělesná podstata naší existence.*²³ Pnoucí se aktivity k jednotám jsou tu vždy dřív, než reflexe. Všechny aktivní syntézy, operace, jsou na nich závislé. Proto nemůžeme pouze konstatovat, že mezi věcmi jen *jsme*, my na ně vždy už našimi aktivitami působíme. Při tom se neobejdeme bez těla, jež jimi disponuje. Nemůžeme tuto apriorní výbavu však vnímat jako něco statického, neměnného. Pohybujeme se vždy podle toho, kam nás aktuální možnosti naší tělesnosti pustí. Meze jsou dány rezistencí. *...původní dynamika tělesné existence je určité úsilí, náš postoj je svého druhu námaha, přemáhání odporu...*²⁴ Tělesná existence tedy existuje jako *vzájemné zaklínění pohybové a jevové stránky, toho, co se objevuje, a jak se naše tělo orientuje k tomu, co se objevuje, jak se k tomu orientuje.*²⁵ Zároveň je tělesné existenci vlastní, že svou zkušenostní výbavu může kultivovat, specializovat, formovat, zjemňovat, zušlechťovat, projasňovat.

V této kapitole jsme tedy řekli, že tělo, které tematizujeme, není fenoménem. Je to

²³ Patočka, J.: Tělo, společenství, jazyk, svět. Praha 1995, s. 33.

²⁴ Patočka, J.: Tělo, společenství, jazyk, svět. Praha 1995, s. 34.

²⁵ Patočka, J.: Tělo, společenství, jazyk, svět. Praha 1995, s. 34.

spíše horizont, v jehož rámci se nám zjevují věci. Bez horizontu nemůže zjevování existovat. Bezprostředně s tělem je spojen pojem pasivních syntéz, což jsou aktivity, jejichž fungování si zpravidla vůbec neuvědomujeme. Naše tělo je pocíťováno jako *určitá dynamika* v každém momentu tvořící horizont. *Sami sebe jsme si vědomi jako něčeho, co je zde, ale co není fenomén v pravém slova smyslu, co nám jen objevuje jiné věci, co způsobuje, že se nám věci objevují.*²⁶ *Bytí k věcem* znamená bytostnou provázanost tělesného pohybu a jevení se. Bez pohybu by se nám nic nejevilo, neboť by nevznikaly žádné syntézy – neexistovala by možnost měnit perspektivy.

3.1 Bolest - nálada

Dalším fenoménem, jímž se ve filosofii zdaleka nezabývá pouze fenomenologie, je bolest. Podle Patočky se nám bolest dává zákonitě jiným způsobem než věci. *Bolest není před námi jako věci. Nerozvíjí se v jednotném prostoru. Stavby bolesti, slasti jsou mnohem spíš pro nás zvláštním upoutáním naší dynamiky na určitou situaci naší tělesné existence. Jindy neběží o situaci pouze tělesně-existenční, nýbrž o tělesnou existenci v celé její souvislosti, zařazení – zvláště ve stavech, kterým říkáme nálady.*²⁷ Bolest je jeden z modů prožívání – řekli jsme již výše, že skutečnost nám při pohybu klade vždy nějaké meze – přičemž ji pocíťujeme vždy „někde“ ve svém těle. Pro stavy, kterým říkáme *nálady*, to však neplatí. Podle Patočky se naladění člověka v dané situaci *objevuje ne jako něco, co se týče jen naší tělesnosti, nýbrž co se týče i okolí a světa vůbec.* Již jsme poznamenali, že své žité tělo neprožívám, nýbrž prožívám jím. V jakém vztahu je tato teze k Patočkovu tvrzení, že bolest prožívám ve svém těle. V kontextu naší interpretace je nálada právě horizontem, v rámci něhož vyvstávají fenomény – včetně bolesti. Jinak řečeno, bolest prožívám skrze tělo, neboť tělo je fenomenalizátorem bolesti. Stejně jako bolest odkazuje na svou příčinu, tak zároveň upomíná na prožitkový horizont, v němž je lokalizován. Tak je bolest upozorněním na tělo, je korelátém našeho styku se světem. Tento styk zprostředkovává tělo coby prožívaná noeze. Patočka říká, že být tělesnou existencí znamená vždy se už nacházet v nějaké náladě, v nějakém rozpoložení, a toto rozpoložení formuje náš přístup ke světu.

Nálada je tedy druh zkušenosti, u níž nelze dost dobře mluvit pouze o zkušenosti

²⁶ Patočka, J.: *Tělo, společenství, jazyk, svět.* Praha 1995, s. 33.

²⁷ Patočka, J.: *Tělo, společenství, jazyk, svět.* Praha 1995, s. 35.

*tělesně-existenční. Jedná se o tělesnou existenci v celé její souvislosti, zařazení. Způsob našeho naladění ovlivňuje míru otevřenosti ke světu. Proto Patočka užívá pojmů rozšiřování a zužování. Rozpoložení, v nichž se v dané chvíli nacházíme lze typologizovat podle míry toho, jak jsme v nich otevřeni ke světu, doléhajícimu na nás smyslovou zkušeností. Patočka uvádí příklad s akutní bolestí – díky ní jsme v napětí staženi k naší tělesnosti, k našemu momentálnímu stavu. Stejně se k této problematice staví i Edward Smith, souhlasící se svým kolegou Reichem, jenž identifikoval hlavní protiklady organismického života: slast (expanze) a úzkost (kontrakce). Pohyby se rozlišují na základě směru energie – směřujete svoji energii ven, když cítíte pohodu a lásku astahujete ji zpět do jádra těla, když se bojíte.*²⁸

Tato práce se nedotýká důsledků přehlížení faktu vtělenosti pouze na půdě akademické, nýbrž i v životě praktickém. Neboť to, že ze svého těla není možné vyskočit, neznamená, že ho nelze ignorovat, což je ostatně v praxi mnohem častější a bohužel „normálnější“ než snaha a schopnost k jeho naslouchání. Domníváme se, že Patočkovo pojetí existence jako trojjediného pohybu – zvláště analýza instinktivně-afektivní sféry - může být plodnou půdou pro fundaci terapeutických metod. Že tyto autorovy úvahy nejsou pouhými spekulacemi, ale opírají se o empirický výzkum, potvrzují Smithova slova, jimiž charakterizuje *psychobiologickou existenci*. Ta je podle něj *založena na cyklech potřeb, cyklech kontaktu s druhými lidmi a věcmi ve světě, abychom uspokojili své potřeby, a následném stažení. V tomto procesu existuje rytmus, potřeby periodicky vyvstávají, jsou uspokojovány, přenechávají místo jiným potřebám a za chvíli vyvstávají znovu. Cyklus kontakt-uspokojení-stažení (dále kontaktní cyklus) má určitou celistvost a může být považován za ‚jednotku života‘. Každá jednotka se vynoří, když začne převažovat určitá potřeba, a na pozadí prostředí se začne utvářet organismicky prožívaná figura. To je gestalt, jeho utváření, dynamické rozvíjení a zanikání. V cyklech utváření figury/pozadí se na pozadí organismu v prostředí (organism-in-environment) vynořuje a opět ustupuje dynamický organismus v životě (organism-in-living). Volba, která potřeba je v danou chvíli nejdůležitější, je založena na ‚moudrosti organismu‘.*²⁹

Zatímco naladění jsme vždy, bolest či slast jsou fenomény, které se vyskytují v časových a prostorových intervalech. Naladění tedy bytostně patří k otevřenosti vůči světu - u jistých typů zkušenosti nás od světa odtrhuje, odvádí. Například pro depresi je typická uzavřenost vůči světu, uzavřenost do sebe. Naopak při meditaci se učíme bdělosti k čím dál jemnějším druhům prožitků. Není možné hovořit o bolesti bez vztahu k náladě, k celkovému

²⁸ Smith, E.: Tělo v psychoterapii. Praha 2007, s. 43.

²⁹ Smith, E.: Tělo v psychoterapii. Praha 2007, s. 41 – 42.

rozpoložení - k tělesnému schématu. Nálada je neustále přítomný existenciální modus. Neexistuje bolest jakožto autonomní danost a na ni navazující, či ji předcházející nálada. Bolest – její charakter, intenzita - je již vždy nějak anticipována, předpřipravena předcházejícím stavem. Citové rozpoložení není věc, kterou můžeme kdykoliv odhodit, či od ní odvrátit pozornost. Nálada má tendenci se nás držet. Ve světě jsme tedy již vždy s náladou, přičemž v ní *tkví náš postoj*. Od modů nálady se odvíjí to, jaký zaujímáme celkový postoj k zažívaným situacím. Vždy nějak tělesně, nějak zakoušíme. Bolest či slast *jsou tělesné stavy v rámci sobě rozumějícího prožívání*. Naše naladění s sebou nese možnosti rozvrhování. Jednoduše řečeno: ve stavech deprese přemýšlíme o světě, o svých perspektivách jinak než ve chvílích milostného vzplanutí. Můžeme mluvit o sebeutváření na podkladě nálad, jež předznamenávají zájmy, orientace. Nálady, byť nikoli absolutně, nás směřují a limitují zároveň. *Moje možnost, to, co sleduji, je často přede mnou skryta, já ji sám sobě skrývám. To je možné proto, že naše žití v možnostech je žití zaujaté. Nemusím si uvědomovat svůj zájem jasně, a přece mě diriguje, tedy mám o něm určitou (nepředmětnou) jasnost. My se realizujeme, realizujeme možnost, s níž jsme se ztotožnili, v možnostech jsme sami před sebou (Heidegger: Dasein, pobyt na světě, je vždy před sebou).*³⁰ Tyto teze mají dalekosáhlé důsledky pro praktické využití v péči o tělo, otevírají principiální možnost kultivace sebeprožívání - prožívání světa. Pokusíme se proto popojít o krůček dál za souhrnné konstatování, že *každé jsoucno v nás vyvolává jisté náladové zbarvení*³¹(...). Chceme pracovat s možností, že citovaná teze je do jisté míry stejně pravdivá i v případě záměny podmětu s předmětem, čili v tomto znění: „každé náladové zbarvení v nás vyvolává jisté jsoucno“. Od této principiální zacyklenosti procesu zakoušení světa ovšem nechceme utíkat, nýbrž naopak navrhnout, jak s ní lze pracovat, a co z ní lze vytěžit.

3.2 Uvědomované versus neuvědomované

Ve mně byla vždy menší intenzita pocitů než intenzita jejich uvědomění. Vždycky jsem víc trpěl vědomím, že trpím, než utrpením, které jsem si uvědomoval.

Život mých emocí přešel od svého původu do sídla myšlení a stále šířeji jsem prožíval emotivní poznávání života.

A jelikož se myšlení, když hostí emoci, stává náročnějším než sama emoce, pak povaha vědomí, v němž

³⁰ Patočka, J.: Tělo, společenství, jazyk, svět. Praha 1995, s. 60.

³¹ Blecha, I.: Jan Patočka. Olomouc 1997, s. 65.

*jsem začal prožívat to, co cítím, změnila můj způsob citění na něco běžnějšího, povrchnějšího, lechtavějšího.*³²

*Všechny naše akce jsou svého druhu explikace a jsou vázány na určité tělesné postoje a pohyby, i ty nejduchovnější akty. I meditující myslitel musí zaujmout určitou tělesnou atitudu. Tělesný výkon je i ztišení, negace pohyblivosti a dynamiky, přerušení bezprostředního elánu do věci.*³³ Hans Georg Gadamer v díle *Člověk a řeč* odmítl přirovnat jazyk k nástroji, neboť nástroj je jsoucno, které můžeme kdykoliv odhodit. Nástroj je z definice tím, co k jeho uživateli nepatří bytostně. Tutéž metaforu si lze přiléhavě vypůjčit i pro hlavní „předmět“ zájmu této práce. *Vybrané pohyby jsou úspěšné zásahy, rity, které udržují předmět v dosahu a k našim účelům. Vždy se předpokládá, že máme tyto dovednosti (koordinace apod.) k dispozici, tj. že mám k dispozici své tělo. Tomu ‚já dělám‘ musí mé tělo odpovídat. Tělo, které neodpovídá, které není povolné, dovedné, přestává být v jistém smyslu mým tělem a stává se pro mne objektem.*³⁴ Tělo, jímž jsme je totiž bezesporu neodhoditelným vykonavatelem naší vůle. Ale nejen to. Pokud pojmáme vůli jako vědomé úsilí, pak není řeč o tělu prožívajícím, ale tělu jakožto tělesu plnícím rozkazy volního Já, s nímž Já záhadným způsobem komunikuje. Žité tělo není pouze prostředek k uspokojování našich potřeb, není jen touhle službou. Je také zdrojem těchto potřeb, tužeb, motivací atd. Motorické akty, ať již uvědomované či ne, jsou nějak motivovány, mají intencionální charakter limitovaný touhou a odporem. Mluvíme o tělu, které produkuje a funduje volní akty stejně jako vědomou intencionalitu, neboť zde musí existovat báze apodiktické evidence světa a orientace v něm, jež je základem možnosti volby vědomé. Neboť **bytostná vrženost existence je prožívaný pohyb**. Vtělenost myslí je skutečnost, která funduje volby typu *kde, kam, jak*. Tyto relace se vyjevují nikoli až tázajícím se subjektem, ale je to předchůdná a neustálá podmínka možnosti se vůbec tázat. V tomto smyslu můžeme říci, že jsme svobodou pohybu odsouzeni k volbě. A i když moment svobodné volby je momentem vědomého aktu, předpokládá a zároveň prosakuje do úrovní základnějších.

Tělo konající je dle Patočky *odpovědí* světu či situaci, do které jsme postaveni. Je jazykem, jímž mluvíme se světem. Tělo je *živé* pouze pokud není porušena komunikace mezi ním a věcmi. Pokud dojde k šumu, či nefunkčnosti, ztratí se zpětná vazba, toto tělo přestává být naším tělem, neboť poznává samo sebe a žije vždy skrze svět. Pokud přestane být vůči světu otevřené, vykloněné do světa, ztratí i sebe, protože se samo sobě vzdálí, odcizí. Z řečeného plyne, že tělo se ze sebe musí neustále vyklánět, aby nedošlo k odcizení sobě

³² Pessoa, F.: *Kniha neklidu*. Praha 1999, s. 91.

³³ Patočka, J.: *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha 1995, s. 36.

³⁴ Patočka, J.: *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha 1995, s. 36.

samému, neboť harmonie se sebou samým, chcete-li se světem - což je totéž, je podmínkou jeho života. Konkrétněji se vyjadřuje Smith, když v souvislosti s terapeutickou aplikací poznamenává: *vhodným výchozím bodem kontaktního cyklu je chtění člověka. Chtění může být potřeba nebo preference. Potřeby jsou ty věci, které jsou nutné pro přežití. Patří sem receptivní potřeby, jako například určité živiny, voda vzduch, teplo, láska, kognitivní a estetické podněty, a expresivní potřeby, jako vyloučení metabolických odpadů, vyloučení nadbytečného tepla, lásky, sexu a kognitivní a estetická exprese. Základní potřebou, která shrnuje všechny výše zmíněné, je ‚sebeaktualizace‘, touha realizovat vlastní potenciální self. Preference je specifickou volbou mezi více možnostmi, jak člověk může naplnit určitou potřebu.(...) Potřeby jsou existencionální danosti, jsou součástí toho, jakou bytostí člověk je. Preference zahrnují volbu, jak chci určitou možnost naplnit.*³⁵

Tělo se v prostoru již vždy nějak orientuje, vždy již se sebou a světem nějak nakládá, což probíhá na nevolní rovině neustále. Rozhodnutí, že se v danou chvíli nebudeme pohybovat, znamená uvést tělo do klidového stavu. To, že máme možnost setrvat na místě bez hnutí předpokládá bytostnou dynamičnost těla. Stejně je tomu i při učení se jakékoliv dovednosti. *Každé dosažené niveau, kterým je naučená dovednost, muselo být získáno, předpokládá určitý druh zvládnutí světa. Něco se naučit má za předpoklad, že tělo je tu k dispozici. Ta činnost není volní, ten elán, to není vůle a z vůle, je to činnost sama. Své úlohy a projekty zvládáme polouvědomělým způsobem tak, že naše dynamika je zde, ale přitom není tím, co se jeví, fenoménem, tím je zvládaný předmět.*³⁶ Tělo si v řadě osvojených činností nemusíme uvědomovat – je to náš tichý věrný společník, na kterého se, za předpokladu jeho plynulého fungování, můžeme spolehnout. Jde o proces, jenž se obejde bez reflexe. Tělo si jakoby žije svým vlastním životem – není zcela v područí vědomí.

*Subjektivní pohyb je prožitá účinnost.*³⁷ Subjektivní reflektování chování našeho těla prozrazuje jejich bytostnou cílesměrnost. Při úvahách o jednotě tělesných akcí se Patočka nechává inspirovat Aristotelovou Fyzikou. Postřehy antického filosofa dobře kontrastují s mechanistickým pojetím pohybu. Oba filosofové se shodují v tom, že *pohyb musí mít vždy svoje východisko a cíl. Žité tělo nám musí být vždy k dispozici, vždy poslušné, povolné, odpovídá na náš impuls. To má paradoxní povahu. Naše dynamika není nikdy předmětem, nejeví se tak jako zpracovávaný předmět, který je právě tím, co se jeví. Pohybům a koordinaci se neučím nějakou jejich analýzou a objektivací. Proto vždy potřebuji předmět a jsem také zaměřen na zvládnutí předmětu (hudebník, klaun). Celá dynamika je elánem mimo sebe,*

³⁵ Smith, E.: Tělo v psychoterapii. Praha 2007, s. 41 – 42.

³⁶ Patočka, J.: Tělo, společenství, jazyk, svět. Praha 1995, s. 36.

³⁷ Patočka, J.: Tělo, společenství, jazyk, svět. Praha 1995, s. 37.

k věcem. ³⁸ Jak jsme uvedli výše, drtivá většina naší dynamiky probíhá neuvědoměle. Stačí si uvědomit, kam všude se toulá naše mysl například při chůzi. To lze říci o drtivé většině naší tělesné zkušenosti. Schopnost automatizovat pohyby znamená, že tělo má svou paměť. Pokud si například v tenise osvojíme špatné podání, těžko se tohoto návyku zbavujeme. Byť se jedná o tentýž záměr – v tomto případě vědomý záměr přehodit míč přes síť - již nemáme takovou moc nad tím, jak naši intenci tělo vyplní. Pokud víme, že chceme změnit provedení úderu se stejným záměrem, dochází k jakési disharmonii mezi vůlí a inteligencí těla, čímž zde nechceme postulovat umělý dualismus. Tato disharmonie totiž není nutná – úspěch překonání nedostatečné koordinace mezi tím, jak to chci udělat a jak to dělám, je odstranitelný. Patočka píše, že základem jakékoliv tělesné činnosti je *bezprostřední ovládnutí, se kterým se teprve dostavuje první otesání našeho vztahu k věcem a zapadnutí naší dynamiky do nich.* ³⁹ Uvědomělé pohyby používáme většinou ve chvíli, kdy chceme z nějakého důvodu změnit techniku pohybu – když cítíme, že stejného cíle bychom mohli dosáhnout efektivněji. Například v bojových uměních je k dosažení určitých technických stupňů nutno činit, pokud možno, co nejvíc pohybů uvědomělých, neboť pokud bychom sázeli na čistou intuici, nemůžeme dosáhnout potřebné vyspělosti, efektivnosti. Zákonité předrozumění těla každé situaci, do níž vstupuje, znamená, že si s sebou přináší návyky. Tyto návyky jsou při učení se novým technikám - při osvojování nového chápání prostoru, často překážkami. Meditační techniky jako například jóga (ne náhodou se jí zabýval Merleau-Ponty) nás učí uvědomovat si každý náš pohyb. Až poté přichází automatizace, pilování, neuvědomělé zafixování pohybů. Nelze si to však představovat tak, že bychom deformovali přirozeně naučený způsob pohybu – pouze ho kultivujeme – a to tím, že si ho uvědomujeme. Všímavostí coby doprovodu kineze se postupně zbavujeme starého a nabýváme nového. Proč nám připadají pohyby, které se učíme koncentrací nepřirozené? Většinou je tomu tak, že jsme nejprve zasazeni, vrženi do nějaké situace a v rámci svých možností - zkušeností nabytých v podobných situacích, se na podmínky dané situace adaptujeme. Například v *doju* se připravujeme na situaci, která ještě nenastala. Učíme se techniky, pohyby, které budeme aplikovat jen ve velmi specifické situaci. Mistr jakéhokoliv nejen bojového umění se pozná tak, že jsou jeho techniky natolik zautomatizované, že se obejde bez koncentrace. Osvojená motorika se mu stala přirozeností. Ve vyhrocené situaci, kdy je nutno zkušenosti využít, má již dynamiku natolik osvojenou, že jedná intuitivně – kruh se uzavírá – tělo je v každé takové situaci doma. Uvědomovaný pohyb je hledání *dna, kde já má možnost vrátit se k sobě a objevit sebe sama jako část světa.*

³⁸ Patočka, J.: Tělo, společenství, jazyk, svět. Praha 1995, s. 37.

³⁹ Patočka, J.: Tělo, společenství, jazyk, svět. Praha 1995, s. 37.

Tyto příklady měly posloužit jako demonstrace možností systematického cíleného formování *tělesného schématu* na základě diference uvědomělé a bezprostřední kineze. O terapeutickém účinku těchto a podobných metod si detailněji všimneme níže.

3.3 Druhý – já

*Horizonty nejsou ‚pouhé‘ možnosti, nýbrž vždy jsou již zčásti realizované.*⁴⁰ Na pozadí vlastního prožívání jakožto podmínky (sociální) existence působí empatie. Schopnost, bez níž je přirozený svět, tedy svět intersubjektivní nemyslitelný. Díky potencialitě vcítění můžeme operovat i se zkušeností jiných - tedy tím, co nemůže být nikdy dáno originálně.

Intenzita empatie, ačkoliv principiálně nemůže být dána originálně, z originálu vychází. V jistém smyslu můžeme dle Patočky mluvit o já v *absolutní originalitě*, a to v tom smyslu, že jsme to vždy my, kdo prožívá (něco), kdo cítí, vidí, slyší, mluví. *Každé prožívající já je samo pro sebe originální já. To, čím je já samo pro sebe, to ho uzavírá do sebe, činí ho nepřístupným všemu jinému.*⁴¹ Zakoušení světa v první osobě je kontextem, jenž uděluje nepřímé zkušenosti smysl. Druhou bytost chápeme, rozumíme jí a stejně tak i sobě vždy na pozadí těla – těla vlastního. Schopnost vcítění se do druhého tedy není myslitelná bez pozornosti vůči sobě samému, pozornosti vůči vlastnímu prožívání. Vztahování se k druhému - snaha a úspěšnost lépe mu porozumět s sebou tedy nutně nese i chápání sebe sama. *Vrhání se do světa nikdy neustává, nikdy nežijeme v sobě, vždy žijeme u věci, tam, kde je naše dílo, s horizonty žijeme mimo sebe, venku, nikoli v sobě.*⁴² Ty je podmínkou já, neboť *personální já je vždy korelátem ty*. I diference subjektivně blízkého a vzdáleného a relací, které v nich fungují, jsou dány vztahem k *druhému*. V souvislosti s vymezením pojmu *dynamismu* jsme spolu s Patočkou konstatovali, že jakékoliv vztahování se k sobě je možné pouze nepřímo, v *oblouku*. Výjimkou není ani interakce s (nejen) lidskou bytostí. *Personální prastruktura se objevuje při bližším pohledu i tam, kde bychom ji na první pohled nečekali. I ve strukturách získaných analýzou naší tělesnosti a analýzou naší smyslovosti již nacházíme tuto personální prastrukturu bytosti s věcmi zacházející, věcmi obklopené ve vněmovém kontaktu – to vše poukazuje na naše spolubyetí s druhým.*⁴³ Kontakt se svým druhem se odehrává vždy ve sféře blízkého. Blížkost a vzdálenost jsou vždy tělesné charaktery – podotýkáme však, že nikoli ve

⁴⁰ Patočka, J.: Tělo, společenství, jazyk, svět. Praha 1995, s. 30.

⁴¹ Patočka, J.: Tělo, společenství, jazyk, svět. Praha 1995, s. 47.

⁴² Patočka, J.: Tělo, společenství, jazyk, svět. Praha 1995, s. 31.

⁴³ Patočka, J.: Tělo, společenství, jazyk, svět. Praha 1995, s. 43.

smyslu měřitelných veličin. V blízkosti je *prožívaná velikost* absolutní. Setkávání s věcmi probíhá obdobně. Jedině v relaci *blízkého* se odehrává obcování s věcmi, tedy životní praxe. Přitom však nesmíme zapomínat na to, že smysl věcí pro mě je vždy odvozen od smyslu *druhých já*. Zde dochází k obousměrné závislosti: věcem rozumím, dávají mi smysl, neboť má osobní zkušenost zkušenosti ostatních otevírá, rozšiřuje horizont smyslu, který pro mě dané jsoucno má. *Pozoruj-li ve svém zorném poli něco, co svědčí o chování, o smysluplném zacházení s věcmi, pak to chápu jako druhou, analogickou bytost.* ⁴⁴ Stejně tak skrze porozumění bytostem sdílejících společný svět jsou mi analogicky otevírány horizonty činností, jež můžu vykonávat.. Jinak řečeno, smysl věcí v naší blízkosti je podmíněn předporozuměním druhému, intuitivním předpokladem podobnosti, *elánem k druhým bytostem, jako jsme my. Druhé bytosti jsou jádra analogických dynamismů. Tyto bytosti mají svým centrem opět nás. Proto v návratu k sobě stačí pokračovat v téže směru.* ⁴⁵ Samotné analogické povahy personálních vztahů – nikoli až jejich zpětné uvědomění - a skutečnost, že pro nás mají věci podobný význam, že žijeme ve stejném světě, že máme společné porozumění věcem kolem nás, v naší blízkosti, se navzájem podmiňují. Tato *prastruktura*, říká Patočka, dává významy verbálnímu aparátu, jenž je vždy pouze východiskem ve smysluplné komunikaci. Smysluplnost mu propůjčuje odkaz na ne-jazykový kontext.

Patočkovy analýzy *druhého* se tak nutně dotýkají i pojetí samotného já: *dynamismus napírající se do světa o sobě ví, ale toto jeho vědění není ve způsobu výslovného zaměření na sebe, nýbrž je ve způsobu nedbání sebe, zapominání na sebe ve svém prožívání. Např. při svém pohybu kolem předmětu ‚nevidím‘ ten pohyb, změnu toho, co se mi takto dává, ve vněmu nevnímám, co je v něm prezentováno, nýbrž to, za čím předmětně směřuji, totožnost předmětu. Nevidím např. danou perspektivu, nýbrž ve sféře blízkosti vidím předměty tak, jak jsou, ‚aperspektivně‘. V nejelementárnějších jevech vědomí je celá řada fenoménů takových, že něco je a zároveň není vědomé (tak jako vědomí určitého předmětu předpokládá perspektivu předmětu a přitom jako by ji zapíralo).* ⁴⁶ K sobě se vztahujeme paradoxně tím, že se vykláníme do světa – jakoby ze sebe - k druhému, k něčemu. U sebe jsme v sebe-zapomenutí u věci, u druhého. Bez druhého já bychom mohli sami sebe reflektovat pouze parciálně. Teprve můj vztah k druhému je pole, ve kterém se dávám jakožto *totální* objekt. Druhý mi vždy nastavuje zrcadlo. Sám pro sebe se plně objektivuji v odhalování toho, jak jsem pro druhého. *Já jsem já vůči ty.* ⁴⁷ Aby k tomu docházelo přirozeně, tzn. nikoli až spekulativně,

⁴⁴ Patočka, J.: Tělo, společenství, jazyk, svět. Praha 1995, s. 44.

⁴⁵ Patočka, J.: Tělo, společenství, jazyk, svět. Praha 1995, s. 43.

⁴⁶ Patočka, J.: Tělo, společenství, jazyk, svět. Praha 1995, s. 45.

⁴⁷ Patočka, J.: Tělo, společenství, jazyk, svět. Praha 1995, s. 41.

předpokládáme analogii mezi účastníky vztahu, jež je zaručena tím, že sdílíme společný svět, že žijeme s podobným porozuměním. *Struktura našeho vněmového světa je hluboce určena tím, že tento vněmový svět má druhé já jako svou entelechii, teleologickou ideu. Co chceme vidět, co nás zajímá, k čemu je náš svět upjat, je ty.*⁴⁸ Druzí jsou součástí, limitem, ovlivňují nasměrování, zaměření naší perspektivy, a to nejen, když jsou bezprostředně při tom, či s námi. *Ustavičně s druhým, s jeho zkušeností počítám, aniž bych ji měl v originále před sebou, ustavičně na něj, na jeho prožívání reaguji, ačkoli jeho prožívání nikdy neprožívám.*⁴⁹ Dynamismus coby neustálý projev bytostné tělesnosti podmiňuje porozumění druhému a světu, do nichž neustále proudí, v nichž se neustále realizuje, protože je přijímačem, či receptorem (nikoli pouze pasivním) smyslových vjemů, skrze něž čteme v duši druhého člověka jednak jeho a jednak sami sebe. Tento nikdy nehotový kognitivní proces by však neměl smyslu bez emocionality. Tato teze si neprotiřečí s faktem, že emocionální rozpoložení druhého vyžaduje předchozí aktivitu. Nelze totiž opomíjet fakt, že emoce nejenže jsou produktem poznávacích schopností, nýbrž jsou existenční podmínkou a smyslem těchto dispozic (viz schopnost vcítění).

Skrze objektivní, smyslový zjev druhé bytosti procházím k jejímu nitru, dynamickému impulsu, k tomu, co ona jest, co vnitřně koná. Avšak jedním z předmětů tohoto impulsu jsem zase já – jako jeho objekt. Tomuto efektu říká Patočka výstižně *zrcadlení*. Tím, že v prvotním impulsu našeho bytí na sebe zapomínáme tím, že se vrháme do věcí, či k druhému, se k sobě vracíme, neustále se vydobýváme v komunikaci. Adekvátnějším slovem než čtení je proto spíše psaní, neboť zdůrazňuje tvůrčí povahu tohoto vztahování. Tak jako já zasahuji, měním prostředí, v němž jednám, doléhá ke mně ozvěna, zpětná vazba. Mění se tak zdroj odstředivého dynamismu mého já tím, že na odpovědi jeho impulsů toto prostředí reaguje. To se děje ad infinitum. *Sebe vidím skrze druhého, nejen jako objekt, ale i jako dynamismus v tom tělesném obsažený. Ty je druhé já. Situace, ve které jsem já vzhledem k ty, je dvojsituace, vzájemné zrcadlení. Vidím a jsem viděn. Integruji toto zrcadlení sám do sebe.*⁵⁰ To, že je naše existence v pohybu, znamená, že se neustále překračujeme. V pohybu jsme proto, že naše seberealizace probíhá vždy v něčem, s někým – prostě ve světě, *sebeziskáváme se ze světa* v interakčním pohybu s druhým. Přitom *každý náš pohyb v souvislosti s vnímajícím tělem dává vnímanému možnost se rozvinout, ukázat se z nové stránky; z přítomného a bezprostředního vyčítáme nepřítomné, odvrácené a zprostředkované; přitom zajisté věci na nás pohlížejí jako na centrum perspektivy, kolem něhož se rozkládají*

⁴⁸ Patočka, J.: Tělo, společenství, jazyk, svět. Praha 1995, s. 42.

⁴⁹ Patočka, J.: Tělo, společenství, jazyk, svět. Praha 1995, s. 41.

⁵⁰ Patočka, J.: Tělo, společenství, jazyk, svět. Praha 1995, s. 41.

v okruzích blízkosti, tedy vzhledem k jeho dosahu, ale na druhé straně jsme sami opět zahrnuti do viděného, „vidíme se“ jako vidění, spatřování, zakoušení zvláště v očích těch druhých. Jako náš vlastní žitý pohyb je prožíván bezprostředně bez perspektivy, tak druhá bytost je ve svém pohybu rovněž neperspektivně dána – výraz a pohyby, kterými se vyjadřuje přijetí ve vztahu ke mně, pohyby, jichž jsem původně předmětem, dávají bezprostředně druhou bytost v její živé podstatě, v jejím charakteru nitra, které mne akceptuje nebo odmítá, odpuzuje či povzbuzuje k přimknutí.⁵¹ Je evidentní, že náš pohyb je prožíván bez perspektivy. Ovšem samotné toto prožívání již zakoušíme z nějakého „prožitkového“ horizontu. Tzn. samotný pohyb coby přemístování je zakoušen vždy neperspektivně, ovšem charakter emocí, které s sebou vždy nese, se neodvíjí pouze ze samotného pohybu, nýbrž emoce jsou zařazovány do určitého předchystaného horizontu. Pocity nejenže se rodí z něčeho, jsou něčeho výsledkem, ale samy se účastní dalších možných vzorců reakcí, chování osobnosti.

Já, ze kterého vychází dynamismus, životní elán neustále ohmatávající svět, nelze ztotožňovat s já vydobytým reflexí. *Existují ‚různá‘ já, ‚různé‘ druhy já – svým smyslem, významem. Já této první reflexe není já v oné původní originalitě, jakým je ten původní dynamismus. Originalita v tom smyslu, že sama sebe mohu prožívat jen já – singularita nedávající se převést do plurálu.*⁵² I reflexe tak intimního fenoménu jako je bolest probíhá vždy v horizontu s druhými. *I tady cesta k sobě vede přes cestu do světa a k druhým. Teprve pak rozlišuji já, které prožívám, od já, kterými nejsem. Reflexe nevytváří jádro mého já, reflexe očišťuje mé já od ostatních, vybírá mě ze subjektivní sféry ve světě a činí mě sebou samým.*⁵³ Patočka tedy činí distinkci mezi *originálním* já, které zakládá smysl všech ostatních sfér existence, jímž život originálně proudí, a druhým já, jež se mi otevírá a tvoří v distanci. *Originální já vše osmysluje, je pramenem smyslu. Tuto originalitu nemůže já sdělovat, nikdo jiný ji nemůže prožívat... Toto já je jedinečné ve zcela jedinečném smyslu slova. Já plurální je buď já, jak mne vidí druhý, nebo druhý životní proud mne.*⁵⁴ Ale ani toto očišťování nemůže být záležitostí pouze intelektuálního aktu. Neboť i já vydobývané distančně – v odstupu, je součástí téhož fundujícího dynamismu. O distanci, která se tvorby já nedotýká, se nedá mluvit. Že se intimní mezilidský vztah tvoří vždy na úrovni empirického já – tzn. vědomí *ponořeného do světa*, si myslí i Renaud Barbaras. Na rozdíl od Sartra bourá dualismus empirického já tak, že empirické já považuje za *místo* vědomí. V knize *Druhý* situuje tělo nikoli *jen* do světa, jako opozici vůči já, nýbrž jako podmínku já - podmínku vědomí sebe

⁵¹ Patočka, J.: Přirozený svět jako filosofický problém. Praha 1992, s. 236.

⁵² Patočka, J.: Tělo, společenství, jazyk, svět. Praha 1995, s. 46.

⁵³ Patočka, J.: Tělo, společenství, jazyk, svět. Praha 1995, s. 46.

⁵⁴ Patočka, J.: Tělo, společenství, jazyk, svět. Praha 1995, s. 50.

sama. Proto si vědomí k tělu nemůže vytvořit úplný odstup. *Existence v těle není nějakým akcidentem subjektivity, ale její nejvlastnější definicí. Být subjektem tedy znamená otevřít se světu prostřednictvím svého těla, být ve světě v ne-objektivním modu, patřit světu.*⁵⁵ Smysl praktických předmětů je tedy *dán jako korelát našeho chování...* Tento smysl mu udělujeme my, resp. náš původní dynamismus. *Společné pole* dynamismů se odehrává právě ve světě, ve věcech.

Javier San Martín chce podle svých slov uvést problematiku druhého v souvislost s rovinou praktického obstarávání. (...) *pozorování druhého je od základu praktické, neboť náš zájem o druhého zpravidla nepodněcuje teoretické problémy, nýbrž problémy fundamentálně praktické.*⁵⁶ Ačkoliv souhlasíme s tím, že mezilidské vztahy se nerodí ze spekulativních důvodů, chceme-li jít až na motivační dno zkušenosti existence, nemůžeme se zastavit ani u sféry existenčního zajišťování. Pokud bychom se striktně drželi citované teze, nevysvětlili bychom dostatečně jevy jako stesk, zamilovanost, okouzlení, soucit, lásku, sympatii, přátelství, touhu, vášně atd. Tyto fenomény nejsou nikdy pouze následným doplňkem v každodenním boji o přežití, jsou účastny v každém okamžiku rozvrhování. Opomíjíme-li pudovou a emocionální sféru, dopouštíme se značného zploštění v pohledu na fundamentální pohyb lidské existence ve světě. Pokud nechceme redukovat city a pocity jejich odvozováním od *praktické* dimenze sebe-obstarávání, je třeba přiznat jim hlubší, základnější existenciální status. Instinktivně – afektivní sféra je proto doménou, která, byť úzce závisí na ostatních sférách osobnosti, má své vlastní zákonitosti, jež nelze vyvozovat či pojímat jako pouhý doplněk či průvodní jev, ať již teoretické, či praktické sféry. Výše jsme upozornili na nekorektní ztotožňování celkového intencionálního života existence s životem doxickým. Tento jev jsme pracovně nazvali redukcionismem seshora. Nyní se chceme vyhnout zploštění instinktivně-emocionální sféry člověka, k němuž by došlo vyvozením této vrstvy z pouhého praktického obstarávání. S tím, co jsme řekli naopak adekvuje jiná San Martínova teze: *klíčové je, že z pohledu tohoto základního jádra se náš svět spolu s druhými axiologicky polarizuje – ba život se v tomto jádře přímo konstituuje, vyvstává z něj, je v něm vychován, tedy tam, kde všechno obemyká pociťování či afektivita.*⁵⁷ Nutno podotknout, že toto *obemykání* nelze prostě jen konstatovat, ale zkoumat, jak se na jednání podílí, resp. jak ho funduje.

⁵⁵ Barbaras, R.: Druhý. Praha 1998, s. 25.

⁵⁶ Martín, J. S.: Fenomenologie tváří v tvář 21. století. IN: Blecha, Ivan: Fenomenologie v pohybu, Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2003, s. 233.

⁵⁷ Martín, J. S.: Fenomenologie tváří v tvář 21. století. IN: Blecha, Ivan: Fenomenologie v pohybu, Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2003, s. 236.

3.4 Prostor

Jak je prožívající v prostoru? Že vůbec jsme v prostoru, je dáno právě tím, že prostor a sebe prožíváme. Neexistuje jiný přístup k žitému prostoru než skrze svou tělesnost. Žítí (v) prostoru znamená, že nejsme zakukleni sami do sebe, nýbrž sdílíme s ostatními stejný svět. My tento prostor spolutvoříme. Tím jak tělesníme se zároveň rozprostíráme. Tzn., že subjektivní prostor tu není dán předem, nýbrž odvíjí se od otevřenosti orientujícího se. *Rozprostraněné věci jsou nám společné. Je to jednotný prostor společných věcí. Máme-li si získat přístup k prostoru, musí se nám věci nějak objevit a orientovat se, vztahovat se k nám. Konstanty nahoře – dole, blízko – daleko poukazují na to, že nežijeme vedle nich, nýbrž, že sami jsme vždy jejich centrem. Zmíněným pojmům bychom při orientaci nemohli rozumět, kdyby nebyly přímým důsledkem tělesnění.*⁵⁸ Prožívanou jednotu prostoru, pro kterou je typická její samozřejmost zaručuje jednota *dynamiky tělesného charakteru*. (V souvislosti s pasivními syntézami se touto problematikou zabýval již Edmund Husserl. Není to nikdo jiný než mé já, které konstituuje *jednotu*. V kapitole o Patočkově recepci svého největšího učitele jsme již uvedli zásadní rozdíl mezi tím, jak já pojímá učitel a jeho žák.) Neustále činný tělesný život existence zabezpečuje onu samozřejmost nereflektovaného pohybu. Se stejnou samozřejmostí svou pozornost obracíme zpátky k neustále zakoušenému prostoru – takřikajíc *zpátky na zem*. Málodky se necháme ohromit *novým* prostorem, jenž před námi vyvstal za uplynulý čas, kdy jsme se vlastní tělesné aktivitě nevěnovali. *Praktická jasnost* vlastní tělesnosti předchází každé vědomé zkušenosti. Nemusím objektivovat prostor, ve kterém se nacházím, ani své tělo, abych věděl, jak se v něm pohybovat. Když si chci sednout na židli, nemusím vypočítávat kolik kroků k ní musím ujit - obejdu se bez vyhodnocování, zda se opřít či ne. Udělám to přirozeně a zároveň vědomě, ale spíše tak, že své akty reflektuji zpětně. Zpravidla koriguji svou kinezi ve velmi hrubých rysech. Např. jsem si vědom, že židli беру do rukou, ale má ruka ji uchopila dřív, než jsem si to uvědomil. Při zevrubné, pozorné reflexi koordinačních pohybů zjišťujeme, že drtivá většina motorických aktů se odehrává bez vědomé intence. Reflexe přichází zpravidla až jako zpětný doprovod, což znamená, že disponujeme citem své situace. *Postoje, pohyby mají vždy nějaký smysl. Tyto postoje patří do určité souvislosti. Ta má počátek v tom, že jsme si nějak vědomi své celkové situace.*(...)

⁵⁸ Patočka, J.: Tělo, společenství, jazyk, svět. Praha 1995, s. 58.

*Každá realizace možností se děje posléze pohybem....Pohyb, pomocí něhož realizují možnost, je dán tak, že ho umím vykonat, mám jasnost, že to dovedu. Ale běda, kdybych tuto jasnost považoval za předmětnou jasnost, kdybych vykonával pohyby s předmětným uvědoměním, se zlou bych se potázal.*⁵⁹

4 „Patočkův“ Husserl a Heidegger

V knize *Tělo, společenství, jazyk, svět* Patočka provádí kritickou komparaci filosofického myšlení svých dvou kolegů Husserla a Heideggera. Tím se zároveň tříbí, krystalizuje Patočkův postoj, jenž má být jeho syntetickým domýšlením.

Co Patočkovi vadí na Husserlovi? Když se po více než třiceti letech vrací k *Přirozenému světu*, koriguje zde svého učitele především v pojetí reflexivního subjektu. Vytýká mu především fakt, že jej totálně odstříhl od živého světa. Obrácení pozornosti k vlastní zkušenosti je podle Husserlovy nauky vysvětlováno z čistě teoretického popudu, aniž by byl zájem (motiv) reflexe jakkoliv spjat s praktickým – předteoretickým světem. Je to radikální buď, anebo...Tím, že je reflexe takto očištěná od jakýchkoli tezí či interesů, postihuje předmět apodikticky – v naprosté evidenci, aniž by jej jakkoli modifikovala. Reflexe tedy nemá žádný vliv na objekt svého zájmu. Prožitkový proud je dán originálně, lze ho zachytit „rovnou v jeho podstatě, v jeho bytostném svérázu“ jednoduše tím, že jednorázově uzávorkujeme všechny předchůdné teze včetně generální. To ho odlišuje od vnímání *vnějších* věcí, jejichž podstata nám není nikdy dána absolutně, tzn., že se k ní poznávající subjekt může pouze dopracovávat, přibližovat. Proto je poznávání čehokoliv ve světě vždy neukončený proces. Avšak pokud obrátíme zrak pouze na to, co probíhá v samotné zkušenosti, stačí pouze pozorovat, co se v ní děje. Úkolem fenomenologa-pozorovatele je tedy deskripce struktur aktů vztahujících se ke světu a do světa. Zkušenost v Husserlově pojetí je dle Patočky *čisté jsoucno* – čistší než cokoli kolem nás, neboť to už je vždy něco, co je nám dáno zprostředkovaně – právě skrze zkušenost. Patočka konstatuje, že Husserl je v tomto směru pokračovatelem karteziánské tradice, která hledá jistou evidenci v čistém *cogitatio*. Proto Patočka přichází s rétorickou otázkou, zda je zkušenost, vědomí *skutečně něco takového, co s naprostou jasností mohu zachytit ve vnitřním pohledu, učinit to plně průhledným pro sebe samo*.⁶⁰ Husserlovo transcendentální ego je možné právě díky tichému

⁵⁹ Patočka, J.: *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha 1995, s. 60.

⁶⁰ Patočka, J.: *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha 1995, s. 68.

předpokladu, jenž Husserla usvědčuje z toho, že si tuto otázku nepoložil. Patočka odmítá premisu, že by se nám zkušenost v celé své přirozenosti nabízela jejím pouhým reflexivním zpředmětněním. *Dívám se na zkušenost jako na věc, jako na něco, co se nám ukazuje pro pohled, stavím se k sobě čelem, ale to, k čemu se stavím čelem, nejsem ve vlastním smyslu já prožívající, já dívající se, konající.*⁶¹ Patočka si je při této výtce vědom, že se zde nejedná pouze o problém Husserlovy fenomenologie, nýbrž veškeré reflexivní filosofie. *Reflexe na vlastní zkušenost vede k rozporu, k dualitě prožívaného a prožívajícího, k upadnutí do protikladu mezi zakoušejícím a zakoušeným. Dívám se na sebe – jsem to sice já, ale to, na co se dívám, už uplývá, nejsem to já, který se dívám.*⁶²

4.1 Prožitek v Husserlových *Idejích I, II*

*Ke způsobu bytí prožitku patří, že na každý skutečný, jako originární přítomnost živoucí prožitek se může zcela bezprostředně zaměřit pohled zřejícího vjemu. Děje se to ve formě ‚reflexe‘, která má tu pozoruhodnou vlastnost, že to, co je v ní vjemově uchopeno, se principiálně vyznačuje jako něco, co nejen je a v rámci vnímajícího pohledu trvá, nýbrž bylo již předtím, než se na to tento pohled zaměřil.*⁶³ Prožitkem je pro Husserla jakékoliv počítkové datum, např. odstínění barvy, hladkosti, tvaru, včetně emocí, afektů atd. Stejně jako existence věci není na reflexi nijak závislá, platí to i pro prožitky. Prožitkový život charakterizuje Husserl jako *proud*, jehož vnímání je nutně kusé – vjemový život je v tomto smyslu vždy o krok pozadu. V definici prožitku je obsažena schopnost být reflexí principiálně uchopitelný. Prožitky žijící jako potenciálně reflektované slouží jako pozadí reflektovaného, čímž jsou *principiálně připraveny pro vjem ve zprvu analogickém smyslu jako nepovšimnuté věci v našem vnějším zorném poli.*⁶⁴ Husserl se však již neptá, jestli a jak se reflexe na reflektovaném podílí. Vyšetřuje především vědomě vnímané: *‚prožitek‘, jak bylo*

⁶¹ Patočka, J.: Tělo, společenství, jazyk, svět. Praha 1995, s. 69.

⁶² Patočka, J.: Tělo, společenství, jazyk, svět. Praha 1995, s. 69.

⁶³ Husserl, E.: Ideje I. Praha 2006, s. 93.

⁶⁴ Husserl, E.: Ideje I. Praha 2006, s. 93.

řečeno, se nepodává. V tom je obsaženo: *Vjem prožitku je prostým nazíráním něčeho, co je dáno ve vjemu jako ‚absolutno‘. Prožitek se neodstiňuje. Hledím-li na něj, pak mám jistě absolutno; to nemá žádné strany, jež by se mohly podávat jednou tím, podruhé oním způsobem. Když myslím, mohu si o něm myslet něco pravdivého i mylného, avšak to, co mám před sebou v nazírajícím pohledu, je přede mnou absolutně se svými kvalitami, svou intenzitou atd.*⁶⁵ To je půda, z níž chce Husserl vyjít, oblast, v níž je nám (po uzávorkování) dáno vše v apodiktické evidenci. Přidržíme-li se však Patočkova paradigmatu trojvrstvé existence – konkrétněji instinktivně-afektivní sféry (jíž se budeme podrobněji zabývat v dalších kapitolách) musíme pracovat i s předpokladem existence prožitků, intencionality, perspektivnosti atd. i na úrovni, z níž teprve možnost vědomé reflexe vyrůstá. Čili zatímco v Husserlově paradigmatu nejsou danosti nejen co do svého bytí, ale ani kvalitativně formovány, my pojímáme prožitek jako neustále probíhající, co do svého bytí na přítomnosti vědomí nezávislý, ovšem vědomím v oboustranné interakci formovaný. Pocity, byť nepovšimnuté, vždy nějak (spolu)působí na vyšší vrstvy a opačně.

Citujeme Patočkův komentář: *ale prapůvodnímu světu, který zakoušíme před vší teorií, se nedá v jeho odhalování rozumět jako světu intuice; je to nepochybně jakýsi svět praxe – Husserl to v Krisis sám připouští – a je jistě oprávněné považovat tento jeho charakter nikoli za něco, co je založeno na intuici, nýbrž za to, co ji zakládá. A není-li první setkání s ‚věcmi‘ principiálně možné jinak než ve formě zacházení s ‚pragmata‘, zdá se nemožným, aby tím nebyl hluboce dotčen problém fenoménu, zjevování.*⁶⁶ Podle Patočky proto nelze pochopit životní praxi ve všech jejích modech pouhým kontemplováním, nýbrž z pozice v neustálé tělesné aktivitě se vydobývajících rozumění. Jedině takto lze zůstat na půdě přirozeného světa jakožto světa, kde se existenciálním pohybem smysl věcí rodí a odhaluje. Tato *prapůvodní* vrstva bytí ve světě však – jak jsme již poznamenali – neobnáší pouze praktickou angažovanost. Proto usilujeme o tematizaci roviny lidské existence, která má podle nás fundamentální význam, neboť se podílí na povaze celé osobnosti. Tou je instinktivně-afektivní sféra, poněvadž je *místem* reflexe, jak říká Renaud Barbaras. Husserl (na rozdíl od řady mladších fenomenologů) nečiní krok ve zkoumání podmínek možností kvalitativní modifikace prožitků prostřednictvím (vtělené) reflexe. Nás bude v následujících kapitolách zajímat, co z těchto možností prakticky vyplývá. Jak mohou být tato zjištění užitečná pro konkrétní prožívání člověka, jaké praktické možnosti se těmito zjištěními jeho životu mohou otevřít.

⁶⁵ Husserl, E.: *Ideje I*. Praha 2006, s. 91 - 92.

⁶⁶ Patočka, J.: *Přirozený svět jako filosofický problém*. Praha 1992, s. 268.

V *Idejích II* si autor subjektivní tělo představuje jako *nulový bod orientace*. (Tento pojem později užívá i Anna Hogenová.) Tělo je neviditelný punkt, z něhož se rozevírají perspektivy. Přičemž perspektivy, ani tento jejich předpoklad nejsou viditelné. Neviditelné zakládá viditelné, a tedy viděné. Stejně jako nemůžeme vidět bod, neboť je abstrakcí, nemůžeme si vytvořit k pohledu na subjektivní tělo nutný odstup, neboť tento odstup již implikuje objektivnost. Myslíme si však, že přirovnání těla k nulovému bodu je nedostatečné, neboť vystihuje pouze vizuální aktivitu - tedy jen jeden z aspektů bohatého a mnohovrstevnatého spektra kognitivní aktivity. (Ne náhodou je linie husserlovské fenomenologie někdy nazývána fenomenologií *vizuální*). Proto je vhodnější držet se spíše obecnější metafory *horizontu*, která v sobě zahrnuje nejen pojem perspektivnosti, ale i řady jiných poznávacích vlastností. Po této odbočce budeme dál sledovat Patočkovu interpretaci myšlenek dvou velkých "H".

Pro důvody, kvůli nimž upouští Patočka od Husserlova přístupu k této problematice, dává ve většině svých pozdních textů za pravdu Heideggerovi. Je to cesta od pohledu nezaujatého diváka k prakticky se utvářející bytosti. *Pohled obrácený na sebe k nám samozřejmě také patří, ale naše vlastní bytí má původnější přístup k sobě. Způsob, jakým je nám přístupné naše původní, vlastní bytí, je ten, že svoje vlastní bytí musíme dělat, vytvářet, vykonat.*⁶⁷ Z tohoto důvodu nemůžeme zkušenost uchopit beze zbytku pouze reflexí. Na rozdíl od zkoumání vztahu: jevící se předmět versus výkon vědomí, obrací Patočka pozornost k hlubším strukturám, bez nichž by aktivity subjektu jako konstituce či reflexe nemohly existovat. Otevírá tak pole, v němž nechává vynořovat fenomény, aniž by postuloval subjekt-objektové paradigma. Podle Karla Novotného jde o osamostatnění sféry, *kteřá není ani subjektivní (součást vědomí, imanence) ani objektivní (věcná, transcendentní vůči vnitřku, vědomí)*.⁶⁸ Pohyb tělesné existence v Husserlově pojetí nemohl Patočku uspokojit, neboť byl vymezen příliš úzce. Tělo je sice pojímáno jako podmínka předmětných korelátů, ovšem horizontovitost je záležitostí až čistého vědomí. Svět je v posledku viděn mým Já – je viděn příliš mentalisticky. Takže zatímco se oba autoři shodnou na premise, že *fenomenologický svět je plný všeho toho, co, když se zabýváme předměty, není vidět, ale co je dává vidět*, jak formuluje Novotný, názorově se rozcházejí v pohledu na vztah *horizontového vědomí a životního světa*, a to v tom, který z pojmů je fundamentem, neboli, který z nich má silnější ontologický status.

⁶⁷ Patočka, J.: Tělo, společenství, jazyk, svět. Praha 1995, s. 69.

⁶⁸ Novotný, Karel: Jan Patočka o zjevování jako takovém: fenomenologie nebo metafyzika? IN: Blecha, Ivan: Fenomenologie v pohybu, Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2003, s. 111.

Patočkův filosofický vývoj v oblasti zkoumání přirozeného světa se dá tudíž zjednodušeně vyjádřit jako postupný odklon od *úvah o korelaci přirozeného světa s pohyby tělesné existence* ke snaze zkoumat zjevování světa, jako vždy již předem daného prostředí pohybu. Jde mu o existenci *a-subjektivních podmínek možnosti jevení* se. Neboť bez nich je nemyslitelná původní orientovanost prostoru, který je *součástí apriorní struktury zjevování* – té sféry, na níž ustrnul Husserl.

4.2 Zapomenutí na tělo

Dobrali jsme se tedy k tomu, že se sami k sobě nevztahujeme pouze reflexivně, nýbrž vždy v nějakém světském výkonu. Obzvlášť důležitý je v tomto kontextu Heideggerův motiv *jasnosti*. Není to Husserlova absolutní danost v reflexivním aktu, ale nepředmětné sebevztahování. K němu dochází vždy ve světě, v praxi. Patočka si jistě uvědomoval, že v rámci Heideggerovy ontologie je pro tělesnou existenci mnohem více „prostoru“. Tělesnost se totiž odehrává právě v *té nejpůvodnější struktuře – v zájmu o naše bytí*. Původní rozumění sobě samému, jasnost situace, v níž jsme, nejsou dány předmětně – v reflexi. *Možnosti, které jsou nám otevřeny, jsou zde zvláštním způsobem tak, že o nich víme, ale ne tak, že je zpředměťujeme, nýbrž tak, že v jejich světle rozumíme tomu, co je kolem nás.*⁶⁹ Rozumíme *prakticky*, tj., dovedeme, vyznáme se v tom, umíme s tím zacházet. Patočka zde zdůrazňuje, že pro Heideggera (na rozdíl od Husserla) je *praxe člověka prazáklad*, na němž teprve může vzniknout reflexe. Spolu s Patočkou na Heideggerovi v téhle souvislosti oceňujeme myšlenku porozumění, které nutně předchází sebe-nazírající schopnosti. Je tu vždy předem jakási *jasnost*, jež má dynamický charakter – ona není, spíše se koná. Je podmínkou a zároveň průvodním jevem *bytí, které je celou svou povahou praxe – žitý život, nikoli život nazírající a nazíraný, nýbrž konající a tím uskutečňující porozumění*.

Dále se Patočka ptá: *není nutno jít dál, rozšířit pojem reflexe i na filosofický postup, který nezachycuje jen to, co je dáno, ale i vnitřní implikace smyslu toho, co je dáno, které poukazují někam dál?*⁷⁰ A to právě činí Heidegger, jehož hodláme za pomoci Patočkovy interpretace následovat i my. Když Patočka rozvíjí motiv *jasnosti*, zasazuje ho do bytí, *které se musí vykonávat, které tu není hotové, nýbrž predestřené – jako bytí kamene. (...) To je základ té jasnosti. K tomuto bytí patří odemčenost, která neznamena poznání, ani dívání se do*

⁶⁹ Patočka, J.: Tělo, společenství, jazyk, svět. Praha 1995, s. 70.

⁷⁰ Patočka, J.: Tělo, společenství, jazyk, svět. Praha 1995, s. 74 .

*sebe, sebe-poznání. Je to jasnost, která patří k činnosti, k žití. Toto bytí se realizuje tím, že se ztotožňuje s určitými možnostmi, které uchopuje a uskutečňuje.*⁷¹

Tělo zároveň funguje jako fundamentální kognitivní aparát, který operuje na nejhlubší úrovni rozumění – je zapojeno neustále, neustále rozumí a učí se. Guy van Kerckhoven k tomu podotýká, že zde neobstojí smyslové vnímání pojaté jako korelační apriori předmětného smyslu. Mluví o smyslu jakožto korelátu *artikulujícího vypořádávání se se světem*. Již samo vidění je takovým artikulujícím vypořádáváním se se skutečností, a nikoli jen smyslovým vnímáním nějakých jevů se předmětů. *Pobytové „prosté postřehování smyslu“ se jako takové vztahuje k určitému smyslu bytí, jenž se nachází v rámci oprávněnosti pobytu, který je prolnut se skutečností, a pouze v tomto obzoru jej lze vykázat. Neboť tlak, kterým na nás doléhají starosti spjaté se světem našeho okolí, sám pramení až ze smyslových potřeb.*⁷² Naše vědomí může smyslové tendence limitovat, naslouchat jim, následovat je, nikoli však „vypnout z provozu“. Lze je do určité míry zanedbávat tím, že jim nevěnujeme náležitou pozornost. Ostatně, výdobytky tělesné činnosti zpravidla využíváme se samozřejmou nevšímavostí, která však nemusí být přirozeným přístupem k vlastnímu tělu. Můžeme pak mluvit o jakémsi **zapomenutí na tělo**. V naší kultuře máme tendenci vnímat ignoraci původní zkušenosti - její bojkotování, za jev vlastní lidské přirozenosti. I toto lze vnímat za rudiment racionalistického myšlení. V takovém diskurzu pak není místo pro kultivaci prožívání světa.

Motivem, který úzce souvisí s touto problematikou je pojmání věcí jako *služeb*. Tak jsou nám totiž podle Heideggera i Patočky dány věci v původním setkávání. Tímto motivem se má vystihnout neustálé odkazování věcí na sebe, aniž bychom je museli tematizovat v reflexi. *Svět, okolí, jsoucno – to původně nepoznáváme, a přece tomu bytostně rozumíme. Je zásadní rozdíl mezi tímto bytostným porozuměním a poznáním. Původně svět nepoznáváme, a to proto, že mu rozumíme. (...) Člověk rozumí tak, jako dýše. Když беру křidu do ruky, je v tom jistý akt porozumění, rozumím, k čemu to je. Není to vědění o nějakém účelu, nýbrž jen zařazení do určité vnitřní souvislosti, která ve mně funguje, která se tohoto chápe jako křidy ke psaní.*⁷³ Svět a jednotlivosti pro nás mají smysl již na úrovni naší praxe, jež je původnější půdou orientace ve světě, než kontemplace, která je až druhotná. Funkčních souvislostí si v přirozené zkušenosti zpravidla nevšímáme. Když používáme kliku od dveří, nevěnujeme

⁷¹ Patočka, J.: Tělo, společenství, jazyk, svět. Praha 1995, s. 74.

⁷² Van Kerckhoven, G.: Fenomenologie tváří v tvář 21. století. IN: Blecha, Ivan: Fenomenologie v pohybu, Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2003, s. 143.

⁷³ Patočka, J.: Tělo, společenství, jazyk, svět. Praha 1995, s. 76.

pozornost mechanismu, který umožňuje zavření, či otevření dveří. Změna nastane až když se klika pokazí, přestane fungovat.

V rámci interpretace Heideggerova *Sein und Zeit* Patočka domýšlí, rozvíjí motiv porozumění, s nímž souvisí okolnost, že pobyt je pořád na cestě odněkud někam (*unterwegs*), je pobýváním mezi. Pobyt je pohyb. (Toto Heidegger nikdy neříká explicitně.) Toto někam, odněkud znamená: s něčím jsme v kontaktu, něco opouštíme. Při realizaci možností se konstelace našeho okolí mění, ono vypadá stále jinak a jinak. To, že může vypadat, mít tvář, že nás nějak afikuje, tkví v tom, že naše vrženost, situačnost se pohybuje ve sféře nacházení se, nálad, afektů. Svět, který je s to oslovovat nás jako naladěné, je světem, který má tvář, který nějak vypadá. Tak tkví možnost afekce, cítí v naší situačnosti.⁷⁴

Při hledání nejpůvodnější roviny lidské bytosti, resp. existence Patočka tvrdí, že samotné rozumění světu musí podmiňovat ještě hlubší struktura. Máme-li světu rozumět, musíme jej vnímat, musí nás nejprve nějak afikovat. Barbaras proto užívá pojmu *fascinace světem*. Ta předchází jakémukoliv zacházení se světskými entitami. *Služby, jejichž význam nemůže být otevřen jinak než praxí lidí pracujících, „předpokládají“ přece svět vnímaný, svět daný v počítku, ve smyslech.*⁷⁵ Skutečnost se nám musí nějak nabízet, dávat, být nám přístupná, musí na nás nějak doléhat, abychom ji mohli rozumět, potažmo být *starostliví*. Patočka dává za pravdu Heideggerovi v tom, že smyslová a emocionální stránka člověka *musí být zásadně jiná než senzibilita zvířete a dítěte*. Heidegger však opomíjí fakt, že elementární rovina, již souzníme se světem, *prafakt* splynutí se světem, je zákonitě hlubším principem než jakákoliv schopnost vztahování se k němu, tedy faktičnost odstupů, projevujícího se jak na rovině každodenního sebeobstarávání, tak spekulativního myšlení o... *Nepředpokládá tento distancující způsob života tím, že je dualitou daného a nedaného, přítomného a nepřítomného, bytí a nebytí, sám takový stupeň života, kde ta distance k věcem ještě není – kde je jiný, svérázný způsob života, kde to, co je u nás jen momentem, je tam celým zvláštním rázem života, celým vztahem ke světu?*⁷⁶ Ve světě tedy jednoznačně nejsme pouze díky rozumění.

Podle Ivana Dubského Heidegger svým *pojmem fenoménu a otevřenosti nečelí problému přirozeného světa, nýbrž základní filosofické otázce po smyslu bytí, o níž se ovšem řešení problému světa našeho života opírá, neboť našemu bytí jde v jeho bytí o toto bytí. Tím se člověk stává dějinnou bytostí, přebírající za sebe odpovědnost.*⁷⁷ Podle našeho mínění,

⁷⁴ Patočka, J.: Tělo, společenství, jazyk, svět. Praha 1995, s. 94.

⁷⁵ Patočka, J.: Tělo, společenství, jazyk, svět. Praha 1995, s. 90.

⁷⁶ Patočka, J.: Tělo, společenství, jazyk, svět. Praha 1995, s. 98.

⁷⁷ Dubský, I.: Filosof Jan Patočka. Praha 1997, s. 38.

fakt, že má lidská bytost zájem na sobě samé není konečnou odpovědí na fundament existence. Stále se lze totiž ptát „proč je starostlivá?“. Zde nelze odpovědět z pozice jejího vědomí celkového smyslu, neboť výše jsme řekli, že přítomnost životního smyslu není samozřejmostí. Jinak řečeno, samotný fakt vrženosti do světa nutně neimplikuje zájem na vlastní existenci. Existence je evidentně poháněna životním elánem ještě před tím, než začne reflektovat svou situovanost. Zde hrají zásadní roli relace libosti – nelibosti. Touha po libém je prvotní vrstvou, která otevírá nejen funkční smysl věcí. Reflektivní *průlom* je vždy již zásahem do rámce dvou základních pohybů, jejichž dynamika ovšem tepe i bez něj. Zároveň energicky zdůrazňujeme, že zde není řeč o žádném biologickém determinismu. Pouze chceme říci, že fundament existence ve smyslu existence schopné reflexe smyslu vlastního bytí, nevyčerpává rozumová aktivita (završující vrstva), neboť ontogeneticky teprve vzniká na půdě instinktivně-afektivní. Čili v prostředí se předchůdně realizující bytosti. Souhlasíme proto s Barbarasem, podle něhož pozdní Patočka *jistým způsobem přebírá heideggerovské určení Dasein jako bytí, jež je svou možností a existuje s ohledem na sebe, ale vytýká mu, že nevidí, že tato existence je myslitelná pouze na pozadí tělesného pohybu, tj. jako život.*⁷⁸ Slovy Ivana Blechy: vědomí se svými obsahy staví a funguje na bázi, která se na něj *nikdy nebude moci redukovat.* Nejpřesněji však tento kritický bod zformuloval Dalibor Hejna, podle něhož se Patočka, na rozdíl od Heideggera, opírá o *elementární fakt, že cokoli hodláme učinit kvůli našemu bytí, je vždy již spoluvymezeno tím, co činit musíme, abychom vůbec mohli jednat (...).*⁷⁹

Patočka tedy tvrdí, že musíme předpokládat elementárnější, základnější setkávání se světem, z něhož *rozumění* teprve může vyrůstat. Při hledání zkušenostní báze *rozumění* a případného poznání dochází Patočka k úvaze o tom, že *to, co je prvotním dojmem ze světa, je fyziognomický dojem, to lákavé nebo odstrašující, že svět nás spíše dojíká, než že by nám předkládal statické a mrtvé kvality.*⁸⁰ Ale nejen to, pojem těla musí být obsažen v myšlení o nejpůvodnější vrstvě naší zkušenosti se světem, jakožto podmínky *existence*, neboť ta je charakterizována mimo jiné tím, že je neustálým realizováním ještě neobjektivizovaných možností. Ty jsou, zdá se, důsledkem - silněji řečeno výdobytkem - *smyslového, vněmového souznění se světem.* Jedna z variant ústřední otázky knihy *Tělo, společenství, jazyk, svět* zní: *není možné takové postavení před sebe, které neapeluje na porozumění bytí? Naše lidská minulost, emocionalita a afektivita je spoluurčena tím, že je existenční, že je to minulost,*

⁷⁸ Barbaras, R.: Fenomenologie pohybu u Jana Patočky. IN: Fenomén jako filosofický problém, Praha: Oikoyomenh, 2000, s. 351 – 352.

⁷⁹ Hejna, D.: Člověk, pohyb a svět v Patočkově filosofii. Ústí nad Labem 2004, s. 102.

⁸⁰ Patočka, J.: Tělo, společenství, jazyk, svět. Praha 1995, s. 95.

*emocionalita, afektivita existence. Avšak jak sledovat, jak ontologicky definovat afektivitu a emocionalitu v něčem pouze živém, co nemá existenci, to je neřešený problém. Ale je třeba se tím zabývat, protože naše lidská existence ve světě (pracovním, pragmatickém) předpokládá existenci dítěte a animálního v nás. Animální v nás ovšem netrvá beze změny jako určitá vrstva nebo nezávislý živel v našem způsobu bytí. Bytí pobytu ve světě pragmatickém je možná nutno pojmut jako transformaci jiného způsobu bytí, na který život ve formě pobytu sám vnitřně poukazuje. My jsme ve svém způsobu života, v pragmatickém světě vždy v jistém vztahu distance k jinému druhu bytí, distance k tomu, čemu rozumíme (porozumění je distance), žijeme v tomto zvláštním intervalu vůči světové realitě (chápeme jiné bytí, než jsme sami). Náš svět nás stále staví do střidy přítomného a nepřítomného.*⁸¹ Jaký je rozdíl ve vztahu ke světu mezi bytostí už rozumějící a bytostí (ještě) nerozumějící? Podotázka může znít, zda má vůbec smysl mluvit o vztahu, neboť podle Patočky je zvíře a dítě do světa – svého okolí - zapuštěno, ponořeno. Tento vztah je vztah niterný, nikoli vnější, ale nepředpokládá vztah k sobě, porozumění sobě, otevřenost možnostem, odemčenost svého bytí?⁸² S tím úzce souvisí i absence časových dimenzí – díky ní žije *pre-existence* pouze přítomností, lépe řečeno v ní. Ale stejně jako u existence i zde platí intencionalita: celkový přítomnostní pohled má také celkový korelát: jakési *vyhlížení*, které zároveň už toho tvora jistým způsobem do situace staví, dotýká se ho nějak, není to čisté divadlo, ale hýbe jím, udržuje ho v hnutí, v pohnutí. Při těchto úvahách se autor opět nechává inspirovat Aristotelem, který si jako první uvědomil ontologickou souvislost mezi *aisthesis* a *kinesis*. Pohyb zvířete, jakožto podmínka vnímání, a tedy životaschopnosti, se odehrává v relacích odpuzování a přitahování. Takto je tvor směřován (nikoli determinován), přičemž jeho pohyby jsou *odpověďmi* na danosti situace. Říkáme-li, že pojednáváme o rysech společných jak pro zvíře, dítě, dospělého člověka, musíme také dodat, že u existence – lidské bytosti jsou tyto struktury zachovány, avšak zároveň modifikovány. Modifikovanost elementární vrstvy bytí ve světě spočívá v distanci, v odstupu – v odstupu od čeho? Právě od této báze. Nemůžeme popřít, že se nám svět nějak jeví, nějak pro nás *vypadá*, má *tvář*, neustále jej vnímáme, pohybujeme se. Ale stejně tak, jako se dokážeme pozastavit v údivu nad zrovna zakoušeným - vědomě něco v danou chvíli prožívat, taktéž v drtivé většině afektů, vjemů jim nevěnujeme pozornost. *Původní afektivnost toho, jak na nás realita pohlíží, přehlízíme, odsunujeme ve svém pragmatickém zacházení s věcmi. Přesto oddání se této smyslovosti je pro nás naší neméně určitou možností. Smyslovost není něco neproměnného, je to bohatá říše,*

⁸¹ Patočka, J.: Tělo, společenství, jazyk, svět. Praha 1995, s. 98.

⁸² Patočka, J.: Tělo, společenství, jazyk, svět. Praha 1995, s. 98.

do které se můžeme hluboko ponořit nebo se od ní vzdalovat, žít v ní hluboce nebo povrchně. Lidé nadaní senzibilitou dovedou z proudu, kterým nás afikující smyslovost oblévá, vytěžit věci, které druzí přehlíží.⁸³ V dalších částech práce chceme poukázat na principiální možnosti systematického tréninku vedoucímu ke zdokonalování všímavosti k vlastnímu prožívání, tudíž i k druhé bytosti.

Uzavíráme tuto kapitolu konstatováním, že jakékoli kladení, jakákoli teze, jakékoli tematizování implikuje fundamentální rovinu *afektivně-dojmové* interakce se světem. Společně s Merleau-Pontym, Erwinem Strausem, Goldsteinem a Rosenthalem, kteří těží z této premisy, potvrzuje i Patočka přímou souvislost lidského chování se smyslovým cítěním. Nejenže prostor této vrstvy je doménou tělesnosti, nýbrž my ji nutně jakožto vtělené existence rozumíme. *Vládnutí tělem je základem života a zároveň porozuměním své nejzákladnější možnosti. Ve svém sebepohybování rozumíme tomu, že pohybujeme tělem a že tato vláda na nás závisí. Kdybychom toto porozumění neměli, pak celý vyšší duševní život, všechno další prožívání by bylo nemožné. Tedy nejen, že pohyb k existenci náleží, existence je' pohyb.*⁸⁴ Vliv Aristotela je patrný i při Patočkově charakterizování pohybu. V systému antického kolegy vyzdvihuje pojetí bytosti jakožto *bytí pohybu*, čímž je zdůrazněn její autopoietický charakter. Přesto pro něj není stále dosti dynamický, neboť trvá na substančním pojetí tělesné existence. *Pohyb se sice odehrává z budoucnosti, je pohybem sebetvořícího bytí, ale zároveň je jen stránkou nějakého jsoucna: ono trvá ve své změně (list schne, zrudne). Změna, pohyb je možný jedině tím, že v něm něco trvá.*⁸⁵ Není zde apriori nějaká podstata, nositel atributů jemuž, nebo na němž se děje pohyb. Naopak v tomto směru je pohyb autonomní fenomén, v němž samotným se odehrávají všechny syntézy. *Všechno vnitřní sjednocování se děje jím samým, nikoli na základě nějakého nositele, substrátu, objektivně pojaté tělesnosti. Tělesnost patří k situaci, v níž se ten pohyb děje, není to substrát nesoucí nějaká určení, v nichž jednou je a podruhé není.*⁸⁶ Žité tělo tedy není substrátem, základem, věcí, jež se pohybuje. Myslíme-li o těle takto, lze přílehavě aplikovat Descartovu proslulou metaforu s voskem. Neboť Descartes nejenže Aristotelův substancialismus přejal, nýbrž oblékl ho do matematických parametrů.

⁸³ Patočka, J.: Tělo, společenství, jazyk, svět. Praha 1995, s. 99.

⁸⁴ Patočka, J.: Tělo, společenství, jazyk, svět. Praha 1995, s. 101.

⁸⁵ Patočka, J.: Tělo, společenství, jazyk, svět. Praha 1995, s. 103.

⁸⁶ Patočka, J.: Tělo, společenství, jazyk, svět. Praha 1995, s. 103.

5 Reflexe – interesovanost - interesovanost

V *Přirozeném světě* vnímá Patočka reflexi jako *protitah (...)* vůči *samočinné tendenci života nevidět se takovým, jakým jsme, odhlížet od sebe, od své podstatné nejistoty sebou a svými možnostmi – pohlížet jinam nebo se utíkat do iluzí a uklidnění, jimiž se chráníme před pohledem na sebe samy, který by nás odhalil a tím ochromoval krátkozrakou zajištěnost před úskalími lidské existence.*⁸⁷ Reflexe je tak jakousi pojistkou před sebezapomenutím ve víru každodenního obcování s věcmi. Je v této souvislosti jakýmsi hlídacím psem proti často nesmyslnému inklinování k... Aby však nedošlo k nedorozumění, rozlišuje autor 2 roviny *interesovanosti*: tou první je *interesovanost na bytí, které je v základu vši lidskosti* – tím se myslí fakt, že existenci jde o způsob svého vlastního bytí – čili fundament lidského pobývání (Dasein). Zatímco v druhém - pejorativním smyslu - nazývá *interesovaností nereflektovaný pohyb mezi věcmi, přesněji, v jejich zajetí*. Je to takové vedení života, kdy nejsme vlastníky věcí, protože ony vlastní nás. Druhý typ zájmu nám tedy původně „odemčené“ bytí opět zamyká. *Zájem o vlastní bytí je dána ‚možnost‘, ale ještě ne ‚skutečnost‘ pravdy.* Co je důležité: to, že jsme neustále interesováni na něčem, že se stále o něco zajímáme, přirozeně tenduje k tomu vidět svět nikoli tak jak je, nýbrž jak ho chceme a potřebujeme vidět. *Podmínkou možnosti reflexe je právě, že tomuto nebezpečí mělké interesovanosti, které nám při vši odemčenosti nedovoluje vskutku otevřít se věcem, jak jsou, předteoretickým způsobem rozumíme.*⁸⁸

Druhý typ zaujetí věcmi by tedy měl být neustále korigován – ospravedlňován v reflexi. Pokud bychom ji ze života suspendovali, nemohla by o nějaké jasnosti být ani řeč. Proto je třeba mít neustále na paměti: první typ *interesovanosti* je ontologicky danou podmínkou poznání, ovšem nikoli zárukou: (...) *neboť svět není vůbec původně předmětem kladení, není teze, ani postoj, v němž je možno být nebo z něho se vymknout a zaměnit jej jiným, nýbrž je to podmínka možnosti vši jasnosti a vědomí vůbec.*⁸⁹ Podstata *bytí reflektovaného jsoucna* nemůže být přitom reflexi jedouše *dána*, musí být vydobyta, získána. Nabízí se tedy otázka po adekvátní metodě poznání sebe sama u konkrétní existence. Jinak řečeno, pěstování vědomé reflexe doprovázející životní praxi. Neboť teprve všímavost, pozornost ke svému jednání otevírá možnost svobodného – autentického rozvrhování.

„Po třiatřiceti letech“ se zdá, že Patočkův odklon od Husserla k Heideggerovi je ještě

⁸⁷ Patočka, J.: *Přirozený svět jako filosofický problém*. Praha 1992, s. 173.

⁸⁸ Patočka, J.: *Přirozený svět jako filosofický problém*. Praha 1992, s. 175.

⁸⁹ Patočka, J.: *Přirozený svět jako filosofický problém*. Praha 1992, s. 175.

radikálnější. Nezůstává však kvůli zmíněným důvodům ani u Heideggera. Jeho filosofie je mu příliš *formalistická*, a to v tom smyslu, že nezapojuje do své ontologie tělo (stejnou námitku má k Heideggerovi i Merleau-Ponty). Patočka se oproti Heideggerovy snaží dokázat ontologický status těla, neboť *původní praxe musí zásadně být činnost tělesného subjektu(...)*. Tělo nemůžeme tematizovat pouze ve vztahu k prostoru a orientace v něm, nýbrž jako jeho podmínku. Vrhá nás do nutnosti volit směr naší cesty, neboť je ontologickou podmínkou a zároveň požadavkem na realizaci možností. *Tělo je existenciálně soubor těch možností, jež nevolíme, nýbrž do nichž se zařazujeme, těch, k nimž nemáme svobodu, nýbrž jimiž být musíme. To neznamena, že nemají ráz existence, tj. toho, co je mi v jedinečnosti uloženo a co musím převzít a provádět. Ale teprve na jejich podkladě jsou otevřeny možnosti „svobodné“.*⁹⁰

Podle Patočky Heidegger mylně považuje za fundament odemykání světa ono *kvůli čemu – bytím kvůli*. Opomíjí tak sféru, jež vůbec umožňuje a spoluvytváří motivace našeho obstarávání. Již na této úrovni je třeba hledat smysl a motivace starosti o sebe sama. *Jsem si původně odemčen nejen jako existence, nýbrž již jako existence na světě, tělesná existence, přičemž tělesnost zde nemá význam ontický, ale ontologický. Nepochybně vše, co konám, děje se kvůli mému bytí, ale zároveň mi musí být otevřena nějaká základní možnost, bez níž všechny ostatní stojí ve vzduchu, nemají smysl a nejsou realizovatelné.*⁹¹ Ontologickou bází existence tedy Patočka nazývá tělesnost *jakožto možnost pohybovat se*. My se domníváme, že ani Patočkova apologie těla v rané fázi jeho myšlení není dostatečně radikální, neboť tělo redukuje pouze na jeden (byť důležitý) aspekt – možnost kineze. Myslíme si, že se zde zapomíná na afektivní, prožívající složku. Je tedy nutné vyjasnit si, zda jde Patočkovy pouze o tělo jakožto základnu a podmínku motoriky, či i o to, co při tom subjekt pocitově zakouší. Například pojmy jako odpor, libost jsou záležitostmi jak kineze, tak prožitku. V prvním případě můžeme tuto dichotomii nazvat „kam až nás to pustí“, ve druhém je to slast, bolest. Pohyb má svou zacílenost, intencionalitu, celkově smysl, ale nemá ho sám ze sebe – čímž rozhodně nechceme říci, že je determinován reflexí – to bychom učinili krok zpět – nýbrž vychází jak z vědomé složky, tak z afektivity. Pokud bychom chtěli analyzovat tělo a jeho motorickou potencialitu, potažmo aktivitu bez vztahu k prožívání, mohli bychom sklouznout zpátky k mechanistickému pojetí těla coby předmětu odrážejícího se od předmětů ostatních. Tělo by tak bylo oduševnělé pouze v případě bdělosti. Třeba pojem jako perspektivita není pouze záležitostí kognitivní pohybové orientace, smyslového obcování, ale i emocionálního přístupu.

⁹⁰ Patočka, J.: *Přirozený svět jako filosofický problém*. Praha 1992, s. 217.

⁹¹ Patočka, J.: *Přirozený svět jako filosofický problém*. Praha 1992, s. 220.

Nejen perspektivita, ale i princip intencionality je důsledkem podnětů v afektivní sféře – tělo se přece nepohybuje *jen tak*. Platí zde výše zmíněné argumenty. Patočka korektně kritizuje Heideggera za to, že neřeší problém vztahu mezi *kvůli a tím, co z tohoto kvůli vyplývá jako naše konkrétní úloha*. Je to údajně *životní tělesnost*, která spojuje potenciál něco činit a fakt, že to činím vždy kvůli něčemu. Má tělesnost je zde před všemi možnostmi, včetně sebeobstarávání.

Stejně jako Heideggerovi i Patočkovi jde o obnovení primátu praxe, bytí ve světě. Oba se snaží poskytnout filosofickou základnu, jež by obnovila její smysl pro reflexivní subjekt – *pravdotvornou moc, která je vždy znovu tvrzena, ale neprokazována*. Podle nás však ani tento návrh řešení nemůže postačovat k zachycení nejpůvodnějšího, základního principu tělesné existence. Pokud totiž nebereme v potaz libost – nelibost, nemáme jak vysvětlit bezděčnost pohybů. Tělo se přeci obstarává, ohmatává věci podle své libosti – podle svých chutí, a to bez ohledu na přítomnost bdělého já. Pokud však v Heideggerově a “raném“ Patočkově paradigmatu suspendujeme reflexi, pak nám z těla zbude bez-smyslný mechanismus, který dává smysl až ve chvíli, kdy je plně uvědoměn. Libost a nelibost jsou však neustále tu, jsou motivacemi, podle nichž se rozvrhujeme, aniž si toho musíme být vědomi. Celkovou motivační strukturu osobnosti nelze postihnout bez její emocionální báze, která proniká do všech vrstev jejího chování.

Žitá tělesnost je oduševnělá, je jednotou toho, co v jiných směrech je partes extra partes, je možnost konání předcházející a otvírající každou skutečnost a zkušenost o konání. Na základě tělesnosti je naše konání vždy pohybem odněkud někam, má vždy své východisko a svůj cíl. Na jejím základě je naše existence také co do svého konání vytižena potřebou, opakováním, restituováním a prodlužováním vlastní tělesnosti. V cirkulu existence – existovat kvůli sobě, kvůli způsobu svého bytí, je nějak vždy obsažen cirkulus života, konajícího životní funkce za tím účelem, aby se život vracel do sebe a k sobě – byl cílem všech svých jednotlivých výkonů. ⁹² Myslíme si, že protipóly bolest a slast plní zde funkci indikátorů (nikoli determinantů!!) nejen bezděčného pohybu, tedy jakýchsi vodítek pro jednání *kvůli...* Pohyb sám o sobě nemůže být fundamentem existence, a to proto, že nemůže stačit k *explikaci* situace - vydobytý smysl nemůže povstat jen z interakce kineze a prostředí-světa. Právě to, jak jsou jednotlivé akty zakoušeny, teprve zakládá jejich budoucí telos. *Vyzařování odkázanosti a blaženost přimknutí, obdržení a vyplnění je to porozumění, to rozumějící chování, které odhaluje prvotní jsoucno, jež nás ve světě a z něho oslovuje.* ⁹³ Neustálá

⁹² Patočka, J.: Přirozený svět jako filosofický problém. Praha 1992, s. 230.

⁹³ Patočka, J.: Přirozený svět jako filosofický problém. Praha 1992, s. 234.

oscilace mezi variantami příjemného a nepříjemného nezakládá pouze starost o pouhé přežití, nýbrž vazbu k druhému. Lpění na blízkém odkazuje na bytostnou nehotovost existence. V ontologickém slova smyslu má tedy nehotovost nejen rozměr starosti o sebe sama, nýbrž o druhého, neboť ten je tím, kdo nám nad nehotovostí pomáhá vítězit. Ovšem právě tato odkázanost odhaluje skrze nehotovost lpění na bez-bolestném – příjemném. Samozřejmě, že přimknutí k druhému nemusí mít pouze tuto motivaci – redukovali bychom tím sféru mezilidských vztahů na čistě utilitaristický princip. Proto zdůrazňujeme, že se zabýváme pouze vrstvou instinktivně-afektivní, tedy tou, jíž máme společnou se zvířaty. Tato práce má charakter převážně ontologický. Proto, ať jsme již zastánci jakéhokoli etického systému, v každém z nich je nutně obsažena relace libosti – nelibosti, byť jen latentně.

6 Trojjedinost pohybu

Z dopisu Jana Patočky Ludwigu Landgrebemu (1974): *Dále bych chtěl životní svět (...) uvést do vztahu k základním pohybům lidského života, nikoli k reflexivně pojatému subjektu.*⁹⁴

V pozdější etapě svého myšlení rozlišuje Jan Patočka tři druhy, lépe řečeno vrstvy lidského pohybu. Prvním z nich je završující pohyb, dávající smysl dvěma zbývajícím. Jedná se o *pohyb existence v užším slova smyslu*. Tato sféra má udávat těm nižším celkový smysl. Dalším pohybem je pohyb *lidské práce*, jímž se do světa aktivně projektujeme – Patočka mluví přímo o *sebeprojekci, sebezprodlužování*. Jde o rovinu obstarávání, o níž jsme se zmínili již při výkladu Patočkovy kritiky Heideggera. Nás zajímá především třetí pohyb. Tím je *pohyb zakořenění, zakotvení – instinktivně-afektivní pohyb naší existence*. Z toho, co jsme řekli, vyplývá, že je podmínkou pohybů ostatních. Zároveň je však jimi nejen modifikován – je na něho často díky ostatním zapomínáno, je jimi často ignorován, přehlížen. Jakoby naše existence přes další dvě vrstvy na něho často neviděla, jakoby ji zastírali, přesto, že za svou existenci vděčí právě jí. I opomíjení je modus, jenž afektivní proud nutně formuje.

Patočka tvrdí, že tato základní vrstva pohybu je u člověka *zlomena* proto, že nežijeme *pouze* animálním životem, s nimiž máme tento pohyb společný. *Všechny animální funkce u člověka procházejí refrakcí, která je dána tím, že instinktivně-afektivní život velmi záhy*

⁹⁴ Novotný, K.: Jan Patočka o zjevování jako takovém: fenomenologie nebo metafyzika? IN: Blecha, Ivan: Fenomenologie v pohybu, Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2003, s. 111.

*probíhá v prostředí, které je lidským výtvořem, výsledkem lidské práce a tvorby, v prostředí tradicionality vytvořené tím druhým a třetím pohybem. Konfrontace těchto pohybů (...) je drama zvláštní represe této sféry. (...) Už to, že se náš život, náš existenční pohyb odehrává v trojhlasé polyfonii, vede k přetvoření instinktivně-afektivní sféry. Přesto instinktivně-afektivní sféra totálně a průběžně spoluurčuje život ve všech dalších sférách.*⁹⁵

Náš pohyb, tím, že je v základu tělesným, je vždy *spolupohybem*. Ve světě jsme svou podstatou odkázáni na druhého člověka, *dárce bezpečí, tepla, že je zde přimknutí, ochrana, přichýlení. To je zároveň kompenzace tělesné a duševní individuace a rozptýlení v jednotlivá životní centra*. Tento *spolupohyb* má však ještě jednu podstatnou vlastnost. Tou je vztaženost k zemi. Je pro nás nejen instinktivní jistotou, pevnou půdou pod nohama, nýbrž *mocí*, jež k nám promlouvá právě skrze naše tělo. Tělesná intencionalita je projevem moci země, k níž se upínáme právě proto, že jsme v ní zakořeněni touto tělesností. Jak jsme se již zmínili, prožívání tohoto neustálého působení, elementárního tlaku, je v našem žití přehlíženo, zanedbáváno. Pozornost si většinou zaslouhuje až když si všimneme negativních dopadů, vzniklých jejím zanedbáváním. Patočka mluví o *sobě-neporozumění, sebezakrytosti, druhem původní nepravdivosti*. Původní nepravdivost se zde projevuje zejména v kladení přílišného důrazu na linii druhého pohybu, prodlužujícího a promítajícího naši aktivitu do světa, pohybu práce, jehož základní kategorie jsou odkazy účelové, prostředkové. Způsob, jakým dochází k vnitřní nepravdivosti ve sféře instinktivně-afektivní, je potlačení, zatlačení této sféry, v němž se od ní odvracíme, ignorujeme ji, odsunujeme in marginem. V krajním případě jakoby pro náš vědomý život neexistovala. Jedná se zde vlastně o analogii se samozřejmostí, jež doprovází naše fungování na úrovni praktického obstarávání, kdy často tendujeme k zapomenutí na principy věcí, neboť jsme ve své praktičnosti omezeni na pozornost pouze v oblasti očekávaného fungování předmětů – jejich služebnosti. Podobně je to i s péčí o subjektivní tělo – do chvíle, kdy nám přestává sloužit se k němu zpravidla chováme velmi nešetrně.

Druhý pohyb charakterizuje Patočka jako *prodloužení naší existence do věcí, vytváření věcí, formování života skrze formování věcí. V této oblasti především žijeme, je to oblast smyslu*. Této sféře jsou vlastní tři existenciály: *boj, utrpení, provinilost*. Život z nich nelze vytrhnout – nelze se jich jednou provždy zbavit. *K tomuto pohybu patří také zvláštní způsob nepravdivosti, neporozumění sobě, zaslepení druhých a sebezaslepení, které souvisí se situací boje, utrpení, provinilosti – zaslepení nezbytně sobě a druhým ukládané, které nechce*

⁹⁵ Patočka, J.: *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha 1995, s. 105.

tyto věci vidět. ⁹⁶ To, že člověk zapomíná na své bytí nerefléktovanou interesovaností do věcí, s sebou nenese pouze zapomenutí na celkový smysl, tedy na třetí pohyb, nýbrž i na pohyb elementární. Z časového hlediska se elementární sféra existence nachází v minulosti. Již vždy je předem zakořeněna, začleněna do rozvrhu svých kinetických možností. Apriori zde znamená, že si toto přimknutí k *zemi* nevolíme. Můžeme si volit to, zda mu budeme věnovat pozornost, či tuto základní rovinu zkušenosti ignorovat – ať již prakticky či teoreticky. Země má nad námi moc právě proto, že jsme tělesní. Skrze instinktivně-afektivní ukotvenost prosakuje, vplývá moc *země* do vyšších sfér. *Ukázali jsme, jak instinktivně-afektivní základ lidské bytosti ji proniká celou. Je v něm obsaženo souznění s celkovou stránkou přírody i odpověď na celkovou fyziognomii, s níž se k nám svět obrací: přimknutí, odpor.* ⁹⁷ Nemělo by však smyslu mluvit v těchto pojmech, kdyby tento pohyb nebyl intencionální povahy, tzn., že se koná v rámci určitého záměru, cíle v podobě ukojení potřeb. *To má svým předpokladem bezpečí, teplo vytvořené lidským mikrospolečenstvím – je to spolupohyb. Bezpečí, životní teplo má svým základem instinktivně-ekstatické přimknutí. V tomto světě, ve vstřícnosti živých bytostí vládne princip slasti, svět je k němu zaměřen a jím naplněn.* ⁹⁸ Toto ukotvení, silněji řečeno závislost, je podmínkou vztahování se do budoucnosti, čili sféry, o níž mluví Heidegger. Rozvrh jím je limitován a motivován. Pohyb v druhé sféře je teprve jeho *rozvinutím* a zároveň překrytím. To však předpokládá, že k jistému druhu porozumění musí docházet již v pohybu základním. Jak bychom se jinak mohli o sebe *postarat*, kdybychom takřkajíc necítili pevnou půdu pod nohama, kdybychom *nerozuměli* naší kinesi a kdybychom pohybový rozvrh nemohli přizpůsobit konkrétním požadavkům, které zpravidla vyplývají z našich momentálních tělesných potřeb. Tělem přece vládneme, máme nad ním do jisté míry moc, jejíž míra je samozřejmě pohyblivá. Tato moc je dána a roste s postupným seznamováním s mocí, kterou nás limituje *země*. K vystižení této situace se nám proto zdá přílehlavá definice svobody jakožto poznané nutnosti. *Pohyb zakořenění je pohyb od jedné sféry životního tepla, kterou recipujeme, k druhé, kterou tvoříme. K tomuto pohybu patří ne jako součást, nýbrž jako integrující střed porozumění sobě, svým základním možnostem, které teprve umožňuje vnímat, setkávat se s věcmi jako jsoucími ve světě a zároveň zasahovat do tohoto světa pohybem.* ⁹⁹ Neexistuje kontakt se zemí, aniž by si tělo neodnášelo zkušenost. Jak již bylo výše řečeno, všechny roviny pohybu spolu navzájem souvisí – ať tak, že si navzájem konkurují, překrývají, zatlačují se či spolupracují - a to jak ve smyslu jejich

⁹⁶ Patočka, J.: Tělo, společenství, jazyk, svět. Praha 1995, s. 107.

⁹⁷ Patočka, J.: Tělo, společenství, jazyk, svět. Praha 1995, s. 110.

⁹⁸ Patočka, J.: Tělo, společenství, jazyk, svět. Praha 1995, s. 110.

⁹⁹ Patočka, J.: Tělo, společenství, jazyk, svět. Praha 1995, s. 111.

samostatné aktivity, či až jejího vědomého reflektování. Druhý pohyb se odehrává v dimenzi kultury, uvědomované práce, do níž se existence projektuje, v níž se zvěčňuje. *Je to svět prostředků, v němž místo instinktu nastupuje zájem, reflektované instinktivní cíle, instinktivní cíle uvědomělé, habitualizované.*¹⁰⁰ Například budování a pečování o domov ve smyslu blízkých druhů, příbytku, rodinného krbu, tepla, obecně útočiště, je doménou roviny druhé. Ovšem nejprve zde musí být potřeba, touha. Musí mu předcházet tělesný *pojem*, korelát tělesné intence. Samotný intimně prožívaný prostor či přítel jsou až naplněním intence, která však nepochází pouze od nich samých. Tělo si jakkoliv modifikovanou podobu těchto fenoménů samo vyžaduje bez ohledu na to, zda o tom roviny vyšší *vědí*.

Případná kultivace instinktivně-afektivního pohybu se tedy nutně promítá do roviny, kde začíná porozumění ne už jen bezprostřední, ale inteligentní, *sféra inteligence, porozumění věcným vztahům i osobním vztahům a zájmům*. Je to dáno skutečností, že jednotlivé existenciální pohyby bez sebe nemohou existovat – jeden na druhém jsou závislé. Jakmile má pohyb sebeprojektování do věcí převahu, dochází u prvního pohybu k *neporozumění, bytí v nepravdivosti*. A to i přesto, že se jednotlivé úrovně pohybů nemohou popřít totálně. Řeč je o efektu zanášení jasnosti o své situaci, o tom, jak se nacházím. Chceme tedy říci, že zapomenutost na stav své duše-těla vede k neautenticitě. Obecně řečeno, opomíjení jakékoliv z vrstev člověka provází proces odcizení. Dalším krokem je pak tázání se na možnosti a podmínky integrace všech tří osobnostních vrstev.

Jak jsme již poznamenali, stejně jako ostatní, i instinktivně-afektivní vrstva k něčemu tíhne, směřuje ke svému naplnění. Touhu po slasti, kouzlu okamžiku, nazývá Patočka *estetickým ideálem*, jenž je nekonečným procesem pohybujícím se mezi konstantami splynutí, rezonance a odporu. S odkazem na Aristotela pokračuje: *šťěstí je nerozlučně spjata se základní meznou situací nahodilosti v našem životě. Je to výzva k účelnému v nahodilém. Přání, aby v tom bezprostředním se vyskytovalo co nejvíce takového, co nás uspokojuje, naplňuje slastí, vyzývá k přimknutí. Stránku bezprostřednosti lze vystupňovat s vypočítavou rafinovaností – hledání slasti. V tom není žádná svoboda, neboť cíl, zaměření je instinktivně dáno.*¹⁰¹ Bezprostřednost (*ekstase*) je absencí plně vědomého rozhodnutí. Je to moment, obecněji – modus bytí, kde namísto svobody dominují instinkty a afekty. V této oddanosti nevolené struktuře rozvrhování nelze mluvit o vztahování k sobě skrze obcování s věcmi, nýbrž sebe-odcizování. Podle těchto slov je věrnost sobě samému uskutečnitelná pouze v dimenzích *nad* oblastí, o níž je řeč. Práce s ní by pak mohla probíhat až na úrovních jejího

¹⁰⁰ Patočka, J.: Tělo, společenství, jazyk, svět. Praha 1995, s. 111.

¹⁰¹ Patočka, J.: Tělo, společenství, jazyk, svět. Praha 1995, s. 112.

uchopování vyššími sférami pohybu. Nesvobodný subjekt tak nezmuže nic než vstřebávat zbývajícími rovinami tento zákonu nahodilosti odsouzený pohyb. V lepším případě lze udat animální stránce završující smysl, ale s ní samotnou nelze činit vůbec nic, neboť je plně v moci vládnoucí Země. Instinktivně-afektivní linie je prostě dána a teprve vědomá reflexe, projektování těchto tužeb či obav do druhého pohybu je modifikačním prvkem. Na úrovni smyslových vjemů a jejich prožívání proto není místo pro pojmy jako pravdivost, odkrytost, bezpředsudečnost, svoboda, jasnost atd. Podle nás, nejenže lze elementární sféru cíleně měnit, nýbrž její bytostná transformovatelnost je podmínkou možnosti svobodného (ne)reagování, a tudíž nutným předpokladem autenticity existence jakožto celku. Patočka tedy podle nás klade přílišný důraz na zákon nahodilosti v této sféře, resp. ačkoliv v pozdní fázi svého myšlení principiálně připouští řízenou modifikovatelnost elementárního pohybu, nezkoumá již, jak by mohla vypadat konkrétní praktická realizace této možnosti.

Třetí pohyb, *pohyb existence*, má charakter překonání dvou předcházejících – je stavěn vůči nim do protikladu, láme vládu země. Teprve on disponuje schopností udávat celkový smysl. *V oblasti prvního a druhého pohybu život není autonomním celkem, není celkem v sobě samém. V instinktivně-afektivní oblasti je roztržštěn do jednotlivých chvil štěstí a neštěstí, v nich se život soustřeďuje, jako by neměl žádnou celkovou koncepci. Život je série chvil.(...)* Třetí pohyb je pokusem o otřesení vlády země v nás, otřesení toho, co nás v oddělenosti poutá.(...) *Vždy to souvisí s pokusem integrovat do našeho života to, co v předcházejících dvou pohybech nesmí podstatně přijít v úvahu, nemůže být viděno, musí být přehlíženo a zapomínáno. To je především jedna ze základních mezních situací – naše konečnost. Naše konečnost je obsažena v našem životě v tom, že jsme poutáni instinktivním cílem.* ¹⁰² V souvislosti s úvahami o potenciálu lámat moc Země je tematizován v knize *Tělo, společenství, jazyk, svět* (vedle křesťanství) buddhismus, který je autorem vnímá jako systém, jenž se ve své nauce soustřeďuje na odseknutí chapadel obou pohybů, jimiž nás země poutá: *V buddhismu je základní myšlenka, že vlada země v nás je vlada žízň. Žízeň, potřeba, intencionální charakter života, to, že v životě vyplňujeme nějakou prázdň – to je pouto, jímž nás země poutá k sobě. A tedy vyhasnutí této stránky – potřeby, intencionální vzpruhy našeho života je to, na co se soustřeďuje tento myšlenkový okruh. Zde je vskutku pokus o prolomení připoutanosti života k něčemu, co je mimo něj a co je vnitřně ovládá. Je to pokus o prolomení nesmírně radikální, postihuje sám kořen, ale zároveň s tím prolomením zaniká porozumění, život sám ve své podstatě, v povaze rozumějící, chápající, jednotlivé existence.* ¹⁰³ Ve srovnání

¹⁰² Patočka, J.: *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha 1995, s. 112 - 113.

¹⁰³ Patočka, J.: *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha 1995, s. 113.

s křesťanským přístupem je buddhismus autorem dokonce definován jako pojetí *v žízni, utrpení, námaze, strádání*. Nás by v tuto chvíli zajímalo z jakých zdrojů a premis Patočka vychází. Ať už jsou Patočkovy zprostředkované (není mi známo, že by se autor dostal do přímého styku s praktikujícími buddhisty, či dokonce sám praktikoval) informace jakékoliv kvality, nemůžeme s ním souhlasit. Je ovšem zbytečné dál o této problematice s autorem polemizovat, protože neuvádí důvody či argumenty, které ho k tomuto tvrzení vedou. Zatímco nelze než s Patočkou jedním dechem konstatovat, že k pochopení lidské existence nelze dospět jinak než zohledněním všech tří složek a vztahů mezi nimi, příliš rychle smetává ze stolu metody (ne nepodobné metodám fenomenologickým), které nabízejí zevrubnou, přímo mikroskopickou analýzu všech tří pohybů, o kterých mluví Patočka. Pro nás je však důležité, že hájí paradigma, které je schopno spekulativně explikovat funkčnost takovýchto metod. I tento motiv je dokladem odklonu Patočky od svého nejdůležitějšího učitele. Neboť ačkoliv Husserlovi nemohl vytknout, že tělesnost ve svých analýzách netematizuje, nehodlal se smířit s omezenou úlohou, kterou subjektivnímu tělu přiřknul. *Na dně Husserlovy teorie opět cítíme impersonální základ, jsoucno, které se pouze konstatuje, které je dáno čistě pro pohled. Ale v pohledu je cizost, distance, pouhá juxtapozice.*¹⁰⁴ Patočkova revize tohoto pojetí spočívá v oživení vztahu mezi tělem a reflexí. Je-li subjektivita vtělená (v ontologickém slova smyslu), musíme se zeptat, kde sídlí reflexe. A i když Husserl rozpoznal, že tělesnost je nezbytnou podmínkou intersubjektivního existování v přirozeném světě, neviděl, že fundament našeho já není absolutní já, ale samotné prožívání: *něco takového, co sice svými výkony vytváří jak naše osoby, tak ostatní věci ve světě, ale co samo osobou ve světě celým svým základním charakterem není.*

*V třetím pohybu se ukazuje, že se mohu otevřít pro bytí ještě jinak, že mohu modifikovat tuto vazbu k jednotlivému, proměnit vlastní vztah k univerzu. Tato proměna jde přitom ruku v ruce s proměnou vazeb k vlastnímu životu; není to pouhé nazírání, není to čistá reflexe ani kontemplace, ty se vyskytují na její cestě zajisté jako etapy, ale i zde je žití v možnosti uchopením, realizací této možnosti, je modalitou praxe.*¹⁰⁵ Nám jde o to poukázat na bytostnou interferenci, na souvislosti mezi třetím a prvním pohybem – a z toho vyplývající konsekvence v psychologii (psychoterapii). Prozatím můžeme shrnout, že na orientaci nejenže se podílejí emoce, nýbrž jí udávají smysl. Schopnost pohybu je takto reakcí na afektivní požadavky. Do procesu neustálé akce a reakce se však vklíní vědomá reflexe, jež zabraňuje upadnutí do čisté determinovanosti. Jak a do jaké míry může pozornost k této

¹⁰⁴ Patočka, J.: *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha 1995, s. 123.

¹⁰⁵ Patočka, J.: *Přirozený svět jako filosofický problém*. Praha 1992, s. 245.

interferenci proměňovat osobnost takřkajíc u kořene, je již po tisíce let empiricky testováno. Uvedme zatím jen pro ilustraci slova Šrí Aurobinda o jeho cestě k integraci vědomí a těla: *tím, že tělo pomocí hathajógy pronikáme vědomím, ovládáme je a zakoušíme plnou životní zkušenost, naplňujeme základní aspekt našeho žití.*¹⁰⁶ Výsledky těchto výzkumů budiž však tématem jiných prací.

Skutečnost, že se nacházíme neustále v nějakém emocionálním rozpoložení, nás svým způsobem zakotvuje – tzn. upomíná nás nejen na to, že nějak jsme, ale že vůbec jsme. Uvědomění si nemožnosti plně kontrolovat průběh toho „jak mi je“ odkazuje k bytostné nahodilosti existence. Póly libost – nelibost, radikálněji *šťěstí – nešťěstí*, jsou tedy uvnitř této nahodilosti. „Reflexe na nahodilost štěstí plodí snahu využít životních chvil v plnosti toho, co jsou s to poskytovat. Tak vzniká estetický ideál, který roste již na poli zklamání, sebeklamu a uzavření do sebe. (...) Tak je život upoután zároveň k sobě i k nahodilosti toho jsoucna, které naši vnitřní žízeň naplnění slasti a tepla splňuje. Tak dříve, než se samo ukazuje, *poutá* bytí k našemu i cizímu jsoucnu v jeho singularitě a nahodilosti.“ (s. 239, 1992) Lpění je právě tato závislost na vstřícnosti osudu, tzn. na událostech ovlivňujících náš život, jejichž výskyt, byť jej třeba můžeme ovlivnit, není nikdy zaručen. V tom je samozřejmě zahrnuta zmíněná - vždy nejistá - přízeň a přítomnost druhého. Ačkoliv Patočka vychází z konstatování o **bytostné připoutanosti k nahodilému** coby jednoho z fundamentálních modů existence, ví, že nelze zůstat pouze u konstatování. Je signifikantní, že v „návratu“ k *Přirozenému světu* v této souvislosti opět zmiňuje typ (nejen) myšlení, jenž s touto premisou pracuje. *Takovým kusem vnitřní praxe, vnitřního jednání je v buddhismu vyhmátnutí prafunkce souvztahu mezi žízní a slastí, toho prapočátku vazby života k sobě samému, jak jsme se pokusili jej vypracovat ve výkladu o pohybu zakotvení. Útočí na tuto základní vazbu, kterou kontemplace ukazuje jako prapočátek všech kloubů reality, jako koloběhu stálého jevení, jako prazáklad fenoménu, spatřovaného tak ve světle pohybu zakotvení. Výsledkem je potom nezbytně odvolání fenoménu, protože uhasne první podmínka všeho vědomí singularizovaného, ojednotlivěného jsoucna v jeho vydělenosti. Zbývá návrat k nerozlišenému prabytí, kterému chybí každá diference, mírný, nenásilný návrat do prapůvodní noci. Vazba života k druhému a k sobě je tak sice rozvázána, ale za cenu individuace, za cenu, že zároveň zmizí svět, bytí ve své zjevné podobě.*¹⁰⁷ Podle nás je jedním ze základních *prožívaných myšlenek* naopak neustále zakoušené uvědomění propojení všeho tvorstva – je to rozšíření *my* na celé tvorstvo. Je to rozvázání vazeb ve smyslu závislosti – neboť ta právě lásku znemožňuje. Je to rozvinutí toho

¹⁰⁶ Van Lysebeth, A.: Cvičíme jógu. Praha 1998, s. 234.

¹⁰⁷ Patočka, J.: Přirozený svět jako filosofický problém. Praha 1992, s. 248.

nejupřímnějšího soucitu – neboť není *pouze* na rovině intelektu, nýbrž je pocíťován jako přirozený, a tudíž praktikovaný doslova na každém kroku. Vazba k druhým je v buddhismu rozvázána právě proto, abychom si jako altruistické bytosti byli blíží. Neboť blízkost neznamena závislost, nýbrž porozumění ne pouze spekulativní povahy. A právě to je aspekt, ve kterém se ukazují buddhistické praktiky jako nanejvýš účinné. Avšak vzhledem k tomu, že Patočkův komentář k buddhismu je opět pouze stručným shrnutím bez jakéhokoliv odůvodňujícího doprovodu, nemůžeme vědět z jakých pozic autor vychází. Proto pouze dodáváme, že pohled na tuto problematiku je jedním z těch několika málo momentů, v nichž se s Filosofem Patočkou jednoznačně rozcházíme.

Na závěr této kapitoly si dovolíme polemizovat s Kohákovou interpretací Patočkova pojetí trojjedinosti lidské existence, podle níž *třetí dimenze lidského fungování, pohyb ek-sistence či transcendence, je svobodná, cíl je tu stanovován nikoli lidskou potřebou, nýbrž lidskou svobodou.*¹⁰⁸ Podle nás je *pohyb ek-sistence* místem, z něhož svoboda potenciálně vyrůstá. Tento pohyb je její doménou, nikoli jí samotnou. Je půdou, kde se svoboda rodí, ale stejně tak absentuje. Potřeby zbylých vrstev do ní nutně prosakují a jsou jí modifikovány. Nelze radikálně oddělovat existenciální polohu, v níž jsme absolutně svobodni, od naprosté determinovanosti, kdy *třetí pohyb* plní bezezbytku rozkazy zbylých sfér – je jim zcela odevzdán. Pokud bychom tak učinili, opět by došlo k dualismu ve smyslu rozštěpení vrstvy, kdy v okamžiku jejího zapojení jednáme automaticky jako ničím nepodmíněná bytost, a vrstev zbylých. Chceme tedy říci, že i *třetí pohyb* je pohybem nutně vstřebávajícím vlivy, tlaky sfér „nižších“, ale zároveň souhlasíme s Patočkou i Kohákovým výkladem v tom, že svobodné jednání může vznikat a pronikat sférami „nižšími“ jen z pozice pohybu *završujícího*. Bez jeho účasti je existence lidské svobody nemyslitelná.

7 Domov - dálava - cizota

Fakt, že existence žije, rozumí a poznává ve světě, je premisou, jíž začíná v *Přirozeném světě* autorův pokus o vyjasnění *způsobu*, jakým ve světě je a *jak se k němu vztahuje* – *v jakých základních vrstvách a v jakého druhu výkonech subjektivity se tento poměr ustaluje*. Ve všech třech základních modech lidské existence je implicitně obsažena

¹⁰⁸ Kohák, E.: Jan Patočka. Praha 1993, s. 137.

její bytostná tělesnost. Neboť v případě pojmů *domova* a *cizoty* jsou oba pojmy zároveň odpovědí na otázku jak se kde *cítíme*. Patočka charakterizuje domov jako *centrum*. Je to místo, kde se orientujeme nejekonomičtěji, neboť ho máme takříkajíc osahané, nikde jinde se necítíme tolik v bezpečí, v jeho prostoru nás zpravidla nemůže nic ohromit, překvapit. Dalším podstatným rysem je převážně monogamní vztah subjektu k domovu – nejsou nikdy *domovy*, či alespoň *domovy* prožívané stejně intenzivně. Pro domov je typická samozřejmost až monotónnost celkového i konkrétního smyslu věcí, s nimiž nás pojí ustálenější vztah, než kdekoliv jinde. Neexistuje ve světě jiné místo, kde by k nám vše promlouvalo srozumitelněji. Citová spjatost s tímto mikrosvětlem - jádrem našeho světa - není ojedinělá pouze svou intenzitou, ale i vyhraněností, specifičností. Můžeme proto říci, že tyto vazby, tím, že jsou kořeny každé existence, mají nejsilnější vliv na to, jak rozumíme periferii a celku světa vůbec. Dovolujeme si jej proto nazvat **tvůrčí dílnou smyslu**. Rozumění věcem a jejich vztahům ve struktuře domova je tedy zároveň předporozuměním jevům nesamozřejmým – jevům *vzdálenějším*. Z toho vyplývá, že nemůže pro nás existovat v přirozeném světě situace, místo, člověk, prostě nic, čemu bychom naprosto nerozuměli. Elementární rovina transcendence, jež zahrnuje intencionalitu, interpretaci, rozumění, výklad atd., nejenže doprovází, nýbrž zaručuje receptivitu subjektu, a tudíž možnost konstatovat nevěrohodnost, neobeznámenost s danou situací: (...) *dálava nemá snad ráz naprosté neobeznámenosti, nýbrž je zvláštní modus orientovaného pochopení, a to v kontrastu k domovu. Vždyť svět je celek, z něhož se žádný zjev naprosto nevymyká, a nemůže se v něm nikde vyskytovat radikální nepochopitelnost. Ale dálava a cizota (obojí podstatně patří k sobě) je taková, že na každém kroku je možné překvapení, předměty i lidé se chovají nebo mohou chovat na každém kroku jinak, než jsme zvyklí ze svého domova.*¹⁰⁹ Abychom však neustále dbali intencí této práce, je třeba energicky zdůraznit, že s domovem jsme bytostně spjati především jakožto prožívající subjekt. Neboť, jak jsme již uvedli, pojem domova – smyslu, který pro nás má a který zakládá, implicitně obsahuje pojem pocitování. Domov nám především specificky *voní, chutná*. Ne náhodou je symbolem přívětivého *tepla*, snadné orientace, typické kinestéze, osvojených zvyků, rituálů atd. Nemůžeme proto jeho vliv redukovat pouze na tetické formování pohledu na svět. Domov si sami v sobě nosíme – je poukazem nejen na to, odkud jsme, nýbrž kam patříme, kde je naše místo. To jak se naučíme prožívat v rámci domova si v různých modifikacích, ovšem **téměř** nezvratně, odnášíme s sebou. A právě proto, že prožívající tělo coby sídlo emocí je základním stavebním kamenem lidské existence, jež

¹⁰⁹ Patočka, J.: Přirozený svět jako filosofický problém. Praha 1992, s. 87.

prostupuje všemi jeho vrstvami, je nejsilnější upomínkou na domov.

Neptejme se potom, jak rozšiřovat hranice domova, ale jak ho prohlubovat. Společně s Patočkou jsme konstatovali, že domov je definován způsobem prožívání daného místa. Určitý typ prožitku je na něm přímo závislý – ponechme stranou úvahu do jaké míry ho lze suplovat, substituovat. Domníváme se, že možnost prožívat domov je podmíněn zdaleka nesamozřejmou schopností **být doma ve svém těle** (s přihlédnutím k premise, že pociťujeme, prožíváme, zakoušíme, orientujeme se vždy skrze své tělo). Stejně jako domovu, můžeme se vzdalovat i svému tělu. V tomto kontextu dostává pojem *odcizení* jiný smysl. Domov je sice jen jeden, ale neuvedli jsme jeho hranice (stejně jako Patočka). Jeho hranice končí tam, kde se přestáváme *cítit* jako doma. Kupříkladu obměna místa vnímaného jako domov přece zdaleka neprobíhá pouze tak, že racionálně nahlédneme, uvědomíme si, kde a proč se tam a tam cítíme lépe. Existuje-li způsob, návod na to, jak rozšiřovat hranice dimenze, v níž se cítíme jako doma, je jasné, že její aplikace musí transformovat osobnost v její podstatě.

Bezprostřední okolí je stále více pronikáno vztahem služebnosti k životu – domov je cosi jako rozšířený organismus. ¹¹⁰ V souvislosti s touto tezí bychom rádi citovali komentář k japonské větě *Sekai dojo (Svět je moje dojo): Každý cvičenec Budo jednou dospěje k tomu, že při kontaktu s disciplínou, kterou cvičí, změní své chování. Stane se pozornějším, uvědomělejším, odvážnějším, více respektuje ostatní. Dokáže lépe vnímat přirozené principy ve filosofickém kontextu. Svým chováním prokazuje větší míru vůle, štědrosti atd. Následuje další stupeň proměny: přenesení všech těchto lidských ctností do běžného života mimo dojo. Celý svět se tak stává rozlehlým dojo.* ¹¹¹ Nutno podotknout, že úvaha nad možnostmi transformace lidské zkušenosti spolu se snahou neopomíjet žádnou z vrstev, jíž interagujeme se světem, nijak nesmazává Patočkovu ontologickou diferencí domova – dálavy – cizoty. Naopak. Tato diference je ontologickou bází, a tudíž předpokladem pro hypotézy modifikace pohybu uvnitř nich, popřípadě přechodu mezi nimi či rozšiřování jejich hranic. Základní teze této kapitoly může znít takto: Být pánem ve svém těle tím, že mu nasloucháme, znamená být doma, více či méně, kdekoliv.

8 Prožívání

¹¹⁰ Patočka, J.: *Přirozený svět jako filosofický problém*. Praha 1992, s. 113.

¹¹¹ Petráš, L.: *Budo-lexikon*. Olomouc 2003, s. 55.

Již jsme řekli, že svět se nám v přirozené zkušenosti nedává v jednotlivých tezích, nýbrž jako celek. Zkušenost, a tedy zkušenost se světem má horizontovou povahu. Vždy přítomný horizont jakékoliv zkušenosti, již je tělo účastno, je zakoušen inaktuálně. Proto nemůžeme jednorázově uchopit horizont v jeho celosti; je podstatou neustále unikavý a zároveň jaksi v *povědomí* tady. V okamžiku, kdy upřeme pozornost na horizont, již není horizontem, neboť se automaticky posouvá do sféry inaktuálna. Z toho vyplývá, že svět, protože je horizontem, nemůže být v přirozené zkušenosti předmětným korelátém, nýbrž tím, co korelační akty umožňuje. Přičemž z důvodu bytostné *vrženosti* do světa je zde slovo *odsuzuje* vhodnější než *umožňuje*. *Aktuální vědomí, jež se angažuje do své centrální sféry, implikuje rozsáhlou sféru inaktualit, z nichž zvláště vynikají potenciality, možnosti pochodu a přechodu. Existuje tudíž vědomí i mimo sféru aktuálního cogito, ač ovšem je s tímto cogito neodlučně spjato, takže není možno nikdy mít ryze „potenciální“ vědomí. Je nutno energicky zdůraznit, že toto potenciální vědomí není pouhá negace, nedostatek vědomí, ani pouhá aktuální intence neurčitého. Existuje rozdíl mezi tematickým intendováním neurčitého a mezi jeho přirozeným vyskytováním v „parergickém“ vědomí; v prvním případě je neurčito centrem, v druhém periférií.*¹¹² Parergické vědomí je tedy podmínka veškerého zjevování, a tedy orientace, neboť určuje oblast a perspektivu udělující smysl. Zde opět připomínáme, že pojem *perspektivnosti* není myšlen pouze ve smyslu kinetických proměn míst, odkud se nám jeví předměty. V této práci dáváme jak *perspektivě* tak *horizontu* obecnější význam, neboť zahrnují nejen smyslově vnímané, nýbrž i mody prožívání. Detailněji jsme se o tom zmínili v předešlých kapitolách.

Při jakékoliv aktivitě, ať už jsme si své kineze vědomí či ne, se tělo vždy jeví v inaktualitě jakožto horizont vykonávané činnosti. Řekli jsme, že horizont se nám dává pouze v inaktualitě, tudíž při koncentraci na něho (na své tělo) již tělo není horizontem. Tato spekulace však zapomíná na jednu již zmíněnou diferenci, a to, že nemluvíme o těle jakožto objektu, tzn. těle, které pozorujeme – k němuž lze přistupovat v distanci, nýbrž o těle, jímž jsme – jímž prožíváme. Nesmíme opomíjet dvojí smysl těla a tělesnosti: tělo, na něhož upínáme naše vědomí, tedy tělo v prvním slova smyslu, je vždy tělo *nehorizontové*, neboť ve chvíli, kdy ho nereflktujeme, subjektivně neexistuje – existuje pouze objektivně. Kdežto tělo v první osobě je naopak vždy horizontové, subjektivní povahy. Zároveň je třeba zdůraznit, že je *absolutní* v tom smyslu, že je neustále tady. S poukazem k tomuto vyjasnění si nelze horizontovitost tělesné zkušenosti představovat jako dichotomii horizont – tělo, což by bylo možné v případě redukce tělesnosti na tělo–mechanismus. Pak by jejich dynamická závislost

¹¹² Patočka, J.: Tělo, společenství, jazyk, svět. Praha 1995, s. 98.

byla měřitelnou veličinou. Téma pohybu těla *uvnitř* horizontu by se vyčerpal na rekonstrukci jeho možností pohybu *uvnitř* matematicky pojatého prostoru. Horizont by se v tomto paradigmatu konstantně posouval v závislosti na pohybu těla–tělesa. Horizont by v tomto případě nebyl nikdy přítomen – tělo by jej nikdy nedostihlo. Pokud však zůstaneme věrni subjektivní analýze – deskripci v první osobě, horizont není nikdy *vně*, ani *uvnitř*. Je prostě všechno, čímž v danou chvíli nereflektovaně jsme, což zahrnuje náladové rozpoložení, subjektivní – prožívaný prostor, tetické uchopování atd. Zubiri říká, že intencionalitě proto *musíme rozumět nejen jako ,jdoucí za'... , ale také jako ,vycházející z'.... Je ,pohybem od'... ,směrem k', který se opírá o základní, pociťující a intelektivní, pojímání reality.* ¹¹³ **Svět je horizont, tělo je horizont, neboť samotná naše zkušenost je horizontové podstaty. Tělo je horizont v nás, svět je potenciální horizont v nás, neustále se aktualizující.**

Skutečnost, že proud, nebo spíš tryskání kognitivní aktivity subjektu má schopnost zaměření pozornosti na určitou *předmětnou oblast*, pohybu dle určitých intencí, je dána všeobklopujícím horizontem. V *aktuální* přímé zkušenosti může existovat konstanta jen díky tělesnému – horizontovitému charakteru existence.

Podle kognitivního vědce I.M.Havla je nutno předpokládat předreflexivní rovinu prožívání, aniž bychom ji museli nutně tematizovat. Jedná se o *žité sebe-vědomí, vždy již přítomné v každém vědomém prožitku, intuitivně evidované ještě dřív, než se ho jakákoliv teoretická reflexe může chopit.* ¹¹⁴ Havlův názor se shoduje s přesvědčením Merleau-Pontyho nebo Renauda Barbarase v tom, že reflexe se nejen rodí vždy z prožívání, ale zpětně ho formuje. Tento proces nazývá kreativní reflexí, otevírající teoretickou možnost funkčnosti metod reflektivního účastného pozorování v první osobě. Zároveň držíme ve vědomí premisu, že v případě lidské bytosti neexistuje podle nás něco jako čistě naivní zkušenost, stejně jako se nemůže stát jednorázově *průhlednou filosofickému oku.* ¹¹⁵ Podstatná věřivost ve svět, jak o ní mluví Patočka v *Přirozeném světě*, je podle nás záležitostí právě *předtetické* sféry zkušenosti. Vycházejíc z fenoménu světa Patočka tvrdí, že na rozdíl od jednotlivých tezí, o nichž lze vždy pochybovat, svět jakožto *celek* je neustále, neodbytně přítomen. Potence uzavřít všechny teze o něm, či je nahradit jinými, nemění nic na faktu, že jsme vždy *postaveni do něho*. Právě tělo, jež je doménou smyslovosti a emocionality, jež je zárukou možnosti apodikticity, hází kotvu do prostoru. *Neleží v tomto faktu poukaz, že výslovná víra v jsoucnost předpokládá nevýslovnou, předběžnou „víru“ v schéma normálního průběhu*

¹¹³ Walton, R. J.: Napětí a horizontové vědomí. IN: Blecha, Ivan: Fenomenologie v pohybu, Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2003, s. 277.

¹¹⁴ *Věda a vědomí* Havel, I. M. - Rozhovor Lukáše Zámečnicka, Petra Dvořáka, Jan Navrátila, Michal Šašmy. In: *Aluze* 2006, roč. 10, č. 1, s. 88.

¹¹⁵ Patočka, J.: *Přirozený svět jako filosofický problém*. Praha 1992, s. 95.

*zkušenosti o věcech daného typu, o možných eventualitách jejího splnění a zklamání? Neleží v něm zároveň poukaz, že výslovná jednotlivá víra v jednotlivé jsoucno je možná jen na bázi jakési generální víry v celek?*¹¹⁶ Odpověď na tyto otázky je nutné hledat i v oblasti emocionality, odkud tato předběžná víra čerpá svůj smysl, a který prorůstá všemi vrstvami existence. Protože vycházíme z faktu bytostné modifikovanosti a permanentně přítomné možnosti vědomé, systematicky řízené modifikovatelnosti prastruktury existence, nejedná se v žádném případě ani o náznak redukce osobnosti na její animální kořeny.

Lidská zkušenost je tedy neustálé prolínání prožívaného a kontextu prožitku. Tyto dvě sféry dimenze, tělo jako prožitek a tělo jako prostředí prožitku se navzájem podmiňují specifikují a omezují. Díky bytostné kruhovitosti tohoto nezastavitelného procesu nové není nikdy docela nové. (O tomto fenoménu jsme se zmiňovali již dříve - v kapitole *Domov – dálava – cizota*.) Jak je ovšem možné, že vnímáme něco jako nové či neznámé? Jako vysvětlení se nabízí fakt, že žádná zkušenost nemůže být naprosto totožná s dřívějším kontextem, v němž se ukazuje. Kontext má zároveň moc držet *styl zjevování*. Lze říci, že vnitřní horizont - tělesné schéma, je zároveň invariantem zkušenosti se světem. Toto nastavení se neustále proměňuje, a to *nově* zakoušeným. Podobně se na problematiku prožívání dívá *enakcionismus* – filosofie zjednávaní, přesněji, její představitel Francisco Varela. Každý myšlenkový akt vnímá nikoli pouze jako „zjednávací“, ale stejně tak i „zjednaný“, neboť je vždy součástí – výsledkem procesů, jejichž povaha není jen mentální. Stejně tak pohyb (v) organismu se chápe jako *zjednávací prožitek*. Varela se nechává vést Merleau-Pontyho představou tzv. *dvojaspektového vtělení*, která označuje mentální akty a akty motorické jako aspekty vtělené mysli, které se navzájem podmiňují, specifikují a omezují. Jak jsme již konstatovali, nevšimavá karteziánská reflexivní filosofie zanedbala bytostnou vtělenost mysli, čímž v naší kultuře dlouho bránila ve zkoumání možností transformace prožívání. V důsledku toho dochází k odcizení – k roztržce mezi racionálním pohledem na svět a iracionální existencí. Jak píše Husserl v *Krizi* nebo Patočka v *Přirozeném světě*: samotná věda třetí osoby tuto situaci řešit nemůže. Je tedy třeba obnovit reflexivní postoj, ovšem bez karteziánských předsudků, tzn. filosofii, která nejenže reflektuje, nýbrž i využívá vtělenost. Je třeba usilovat o vytvoření, či nalézání metodologií, které výzkum v první osobě umožní. Zmíněný Varela například nabízí psychologicko-ontologický systém Abhidharmy – propracovaný popis mysli, jejích složek, vrstev a možností vývoje a transformace. *V reflexi se zkušenost sama proměňuje, zjemňuje, odhaluje svoje hlubší vrstvy. Nejde v ní tedy o dobytí nějakého výsostného, život a prožívání přehlížejícího stanoviska, z něhož by se otevíral*

¹¹⁶ Patočka, J.: *Přirozený svět jako filosofický problém*. Praha 1992, s. 97.

*nezpochybnitelný nebo neopravitelný přístup k hotové zkušenosti, něco na způsob karteziánských (a možná husserlovských) cogitationes, ale jde naopak proces postupného zrání vzhledu do stále jemnějších konstitutivních vrstev zkušenosti, jehož integrální součástí jsou omyly, ale i jejich korekce. Zkušenost je transformovatelná, ale transformovatelná jediné „zevnitř“, skrze reflexi.*¹¹⁷

Nyní se může zdát, že jsme se dostali do sporu. Právě jsme konstatovali, že elementární a nejpřímější sféru bytí zdokonalujeme - kultivujeme tak, že na ni obracíme svou pozornost. Ale zároveň bylo výše uvedeno, že základní sféra je ta, *pomocí níž* vnímáme a prožíváme. Z toho, plyne, že pokud na ni upřeme reflexivní pohled, již se nedíváme na tuto sféru, nýbrž *jí*. Opět zde máme co do činění s častou námitkou, jejíž neoprávněnost je podle mého dána překonanými premisami, jež implicitně obsahuje. Vychází totiž z objektivistického pohledu na tělo. Tělo a jeho smysly samozřejmě fungují bez ohledu na to, zda je mysl přítomna – to jsme ostatně již uvedli. Pokud se však bavíme o naší mysli, pak vždy s vědomím, že je vtělená. Tzn., že ve chvíli reflektování instinktivně – afektivní zkušenosti je právě ona tělem. Při procesu vědomého prožívání se neděje našemu tělu (jakožto objektu), nýbrž tělesnému, a proto účastnému pozorovateli. Bolest neexistuje pro naše tělo-objekt, ale vždy pro reflektujícího. Při vnímání vlastního vnímání tedy nejde o to, kultivovat tělo *z masa a kostí*, ale kultivovat samotnou reflexi, jejíž existenci zaručuje právě skutečnost, že je vtělená. Tuto vtělenost, kterážto je podmínkou upřenosti na tělo-objekt, jedinou nelze objektivizovat – tu můžeme (musíme) pouze předpokládat. Vycházíme při tom z premisy, že není principiálně nemožné cíleně a systematicky proměňovat to, co lze pouze předpokládat, nikoli explikovat. Námitka je tedy odražena tím, že tělo, na něhož se ptá, má stejný ontologický status jako například strom či stůl, tedy kterýkoliv *předmět* smyslové zkušenosti. Ovšem nás v této práci zajímá tělo, *jímž* se díváme, což s přihlédnutím k výše řečenému znamená, že kultivace těla a kultivace předpojmového kognitivního a emocionálního aparátu je totéž.

V *Přirozeném světě* se píše o těle ve smyslu oduševnělé entity, která se pohybuje či kterou je pohybováno. O těle prožívaném se zde Patočka pouze zmiňuje, ačkoli je zřejmé, že bez pocíťovaného těla by nebylo těla pohybujícího se. Když mluví o nutně aspektuálním vnímání věcí kolem nás, je tím myšlena jejich kinesteticko – praktická užitečnost. Ve stejném smyslu mluví o postupně se konstituující zkušenosti dítěte: (...) *je-li zpočátku dispoziční horizont dítěte malý a omezený, rozbíhá se získáváním nových možností kinestetických při*

¹¹⁷ Šašma, Michal. Blahodárná vyrušení Francisca Varely. In: *Aluze* 2006, roč. 10, č. 1, s. 98.

*užívání nástrojů stále více.*¹¹⁸ Zde chceme dodat, že nabývání kinestetické dovednosti musí nutně probíhat “ruku v ruce“ s vývojem linie emocionální. Jsou to dva aspekty neustále proudícího vyklonění do světa. Přičemž tato samotná činnost není závislá na reflexi – čímž chceme říci, že je nezastavitelná. *Tento život v kinestézích a jeho nutná souvislost s celkovými subjektivními stavy je z nejdůležitějších momentů konstituce objektivního stavu.*¹¹⁹ Uzavíráme tuto kapitolu tvrzením, že zatímco ve smyslu samotné existence proudící aktivity elementární oblasti existenciálního pohybu je tato aktivita neměnná, opačně je to s jejím kvalitativním obsahem – ten je intervencemi vyšších sfér existence neustále formován. Zeptejme se nyní, jaké uplatnění má přístup vycházející z pojmání lidské existence jakožto bytostně tělesné v oboru psychoterapie...

9 Konsekvence v oblasti psychoterapie

*Bytí na světě je perspektiva, ale taková, v níž věci teprve mohou být tím, čím jsou – a perspektiva, která se strže i bez nich a za nimi.*¹²⁰ Stejně jako pro ostatní fenomény, platí i pro mé *prožívané* tělo, že se nám dává v určité perspektivě – nelze však mluvit o perspektivě prostorové - přestože u většiny případů jsme schopni lokalizovat jádra pocitů. Perspektivností zde máme na mysli instinktivně–afektivní předporozumění danostem (v tomto případě je samotná danost konstruktem), jejichž výsledkem je pocit, neboť ten je teprve daností. Po pocitu zpravidla následuje reakce, jež je v drtivé většině nereflektovaná. To je sféra, kdy subjekt reflektuje své prožitky *parergicky*, nikoli spekulativně. Nás zajímá sféra, v níž prožívající k prožívanému přistupuje ještě dřív, než zareaguje – ať již vědomě či nevědomě. Výzkum tohoto momentu je totiž podle nás vstupní branou pro pochopení lidského vědomí a efektivní práce s ním. Uvedme si krátký příklad: na temeni hlavy zakusíme pocit. Přednastavení tělesného schématu se aktuálně projeví již tím, že si *něčeho* vůbec povšimne, což zdaleka není samozřejmostí. Ve stejný moment daný jev naše tělo interpretuje jako svědění a pokud “tělo“ zrovna nemá nic jiného na práci, „poškrábe se“. Jsme-li tedy dostatečně bdělí můžeme si povšimnout jednak samotného svědění nebo svědění a poškrábání, či jen poškrábání, nebo vůbec ničeho (v případě, že v daný moment nejsme dostatečně pozorní). Za

¹¹⁸ Patočka, J.: *Přirozený svět jako filosofický problém*. Praha 1992, s. 113.

¹¹⁹ Patočka, J.: *Přirozený svět jako filosofický problém*. Praha 1992, s. 109.

¹²⁰ Patočka, J.: *Přirozený svět jako filosofický problém*. Praha 1992, s. 85.

předpokladu pravdivosti tohoto schematického, zjednodušeného rámce lze teoreticky připustit, že průběh prožívání lze modifikovat až transformovat nejen na úrovni *nesení* určitých pocitů - čímž myslíme zejména překonávání nelibých pocitů, stavů, nálad – nýbrž kvality přímo zakoušeného. Máme na mysli oblast „předpřipravenosti“, předporozumění. Zde se totiž tvoří smysl prožitků a s tím hodnoty zakoušení. Pak již není řeč o zvládnutí bolesti, nýbrž o transformaci prožitku bolesti. Spekulativně připustit možnost technik, které by od nejelementárnějších vrstev osobnosti měnily její postoj ke světu lze jen za předpokladu, že jakoukoliv prožívanou danost nedává *neměnný, substanciální, konstantní pocit sám o sobě* (takto ho lze vnímat pouze v aktuální moment, takto je nám dán apodikticky), ale je vždy produktem *přednastavení, prožitkovým vzorcem chování našeho těla*. Můžeme potom říci, že to, co prožíváme není něco a ten, kdo prožívá, jsme my, ale: v tom, co prožíváme, se zračíme my sami.

Mezi paradigmaty, která vychází z výše uvedených tezí patří i koncepce výše zmíněného gestalt-psychologa Edwarda Smithe - zastávce organismického stanoviska, vymezujícímu se vůči mechanistickému materialismu, metafyzickému idealismu a psychofyzickému paralelismu. Jeho definice gestalt terapie *zahrnuje filozofickou pozici, teorii osobnosti a terapeutický styl. Filozofická pozice je v podstatě existenciální s důrazem na osobní odpovědnost, volbu a vztah Já – Ty. Kromě toho je zde taoisticko-zenová příchut' „zpomalení“ a „nalezení harmonie s vlastní přirozeností*. To znamená zhodnocení uvědomění a prožívání toho, „co je“, spolu s poznáním paradoxu, že se mohu změnit, pouze když plněji přijmu a prožiji, kdo jsem. Požadavek *být tím, kým jsem* není v tomto kontextu odpovědí na otázku, neboť není myšlen spekulativně. Být sám sebou zde znamená jakousi pasivní tvorbu sebe sama. Pasivní proto, že respektujeme moudrost svého organismu, který se integruje bdělostí vůči sobě samému podle svých vlastních zákonitostí. Jde tedy o to být pouhým pozorovatelem, avšak nikoli v Husserlově slova smyslu. Naopak. Využíváme faktu, že nic takového jako transcendentální pozorovatel neexistuje. Cílem je uskutečnění vlastní přirozenosti, což neprobíhá (a nemůže probíhat !) pouze prostřednictvím myšlení, nýbrž integrací všeho zakoušeného. V rámci holistického pohledu na člověka je tedy v praxi kladen důraz na techniky, jež postupně zesilují vnímavost člověka k vlastním pocitům, čímž umožňují jejich prožití podle *moudrosti organismu*, tzn. uvědomovat si nepříjemné stejně jako příjemné a učit se obojí s vyrovnanou myslí přijímat. Pokud jsme však vůči tělu nevnímaví, nepostřehujeme ani jeho (naše) reakce na různé podněty, čímž se ochuzujeme o možnost volby, zda reagovat, či ne, a přijmout tak *plnou odpovědnost za své činy, pocity a myšlenky*.

Zde je vyhmátnut kořen možnosti svobodného jednání: v možnosti zvyšování senzitivity k intencionálním aktům na (pokud možno) všech úrovních osobnosti. *Právě v aktu vtělení se vším, co z toho plyne, dosahuje svoboda možnosti překračovat tělesnost tím, že jí dává smysl.*¹²¹

Cílem terapeutické metody je pomoci pacientovi uvědomit si a přitom prožít sama sebe, což znamená neutíkat od negativních myšlenek, představ, obav atd. Jde jen o to si je uvědomit a pozorovat – postavit se k nim čelem. Neboť empirie stará několik tisíc let prokazuje, že samotné pozorování destruuje energii negativních emocí tím, že jimi prohlédne, že do nich získá *vhled* – rozpozná jejich podstatu: pomíjivost. Jeho dosažením pak přirozeně nastává změna. Bylo by proto omylem domnívat se, že terapie začíná konstatováním nějakých doporučení. Má být teprve cestou k jejich dosažení, má k nim směřovat. Pokud by byli pacienti schopni postuláty ihned uvést do praxe, pak by terapie ztratila svůj smysl. Proto se Smithem zmiňovaný Perls nespokojil s postulováním pravidel, nýbrž do gestalt terapie namíchal prvky zenu a taoismu. Právě v nich hledá odpověď, jak *prožívat naplno*. Perls údajně používá výrazu „netlač řeku“, čímž upozorňuje na korigování našich prožitků ze strany *self*, které je třeba spíše potlačovat, lépe řečeno nechat stranou, rozpouštět. Jakou důležitost přiznával Perls instinktivně-afektivní sféře pohybu lidské existence dokazují opět Smithova slova: *Perls zdůrazňoval, že je důležité vzdát se ambicí a umělých cílů. Cílem je uskutečnění opravdové přirozenosti člověka. Jako biologičtí tvorové jsme usazeni v přirozenosti, zatímco jako sociální tvorové žijeme ‚jakoby‘ existenci, ve které se plete skutečnost, fantazie a předstírání. Tato ‚jakoby‘ existence je ve východním světě známa jako ‚májá‘. Zen a gestalt terapie se každým svým způsobem snaží odhrnout závoj májá a dovést své přívržence k osvícení bezprostředním kontaktem se skutečností.(...) Perlsovou vizí bylo přesvědčovat lidi, aby přestali myslet a začali vnímat (doslova ‚ztratili rozum a obrátili se ke svému smyslu‘).(…) Hodně metod zenu i gestalt terapie slouží k zastavení myšlení.(...) Posledním východním principem, který můžeme v gestalt terapii nalézt, je neexistence pevně dané metody. Každý člověk musí nalézt specifickou cestu růstu.*¹²² Vidíme tedy, jak velký důraz klade gestalt-metoda na proces prožívání. Zároveň si je vědoma (alespoň Perls se Smithem) toho, že každá zkušenost se v posledku vždy odehrává *mi*, tzn. probíhá vždy v první osobě. Kdo objevuje správnou metodu léčby nemůže být terapeut, nýbrž vždy pacient. Terapeut je „pouhým“ doprovodem na této cestě – konzultantem. V tomto případě ten, kdo se učí sám sobě naslouchat, kultivovat svou vnímavost, je totožný s vnímaným.

¹²¹ Hejna, D.: Člověk, pohyb a svět v Patočkově filosofii. Ústí nad Labem 2004, s. 99.

¹²² Smith, E.: Tělo v psychoterapii. Praha 2007, s. 25.

Mohli bychom samozřejmě vyjmenovat a popsat celou řadu psychotherapeutických metod, které nezapomínají na konsekvence faktu vtělenosti naší mysli. Tato odbočka do psychoterapie má však za úkol pouze demonstrovat, kam až může vést výzkum lidské *psyché* beroucí v potaz tělesnost. V tomto směru může fenomenologie sehrát roli korektora premis, z nichž psychologie, potažmo psychoterapie vychází, dále zapojovat do teoretických základů výsledky daného oboru a tím rozšiřovat pole možného bádání. Aktuální potřebu takového projektu potvrzují i slova psychologa a psychotherapeuta Petra Hudličky: *současná psychologie se rozpadá do mnoha škol a aplikovaných oblastí a evidentně jí chybí zázemí v obecně přijaté základní teorii, jednotné metodologii i v přesném vytyčení pole působnosti, tedy předmětu zkoumání. Řekněme s Thomase Kuhnem, že psychologii chybí jednotné paradigma.*¹²³ Zároveň autor souhlasí s Gregory Batesonem, zmiňujícím *zastaralé premisy*, od nichž akademická společnost stále není schopna podle autora upustit. Patří mezi ně již zmíněný karteziánský dualismus stejně jako předsudek, že všechny jevy, včetně mentálních, mohou být a budou zkoumány a hodnoceny v kvantitativních pojmech. Hudlička proto navrhuje uchopit psychiku a lidský život vůbec v rámci širšího kontextu současné vědy a filosofie. Gestalt psychologie je jedním z přístupů, který by - podle Hudličky i nás - případná integrace rozhodně neměla opomenout. Liangkang Ni se na české konferenci konající se v roce 2000 vyjádřil takto: *...již ve čtvrtém století vznikla v rámci indického buddhismu epistemologie zvaná ‚jógáčára‘, doslova ‚provádění jógy‘, anebo ‚vidžánávada‘, doslova ‚škola, jež hlásá poznání‘, která na rozdíl od Západní filosofie nikdy nerozvinula subjekt-objektové paradigma, a to nejen v indickém, ale ani v asijském kulturním prostoru jako celku, který přijal buddhistický vliv a rozvinul buddhistickou nauku.*¹²⁴ Nechme se tedy inspirovat i „Východem“ a připusťme, že jistý typ *porozumění* existuje již na instinktivně-afektivní úrovni - ba co víc, je z existenciálního hlediska nejdůležitější, neboť je podmínkou rozumění a poznání na úrovních *vyšších*. Řada fenomenologů již s tímto poznatkem pracuje, což dovoluje nejen fundovat progresivní metody v pohledu na člověka, ale také integrovat zkušenosti jiných kultur, které s kartesianismem vůbec nepřišly do styku. Therapeutické Vycházejí z již zmíněné premisy, že, abychom mohli duševně růst, musíme nejdříve poznat, kdo jsme. Tento proces však nemůže probíhat spekulativně – tato vrstva je pouze povrchem, který může být nanejvýš vstupem k porozumění hlubším vrstvám. *Pomocí obratných*

¹²³ Hudlička, P.: Prožívání – Zkušenost – Svět aneb O cestách do světa na zkušenou. Praha 2003, s. 15.

¹²⁴ Hudlička, P.: Prožívání – Zkušenost – Svět aneb O cestách do světa na zkušenou. Praha 2003, s. 198.

*verbálních intervencí může terapeut facilitovat rozvoj uvědomování pacienta. To znamená, že pacienti mohou lépe poznat, co chtějí, co cítí, jak inhibují svou expresi a z jakých současných a – co je ještě důležitější – minulých důvodů ji inhibují. Pacienti mohou dojít k jasnějšímu porozumění nebo náhledu. Náhled může být uklidňující a může ukázat směr růstové změny. Verbální rovina intervence, je-li obratně používána, může odkrýt vzpomínky na události, které vedly k tomu, že se pacient vyhýbá nebo se v procesu přerušuje. Vzpomínka občas vede k prožití pocitů, které událost provázely. Jde samozřejmě o znovuprožití pocitů, které je nezbytné pro psychický růst.*¹²⁵

Podle Smithe je terapie zaměřená na tělo přímější, protože směřuje přímo k prožitku samému. Pokud se omezujeme pouze na verbální rovinu, byť s vlivem v úrovních hlubších, není prožití zdaleka tak intenzivní, a co je důležitější – ani spolehlivé. *„Mluvení o’ je ztrátou času, když slouží k vyhýbání se prožitku. Pro tuto rovinu práce se mi jeví jako vhodný termín ‚poradenství‘. Naopak termín ‚psychoterapie‘ může být vhodný pro označení jiných rovin práce, které usilují o prožitek a vyvolávají a zpracovávají emoce.*¹²⁶ Jedním z navazujících kroků je praxe v podobě *uvědomování si vlastního těla*. Přičemž aktivním článkem je zde pacient, který pozorně sleduje všechny tělesné projevy. Tak se z perspektivy první osoby, kdy je pacient sám lékařem a terapeut pouze doprovodem na cestě k vlastnímu poznání, získávají informace o *vstupních místech pro terapeutickou intervenci*.

Ať už je tedy v tomto kontextu řeč o gestaltu, bioenergetice či reichiánské organomii, je evidentní, že tyto psychoterapeutické metody nemohly vzniknout na premisách kartesiánského dualismu. Volba vhodné psychoterapie znamená výběr takové metody, která vytváří optimální podmínky pro proces vyladění všech složek existence. Smysluplnost jakožto přítomnost celé existence v co možná nejčastějším reflektovaném prožívání našich aktivit je pak nejdůležitější praktickou aplikací celkového smyslu této práce. Je jím nastínění některých metod, které tím, že využívají ontologického faktu vtělenosti každé myslí, nabízejí techniky postupného v-tělování jako nikdy nekončícího procesu umožňujícího svobodu jedince.

¹²⁵ Smith, E.: Tělo v psychoterapii. Praha 2007, s. 62.

¹²⁶ Smith, E.: Tělo v psychoterapii. Praha 2007, s. 62.

10 Závěr

Tuto práci jsme otevřeli shrnutím Patočkovy kritiky kartesianismu, jíž nebyl ušetřen ani jeho největší učitel. Rudimenty tohoto konceptu v Husserlově nauce mají za následek mimo jiné to, že principiálně nepřipouští možnost kultivace prožívání pomocí reflektivních aktů vědomí, neboť to je pojímáno jako nezúčastněný pozorovatel tělesného dění. Ale nejen to: nelze se v tomto kontextu bavit ani o ontologickém vztahu samotného já a instinktivně-afektivní úrovni existence, která zahrnuje elementární kinesi, emoce, smyslové vnímání atd. Na rozdíl od vzájemné dialektičnosti všech existenciálních pohybů (rovin), v tomto případě prožitkového proudu a jeho vědomé reflexe, tyto sféry Husserl odtrhl a tím mezi nimi vytvořil umělou propast.

Společně s „pozdním“ Patočkou zastáváme názor, že já je vždy účastno zkušenosti a je jí neustále formováno. Zároveň předpokládáme ontologicky závaznou rovinu lidského bytí, jejíž existence je na reflexi nezávislá. Nic to však nemění na tom, že je to dimenze, v níž je já zapuštěno a z níž čerpá svůj smysl. Pokud mluvíme pouze o zkušenosti těla, mluvíme stejně tak o zkušenosti já – ovšem zakoušené nevědomě. Já je součástí tělesného prostředí, z něhož vyvstává reflexe jakožto jeden z aktů, jímž toto prostředí intenduje a zároveň je intendováno. V této práci jsme dospěli k přesvědčení o bytostné *zacyklenosti* při jakékoli smyslové zkušenosti, při níž nutně dochází ke konstituci Já, které zpětně ovlivňuje zkušenost „nižších“ vrstev. Tělo a mysl se nám jeví jako pohyblivé „póly“ téže proměnné, neboť mysl je v jakékoliv aktivitě neustále přítomná. Tento vztah má proto v jistém smyslu kruhovitý charakter (nikoli však *neblahý*), neboť to, jak ke světu přistupuji v reflexivním aktu svého vědomí, působí na způsob, jakým je mnou vnímán. Tento kruh jsme se však nesnažili odstranit či obejít, nýbrž si ho uvědomit a přijmout jako axiom, s nímž jsme dál pracovali.

Tato práce je tedy prací ontologickou, avšak s důrazem na konsekvence v možnostech zasahování, systematické transformace recepce světa. Snažíme se zde prokázat, že terapie zacílené na proměňování pacientova zakoušení světa mohou být efektivní proto, že intervenují do všech úrovní osobnosti.

Při hledání paradigmatu, který by teoreticky fundoval takovéto metody, jsme se opírali především o Patočkovy interpretace Heideggerova pohledu na lidskou bytost. Ani Heidegger však podle autora nedocenil existenciální význam tělesnosti, neboť dostatečně nedocenil fakt, že existování ve světě a to, že jsme *starostliví*, vyrůstá vždy z ontologické podmínky *tělesnění*. Tělo je nutný *fenomenalizátor*, bez něhož by se nám nic nejvílo. Proto můžeme říci, že svět, ve kterém žijeme, je produktem našeho tělesnění. Zároveň však tělesníme proto, že jsme už vždy *in der Welt*. Pojem *přirozený svět* není vysvětlitelný bez pojmu *tělo* a opačně. Z toho plyne, že subjektivním tělem žijeme, prožíváme, poznáváme. To, jak se nám věci jeví, se odvíjí od stavu těla – od momentálního nastavení tělesného schématu. Rozvinutím tohoto fundamentu existence Patočka Heideggerovo myšlení prohlubuje.

Jedním z hlavních cílů této práce bylo obhájit model zkušenosti – Patočkovu pojetí existence jakožto bytostně tělesné - jenž bude plodnou půdou pro zodpovídání otázek týkajících se možností cílené a systematické kultivace zkušenosti. Jinými slovy: usilovali jsme o teoretickou podporu metod využívajících faktu, že reflektující nutně (trans)formuje prožívajícího a zároveň prožívající (trans)formuje reflektujícího. Bez těchto ontologických předpokladů a jejich praktického využívání totiž podle nás není možné rozvíjení svobody lidské bytosti. Neboť skutečnost, že žité tělo - zkušenost osobnosti v jejím celku - nelze objektivizovat, neznamená, že nelze systematicky a cíleně proměňovat

Anotace

Příjmení a jméno autora: Mikoška Petr

Název katedry a fakulty: Katedra filosofie, Filozofická fakulta

Název diplomové práce: Tělesnost ve filosofii Jana Patočky

Vedoucí diplomové práce: prof. PhDr. Ivan Blecha, CSc.

Počet znaků: 165 929

Počet příloh: 0

Počet titulů použité literatury: 28

Klíčová slova: prožívání, svět horizont, transformace, druhý, prostor, tělo, vnímání, zkušenost, psychoterapie

Resumé:

V této práci jsme si stanovili za úkol zkoumat subjektivní tělo, tedy tělo, jímž se orientujeme ve světě. Zároveň prověřujeme hypotézu, podle níž lze svět prožívat a poznávat *jen skrze* vlastní tělo, a konsekvence, které z ní plynou (především v oblasti psychoterapie). Práce se tedy rovněž zabývá podmínkami možností celkové transformace prožívání. Hlavním pracovním materiálem jsou nám Patočkovy texty věnující se tělesnosti lidské existence. Při tom předesíláme, že tato práce neusiluje o sumarizaci autorovy tvorby, ani o její celkové zhodnocení. Myšlení Jana Patočky jsme si vybrali pouze jako metodologické a tématické východisko ve fenomenologickém zkoumání těla.

Bibliografie

- BARBARAS, R. *Druhý*. Praha: Filosofía, 1998
- BARBARAS, R. *Fenomenologie pohybu u Jana Patočky*. In *Fenomén jako filosofický problém* (sborník prací k filosofii Jana Patočky a Eugena Finka), Praha: Oikoymenh, 2004
- BARBARAS, R. *Vnímání* (esej o smyslově vnímatelném). Praha: Filosofía, 2003
- BLECHA, I. *Fenomenologie a kultura slepé skvrny*. Praha: Triton, 2002
- BLECHA, I. *Jan Patočka*. Olomouc: Votobia, 1997
- DUBSKÝ, I. *Filosof Jan Patočka*. Praha: Oikoymenh, 1997
- HAVEL, I.M. *Věda a vědomí* (rozhovor vedli Lukáš Zámečník, Petr Dvořák, Jan Navrátil, Michal Šašma) In *Aluze* 2006, roč. 10, č. 1, s. 77 - 91
- HEJNA, D. *Člověk, pohyb a svět v Patočkově filosofii*. Ústí nad Labem: Univerzita Jana Evangelisty Purkyně v Ústí nad Labem, 2004
- HOGENOVÁ, A. *Kvalita života a tělesnost*. Praha: Karolinum, 2002

- HUDLIČKA, P. *Prožívání – Zkušenost – Svět aneb O cestách do světa na zkušenou*. Praha: Triton, 2003
- HUSSERL, E. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*. Praha: Oikoymenh, 2006
- HUSSERL, E. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii II*. Praha: Oikoymenh, 2006
- KOHÁK, E. *Jan Patočka*. Jinočany: Nakladatelství a vydavatelství HaH, 1993
- MARTÍN, J. S. *Fenomenologie tváří v tvář 21. století*. In *Fenomenologie v pohybu*, edited by: Blecha, I.. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2003
- NITTA, J. *Živost a zákonitost. K fenomenologii transcendentální mediality*. In *Fenomenologie v pohybu*, edited by: Blecha, I.. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2003
- NOVOTNÝ, K. *Jan Patočka o zjevování jako takovém: fenomenologie nebo metafyzika?* In *Fenomenologie v pohybu*, edited by: Blecha, I.. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2003.
- PATOČKA, J. *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha: Oikoymenh, 1995
- PATOČKA, J. *Přirozený svět jako filosofický problém*. Praha: Československý spisovatel, 1992
- PATOČKA, J. *Úvod do fenomenologické filosofie*. Praha: Oikoymenh, 1993
- PESSOA, F. *Kniha neklidu*. Praha: Hynek, 1999
- PETRÁŠ, L. *Budo-lexikon*. UP v Olomouci, PdF, 2003
- PETŘÍČEK, M. *Úvod do současné filosofie*. Praha: Hermann a synové, 1997
- SMITH, E. *Tělo v psychoterapii*. Praha: Portál, 2007
- ŠAŠMA, M. *Blahodárná vyrušení Francisca Varely*. In *Aluze 2006*, roč. 10, č. 1, s. 92 - 103
- VAN KERCKHOVEN, G. *Fenomenologie tváří v tvář 21. století*. In *Fenomenologie v pohybu*, edited by: Blecha, I.. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2003
- VAN LYSEBETH, A. *Cvičíme jógu*. Praha: Olympia, 1998
- WALTON, R. J. *Napětí a horizontové vědomí*. In *Fenomenologie v pohybu*, edited by: Blecha, I.. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2003

