

PATOČKOVA FENOMENOLOGIE DUCHA V KONTEXTU PRAŽSKÉHO FILOSOFICKÉHO KROUŽKU

Petr Rezek

I.

V r. 1936 se mezinárodní veřejnosti představil Cercle philosophique de Prague pour recherches sur l'entendement humain v prvním čísle časopisu *Philosophia*^a, který v Bělehradě počal vydávat Arthur Liebert. Toto první číslo orgánu mezinárodní společnosti *Philosophia* přineslo referáty přednesené na setkáních pražského kroužku v r. 1934/35, příspěvky J.B.Kozáka, L.Landgrebeho, J.Patočky, E.Utitzze a O.Krause. Před Utitzovým příspěvkem je zařazena první část Husserlový přednášky *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, kterou Husserl přednesl v Praze v listopadu v r. 1935. Podle úvodní poznámky, napsané oběma předsedy kroužku, Kozákem a Utitzem, kroužek sdílí "přesvědčení o moci ducha a o závaznosti jeho principů a hodnot". Filosofie pak pro kroužek není pouze teoretickou záležitostí, nýbrž praktickým usilováním, které patří k "filosofické tradici Prahy", jak to dokládají jména Komenský, Bolzano, Masaryk. Programově pak autoři úvodní poznámky vyhláší odmítnutí spekulace, spekulativní konstrukce a romantického mysticismu a hlásí se k "analýze samotných fenoménů v navázání na E.Husserla".

Onoho navázání na Husserla se domnívá J.B.Kozák docílit svým vstupním referátem *Podstata duchovní intence: transcendující mínění*; nicméně jeho referát je východiskem pro referáty následující - jedni pojetí duchovní skutečnosti vzhledem k výkladu Kozákovu zužují, druzí rozšiřují, a - to pro nás bude nejdůležitější - někteří ho kriticky překonávají. Jako předběžného shrnutí celé problematiky ducha lze použít posledního příspěvku Oskara Krause *O rozmanitém významu*

^a Odkazy:

D = J.Patočka, *Pojem evidence a jeho význam pro noetiku*. Praha 1931, disertace Univerzity Karlovy, rukopis, 161 + IV strany (faksimilie se nachází v IWM ve Vídni).

H = J.Patočka, *Přirozený svět jako filosofický problém*. Praha 1936, habilitační práce, 150 stran.

P = J.Patočka, *Der Geist und die zwei Grundschichten der Intentionalität*. *Philosophia*, Bd. 1, Beograd 1936, str. 67-76.

"*ducha*". Kraus se ovšem k fenomenologické metodě Husserlově, tak jako Kozák s Utitzem, nehlásil, nýbrž výraz "l'entendement humain" v názvu kroužku pro něj poukazuje k Lockovi a Leibnizovi: k analýze vědomí, která se řídí "snahou o co největší exaktnost a jednoznačné termíny". Tím Kraus sdílí odmítání stanoviska mysticky orientovaných autorů, kteří proti duchu stavějí život či duši (s touto krajností pak vystává druhá, neopozitivistická, zaměřená proti duchu a duchovědám). Ovšem než počne boj s protivníky, musí říci, co duch je. Podle Krause přinesly příspěvky tři pojetí ducha: 1. Nejširší pojetí ducha chápe jako vědomí vůbec, tudíž veškerý vědomý život je duchovní, kupř. i ten, kdo nazírá něco červeného, již ve svém vědomí provádí akt transcendování, a tento akt je tudíž akt duchovní; 2. užší pojetí podal J.B.Kozák, podle kterého je duchovní mínění souzení, které překračuje smyslovou danost, tj. duch je omezen na sféru noetickou, na sféru pojmovou; kupř. viděnou, smyslově danou konkrétní červenou překračujeme v transcendujícím mínění k červení; 3. nejužší pojetí ducha zastával E. Utitz, který duchovní, transcendující mínění zužuje na to mínění, které je právo (gerecht), přiměřeno tomu, co míní; existuje i přiměřenost bez mínění, kupř. vlašťovka vlétnuvší do pokoje se svým zběsilým poletováním může zachránit; v lidské sféře lze uvést balancování na zledovatělém povrchu, jež se odehrává bez účelových pohybů, nicméně je přiměřené vzhledem k udržení se v pohybu; i když pro člověka není možné, aby se dobral podle svých představ toho, co je situaci a věci zcela právo, má se "probojovat" k tomu, co pro něho možné je, a v takovémto "být práv" dle Utitze tkví "jádro ducha".

Když Kraus podal své trojdělení, připojuje, aniž by uvedl jméno referenta, což vždy učinil ve svém dosavadním shrnutí:

Do souvislosti s problémem ducha bylo také uvedeno rozlišení "aktové intencionality" a "horizontové intencionality" a pro horizontovou bylo jako na příklad poukázáno na "nálady" (P,193).

Kraus se tak již ve svém shrnutí distancuje a horizontovou intencionalitu chápe jako "Zustandsbewusstsein" v psychologii, tedy tak, že celkový stav vědomí vykazuje určitou zaměřenost. Z Patočkova textu pak, opět aniž by autora jmenoval, cituje: "Žádné pojetí něčeho jako něčeho není možné, není-li tu horizont, v rámci něhož se objektivace odehrává." Tento výrok zaměřený proti příliš úzkému pojetí Kozákovu, Kraus pochopí jako obdobu "metafyzického oděvu", který shledává též v Husserlově větě: "Kostka, viděná zředu, nás vyzývá, abychom ji pozorovali též zezadu." Je tudíž dle Krause "horizontální intencionalita" pouze "obrazově" pochopena. Všechny takovéto "*fenomenologické* pro-

blémy" jsou pro Krause "čistě *psychologické* otázky" a metoda, jež vede k jejich řešení, je proto metoda *psychologicko-analytická*.

Do Krausova trojdělení, zdá se, tedy Patočkův přístup nelze zařadit, a to ne pouze pro jeho obraznost. To ovšem lze tvrdit i o příspěvku Landgrebeho, o němž se Patočka opírá. Landgrebe ve svém referátě *Duch a transcendence vědomí* (označeném jako koreferát k příspěvku Kozákovu) tvrdí: "Nelze každé *uchopení-něčeho-jako-něčeho* považovat za *hledanou duchovní intenci*." Ve světě zkušenosti totiž existuje kupř. obecnost typického, s níž uchopujeme individuální předmět tak, že k němu jako představiteli určitého typu patří ještě něco, co lze očekávat, ještě než je to přímo dané; takovéto předměty nejsou "duchovní předměty", teprve zaměřenost na předměty obecné přináší duchovní intenci. Dotud Landgrebe jen provádí korekturu Kozáka: duchovní intence hledá "určení o sobě" v procesu postupné objektivace. Avšak Landgrebe připojuje koncepci vlastní. Táže se: Co totiž je duch, o němž jsme přesvědčeni, že je "jedním ze základních určení člověka, určením, jímž má být člověk vystižen ve svém bytí", jinými slovy: co je lidská tendence k objektivaci, v rámci které se teprve realizuje Kozákem popsané transcendující mínění. Z otázky je zřejmé, že Landgrebe nechápe ducha jako Kozák, nýbrž širše, ale jeho rozšíření není - podle Krausovy klasifikace - shodné s vědomím vůbec. Otázka po duchovním bytí "*by se měla položit jako otázka po bytí personálním*". Personálním proto, že já, které vykonává akty, si je sebe vědomé jako spontánního já, jako spontaneity. Duchovnost pak bude spočívat v tom, jak, v jaké podobě, v *jakém habitu* osoba akty vykonává. Otázka proto zní, jakým personálním zájmem, cílům slouží, z jakého personálního habitu objektivace pochází. Je tudíž zřejmé, že v naprosté opozici vůči Krausovi, který zastával nejširší pojetí ducha jako vědomí vůbec, ale i Kozákovu, se tu základní otázka netýká aktů, nýbrž habitů, personálního postoje a příslušných zájmů. Landgrebe resumuje, že sice "všechny duchovní akty jsou transcendující mínění", ale založení těchto aktů je nutno hledat v personálním habitu, v bytostném určení člověka a nikoliv jen v transcendenci mínění. Stačí tu filosofická antropologie anebo je duch více antropologické určení? - S touto otázkou Landgrebe svůj příspěvek uzavírá.

Zdá se, že Jan Patočka si tuto otevřenou otázku učinil rámcem své úvahy *Duch a dvě základní vrstvy intencionality*. Již v první větě se hlásí k Landgrebeho základní myšlence: "Když vyslovujeme slovo duch, jsme si vědomi toho, že se dotýkáme termínu, jehož význam se skutečně nebo presumpktivně týká vlastní podstaty člověka." (P,67). A rovněž jako Landgrebe Patočka tvrdí, že duch se netýká pouze teoretického

zájmu; v první aproximaci ducha nazve "formující mocí", která "afikuje lidský život jako celek", která nicméně "stojí v souvislosti s věděním" (tamtéž). Určení ducha jako "moci" anticipuje další výklad, opět nezařaditelný do Krausova schématu.

Dvě základní vrstvy intencionality, které jsou zmíněny v názvu Patočkova příspěvku, jsou ovšem vzájemně neoddělitelné. Prožívání se nevyčerpává aktovou intencionalitou, která pro já dává to, co je přítomné; prožívání se vztahuje i k tomu, co není přítomné, co je pouze k dispozici - tato stránka prožívání je též intencionalní, "chováním k něčemu". Tato horizontovaná intencionalita "se nevztahuje k nějaké určité věci či momentu situace, nýbrž k situaci vcelku" (P,63). Kritická otázka vůči Kozákovi zní:

Je akt duchovní proto, že se pohybuje ve sféře idealit, anebo se mezi nimi pohybuje, protože patří do souvislosti duchovního života osoby? (P,73.)

Patočkova odpověď zní: s Kozákem nelze v jednotlivostech odlišit "pravého duchovního člověka" od sofistů, protože oba vykonávají transcendentující mínění; rozlišení nalezneme jen z hlediska celku prožívání. Východiskem pro takové rozlišení je tu Patočkoví Landgrebeho snaha uchopit duchovní svět coby výkon subjektivní z hlediska personálního. Akt je pak jen "abstraktní moment konkrétního personálního života", kdežto *personální akt* souvisí s celkem prožívání. Duchovní život je habitus (opět Landgrebeho výraz), trvající možnost, jež může být aktualizována kdykoliv.

Celkovost prožívání a její habitualitu nyní Patočka vyloží pomocí horizontové intencionality, jež je *podmínkou* každého intencionalního aktu. Protože je ovšem tato celkovost, odhalovaná horizontovou intencionalitou, podmínkou *každého* jednotlivého aktu a protože ji tedy vykonává každý, nebylo by opět takto možno stanovit rozdíl mezi duchovním člověkem a sofistou a je tudíž třeba dalšího kritéria. Především: od dílčích horizontů dospěje Patočka k horizontu univerzálnímu, o němž uvažuje jako o *moci*; k "moci světa" (P,74) se ovšem nemusí člověk vztahovat výslovně. Tedy posledním kritériem je výslovnost či nevýslovnost vztahu k moci světa, k "smyslu celku" (tamtéž). Nevýslovné vztahování znamená, že život je "jen sérií dění". Druhá možnost, možnost duchovního člověka, je, se "tímto celkem výslovně vypořádat, své postavení vůči němu prožít". Nikoliv nutně zkoumat svět teoreticky, nýbrž

předpokládá se, že univerzální souvislost jako taková je přinejmenším cítěna, že pohled osoby se nerozplývá v samých jednotlivinách, že je získán odstup od otroctví okamžiku. Tu prožije osoba cosi jedineč-

ného, připadá jí, že jí spadly šupiny z očí a ocitne se sama před nekonečnem, jež ji objímá; a objímajíc toto nekonečno přece jen patří jemu (P,74-5).

"Takovéto osvětlení" (Gründerleuchtung) je s to zformovat "celý život" nově - "jedna uchopenost", a nikoliv jednotlivé impulsy, slibuje životu "absolutní oporu". Tato proměna z člověka činí *duchovní bytost*. Tuto uchopenost lze ovšem do "celkovosti personálního bytí nechat vejít různým způsobem": umění, životní moudrost, náboženství, filosofie jsou ty jednotlivé cesty.

Filosofie se mezi těmito cestami dle Patočky vyznačuje tím, že se pokouší celek učinit tématem; ale jen tehdy, když učiní paradoxní pokus "přiložit měřítko tam, kde nemůže být přiměřené", "vznikne z metafyzického věděni teorie a kde je tato nepřiměřenost prohlédnuta, vzniká filosofie ve vlastním smyslu slova". Připomeňme si Utitzovu "přiměřenost", která byla cílem, byt' jen jako regulativ - zde se pro filosofii činí východiskem právě nepřiměřenost, přiměřené tu je se pokusit o něco paradoxního, totiž v zásadě nepřiměřeného. V této situaci je ale pak zároveň Sókratem objevena univerzálnost logu, tedy oblast vyššího stupně objektivace. Pochopit ducha jen pomocí noetického aktu znamená nevidět tento základ, který činí z personálního bytí duchovní: ponechat uchopenost "vstoupit" do personálního bytí.

II.

Náš výklad Patočkova příspěvku v Kroužku klade důraz na rozvínutí Landgrebeho otázky, zda je filosofická antropologie dostatečným základem pro pochopení "personálního habitu", bytostného určení člověka. Opřeli jsme se přitom o Patočkův poukaz k "moci světa". V centrální pasáži popisující proměnu, jež dává vzniknout duchovnímu člověku, je ovšem skryta obtíž. Text v originále zní:

Da erlebt die Person etwas Einzigartiges, die Schuppen schienen ihr vom Auge zu fallen und sie befindet sich allein vor einer Unendlichkeit, die sie umfasst; und sie umfassend, gehört sie doch ihr. (P,74-75.)

Závěr jsme přeložili:

A ocitne se sama před nekonečnem, jež objímá; a objímajíc toto nekonečno, přece jen patří jemu.

Ovšem zájmeno "sie" za středníkem může být gramaticky pochopeno jako zastupující "osobu" a pak by překlad zněl:

A ocitne se před nekonečnem, jež ji objímá; a objímajíc ji, přece patří jí.

Tento druhý překlad se možná nabízí jako přiměřenější; klade důraz na to, že s nekonečnem se subjektivita může setkat jen v médiu prožívání, a byl by proto slučitelný s postojem transcendentální fenomenologie, k níž se Patočka hlásí ve své habilitační práci *Přirozený svět jako filosofický problém*, která vyšla rovněž v roce 1936. Překlad, který nabízíme (první varianta) zahrnuje překročení (anebo nedosažení?) transcendentálně-fenomenologického postoje. Dvojí chápání uvedené věty zároveň dává odpověď na otázku, zda zkušenost "moci světa", "objímání nekonečnem" lze převést na strukturu subjektivit egocogito-cogitatum. Jinými slovy, na otázku, zda je nekonečno odkázáno na osobu, na to, že jí "patří", anebo zda toto "patření" je jen způsob, jak se osobně ohlašuje, ale na ní nezávisí.

Ve svém habilitačním spise, k němuž se kvůli bližšímu objasnění oné dvojznačné věty nyní obracíme, se Patočka snaží souvislost světa přirozeného a vědy řešit právě z hlediska námi sledované problematiky ducha. Věda předpokládá kategoriální konstituci: "Věda vznikla toho dne, kdy byl podán první evidentní důkaz." (H,145). Protože však důkaz předpokládá takové kategoriální předmětnosti jako jsou pojem, soud, úsudek a protože kategoriální konstituce jakožto aktivní výkon s sebou nese zaujetí nového postoje vůči tomu, co již je konstituováno pasivně, "předpokládá před sebou konstituci naivního, smyslového světa" (tamtéž). Proto veškeré antiantropomorfní pokusy ve vědě jsou "relativní" vzhledem k lidskému "celkovému pochopení jsoucna" tj. "k našim životním potřebám a snahám" (H,146). Věda má svůj smysl jen z těchto lidských tendencí, tedy z něčeho bytostně "subjektivního". Věda proto ve svém zaměření, ve své v principu opačné tendenci k "odlidsnění světa" nemůže sloužit k výkladu svého východiska, jež opouští a jež se snaží překonat.

Je tudíž třeba jiné disciplíny, jež by "celkové pochopení jsoucna" zachytilo, přitom ale ve smyslu přisnosti vědy. Je třeba hledati v subjektu,

hledati v něm samém zákon zkušenosti, který dává vznik skutečnosti ve všech jejích tvarech, ve vši rozmanitosti jejích fenoménů (H,146).

Disciplína, jež si toto bere za úkol, je *metafyzika* jakožto nauka o konstituci. Objevení zákonů subjektivity umožňuje řešit ještě úkol dějin všeho tvorstva:

Interpretace veškerého světového dění na podkladě základních struktur možné subjektivity, jak je odhalila konstitutivní analýza. Úloha takovéto historizace univerza dala by se označiti slovem tvořivý vývoj. Tvořivý vývoj, kterým celé univerzum prochází v konstituci činnosti až do nejvyšších výkonů uvědomělé tvorby v lidských dějinách... (H,147.)

Tedy: možná subjektivita, jejíž zákonitosti jsou odhaleny v určité konkrétní situaci, zde především vystižené *dvojím* "názorem světa": "přirozeně daného okolí" a světa "moderní přírodovědy" a z toho pramenící "duševní krize" a "nejednota", poslouží k tomu, že bude *jednoty* opět dosaženo. Stane se tak především díky odhalení fundovanosti kategoriálních předmětností v přirozeném světě. Tím bude obojí převedeno "na něco třetího", a tím třetím je "subjektivní činnost". Věda bude pochopena jako *výkon ducha*; duch je oním hledajícím prostředkem k nalezení jednoty:

Jednota světa není jednotou materiálu, z něhož se skládá, nýbrž ducha, který jej vytváří a udržuje. (H,8.)

Tedy "za krizí stojí jednota". Cestu k ní otevírá konstitutivní analýza, a je tudíž konstitutivní filosofie "metafyzikou ve vlastním smyslu".

V těchto tezích shledáváme ohlasy problematiky, s níž se setkal J.Patočka za svého pobytu ve Freiburgu již v r. 1933. Eugen Fink se tehdy zabýval problematikou pokantovské filosofie z hlediska transcendentální fenomenologie. Nejenom ústřední myšlenka ducha, ale též myšlenka "univerzálních dějin" je pochopitelná z tohoto kontextu.

Závěrečná slova o "vývoji tvořivém" ovšem ukazují ještě k jinému modernímu pokusu o řešení problému. Odkazem k Bergsonovi ovšem končí též disertace v r. 1931:

Určité je něco, co se nedá převést na ideu jasnou a zřetelnou, co je možno pouze žít a tušit, ale co se nedá přivést na definitivní světlo rozumu. Z této temnoty se skutečně, jak Bergson tvrdí, rodí reálné bytí. (D,160.)

Toto "temno" ovšem je Patočkou pochopeno jako ideální, jako idea, s níž jsme příbuzní, jak napovídá naše "touha po jednotě, celku a nekonečnu". Tato touha má různé "stránky", může nabýt podoby "touhy po vědění, dobru a bohu". *Jednota a celek* jsou tak centrálním tématem tří prvních důležitých Patočkových textů. *Disertace* vidí v odůvodňování, základní vědecké operaci, "hledání celku smyslu" (D,1), poznání míří k "celku", je projevem touhy po jednotě. První věta *habilitace* zní: "Problém filosofie je svět vcelku." Článek ve *Philosophia* možnost duchovního člověka spatřuje v prožití "postavení" vůči celku světa. Takové prožití (v našem překladu) se setkává s nekonečnem, jemuž patříme a které nelze převést na strukturu subjektivity. Pochopíme-li spornou větu takto, byla by obdobou té z disertace, jež mluví o "temnotě", z níž "se rodí reálné bytí". Je pak ale potom nutno ještě od těchto dvou obdobných pohledů odlišovat pohled postoje transcendentální fenomenologie? Vždyť habilitační spis, kterým se k transcendentálnímu postoji hlásí, mluví o problému světa vcelku.

III.

Habilitační spis uvažuje o člověku jako o bytosti konečné, ale vztahující se k celku světa: "Člověk je bytost, která nejen jest konečná, jest částí světa, ale též *má svět, ví o světě.*" (H,71). Konečnost člověka je ovšem na předchozí straně pochopena jako "tělesnost, kterou je disponováno", na základě své tělesnosti stojí člověk "v kauzální interakci... s věcmi svého okolí" (H,70). Tento popis sám Patočka chápe jako "objektivní", charakterizující člověka společným znakem všech animalíí. K tomuto objektivnímu popisu nyní připojí popis chápání odkázanosti na věci, dále ukáže na jejich souvislosti a nakonec na souvislost neustále jako celek přítomnou, na svět. Není však v tomto postupu vlastně svět vyložen objektivisticky - vždyť i ona kauzalita, jež sloužila k charakterizaci tělesnosti, je souvislostí mezi věcmi.

Jak tento kvaziobjektivistický popis sladit s programovým prohlášením, že subjektivita je klíčem k hledané jednotě (H,26)? Pak přece subjektivita musí být i základem kauzální souvislosti i souvislosti "odkázanosti", protože "veškerá rozmanitost jsoucího jest předmětem zkušenosti" (H,26).

To, co v H a P definitivně rozhodnuto ve prospěch transcendentální subjektivity nebylo, nyní tak rozhodnuto je. Popis odkázanosti, tělesné konečnosti, společný všemu živočišnému, nebyl ale podán z hlediska subjektivity transcendentální, nýbrž té, která se nachází mezi jsoucnými a jim rozumí. Takový postup je třeba pro nalezení hledané jednoty odmítnout.

Musí být redukováno k hlubší subjektivitě, jež již není jsoucnem mezi jsoucnými, nýbrž veškerenstvo jsoucího v sobě zákonitým způsobem utváří... Tak se ukáže nutnost odlišení dvojí subjektivity, tvořivé a stvořené... Transcendentální, tj. ona preexistenční subjektivita jest svět. (H,27.)

Pak ovšem všechno výše uvedené o konečnosti a tělesnosti nutno též pochopit jako výtvar transcendentální subjektivity. A nejen život lidský, ale život všeho tvorstva v univerzálních dějinách, bylo nám řečeno v závěru spisu, lze vyložit a zachytit pomocí odkrytí zákonitostí "možné subjektivity".

Domníváme se proto, že větu, jež se jeví býti v souladu s pasáží v P, totiž že "člověk je bytost, která nejen jest konečná, jest částí světa, ale též *má svět, ví o světě*" je nutno vyložit právě z hlediska transcendentální subjektivity, takže i ono "patření" ve smyslu "být částí" je nutně výtvořem této subjektivity. Naproti tomu naše pasáž v P, která uvažuje

o moci světa a proměně bytosti, která patří do světa a ví o světě, v bytost duchovní na základě přesahujícího otřesu, takový důsledek jako v H s sebou nenese. V tom smyslu jsme vyložili též tezi z D.

Náš závěr ze srovnání tří textů tedy je, že v H se Patočka přihlásil k transcendentální subjektivitě Husserlově. Snažil se přitom v tezi o konečnosti a odkázanosti podržet myšlenku o temnotě z D a překročení subjektivity nekonečným z P. Ovšem na půdě transcendentální fenomenologie tyto myšlenky udržet nelze, i moc světa a nekonečno ji objímající musí být "vytvořeny" transcendentální subjektivitou.

Přihlášení se k Husserlově transcendentální fenomenologii se nám ovšem v kontextu celku Patočkovy filosofie jeví spíše nominální, provedené pouze pro potřeby habilitace. Brzy po jejím zveřejnění se totiž opět vrací k tezi z D a P, aby sledoval problém svobody. Opět padají "šupiny z očí", jde se "s klidnou tváří vstříc tomu, před čím prchá naše bázlivá omezenost" (*Životní rovnováha a životní amplituda*, str. 104 = 175 modrá edice) - tak v r. 1939. A v r. 1946 v rozlišení ideologie a života v ideji je idea pochopena "jakožto projev nitra, projev vnitřní svobody" (*Ideologie a život v ideji*, str. 13 = 273), a proto přetrvává všechny ideologie, je "v podstatě stále táž, jen historická situace, v níž se uskutečňuje, se mění (tam., str. 12 = 273). V H to byl jiný invariant, který byl základem všeho zkoumání: vztah receptivity a spontaneity, a to spontaneity uplatňující se při vytváření kategoriálních předmětností.

Posléze a hlavně v padesátých letech se k tezi z D a P opět vrátí, aby půdu transcendentální fenomenologie definitivně opustil a vydal se směrem, který míří až do jeho závěrečného období.

O duchovním člověku mluvil Jan Patočka ještě čtyřicet let po svém referátě v Kroužku, když v roce 1975 proslovil přednášku *Duchovní člověk a intelektuál*. Snaží se v ní znovu rozlišit mezi dvěma, řečeno terminologií referátu z r. 1936, habity, jež by jinak, podle toho, s čím zacházejí, nebylo možné odlišit, jako nebylo možno odlišit pravého duchovního člověka od sofisty v jednotlivých myšlenkových aktech. Patočka zde, podobně pak v *Kacířských esejích*, kde třetí životní pohyb, pohyb pravdy, charakterizuje otřeseností naivního smyslu, jako kritérium duchovního života vidí pohyb nezakotvenosti, a odtud nový rozvrh života. To ovšem je ono "nechat vejít uchopenost do personálního života" z r. 1936.

Tak nám Patočkova filosofie jeho posledního období připomíná, že výsledky z diskuse v pražském Filosofickém kroužku - a nikoliv jeho

spis habilitační - vlastně nesly jeho celoživotní usilování v jednotlivých krocích. Ono setkání z r. 1936 s ostatními filozofy Kroužku ho přivedlo - v kritickém vypořádání se - k pojetí duchovního člověka, které mu byly vodítkem po celý život. Pak by ovšem jeho filosofii bylo možné považovat za svého druhu "fenomenologii ducha".

(Z cyklu přednášek *Filosofie Jana Patočky* přednesených v OKD Praha 1.)

ZUSAMMENFASSUNG

Der Aufsatz vergleicht die Beiträge, die die Mitglieder des Prager philosophischen Kreises im Jahre 1934/35 vorgetragen und im Jahre 1936 in der Zeitschrift *Philosophia* in Jugoslawien publiziert haben. Patočkas Aufsatz wird mit Thesen seiner Dissertation- und Habilitationsschrift konfrontiert. Allgemein verbreitete Meinung, Patočkas Hauptthema war damals Lebenswelt und sein Ausgangspunkt Phänomenologie, hat sich nicht bestätigt.

SUMMARY

The article compares the contribution of the members of the Philosophical Circle delivered in Prag in 1934/35 and published in review *Philosophia* in Yugoslavia in 1936. Patočkas contribution is confronted with his thesis and habilitation thesis. The usually opinion, Patočka was a phenomenologist in this period and his topic Lebenswelt, could not be supported.