

## K ONTOLOGII POHYBU EXISTENCE. SROVNÁNÍ PLATÓNOVA A PATOČKOVA POJETÍ ČLOVĚKA

MARTIN RITTER, Ústav filozofie a religionistiky FF UK, Praha, ČR

RITTER, M.: Towards an Ontology of the Movement of Existence: A Comparison of Plato's and Patočka's Visions of Human Being  
FILOZOFIA 70, 2015, No. 6, pp. 440-448

The study compares two approaches to human being: Plato's concept of three (parts of) souls and Patočka's concept of three movements of existence. The aim of this contrastive study is to evaluate Patočka's effort to make the concept of human being a-subjective and non-substantive. Special attention is dedicated to two key problems: the concept of body and the relationship between a part (an individual) and the whole (the world). The comparison of the thinkers indicates Patočka's underestimation of the objective organization of body including its incorporation in the world. The presentation of the relationship between an individual and the whole provides an opportunity to discuss realistic moments of Plato's approach and speculative moments of Patočka's phenomenology of existence. Finally, these findings make it possible to articulate the main difficulties of an ontological interpretation of the phenomenology of movement.

**Keywords:** Body – Existence – Movement – Ontology – Patočka – Plato – Soul – Whole – World

Následující výklad srovnává dva přístupy k lidskému bytí: Platónovo pojetí tří částí lidské duše a Patočkovu koncepci tří pohybů existence. Možnost a smysluplnost tohoto srovnání je dána tím, že obě koncepce vykládají pohyb, resp. život jsoucná člověk. Toto srovnání vrhá zajímavé světlo na oba autory, nicméně cílem výkladu je zejména kritické zhodnocení Patočkova pokusu desubstancializovat a desubjektivat výklad lidské existence.

Náš interpretační přístup se liší od obvyklých tematizací souvislosti mezi Patočkou a Platónem tím, že odhlížíme od Patočkových vlastních výkladů Platóna, jak se objevují např. v kontextu „negativního platonismu“ (srov. Ritter 2013) nebo v souvislosti s tématem péče o duši (např. Cajthaml 2010, Ritter 2009). Patočkova ontologie lidské existence má heideggerovská a aristotelská východiska (Patočka 1995, 107–110),<sup>1</sup> a není proto zapotřebí věnovat zvláštní pozornost Patočkovým výkladům Platóna.

---

<sup>1</sup> Těmto tématům se zde nemůžeme výslovně věnovat. K heideggerovskému pozadí Patočkovy reinterpretace pojmu duše viz Karfík 1993.

**Funkcionální podobnosti.** Načrtněme nejprve v krajní zkratce základní *Platónovy* teze týkající se člověka jako spojení duše a těla. Ve *Faidónu*, který rozvíjí téma nesmrtnosti lidské duše a její odlišnosti od těla, je duše pojata jako nesmrtný princip života a jako schopnost rozumového myšlení, jemuž je tělo na překážku. V *Ústavě* Platón rozlišuje tři podstatně odlišné duše, z nichž každá je principem určité aktivity (metabolické a sexuální, emotivní, rozumové) sledující specifické cíle (uspokojení potřeb, slávu, pravdu); rozum jako nejvyšší duše má být v této soustavě řídicí složkou (*Resp.* 441e4-5). Podobné trojdělení nalezneme i v dialogu *Faidros* (*Phr.* 246a–b). Zdaleka nejrozvinutější popis člověka jako soustavy duší a tělesnosti ovšem nabízí dialog *Timaios*, který rozlišuje tři části duše (jednu nesmrtnou, dvě smrtelné; *Tim.* 69a–70b), a výslovně pojímá nejen tělo, nýbrž také duši jako extenzionální entitu (*Tim.* 36c–d).

Uveďme nyní základní rysy *Patočkových* tří pohybů existence s důrazem na potenciální styčné body. V případě prvního pohybu, pohybu „zakořenění“, stojí za pozornost, že Patočka jej usouvztahuje s instinktivně-afektivní dimenzí člověka. Souvislost mezi prvním pohybem a nejnižší duší se tak zdá být zřejmá: funkcí žádostivé složky duše (*epithymetikon*) je právě „pocítování a úkoj [...] potřeb vždy znovu se obnovujících“ (Patočka 1995, 110). V případě druhého pohybu, který je pohybem (sebe)reprodukce či jednoduše práce, je v naší souvislosti důležité zejména to, že tento pohyb se vyznačuje bojem, utrpením a provinilostí (Patočka 1995, 111). Nestojí právě „vznětlivost“ v základu těchto rysů lidské existence? A konečně třetím pohybem se vztahujeme k tomu, co předchází pohyby nevidí či přehlíží, resp. prolamujeme vládu „pozemskosti“ (Patočka 1995, 107). Tomuto pohybu se zdá odpovídat funkce třetí, vůdčí části duše, která je schopna vztahu k pravdě a která právě díky tomu zajišťuje také fungující souhru všech částí člověka.

**Funkcionální rozdíly.** Proti tomuto usouvztahování lze ovšem formulovat řadu námitek.

V případě prvního pohybu nutno říci, že jej nemůžeme ztotožňovat s principem *jednotlivých* smyslových, metabolických či sexuálních vzruchů, které člověkem hýbají. Není náhodou, že Patočka hovoří v případě prvního pohybu o *zakořenění*, tedy o jakémsi vetkání do světa. Jde mu totiž o to, že předpokladem dalších pohybů, zejména druhého pohybu, je *celkové* souznění se světem: proto také může napsat, že „[n]áš svět v tom, co má kosmického, ... je určen právě touto oblastí“ (Patočka 1995, 105).

Pokud jde o *thymoeidés* a druhý pohyb, je třeba říci, že „vznětlivost“ nepochybně nestojí v základu sebe reprodukce. Druhá (část) duše je u Platóna pojata jako princip spíše etické či obecněji praktické (ve smyslu *praxis*) aktivity, nikoli aktivity újeji ekonomického typu, kterou Platón zřetelně zahrnuje do sféry žádostivosti (*Resp.* 580e–581a).

Zatímco u Platóna třetí část duše vskutku řídí, „kočíruje“ pohyby zajišťované dvěma nižšími dušemi, a řídí je díky vztahu k pravdě ve smyslu náhledu, na němž se zakládá praktická schopnost vládnout, u Patočky je vymezení třetího pohybu primárně negativní: jde o průlom předchozích pohybů (Patočka 1995, 113). Pozitivně řečeno, v tomto pohybu jde o celek, tzn. o celkovost lidské existence, která je podmíněna vztahem „ke světu jako

takovému“, protože právě díky tomuto vztahu člověk „může žít v pravdě“ (Patočka 1995, 124). V této souvislosti musíme především zaznamenat, že u Patočky je podmínkou vztahu k pravdě vztah ke světu, zatímco u Platóna je naopak předpokladem nalézání smyslu ve světě znalost pravdy (idejí). Musíme přitom klást rovněž otázku, zda třetí pohyb má charakter teoretického náhledu, který by byl oporou pro řízení nižších pohybů; na první pohled proti tomu hovoří např. skutečnost, že třetí pohyb sám (a přímo) *prolamuje* to, co se děje v pohybech „předchozích“.

**Duše a pohyby existence.** Rozdílnost mezi Platónovým a Patočkovým trojčleněním bezesporu musíme hledat hlouběji, než je úroveň *strukturálních* analogií a odlišností. Není tato podobnost pouze zdánlivá, protože *ontologické* rozdíly těchto koncepcí znemožňují smysluplné srovnání? Zatímco u Platóna jsou tři duše pojaty jako – hrubě řečeno – entity se specifickými schopnostmi, tři pohyby existence nepochybně neoznačují jsooucná a nejsou to ani popisy schopností. Zamysleme se nyní z ontologického hlediska nad charakterem základních „prvků“ obou koncepcí.

Pokud jde o koncepci pohybů existence, za klíčové považujeme Patočkovu tvrzení, že lidské pohyby jsou „pohyby zaměřené a obdařené smyslem, který překračuje každou jejich fázi“ (Patočka 2009, 197).<sup>2</sup> Tato na první pohled neproblematická teze implikuje existenci něčeho, co není objektivně vykazatelné, míníme-li objektivitou přítomnou danost: koncepce tří pohybů existence se pokouší vystihnout právě tento objektivně nevykazatelný „smysl“.

Máme-li této koncepci lépe porozumět, musíme se zaměřit na její východiska. Patočka navazuje na Heideggerovo pojetí existence jako „pobytu“ (Dasein). Základní strukturu pobytu, již je „starost“ (Sorge) a již Patočka popisuje jako „*předstih* v dané situaci, která nás uvádí do *kontaktu* s věcmi“, však nechce pojímat „jako trojjedinnost nerozdílných momentů, nýbrž [jako] trojjedinnost *pohybů*“ (Patočka 1995, 101). Záměr pojmut výše zmíněné „momenty“ jako pohyby vychází ze snahy myslet lidské bytí za pomoci aristotelského „pojetí pohybu jako změny, jako uskutečňující se možnosti“ (Patočka 1995, 102).

Patočka si nicméně uvědomuje, že „Aristotelův pojem možnosti není týž jako u analytiků pobytu“ (Patočka 1995, 108), a nakonec nezdůrazňuje ani tak možnostní charakter, tzn. „potencialitu“<sup>3</sup> lidského bytí, nýbrž spíše jeho *celostní* dimenzi: podstatné je, že Aristotelés vnímá „[ž]ivotní pohyb jako celek“, který se „uskutečňuje v jednotlivých pohybech, chováních“ (Patočka 1995, 109) – tři pohyby existence mají vymezovat právě „celkové životní linie, v nichž se jeví Aristotelovi ... pohnutost živé bytosti od narození do smrti“ (Patočka 1995, 110).

V jistém smyslu tedy platí, že tři pohyby existence jsou tři *možnosti* celkového lidského pohybu, na druhou stranu však právě jakožto *celkové* možnosti nejsou něčím, co

---

<sup>2</sup> Patočka také říká, že jde o „celkové pohyby“ (Patočka 2009, 197).

<sup>3</sup> U Aristotela je pro Patočku podstatné také to, že na rozdíl od Bergsona vyzdvihuje „budoucnostní“ dimenzi pohybu (Patočka 1995, 108).

by bylo možné uskutečňovat, a tak postupně „rušit“ jejich možností charakter: zůstávají možnostmi neustále, přesněji řečeno dokud je realizován vždy konkrétní tělesný pohyb, který je bez nich nemyslitelný. Tři pohyby existence proto můžeme uchopit jako tři základní rámce konkrétních možností, resp. jako tři celková média jednotlivých pohybů. Podobně jako platónské „duše“ můžeme i tyto „základní pohyby“ označit za principy života člověka, na rozdíl od Platónových duší však nejsou umístěny v člověku.

Zatímco u Platóna je duše subjektem pohybu, Patočková koncepce takový princip neuznává: pohyb zde nemá substanci. Podle Patočky „[t]ři základní životní pohyby dialektickým vztahem tvoří jeden, jednotu naší životní reality“ (Patočka 1995, 114). Avšak jakým způsobem k tomu dochází, platí-li zároveň, že „naše individua ve světě je individuační naší subjektivní tělesností“, resp. že „jsme individua tím, že provádíme ... tělesné pohyby“ (Patočka 1995, 125)? Jak je patrné, musíme se obrátit k otázce, jakým způsobem Platón a Patočka tematizují tělo.

**Vztah „duše“ a těla u Patočky.** *Platónův* přístup k tělu je objektivistický, tělo je zde vnímáno předmětně: ať už v metafoře vězení, v představě toho, do čeho duše upadá (resp. čeho se zachycuje), nebo v rozvinuté koncepci *Timaia*, v níž je tělo soustavou umožňující dobrý život ve smyslově vnímatelném světě.

*Patočka* naopak zdůrazňuje, že „tělo, které je základem žitého života, nemá charakter objektivní věci“ (Patočka 1995, 104), a tuto tezi myslí velmi přísně: nepojímá tělo jako fyzický předmět, nýbrž jako *žitou* tělesnost, tzn. jako dimenzi našeho žití. V souladu s tím platí, že „[v]lastní tělo je něco, co se nedá objektivovat“, že je to „moment situace, ve které jsme, není to věc“ (Patočka 1995, 25). Patočkův přístup k tělu je specifický tím, že ponechává stranou pozornosti objektivně materiální, extenzionální realitu těla: tělo není podstatné jako objektivně popsatelná entita, nýbrž jako součást prožívaného lidského pohybu.<sup>4</sup>

Tělesnost je „sama určitý proces, nikoli jen něco, co leží v základě životního procesu“ (Patočka 1995, 109). Patočka tento proces „lokalizuje“ do toho, co je v naší situaci již dáno, do „původní minulosti“ (Patočka 1995, 104). V jiné souvislosti pak konstatuje, že tělo je součástí všeobjímající *fysis* (Patočka 2009, 319), součástí (jejího) dění, které se prožitkově projevuje v podobě „instinktivně afektivního prapohybu“ (Patočka 2009, 319). V této souvislosti lze konstatovat, že „země [je] prožívána jako *moc*“, jako to, „co nás celkově proniká. Jsme svou povahou, životní skladbou *pozemšťané*. Tělesnost našich životních cílů je projev moci země v nás“ (Patočka 1995, 105-106). Nutno zdůraznit, že důraz na zemi není v rozporu s výše formulovanou tezí, podle níž Patočka netematizuje objektivní materialitu a extenzionalitu těla: země je totiž stejně jako tělesnost pojata především z perspektivy jejího zakoušení, je *zakoušena* jako vláda.<sup>5</sup> Není náhodou, že

<sup>4</sup> Snad nejzřetelněji to vyjadřuje formulace, podle níž tělo je „kus[em] prožívání, který jako každé prožívání je sám pásmem změn“ (Patočka 2009, 318).

<sup>5</sup> Podle Patočky jsme pod vládou země, protože „[j]sme individua vydělená z celku přírody“, a zároveň „nás příroda vnitřně proniká“ (Patočka 1995, 112).

o zemi i o těle platí do značné míry totéž: také tělo je z perspektivy našeho já (z perspektivy centra prožívání) tím, co nám dává moc působit ve světě, co nás ovšem může též ovládat.

**Tělo jako uspořádaný objekt a tělo jako minulost.** Podívejme se nyní krátce na Platónovu koncepci, která v *Timaiovi* (již) nepracuje s jasnou dualitou mezi nesmrtelnou rozumovou duší a smrtelným, neustále se proměňujícím tělem. Platón tu na jedné straně líčí existenci *smrtečných* duší, na straně druhé popisuje důmyslně *uspořádané* tělo. Dualita těla a duše zjevně není totožná s dualitou neuspořádanosti a řádu, a nelze proto tvrdit, že by pouze duše byly spořádanou součástí kosmu; popis konstituce těl svědčí naopak o tom, že nezávisle na přítomnosti duše je tělo uspořádanou strukturou. Sama uspořádanost těla však z této entity ještě nečiní živou bytost. Tuto diferenci snad lze zdůvodnit poukazem k tomu, že tělesné projevy, tělesné skutky jsou něčím jiným, něčím „více“ než strukturou těla, a že právě na základě tělesných *projevů* označujeme jsoouco jako živé – lze tedy považovat za smysluplné, že navzdory docenění uspořádanosti těla Platón neopouští ontologickou dualitu těla a duše.

Zatímco z pohledu *Timaii* je na těle podstatná jeho (bezmocná, ovšem přítomná) objektivita,<sup>6</sup> pro Patočku je zásadní jeho na objektivitu neredukovatelná, ve své podstatě nepřítomná (tělo je „původní minulost“) moc. Představuje-li u Patočky „původní minulost“ onu „strán[ku] naší existence, kterou je naše situace (že jsme vždy již postaveni do světa)“ (Patočka 1995, 104), pak toto naše „postavení do světa“ naprosto nemá charakter vložení jednoho objektu mezi další objekty, nýbrž je bytostně dříve než jakýkoli vztah objektů. Podíl těla na celku života je *nepředmětný* podíl, což odpovídá tomu, že tělo je *neobjektivní* součástí celku lidské existence.

**Dvě slabiny výkladu těla jako součásti pohybu existence.** Se zřetelem k *Timaiovi* lze identifikovat dvě slabiny Patočkova výkladu těla.

Především platí, že (1) Patočka nedoceňuje tělo v jeho *objektivní uspořádanosti*. Je na místě domněnka, že tělo nelze redukovat na minulostní dimenzi našeho bytí ve světě, protože je také věcí mezi věcmi, a tento objekt má své uspořádání, ano svou logiku, která není převoditelná na logiku toho, jak prožívám svou existenci, svou „cestu“ světem. Uvědomění si vlastního těla je vědomím něčeho, co zde bylo dříve než „já“, a jako takové je vědomím něčeho, co je na mém prožívání do značné míry nezávislé.

Přestaneme-li tělo pojímat primárně jako něco, co je součástí našeho prožívání, mohli bychom snad otevřít cestu k celkově „objektivnějšímu“ pojetí našeho bytí ve světě, našeho pohybu. Máme zde na mysli jinou *desubjektivaci* fenomenologie než Patočka. Patočkův popis pohybu naší existence se metodicky opírá o *zakoušení* tohoto pohybu,

---

<sup>6</sup> U Platóna se tělo sice hýbe, avšak není *principem* tohoto pohybu: je jeho přenašečem, nikoli jeho subjektem. Např. smyslové vnímání jistě není možné bez těla, avšak jeho tělesné podmínky jsou podmínkami pouze nutnými, nikoli dostatečnými: schopnost tělesného vnímání není založena v tělesnosti, ani ve specifickém uspořádání těla, nýbrž v konstituci duše.

avšak tento přístup nemůže docenit naši materiální podmíněnost: některé podmíněnosti těla, jež jsou dány „zasazeností“ těla do prostředí, nelze zjistit analýzou prožívání.

Tím se dostáváme k dalšímu problému, jímž je (2) *redukce tělesnosti na sféru biologické reprodukce* (v širokém smyslu). Ačkoli sám Patočka klade důraz na to, že pohyb člověka je bytostně tělesný, má značný sklon spojovat tělo pouze a právě s instinktivně-afektivní sférou. Podle našeho mínění zde podléhá dojmu, že tělo je principem „nízkých“ pohybů a pouze těchto pohybů (potřeb, žádostí), které se sice přímo nemusejí stavět do cesty pravému, vznešenému (třetímu) pohybu (platónské nesmrtelné duše), nicméně tomuto pohybu nepomáhají.

Metodicky zde dochází k nekontrolované extrapolaci minulostní dimenze lidské existence, ztotožněné s tělesností, v samostatný způsob čášení, na jejímž základě je posléze přisouzeno *vylučné* působení minulosti, resp. tělesnosti, pozemskosti, méně dokonalým bytostem: odtud představa, že zvířatům vládne specifická časovost „instinktivně-afektivní sféry“, v níž je „i budoucnost pouze očekávána, a tedy pasivně přijímána jako příchod, který již je zde, pouze opakuje a aktivizuje danou již potenci. Celé čášení časovosti se zde děje z minula“ (Patočka 2009, 318).

**Vztahy k celku u Patočky.** Jak jsme již naznačili, Timaiův pohled na tělo jako na důmyslně uzpůsobenou soustavu nás může inspirovat k tomu, abychom tělesnost neztotožňovali s pudovou úrovní života, nýbrž abychom si kladli otázku, co znamená zasazenost těla/člověka do celku. Jak je člověk součástí celku?

Všechny tři pohyby existence jsou vztahem k celku. První pohyb, v němž jsme prostřednictvím těla součástí přírody (Patočka 2009, 319), je pohybem souznění: jeho médiem je jednota, ztotožnění s celkem. Oproti tomu druhý pohyb je médiem vydělování: již proto, že práce není bezprostřední, takřka metabolickou výměnou, nýbrž jejím odkladem. Oba tyto pohyby ovšem zůstávají v zajetí země, která je koneckonců oním celkem, jehož jsme v těchto pohybech součástí a k němuž se vztahujeme.

Třetí pohyb je *výslovným* vztahem k celku. Možnost tohoto vztahu je přitom ztotožněna s možností mít jasno, tzn. žít v pravdě: člověk si může *zvýslovnit* své místo v celku a celek sám. Třetí pohyb přitom *je i není* vztahem k témuž, k čemu se vztahují dva „předchozí“ pohyby. Nakolik je totiž třetímu pohybu (v podobě lásky a sebeodevzdání) vlastní „[s]íla transsubstanciace života“ (Patočka 2009, 232), lze říci, že se zde měníme my sami, čímž dochází rovněž k proměně toho, k čemu se vztahujeme: celek, který již není zakoušen v souznění (prvního pohybu) a který není ani přítomen v oddělení (druhého pohybu), se nyní, jak Patočka říká, projasňuje a v tomto projasnění již nepůsobí jako idylická či ve „svém“ egoismu temná přirozenost, nýbrž právě jako svět.

**Vztahy k celku u Platóna.** Spokojme se s tímto schematickým náčrtem a podívejme se na Platónovu koncepci. Se zřetelem k Patočkově představě „zakořenění“ je pozoruhodné, že podle Platóna nás nejvyšší (část) duše, umístěná v hlavě, „pozdvihuje od země ke svému příbuzenstvu na nebi jakožto tvory, vyrostlé ne z pozemské, nýbrž z nebeské půdy“ (*Tim.* 70a–b). V souladu s tím se máme věnovat především „myšlenkám

pravdy“, protože ten, kdo se „vycvičil ... myslí na věci nesmrtelné a božské, ... dotknou-li se pravdy, zcela jistě dosahuje plné míry nesmrtelnosti, pokud jí může být účastna lidská přirozenost“ (*Tim.* 70b–c).

Znamená to, že člověk má pokud možno výlučně nazírat ideje? Timaios naopak zdůrazňuje, že o duši je třeba pečovat, přičemž péče znamená „dávati všemu náležitou potravu a náležitý pohyb“ (*Tim.* 70c). Tato nezbytnost způsobuje, že v celku smyslově vnímatelného světa, ačkoli je rozumně uspořádaným prostředím, nelze vést *dokonalý* život. Duše zde totiž musí vykonávat také *jiné* pohyby než kruhový pohyb rozumu: rozum má provádět svou činnost, tj. poznávat (mimo jiné za účelem řízení rozumného pohybu celku člověka), avšak samostatnou „pozornost“ je třeba věnovat též nižším složkám duše; podobně jako tělu musíme dávat náležitou potravu, potřebují i tyto duše vykonávat své pohyby.

Jistě, dialog *Timaios* vykládá smyslový svět jako oduševnělé prostředí řádu,<sup>7</sup> které je zárukou trvalosti uspořádání světa a které je též podmínkou možnosti toho, aby hierarchicky nejvýše postavená část duše, rozum, mohla být skutečně oporou pro pohyb v *tomto* světě. Na druhou stranu: svět není jen racionální strukturou, má též „iracionální“ dimenze, je jednotou duality či duální jednotou „rozumu“ a „nutnosti“. Snad lze vyslovit domněnku, že tato dualita stojí v základu plurality lidské bytosti, plurality tří duší, z nichž každá odpovídá specifické vrstvě celku světa.

**Platónův realismus a Patočkova metafyzika.** V čem se tato pojetí vztahu člověka k celku podobají a v čem se naopak liší?

Podle naší interpretace pluralita duší, jak ji pojímá *Timaios*, pozitivně odpovídá smyslově vnímatelnému světu, zajišťuje odpovídající vztah k *tomuto* celku. Ačkoli rozumu může tento svět připadat nedokonalý ve srovnání s věčným vzorem, rozhodně jej proto nemůže odsuzovat, zdá se naopak, že by měl být schopen ocenit rozumnost světského uspořádání, a tudíž také rozumnost plurality lidských duší. Tato pluralita přitom není překonána a zrušena jednotou: podobně jako svět není jednotou idejí, nýbrž jednotou jiného typu, není ani člověk jednotou rozumu, nýbrž pluralitou duší, kterou rozum udržuje v jednotě.

Patočka na rozdíl od Platóna nepřijímá tuto podstatnou mnohost: člověk není mnohostí, která se snaží zůstat jednotnou. Ani celek světa není mnohostí; Patočka nepřipouští dualitu ontologických principů, jakou je dualita rozumu a nutnosti. Ačkoli jsme viděli, že tři pohyby existence znamenají tři různé formy vztahu k celku, pouze jeden z těchto vztahů je pravý: svět, který se zprvu (a většinou) jeví být světem smyslové nutnosti, světem pozemské pudovosti (první pohyb) a pracného obnovování stále téhož (druhý pohyb), je schopen transsubstanciaci, ovšem za předpokladu obratu v člověku samém (třetí pohyb).

Myšlenka transsubstanciaci života je mimořádně zajímavou myšlenkovou figurou, nesmíme však přehlížet, že se opírá o silnou dualitu panující mezi prvními dvěma pohyby

---

<sup>7</sup> Svět není jen prostředím, nýbrž je sám oduševnělým bohem (*Tim.* 34b).

a pohybem třetím. Lze říci, že ačkoli by v Patočkově fenomenologické koncepci měla být lidská existence jednotou vznikající z potrojnosti, Patočka v posledku koncipuje třetí pohyb existence jako pohyb, v němž a jímž *jedině* se člověk stává sám sebou (a svět se ukazuje ve své pravdě). Zatímco v Platónově koncepci je rozum koncipován jako vůdce dvou nižších částí duše, jež celý člověk potřebuje ke svému pohybu ve světě, u Patočky je pojat pouze jako jejich protivník, jako pohyb, který prolamuje směřování předchozích dvou pohybů, a tak *sám* takřkajíc otáčí – „přepodstatňuje“ – celého člověka.<sup>8</sup>

**Fenomenologický pohyb jako filosofický problém.** Jestliže jsme nyní zdůraznili realističnost Platónovy koncepce a spekulativní prvky Patočkovy fenomenologie, pak jsme tím nechtěli vyjádřit souhlas s Platónem, nýbrž připravit půdu pro závěrečné shrnutí dvou klíčových problémů fenomenologie pohybu.

Za první: pojem duše není vysvětlením, nýbrž identifikací toho, co je třeba vysvětlit. Nabízejí však Patočkovy pohyby existence lepší vysvětlení, resp. fenomenologicky vykazatelnější pojetí? Patočka se snaží propojit Heideggerovu analýzu *způsobu bytí* s Aristotelovým výkladem *jsoucnosti*: aristotelské pojetí pohybu jako uskutečňování možnosti by mělo umožnit ontologický výklad konkrétní existence člověka. Jak jsme však viděli, pohyby existence nejsou možnostmi v aristotelském smyslu, jelikož je nelze uskutečňovat. Mohou pak plnit funkci principů jsoucnosti existence? Pokud nikoli, čím je založena konkrétní identita člověka? Poukaz k Aristotelovi pouze zastírá, avšak nesnižuje závažnost těchto otázek; řešit je lze jedině samostatným rozvinutím fenomenologie pohybu.

Za druhé: přesvědčivá ontologická koncepce musí docenit tělesnost zásadnějším způsobem než Patočka i Platón. Problém obou pojetí spočívá v tom, že zachovávají zásadní diferenci mezi pouze přirozenou tělesností a vskutku lidskou duchovností, což se projevuje např. Patočkovým vyjádřením, že „[n]a základě své tělesnosti je člověk... bytostí blízkostí, bytostí zakořeněnou, bytostí nejen světovou, ale i světskou“ (Patočka 1995, 125): tělo je zde, vcelku tradičně, spojováno s bezprostředností, „blízkostí“. Na druhou stranu sám Patočka tvrdí, že „naše individuace ve světě je individuací naší subjektivní tělesností“ (Patočka 1995, 125). I z toho je zřejmé, že konstituci identity člověka nelze spojovat výlučně se třetím pohybem. Bylo by zapotřebí tematizovat otázku: nejsme ve všech třech pohybech tělesní? A je tato tělesnost pouze subjektivní tělesností?<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> Nutno alespoň zmínit, že podobně jako u Platóna můžeme i u Patočky hovořit o tom, že třetí pohyb je pohybem, jímž se vztahujeme k *jiné* sféře. Touto sférou sice nejsou ideje, nýbrž „zjevování jako takové“, ovšem i tato sféra zjevování je podmínkou možnosti porozumění smyslovému světu, resp. struktuře vezdejších „věcí“. Téma zjevování jako takového zde ovšem nemůžeme otevírat.

<sup>9</sup> Tato studie vznikla v rámci působení autora v Univerzitním centru pro studium antické a středověké myšlenkové tradice na FF UK v Praze.



## Literatura

- ČAJTHAML, M. (2010): *Evropa a péče o duši*. Praha: Oikúmené.
- KARFÍK, F. (1993): Jan Patočka's Deutung der platonischen Bestimmung der Seele als Selbstbewegung. *Listy filologické*, 116.
- PATOČKA, J. (1995): *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha: Oikúmené.
- PATOČKA, J. (2009): *Fenomenologické spisy II*. Praha: Oikúmené.
- RITTER, M. (2009): Péče o duši a otázka zjevování. *Reflexe*, 36, 35–55.
- RITTER, M. (2013): Historicko-systematický rámec Patočkova negativního platonismu. In: M. Ješič – V. Leško a kol.: *Patočka a grécka filozofia*. Košice: UPJŠ, 243–265.

---

Martin Ritter  
Ústav filozofie a religionistiky FF UK  
Nám. Jana Palacha 2  
116 38 Praha 1  
Česká republika  
e-mail: mritter@seznam.cz

\* \* \*



**Znak a afektivita  
ve filosofii Gilla Deleuze**

Členové katedry Elektronické kultury a sémiotiky Vás srdečně zvou na konferenci Znak a afektivita ve filosofii Gilla Deleuze, která se uskuteční první listopadový víkend 7.- 8.11.2015 v přednáškové aule Fakulty humanitních studií Univerzity Karlovy v areálu Jinonice. Vitáme jak aktivní účastníky tak posluchače.

Čestnými řečníky konference jsou  
James Williams  
Gregg Lambert  
Joseph Dodds  
Hanjo Berressem

Pro další informace a CFP: <http://deleuze.fhs.cuni.cz> a [info@fhs.cuni.cz](mailto:info@fhs.cuni.cz).