

zum Unendlichen, Absoluten. Der Akt der Freiheit ist für ihn das Wesen der geistigen Existenz des Menschen. „Das Absolute ist ohne Rest im Endlichen enthalten“ und der Akt der Freiheit für es ist „positiv“ eher als eine Art Partizipation an der *énergie créatrice* Henri Bergsons, denn als am Nichts Heideggers aufgefaßt. Im Spätwerk *Ketzerische Essays über die Philosophie der Geschichte* findet man nichtsdestoweniger eine beträchtliche Annäherung an die Erfahrungen der Endlichkeit des Seins.

JAN PATOČKA A MARTIN HEIDEGGER¹

Miloslav Bednář

Český filosof Jan Patočka podal své vlastní fenomenologické stanovisko, jež vzniklo na základě dlouhodobého myslitelského vyrovnávání především s filosofií Edmunda Husserla a Martina Heideggera. Patočkův kritický postoj k jeho učiteli fenomenologie Edmundu Husserlovi je bez Heideggerova vlivu nemyslitelný. U Patočky běží v první řadě o adekvátní pojetí přirozeného světa, jež teprve osmysluje a umožňuje fenomenologickou metodu a tzv. „finální záměr filosofování“.²

Podle Patočky spočívá hlavní nedostatek Husserlova pojetí přirozeného světa v ne zcela překonaném kartezianismu, v pojmu vědomí jako jsoucího, jež ke své existenci nevyžaduje žádnou věc. Takto chápané vědomí je sice na jedné straně užitečné pro překonání psychologismu, na druhé straně neumožňuje porozumět historicky nahodilému a subjektivnímu.³ V dané souvislosti Patočka vyjádřil pochybnost, je-li pojetí vědomí jako intencionality, zachytitelné s absolutní evidencí v reflexi, vhodným východiskem duchovně, tj. takovým stanoviskem, jež umožňuje řešit jejich problémy. (*PSFP*, 197)

Při hledání filosoficky perspektivní odpovědi Patočka zjišťuje zásadní přínos v Heideggerově průlomu dosavadního pojetí subjektu v práci *Bytí a čas* (*PSFP*, 198). Závažnost Heideggerova postoje k problému přirozeného světa nespátřuje Patočka v příspěvku k transcendentálnímu založení duchovně a společenských věd, nýbrž ve zcela novém položení otázky po způsobu bytí jsoucího tohoto světa

¹ Text byl zpracován v rámci Grantu 25/94, *Research Support Scheme*.

² Srv. I. Šrubar, *Asubjektive Phänomenologie, Lebenswelt und Humanismus*, v: *Mesotes* 1/1991, str. 9. Ve zjednodušujícím rozdělení Patočkova myšlení do tří úrovní fenomenologické metody, analýzy přirozeného světa a finálních záměrů filosofování, jež Šrubar předkládá, se Patočkovu ústřední postavení přirozeného světa pro konkrétní konstituci metody a „záměru filosofování“ v zásadě vytrácí, přestože autor konstatuje, že „rovině analýzy přirozeného světa“ připadá fundamentální role (viz str. 7) a v závěrečné poznámce toto stanovisko znovu zdůrazňuje (srv. str. 11 n.).

³ Srv. J. Patočka, *Přirozený svět jako filosofický problém* (= *PSFP*), Praha 1970, str. 197.

(*PSFP*, 199). Nejde o pouhou přítomnost ‚zde a nyní‘, nýbrž v případě člověka o existenci a spoluexistenci, u praktických a přírodních jsoucenc o „příhodnost“ či „vhodnost“. Obojí se děje v jednotě „bytí na světě“, jež je bytostným charakterem lidské existence. (*PSFP*, 199) Patočka zdůrazňuje, že ačkoli je u Heideggera postoj k sobě samotnému také reflexivní, není původně určen zjištěním dané přítomnosti, nýbrž odkázaností „na sebe ve výkonu svého bytí“, převzetím svých uchopených a pochopených možností, jež jsou člověku vlastní jako jsoucímu, kterému jde v první řadě o jeho bytí. (*PSFP*, 200)

Na druhé straně Patočka pokládá Heideggerovu analýzu existenciální ontologie za „příliš formální“. Důraz na praxi zde sice vytváří původní formu jasnosti, nicméně Heidegger výslovně nedospívá k myšlence o činnosti tělesného subjektu, jež původní praxi konstituuje. Tělesnost tak u Heideggera nemá ontologický status přítomnosti těla ‚zde a nyní‘. (*PSFP*, 201)

Jan Patočka nemohl pochopitelně znát Heideggerovy výklady o tělesnosti vzniklé na švýcarských zollikonských seminářích inspirovaných skupinou místních psychoterapeutů. K jejich vydání došlo až r. 1987. Heidegger ovšem v zásadě ani zde nepřekračuje obecné zakončení konkrétní situace fenoménu tělesnosti a jím určené prostorovosti ‚zde a nyní‘ v lidském pobytu na světě. Totéž se týká Heideggerova zollikonského podání bytostné souvislosti lidské tělesnosti s fenoménem spolubytí.⁴

Patočka však zdůrazňuje, že kromě tělesnosti substanciální, jež je gnoseologicky výsledkem sekundární tematizace, musí existovat primární, existenciální status tělesnosti *umožňující* lokalizaci mezi věci, přijetí jejich působení a právě tak působení na ně. (*PSFP*, 201) Ve vztahu k takovému bytostnému životnímu rázu primárního ontologického statusu tělesnosti se tudíž musí konkretizovat „drama authenticity“ jako „drama pravdy existence“. (*PSFP*, 201) Zodpovězení otázky po způsobu, jímž se tělesnost podílí na ontologickém zakončení existence, se podle Patočky nedá vyřídit poukazem na fakticitu, protože Heideggerova fakticita se určuje naladěním, a proto neznamená „nic výslovně tělesného“ (*PSFP*, 201 n.).

Podle Patočky (a na rozdíl od Husserla) nenáleží tělo jen do rozvrhu lidské prostorovosti, nýbrž rovněž i do oblastí vlastních možností, jež si nevolíme a k nimž se nechováme svobodně, protože *jimi musíme být*,

⁴ Srv. M. Heidegger, *Zollikoner Seminare*, V. Klostermann, Frankfurt a.M. 1987.

a teprve na jejich základě se odkrývají možnosti „svobodné“ (*PSFP*, 202).

S kritikou Heideggerova opominutí *rozpracovat* existenciální význam tělesnosti souvisí další aspekt Patočkova výslovného odstupu vůči Heideggerově fenomenologii. Jde o definici světa v pojednání *Bytí a čas* jako „toho, v čem dochází k sebekoukazujícímu porozumění jakožto tomu, vzhledem k čemu se děje *ponechání setkání* jsoucího v bytostném způsobu dostatečnosti (das Worin des sichverweisenden Verstehens als Woraufhins des Begegnenlassens von Seiendem in der Seinsart der Bewandtnis)“.⁵ Patočka konstatuje, že pojetí světa Heidegger v zásadě vymezuje služebnostmi a jejich částečným odkrýváním. (*PSFP*, 203) Připouští, že pojem světa dále rozvíjí v souvislosti se spolubytím, na druhé straně nicméně zjišťuje, že svět ve své světskosti již Heidegger dále neurčuje, přestože by bylo nanejvýš důležité vědět, *v jakém ontologickém rysu pobytu tkví možnost setkání s druhým jako s nitrosvětským jsoucím sui generis* (*PSFP*, 203). Nedostatek Heideggerova pojmu světskosti spočívá podle Patočky v nedostavení se spolupobytu jako toho, s čím spolužijeme a co nás spolužitím usměrňuje a zprostředkovává nám věci.⁶ Konkrétně jde o to uvědomit si skutečnost, že „v čem“ a „vzhledem k čemu“ (das Worin, das Woraufhin) – z uvedené Heideggerovy definice světa – znamená *žitý svět*, a nikoli to, *co je žito*. Podle Patočky zde jde o *porozumění*, a nikoli o to, čemu je porozuměno. (*PSaPLE III*, 3.4.26) Odtud se odvíjí Patočkův základní dotaz, proč Heidegger uvádí pouze ponechanost setkání se jsoucím v bytostné formě dostatečnosti, a opomíjí způsob spolupobytu. (*PSaPLE III*, 3.4.26) Patočka tedy navrhuje následující modifikaci a doplnění Heideggerovy definice světa ve vztahu ke světskosti: To, v čem se děje sebekoukazující porozumění jako vzhledem k čemu dochází k ponechanosti setkání se jsoucím v bytostné formě dostatečnosti a spolupobytu, a v bytostné formě dostatečnosti, jež je spolupobytem zprostředkována. (*PSaPLE III*, 3.4.26 n.) V dané souvislosti Patočka ironicky dodává: „Ovšem v krajní podobě Robinsona (který abstrahuje od své *samoty*) lze i tuto (tj. Heideggerovu – MB) souvislost Worin als Woraufhin des Verstehens pouhé Bewandtnis považovat za *svět*.“ (*PSaPLE III*, 3.4.27)

⁵ Srv. M. Heidegger, *Sein und Zeit* (= *SuZ*), Tübingen 1967, par. 18, str. 86; srv. také *PSFP*, 202 n.

⁶ J. Patočka, *Přírozený svět a pohyb lidské existence III* (= *PSaPLE*), Praha 1980 (samizdat), str. 3.4.26.

Patočka zdůrazňuje, že oproti Heideggerovi je třeba klást důraz na skutečnost, že konkrétní, popsateľný svět je vždy již frázovaným vztahem k druhým, vztahem, jenž kotví v každém povolání, zaměstnání a v každém obstarávání. Obstarávání je vždy a bytostně spoluobstaráváním „pro, pod, vzhledem k, v souvislosti s“ a „v závislosti na“ druhých. (PSaPLE III, 3.4.27) Kritické stanovisko Jana Patočky k Heideggerově fundamentální ontologii lidského pobytu ukazuje, že Heidegger chápe původní struktury světa formálně vzato převážně v kategoriích k čemu – k tomu, jež jsou založeny v pobytovém existenciálu „kvůli čemu“ – *umwillen*. (PSaPLE III, 3.4.27) Patočka se ptá, zda se na tyto kategorie dá převádět kategoriální situace spolubytí, resp. spolupobytu. (PSaPLE III, 3.4.27) Odpověď je záporná: „Druhého nemohu mít, jako sebe, v možnosti – on má *svou* možnost, není *mou* možností!“ (PSaPLE III, 3.4.27)

Patočka dovozuje, že se s Heideggerovými pojmy nedá popsat konkrétní svět každé osoby. Přesněji: struktury jako domov-veřejnost-pracoviště-oddech-styk, domov-cizina, přítomnost-nepřítomnost, domov jako rodina-domov jako *známost*, se nedají zachytit pojmy, jež Heidegger předkládá. (PSaPLE III, 3.4.27) Vystává otázka, kde takové vhodné pojmy vzít. Odpověď zní: opět z časovosti. Nejde ale o časovost, pocházející z polaritý vlastní-nevlastní. Ta se nejdříve musí přetvořit do *základních pohybů existence „na cestě“*. Patočka upozorňuje, že v Heideggerově pojetí je sice pobyt stále na cestě, Heidegger však neříká – *kam*. (PSaPLE III, 3.4.27) Při hledání odpovědi se Patočka organicky navrácí k Husserlovi, aniž by přejímal jeho výkladové principy. Podtrhuje oprávněnost Husserlova protikladu domov-cizota jako základní skutečnosti. Nyní jde však o to, nahlédnout, co stojí za ním, a jak lze určit původní prostorovost, jež je v obojím obsažena. (PSaPLE III, 3.4.27) Podle Patočky to patrně byl Heideggerův velkolepý objev způsobu bytí dostatečnosti (Bewandtnis), jenž do určité míry zakryl skutečnost, že to nejsou věci z pohledu pobytu, jež se vykazují jako konstitutivní pro artikulaci světa, nýbrž že vztah ke spolupobytu je mnohem důležitější, protože *druzí se nás týkají mnohem více než věci, jež jsou jimi z valné části zprostředkovány*. (PSaPLE III, 3.4.19) Patočka se nedomnívá, že tento vztah je v Heideggerově prezentaci modu, jímž se svět způsobem bytí ono-se (man-selbst) uvádí do anonymity, analyzován dostatečně.⁷ Ono-se, jako protipól existence vyznačující se dějinností, je totiž pouze takřikajíc *negativní* modalitou propadlosti,

⁷ Srv. M. Heidegger, *SuZ*, par. 27, str. 129 n.; J. Patočka, *PSaPLE III*, 3.4.20.

k níž nás svět svádí. (PSaPLE III, 3.4.20) Existuje však druhá tvář svodu. Spočívá v běžném fenoménu, že si rozumíme na základě funkcionální role, kterou máme hrát v určitém *my*, jež se vynořuje a hned opět zaniká. (PSaPLE III, 3.4.20) Tak se ukazuje, že pohlcující funkce *my* předpokládá také určité *vy* a *oni*. (PSaPLE III, 3.4.20)

Rozhodující příčinu absence ontologické intersubjektivitý u Heideggera Patočka spatřuje v opomíjeném důrazu na fenomenologický problém tělesnosti. (PSFP, 203) Takový nedostatek v Heideggerově rozvrhu přirozeného světa Patočka pokládá za zásadní. Popis přirozeného světa musí totiž nanejvýš důsledně a konkrétně zahrnovat odkrytí a otevření druhého jako druhého. Možnost odkrytí otevřeného cizího bytí patří jako bytostná možnost do bytí na světě, a tedy do světskosti světa. (PSFP, 203)

Patočka upozorňuje na problém Heideggerova výkladu vzniku nevlastní svébytnosti v modu „ono“ nebo „se“, jež vyjevuje útěk pobytu před stísněností z vlastního bytí, tedy před sebou samým, *do světa*. Je však problém, do jakého světa, do kterého rozměru světskosti pobyt na tomto útěku před sebou samým uniká. (PSFP, 203) Únik se očividně uskutečňuje především do oblasti spolubytí. Jen ve zvláštních situacích (např. otupělost způsobená prací, resp. výkonem zaměstnání) do rozměru služebnosti. (PSFP, 203) Platí sice, že pobyt takto odcizený propadl světu, ale metafora propadlosti zde znamená zapletenost do sebe, tj. druh vztahování k sobě samému v modu vyhýbání, resp. nevidění. (PSFP, 203) Ukazuje se, že to, co Heidegger nazývá upadnutím do světa a pokládá to za primární a převládající způsob lidské existence, je ve skutečnosti *zapletením do sebe*, a o nic méně útěkem před vlastní odemčeností, jež je odkrytím věcí, jak vpravdě jsou. Jde o útěk před skutečnou věcností. (PSFP, 203)

Patočka Heideggerův rozvrh přirozeného světa podstatně doplňuje. Z Heideggerových výroků vyplývá, jako by *možnosti*, jež pramení v našem „kvůli čemu“, přímo odkrývalo osobní „bytí kvůli“. Oproti Heideggerovi klade Patočka důraz na skutečnost, že to, co chceme činit kvůli svému bytí, je vždy spoluurčeno tím, co činit musíme, abychom vůbec mohli konat. (PSFP, 203 n.) Tak je temný pojem „možnosti“ jako určitého úkolu, jež jako existence mohu a musím převzít, duplikátem nejen původního „kvůli sobě“, nýbrž právě tak *světa*. (PSFP, 204) Člověk si je původně odemčen nejen jako existence, nýbrž již jako *existence na světě*, existence *tělesná*. *Tělesnost přitom nemá význam ontický, nýbrž ontologický*. Patočka chápe *tělesnost* jako *základní* možnost, jež podmiňuje všechny ostatní možnosti pobytu, jako půdu

existence. *Tělesnost* proto Patočka radikálně definuje jako „*možnost pohybovat se*“. (PSFP, 204)

Pražský filosof tak řeší problém, který u Heideggera zůstává nevyřešen, a to otázku spojení mezi „kvůli“ a tím, co z tohoto kvůli vyplývá jako konkrétní úkol: „Co mohu dělat, je dáno tím, co mi vůbec umožňuje činit, dělat, a to je má *tělesnost*, kterou *musím převzít před všemi svobodnými možnostmi*. Mé „kvůli“ mi odemýká tyto původní možnosti akce (tělesně světové, světovostní), které samy opět odemýkají nitrosvětské věci jako koreláty těchto možností, jako to, čemu z možností akce lze porozumět. Tím nabývá akce konkrétní podoby obstarávání v jistém faktickém historickém kontextu, v němž se poté objevují možnosti *vlastní* úlohy svobodně spatřené a zvolené. Poněvadž se však možnosti vyskytují v dvojí podobě – jednak jako převzaté, jednak jako zvolené – je i svět v našem „bytí na světě“ v ontologickém smyslu nutně zastoupen dvakrát, jak to vyjadřuje Heideggerovo slovo o „vrženém rozvrhu světa“. (PSFP, 204)

Patočkův ontologický pojem živoucí lidské tělesnosti,⁸ kterou chápal jako principiální možnost pohybovat se, je fenomenologickým výsledkem myslitelského rozhovoru s Heideggerem. Zároveň je ohniskem pokračování rozhovoru při rozvrhu alternativního postoje pražského filosofa. Podle Patočky lze v případě zapojení myšlenky Eugena Finka, že ontologická analýza života musí být v každém svém momentu *analýzou světa* s jeho zakládajícími momenty času, prostoru a pohybu (PSFP, 210), rozšířit ontologii života v ontologii světa, a to tehdy, bude-li *život pochopen jako pohyb v původním smyslu*. (PSFP, 210) Patočka zjišťuje, že na takto hlubším způsobem pojatý pohyb poukazuje Aristotelova koncepce pohybu jako uskutečňované *dynamis*. (PSFP, 210) Patočkova radikalizace Aristotelova pojmu pohybu spočívá v chápání pohybu jako původního života, jehož hodnota nepochází jako u Aristotela z trvalého substrátu, nýbrž je pohybem, který způsobuje jak jednotu sebe sama, tak věci, jež je v pohybu. (PSFP, 211) Původní pohyb již nepředpokládá žádné konstituované jsoucno, nýbrž je teprve vytváří, a to tak, že je příčinou jeho vlastního a původního zjevu: „Pohyb jest to, čím *se ukazuje*, že svět má na určitý čas jisté místo pro určitou jednotlivou skutečnost mezi jinými jednotlivými skutečnostmi.“ (PSFP, 211 n.) Lidský život takto pochopený jako

⁸ Patočka byl při svém ontologickém rozpracování tělesnosti výrazně inspirován M. Merleau-Pontym, srv. např. PSFP, 205.

dynamis, tedy jako uskutečňující se možnost, je s to navrátit původní ontologický význam pojmům prostoru, času a pohybu. (PSFP, 210)

Seberealizaci možností pohybu Patočka nechápe aristotelicky ve smyslu možností, jež se uskutečňují, nýbrž ve smyslu možností, jež skutečně *jsou*. (PSaPLE III, 3.4.28) Inspirován Husserlovým protikladem domov-cizota,⁹ a neméně ovlivněn Heideggerem (PSaPLE I, 1.3.47), rozvrhuje Patočka na základě své fenomenologické radikalizace Aristotelova přístupu koncepci základních pohybů lidského života. *Patočkova fenomenologická radikalita se odvíjí z ontologického pojmu subjektivní tělesnosti, jež je bytostně intersubjektivní, a tedy spolupobytová*.

Zde mají klíčový význam *pohyby, jež jsou vůči Husserlově protikladu domov-cizota svým způsobem „neutrální“*, přesněji řečeno *proklíčkovávají jím*. (PSaPLE III, 3.4.28) Přesto jsou to pohyby evidentně *zaměřené*, a tudíž utvářené jakožto pohyby. Směry jsou v zásadě dva. Na jedné straně do světa, tj. do obsahu světa, *do nitrosvětského*. Na druhé straně z nitrosvětského *ven ke světu* a k bytí. (PSaPLE III, 3.4.28) Zde se Patočkova originální interpretace Heideggerovy, resp. Husserlovy fenomenologie a jejich překonání konkrétně projevuje v pojetí zdroje původních pohybů lidského života: „Právě proto, že cesty samy jsou neutrální vůči protikladu vlastní-nevlastní, jsou zčásti zodpovědny za *vykořenění* porozumění bytí, za jeho zploštění. Tím se však jako takové stávají hlavními cestami *zapletení* do zploštěného neutralizovaného porozumění bytí – do porozuměného.“ (PSaPLE III, 3.4.28) *Lidské pohybování, tj. lidský přirozený svět jako převzetí vlastních možností, tak začíná vždy znovu*.

Patočka svůj radikální fenomenologický postoj konkretizuje pomocí Heideggerova pojmu starosti, aby zdůraznil souvislost svého rozvrhu s časovostí. Starost ve svých strukturálních momentech vždy dává nějaký modus časovosti, tj. předběh-očekávání, opakování-zapomenutost, okamžik-rozptýlenost. Patočka ukazuje, jak z každého strukturálního momentu časovosti vzniká „*směsný*“ útvar, který vyznačuje jen společný směr, a to do nitrosvětského (ať už je to v modu vlastního nebo nevlastního) a z nitrosvětského ven. To jsou v zásadě lidské životní pohyby. (PSaPLE III, 3.4.28)

Základní životní pohyby nejsou v Patočkově pojetí žádná čistě antropologická, ontická určení, protože jejich smysl je ontologický – *zapletenost do neutrality bytí*. (PSaPLE III, 3.4.29) Na základě takto

⁹ Srv. v: PSaPLE I, 1.3.47, domov-cizota.

chápaného bytostného určení lidských základních životních pohybů, tedy v zásadní distanci vůči Heideggerovi, rozvrhuje Patočka pohyby lidského života ve výslovné interpretační spojitosti s freiburským filozofem. Směr pohybu „do světa“ dělí Patočka na dva způsoby pohybu, jež v jednom ze svých přípravných konceptů předznamenává výslovně heideggerovsky, a to první z nich jako *naladěnost* a druhý jako *propadlost*. Směr pohybu ven ze světa k světu a bytí vykazuje u Patočky jen jediný způsob pohybu, který označuje opět heideggerovsky jako existenci. (*PSaPLE III*, 3.4.29) Konkretizace heideggerovského zararování lidských životních pohybů je u Patočky naprosto originální. Pohyb naladěnosti vymezuje pražský filosof jako zakořeněnost a akceptaci, pohyb propadlosti jako užívání v práci, vládě a boji, a pohyb existence jako mýtus, umění a metafyziku. (*PSaPLE III*, 3.4.29)

Na rozdíl od uvedeného přípravného konceptu označuje Patočka ve svých zveřejněných textech dva posledně jmenované pohyby lidského života podle konkrétního provedení jejich zjevu. Druhý pohyb např. jako reprodukci, případně sebeproloužení (*PSFP*, 223 nn.) a třetí pohyb např. jako průlom a vlastní sebepochopení (*PSFP*, 228). Patočkova konkrétní prezentace rozvrhu lidských životních pohybů má základní fenomenologický smysl. Spočívá v nahlédnutí, že se přirozený svět ukazuje jako něco, co sebou samotným z hlediska své ontologické struktury je tělesností a spolupobytem, tj. spolubytím, jež v zásadě tkví ve dvou velkých možnostech časování časovosti – buď se rozptýlit do věcí nebo se soustředit na hranice lidského bytí.¹⁰ Nejdříve je to pohyb akceptace, jež člověku svými modalitami lásky a nenávisti vytváří ústřední místo zakořeněnosti. Pak přichází pohyb odcizení, jenž mu vybojovává místo v mimolidské a lidské přírodě, a nakonec pohyb pravdy, který člověka staví vůči celosti a vůči tomu, co odhaluje.¹¹

Smysl prvního lidského životního pohybu spočívá ve výkladu dané situace, v osvojení jejích daností. Nejde tedy o žádné přetváření daných skutečností. Teprve na základě akceptace může lidský život rozvíjet své vlastní možnosti, jež mu jsou původně dány. (*PSFP*, 216) Člověk je přijímán světem, do něhož se rodí. Bytím pro sebe se člověk může stát pouze tehdy, dojde-li předtím k jeho začlenění, k akceptujícímu zakotvení do světa. (*PSFP*, 216)

¹⁰ J. Patočka, *Le Monde Naturel comme Problème Philosophique*, Haag 1976, str. 178.

¹¹ Tamt.

Na druhé straně právě tak platí, že lidská bytost je akceptována pouze tehdy, pokud se ve světě odhalila jako jsoucí pro sebe. K akceptačnímu životnímu pohybu nedochází bez míry, nýbrž bytostně intersubjektivně, spolupobytově. *Primárním světem akceptačního pohybu jsou rodiče*. Elementární zkušenost, jež zde vychází najevo a v níž tento pohyb spočívá, je vyzářování odkázanosti a blaženost přimknutí, tj. rozumějíci chování, jímž se odkrývá původní jsoucno, které nás ve světě a ze světa oslovuje. (*PSFP*, 216 n.)

Patočka zdůrazňuje, že ve střídání nevůle a blaženosti, jež vychází z elementárního ovládní těla a odemčenosti pro to, jak je lidská bytost nahlížena světem, se vyjevuje nesamostatná soběstačnost života. (*PSFP*, 217) V rámci akceptačního zakládajícího pohybu dochází k blaženému přimknutí, jež připojením vnějšku, bez kterého je život nemožný, umožňuje původní vztah k celku, vztah, který celost jako totalitu oživuje a způsobuje, že se jeví. (*PSFP*, 217) Charakteristická problematika primární akceptační situace lidského pohybu spočívá podle Patočky v tom, že vůbec „Nic neruší, nýbrž naopak zdůrazňuje extatický charakter této blaženosti, že ústí ve spánek a není nikdy plnější než v něm.“ (*PSFP*, 217)

Základní lidský životní pohyb akceptace je pro následující pohyb obrany nebo také sebeproloužení nepostradatelný, protože v jeho bezpečí dochází k osvojení oněch možností, jež jsou nepostradatelné pro život ve světě práce a boje. Zde se prokazuje klíčová role konkrétní tělesnosti: „Obličej lidské bytosti, její výraz se stává obličejem světa, pohledem, který k nám obrací věci, tím, jak se zjevující se věci na mne „díívají“.“ (*PSFP*, 218) Tělo začíná sebe samo ovládat zráním a hrou, jež sebe samo a své prostředí nechává vyjevovat, osamostatňuje se a pozvolna vstupuje do světa, tj. do světa práce a jednání. (*PSFP*, 218) Patočkova fenomenologická analýza zjišťuje, že lidská bytost získáváním a dosahováním toho, čím je a co již je zde, zároveň odhaluje základní rys pobytu, který spočívá v její bytostné *nahodilosti*. Ta zakládá konkrétní situaci, umístění člověka do světa. Zde se ukazuje Heideggerova *dostatečnost a naladěnost*. (*PSFP*, 218) Pokračující zkušeností diferenciací dochází k převzetí odpovědnosti za vlastní a nezvolenou situaci v její *fakticitě*. Původní akceptační pohyb tak přichází o svou blaženost. (*PSFP*, 218)

Další ztráta nastává, když se na základě vlastnění bližního, který nás uvádí do světa a prostředkuje nám jej, pobyt ocitá v elementární konfliktní situaci protikladů nenávisti a žárlivosti, kterou s sebou nese diferenciací. Její původní lidská dramata jsou nanejvýš intenzivní, ale netematická a neobjektivní a vytvářejí vlastní zdroj své nenápadnosti,

přestože určují smysl celého zakotvujícího pohybu akceptace. (PSFP, 218 n.) Zde Patočka provádí fenomenologickou analýzu bytostné souvislosti mezi tělesností, věcmi a intersubjektivitou. Pokračující zvládnutí těla znamená, že se člověku mohou věci ukázat tím, čím jsou. Sem patří, že každý lidský pohyb spjatý s vnímajícím tělem činí vnímané schopným nově se ukázat. Z přítomnosti a bezprostřednosti se usuzuje na nepřítomnost a zprostředkovanost. Zároveň jde o to, že „věci na nás pohlížejí jako na centrum perspektivy, kolem něhož se rozkládají 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“ (PSFP, 219). Jan Patočka zdůrazňuje, že jak náš vlastní žitý pohyb je zažíván bezprostředně a bez perspektivy, tak je dán druhý člověk ve svém pohybu a rovněž bez perspektivy. Výraz včetně pohybů, jimiž se vůči mně představuje přijetí, pohyby, jimiž se lidská bytost zpředměťuje, se udávají bezprostředně v živoucí substanci, v jejím niterném charakterističnu, jež vůči mně zaujímá buď akceptující, nebo odmítavé stanovisko spíše odpuzuje, nebo podněcuje k blízkosti. (PSFP, 219) Jak já sám, jsou i druzí nejen vnímání, nýbrž k tomu ještě vnímání jako vnímající. Přesně zde tkví vlastní princip lidské intersubjektivy životního pohybu akceptace, v tom, že lidský pobyt je primárně jsoucím, jež se dává akceptovat. To znamená, že jeho pasivita je odkázána na cizí činnost a nárokuje si ji. (PSFP, 219) Z toho vyplývá, že „pochopení nitra, činnosti, života se objevuje prvotně v podobě *ty*“. (PSFP, 219) Ze stanoviska přirozeného světa, tj. bytostné smysluplně pro celek lidského života, má tedy *ty* přednost před *já*. Jde o elementární skutečnost přirozeného světa spočívající v každodenních fenoménech gest, výrazu a činů, v nichž je pro pobyt obsaženo jeho „mohu“. (PSFP, 219) Vytváří původní základnu lidského života.

V pohybech lidské bytosti se tak vykazuje její *svoboda*, a to nikoli ve smyslu indeterminismu, nýbrž jako schopnost ponechavě odkrýt jsoucí, čím *jest*. Odtud pochází bohatství, hloubka a nevyčerpatelnost vnímajícího pohybového života člověka. (PSFP, 220) Život člověka je Patočkovi životem se jsoucností věcí v tom smyslu, že za ně provádí to, vůči čemu jsou lhostejné, tedy jejich odkrytost zjevování v tom, „že jsou a čím jsou“ (PSFP, 220). Tato původně *lidská, fenomenalizující, intersubjektivní tělesnost* podle Patočkova zjištění vytváří vlastní půdu Husserlovy základní struktury domov-cizota, kterou se v základu vyznačuje přirozený svět. (PSFP, 220) Z této základny zjevování přichází do zjevu, že individualizovaný lidský život pociťuje neúplnost, konečnost svého bytí jako nedostatek. Bytostná nedostatečnost je

odstraněna, je-li pobyt akceptován druhým, pro něhož jeho bytí znamená naplnění. Začíná to uznáním v očích druhého a vrcholí v extatické blaženosti vzájemné lásky. (PSFP, 221 n.) V „klenutí“ kvůli bytí druhé lidské bytosti se nutně zakládá život člověka. Jde jak o podmíněnost faktickou, tak i „smyslodajnou“. Akceptační pohyb zakotvení se tak vykazuje jako skutečné vykročení „z temné noci na světlo dne, v němž má život svou chvíli, kde se věci mohou ukázat v tom, čím jsou, neméně než my sami“. (PSFP, 222)

Patočka celkově charakterizuje akceptační zakotvující pohyb lidského života jako pouto bytí, jímž je lidská bytost vázána na jsoucí v jeho zjednotlivění, a to způsobem slasti. (PSFP, 222 n.) V této souvislosti poukazuje na podstatný fenomén: Slast lásky, v níž mizí jednotlivé a ve které se citově prožívá jednota a splynutí, je na druhé straně tím, čím se život lidské bytosti nehlouběji váže na sebe samu ve své individuální konečnosti. Slast totiž ukazuje, že život má sám v sobě neodvolatelný bytostný rys celosti. (PSFP, 223)

Z bytí pramenící *vázanost* pobytu na své a cizí jednotlivé a nahodilé jsoucí v Patočkově nahlédnutí vytváří a vykazuje nepostradatelnost druhého základního pohybu lidského života, jenž přechází oblast prvního tím, že od něj převzaté možnosti užívá k individualizačním účelům. Druhý životní pohyb životní reprodukce neboli sebezprodloužení a obrany je tak samozřejmě podmiňován službou životu a vázaností na něj, vidí jen věci, a to výlučně v jejich služebnosti: „V tomto pohybu rozumíme sobě jako tomu, kdo obstarává, kdo dovede, kdo má za úkol, komu náleží jistá funkce a ‚role‘.“ (PSFP, 223) Sebezprodloužující obranný pohyb lidského života Patočka charakterizuje jako nenaplněnost a prodlévání u prostředků života. (PSFP, 224)

Ukazuje se, a Patočka to nijak neskrývá, že druhý pohyb lidského života v zásadě prezentuje Heideggerovu propadlost pobytu.¹² V heideggerovské souvislosti Patočka své pojetí napojuje na *primární práci*. Uspokojení lidských potřeb, jež je podmíněno odkázaností na životní funkce, se na rozdíl od akceptačního pohybu ukazuje jako zásadně vzájemná prostředkující činnost zaměřená na užívání vnějšku. Neustálé sebezáchovné vynakládání lidských životních sil Patočka označil jako *primární práci*.¹³ K tomu přistupuje vzájemná lidská použitelnost, jež člověka redukuje na *sociální roli*. (PSFP, 226) To znamená, že se lidský

¹² M. Heidegger, *SuZ*, par. 38; srv. J. Patočka, *PSaPLE III*, 3.4.29.

¹³ Srv. J. Patočka, *PSFP*, 225 n.; Patočkův pojem primární práce je zjevně inspirován pojetím práce u Hannah Arendtové.

pobyt ve svém sebeprojektujícím pohybu v první řadě orientuje na manipulovatelnou předmětnost a disponovatelné síly včetně transformačního potenciálu jak předmětů, tak i lidí. (PSFP, 226) Tak se rozvíjí vzájemný pohyb vůči věcem a lidským možnostem. Každý lidský zásah do světa věcí zároveň ovlivňuje člověka a svět jeho vztahů k druhým a k sobě samému. (PSFP, 226 n.) Odtud vyrůstají dvě jevové formy sebeprojektujícího životního pohybu člověka, tj. *práce a boj*: Práce spočívá v aktivním odevzdání lidské bytosti světu věcí a boj je činným vztahem k lidem, kteří se vykazují buď jako usurpovaní nebo jako usurpátoři. (PSFP, 227) Základní situace, v níž se druhý životní pohyb neustále děje, se vyznačuje *provínilostí, útlakem a utrpením*. Vina neznamená prvořadě morální hledisko, nýbrž jeho nepostradatelný předpoklad: „život ve světě zabraném, zaplněném, kde každé sebeuplatnění nezbytně tanguje a znamená virtuální újmu pro druhé“. (PSFP, 227)

Ve věci hranic celku sebeprojektujícího obranného pohybu Patočka zdůrazňuje, že se zde přes veškerou organizující činnost projevuje nezvládnutost, dalo by se snad říci nezvládnutelnost, jež vystupuje jako chaos jak vlastní, tak i cizí. Nezvládnutelnost ale nepoukazuje na nedostatečnou organizaci, nýbrž na nepřítomnost bytostného, jež se stupňuje přes veškeré hromadění služeb a prostředků lidského života ke zmnožení jeho možnosti. (PSFP, 227 n.)

Patočkova prezentace třetího lidského životního pohybu, který chápe na základě Heideggerova pojetí vlastní existence (PSaPLE III, 3.4.29), se jako rozvrh přirozeného světa vyznačuje *bytostnou radikalitou*. Patočka zdůrazňuje, že pohyb průlomu, vlastního sebeepochopení nebo také pravdy je ze všech tří fundamentálních pohybů lidského života „nejdůležitější, lidsky nejvýznamnější, je zároveň ten, který první dva vyvažuje a udržuje ve vznosu jako pouhou možnost a nikoli plnou realitu lidské existence“ (PSFP, 228). Nyní již v životě nejde o to, setkat se s něčím, co odhalujeme, nýbrž nedat si přílivem jednotlivých možností vžit základní možnost pobytu vyplývající z fenoménu lidské svobody. Záleží bytostně na nás, zda se rozptýlíme a ztratíme do jednotlivého, a nebo se nalezneme a uskutečníme ve své vlastní lidské povaze. (PSFP, 228) Odtud vyplývá, že životní pohyb průlomu zahrnuje tři bytostné aspekty:

- proměnu vztahu k jsoucím,
- proměnu vlastního vztahu k univerzu, a s tím úzce související
- proměnu vazeb na vlastní život. (PSFP, 228)

Neznamená to výlučně teoretickoreflektující nebo kontemplativní postoj. Třetí základní životní pohyb je v každé své podobě včetně

kontemplace realizací nejzazší životní možnosti. (PSFP, 228 n.) Význačně lidský je třetí životní pohyb proto, že jen lidská bytost je s to se udržovat svým vztahem k nicotnosti věcí na nejzazší hranici všeho, co jest.¹⁴ Dosavadní smysl života, jeho směr a pohyb se obrací. Člověk se ubírá mimo sebe tam, kde sebe sama získává. (PSaPLE I, 1.2.10) To ale zároveň znamená, že od té doby *bytostně zasahuje intersubjektivita*. Životní směr se totiž nemůže radikálně obrátit jinak než k druhému životu. Lidský život získavší se jakožto existence *nemůže sebe sama uzavřít*, protože by se tak opět stal sebeprodlužujícím životním pohybem obrany. (PSaPLE I, 1.2.10) Právě naopak: jestliže se život přihlásil ke své konečnosti, spočívá účel takového sebezískání v tom, že *se věnuje*. (PSaPLE I, 1.2.10) To u Patočky znamená apelovat, odevzdat se druhým, a to ne kvůli prodlužování jejich sebeztracenosti, nýbrž kvůli „nalezení společné ryzí niternosti“, kvůli vzájemné prostoupenosti. Protože pevná půda dosavadního lidského života byla otrěsená, je tím zničeno také to, co nás odděluje a odcizuje. (PSaPLE I, 1.2.10)

Celkový směr životního pohybu, jenž nás dosud vzájemně odděloval, zakouší základní proměnu. Touto fundamentálně otrěsení žijí od nynějška v možnosti zásadně nového života, protože se přesvědčili o nicotnosti dosavadní, údajně pevné půdy, o její opakující se špatné nekonečnosti. Nová půda třetího fundamentálního lidského životního pohybu průlomu k pravdě se zakládá na pevnosti, jež je zásadně ověřitelná, protože již není odvozeným způsobem lidské existence. (PSaPLE I, 1.2.11) Její bytostné určení již netkví ve věcech, přestože je zasahuje v jejich jádru. Ona nová, nyní skutečně pevná půda lidského života má podobu ducha, svobody, bytí. (PSaPLE I, 1.2.11)

Třetím fundamentálním životním pohybem sebezískání sebevydáním a sebeoddáním se člověk dostává do výslovného vztahu ke světu v celku, jenž se ukazuje *ve své původnosti, tj. ve svém vlastním tajemství*. Objektivistický namáhavý úsilí odhalit tajemství světa tu není na místě. *Lidská bytost uchovává tajemství světa v celku tím, že se celku světa vydává, a tak se zjasňuje a prohlubuje, aniž by se ztratila a rozptýlila*. Předtím otrěsené, a nyní pravdivostní pohyb provádějící lidské bytosti se podílejí na tajemství světa jako celku, ducha, Země, nebes, včetně jejich pohybu. (PSaPLE I, 1.2.11)

Vyskytují se názory, že výrazná úloha intersubjektivit a sociality, jež se u Patočky později v rámci třetího fundamentálního pohybu

14 J. Patočka, *Le Monde Naturel comme Problème Philosophique*, Haag 1976.

lidského života zformovala v pojetí „solidarity otřesených“,¹⁵ poukazuje k Heideggerově tezi, že existence jako autentický život je možná jen ve společenství s druhými jako společný boj za novou podobu dějinné skutečnosti.¹⁶ Tím se ovšem stírá bytostný rozdíl mezi oběma pojetími. Zatímco Heidegger v práci *Bytí a čas* odvozuje společenství neboli lid ze spolubytí s druhými, jež je založeno v bytí na světě,¹⁷ u Patočky je solidarita, vyrůstající z otřesu dosavadní pevné půdy prvního a druhého fundamentálního životního pohybu, radikálně novou událostí intersubjektivitu, neboť předchůdný otřes zničil domnělou neotřesitelnost druhého pohybu sebezprodloužení života, tedy i to, co lidi vzájemně odcizuje. (*PSaPLE I*, 1.2.10)

Mezi Patočkovou přirozenosvětovou socialitou, jež vyrůstá ze třetího fundamentálního životního pohybu a Heideggerem nicméně existuje bytostná souvislost. Její platnost podtrhuje okolnost, že Patočka o jejím konkrétním projevu u Heideggera nemohl vědět, protože příslušné místo Heideggerova díla bylo zpřístupněno veřejnosti v roce 1989, tedy dvanáct let po Patočkově smrti.¹⁸ V Heideggerově pojednání o posledním bohu se uvádí, že „jen velcí a skrytí jednotlivci vytvoří klid božského příchodu a mezi sebou mlčenlivý soulad odhodlaných“.¹⁹ Jejich odhodlanost se u Heideggera vykazuje ve fenoménu oběti, v postoji, do něž u Patočky vykrytalizovalo sebeoddání a sebevěnování třetího fundamentálního pohybu lidského života.²⁰ U Heideggera jde o možnost člověka „proniknout do rozhodující oblasti otázky po bytostné konečnosti bytí“.²¹ Předchůdnou podmínkou dostupnosti fenoménu oběti je v Heideggerově nahlédnutí příprava dlouhého tušení posledního boha.²² Připravují je lidské bytosti, „které nalézají, vyměřují a budují cestu zpět ze zakoušené zapomenutosti bytí“,²³ tedy ti, kteří zakusili zemětřesení domněle pevné půdy objektivizovaného a objekti-

vujícího světa životního pohybu sebereprodukce lidského života a její obrany, a obracejí se mimo sebe, aby se našli. (*PSaPLE I*, 1.2.10)

Pojem solidarity otřesených není u Patočky zakotven pouze ve striktním stanovisku přirozeného světa, nýbrž i jako výraz filosofie dějin. Zde byl Patočka zjevně inspirován Heideggerovými úvahami o přítomném věku techniky jako vrcholu metafyzického údělu lidstva. Druhému fundamentálnímu pohybu lidského života odpovídá víra v den, „život“, „mír“.²⁴ Naše doba uvolňování síly se vykazuje jako jeho současná vypjatá půda. Bez uvolňování síly nemůže náš hypermoderní svět exponenciálního růstu existovat, tj. svět, jenž přiměřeně své totálně disponující a disponibilní povaze produkuje lidský život včetně odpovídající víry v „den“ a v „mír“.²⁵ Takový stav je u Patočky překonatelný právě solidaritou otřesených, protože pouze ona je schopna říci „ne“ všem mobilizujícím opatřením, která zvětšují univerzální uvolňování síly.²⁶ Zde Patočka uchopuje fenomén ryzí oběti. V netušeném souladu s Heideggerem²⁷ poukazuje v případě Sacharova a Solženicyna na její smysl ze stanoviska přirozeného světa a filosofie dějin. Událost ryzí oběti ukazuje, že síla, moc atd. jsou podmíněny něčím, co nemá věcnou povahu,²⁸ tedy bytím a zjevováním. Jan Patočka šel v závěru svého života důsledně touto cestou.

Fenomén ryzí oběti se u Patočky ukazuje jako přirozené vyústění třetího fundamentálního životního pohybu. Nezbytný průchod otřesem dosavadní půdy sebereprodukujícího životního pohybu obrany k životu jako existenci v silném smyslu slova ukazuje, že fenomén boje nepostradatelně utváří bytostné určení člověka. (PSaPLE I, 1.2.11) Není to již boj, jenž je vlastní sebezprodlužujícímu životnímu odcizení. Bojový způsob pravdivostního pohybu pochází z výzvy sebereprodukujícího pohybu propadlosti. Pravdivostní pohyb průlomu je odcizujícím se pohybem sebezprodloužení ohrožován. Takový boj nezbytně patří k pohybu sebezískání sebeodevzdáním, k pohybu pravdy, a to tak, jako k pohybu zakotvení náleží láska a k fundamentálnímu pohybu sebezprodlužujícího fungování práce. (PSaPLE I, 1.2.11) Pravdivostní pohyb průlomu se brání útokem, protože je ohrožována jeho vlastní půda. (PSaPLE I, 1.2.11) Takový boj nemůže být žádným projevem sebezprodlužujícího sebeodcizení druhého fundamentálního životního

15 J. Patočka, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, Praha 1990, str. 141.

16 Srv. L. Major, Jan Patočka o válce a Heideggerova filosofie, v: *Česká mysl* 1/1991, str. 101; srv. M. Heidegger, *SuZ*, par. 74, str. 384 n.

17 Tamt.

18 M. Heidegger, *Gesamtausgabe III*, sv. 65, Frankfurt a.M. 1989, str. 410 n., 414 n.

19 Tamt., str. 414.

20 Srv. J. Patočka, *PSaPLE I*, 1.2.10; srv. J. Patočka, *Péče o duši III*, Praha 1988 (Samizdat), str. 339n.; srv. M. Heidegger, cit. d., str. 411, 414.

21 M. Heidegger, cit. d., str. 410.

22 Tamt.

23 M. Heidegger, cit. d., str. 411.

24 Srv. J. Patočka, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, str. 141.

25 Tamt.

26 Tamt.

27 M. Heidegger, *Gesamtausgabe III*, sv. 65, str. 411, 414.

28 J. Patočka, *Péče o duši III*, str. 339 n.

pohybu, protože vyrůstá z jeho protikladu cele zaměřeného na jeho překonání. Jde o fenomén boje, jenž vyrůstá z faktu, že život lidské bytosti není nikdy sám sobě dán, nýbrž musí být ve své opravdu lidské podobě vždy teprve získán. Pohyb sebezískávání je překonáváním, tedy bojem. (PSaPLE I, 1.2.11 n.) Druh boje, který tímto způsobem trvale náleží ke světu solidarity otřesených, poukazuje, jak upozorňuje Patočka, k fundamentálnímu významu fenoménu boje jako nadlidského světodějného zákona v Hérakleitově myslitelském nahlédnutí.²⁹

Hérakleitův *polemos* vidí Patočka jako vůli k riskantní svobodě v sebeukázání se dobrým na hranici lidských možností.³⁰ Poukaz na Hérakleita kotví v Patočkově koncepci fundamentálního životního pohybu pravdy. Inspiraci Heideggerem však na druhé straně nelze vyloučit.³¹

Při tematizaci fenoménu bytí se Patočkovi počátkem sedmdesátých let podařilo rozvrhnout stanovisko, jež zásadním způsobem reviduje a překonává Heideggerovu pozici. Vychází z rozdílu mezi bytím, časem a ukazováním se. Vzhledem k tomu, že původní čas je předpokladem porozumění bytí, dospívá Patočka k radikálnímu celkovému závěru, že ukazování se jako původní fenomenalita je základnější než Heideggerem zkoumaný původní čas a prafenomén bytí.³²

Zkoumání vztahu Patočkova myšlení k Heideggerově fenomenologii ukazuje, že Patočka byl Heideggerem inspirován závažným způsobem, a přijal mnoho jeho fenomenologických a filosoficko-dějinných objevů. Patočkův filosofický kritický postoj k Heideggerovi se pohybuje výslovně na stanovisku přirozeného světa. Původně Husserlem explicitně tematizovaný fenomén přirozeného světa rozvrhl Patočka originálním způsobem, jenž člověka zakotvuje radikálně duchovně a mravně. Fenomén lidské tělesnosti a z něj vyplývající bytostné intersubjektivitě je přitom pojat s neméně radikální filosofickou odpovědností a důsažností jako základní východisko. Patočkovo ústřední fenomenologické stanovisko přirozeného světa překonává dělení filosofie na ontologii, gnoseologii, etiku, logiku a fyziku, protože výslovně tkví v půdě všech těchto tradičních, často uměle oddělovaných dílčích

²⁹ J. Patočka, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, str. 142 n.

³⁰ Srv. tamt., srv. H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1951, Hérakleitos, B 29.

³¹ Srv. M. Heidegger, *Zur Seinsfrage*, Frankfurt a.M. 1959, str. 43; srv. L. Major, cit. d., str. 103.

³² Srv. J. Patočka, Platon a Evropa (soukromé přednášky z roku 1973), *Péče o duši IV*, sv. 2, Praha 1979 (samizdat), str. 159.

aspektů filosofie.³³ Svým rozvrhem přirozeného světa, založeným v prafenoménu zjevování se a z něj vyvozeného principu LOGU, Patočka nejen prohlubuje, nýbrž také především výrazně překonává Heideggerův myslitelský výkon.

Patočkova fundamentální pozice přirozeného světa, její výslovná spřízněnost s Heideggerovou fenomenologií, zároveň doplňující odstup od ní, a zejména její závěrečné překonání, je vhodným východiskem pro ty obory lidské činnosti a vědeckého zkoumání, jež se filosofii jako radikálně zodpovědné možnosti osmyslení svého samozřejmého provozu *nehodlají* krátkozrace uzavírat.

SUMMARY

The study examines both the influence of Heidegger's philosophy on phenomenological thinking of Jan Patočka and Patočka's criticism on Heidegger, including his elaborated efforts to overcome Heidegger's phenomenological position.

Patočka's striving is rooted in verification of phenomenological priority of subjective ontological bodiness, and its interpenetration with otherness. These are, in the last analysis, anchored in the basic phenomenon of appearing as such. Thus, Heidegger's prior statut of Being is, via Patočka's outline of three fundamental moves of human life, surpassed by the prime importance of Appearing as such, closely related to LOGOS and to the original phenomenon of Time.

ZUSAMMENFASSUNG

Die Studie untersucht sowohl den Einfluß Heideggers auf Jan Patočkas Denken, als auch Patočkas Kritik an Heidegger, einschließlich seiner Elaborate der Bemühungen, die Heideggersche phänomenologische Position aufzuheben.

Die denkerische Anstrengung Patočkas ist in dieser Hinsicht in der Verifizierung der phänomenologischen Priorität der subjektiven onto-

³³ Šrubař naopak označuje Patočkovu filosofickou pozici za „ontologii přirozeného světa“. Srv. I. Šrubař, cit. d., str. 11 n.

logischen Leiblichkeit und in ihrer Durchdringung mit der Intersubjektivität angelegt. Diese sind zuletzt im Grundphänomen des Erscheinens als solchen verankert. Auf diese Weise ist durch Patočkas Entwurf der drei fundamentalen Bewegungen des menschlichen Lebens das Heideggersche primäre Statut des Seins aufgehoben, und zwar durch die primäre Bedeutung des Erscheinens als solchen, das eng mit LOGOS und mit dem ursprünglichen Phänomen der Zeit verknüpft ist.

SPRAVEDLNOST JAKOŽTO ‚FAIRNESS‘: POLITICKÁ, NIKOLIV METAFYZICKÁ^a

John Rawls

V tomto pojednání uvedu několik obecných poznámek o tom, jak nyní rozumím koncepci spravedlnosti, kterou jsem nazval „spravedlnost jakožto ‚fairness‘“ (a prezentoval ve své knize *Theory of Justice*).¹ Činím tak proto, že se tato koncepce může zdát závislá na filosofických tvrzeních, kterých bych se chtěl vyvarovat, například na tvrzení o univerzálnosti pravdy nebo na tvrzení o esenciální povaze a identitě osob. Mým cílem je vysvětlit, proč tomu tak není. Nejdříve se budu zabývat tím, co v současnosti považuji za úkol politické filosofie, pak stručně přehlédnu, jak základní intuitivní ideje, koncipované ve spravedlnosti jakožto ‚fairness‘, jsou pro konstituční demokracii spojeny v politickou koncepci spravedlnosti. Tak se ukáže, jak a proč se tato koncepce spravedlnosti vyhýbá určitým filosofickým a metafyzickým tvrzením. Stručně řečeno, jde tu o to, že veřejná koncepce spravedlnosti má být v konstituční demokracii pokud možno nezávislá na kontroverzních filosofických a náboženských naukách. Abychom takovou koncepci zformulovali, uplatníme na samotnou filosofii princip tolerance: veřejná koncepce spravedlnosti má být politickou a nikoli metafyzickou koncepcí. Odtud název statě.

Ponechám stranou otázku, zda text *Theory of Justice* podporuje odlišná čtení než zde nastiňované. V řadě věcí jsem jistě své názory

^a J. Rawls, *Justice as Fairness: Political not Metaphysical*, v: *Philosophy and Public Affairs*, 1985 sv. 14, č. 3, str. 223–251.

Počínaje listopadem roku 1983 jsem předložil různé verze této statí na univerzitě v New Yorku, pracovní konferenci o právní teorii na yalské právnické fakultě, na univerzitě v Illinois, a na Californské univerzitě v Davis. Jsem zavázán mnoha lidem za vyjasnění mnoha otázek a podnětné kritické připomínky; výsledkem byly značné změny. Jsem zvláště zavázán Arnoldovi Davidsonovi, B. J. Diggsovi, C. Elginové, Owenu Fissovi, Stephenu Holmesovi, Norbertu Hornsteinovi, Thomasovi Nagelovi, Georgeovi Priestovi a Davidu Sachsovi; zvláště pak Burtonu Drebenovi, který mi po všech stránkách velmi pomohl. Vděčnost vůči jiným osobám k jednotlivým otázkám jsem vyjádřil v poznámkách.

¹ J. Rawls, *Theory of Justice* (= *TS*), Cambridge, MA: Harvard University Press 1971.