

Univerzita Karlova

Filozofická fakulta

Ústav filosofie a religionistiky

Bakalářská práce

Štěpán Raška

Patočkova poválečná fenomenologie člověka.

K Patočkově subjektivisticko-existenciální antropologii ve *Věčnosti a dějinnosti*.

Patočka's Post-War Phenomenology of Human Being

Patočka's Subjective-Existential Anthropology in *Eternity and Historicity*

Praha 2019

Vedoucí práce: doc. Jakub Čapek, Ph.D.

Poděkování

Na tomto místě bych rád poděkoval vedoucímu práce, doc. Jakubu Čapkovi, Ph.D., za to, že se vedení práce ujal, a za množství času, které strávil pročitáním rukopisu a formulaci věcných připomínek a inspirativních námětů.

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracoval samostatně, že jsem řádně citoval všechny použité prameny a literaturu, a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze, dne 13. května 2019

Štěpán Raška

Abstrakt

Tato bakalářská práce má za cíl interpretovat Patočkovu poválečnou fenomenologii člověka. Vychází přitom především z textu *Věčnost a dějinnost*, který Patočka sepsal v roce 1947 a nabízí jeho výklad. Právě pojetí člověka je hlavním tématem tohoto Patočkova spisu. Na straně jedné chce práce ukázat Patočkův koncept jako utvářený a ovlivněný jinými mysliteli. Zvláště Husserlem, Sartrem a Heideggerem. Na straně druhé však chce poukázat alespoň k některým svébytným Patočkovým závěrům.

Interpretační důraz je položen na motivy „dialektiky negativní afekce“ a „dějinnosti“ člověka. Hlavním cílem bakalářské práce je ukázat Patočkův koncept člověka jako subjektivisticko-existenciální. Protože Patočka koncipuje svou antropologii také jako specifickou etiku, zabývá se práce podrobněji i její případnou relevancí pro morální filozofii. Právě v tomto bodě text poukazuje k některým zásadním nedostatkům Patočkovi koncepcí.

Abstract

This bachelor thesis aims to present an interpretation of Patočka's post-war phenomenology of human being". It deals mainly with the Patočka's work *Eternity and Historicity* from 1947 and try to propose a complex interpretation of Patočka's conception of human being that is a main topic of this work. On the one hand it tries to show that Patočka's concept is being formed in the discussion with other philosophers and is strongly influenced from the other concepts. Especially from Husserl, Heidegger and Sartre. On the other hand, it points on the fact, that Patočka brings something own as well.

My interpretation gives an accent on the motives of "dialectics of negative affection" and "historicity" of human being. These are two main points to see how Patočka understands the man. First and foremost, aims my bachelor thesis to present Patočka's anthropology as "subjectivistic" and "existential". Because Patočka frame his anthropology as a specific ethics, deals my text with relevance from Patočka's concept to moral philosophy as well.

Klíčová slova

Patočka, humanismus, metafyzika, existence, dějinnost, vědomí, předmětnost

Key words

Patočka, humanism, metaphysics, existence, historicity, consciousness, objectivity

Obsah

| | |
|---|----|
| 1. Úvod..... | 7 |
| Téma a cíl práce..... | 7 |
| Dualistické dějiny filozofie člověka | 9 |
| Humanismus. | 11 |
| 2. Čtrnáctá kapitola Věčnosti a dějinnosti jako základ fenomenologie člověka..... | 17 |
| Předmětnost a dvě pojetí světa | 17 |
| Redukce a vědomí v kontextu otázky po člověku | 20 |
| Dialektika vědomí..... | 22 |
| 3. Motiv člověka ve čtrnácté kapitole | 27 |
| Modality afekce | 27 |
| Pozitivní jsoucno | 29 |
| 4. Lidská existence, čas a odpovědnost..... | 34 |
| Esence a existence. | 34 |
| Dějinnost..... | 35 |
| Relativismus a odpovědnost | 38 |
| 5. Patočkův homo historicus | 44 |
| Patočkovo pojetí člověka..... | 44 |
| Patočkův člověk v diskuzi | 47 |
| 6. Závěr: Patočka původní, Patočka nepůvodní..... | 50 |
| 7. Literatura..... | 53 |
| Primární | 53 |
| Sekundární | 54 |

1. Úvod

Téma a cíl práce

V předkládané bakalářské práci se pokusím nabídnout vlastní příspěvek k výkladu toho, co jsem označil jako Patočkovu poválečnou fenomenologii člověka. Zaměřím se na úvahy, které Patočka zaměstnávaly v letech bezprostředně po druhé světové válce. V roce 1947 píše Patočka, do šuplíku, text *Věčnost a dějinnost*¹, který je především jakýmsi dějinami různých filozofií člověka. Zjednodušeně řečeno dějinami Patočkou podávané filozofické antropologie, Patočkovými slovy: dějinami humanismu. Patočka však v tomto textu předloží i vlastní koncepci člověka, která se samotná a jako celek, dosud nestala předmětem patočkovského bádání a související sekundární literatury.² Ve své práci se tedy pokusím Patočkovo pojetí člověka ve *Věčnosti a dějinnosti* vyložit a nabídnout několik interpretačních tezí, jejichž společným jmenovatelem bude snaha ukázat Patočkův koncept člověka především jako subjektivisticko-existenciální, zasazený do dobové filozofické diskuze, a touto diskuzí značně ovlivněný.

I proto bude jednou z výkladových linií neustálá snaha sledovat Patočkovu polemiku s ostatními mysliteli. Zároveň je však nutné klást si i otázku po věrnosti Patočkových interpretací jiných autorů a skutečné míře Patočkova odstupe od nich. V této souvislosti bude nejdůležitější otázkou míra případné originality Patočkova konceptu. Několikrát si v průběhu textu, při srovnávání s jinými autory, položím otázku po skutečně věcném odlišení Patočky od daného myslitele. Tyto pasáže vždy ponechám alespoň částečně otevřené a o definitivní odpověď se pokusím v závěrečných oddílech mé práce, ve kterých předložím celistvý výklad Patočkova pojetí člověka. Zde, v úvodu, jen naznačím, že se Patočka inspiruje zvláště Husserlovou a především Sartrovou filozofií vědomí a některými motivy z Heideggerovy analytiky pobytu. Zároveň se v jeho pojetí člověka odráží i zájem o antickou filozofii. Jako součást vlastní filozofie člověka proto Patočka nabídne i svébytnou interpretaci platonismu,

¹ PATOČKA Jan. *Věčnost a dějinnost. Rádlův poměr k pojetím člověka v minulosti a současnosti*. Praha: OIKOYMENH, 2007. ISBN 9788072982561. Používám toto opravené, samostatné vydání s přehledným doslovem Filipa Karfíka ke kontextu a vzniku textu. Dále spis cituji jen zkratkou *VaD* a s odkazem na číslo příslušné strany.

² Myšleno ne explicitně. Z těchto textů patočkovské badatele často zajímaly jiné motivy (např. Patočkova interpretace antické filozofie). Viz příspěvky Pavla Sladkého a Martina Rittera v seznamu literatury.

respektive Sókratova působení. Protože Patočka sám mnou interpretovaný koncept záhy opouští³, rád bych poukázal i na některá jeho problematická místa.

Ve své interpretaci Patočkovy koncepce člověka položím důraz na motivy „dialektiky negativní afekce a plně pozitivního jsoucná“ a „historické esence“ člověka („dějinnosti“). Myslím, že tyto dva motivy jsou pro výklad a pochopení způsobu, jakým Patočka koncipuje člověka, naprosto klíčové. Zvláštní pozornost také věnuji skutečnosti, že Patočka zaprvé hovoří o člověku jako o „mravní bytosti“. Zadruhé, jak je zjevné z úplného závěru stěžejní čtrnácté kapitoly, formuluje svůj koncept člověka i jako etiku.

Omezím se takřka výhradně na zmíněný text *Věčnost a dějinnost*. Pokud to bude nutné, zohledním ještě některé kratší texty, které Patočka mezi lety 1945 až 1948 sepsal.⁴ Z postupu práce bude zjevné, že rozhodující význam mají pro mé téma čtvrtá a hlavně čtrnáctá kapitola *Věčnosti a dějinnosti*. Zbytek textu tvoří, jak jsem již naznačil, historický exkurs o různých způsobech jak chápat člověka. Tyto „dějiny filozofie člověka“⁵ přitom pojímám jako skutečně vedlejší a do své práce je stručně zahrnuji spíše pro přehlednost. Mohou být pro mé téma zajímavé v tom smyslu, že skrze ně prosvítá Patočkův koncept vlastní.

Označení poválečná fenomenologie člověka nemá vyjadřovat Patočkovu explicitní a hlubší interpretační spojení fenomenologie a filozofické antropologie. Přesto však naznačuje nejen Patočkovu celoživotní fenomenologickou orientaci, v našem případě právě propojenou se zájmem o, ve fenomenologii spíše okrajové téma, člověka. Má také poukazovat k tomu, že primárním Patočkovým zájmem, se po válce skutečně stává, v souvislosti s vývojem dějinných událostí i filozofického myšlení, otázka po člověku.

³ V této otázce je již možné navázat na poměrně slušné množství sekundární literatury. Důležitým problémem této literatury je i snaha vysvětlit Patočkův „přechod“ od *Věčnosti a dějinnosti* k *Negativnímu platonismu*, který Patočka píše v roce 1953. Za k této problematice nejhodnotnější považuji texty Pavla Sladkého a Martina Rittera. Viz seznam použité literatury.

⁴ Úplný a přehledný výčet viz: <http://www.ajp.cuni.cz/biblio.html>. Mimo *Věčnost a dějinnost* jsou pro mě důležité hlavně texty *Ideologie a život v ideji a Pochybnosti o existencialismu*. První in: PATOČKA, Jan. *Umění a čas I*. Praha: OIKOYMENH, 2004. ISBN 80-7007-199-0. Str. 125-131. Druhý in: *Fenomenologické spisy I*. Praha: OIKOYMENH, 2008. ISBN 978-80-7289-307-0. Str. 322-327.

⁵ Tento pěkný a výstižný termín přebírám od Pavla Sladkého. Srv. SLADKÝ Pavel. *Na hranicích metafyziky. Pokus o interpretaci filozofie negativního platonismu*. Disertační práce (2018), nepublikováno. Dostupné na <https://dspace.cuni.cz/handle/20.500.11956/97626>. Str. 32. Tyto „dějiny“ v Patočkově podání však interpretuji odlišně.

Dualistické dějiny filozofie člověka

Spis *Věčnost a dějinnost* Patočka sám nepřipravil k vydání a text zůstal rukopisem. Zmínil jsem, že jeho podstatnou část tvoří dějiny filozofie člověka. Chtěl bych se tedy krátce zamyslet nad strukturou *Věčnosti a dějinnosti* a problémy, které mají připravovat půdu pro Patočkův vlastní koncept člověka.

Musím však hned zmínit jednu důležitou významovou rovinou celého textu a tou je kritika i obhajoba Rádlova metafyzického konceptu člověka jakožto mravní bytosti. Záměrně píše i o obhajobě, protože se Patočka sice ostře vymezuje vůči Rádlovým platonizujícím tezím, zároveň však nezapře sympatie k Rádlovu důrazu na morální aspekt lidskosti. Můžeme na tomto místě ještě jednou připomenout, že Patočka svůj text sepisuje v roce 1947. Text *Český humanismus a jeho poslední slovo v Rádlovi*⁶ není jen nedochovanými prvními dvěma kapitolami *Věčnosti a dějinnosti*, ale rovněž završením několika článků, které Patočka po válce sepsal v reakci na vydání a kritiku Rádlovy *Útěchy z filozofie*.⁷ Polemika s Rádlem je navíc umístěna do pasáží, kde Patočka hovoří o humanismu a jeho genezi.⁸ Rádlova interpretace Sókrata a jeho pojetí člověka se Patočkovi stává výchozím bodem, které mu umožní formulovat jeho vlastní dějiny filozofie člověka dle určitého schématu, přestože Patočka již zde Rádlovu představu odmítá.

Porozumění tomu, co je to člověk, nelze především hledat v klasické metafyzice, stejně jako nelze Sókratovo působení cele vystihnout jen poukazem na jeho „objev“ hypotézy idejí.⁹ Fakt lidskosti nemůže být podmíněn existencí mimo nás, o sobě stojících entit, ať už se jedná o věčné ideje nebo platící morální hodnoty. Naopak, u Patočky již v těchto úvodních pasážích sledujeme příklon k časovému rozměru lidské existence, související nepochybně s implicitním položením důrazu na konečnost člověka. Metafyzický humanismus naopak význam času popírá, protože zakládá lidskost na vztahu člověka k věčnému, případně rysy lidskosti určuje esencialisticky jednou provždy, neměně.

Patočka se zároveň domnívá, že toto popření významu času není jen případem klasické metafyziky, ale že se v různých podobách vine dějinami humanismu. Můžeme již zde konstatovat, že se jedná o směry, které dle Patočky myslí člověka nedějinně, zatímco jemu půjde právě o zdůraznění významu času dokonce při utváření lidské podstaty samotné.

⁶ Srv. KARFÍK, Filip. *Doslov. Ke vzniku a kontextu Patočkovy Věčnosti a dějinnosti*. In: *VaD*, str. 125-135.

⁷ Srv. *Tamtéž*, str. 125.

⁸ Srv. *VaD*, str. 15-17.

⁹ Srv. *VaD*, str. 19-23.

Ve svých dějinách humanismu se tedy řídí poměrně jednoduchou klasifikací. Existují výklady člověka z hlediska věčnosti a z hlediska dějinnosti.¹⁰ A toto je základní schéma, které má Patočkovi pomoci zjednodušit různé filozofie člověka, a nakonec je s drobnými odchylkami klasifikovat dualisticky.

I proto může Patočka najít společného jmenovatele pro výrazně odlišné směry, nakolik obsahují alespoň nějaké antropologicky relevantní teze, jako jsou tradice scholastická, darwinismus nebo psychoanalýza.¹¹ Patočka jistě ví o radikální odlišnosti zmíněných proudů. Snaží se je však poněkud účelově vyložit jako jeden úhel pohledu na člověka. V případě darwinismu a psychoanalýzy se Patočka snaží říci, že oba směry chápou člověka jako bytost, která není sama sobě transparentní a vykládají ji vždy z elementární, deterministicky chápané určenosti. Člověk se podle těchto směrů v Patočkových očích realizuje jakožto člověk (co do esence), aniž by na tom měl jakýkoliv podíl například skrze vědomé jednání. V tomto Patočka vidí shodu s jinak diametrálně odlišným chápáním člověka v scholastické kreacionistické ontologii.¹² Tyto směry tvoří jednu ze dvou základních odnoží humanismu, která má, jak vidíme, opět dvě základní podoby: „*homo animal-spirituale*“ (scholastika, ale dle Patočky také například Schelerův koncept člověka) a „*homo biologicus*“ (například Freud nebo i Nietzsche).¹³

Protože jsou tyto směry zjevně předmětem Patočkova odsouzení, vidíme, že při formulaci vlastní koncepce člověka je jedním z jeho hlavních cílů vymezit se vůči tomu, co by chápal jako různé podoby determinismu a nesvobody a tím vlastně ne-lidskosti. Přitom k těmto směrům zjevně řadí i Rádlův platonismus a z něj vyplývající výklad člověka. Rádlůva *Útěcha z filosofie* je Patočkovi mimo jiné projevem metafyzického směru v rámci humanismu českého.¹⁴ Rádl tak v českém kontextu předkládá pojetí člověka jako *homo-animal spirituale*.

Je zajímavé, že proti nim stojící koncepty Patočka nejprve označuje za různé podoby „subjektivismu“¹⁵ a teprve následně formuluje termín „*homo historicus*“¹⁶, který má označovat nejen Patočkův vlastní koncept, ale rovněž obecnější tendenci. Totiž právě chápání člověka jako dějinné, historické bytosti. Přitom objev tohoto motivu, klíčového i pro jeho pojetí člověka, Patočka nepřipisuje sobě samotnému, ale chápe dějinnost jako základ výkladu člověka v

¹⁰ Myslím, že se jedná právě o důvod, proč text nese název *Věčnost a dějinnost*. Věčnost a dějinnost mají stát kontrastně proti sobě a reprezentovat různá pojetí člověka.

¹¹ Srv. *VaD*, str. 49.

¹² Srv., *VaD*, str. 25-26.

¹³ Srv. *VaD*, str. 49.

¹⁴ Srv., *VaD*, str. 7.

¹⁵ Srv. *VaD*, str. 35-37.

¹⁶ *VaD*, str. 49.

existenciální filozofii.¹⁷ Proti deterministickým a eternalistickým směrů mají stát proudy, které akcentují předem nehotový charakter člověka, a které kladou čas jako konstitutivum lidské podstaty.

Uvedeným dělítkem mezi oběma humanistickými proudy je vztah mezi lidským bytím a časem. Svým akcentem na časovost lidské existence jsou subjektivistické proudy pojaty jako směry, které chápou člověka jako specifickou dynamiku. Nemalou roli hraje i Patočkova snaha poukázat na smrtí omezené trvání lidského života, a s tím související naléhavost jednotlivých, svou povahou časových momentů lidské existence. Obecný „*homo historicus*“, je především nehotový a konečný.

Humanismus.

I z názvu mé práce je patrné, že Patočkův koncept chápu jako utvářený ve velmi blízkém dialogu s filozofií existence. Připomeňme zde i to, že v roce 1946 vydává Jean Paul Sartre svůj populární text *Existencialismus je humanismus*¹⁸, ve kterém rovněž, jak již název napovídá, pracuje s pojmem humanismus. Můžeme také s jistotou tvrdit, že Patočka zmíněný text četl, protože na něj, častěji nepřímo než přímo¹⁹, odkazuje. Zároveň je Patočka tímto textem výrazně inspirován²⁰ a to nejen tematicky, ale i věcně.

Sartre se ve zmíněné přednášce pokouší obhájit existencialismus jako humanistickou filozofii. Termínu humanistický přitom připisuje pozitivní hodnotu a nechce připustit, že by filozofie existence měla skončit nihilismem nebo mravní relativismem.²¹

Tento text je příznačný především způsobem, jakým Sartre přebírá a promýšlí původně scholastické odlišení mezi esencí a existencí. Tvrzením předchůdnosti existence před esencí u člověka Sartre dochází k velmi silnému pojmu svobody jakožto možnosti i nutnosti člověka definovat vlastní podstatu. Protože je však v pojmu esence obsažen univerzalistický nárok, je absolutní svoboda spojena s mravní závazností. Každý jednotlivý člověk svým rozhodnutím definuje člověka vůbec, je odpovědný za samotnou podobu lidství.

¹⁷ Srv., *VaD*, str. 118.

¹⁸ SARTRE, Jean, Paul. *Existencialismus je humanismus*. Praha: Krystal (Vyšehrad), 2004. ISBN 8070216611.

¹⁹ Srv., *VaD*, např. str. 12.

²⁰ Nejvýrazněji Srv., *VaD*, str. 27. Pasáž rozebírám níže.

²¹ Srv. SARTRE, Jean, Paul. *Existencialismus je humanismus*. Výrazně např. str. 17, 43, 54-55. Jde ale spíše o celkové vyznění textu.

Existencialismus je humanismem nejen protože nabízí pojetí člověka, ale také humanismem v morálně zabarveném slova smyslu. To znamená vykládá člověka antropocentricky jako centrum univerza, a tím jako bytost s výhradní důstojností. Člověk je jako jediný vše ostatní transcendujícím subjektem, svobodou, zákonodárcem. Sartre odmítá existenci transcendentního Boha jako morálního arbitra nebo hodnot imanentních skutečnosti samé. Člověk je „opuštěn“, ale právě proto je povolán k uchopení sebe sama. K sebevytvoření sebezpřesahem.²²

V pozadí Sartrova příspěvku stojí důraz na člověka jako svobodnou bytost, přičemž tato svoboda je chápána nejen jako autonomie našeho rozhodování a jednání, ale také jako nedanost esenciálních určení, možnost člověka definovat sebe sama. Sartre v pojetí člověka zdůrazňuje moment stávání se jím. Toto vydobývání si lidskosti je zároveň člověku uloženo a je spojeno s morální závazností. Tíže toho uložení však spočívá mimo jiné právě v nemožnosti objektivizovat nebo předepsat pozitivně, obsahově, konkrétní životní formu jako jedinou správnou. Nabízí se poté otázka, zdali tím Sartre neklade na roveň různé způsoby, jak tvořit naši esenci. Jinak řečeno, jestli je možné z poukazu k tomu, že tvorba mé esence je tvorbou lidství vůbec, vyvozovat jakoukoliv závaznost. Sartre totiž zároveň odmítá založit morální distinkce transcendentně nebo poukazem k jejich utilitárnímu rozměru, a naopak chápe za východisko existencialistické etiky jedinečnou a konkrétní volbu, která je vždy jen a jen na nás.

Za další, i pro Patočku důležitý prvek Sartrovy koncepce člověka lze označit kritiku esencialistického pojetí lidské přirozenosti. Původní prázdnota lidské přirozenosti je zjevně domyšlením zmíněné myšlenky předchůdnosti existence před esencí. Podstata člověka je závislá na jeho existenci, která se nutně odehrává v čase. Sartre dovádí kritiku konceptu lidské přirozenosti až do absurdního, voluntaristické tvrzení, že člověk je jen tím, čím být chce.²³ Jeho pojem existence mu umožňuje popírat vždy existující, neproměnnou přirozenost, která se v jednotlivých exemplářích člověka jen samovolně realizuje.

Uvidíme, že všechny tyto motivy mají pro Patočku značnou relevanci.²⁴ Budu se níže ještě podrobně zabývat Patočkovou reinterpretací Sartrova pojmu existence a motivem dějinnosti jako takovým. Mohu již zde naznačit, že Patočka nabídne rovněž pojetí člověka, kterým se musíme teprve stát v dějinném konkrétnu, respektive k jehož podstatě prostě toto stávání se

²² Srv. *Tamtéž*, str. 55-56.

²³ „Člověk... je takový, jakým být chce a za jakého se považuje poté, co už existuje... je jen takovým, jakým se učíní.“ Srv. *Tamtéž*, str. 16.

²⁴ Záměrně jsem ze Sartrova textu vyložil motivy, které považuji za relevantní pro způsob, jak Patočka formuluje svůj vlastní koncept člověka.

sebou neodvolatelně patří. Zároveň pojetí takové, že si budeme muset položit podobnou otázku jako u Sartra, totiž zda Patočka chce, a zároveň je schopen obhájit správnost určité životní formy. Tím spíše, že jádrem Patočkovy polemiky bude ukázat Sartrův existencialismus jako „negativní“²⁵, ve smyslu prázdnoty a svévole sartrovského rozvrhu a v polemice se Sartrem nabídnout pozitivní vymezení člověka. Každopádně ani Patočkův člověk není již předem určený, hotový, ale sám se teprve v čase tvoří.

My si samozřejmě níže položíme otázku, nakolik se takový projekt Patočkovi podaří naplnit a jak bude vypadat. Pokud jsme však jako kontextuální a inspirační prvek Patočkovy filozofie člověka zmínili Sartrův *Existencialismus je humanismus*, můžeme uvést ještě minimálně jeden text, který vychází rovněž v roce 1947, a který nám pomůže připravit si půdu, na které uvidíme Patočkův příspěvek k humanistické diskuzi mnohem zřetelněji.

Martin Heidegger v roce 1947 publikuje svou odpověď na jemu adresovaný dopis od Jeana Beaufreta.²⁶ Beaufretova pobídka k obsahovému vymezení pojmu humanismu,²⁷ se Heideggerovi stane příležitostí k vlastnímu výkladu člověka v kontextu jeho „poobratové“ filozofie Bytí. Nás z Heideggerova příspěvku k humanismu může zajímat zvláště jeho stručné, byť jasné vymezení se vůči Sartrově existencialistické koncepci člověka, protože Patočka některé Sartrovy motivy takřka přebírá. Zároveň je třeba konstatovat, že Patočka pravděpodobně v době sepisování *Věčnosti a dějinnosti* Heideggerův *Dopis o humanismu* ještě nečetl²⁸ a pokud ano, zjevně jím inspirován není. Zmíněná Heideggerova polemika se Sartrem nám ale může pomoci lépe vidět i základní kontury Patočkova konceptu.

Heidegger totiž chce v *Dopise o humanismu* naznačit asubjektivní tendenci, související s obratem v jeho myšlení (*Kehre*) a pomáhá si i kritikou Sartrova subjektivistického a, dle Heideggera, metafyzického pojetí člověka.²⁹ Heidegger především hovoří o novém „myšlení, které opouští subjektivitu“ (*das Subjektivität verlassende Denken*),³⁰ zatímco Sartra zjevně

²⁵ Patočka skutečně ve *Věčnosti a dějinnosti* používá termín „negativní existencialismus“. Pod uvedené sousloví však dost nepřesně zahrnuje mimo Sartra i myšlení raného Heideggera. Nečiní tak ale z neznalosti Heideggerova myšlení, ale spíše pro účel vlastního textu, protože mu i u Heideggera jde o abstrahování „filosofie člověka“ z jeho fundamentálně ontologických úvah 20. let. Srv. např. *VaD*, str. 95.

²⁶ HEIDEGGER, Martin. *Brief über den Humanismus*. Frankfurt am Main: VITTORIO KLOSTERMANN, 2010. ISBN 978-3-465-04091-0.

²⁷ Srv. *Tamtéž*, str. 7.

²⁸ Jde o mou vlastní domněnku. Vycházím jednak z absence věcné návaznosti (Patočka text ve *VaD* necituje ani nezmiňuje), jednak z chronologického faktu takřka současného vydání těchto textů.

²⁹ Srv. HEIDEGGER, Martin. *Brief über den Humanismus*. Str. 19-20.

³⁰ *Tamtéž*, str. 19.

zajímá já, které příležitostně označuje za subjekt nebo vědomí.³¹ Heidegger tak předkládá odlišný pojem rozvrhu, protože zatímco u Sartra by rozvrh byl výkonem činné subjektivity, tedy něčím, co skrze vlastní rozhodování neustále provádíme, Heidegger hovoří o rozvrhu (*Entwurf*) jako o „ekstatickém bytování ve světlině“ (*ekstatisches Innestehen in der Lichtung*), jako o „porozumění bytí“ (*Seinsverständnis*). Primárně tedy v epistemologicko-ontologickém a nikoliv etickém rámci. Tím chce naznačit nejen svůj odstup od sartróvské existenciální filozofie, ale od celé tradice chápající člověka v termínech metafyzického antropocentrismu. Za klasickou definici této tradice Heidegger považuje pojetí člověka jako *animal rationale*. Metafyzický je však i Sartrův subjektivistický výklad založený na distinkci „essentia“ a „existentia“. Obě pojetí nakonec vykládají člověka jako jsoucno mezi jsoucnými, jako odlišenou věc. Vykládají jej z jeho *animalitas* a nikoliv *humanitas*.³² Lidskost člověka ale dle Heideggera není ani v racionalitě ani ve schopnosti svobodně tvořit vlastní esenci, ale jen v jeho specifickém vztahu k Bytí. V tom se člověk vyjímá a odlišuje od ostatních jsoucnů.

Přitom je i u Heideggera člověk primárně tvor existující. Existence však neznamená schopnost tvořit sebe sama skrze naši činnost ve světě. Ek-sistence³³ je původně vztah člověka k Bytí, ke zjevnosti, neskrytosti. Znamená „vy-vstávání do pravdy bytí“ (*Hinausstehen in die Wahrheit des Seins*).³⁴ I pojem existence Heidegger ontologizuje, a dochází ke značně odlišnému konceptu lidství než Sartre. Jeho jádrem je pojetí člověka jako místa, ve kterém díky dispozici řeči (*Sprache*) a jeho „budoucí“ schopnosti nemetafyzického myšlení (*Denken*), může člověk dojít k opětovnému zaslechnutí pravdy Bytí, k artikulaci faktu „že ono je“ („*es gibt*“).³⁵

Heidegger a Sartre se však podstatně liší ještě v jedné věci, která bude mimořádně důležitá i pro Patočku.³⁶ U Sartra je akcent na člověka jako rozvrhující se svobodu sice doprovázen zdůrazněním odpovědnosti každého jedince za esenci člověka vůbec. Přesto je však tento rozvrh původně prázdný, nic mu nepředchází a ve světě neexistuje fundament, který by mohl rozvrhujícího člověka podpírat nebo udávat jeho rozvrhování směr. Naopak u Heideggera by se za takový fundament dalo považovat Bytí samo. I odpovědnost by poté znamenala něco výrazně odlišného, protože člověku jako „pastýři“ nebo „strážci“ Bytí, je dle Heideggera

³¹ Srv. SARTRE, Jean, Paul. *Existencialismus je humanismus*. Např. str. 38-40.

³² Srv. HEIDEGGER, Martin. *Brief über den Humanismus*. Str. 15.

³³ Tímto termínem vyjadřuje Heidegger popisovaný posun terminologicky. Srv. *Tamtéž*, str. 16.

³⁴ *Tamtéž*, str. 18.

³⁵ *Tamtéž*, zvláště str. 5-6 a 26-27.

³⁶ Viz oddíl mé práce „Relativismus a odpovědnost“ (str. 38-43).

„uloženo“ „zachycení“ a „opatrovnictví“ jeho zjevnosti (*Offenbarkeit*). Faktu „že jest“. Toto zachycení však není rozhodně ničím neproblematickým. I metafyzická tradice totiž zjevnost zastírá výkladem Bytí jako jsoucná. Zatímco Sartrovy úvahy, nejen v textu *Existencialismus a humanismus*, postupně směřují k pojetí odpovědnosti v rámci politicko-aktivistického „boje“ za lidství a jeho podobu, Heideggerův člověk, tím že „odpovídá“ za Bytí samo, realizuje svou odpovědnost řečí, myšlením, nejlépe však básněním. Právě v něm totiž nejadekvátněji spočívá možnost „naplnění“ zjevnosti Bytí (*Vollbringen der Offenbarkeit des Seins*)³⁷.

Ještě můžeme stručně doplnit, že Patočka je interesován na často již mezi válkami a po válce tvrzené „krizi humanismu“.³⁸ Tato tendence či další významová rovina *Věčnosti a dějinnosti*, je ale patrnější z textu *Ideologie a život v ideji*, který Patočka publikuje v roce 1946. Zde Patočka o krizi humanismu hovoří explicitně.³⁹ Promýšlení toho, co je lidství, má i u Patočky nádech pokusu o nalézání východiska, případně obnovy. I v příspěvcích Sartra a Heideggera se můžeme setkat s motivem snahy vrátit pojmu humanismus jeho modernitou ztracený smysl. Antropologické téma v poválečné filozofii má být reakcí, odpovědí. Jako kdyby dvě světové války, hospodářská krize nebo ustavování totalitních režimů měly poukazovat k nutnosti znova promyslet, co to znamená být člověk, protože dějinné události dřívější výklady humanity popírají. Možná, že je toto hledání způsobeno také bezprostředním emocionálním pocitem nelidskosti, který zmíněné události přinesly.

Ve *Věčnosti a dějinnosti* se však toto téma objevuje jen náznakem. Ani v Sartrových ani v Heideggerových textech se nejedná o zvláště propracovaný koncept. Pro všechny autory je tato krize spíše záminkou k formulaci vlastních pojetí člověka a tím dokonce často jen k ujasňování vlastní filozofické pozice v mnohem obecnější rovině.

Musíme však konstatovat, že z našich tří autorů je to nejvýrazněji Patočka, kterého humanismus zajímá, a který alespoň projevuje snahu humanismus důkladněji zkoumat i historicky. To se zračí nejen ve výše interpretovaných dějinách filozofie člověka, ale také v Patočkově

³⁷ Srv. HEIDEGGER, Martin. *Brief über den Humanismus*. Zvláště str. 5.

³⁸ K tomu viz HAGEDORN, Ludger. *Die unermessliche Leichtigkeit und Zerbrechlichkeit des Menschlichen Faktums. Jan Patočka und die Krise des Humanismus*. In: LABYRINTH Vol 19, No. 1.

³⁹ Srv. PATOČKA, Jan. *Ideologie a život v ideji*. In: *Umění a čas I*. Praha: OIKOYMENH, 2004. ISBN 80-7007-199-0. Str. 125.

interpretaci českého myšlení jako tradice, akcentující ve filozofii právě antropologická nebo etická témata.⁴⁰ Podívejme se nyní, jak chápe humanismus a člověka Jan Patočka.⁴¹

⁴⁰ Srv. *VaD*, str. 11.

⁴¹ V této podkapitole, jsem hovořil o Heideggerově *Dopise o humanismu*. V kapitolách následujících, budu kromě kapitoly „Patočkův homo historicus“, hovořit příležitostně o Heideggerově vlivu na Patočku. Tentokrát však půjde vždy o jeho myšlení 20. let. V kapitole „Patočkův homo historicus“ se však opět vrátím k pozdnímu Heideggerovi a použiji jeho text o humanismu ke komparaci a tím většímu projasnění Patočkova konceptu. Přitom právě v této kapitole může dojít k určitým nejasnostem, protože budu Patočkův koncept ovlivněný raným Heideggerem srovnávat s Heideggerem pozdním. Přesto tak učiním, protože Patočkův text *Věčnost a dějinnost* chápu jako součást diskuze o humanismu, kterou jsem predestřel výše.

2. Čtrnáctá kapitola Věčnosti a dějinnosti jako základ fenomenologie člověka

Poté, co Patočka v průběhu několika kapitol *Věčnosti a dějinnosti* nastíní různá pojetí člověka, pokusí se ve čtrnácté kapitole o náčrt vlastní koncepce. Čtrnáctá kapitola je v tomto smyslu obsahově nejbohatším Patočkovým příspěvkem k úvahám, které jsem označil jako poválečnou fenomenologii člověka. Interpretace čtrnácté kapitoly tak poslouží jako základ všech předkládaných tezí o Patočkově antropologii.

Předmětnost a dvě pojetí světa

Již z úvodu čtrnácté kapitoly je zjevné, že Patočkou předkládaný koncept je také hledáním vlastního filozofického stanoviska, dalece přesahujícím rámec úvah o člověku. Hned na začátku kapitoly Patočka hovoří o „metafyzickém a ametafyzickém pojetí světa“⁴² jako o dvou základních směrech, které určují nejen soudobou filozofickou diskuzi, ale i spor o člověka.

Patočka opět zdůrazňuje schematismus jím předkládané filozofické diskuze o člověku. Znovu vidíme dva základní póly, které stojí takřka kontrastně proti sobě. Jednotlivá pojetí člověka je možné do tohoto rozčlenění více či méně zahrnout, protože vždy podmiňují konkrétní podobu humanismu. Z postupujícího výkladu je čím dál jasnější, že se Patočka nechce smířit ani s jednou větví možného založení myšlenky člověka. Přesněji řečeno, chce stát „mezi“ nimi.

Patočka odlišuje tato dvě „pojetí světa“ na základě jejich vztahu k „předmětnosti“, „objektivitě“⁴³. Explicitně však nenabízí vymezení toho, co předmětností rozumí. Musíme se spokojit s poměrně stručným výkladem předmětnosti zahrnutým právě v odlišení metafyzického a ametafyzického pojetí světa.

Předmětnost chápe Patočka v první řadě jako danost určitých obsahů, které jsou kladeny jako platné, případně jako základ obsahové analýzy, která se však omezuje právě na aktuálně dané názoru, zkušenosti. Předmětnost zahrnuje to, co se nám jednoduše dává. Co vidíme, co je obsaženo v našem aktuálním vnímání, a můžeme neproblematicky vykázat.

⁴² *VaD*, 99.

⁴³ Srv. *VaD*, 99.

Pojem předmětnosti se však vine celou *Věčností a dějinností* a můžeme konstatovat, že se opakuje i v rámci Patočkova díla jako celku.⁴⁴ Je otázka, jestli se za tímto pojmem neskrývá kritika empirismu kritického ke klasické metafyzice. Předmětnými by poté byla jednotlivá zkušenostní fakta, na která se můžeme skepticky omezit a odmítnout otázku po jejich možnosti nebo zdůvodnit její nesmyslnost, případně nemožnost. Obecněji řečeno by se na předmětnost omezovaly filozofické proudy, které skepticky odmítají spekulativní vystoupení za rámec aktuální, dané zkušenosti.

Právě pro „ametafyzické pojetí světa“ je „předmětná úroveň vším, jsou toliko věci, předměty, „události“, fakta“⁴⁵. Analýza této předmětné úrovně zaručuje objektivitu. Zde konstatovatelná fakta jsou evidentní. Co je mimo tuto „danost“, o tom je třeba mlčet. I s pomocí *Negativního platonismu* můžeme snad za tímto ametafyzickým pojetím světa identifikovat i Patočkovu trvalé vymezování se vůči logickému pozitivismu. Právě ten je totiž Patočkou pojat jako moderní forma skeptického empirismu. Patočka v *Negativním platonismu* věnuje polemice s pozitivismem značně větší prostor⁴⁶ a opakovaně v této souvislosti hovoří o „předmětnosti“, případně o „zkušenosti, kterou máme, jako jediném možném rozhodčím otázek významu a pravdy“⁴⁷, jako o východisku tohoto filozofického směru.

Zkrátka Patočka chce říci, že některé filozofické, případně vědecké směry se neptají po možnosti zkušenosti a v oblasti našeho poznávání přeceňují její význam. Možná, že zde Patočka poukazuje také ke vztahu jednotlivého a celistvého v tom smyslu, že předmětnost je souhrnem ukazujících se jednotlivin. Tento souhrn jako smysluplná jednota, může být však umožněn například jen zcelujícím vědomým horizontem. Jednoduše řečeno, něčím, co stojí mimo rámec této zkušenosti a podmiňuje samotnou její možnost. Proto se ametafyzické směry pletou pokud jde o vysvětlení našeho poznávání.

„Metafyzické pojetí světa“ dle Patočky naopak dochází k formulaci vlastního stanoviska, skrze dotázání či problematizování výlučnosti, kterou by předmětnosti chtělo připsat pojetí ametafyzické. Původnímu metafyzickému tázání, jde o vyvrácení této „do sebe zarostlé předmětnosti“⁴⁸ a metafyzická filozofie tak začíná především problematizací zkušenosti a jejího nároku na absolutní platnost. Teprve tato problematizace následně umožňuje náležité položení

⁴⁴ Viz např. PATOČKA, Jan. *Negativní platonismus*. Praha: OIKOYMENH, 2007. ISBN 978-80-7298-273-8. (Dále jen NP a číslo příslušné stran). Nebo TÝŽ, *Přirozený svět a fenomenologie*. In: *Fenomenologické spisy II*. Praha: OIKOYMENH, 2009. Např. str. 214-217.

⁴⁵ *VaD*, str. 99.

⁴⁶ Srv. *NP*, zvláště str. 9-14 a 37-42.

⁴⁷ *NP*, str. 42.

⁴⁸ *VaD*, str. 99.

otázky po tom, co je jsoucí. Také proto se Patočka vyjadřuje tak, že metafyzické pojetí světa nepojímá bytí jako fakt, ale jako otázku, problém, záhadu.⁴⁹ Aktuální zkušenost je východiskem, a nikoliv pramenem správného poznání.

Tato pojetí světa tedy odlišuje postoj, který daný směr volí jako východisko filozofické úvahy. Skutečnost, zda skrze pochybovačný odstup provádí problematizaci dávajícího se.

Takto stručné a specifické odlišení však poukazuje více k jeho účelovosti než ke snaze o důkladnější popis. Obzvláště metafyzická filozofie je vymezena velmi obecně, protože by do ní na základě Patočkova vymezení, patřilo každé myšlení, které svým vztahem k celku transcenduje pouhou věcnou danost ve smyslu danosti aktuální a názorové. Zároveň se z některých míst zdá, že Patočka, jak ještě uvidíme v souvislosti s jeho výkladem fenomenologické redukce, vykládá metafyzický postup vůbec jako transcendentálně filozofickou metodu tázání po podmínkách možnosti zkušenostního poznání. Metafyzika začíná otázkou po možnosti zkušenosti, po podmínce aktuálně daného.

Vágnost uvedeného rozlišení nejspíš souvisí také se záměrem úvahy, kterým je zaujmout pozici „mezi“ zmíněnými dvěma póly. Způsobem vymezení metafyzického a ametafyzického pojetí světa si Patočka připravuje půdu pro koncept vlastní. Skutečně důsledně provedenou distinkci však nezdůvodňuje. I v Patočkově pojetí totiž půjde o specifický způsob, jak se člověk vztahuje k předmětnosti. Tento způsob ale bude vykázán jako původní, teprve umožňující své metafyzické rozvinutí a to bude neoprávněné. Ametafyzické pojetí bude naopak zastíráním, slepotou vůči tomu co specificky lidský vztah k předmětnosti znamená a jaké obsahuje možnosti. Poté se oba dva směry, nakolik z nich vycházejí antropologicky relevantní teze, míjejí s pravou povahou člověka.

Patočkou je nyní vyložena Husserlova fenomenologická redukce právě jako „přístup“ k metafyzice. Jako pokus skrze problematizaci aktuálně daného a tím jeho překročení, položit otázku po tom, co je „vskutku jsoucí“. Tento kritický výklad se Patočkovi stane základem pro formulaci pojetí člověka, které má být „východiskem“⁵⁰ mezi výše zmíněnými pojetími světa. Nakolik jsme schopni identifikace, zřejmě mezi pozitivismem, případně empirismem na straně jedné a jakousi renesancí klasické metafyziky, tzn. jejími moderními formami, na straně druhé.

⁴⁹ *VaD*, 99.

⁵⁰ *VaD*, str. 98.

Redukce a vědomí v kontextu otázky po člověku

Patočka tak od dvou pojetí světa záhy přechází ke stručnému výkladu Husserlovy fenomenologie. Protože zde Patočka nabízí ontologizující čtení některých základních motivů Husserlova myšlení, můžeme se domnívat, že i Husserlův projekt je pro Patočku, alespoň zde, vyložen jako metafyzické pojetí světa. Patočka se ale rovněž pokusí, vyložit Husserlovu fenomenologickou redukci jako možný projev dění charakterizující člověka jako takového. Zároveň Patočka přeformuluje Husserlovu „generální tezi světa“ na „generální protest proti předmětnému univerzu.“⁵¹ Navíc se Patočka o Husserlově „subjektivismu“⁵² vyjadřuje kriticky také ze stanoviska moralizující filozofie existence. Právě tyto body jsou jádrem reinterpretace některých Husserlových motivů a jejich využití v Patočkově fenomenologii člověka.

Patočka se Husserlově fenomenologii věnuje již v desáté kapitole a v úvodu kapitoly jedenácté.⁵³ Zde je předmětem jeho zájmu především „teorie intencionality“, ale zmiňuje se i o fenomenologické redukci jako o postupu, „kterým se filozofie stává radikální reflexí“⁵⁴ nebo jako o „bráně k metafyzickému idealismu“⁵⁵. Je zajímavé, že je Patočka, minimálně v této pasáži, k Husserlovu idealismu kritický v první řadě jako k filozofii „radikální subjektivizace“⁵⁶ norem a hodnocení. Patočka v těchto místech kritizuje transcendentální idealismus jako filozofii, která je „zklamáním“⁵⁷ hlavně s ohledem na vlastní neschopnost cokoliv říci k otázkám, které Patočka považuje za podstatné. Opakovaně Patočka hovoří o „morální zkušenosti“, jejímuž smyslu není transcendentální idealismus s to dostat. Patočka naznačuje, že Husserl je představitelem určité formy subjektivismu, která není schopná obhájit jakékoliv morální distinkce. Subjekt, jakožto konstituující i všechna morální odlišení, nemůže zdůvodnit žádné definitivně závazné vodítko našeho jednání.

Ve čtrnácté kapitole Patočka své námitky vůči Husserlovi formuluje poněkud odlišněji. Husserlova fenomenologická redukce je zde Patočkovi především přístupem k metafyzice. Je pochopena jako otázka po tom, co je jsoúcí.⁵⁸ Hledáním nepochybné evidence Husserl problematizuje empirický obsah skutečnosti a ptá se po základu naší předmětné zkušenosti

⁵¹ *VaD*, str. 104.

⁵² Srv. *VaD*, str. 9 (Rozvrh).

⁵³ Srv. *VaD*, str. 61-67.

⁵⁴ *VaD*, str. 62.

⁵⁵ *VaD*, str. 65.

⁵⁶ *VaD*, str. 66.

⁵⁷ Srv. *VaD*, str. 66.

⁵⁸ Srv. *VaD*, str. 100.

světa. Právě redukce je následně klíčem k odkrytí apodikticky jisté půdy souzení, umožňující další postup fenomenologického zkoumání. „Reziduem“ redukce, tedy „uzávorkování“, „suspenze“ předmětného jsoucna (které zůstává v platnosti), je totiž absolutní, „neempirické“, „konstituující“ vědomí. Toto transcendentální vědomí je poté „novým zkušenostním terénem“⁵⁹, na kterém je možné sledovat „čisté prožitky“ jako to, „co se dává samo“⁶⁰, co je evidentní. Toto čisté vědomí je problematičnosti zbavenou oblastí, sférou absolutní danosti a tím prostředkem k nové, idealistické ontologii.

Ještě než Patočka začne hájit tezi o reduktivnímu postupu jako části „zvláštní dialektiky, náležící k samotné bytostné stavbě ducha“⁶¹, předloží několik kritických připomínek k této Husserlově redukci. Přitom je nutné sledovat, že redukce dle Patočky nemá umožnit přístup k původním významům jsoucího. Naopak, ona sama je možná jen jako nepůvodní projev pro člověka jako takového charakteristického vztahu k předmětnému univerzu.

Je zároveň pozoruhodné, že Patočka chce ukázat spíše vnitřní rozpory, které Husserlův projekt obsahuje, než aby skutečně předkládal něco výrazně odlišného. Pojem činného vědomí zůstane základním motivem Patočkova pojetí člověka. Nejde tak o překonání motivů vědomí a redukce, ale o jejich reinterpretaci, kterou Patočka sám považuje za domyšlení celého problému možnosti suspenzivně-reduktivního tázání.

Patočka se zaprvé domnívá, že Husserl nedostojí jednomu z vlastních původních úmyslů, totiž „nemodifikovat vnitřní obsah“⁶² empirického jsoucna, které je uzavřeno. Husserl převede nejen empirický subjekt, ale také všechny objekty na absolutní subjektivitu. Tímto postupem však předmětnost nemůže zůstat „nedotčena“, protože je redukována na fenomenální obsazenost ve vědomí. Ke zmíněné modifikaci tedy dle Patočky dochází na půdě transcendentálního vědomí.

Tato idealistická redukce jsoucna na konstitutivní výkon subjektivity je nepřijatelná také z hlediska následné složitosti nebo nemožnosti zdůvodnění existence vnějšího světa. Proto Patočka hovoří o „paradoxiích absolutního idealismu“⁶³. Tím chce naznačit, že Husserl nutně uvázl v solipsistické pozici.

⁵⁹ Srv. *VaD*, str. 66.

⁶⁰ *VaD*, str. 102.

⁶¹ *VaD*, str. 103.

⁶² Srv. *VaD*, str. 101.

⁶³ Srv. *Tamtéž*.

Husserl navíc předsudečně předpokládá, že se subjektivita, která umožňuje zjevování vůbec, zjevuje sobě samé a neptá se po možnosti reflexivního sebeuchopení. Husserl podle Patočky nevysvětluje možnost subjektivity, která by měla stát mimo rámec ostatních, jí samotnou konstituovaných fenoménů.

Patočka dále předpokládá, že Husserl (a zde skutečně již kritizuje z hlediska vlastní reinterpretace redukce) nechává subjektivitou konstituovat veškeré „předmětenstvo“.⁶⁴ Předmětnost přitom Patočka, jak jsme viděli, chápe jako obsahy dané názoru, které jsou základem vykazování. Na základě toho Patočka odmítá redukci také s poukazem na Husserlův pojem evidence, který spojí právě s vlastním pojetím předmětnosti. Objektivní je to, co před nás předstupuje jako ono samo a to je také evidentní. Takto může následně Patočka tvrdit, že Husserl pouze nahradí původní objektivitu „přirozeného postoje“ objektivitou jiného druhu.

Naopak Patočka chce ukázat, že samotná možnost reduktivní tázání je důkazem odstupu od každé evidence, objektivity, předmětnosti. Zatímco Husserl zůstává v mezích předmětnosti, Patočka ji chce problematizovat úplně. Redukce je důkazem možnosti takové problematizace a nikoliv pomocníkem na cestě k původním významům jsoucího.

Dialektika vědomí

Všechny tyto problémy poukazují na Patočkovu odmítnutí Husserlovy idealistické ontologie, ale není z nich ještě patrný klíčový přechod od Husserla k vlastní koncepci při současném využití motivu redukce. Ten Patočka naznačuje možností použít podobnou logiku, prostřednictvím které metafyzický přístup problematizuje danost, i na redukovaný svět. Dle Patočky se nelze jednoduše spokojit s principem evidence, s absolutní daností fenoménů v čistém vědomí. Toto neuspokojení však není například formou radikální reflexe, ale je spíše něčím, co patří k samotné struktuře vědomí jako takového. Jako toto neuspokojení totiž nyní Patočka vykládá zkušenost vědomí jako zkušenost o možnosti dalšího pochybování a další problematizace, která je mnohem základnější než každý její již konkretizovaný projev, a která zároveň každý tento svůj projev umožňuje. „Fenomenologie nemůže dokázat, aby se otázka

⁶⁴ Srv. *VaD*, str. 101.

nekladla před jejím transcendentální jsoucnem poznovu.“ Nad každým domněle definitivním jsoucnem rodí se znovu naše základní znepokojení a otázka, která se snaží jím otrást.“⁶⁵

Suspenze vnějšího světa, kterou redukce spoluzahrnuje, svědčí podle Patočky o specifickém vztahu lidského vědomí k předmětné skutečnosti. Existence této možnosti poukazuje k nutnosti rozumět redukci jako něčemu sekundárnímu a především nikoliv v kontextu epistemologicky-ontologického výkladu subjektivity jako něčeho konstitutivně-korelativního vůči světu. Také proto, že neuspokojení a problematizace patří k samotné struktuře vědomí, a jsou v tomto smyslu neumlčitelné. Terminologicky označí Patočka popisovanou zkušenost vědomí nejprve jako „dialektiku.“⁶⁶ Důležitým charakteristickým rysem člověka je, zatím nekonkrétně řečeno, dialektika, kterou provádí jeho vědomí.

Patočka tedy striktně odmítne definitivnost Husserlovy redukce a tím znova transcendentální idealismus, a reinterpretuje ji jako možný projev něčeho základnějšího, co teprve redukci jako takovou umožňuje. Mohli bychom to také zjednodušeně formulovat tak, že pro Patočku není důležitý, resp. uspokojivý výsledek redukce, ale spíše skutečnost, že problematizuje danost (suspenduje), a specifickým způsobem se tím staví k předmětnosti. Jedině takto může Patočka tvrdit, že je redukce částí zmíněné dialektiky. Tuto dialektiku, ale Patočka následně začne popisovat jako „transcendenci“, kterou vědomí vždy již provádí, která vědomí umožňuje⁶⁷, a která mu dokonce otevírá jeho časový a prostorový horizont,⁶⁸ která však vposled může nabývat různé podoby.

Základem Patočkova výkladu člověka se tím stane charakteristika vědomí, včetně jeho konstituce a vztahu k vnější skutečnosti. Tato stručná teorie vědomí v Patočkově podání zároveň prostředkuje mezi antropologickou a ontologickou tematikou, protože člověka charakterizující transcensus vědomí je i podmínkou zjevení předmětnosti jako takové. Jinak řečeno transcensem od jsoucího k bytí a tím zároveň artikulací našeho vztahu k celku.⁶⁹

Konstituce vědomí však neznamená, jako u Husserla, činnost v rámci které subjekt konstituuje význam svět, ale spíše utvoření, uzpůsobení vědomí samotného. Přesto Patočka zjevně popisuje vědomí zaprvé jako cosi do jisté míry činného, zadruhé jako cosi, co díky této činnosti umožňuje fenomenální danost vnějšího světa. Můžeme si tedy, i přes Patočkovu důkladnou

⁶⁵ *VaD*, str. 103.

⁶⁶ *Tamtéž*.

⁶⁷ *Srv. VaD*, str. 105.

⁶⁸ *Srv. VaD*, 106.

⁶⁹ K těmto klíčovému problému viz ještě podrobněji níže závěrečné pasáže o metafyzice a statutu onoho „mezi“. (především str. 48-49).

kritiku, klást i otázku po míře Patočkova odstupu od Husserlova transcendentálního idealismu. Je pozoruhodné, že značnou část čtrnácté kapitoly tvoří kritika subjektivisticky založené fenomenologie, a přesto se Patočka nepokouší Husserla kritizovat například skrze některé věcně velmi odlišné motivy z Heideggerovy analytiky pobytu nebo třeba tělesnou situovanost, ale poukazuje spíše k vnitřním rozporům Husserlova subjektivního idealismu. Navíc Patočka zjevně podržuje primát vědomí.⁷⁰ Podobně jako Husserl proti sobě zároveň velice ostře klade toto mimo předmětnost stojící vědomí a předmětnost samotnou. Zachovává tedy dualitu nitra a vnějšku, zjednodušeněji řečeno subjektu a objektu. Zároveň však zdůrazňuje, že tento objekt nemůže být korelátem subjektu,⁷¹ a že toto je právě jeden z velkých Husserlových omylů.

Rozchod s Husserlem a přechod k vlastní formě subjektivismu chce Patočka provést také rozpracováním a zároveň reformulací motivu generální teze celku skutečnosti. Patočka totiž tvrdí, že generální teze, kterou vědomí nutně klade, je generálním protestem proti předmětnému univerzu.⁷² Základním aktem vědomí sice dle Patočky je, opět stejně jako u Husserla, neproblematická „teze celku vši skutečnosti“⁷³, jako jeho horizont. Zároveň je ale v této tezi obsažen i negativní prvek, který je pro Patočku mnohem důležitější. Patočka tak sice terminologicky navazuje na Husserla, tvrdí však, že generální teze je něco odlišného. Negativita obsažená v nejzákladnějším a vposled každém jednotlivém aktu vědomí pro Patočku znamená, že mocí ryze subjektivního aktu je aktuálně, originálně dané, vždy transcendováno, popřeno. „Aktuálně dané, předmět v originále, není tedy všecko, toto ne všecko, je tudíž mocí subjektivního aktu.“⁷⁴ Každý akt vědomí obsahuje popření aktuality, které plyne z povahy generální teze jako takové. Pokud totiž naše vědomí disponuje tezí o vždy přítomném celku vši skutečnosti jako horizontu, nejsme odkázáni pouze na předmětnou danost, ale tuto danost neustále skrze potenciálně dané překračujeme.

Zmíněná negativita tedy znamená neustálé popírání výlučnosti toho, co se nám originálně dává. Ukazující se tužka nebo strom, na které zcela zaměříme svou pozornost, nikdy zcela nevyplňují celý náš aktuální horizont. Pouze jejich vnímáním se činnost vědomí zdaleka nevyčerpává. Každý vědomý obsah s sebou vždy nese i vše dané pouze potenciálně. Přitom Patočkovi nejde například o souvislost poukazů, tzn. o skutečnost, že tužka odkazuje na papír, papír na zápisník, zápisník na domácí úkol atp., ale jednoduše o horizontovou přítomnost dalších potenciálně

⁷⁰ Ještě uvidíme, že i v koncepci vědomí Patočka nakonec vděčí více Sartrovi než Husserlovi.

⁷¹ Srv. *VaD*, str. 102.

⁷² Srv. *VaD*, str. 104.

⁷³ *Tamtéž*.

⁷⁴ *Tamtéž*.

vnímatelných věcí. Tyto možné obsahy jsou podle Patočky formou negace aktuálně přítomného.

Zcela mimo aktualitu navíc spadá akt sebe-vědomí, který, když je vnímán, není již aktuální.⁷⁵ I uvědomění sebe popírá výlučnost aktuální danosti, prostě tím, že není možné přivést je k originaritě. Patočka chce říci, že v rámci našeho vědomého života existuje specifická oblast, jejíž aktuální uchopení není možné. Takové uchopení by předpokládalo reflexivní akt, který ale uchopený obsah nutně fixuje a tím de-aktualizuje. Sféra sebe-vědomí tak vždy přivedení k aktualitě uniká. Aktualitu překonává, neguje.

Tento základní akt vědomí, je tedy ve skutečnosti dvojitý, a mohli bychom jej charakterizovat i jako podvojně překonání aktuality.⁷⁶ Jako dvojitý negaci, kterou vědomí provádí nebo Patočkovými slovy jako transcensus, či dialektiku vědomí.

Zde již poměrně výrazný odstup od Husserla spatřujeme, protože vědomí již není ontologicky chápaným základem objektivně se dávajících významů jsoucího, ale svým výkonem má aktuální danost všeho jsoucího neustále a bezděčně překračovat. Jak jsem již naznačil, nejde o vědomý a cílený reflexivní akt, sloužící například vyvrácení všech pochybností nebo nalezení něčeho evidentního, ale o automatickou negaci, patřící ke struktuře vědomí.

Právě tento motiv transcensu vědomí, má Patočkovi umožnit, postavit se „mezi“ ono metafyzické a ametafyzické pojetí světa. Zatímco Husserlovo myšlení Patočka chápe jako součást metafyzické tradice, chce říci, že on sám myslí původněji, a zároveň mimo toto dilema.

Sám jsem však naznačil, že i Patočkův projekt lze číst jako ontologii, protože jeho výklad vědomí je rovněž spojen s určitým výkladem jsoucího vůbec. Nejen že Patočka přímo označí vědomí za „centrum“, v němž teprve „věci přicházejí k sobě“⁷⁷, ale zároveň propojí motiv překonávání aktuality, které vědomí provádí, s heideggerovským motivem odlišení jsoucího a bytí, při současném akcentu na patočkovský motiv vztahu k celku, jako něčeho, co bytostně charakterizuje člověka jako takového.

Vidíme určité napětí, protože na straně jedné je vědomí podmínkou zjevení předmětnosti a bez subjektu by se jsoucí vůbec nedávalo, na straně druhé má být „zápas o bytí“ něčím věčně neuzavřeným, metafyzika jen jeho konkrétním projevem a samotný Patočkův koncept

⁷⁵ *Tamtéž.*

⁷⁶ Srv. *VaD*, str. 105.

⁷⁷ *VaD*, str. 108.

nemetafyzickým.⁷⁸ Patočka to nejspíš myslí tak, že neuspokojenost v daném, kterou transcensus zahrnuje, nikdy nevyústí v konkrétní a obsahovou, tj. metafyzickou, odpověď, protože se vyznačuje neustálou problematizací, a má podobu vědění o nevědění, jinak řečeno odstupu.

Nyní se nám přesto zdá, že tvrzená nemetafyzičnost Patočkově výkladu do značné míry neodpovídá a můžeme zapochybovat, jestli se Patočkovi skutečně daří dostát vlastní intenci zaujmout mezi všemi výše zmíněnými koncepty člověka, koncept skutečně původní, a zároveň takový, který neobsahuje zásadní rozpory. Patočkovi se podaří skutečně se vůči Husserlovi vymezit a předložit odlišný výklad vědomí a redukce, ale i jeho koncept zůstává přes všechny dílčí odlišnosti zaprvé silně subjektivistickým, zadruhé, v jistém slova smyslu rovněž metafyzickým. Negaci předmětnosti, kterou vědomí provádí totiž Patočka líčí právě jako zcela původní artikulaci našeho vztahu k celku vší skutečnosti. I dle vlastního vymezení metafyziky by sám předkládal koncept spíše metafyzický než takový, který by stál „mezi“ uvedenými póly.

Ponechme však ještě tuto otázku otevřenou, protože Patočka nám ještě nabídne bližší vymezení lidského vztahu k metafyzice.

⁷⁸ Zde nikoliv ve smyslu výše rozebraného ametafyzického pojetí světa (to totiž Patočka líčí jako vůči metafyzice „nepřátelské“, metafyziku zavrhuující). Myšleno je „mezi“, tzn. ani metafyzický, ani „anti“ metafyzický. Smyslem toho odstavce je položit si otázku, jestli přece jen Patočka nepředkládá koncept, nejen v Patočkově slova smyslu, metafyzický.

3. Motiv člověka ve čtrnácté kapitole

Modality afekce

V každém případě Patočka předkládá teorii vědomí, která má ukázat, že zmíněný protest je negujícím, a to jest transcendujícím základním postojem člověka k předmětnému univerzu. Zároveň je dialektika tím, co člověka charakterizuje, co patří k tomu, čím je. To je také patrné z dalšího postupu úvahy, kdy Patočka několikrát zamění pojem vědomí s pojmy subjekt nebo duch (používá je synonymně), a zároveň dále rozpracovává motiv protestu jako postoje. Pokud Patočka následně hovoří o „boji ducha s předmětností“⁷⁹, „protestu proti předmětnému univerzu“⁸⁰ nebo dokonce o „zápase“⁸¹, stále popisuje tuto dialektiku vědomí, ale snaží se zároveň najít způsob, jak celou úvahu převést na rovinu, která by více naznačovala, že jde o popis a charakteristiku člověka jako takového. Snad i proto Patočka konstatuje, že existují „prožitky emocionálního rázu“⁸², které onen pohyb vědomí dosvědčují, případně, že se tato dialektika projevuje i „předteoreticky a předfilosoficky“⁸³.

Patočka tak od poměrně abstraktního popisu dialektiky vědomí přechází k fenoménům, které však mají demonstrovat totéž. Člověk je bytost charakteristická pohybem negace. Negující ráz nemá jen překonávání aktuality vědomím, ale také nám zcela známé a často prožívané fenomény jako jsou nuda nebo pocit zhnusení vůči náhle se zjevivší prázdnosti věcí. Člověk je tím Patočkou ještě obecněji charakterizován jako bytost provádějící různé „modality“ takzvané „negativní afekce“⁸⁴.

Patočka si myslí, že například pocit prázdnoty a ne-smyslu, který mohu zakoušet ve vystoupení z každodenní rutiny a zaměstnanosti, je prožitek, ve kterém se ohlašuje nejen to, že v aktuální chvíli třeba nemám co na práci při čekání na zpožděný ranní autobus, ale rovněž charakteristika nás samých jako bytostí, které se vztahují k vnímanému, věcnému vnějšku specifickým způsobem. V nudě prolamují samozřejmost každodenní zaměstnanosti náhlou nezaměstnaností, v zakoušeném odporu vůči rutinizované činnosti a stálému opakování téhož,

⁷⁹ *VaD*, str. 103.

⁸⁰ *Tamtéž*.

⁸¹ *Srv. VaD*, str. 106.

⁸² *VaD*, str. 108.

⁸³ *VaD*, str. 103.

⁸⁴ *Srv. VaD*, str. 109.

naznačují její ne-smyslnost. Ve všech těchto prožitcích však každodennost překonávám a tím pronikám k ontologicky původní podobě zjevnosti. Ke skutečnosti jakožto vůči mně jednoduše indiferentní, němé.

Vidíme, že Patočka předpokládá opět určitý dualismus, protože ona negace je protestem živého centra proti mrtvé, indiferentní skutečnosti⁸⁵. Člověk je antropocentricky postaven proti všemu předmětnému jako protipól, který teprve díky těmto negacím dochází k naplnění činnosti jemu bytostně vlastní. Člověk je bytost stojící uprostřed a zároveň proti všem ostatním, předmětným věcem s jejichž lhostejností vůči sobě se nemůže smířit. Patočka tím dále spoluklade konkrétní pojetí jsoucího. Nyní již explicitně hovoří o věcech, alespoň v jejich neskrytosti, jako o smysluprostých, indiferentních, mrtvých.⁸⁶

Již déle vidíme, že je při formulaci své koncepce Patočka inspirován nejen Husserlem, ale i Sartrem a navíc Heideggerem, protože „věci sami“ mohou být zastřeny ztrátou v každodenním shonu, a jevit se v tomu odpovídajícím modu.⁸⁷ Jako Sartrův motiv bytostm poté mohli chápat důraz na svou povahou negující vědomí.⁸⁸ Výše se nám jevil Patočkův koncept ovlivněn především Husserlem. Zde již tedy musíme konstatovat, že i pojem vědomí a další Patočkova východiska jsou koncipována také pod vlivem Sartrovy *Bytí a nicoty*

Již využití motivu nepředmětného vědomí při výkladu člověka a především jeho odlišenosti od ostatních jsoucenc je zjevně inspirováno základními východisky Sartrovy fenomenologické ontologie. I následný vztah vědomí k předmětnosti, jak jej Patočka líčí, v sobě nese stopy „ontologického důkazu“⁸⁹ a odlišení „bytí v sobě“ a „bytí pro sebe“.⁹⁰

Sartrův ontologický důkaz spočívá v poukazu na transfenomenální základ vědomí, který zároveň dosvědčuje diferenci vědomí (člověka) a ostatního „bytí, jež není vědomím“⁹¹. Předmětnost sice fenomenálně je ve vědomí, ale „rodí se na podloží bytí“⁹², které je mimo toto vědomí. Subjekt klade jen formu objektivitu.

⁸⁵ Srv. *VaD*, str. 108.

⁸⁶ Srv. *VaD*, např. str. 109 nebo str. 111.

⁸⁷ Srv. HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: MAX NIEMEYER VERLAG, 2006. ISBN 3-484-70153-6. Zvláště § 31. Str. 142-148. K tomu viz níže.

⁸⁸ Srv. SARTRE, Jean PAUL. *Bytí a nicota. Pokus o fenomenologickou ontologii*. Praha: OIKOYMENH, 2006. ISBN 978-80-7298-250-9. Např. str. 40.

⁸⁹ Srv. *Tamtéž*, str. 27-30.

⁹⁰ Srv. *Tamtéž*, str. 30-39 a 117-269.

⁹¹ *Tamtéž*, str. 28.

⁹² *Tamtéž*.

Bytí v sobě je nestvořené, nahodilé, lhostejné. Nemá sebe-vztah, je sebou. Jde jen o pasivní masu. „Bytí pro sebe“, člověk, je naopak primárně charakteristický interestem, vztahem k sobě. Tento vztah vykládá Sartre ekstaticky. Na rozdíl od „bytí v sobě“, které je stále tím, čím je, je vědomý subjekt vždy tím, čím není. Určuje se vzhledem ke své minulosti, kterou již není, ale také budoucnosti, kterou se ještě nestal. Jinak řečeno, člověk je v neustálém předstihu před vlastním pozitivním určením. Je „prázdným rozvrhem“, „nicotou“. To však znamená rovněž, že je svobodou.⁹³

Stejně jako u Patočky je člověk primárně pochopitelný skrze svůj specifický vztah k předmětnosti. Tento vztah je přitom opozicí. Nepředmětné vědomí stojí proti předmětnému a vůči nám indiferentnímu bytí. Rovněž obecná charakteristika vědomí jako činného, transcendingícího je inspirována Sartrem. I vědomé prožitky jako jsou nuda nebo hnus umožňují dle Patočky, stejně jako u Sartra, bezprostřední přístup k jsoucím „o sobě“, k bytí.

Patočka také podobně jako Sartre odmítl Husserlovo pojetí vědomí jako konstitutivně korelativního vůči světu, zároveň ale zdůraznil jeho význam při umožnění zjevnosti světa. Vědomí tedy není konstituující, přesto umožňuje fenomenální danost jsoucího. Popis intencionálního vztahu vědomí k předmětnosti je tak u Patočky mnohem bližší Sartrově než Husserlově koncepci. Navíc i v Patočkově popisu činnosti vědomí jakožto podvojného překonání aktuality lze sledovat, u Sartra velmi důrazné, odmítnutí substancializace vědomí. Ono druhé překonání aktuality sebevědomím je poté možné chápat jako velmi blízkou reinterpetaci Sartrova prereflexivního cogita, protože Patočka využívá právě motivu neuchopitelnosti tohoto sebevědomí reflexí, a následně nemožnosti jeho fixace.

Pozitivní jsoucnost

Stojí však za zamyšlení, že Patočka se ostře ohradí proti Sartrovu ztotožnění jsoucnosti nebo člověka s hnusem (alespoň takto to Patočka podává).⁹⁴ Zde vidíme Patočkovu snahu ukázat, že jeho vlastní koncept se od Sartrova liší. Patočka chce říci, že skutečnost, že se nám věci jeví jako hnusné, ještě neznamená, že takovými opravdu jsou, protože ve své podstatě jsou vůči nám

⁹³ Srv. k těmto pasážím také: THURNHER Rainer, RÖD Wolfgang, SCHMIDINGER Heinrich. *Filosofie 19. a 20. století. III.* Praha: OIKOYMENH, 2009. ISBN 978-80-7298-177-9. Str. 371-378. A CROWELL, Steven. *Sartre's existentialism and the nature of consciousness.* In: CROWELL, Steven. *The Cambridge Companion to Existentialism.* CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS: New York, 2012. ISBN 978-0-521-73278-9. Str. 199-227.

⁹⁴ Srv. *VaD*, str. 109. Patočka zde odkazuje k Sartrovu románu *Nevolnost*.

zcela indiferentní. Tento fakt svědčí spíše o tom, že my sami se od těchto věcí radikálně odlišujeme. Věc není hnusná „o sobě“ (jak by dle Patočky tvrdil Sartre), ale je hnusná jen „pro nás“ jako negativně afikující bytosti. Pokud tím, že se nám mrtvost věci hnuší, prázdnotu předmětného negujeme (tj. nemůžeme se s ní smířit), poté je dle Patočky nutné tento negující akt vědomí popsat spíše jako „pozitivnost“⁹⁵, stejně jako je pozitivní i jsoucno, které tento akt provádí.

Zde je Patočkou formulovaný posun terminologicky artikulován označením celé dialektiky jako „dialektiky negativní afekce“ a „plně pozitivního jsoucna“⁹⁶.

I u Sartra je ale v *Nevolnosti* pocit zhnusení dopadem prázdnoty věcí na nás nebo právě jejich lhostejnosti vůči nám. Navíc je pro Sartrovu *Nevolnost* signifikantnější spíše popis věcí jako „přespočetných“. Hlavní hrdina nevolnostech zakouší primárně neodůvodněnost a náhodnost věcí i sebe samého. A ty jsou hlavním pramenem jeho zhnusení.⁹⁷ Jádrem Patočkovy „distance“ není skutečně podařená snaha formulovat něco věčně odlišného. Spíše jde o uvědomění si možnosti promyslet a použít tento motiv v kontextu antropocentrického popisu člověka jako výjimečné bytosti v rámci ostatních živých i neživých jsoucen.

„Pozitivním jsoucnem“, o kterém se tu mluví, má být totiž právě člověk. Člověk odhaluje negativní ráz skutečnosti, ale záhy ji opět, ať už vědomím nebo jinými způsoby, neguje. Člověk nestojí jen, jak jsem metaforicky uvedl výše, uprostřed a proti předmětnému univerzu, ale také v jistém slova smyslu nad ním. Zkrátka Patočka chce říci, že zatímco Sartre, tvrdící, že „hnus jsme my sami“⁹⁸ a nejen skutečnost, která nás obklopuje, zcela nivelizuje a vyprazdňuje lidské bytí, on sám chce člověka vyložit bytostně pozitivně.

Pozitivita však není založena v poukazu k objektivní, věčné a esenciální hodnotě člověka, ale ve schopnosti člověka různými způsoby transcendovat smysluprázdnost vůči němu vnější skutečnosti. Ještě však není zjevné proč by takové transcendování mělo mít hodnotu, a v čem by tato hodnota byla založena. Zároveň stále nevíme, jestli má tato transcendence skutečně jen podobu překonávání aktuality vědomím, případně prožitků jako jsou nuda nebo jestli se manifestuje i jinak. V každém případě tuto hodnotu Patočka nechce chápat jako založenou metafyzicky nebo definitivně určenou, protože transcensus vědomí je neustále probíhajícím

⁹⁵ *VaD*, str. 113.

⁹⁶ *VaD*, str. 106.

⁹⁷ Srv. SARTRE, Jean Paul. *Zed', Nevolnost*. KMa: Praha, 2001. ISBN 80-7309-021-X. Zvláště str. 386-398.

⁹⁸ Zde jde o převzetí citace, kterou uvádí Patočka. Necituje však přesně, uvádí jen spis a nikoliv příslušnou stranu. Srv. *VaD*, str. 109.

dějem. Rovněž v jiných modalitách naší nesmiřitelnosti s pravou povahou skutečnosti máme co dočinění s něčím neuzavřeným, nezvratně se opakujícím.

Vraťme se v této souvislosti ještě k naznačené inspiraci Heideggerovou analytikou pobytu, která nám pomůže výše vytyčenou otázku částečně zodpovědět. Patočka v průběhu čtrnácté kapitoly provádí postup od popisu vědomí, jeho činnosti a struktury, přes odlišné podoby vztahu k předmětnosti, až k úvaze o možném charakteru, který by toto vědomí mělo mít.

Víme již, že Patočkou popisované modality negativní afekce jsou líčeny jako specifické podoby našeho vztahu k předmětnosti, které jsou zároveň důkazem lidského protestu vůči její pravé povaze. Přestože jsem transcensus vědomí výše popisoval jako *cosi*, co vykonáváme bezděčně, a co patří ke struktuře vědomí, ze závěru čtrnácté kapitole se naopak zdá, jako kdyby vědomí mohlo *cosi* „opomenout“ a tuto „základní možnost člověka“ nerealizovat „v celé své hloubce“⁹⁹. Vykonávání transcensu tak minimálně zde, není něčím neproblematickým. Naopak Patočka spojuje vědomí s dvěma formami rozvrhu a celou úvahu navíc zabarvuje morálně. Ponechme zatím stranou Patočkův samovolný přechod od teoretického vědomí k nyní spíše praktickým rozvrhům, které by mělo provádět stále toto vědomí. Patočka zde reformuluje Heideggerovu dualitu vlastního a nevlastního způsobu bytí, spojenou s časovými dimenzemi lidské existence (*Dasein*)¹⁰⁰, do své vlastní koncepce člověka, podávané v termínech negujícího vědomí a předmětnosti. Vědomí má původně dvě možnosti, které jsou však Patočkou líčeny právě jako dva základní způsoby lidského bytí. Stejně jako u Heideggera je nevlastní rozvrh vyložen jako forma úpadku, v rámci které člověk rozumí vlastnímu životu a jeho smyslu dle druhých lidí.¹⁰¹ Patočka však akcentuje i minulostní popření k člověku původně patřícího transcendování jakožto překonávání daného, již hotového, nepůvodního. Proto se nevlastní způsob existování projevuje ustrnutím v rámci daného sociálního kontextu nebo samozřejmé rutinní činnosti. Naopak lidsky původnější rozvrh má být orientován budoucnostně ve smyslu neuzavřenosti, která má charakterizovat základnější způsob lidského bytí. Proto nemá být tato neuzavřenost vyplněna třeba metafyzickou definicí člověka, ale ona sama je touto definicí. To znamená, člověk je neuzavřenou, otevřenou bytostí.

Tato neuzavřenost však obsah má. Tento obsah ovšem není ani předem dán ani stabilně určen, ale je vždy vysledovatelný pouze v dějinné konkréci. Člověk není například rozumová nebo pudová bytost, ale v první řadě bytost, která různými způsoby na straně jedné popírá

⁹⁹ Srv. *VaD*, str. 112

¹⁰⁰ Srv. HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Zvláště § 4, 9. Str. 11-15 a 41-45.

¹⁰¹ Srv. *Tamtéž*. Zvláště § 25-27. Str. 114-130.

minulostně, a tím nevlastně založené, byť přivlastněné, dřívější životní projekty, na straně druhé, ve vystoupení z ovlivněnosti a tím nepůvodnosti těchto projektů poukazuje k radikální otevřenosti, která nakonec spočívá v nutnosti tvorby takového zcela vlastního projektu. Člověk je bytost negující dané, nepůvodní a zároveň rozvrhující nedané, nové, vlastní. Všimněme si zde opět, jak blízko má Patočka k Sartrovi, nejen pokud jde o svou povahu negující vědomí, ale rovněž o jakousi sebetvorbu patřící k podstatě člověka.¹⁰²

Zmiňme ještě, že podobně jako Heidegger, i Patočka naznačuje, že uvedené rozvrhy se liší podobou zjevnosti, která je doprovází.¹⁰³ Přesněji řečeno, nevlastní rozvrh vědomí je spojen se zastřením pravé povahy skutečnosti. Když se nyní vrátíme k modalitám negativní afekce, vidíme, jak se nám propojují se zde líčenou problematikou. Právě nuda nebo odpor byly způsoby, skrze které negujeme pravou povahou skutečnosti jako indiferentní vůči nám. V těchto modalitách, ale rovněž prolamujeme každodennost, rutinu, zaměstnanost, které nás před skutečností „o sobě“ chrání. To znamená, že sociální rozměr lidského života má i u Patočky primárně charakter svodu. Jednak co se týká výslovného uchopení naší existence. Jednak ve vztahu k jsoucnu, nakolik nám jeho pravou povahu zastírá.

Pokud se zamyslíme nad čtrnáctou kapitolou jako celkem, vidíme, že se v jejím průběhu proměňuje čistě popisný styl v normativní. Dvě formy rozvrhu vědomí, minulostní a budoucnostní, však mění celou úvahu. Dojde totiž k proměně popisu vědomí jako něčeho teoretického a neproblematického (samovolný transcensus jako konstituce vědomí a umožnění zjevnosti) na velmi zvláštní pojem vědomí jako praktického a normativního („zápas“, který lze i „prohrát“ ztrátou v předmětnosti, uspokojeností v daném). Nejprve tedy Patočka popisuje vědomí provádějící překonávání aktuality automaticky. Následně ale vědomí vyloží jako buď ztrátu v této aktualitě nebo naopak její popírání vystoupením z ní. Tato ztráta je přitom popsána jako zanedbání možnosti, která je vždy již zde. Tento druhý popis je na rozdíl od prvního hodnotící.

Je tedy otázka, zda Patočka ve čtrnácté kapitole nepracuje s dvěma neslučitelnými koncepty vědomí. V závěru čtrnácté kapitoly se také Patočka mnohem více posunuje k popisu člověka nikoliv jako bytosti vnímající (tzn. vnímáním negující), ale jako bytosti jednající. Negaci totiž

¹⁰² K vztahu Sartre, Patočka ve *VaD* viz ještě podrobněji níže.

¹⁰³ Srv. HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Např. § 44. 223-230. Také HEIDEGGER, Martin. *Vom Wesen der Wahrheit*. In: *Wegmarken*. Frankfurt am Main: VITTORIO KLOSTERMANN GmbH, 2004. ISBN 3-465-03370-1. Str. 177-203, zvláště 191-196.

najednou neprovádí jen vědomí, ale vlastně celý člověk a to různými způsoby. Ve své podstatě je tato negace popřením přítomnosti a minulosti a zároveň orientací k budoucnosti. Její podoby však mohou být skutečně rozmanité.

Je zajímavé, že tato lidská orientace k budoucnosti a popírání již daného, rozhodnutého nebo vykonaného bez nás jako měnících subjektů, je Patočkou označeno jako jednání člověka „historického“. Dějinně jedná člověk, který ví, že pro něj neexistuje „předem narýsovaná pozitivní cesta“¹⁰⁴, tuto cestu sám v dějinném konkrétnu utváří, a tím utváří sebe sama.

¹⁰⁴ *VaD*, str. 113.

4. Lidská existence, čas a odpovědnost

Esence a existence.

Základním motivem, mimo výše interpretované teorie vědomí, který stojí v pozadí Patočkovy antropologie, je tedy především motiv dějinnosti člověka. Patočka opakovaně o člověku hovoří jako o bytosti, jejíž podstata je historická.¹⁰⁵

V úvodu pasáží o dějinnosti navazuje Patočka na Sartrovo promýšlení vztahu mezi esencí a existencí.¹⁰⁶ Po Sartrově vzoru přebírá tuto dualitu včetně obsahového vymezení zmíněných pojmů, zároveň se však ne zcela přesvědčivě pokouší vůči Sartrovi vymezit. Je zajímavé, že i v těchto místech se Patočka snaží zaujmout třetí možné stanovisko mezi dvěma koncepty, které jsou oba Patočkou chápány jako extrémny.

Jedním z výše uvedených extrémů je pro Patočku v otázce vztahu esence a existence u člověka Sartrovo existencialistické pojetí, kladoucí přednost existence před esencí. Proti němu staví Patočka jako pomyslný druhý pól to, co označuje jako scholastickou ontologii esence a existence, která v Patočkových očích znamená jednoduchý esencialismus spojený s kreacionistickou metafyzikou. Zatímco Sartre v případě člověka hovoří o přednosti faktu jeho jsočnosti („že-je“) před jakýmkoliv jeho věčným určením („co-je“) a dospívá ke specifickému pojmu svobody, tradiční ontologie¹⁰⁷ nabízí časově obrácené schéma. Věčná určení jsou vždy již hotová a nezměnitelná, existují předem v mysli stvořitele. Čas nemá ve vztahu k tomu, čím dané věci jsou, případně čím je následně takto určený člověk, žádný význam.

Sám Patočka se nespokojuje ani s jednou pozicí, přestože distinkci esence a existence podržuje. Sartrův koncept je neobhájitelným upřednostněním faktu existence před jakýmkoliv věčným určením. Alespoň některá taková určení dle Patočky musejí již původně spoluexistovat. Jednoduše proto, že rozdíl mezi bytím a nebytím určeného, je zcela evidentní. Pokud například vědomí jest, nutně to poukazuje na jeho určenost, na konstatovatelnost alespoň nějakých rysů.¹⁰⁸ Pokud by lidské vědomí dříve existovalo, než bylo jakkoliv určeno, nebylo by možné konstatovat rozdíl mezi vědomým stavem a např. spánkem, nebo smrtí.

¹⁰⁵ Srv. především *VaD*, str. 25 a 27.

¹⁰⁶ Dějinností se Patočka zabývá především ve čtvrté kapitole. Srv. *VaD*, str. 25-30.

¹⁰⁷ Patočka mluví o „staré scholastické ontologii“ nebo „tradicí Tomáše Akvinského“. Srv. *VaD*, str. 26.

¹⁰⁸ Srv. *VaD*, str. 27.

Patočka tak obrací Sartrův motiv proti němu samotnému, ale současně se jeho vlastní formulace těm Sartrovým podobají natolik, že je nutné se ptát, jestli se Patočkův výklad vztahu mezi esencí a existencí u člověka od toho Sartrova odlišuje i věcně, a nikoliv jen verbálně. Jediným výrazným odlišením, které Patočka chápe jako klíčové, má být důraz na existenci něčeho trvalého a daného u člověka označeného jako historická podstata.

Historická podstata však znamená právě absenci esenciálních určení, která by nezávisela na existenci, na určování nás samotných námi samotnými v čase. Patočka to vyjadřuje také tak, že strukturou historické esence je struktura absence určení.¹⁰⁹

Tato s existencí současně daná určenost tak říká pouze to, že naše esence závisí na naší existenci. Je tedy otázkou, co je smyslem této Patočkovy „distance“ od Sartra. Pokud Patočka kritizuje tradiční ontologii, činí to zjevně, protože dle něj, nedoceňuje význam času a zcela pomíjí otázku vztahu lidské existence a časovosti.¹¹⁰ Jestliže však Patočka kritizuje Sartra a následně nabízí jako alternativu takřka totéž, s tím rozdílem, že odmítá časovou přednost existence před esencí, aby následně za tuto esenci označil jakousi formu absence, tj. vposled rovněž nutnost člověka utvářet vlastní esenci, není zcela zjevné, co tímto posunem sleduje. Možná, že Patočka skutečně spojuje koncept existence předcházející esenci s vyprázdněním lidského bytí,¹¹¹ zároveň ale trvá na pro něj inspirativním motivu svobody jako formy sebe vztahu, sebe tvorby, který pojmová distinkce esence a existence umožňuje zformulovat. Proto chce oslabit Sartrův antiesencialismus důrazem na „něco trvajícího v historickém dějství“¹¹², ale zároveň podržet motiv otevřenosti, který Patočka formuluje jako možnost k sobě se vztahujícího rozvrhu.

Dějinnost

Vidíme však zřetelně, že dějinnost (viz historická podstata) je u Patočky primárně způsob, jak popsat člověka. Znamená v první řadě vztah lidské existence a času. Pro lidskou existenci má čas bytostný, esenciální význam¹¹³, píše Patočka. Esenciální zde přitom neznámá nutnost určovat, tvořit z ničeho vlastní podstatu, ale je třeba jej chápat spíše jako vždy již dané určení

¹⁰⁹ Srv. *VaD*, str. 28.

¹¹⁰ Srv. *VaD*, str. 25.

¹¹¹ Srv. SLADKÝ Pavel. Viz stejný text jako výše. Str. 37.

¹¹² *VaD*, str. 27

¹¹³ Srv. *VaD*, str. 24.

člověka jako bytosti, pro níž se v čase teprve otevírá možnost vztahu k vlastní existenci. Toto určení znamená, že člověk není bytost vždy již cele daná a determinovaná, nýbrž že k samotné jeho podstatě patří jakási původní nedokončenost, „výzva k uskutečnění v čase.“¹¹⁴ Strukturou historické esence je totiž podle Patočky skutečně neuspokojenost v daném¹¹⁵, která má apelativní povahu. Patočka to neformuluje například tak, že člověk je dějinný, protože se jeho život odehrává v čase a vytváří dějiny svým jednáním, ale především proto, že je bytostí, které v čase „o něco běží“¹¹⁶, bytostí jejíž život je „děj“, ve kterém se o něčem rozhoduje.

Není překvapivé tvrdit, že čas má význam například pro to, kdo jsem, pro moji identitu. V čase se rozhoduji, volím určité možnosti a jiné nechávám padnout, ztotožňuji se s konkrétní sociální rolí. Smyslem Patočkovy argumentace je však rovněž ukázat, že tyto volby, rozhodnutí, nebo naopak nečinnost jsou způsoby, jak tvoříme sebe samotné, jak se realizujeme co do naší podstaty. Naši činnosti ve světě tak Patočka, připisuje konstitutivní roli pro podobu lidské esence jako takové.

Motiv dějinnosti člověka však u Patočky připouští i jiný způsob výkladu. Některé Patočkovy formulace totiž minimálně problematizují výše předkládanou interpretaci dějinnosti jako související primárně s temporální povahou individuální existence. Tedy s dějinností rozpínající se mezi narozením a smrtí každého jedince. Dějinností vyloženou jen v kontextu popisu člověka jako dynamického sebe vztahu, kdy v této dynamičnosti má být obsažena jak původní nedanost lidského určení, tak stále přítomná možnost nového určování. Musíme také konstatovat, že takto dějinnost není spojena s něčím minulostním, ale spíše budoucnostním. To znamená nutně novým a ryze vlastním.

V jedenácté kapitole Patočka píše: „dějinnost na jedné straně se tedy vztahuje k tomu, co již jest. Ale nepřijímá je tak jak jest. Jak nás podmiňuje fakt, že jsme Čechy, Evropany, lidmi technické civilizace atd. Všechno, čím můžeme být, se děje před tímto dědictvím. A každá pravá lidská možnost je v tom toto dědictví si přivlastnit, způsobit aby bylo vskutku naše... Proto je každá tvorba ve skutečnosti obnovou.“¹¹⁷

Je nutno říci, že primárním cílem jedenácté kapitoly je výklad Heideggerovy fundamentální ontologie a není zcela zjevné, jestli i v těchto místech Patočka jen interpretuje Heideggera nebo zároveň připouští možnost takového výkladu. Tento druhý způsob čtení motivu dějinnosti by

¹¹⁴ *VaD*, str. 36.

¹¹⁵ *VaD*, str. 28.

¹¹⁶ *VaD*, str. 36.

¹¹⁷ *VaD*, str. 85.

však mohl najít oporu rovněž v o několik měsíců později sepsaném Patočkově textu *Pochybnosti o existencialismu*.¹¹⁸ Zde Patočka podobně jako ve výše citované pasáži zdůrazňuje předurčenost člověka vržeností do sociálního, kulturního, zde konkrétně hodnotového, rámce. Dějinnost by neznamenal jen možnost novosti vlastního rozvrhu, ale také jeho původní nepůvodnost, jeho určení již minulým a daným. Tyto dva momenty by se přitom dle naší citace neměly vylučovat, protože novost jako tvorba, není sice nikdy ryzí novostí, ale vždy alespoň obnovou, reformou. Moment původnosti, nedanosti tedy obsahuje. Je převzetím minulého, nepůvodního „v nás“ prostřednictvím naší možnosti budoucnostního rozvrhování.

Dějinnost by v této druhé intepretaci nebyla odvozena pouze z časovosti individuální existence, ale i z fakticity. Takto by dějinnost nezohledňovala jen budoucnostní rozměr našeho života, ale také ten minulostní, nejen ve smyslu naší minulosti vlastní, ale také ve smyslu dějin a námi nevytvořeného minulého i přítomného kulturního a sociálního rámce.

Domnívám se ovšem, že první způsob, na který jsem zjevně položil důraz je blíže Patočkově intenci ve *Věčnosti a dějinnosti*. Je tomu tak jednak protože citace z jedenácté kapitoly je ve *Věčnosti a dějinnosti* skutečně ojedinělou. Takřka všude, kde Patočka o dějinnosti hovoří, ji vykládá jako možnost „podstatotvorby“ vlastním žitím, rozhodováním. Patočka také opakovaně dějinnost spojuje s individuální odpovědností za tento předem nedaný rozvrh, jak ještě uvidíme. Navíc Patočka za objevitele dějinnosti považuje Sókrata, jehož činnost vykládá právě jako existenciální probouzení k převzetí existence a vyzývání k osmyslení vlastního života.¹¹⁹ I v těchto pasážích stále hovoří o dějinnosti v kontextu individuální existence. Navíc Patočka sám označuje dějinnost za ryzí komponentu subjektivistické, existenciální filozofie¹²⁰, ke které se, byť po výtce, ve *Věčnosti a dějinnosti* zařazuje. Proto dějinnost vykládám primárně jako možnost něčeho zcela původního „v nás“ a díky nám. Jako vztah bytí a času v rámci individuální existence.

Tato interpretace dějinnosti ještě s dalším výkladem získá jasnější a přesvědčivější kontury. Vraťme se ještě krátce k dialogu Sartre-Patočka. Patočkovu snahu o distanci vůči Sartrově pojetí člověka jsme viděli již při výkladu čtrnácté kapitoly, kde Patočka hovoří o člověku jako

¹¹⁸ „A nepředpokládá každá volba nejen něco daného, co posuzujeme, když o tom rozhodujeme, nýbrž zdali hodnoty, v jejichž jménu se rozhodujeme, nemusí již býti dány?“ PATOČKA, Jan. *Fenomenologické spisy I*. Praha: OIKOYMENH, 2008. ISBN 978-80-7289-307-0. Str. 324.

¹¹⁹ Srv. *VaD*, str. 24-25 nebo 81.

¹²⁰ Srv. *VaD*, str. 118.

o pozitivním jsoucnu. V obou pasážích Patočka naznačuje, že Sartrův akcent na svobodu sebetvorby v kombinaci s původní prázdnotou lidského rozvrhu vyústí v negativní pojetí člověka. To by mělo spočívat jednak v jeho původní nicotě. Člověk je nejprve něčím zcela prázdným a svůj obsah teprve klade. Také však ve skutečnosti, že tento obsah a jeho podoba podléhá ryze lidské svévoli.¹²¹

Zároveň ale Patočka podržuje distinkci esence a existence. Rovněž s ní související motivy původní nedanosti určení a nutnosti sebetvorby Patočka přebírá, přeformuluje je však na dějinnost. Ani při výkladu čtrnácté kapitoly jsme na skutečně zásadní odlišnosti nenarazili. Jediným zřetelnějším rozdílem je vylepšení distinkce esence a existence, měnící časový rozměr celého vtahu. Jedna nepředchází druhé, nýbrž jsou dány současně. Jedná se však o posun, který fakticky neumožňuje zformulovat něco věcně odlišného. Můžeme tak konstatovat, že odlišení mezi Sartrem a Patočkou jsou skutečně minimální. Patočkův koncept člověka je, alespoň co se výše předestřených motivů týká, skutečně velmi blízký koncepci Sartrově.

Relativismus a odpovědnost

Pokusme se však ještě o zamyšlení nad morálně zabarveným aspektem Patočkovy kritiky Sartra a motivem odpovědnosti, případně svévole. Patočka o člověku ve *Věčnosti a dějinnosti* hovoří jako o „mravní bytosti“¹²². Viděli jsme již, jaký význam má pro Patočkovu pojetí časovost. Výklad člověka jako mravní bytosti je propojen právě s úvahou o odpovědnosti člověka za vlastní rozvrh. Nejenže odpovědnost Patočka vykládá jako moment časové povahy lidské existence. Jenom protože se lidské bytí prostírá v čase a tato rozprostřenost v čase patří k podstatě člověka, je možné vůči jednotlivým „bodům“ lidské existence vznést morálně hodnotící hledisko.¹²³ Zároveň by ale toto svou povahou časové rozvrhování nikdy nemělo podléhat svévoli. Jeho nedanost a otevřenost není návodem k libovolnému vyplnění.

Můžeme již říci, že rozvrhování lidského bytí u Patočky znamená různé způsoby lidského vztahu k předmětnosti. Tyto podoby nejsou nikdy předepsány, nejsou univerzální. Jsou vždy dějinné, mění se. Jediné, co se z nich dá jednoznačně vyčíst, je podstata člověka jako bytosti se specifickým vztahem k univerzu předmětů. K předmětům se člověk vztahuje primárně skrze

¹²¹ Srv. *VaD*, zvláště str. 95-96.

¹²² Srv. např. *VaD*, str. 115.

¹²³ Srv. *VaD*, str. 29.

vědomí a rovněž dvěma možnými způsoby. Líčil jsem výše, jak se touto reinterpetací původně Heideggerova motivu dostávají do celé úvahy morální konotace. Patočka dokonce onu vlastní, autentickou možnost vztahu člověka k předmětnosti, která znamená právě původní a vlastní tvorbu smyslu, v závěru čtrnácté kapitoly ztotožní se „seberealizací“.¹²⁴ Tato druhá forma rozvrhu je popisována morálně nadřazeně a Patočka naznačuje, že člověk musí výslovně převzít odpovědnost za svůj vlastní rozvrh. Pokud tak člověk nečiní, líčí to Patočka jako ztrátu v rozvrzích minulých nebo přítomných, tzn. v rozvrzích, které učinili druzí.

Právě skrze tento motiv se Patočka pokouší obhájit závaznost, která má plynout z jeho koncepce, protože si pravděpodobně více či méně uvědomuje obtíž motivu původní otevřenosti člověka ve vztahu k tomu, jak zdůvodnit hodnotu rozvrhu nebo smyslu, který člověk vytváří. Patočka se chce postavit mezi relativismus libovůle a objektivismus, který by naopak měl předepisovat hodnoty definitivně.¹²⁵ Opět vidíme, že za těmito póly lze sledovat metafyzické a ametafyzické pojetí světa, a zároveň Patočkovu snahu stát „mezi“ nimi. Patočka se postaví mezi hodnotový skepticismus a objektivismus skrze velmi patočkovský motiv vzmachu, který člověk skutečně vykonat musí, aby dostal vlastnímu určení. Tento vzmach je volbou sebe. Je vystoupením z nepůvodního a nevlastního způsobu existování.

Patočka tak tvrdí, že volba nás samotných nemůže být žádnou libovůlí, protože v této volbě zkrátka nevolíme to, co se nám líbí.¹²⁶ Proto by také Patočkův koncept člověka měl být zároveň nemetafyzickou etikou. To znamená, mělo by se ukázat, že k lidské praxi patří morálně hodnotnější životní forma, ale že zároveň není založena například na nějakých vůči člověku vnějších entitách. Tato životní forma má být nejspíš založena na proměně, která jako možnost patří k lidskému bytí, ale jako skutečnost se realizuje teprve rozmanitým a znovu obnovovaným vystupováním, transcendováním všeho aktuálního nebo minulostního.

Lze však ukázat, že Patočka také v otázce odmítnutí relativismu spojenému s vlastní koncepcí člověka, zůstává stát v půli cesty. Můžeme konstatovat, že objektivismem, v Patočkově slova smyslu, jeho koncept skutečně není. Naopak v případě obvinění z relativismu Patočka opravdu nosné argumenty na svou obhajobu nepodává. Sebeuskutečnění jistě ničím libovolným není, je morálním úkolem. Připomeňme ovšem znova, že toto převzetí sebe znamená právě nutnost rozvrhovat se, tvořit, být původně. Zdá se, že toto ale mohu činit opět s jistou svévolí, protože

¹²⁴ Srv. *VaD*, str. 113.

¹²⁵ Srv. *Tamtéž*.

¹²⁶ Srv. *Tamtéž*.

v dotváření sebe, již nejsem dále omezován nebo hodnocen. Pro Patočku je důležité zda konverzi provedu, či nikoliv. Dále jeho úvaha nesáhá.

Vidíme tak, že tato „historická etika“, která se „nedovolává přímo vyššího, transcendentně metafyzického světa“¹²⁷, etikou není, protože vlastní morální distinkce neobhájí, a v morálních dilematech nepodává ani náznak možného řešení. Jediné, co by nám tato etika předepisovala, je konverze a překročení naší sociálně-přírodní stránky¹²⁸, a výzva k „dotvoření se“ skrze náš vztah k předmětnému, oproti reprodukci již dané určenosti, založené většinou společensky.

Mohli bychom to také formulovat tak, že odpovědnost za vlastní život jako jeho výslovné uchopení je přece něco jiného než etika jako normativní systém. Je sice nutné konstatovat, že Patočka skutečně hovoří jen o „možnosti“ takové „historické etiky“, a upřesňování nechává zatím stranou, ale zdá se, že tato etika, založená na momentu volby sebe sama, etikou „v plném smyslu slova“¹²⁹ být nemůže. Je totiž rovněž mimořádně problematické spojit moment „podstatotvorby“ jako tvorby, tedy moment krajně individualistický, s etickou problematikou, která více či méně vždy jedinečnost popírá a je často založena spíše na přitakání obecnému. To ale Patočka připustit nechce. Jeho koncept je založen na představě o člověku jako o bytosti, která se nachází teprve tam, kde z obecná vystupuje, ať už je jím třeba původně neproblematizovaný sociální rámec nebo onen „veřejný jakkolověk“¹³⁰, jak opět v návaznosti na Heideggera píše Patočka.

Musíme ale konstatovat, že tento poměrně silný důraz na individualitu skutečně zavání relativizací morálních distinkcí. To ještě přidává na zajímavosti výše sledovaným Patočkovým poznámkám na Sartrovu adresu, které z tohoto relativismu mají usvědčit právě jeho. Položme si tedy ještě jednou otázku po Patočkově skutečně věcném odstupu od Sartra. Pokusme se o to tentokrát na ještě obecnější rovině.

Jaké pojetí svobody bychom mohli tvrdit u Sartra a u Patočky? Neliší se Patočka nakonec v úplném základu celé úvahy o člověku právě odlišným chápání svobody? Svobodu Patočka vykládá velmi stručně jako „moment dějinnosti“¹³¹. Svoboda je i Patočkou chápána jako možnost klást svá vlastní určení, jako možnost „podstatotvorby“. Zároveň, jak jsem podotkl,

¹²⁷ *VaD*, 114.

¹²⁸ Srv. *VaD*, 115.

¹²⁹ *VaD*, str. 114.

¹³⁰ *VaD*, str. 112.

¹³¹ Srv. *VaD*, str. 27.

jako by Patočka Sartrovi vyčítal, že v Sartrově případě jde o svobodu svévole. Řekli jsme ale také, že právě v důrazu na možnost sebetvorby se Patočkovi skutečně podstatné odlišení zformulovat nepodaří.

Musíme tak konstatovat, že rovněž Patočkův koncept etiky stojící „mezi“ mravním objektivismem, řekněme např. právě rádlovským“ a různými podobami morálního skepticizmu, sice morální hodnocení, které Patočka zároveň formuluje mimo rámec klasické metafyziky, obsahuje. Požadovaná konverze je ale ve svém následném obsahu ve výše uvedeném smyslu, zase jenom svévolná.

Přece však můžeme uvést ještě jeden motiv na Patočkovu obhajobu. Prvním filozofem dějinnosti je pro Patočku Sókrates, který je objevitelem člověka jako dějinné bytosti¹³². Právě on totiž svou „dialektikou“ konkrétně zpřítomňuje člověka při činnosti jemu nejvíce vlastní, ale co je důležitější, Patočka jej označuje také za „kladného hrdinu“¹³³, který má sloužit i jako vzor. Sókrates totiž neustále neguje. Tato negace je však pro Patočku právě uvedeným správným, autentickým postojem vědomí, tedy postojem člověka, k předmětnému i sociálnímu kontextu, který jej obklopuje. Jinak řečeno v závěru čtrnácté kapitoly Patočka spojí vždy jedinečně vypadající transcensus, kterým člověk přesahuje pouhou danost, minulost nebo aktualitu, se sókratovským „věděním nevědění“¹³⁴ jako jeho ryzím projevem. Minimálně pro Patočku i Sókrates stojí „mezi“ mravním metafyzickým objektivismem a relativismem, protože svou činností nikdy nepostuluje provždy platné hodnoty, které je nutno prokázat a podřídit se jim, zároveň však nehlásá, že vše je dovoleno. Naopak jeho mauetická činnost apeluje, naléhá, dotírá. Má působit proměnu, konverzi životní perspektivy.¹³⁵ Tedy totéž, co Patočka považuje za vlastní jádro svého konceptu člověka jako mravní bytosti.

Tato konverze však dle Patočky nesmí být na ničem závislá, její hodnota spočívá v ní samotné a nikoliv v něčem vůči ní vnějším. A opět, pokud je jejím vlastním smyslem obrat k „indiferenci vnějšku“ negující tvůrčí činnosti, odvozuje se pozitivita této činnosti jen a jen z původnosti této činnosti. Ze skutečnosti, že se v ní realizuje dotvoření, sebetvorba člověka. Zase nevidíme jasné kritérium pro morální odlišení např. dvou různých praxí, které přede mnou stojí a vyzývají mě k činu, nebo životních forem, pro které se rozhodují.

¹³² Srv. *VaD*, str. 24.

¹³³ Srv. *VaD*, str. 115.

¹³⁴ Srv. *VaD*, str. 114.

¹³⁵ Srv. *VaD*, např. str. 24 nebo 30.

Musíme konstatovat, že pokud by tedy etika z Patočkova konceptu vyplývala (jak sám Patočka chce tvrdit), byla by to jen minimalistická a zvláštní forma etiky odpovědnosti namířené vůči sobě samotnému. Možná, že právě proto Patočka hovoří o etice „historické“, neboť tento nárok nemá predepsanou a obecnou formu (i když jeho ryzím příkladem je sókratovství), a především je historický ve smyslu jeho definitivní neukončitelnosti. Onen vždy dějinně jedinečný zápas o vlastní bytí a tím o podobu lidství naopak definitivně patří k lidské situaci.

Je také pozoruhodné, že právě tento motiv případného relativismu se stal důležitým argumentačním bodem v diskuzi interpretů Patočkovy filozofie, kteří se pokouší vysvětlit věcnou odlišnost mezi textem *Věčnost a dějinnost* a koncepcí negativního platonismu z roku 1953. To, že se Patočkovi nepodaří skutečně důsledně obhájit mravní závaznost oné vždy dějinné a negující subjektivity, je tak někdy pojímáno jako klíč k pochopení následného posunu od subjektivistického k asubjektivistickému konceptu. Ve *Věčnosti a dějinnosti* se Patočka skutečně pokouší svůj subjektivistický koncept člověka prezentovat jako spojený s morální závazností. Jím popsané a odmítané formy „subjektivismu“ opakovaně označuje za více či méně relativistické.¹³⁶ Z jeho konceptu má plynout minimalistický normativní systém.

Výše jsem však ukázal, že taková podoba etiky je neschůdná. Můžeme si položit otázku (i vzhledem k tomu, že *Věčnost a dějinnost* zůstala rukopisem), zdali Patočka sám tuto „historickou etiku“ vědomě nenahrazuje konceptem Ideje z *Negativního platonismu*, právě na základě jejího relativistického vyznění. Negativní platonismus je rovněž formulován jako odpověď na krizi metafyzického, objektivistického myšlení. Zároveň by ale vůči nařčení z relativismu měl být obranschopnější, protože nepředemtná Idea jako asubjektivní princip je přece jen imunní vůči mnou vzneseným námitkám, týkajících se neslučitelnosti subjektivismu (minimálně ve zde Patočkou podávané podobě) a mravní závaznosti. Toto mé obvinění Patočky z relativismu je tak například zároveň polemikou se Sladkého obhajobou mravní závaznosti dějinné subjektivity, a zároveň souhlasem s Ritterovou interpretací Patočkova subjektivismu jako zatíženého „hodnotovým relativismem“.¹³⁷ Sladký se domnívá, že „nerelativní vodítko praxe“ se Patočkovy podaří obhájit i ve *Věčnosti a dějinnosti* (skrže sókratovské „vědoucí nevědění“ jako subjektivně nenahodilé) a nejen v *Negativním platonismu*. A důvody přechodu mezi oběma koncepty je dle něj třeba hledat v Patočkově novém pohledu na subjektivismus jako na rys pozitivní metafyziky, kterou chce Patočka překonat, a nikoliv v (ne)morálních

¹³⁶ Patočka myslí hlavně Husserlův a Sartrův „subjektivismus“.

¹³⁷ Srv. RITTER, Martin. *Historicko-systematický rámec Patočkova negativního platonismu*. In: JEŠIČ Milovan, LEŠKO, Vladimír a kol. *Patočka a řecká filozofie*. Košice: Univerzita Pavla Jozefa Šafárika, 2013. ISBN 978-80-8152-023-5. Str. 243-265.

aspektech jeho koncepce.¹³⁸ To se mi však jeví vzhledem k výše ukázané relativistické orientaci Patočkova subjektivismu jako nepřesvědčivé a zcela souhlasím s Ritterovým konstatováním, že nedostatkem Patočkova konceptu je na prvním místě právě nevyjasnění lidského „subjektivního vztahu k hodnotám“¹³⁹, již při prvním čtení zavánějící relativismem.

¹³⁸ Srv. SLADKÝ Pavel. *Na hranicích metafyziky. Pokus o interpretaci filosofie negativního platonismu*. Disertační práce (2018), nepublikováno. Dostupné na <https://dspace.cuni.cz/handle/20.500.11956/97626>. Str. 46.

¹³⁸ *VaD*, str. 27.

¹³⁹ RITTER, Martin. Týž text od uvedeného autora jako výše. Str. 254.

5. Patočkův homo historicus

Patočkovo pojetí člověka

Pokusme se nyní předesířit obraz Patočkova člověka a tento motiv ještě jednou, tentokrát celostněji, interpretovat. Patočka vychází v nejšířším slova smyslu z teorie vědomí. Člověka primárně popisuje subjektivisticky jako nepředmětné „centrum“ předmětného světa, ke kterému toto vědomí zaujímá specifický postoj. Tento postoj Patočka takřka celou čtrnáctou kapitolu popisuje jako teoretické, vědomé akty, například jako překonávání aktuality případně jako emocionální prožitky. V závěru této kapitoly se však výklad člověka rozvětví do druhého pojetí, stále popisovaného z perspektivy vědomí, zjevně však znamenajícího dva způsoby lidského bytí. Přitom je zjevné, že Patočka postupně hájí obě vnitřně neslučitelné podoby tohoto postoje. I můj text se tedy pozornému čtenáři mohl jevit jako rozpadající se ve dvě. Poměrně rychlý přechod od dialektiky vědomí, k čistě praktickému rozvrhování, má však základ v této změně Patočkova popisu.

Důležitější je, že v obou popisech nám Patočka předkládá pojetí člověka jako bytosti, schopné různých podob negace skutečnosti, která je popisována jako prázdná, vůči němu indiferentní. Tento pozitivní lidský protest proti mrtvé předmětnosti není nikdy předepsán, vždy musí mít konkrétní, situačního a dobovou podobu. Není tedy předem určen a může nabývat rozmanité podoby. Definitivně však dle Patočky patří k člověku jako bytosti se specifickým vztahem k jej obklopující skutečnosti.

Tento moment jsem výše popsal jako původní otevřenost patřící k lidskému bytí. Tato otevřenost je esenciální v tom smyslu, že se týká lidské podstaty jako takové. To je nejvýraznější moment Patočkovy poválečné blízkosti k sartróvské formě existenciální filozofie. Také proto jsem také dějinnost vyložil jako Patočkovu reformulaci Sartrova pojmu existence, přestože Patočkův text připouští i jiný způsob čtení.

Navíc Patočka, jak už jsem zmínil, chápe dějinnost jako „základ existencialistického pojetí člověka“¹⁴⁰. Proto se můžeme domnívat, že se, byť po výtce, k existencialistům sám řadí. Patočkův člověk se totiž opravdu člověkem stává teprve skrze správný vztah k vlastní existenci.

¹⁴⁰ VaD, str. 118. K následujícímu srv. také COOPER, David. *Existentialism as a philosophical movement*. In: CROWELL, Steven. *New York: The Cambridge Companion to Existentialism*. CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS, 2012. ISBN 978-0-521-73278-9. Zvláště str. 27-50.

Svou lidskost si vydobývá. Toto vydobytí se přitom primárně děje v dějinném konkrétnu, v jednání. V lidské existenci je neustále přítomný apel k vzmachu. Apel k překonání stále přítomné tendence jedinečného člověka k útěku do obecná. Pramenem tíže, která k úniku nabádá, však není například lidská smrtelnost, ale právě tato výzva k realizaci vlastního životního projektu, k uskutečnění jedinečného jedinečně. „Ujistí se [vědomí / člověk], že není žádného daného cíle, dokud o cíli samo nerozhodne,... že právě zde musí transcendovat... Takovým způsobem jedná člověk, který je pozorný k tomu, co by bylo možno navzdory některým dnešním filozofickým heslům nazvat podstatou člověka.“¹⁴¹

Jako existenciální motiv bychom mohli chápat i s tím související tíži, kterou Patočka připisuje lidské situaci. Můžeme přece před naším vlastním, individuálním vzmachem utéct, nerealizovat jej. To poukazuje k složitosti, problematičnosti naší situace. Tento útek vykládá Patočka zcela heideggerovsky jako směřující do sociálního rámce našeho života. Proto je s Patočkovým konceptem rovněž spojena určitá míra heroismu. Zkrátka život je úkol, který je možno splnit, či opomenout. Jeho splnění znamená autenticitu, opravdové lidství.

Patočka také odmítá přijmout existenci všech na člověku nezávislých, „o sobě“ jsoucích hodnot. Například hodnot vůči nám transcendentních, které by byly imanentní přírodě, a které by nebyly založeny subjektivně. Naopak v jádru Patočkova konceptu je subjektivní transcensus, který je pramenem všeho smyslu. Mimo výše uvedené, je toto rys ze kterého nejvíce prosvítá subjektivistická orientace Patočkova pojetí člověka. Ta se projeví i v nepodařeném pokusu založit subjektivisticky etiku. To je rovněž možno chápat jako motiv blízký existenciální filozofii.¹⁴²

Rovněž již několikrát zmíněné postavení člověka v kosmu je vykládáno do značné míry existencialisticky. I u Patočky vidíme poměrně silnou opozici člověka vůči ostatní skutečnosti. A vzhledem k tomu jak Patočka tuto skutečnost popisuje, bychom i u něj mohli hovořit o popisu člověka jakožto odcizeného vůči světu, byť stojícího v jeho samotném středu a zároveň svou důstojností nad ním.

Nevysloveným rysem Patočkovy koncepce je také snaha myslet člověka za každou cenu jako svobodnou bytost, rovněž příznačná pro existencialisty. Viděli jsme ostatně v úvodu, jak účelově Patočka vymezi celé dějiny filozofie člověka. Různé formy esencionalismu nebo

¹⁴¹ *VaD*, str. 113.

¹⁴² Srv. SLADKÝ Pavel. *Na hranicích metafyziky. Pokus o interpretaci filosofie negativního platonismu*. Disertační práce (2018), nepublikováno. Dostupné na <https://dspace.cuni.cz/handle/20.500.11956/97626>. Str. 41.

determinismu byly pro Patočku vždy popíráním lidské svobody skrze determinant. Proto Patočka zároveň zcela odmítá různé metafyzicky podmíněné představy o konci dějin nebo definitivním naplnění člověka. Ty by dle něj vždy popřely lidskou svobodu, podobně jako ony esencialistické proudy v rámci humanismu. Tato svoboda totiž spočívá v možnosti vždy znovu se obnovujícího, ryze individuálního zápasu nejen o vlastní bytí, ale i podobu lidskosti jako takové. Svoboda je možnost tvůrčí realizace této nerozhodnutosti, otevřenosti lidské esence. A toto u Patočky, jak jsme ostatně již jinými slovy konstatovali, znamená dějinnost lidského bytí. „Myšlenka historické podstaty obsahuje tedy otázku svobody jako moment.“¹⁴³

Tento sartrovský, voluntaristický důraz na sebedefinici člověka při současném popření něčeho člověku již původně, případně navždy přirozeného, však chápu jako velmi kontroverzní bod Patočkova konceptu. Patočka chce sice tento moment oslabit (viz současnost esence a existence), ale zrovna v tomto bodě příliš přesvědčivý není. Jde o přecenění svobody jako radikální možnosti lidského bytí. Jednoduše řečeno, člověk nemůže být tím, čím chce. Není náhoda, že pokud jako Sartre nebo Patočka přesuneme svobodu do samotného centra uvažování o člověku, může skutečně naše uvažování velmi snadno vyústit v relativismu.

Patočka ve svém pojetí člověka dále zdůrazňuje hodnotu tvůrčí činnosti. Považuje tuto činnost za ve vlastním slova smyslu lidskou. Přitom nejde výslovně o uměleckou činnost, ale spíše o různé způsoby, jak být tvůrčí jakožto člověk.

V kapitole o relativismu a odpovědnosti jsme ale viděli, že to je jedna z největších obtíží jeho fenomenologie člověka. Subjektivní transcensus, který je popíráním minulosti a přítomnosti, tvorbou původního, nasměrováním k budoucnosti, totiž nemá žádného objektivního arbitra, který by mohl rozhodnout o morální správnosti daného rozvrhu, který z tohoto transcensu vyplývá. To mě také vede k poměrně silnému závěru o neslučitelnosti takového pojetí člověka a morálního nároku.

Přitom zůstává otázkou, zda by s takovým závěrem nesouhlasil i Patočka. Patočka totiž jednak text nedokončil (rozvrh obsahuje ještě několik témat, která nejsou v samotném rukopisu rozvedena)¹⁴⁴, jednak nikdy nepřipravil k vydání, a především obsah zavrhl i věcně, protože přešel ke konceptu zjevně odlišnému. Mým cílem nebylo definitivně vysvětlit tento přechod, ale naznačit svou interpretaci Patočkova konceptu jako do značné míry relativistického, že tento

¹⁴³ *VaD*, str. 27.

¹⁴⁴ *Srv. VaD*, str. 9.

moment mohl být (a pokud tomu tak není, tak by dle mého názoru měl být) pro tento přechod rozhodující.

Patočkův člověk v diskuzi

Pro zajímavost se můžeme ještě vrátit k chronologicky blízkým výkladům člověka jiných myslitelů a ukázat ještě na další rysy a specifika Patočky koncepce. Tím zároveň ještě jednou zakotvíme Patočkův text v diskuzi, do které nepochybně patří. Přitom opět o něco více zdůvodníme označení Patočkovy koncepce člověka jako subjektivisticko-existenciální.

Patočka zjevně, stejně jako Sartre i Heidegger, dbá na antropocentrické odlišení člověka od veškeré věčnosti¹⁴⁵. Výsadní postavení člověka však není založeno ani v jeho dispozici řeči jako u pozdního Heideggera ani neustálým překračováním sebe sama jak u Sartra, ale primárně v jeho schopnosti protestu proti prázdnotě ostatních jsoucen. V jeho neutichajícím, ať již vědomém nebo nevědomém, překonávání této prázdnoty, které se v nejširším slova smyslu realizuje tvorbou. Přitom může, a má jít, o celý lidský život ve své ekstatickosti, nezaostávání v uplynulém.

U naší trojce myslitelů je člověk shodně také dynamikou, něčím neustále se aktivně realizujícím, je bytostí „která se rozhoduje a nese odpovědnost.“¹⁴⁶ To je pro Patočku aspekt, který souvisí s časovostí, a myslím, že Sartrův koncept je Patočkovi blízký také proto, že z něj lze vyčíst, že čas má význam pro to, čím jsme. Nikdy nejsme nutnou realizací předem dané esence, ale že na tom, čím jsme, máme podíl skrze vždy dějinné a jedinečné rozhodování.

Viděli jsme také, že pro vlastní výklad člověka používá Patočka rovněž tradiční rozlišení mezi esencí a existencí. Zatímco Heidegger se v *Dopise o humanismu* snaží pojmy esence a existence překonat, Patočka, inspirovaný Sartrem, zjevně jako jeden ze základních motivů své antropologie stále chápe, minimálně dle Heideggera, metafyzickou tradicí zatíženou distinkcí *essentia* a *existentia*. I tím Patočka mimo jiné podržuje Heideggerem kritizovanou subjektivistickou orientaci, nejen protože je člověk popisován jako činné a autonomní já, ale

¹⁴⁵ Patočka hovoří doslova o „lidské odlišnosti, kterou jsme vytkli jako dějinnost lidské podstaty“. Srv. *VaD*, str. 31.

¹⁴⁶ *VaD*, str. 36.

také protože je to nakonec tento subjekt, který je „centrem“ předmětného univerza, byť ho neguje.

Pokud jsme také výše ukázali, že Heidegger předkládá nejen ve svém *Dopise o humanismu* odlišný pojem rozvrhu než Sartre, můžeme konstatovat, že zde již Patočka zaujímá střed mezi uvedenými mysliteli, protože na straně jedné, se existence, podobně jako u Sartra, svobodně rozvrhuje do svých možností, a přitom tvoří sebe sama, na straně druhé Patočka, jak je patrné v závěru čtrnácté kapitoly, rozvrh vykládá rovněž jako způsob rozumění jako Heidegger 20. let, a do jisté míry i Heidegger pozdní. Navíc Patočka zjevně přebírá i Heideggerovu dualitu rozumění, která je zároveň dualitou existování, reinterpretuje ji však, jak jsem výše ukázal, v termínech vědomí a předmětnosti.

Zároveň je Patočka, jak jsem již zdůraznil, na mnoha místech, stejně jako Heidegger, kritický k jakémukoliv metafyzickému založení člověka. Vraťme se v této souvislosti ještě zpět k onomu „mezi“, které jsem označil za důležitý rys Patočkovy koncepce člověka.

Primárně, jak jsme viděli ve čtrnácté kapitole, se Patočka chce pohybovat „mezi“ metafyzickým a ametafyzickým pojetím světa. Patočka však zároveň velmi často naznačuje, že metafyzika je projevem něčeho, co patří k člověku jako takovému. Výše jsem však poukazyval k tomu, že i Patočkův koncept lze v jistém slova smyslu číst jako metafyzický. Domnívám se ovšem, že uvedené postavení se „mezi“ metafyzické a ametafyzické pojetí světa, znamená pro Patočku něco jiného, než jen verbálně postulovaný odstup od Husserlovy nebo Sartrovy ontologie.

Patočka nepopírá, že člověk je do značné míry bytost metafyzická, protože i dle něj, existuje lidský vztah k celku, a tím možnost popření, transcendence pouhých jednotlivin. Zároveň je negující vědomí, rovněž podmínkou danosti jsoucího. Patočka však zároveň tvrdí, že člověk zakouší jakousi elementární neuspokojenost v této danosti a stále znovu se před ním otevírá i možnost problematizace každého obsahového, tj. metafyzického, výkladu tohoto celku. Celá metafyzická tradice, která následně podmiňuje některé konkrétní formy humanismu, má tak být jen projevem něčeho původnějšího, základnějšího.

V oddíle o Husserlově redukci jsme viděli, že možnost suspenze jsoucína Patočka chápe jen jako důkaz ryze lidské možnosti vztahu k celku, horizontu. Je projevem možnosti transcendovat od daného jsoucína k jeho základu, ptát se po jeho možnosti. Měl by to tedy být náš specifický vztah k předmětnosti obecně, co nás uschopňuje k tvorbě metafyziky.

Takto však dle Patočky nemají výsledné metafyzické konstrukty žádnou jinou vnitřní pravdivost než tu, která poukazuje k pravdivosti člověka, který metafyziku vytváří. Jednoduše řečeno, metafyzika má být „jen“ konkrétní podobou ryze lidské možnosti, vždy přítomné a nekonkrétní, kterou člověk může a nemusí realizovat.

Zdá se tedy, že pro Patočku sice je i metafyzika artikulací lidskosti jako takové, ale pravděpodobně nikterak nadřazenou jiným formám. Předmětnost totiž nenegujeme jenom vědomím, které prostředkuje náš vztah k celku, ale každým popíráním jen minulostně orientovaného životního rozvrhu nebo opakováním již vytvořeného.

Pokud bychom si nyní vypůjčili Heideggerovu kritiku Sartrova konceptu člověka jakožto metafyzického, mohli bychom Patočku proti možnému vznesení takové námitky bránit pojetím diferencovanějšího popisu toho, co znamená pro člověka metafyzika. Patočkova představa je založena na přesvědčení, že volba mezi ametafyzickým a metafyzickým pojetím světa je nerozhodnutelná a jde o falešné dilema. Metafyzika sice artikuluje náš vztah k celku neadekvátně, protože například neoprávněně postuluje ideový svět (viz například kritika Rádla), zároveň ale není možné metafyziku zavrhnout, přestože představuje nesprávný výklad skutečnosti. Plete se, přestože je pravdivá. V tvorbě metafyziky je třeba vidět vztah k celku, který patří k lidskosti a nelze se smířit s jeho odmítnutím (viz například kritika logického pozitivismu nebo marxismu). Tím Patočka chce i ve *Věčnosti a dějinnosti* naznačit možnost filozofického, ale zároveň nemetafyzického myšlení jako možného směru dalšího vývoje evropské filozofie.

V tomto konkrétním bodě má zase Patočka blíže k Heideggerovi než k Sartrovi. Heidegger totiž v *Dopise* neoznačuje metafyzickou tradici kterou Sartre, především v její konkrétní, platónsko-křesťanské podobě, zcela zavrhuje, za nesprávnou, klamnou (*falsch*). Popisuje ji spíše jako deficientní a chce zároveň poukázat k možnosti nového nemetafyzického myšlení.¹⁴⁷ Tedy podobně jako Patočka. Přesto je však uvedená shoda spíše verbální a nikoliv věcná, protože Patočkovy vymezení metafyziky na základě pojmu předmětnosti se přece jen výrazně odlišuje od pojetí metafyziky jako „zapomínající“ bytí u pozdního a do značné míry i raného Heideggera.

¹⁴⁷ Srv. HEIDEGGER, Martin. *Brief über den Humanismus*. Např. str. 14, 20, nebo 27-28.

6. Závěr: Patočka původní, Patočka nepůvodní.

Místo závěru bych se zde rád pokusil o krátkou úvahu nad jednou z otázek, vznesených v úvodu. V průběhu textu jsem Patočkův koncept neustále vykládal v dialogu s jinými mysliteli. Těmito mysliteli nebyli tradičně jen Husserl s Heideggerem, ale také Sartre. Velmi často se mi nepodařilo v Patočkově konceptu najít skutečně zásadní odlišnosti, zvláště pokud jde o motivy Sartrovi. Můžeme si tedy položit otázku, po původnosti a míře originality Patočka pojetí člověka.

Začněme postupně. Nejdále má v námi sledovaném textu Patočka nepochybně k Husserlovi. Transcendentální idealismus přesvědčivě odmítá. Husserlovu redukci zásadně reinterpretuje.

Motivy z Heideggerovy analytiky pobytu Patočka využije při popisu onoho druhého, praktického postoje vědomí, člověka. I dualitu existování (rozumění) i útěk před tíží převzetí vlastní existence, Patočka přebírá bez jakýchkoliv výraznějších revizí. V tomto případě je shoda s Heideggerem je zastřena jen odlišnou terminologií.

Velmi blízko má Patočka k Sartrovi. Lidská diference vůči předmětnému je založena ve vědomí a jeho činnosti. Klíčová dějinnost člověka je především reinterpetací Sartrova pojmu existence. Svoboda je v nedanosti určení, v možnosti dotvoření. Člověk je do značené míry svůj vlastní projekt.

Můžeme tak závěrem konstatovat, že se Patočkovi nepodařilo formulovat něco vlastního, svébytného? Můžeme Patočkovu antropologii odmítnout s poukazem na její nepůvodnost? Není i v Patočkově konceptu přece jen něco navíc? Proč bychom se vůbec jeho filozofií člověka měli zabývat?

Naznačil jsem, že již samotná syntéza uvedených motivů se mi jeví jako originální a hodnotná. Navíc však tvrdím, že Patočkův koncept přece jen některé motivy nad rámec dobové diskuze obsahuje, a není tak zcela srozumitelný pouze na jejím základě.

Jako svébytný chápu zaprvé onen cílený balanc mezi dvěma pojetími světa. Viděli jsme, že součástí Patočkovy antropologie, dokonce jako konstitutivum, je snaha zaujmout středové „mezi“, a tím naznačit i vlastní filozofickou pozici v mnohem obecnější rovině. Patočka nabídne zajímavý výklad dobové filozofické diskuze jako podmíněné přístupem daného směru k problematice klasické metafyziky. Těmito slovy Patočka zahajuje klíčovou čtrnáctou kapitolu: „nezůstává tomu, kdo je přesvědčen, že metafyzika dosud nedohrála svou úlohu

v životě člověka, poněvadž je od něho neodlučná, mezi všemi těmito polohami žádné východisko? Je nutné buď vrátit se zpět do úprav a renesancí klasické tradice, nebo utonout v bezvýchodnosti existencialismu ryze záporného či v paradoxech filozofie, která nemá nic společného s autentickým věděním, poněvadž nechce být pochopením světa, nýbrž jen porozuměním nepochopení, neporozumění světu?¹⁴⁸ Patočka se pokusí, nastíněné dilema překonat. Nemá jít o příklon ani k tomu, co by on sám chápal jako moderní způsoby renesance metafyziky ani k moderní skeptické kritice tisíciletého metafyzického myšlení. Zkrátka Patočka chce nabídnout třetí cestu, jejíž trajektorii jsem se pokusil popsat výše.

Není cílem mé úvahy, také protože jde o motiv prostupující celé Patočkovu myšlení, ukázat schůdnost případně neschůdnost této cesty. Možnost filozofie jako ne-metafyzické realizace lidského vztahu k celku je spíše interpretační otázkou Patočkova myšlení jako celku. Pokusil jsem se ve své interpretaci jednoho konkrétního spisu, který nakonec zůstal autorem zavrženým rukopisem, ukázat, že minimálně v tomto díle, zůstalo toto „mezi“, jen originální motivem a nikoliv skutečně vyřešeným filozofickým problémem. Ve *Věčnosti a dějinnosti* autor, alespoň v tomto bodě, nedosáhl cíle své filozofické cesty.

V každém případě se však jedná o Patočkovu cestu vlastní, ve které se má rýsovat druhý poměrně svébytný motiv Patočkovy koncepce: specifické pojetí filozofie, ale i náboženské problematiky. Člověk je pochopen také jako bytost rozpínající se mezi světskostí a transcendencí. Lidský přesah k transcendenci zůstává sice nevyslyšen, protože například metafyzicky podmíněná víra prostě nemá reálně existující objekt. Přesto je ale lidská a zůstane jí. Stejně jako metafyzika, se víra mýlí, přestože je pravdivá. Mezi specifické způsoby, jak se vztahuje k předmětnosti tak neodvolatelně patří i postoj náboženský, ve kterém můžeme být rovněž skutečně lidsky tvůrčí. Patočka tím provede také „zfilozofičtění“ náboženské problematiky. Pod metafyzickou vírou totiž prosvítá právě možnost lidského vztahování se k celku, a ta je, jak jsme již řekli, ryze filozofická.

Minimálně v tomto rozhodně Patočkův koncept nevyčerpáme odkazem na heideggerovskou nebo sartrůvskou inspiraci. Naopak, zde se Patočkovy podařilo formulovat pojetí minimálně zajímavější než je Sartrův radikálně ateistický existencialismus. A zde můžeme opět konkretizovat připomínkou na Patočkovu velmi důraznou (podobně jako byla předtím jeho

¹⁴⁸ *VaD*, str. 98.

kritika) obranu Rádlovy *Útěchy z filosofie* před „dialektickými humanisty“, tj. marxisty.¹⁴⁹ Právě tato obhajoba doprovázející kritiku, by měla rovněž ozřejmovat výše uvedené.

Myslím, že hodnotná a původní je i Patočková schematizace antropologické tematiky ve filozofii do tří základních větví.¹⁵⁰ Jak jsme viděli v úvodu, tyto větve se vinou dějinami filozofie člověka a umožňují jejich klasifikaci. Patočka si zjevně uvědomuje, že určitou klasifikaci předkládá, protože ji mimo jiné kontrastuje vůči „zastaralé“ klasifikaci Schelerově.¹⁵¹ Nejzákladnějším dělítkem všech filozofických pokusů pochopit, co je to člověk, je dle Patočky způsob, jakým daný směr řeší problém vztahu lidské esence a času. A následně zda chápe člověka jako bytost svobodnou a odpovědnou nebo determinovanou.

Tak jako Filip Karfík ve svém výkladu Patočkovy „kacířské“ filozofie dějin správně podotýká, že jejím jádrem je nakonec, podobně jako u Hegela, svoboda, byť v zcela odlišném pojetí než u něj.¹⁵² Lze stejný motiv konstatovat v samotném základu Patočkovy poválečné fenomenologie člověka, byť podávaný samozřejmě v odlišné podobě a jiném kontextu než jak jej chápe Patočka pozdní.

¹⁴⁹ Srv. *VaD*, str. 134 (doslov Filipa Karfíka).

¹⁵⁰ *Homo animal-spirituale, homo biologicus a homo historicus*. Viz výše.

¹⁵¹ Srv. *VaD*, str. 49.

¹⁵² Srv. KARFÍK, Filip. *Unendlichwerden durch die Endlichkeit: eine Lektüre der Philosophie Jan Patočkas*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2008. ISBN 978-3-8260-2866-3. Str. 192.

7. Literatura

Primární

PATOČKA, Jan. *Péče o duši: soubor statí a přednášek o postavení člověka ve světě a v dějinách*. Praha: OIKOYMENH, 2002. ISBN 80-7298-054-8.

PATOČKA, Jan. *Epoché a redukce*. In: PATOČKA Jan. *Idea fenomenologie: a dva texty Jana Patočky k problému fenomenologie*. Praha: OIKOYMENH, 2000. ISBN 978-80-7298-206-6.

PATOČKA, Jan. *Pochybnosti o existencialismu*. In: PATOČKA, Jan. *Fenomenologické spisy I*. Praha: OIKOYMENH, 2008. ISBN 978-80-7289-307-0. Str. 322-327.

PATOČKA, Jan. *Tři studie o Masarykovy*. Praha: Mladá fronta, 1991. ISBN 80-204-0142-3.

PATOČKA, Jan. *Umění a čas I*. Praha: OIKOYMENH, 2004. ISBN 80-7007-199-0.

PATOČKA, Jan. *Negativní platonismus*. Praha: OIKOYMENH, 2007. ISBN 978-80-7298-273-8.

PATOČKA, Jan. *Sókrates: přednášky z antické filosofie*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1991. ISBN -.

PATOČKA, Jan. *Věčnost a dějinnost: Rádlův poměr k pojetím člověka v minulosti a současnosti*. Praha: OIKOYMENH, 2007. ISBN 9788072982561.

HEIDEGGER, Martin. *Brief über den Humanismus*. Frankfurt am Main: VITTORIO KLOSTERMANN GmbH, 2010. ISBN 978-3-465-04091-0.

HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: MAX NIEMEYER VERLAG, 2006. ISBN 3-484-70153-6.

HUSSERL, Edmund. *Cartesianische Meditationen*. Hamburg: FELIX MEINER VERLAG, 1987. ISBN 7873-0737-0.

RÁDL, Emanuel. *Útěcha z filosofie*. Olomouc: Votobia, 2000. ISBN 80-7198-399-3.

SARTRE, Jean Paul. *Zed', Nevolnost*. Praha: KMa, 2001. ISBN 80-7309-021-X.

SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota: pokus o fenomenologickou ontologii*. Praha: OIKOYMENH, 2006. ISBN 978-80-7298-250-9.

SARTRE, Jean-Paul. *Existencialismus je humanismus*. Praha: Krystal (Vyšehrad), 2004. ISBN 80-7021-661-1.

Sekundární

CROWELL, Steven. *The Cambridge Companion to Existentialism*. New York: CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS, 2012. ISBN 978-0-521-73278-9.

HAGEDORN, Ludger. *Die unermessliche Leichtigkeit und Zerbrechlichkeit des menschlichen Faktums. Jan Patočka und die Krise des Humanismus*. In: LABYRINTH Vol. 19, No. 1.

KARFÍK, Filip. *Unendlichwerden durch die Endlichkeit: eine Lektüre der Philosophie Jan Patočkas*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2008. ISBN 978-3-8260-2866-3.

RITTER, Martin. *Historicko-systematický rámeček Patočkova negativního platonismu*. In: JEŠIČ Milovan, LEŠKO, Vladimír a kol. *Patočka a grecká filozofia*. Košice: Univerzita Pavla Jozefa Šafárika, 2013. ISBN 978-80-8152-023-5. Str. 243-265.

SLADKÝ, Pavel. *Na hranicích metafyziky. Pokus o interpretaci Patočkovy filosofie negativního platonismu*. Disertační práce (2018), nepublikováno. Dostupné na: <https://dspace.cuni.cz/handle/20.500.11956/97626>.

SLADKÝ, Pavel. *Patočkův postup od subjektivismu Věčnosti a dějinnosti k filosofii a subjektivní ideje v Negativním platonismu*. In: *Reflexe. Filosofický časopis*. Č. 48. Praha: OIKOYMENH, 2018. ISSN 0862-6901. Str. 57-82.

THURNHER Rainer, RÖD Wolfgang, SCHMIDINGER Heinrich. *Filosofie 19. a 20. století. III*. Praha: OIKOYMENH, 2009. ISBN 978-80-7298-177-9