Univerzita Karlova v Praze

Fakulta humanitních studií

Vypracoval: **Václav Kočka-Amort**

Bakalářská práce

Pojetí pravdy u Jana Patočky

Vedoucí práce: **Mgr. Ing. arch. Marie Pětová, Ph.D.**

Praha 2014

Na tomto místě bych rád poděkoval paní Mgr. Ing. arch. Marii Pětové, Ph.D. za cenné rady, podporu a vstřícnost: „Děkuji Vám, paní doktorko.“

Prohlašuji, že jsem práci vypracoval samostatně. Všechny použité prameny a literatura byly řádně citovány. Práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 27. 6. 2014 podpis:

Obsah

Úvod……..6

1. K Patočkovu pojetí pravdy a koncepcím pravdy obecně……8

1.1 Základní motivy v teoriích pravdy podle Jana Patočky……8

1.2 Co rozumí Patočka pravdou……11

2. Pravda a vyrovnání se s metafyzikou……..14

2.1 Povaha metafyziky……14

2.2 Patočkova pravda a metafyzika……..15

2.3 Kvalita „pravdy“ pozitivistické……21

3. Pravda a vztah k lidské existenci……..25

3.1 Tři momenty lidské existence ve filosofii Martina Heideggera – starost……25

3.2 Pohyb Jana Patočky a Aristotelés……25

3.3 Trojí pohyb lidské existence……27

3.3.1 První pohyb……27

3. 3.2 Druhý pohyb……29

3. 3.3 Třetí pohyb……31

3.4 Existence a pravda……31

4. Pravda a dějiny……35

4.1 Pravda a člověk předdějinný……..36

4.1.1 Charakteristika předdějinného člověka a pravda u něj……36

4.2 Pravda a člověk dějinný……43

4.3 Pravda a válka……47

Závěr……55

Seznam použité literatury……59

Úvod

Naše bakalářská práce se zabývá pravdou, jak ji chápe Jan Patočka. Pravdu zpravidla chápeme jako soulad nějakého tvrzení se skutečností. Je-li tvrzení se skutečností v souladu, pak je pravdivé, není-li, potom je nepravdivé. Patočka však považuje za pravdu něco jiného. V naší práci si nejprve ukážeme základy jeho koncepce pravdy, jakož i jiných pojetí pravdy v historii. K tomu nám poslouží zejména Patočkův text „Problém pravdy z hlediska negativního platonismu“.[1] Patočka se v tomto textu vyjadřuje k pravdě explicitněji než ve spisech jiných. To, jak bude určena pravda podle tohoto textu, pro nás bude důležité pro zkoumání další. Podíváme se na tři další díla z různých období. V každém z nich se pokusíme nalézt pravdu v tom významu, v jakém ji nalezneme v našem výchozím textu. Rozdíl námi zkoumaných děl nebude toliko v období vzniku, ale rovněž i v zaměření na určitý problém, jenž má však co dělat s Patočkovou koncepcí pravdy.

Jako texty vhodné k našemu zkoumání vybíráme tři díla, jež považujeme za velmi důležitá v životě Jana Patočky. Prvním takovým dílem je „Negativní platonismus“.[2] Tento spis velmi úzce souvisí s naším úvodním textem, podle nějž budeme jednotlivé problémy zkoumat. Negativní platonismus je spis z padesátých let. My se pokusíme prozkoumat, jakým způsobem se Patočka v tomto díle vyrovnává s metafyzikou a jaký je vztah metafyziky k pravdě. Druhé dílo, kde se pro změnu zaměříme na lidskou existenci a její vztah k pravdě je přepis Patočkových přednášek z let šedesátých - „Tělo, společenství, jazyk, svět“.[3] Jako třetí bod našeho programu budeme mít vztah pravdy a dějin. K prozkoumání této problematiky nám poslouží jeden z posledních Patočkových spisů vůbec, text z let sedmdesátých, jímž jsou „Kacířské eseje o filosofii dějin“.[4]

---

[1] Patočka, J.: Problém pravdy z hlediska negativního platonismu, in: Patočka, J.: Péče o duši I., OIKUMÉNÉ, Praha 1996, s. 447 - 480; dále jen „Patočka, J.: Problém pravdy“.

[2] Patočka, J.: Negativní platonismus, in: Péče o duši I., OIKUMÉNÉ, Praha 1996, s. 303 - 336; dále jen „Patočka, J.: NP“.

[3] Patočka, J.: Tělo, společenství, jazyk, svět, OIKUMÉNÉ, Praha 1995; dále jen „Patočka, J.: Tělo“.

[4] Patočka, J.: Kacířské eseje o filosofii dějin, Academia, Praha 1990; dále jen „Patočka, J.: KE“.

Patočkova koncepce se snaží být celková. Není však ideologií, naopak jí zabraňuje (tomu se věnujeme spíše stručněji ve vyrovnání s metafyzikou), Protože se koncepce snaží uchopit život v celku, tak se zejména v poznámkách pod čarou u některých jednotlivých příkladů, kterými se snažíme doložit Patočkovy myšlenky, obracíme nejen na filosofii, ale i jiné oblasti lidské činnosti. Přestože považujeme takový postup vzhledem k cíli (poukaz na to, že Patočkova koncepce je filosofií, ale v rámci aplikace může filosofii překračovat) za ospravedlnitelný, snažíme se tak činit ve stručnosti, neboť si uvědomujeme některá omezení bakalářské práce, kterými jsou zejména rozsah a nutnost její koherence.

Práci členíme na kapitoly (např. 0.) a podkapitoly (např. 0.0). To je důležité si uvědomit v případě, že na nějakou kapitolu či podkapitolu v textu odkazujeme. Na některých místech pro jistou přehlednost zařazujeme na konci kapitol či podkapitol krátké shrnutí.

1. K Patočkovu pojetí pravdy a koncepcím pravdy obecně

Filosofické myšlení úzce souvisí s pravdou. Patočka ji považuje za základní otázku filosofie.[5] V dějinách se objevují různé filosofické koncepce pravdy. Nejprve si ukážeme, jaká základní pojetí pravdy v historii filosofie Patočka konstatuje, a velmi stručně si něco povíme o jejich vývoji. Následně se zaměříme na Patočkovo pojetí pravdy, jež se výrazně liší od pojetí klasických[6].

1.1 Základní motivy v teoriích pravdy podle Jana Patočky

Jako základ pro evropské teorie pravdy je chápán Platónův metafyzický počin.[7] Různé teorie zde mají svůj počátek a vykazují podobné rysy. Jedná se o tzv. adekvační pojetí pravdy. *„Tyto teorie spojují: 1) motiv logický (pravda je správný soud) 2) motiv věcné adekvace: ‚správnost' spočívá v tom, že reprodukuje myšlenkově a jazykově věcný vztah; 3) motiv ideové adekvace: náš intelekt reprodukuje, napodobí intellectus archetypus v jeho poměru k „vlastní realitě", k ideové podstatě věcí, která se v jejich empirické realitě projevuje."*[8] Toto tradiční pojetí pravdy má tak 3 zásadní rozměry. Logický motiv[9] si představíme na jednoduchém příkladu (na jednoduchém soudu): Řekneme-li, že každý, kdo se věnuje filosofii, je filosof, a zároveň, že se Patočka věnuje filosofii, pak bude pravdivým soudem – Patočka je filosof. Věcná adekvace je chápání pravdy, na něž *„se při obvyklém, tradičním výměru pravdy na prvním místě pomýšlí."*[10] Tedy to, co v běžném životě jako pravdu asi nejčastěji označujeme. Opět si uvedeme příklad: Určitý člověk nečetl žádné dílo Jana Patočky. Tvrdí-li, že žádné takové dílo nečetl, je jeho tvrzení pravdivé. Naopak, pokud by tvrdil, že nějaké takové dílo četl, jeho tvrzení by bylo nepravdivé ve smyslu věcné adekvace. Logický motiv rozhodně nemusí být v souladu s věcnou adekvací. V logickém motivu tvrzení:

[5] Patočka, J.: Problém pravdy, s. 447.

[6] Míníme zde zejména adekvační teorie a motiv voluntaristický (vizme dále).

[7] Patočka, J.: Problém pravdy, s. 447.

[8] Ibid., s. 448; jak vidíme, Patočka užívá pro pojetí pravdy případně pro jeho jednotlivé prvky označení „motiv".

[9] Různé teorie pravdy sdružují různé motivy. Některý motiv se může vyskytnout ve více teoriích.

[10] Patočka, J.: Problém pravdy, s. 450.

„každý, kdo se věnuje filosofii, je filosof“ působí jako jakýsi předpoklad (v logice se též nazývá premisa) a není vůbec relevantní, zda je každý filosofii se věnující člověk opravdu filosofem z hlediska věcné adekvace. Tím se od sebe oba motivy zásadně liší. Zbývá nám poslední, ideová adekvace. Věcná a ideová adekvace mohou být obě považovány za věcnou adekvaci largo sensu, neboť i ideová adekvace bývá považována v některých učeních za věc.[11] Pravdou se zde chápe podstata věcí, to, co lze nalézt za spatřením zkušeností daného. Tento motiv je tak ono metafyzické. Za pravdu tak považujeme u Platóna ideji, u Aristotela látku a tvar, u Démokrita atomy atd. Adekvace obecně je shodou dvou jsoucen.[12] Takřka jedno a to samé adekvační pojetí pravdy se v historii objevuje jak u racionalismu, tak i u empirismu[13]; u racionalismu se však vyskytují obecné principy s ambicí získat poznání celku, zatímco empirismus na celkové poznání rezignuje.[14]

Pojetí pravdy se pohybuje v rámci adekvační teorie, až se pak postupně ve filosofii objevuje další motiv. *„V 17. století se však v moderní filosofii objevuje nový motiv teorie pravdy, motiv voluntární či mocenský.“*[15] Tento motiv klade důraz na člověka a jeho podmaňování si světa. Metafyzické teorie pravdy[16] se stávají v tomto motivu podružnými a zásadní se tu stává účinnost pojmů a metod k takové světovládě.[17] Pravdou pak může být i to, co je v rozporu s adekvací, slouží-li to lidskému konání. Potom lze z čistě voluntárního hlediska vymezit pravdu i jako „účelný omyl“ (příp. „užitečnou iluzi“).[18] Voluntární motiv se nicméně ještě relativně dlouho drží v rámci metafyziky a ukazuje se zde jakýsi dvojsmysl

[11] Ibid., s. 451.

[12] Ibid., s. 459.

[13] Patočka toto konstatování vztahuje k tradičnímu pojetí empirismu a racionalismu. Zmiňuje v této souvislosti taková jména jako Descartes, Spinoza, Leibniz či Locke (Ibid., s. 468n.).

[14] Ibid., s. 469.

[15] Ibid., s. 448.

[16] Myslí se zde adekvační pojetí s důrazem na ideovou adekvaci, o jejíž souvislosti s metafyzikou jsme se zmínili výše.

[17] Patočka, J.: Problém pravdy, s. 449.

[18] Ibid., s. 451.

pojetí pravdy: pravda je zde pravdou jak ve smyslu adekvace, tak i ve smyslu voluntárním.[19] Zpočátku tedy voluntaristický motiv není s adekvačním pojetím v rozporu. Posléze se však voluntaristický motiv snaží osamostatnit, což se mu daří; původní metafyzický rámec je prolomen, ideová adekvace se odmítá.[20] To však činí různé potíže. Se ztrátou ideové adekvace mizí garance adekvace věcné a místo tradiční adekvační teorie se ke slovu dostává jakási neurčitá směs této teorie s moderním voluntarismem bez jasného filosofického základu.[21] Chybí nám tu nějaké celkové určení, celkové pojetí. Jak zmiňujeme výše, některý motiv se může vyskytnout ve více pojetích pravdy. Tak motiv voluntaristický převzal motiv logický (pravda je správný soud), neboť: *„Tento výměr odpovídá jeho praktickému směru a snaze ovládat vše (i pravdu samu).“*[22] Celkovost zde tedy není, logický motiv ji totiž ani nevyžaduje. Důsledkem přijetí tohoto motivu je redukce otázky pravdy na otázku pravd a problému pravdy na věcná hlediska.[23] Máme-li totiž pravdu vymezenu jako správný soud, těžko tam můžeme nalézt nějaké pojetí celkové, pravd je tak mnoho. Dále, je-li v lidském konání něco mimo věcný obor, pak se to v tomto pojetí ignoruje.

Patočka nachází ještě jeden motiv. Ten je reakcí na důsledek motivu voluntaristického. Pojetí člověka je „věcné“ a „instrumentální“, lidská bytost se pak stává toliko součástí objektu, jímž je příroda.[24] Snaha ukázat člověka jako mocného a hrdého se tak působením voluntaristického motivu obrací proti němu samotnému. Člověk se snaží z tohoto svého postavení vymanit. Tento další motiv je označen jako „motiv svobody k pravdě“; pravda ve voluntaristickém pojetí totiž stojí mimo člověka, nemůžeme ji uchopit celkově, stala se součástí přírody.[25] Jak si ukážeme v následujících odstavcích, tento motiv, jenž se zaměřuje na jedinečnost lidské bytosti a celkovost, považuje Patočka za zásadní.

[19] Ibid., s. 449.

[20] Ibid., s. 450.

[21] Ibid.

[22] Ibid., s. 449.

[23] Ibid., s. 450.

[24] Ibid., s. 452.

[25] Ibid.

Shrňme si stručně dosavadní zjištění. Tradičním pojetím pravdy je adekvační teorie, v ní nalezneme motiv logický, věcné adekvace a ideové adekvace. Posléze se objevuje motiv voluntaristický, který přebírá logický motiv a jenž se zpočátku drží v rámci adekvační teorie,[26] avšak postupem času ideovou adekvaci prolamuje a nabývá jisté autonomie. S dalším vývojem si podmaňuje i člověka jako objekt, načež je reagováno motivem svobody k pravdě.

1.2 Co rozumí Patočka pravdou

Jak jsme zmínili výše, Patočka se inspiruje motivem, který nazývá „motiv svobody k pravdě". Tento motiv se snaží prosadit holistický pohled na člověka a jeho okolí. U pravdy v Patočkově pojetí se toto holistické zaměření výrazně projevuje. Celkovost je pro jeho koncepci pravdy zásadní.[27] Avšak celkovost se neobjevuje jen tak. Musí tu být něco, co ji umožňuje. Abychom mohli něco uchopit v celku, potřebujeme od toho nějaký odstup – distanci. Distance je to, co nám umožňuje povědomí o celku.[28] Jde o distanci od všech jednotlivých věcí i tesí, od všeho předmětného, kladného, toho, co je konečné.[29] Věci můžeme rozbít, na různé problémy se zase dá hledět z jiného úhlu, a tak vyvrátíme předchozí myšlenky, jež často byly neprávem považovány za nekonečné, věčné, absolutní. Zásadní pro Patočkovu koncepci pravdy jsou tak dva pojmy: Distance, jež nás oddělí od všeho konečného, umožní nám odstup, a celkovost – celkové uchopení „univerza", všeho, co jest, uchopení, jež můžeme díky výše zmíněné distanci provést.[30] Díky celkovému uchopení se nám jsoucno projasňuje: *„Pravda je jasnost, která padá pro nás na jsoucno (…)."*[31] Jde o „pravdu-svobodu", neboť osvobozuje člověka[32] a ukazuje nám, že předmětnost pro nás není konečný celek.[33] Osvobození zde znamená

[26] Drží se metafyzického pojetí založeného na ideové adekvaci.

[27] Patočka, J.: Problém pravdy, s. 458.

[28] Ibid.

[29] Ibid.

[30] Ibid.

[31] Ibid., s. 459.

[32] Ibid.

[33] Ibid., s. 460.

svobodu od konečnosti. Tuto pravdu nevytvořil člověk, naopak je člověk vytvářen touto pravdou.[34]

Místo adekvace se zde hodí použít pojem neadekvace, jež se projevuje ve dvou rovinách, tj. *„na půdě nerovnosti mezi naším myšlením a mezi celkem jsoucna, a na druhé straně neadekvátnosti objektivního jsoucna vůči nám, „participujícím" na výzvě onoho zcela jiného (…)."*[35] Jak jsme si řekli, adekvací je shoda dvou jsoucen, protože však ona distance žádné jsoucno není, nemůžeme zde termín „adekvace" použít. Naopak se jedná o neshodu, neboť distance neodpovídá ničemu, co můžeme počítat mezi jsoucno. V obojí neadekvátnosti tedy jako jedna strana stojí člověk, člověk mající postavení jakéhosi mezičlánku, poněvadž (v rámci první[36] neadekvátnosti) stojí vůči celku jsoucna a (v rámci druhé neadekvátnosti) proti objektivním jsoucnům. V prvním případě se ukazuje, že jsme alespoň částečně konečí. To proto, jelikož jsme celku podřízeni, nemůžeme jej ovládat, jsme jeho součástí.[37] Ve druhém případě nám chybí shoda s předměty,[38] poněvadž lidé mají podíl na neadekvační pravdě, na pravdě „jako momentu věčném a absolutním".[39] Nejsme nad celkem, neboť jsme jeho součástí, nejsme ani pouze objektivními jsoucny, neboť se díky naší schopnosti distance můžeme vztahovat k jsoucnu.

Pravda nemá přímý obsah, projevuje se toliko „v osmyslování lidského života a objevování pravd".[40] Jde o pravdu absolutní umožňující všechny naše pravdy relativní.[41] Tato pravda není statická, nýbrž jde o neustálý pohyb, což je rozdílné od lidských pravd fixovaných.[42]

---

[34] Ibid., s. 459.

[35] Ibid.

[36] Jedná se toliko o naše očíslování, jež je určeno pořadím neadekvátností, které v citaci výše, s největší pravděpodobností bezděčně, uvedl Patočka. Sám však žádné takové pořadí nestanovil.

[37] Patočka, J.: Problém pravdy, s. 459.

[38] Tj. objektivními jsoucny.

[39] Patočka, J.: Problém pravdy, s. 461.

[40] Ibid., s. 459.

[41] Ibid.

[42] Ibid.

Člověk se vztahuje ke svobodě, ke své schopnosti distance. Adekvace jsou vhodné pro vědeckou pravdu, nikoliv však pro pravdu filosofickou, pravdu vůbec.[43] Adekvační teorie jsou teoriemi pravd, nikoliv pravdy.[44] Lze je aplikovat na konečné pravdy, u pravdy vůbec se však nedají uplatnit, jelikož, jak zmíněno výše, pravda (tzn. pravda vůbec) není adekvátní (neshoduje se s jiným jsoucnem). Celek nelze redukovat na předmětnost (v podstatě vědecky poznatelnou entitu), neboť i disciplíny minimálně částečně nepředmětné jako umění či náboženství spolutvoří celek jsoucího.[45] Pravdou a pravdami se zabývají rozdílné obory lidské činnosti. Naukou o pravdách je logika.[46] Pravda vůbec je však úkolem filosofie.

Postupem času Patočka ve svých pracích[47] svůj pojem pravdy trochu modifikuje, avšak činí tak, dle našeho názoru, toliko užitím jiných pojmů, jimiž se snaží ukázat v zásadě totéž. Patočkův koncept pravdy tak zůstává v podstatě stejný, tj. založený na celkovosti a distanci, jak jsme si je výše popsali. Nicméně si přesto uveďme některé pojmy, jež Patočka pro pravdu používá v pozdějších dílech. Jeden takový pojem jsme si zmínili hned v prvním odstavci této podkapitoly, je jím „jasnost". Patočka uvádí, že pravdou je i „odhalenost" či jinak řečeno „nezakrytost".[48] Na konkrétních místech se občas o těchto pojmech také zmiňujeme.

Provedeme opět stručné shrnutí. Pravdou je pro Patočku jasnost o celku jsoucna. Ta je umožněna lidskou schopností svobody, tj. distance od konečného. Člověkem nevytvořenou pravdu (neadekvátnost) je třeba odlišit od pravd (adekvací). A ačkoliv se lidé dokáží od celku jsoucna distancovat, nemohou stát nad ním, neboť stále jsou jeho součástí, čehož se nemohou žádným způsobem vzdát.

---

[43] Ibid., s. 465.

[44] Ibid., s. 466.

[45] Ibid., s. 460.

[46] Ibid., s. 466.

[47] Tj. v našem pojetí těch prací, na něž se v rámci našeho zkoumání zaměřujeme.

[48] Patočka, J.: Kacířské eseje o filosofii dějin, Academia, Praha 1990, s. 32; těmito pojmy se Patočka značně přibližuje pojetí pravdy u Martina Heideggera. Pravda je pro Heideggera „odkrytost" (Heidegger, M.: Bytí a čas, OIKUMÉNÉ, Praha 2008, s. 258). Neskrytost (*a-letheia*) je závažná i pro pozdního Heideggera (Benyovszky, L.: Cesty k neskrytosti, TOGGA, Praha 2012, s. 165).

2. Pravda a vyrovnání se s metafyzikou

V této kapitole se zaměříme na otázku metafyziky a pokusíme se podívat, jak se má metafyzika k pravdě.

2.1 Povaha metafyziky

Nejprve si stručně řekněme, co je pro Patočku metafyzika, a proč se jí vůbec zabývá ve vztahu k pravdě, když je ho třeba považovat za fenomenologa, tedy nikoliv za metafyzika.[49] Za fenomenologii Patočka označuje zkoumání toho prožitého, resp. cítěného, jež se skrývá za různými abstraktními myšlenkami; jejím *„Opakem je metafyzika – budování filosofie jako speciálně-vědního systému.“*[50] Proč se tedy Patočka metafyzikou zabývá? Rozhodně se nejedná toliko o zájem historicko-filosofický, nýbrž o uvědomění si možnosti aplikovat na metafyziku fenomenologické zkoumání. Metafyzika totiž vychází ze zkušenosti člověka: *„Znala fenomény, které pouze konstruktivně, spekulativně zhodnotila a přetvářela.“*[51] Metafyzika má tedy z hlediska fenomenologie sekundární povahu a vyrůstá až na základě jistých zkušeností.

Jaké zkušenosti máme na mysli? Podle Patočky je to, co tvořilo základ metafyziky, zkušenost svobody.[52] Jaký vztah má zkušenost svobody k pravdě, je přímo touto pravdou? Zkušenost svobody je dle Patočky základní lidskou zkušeností vůbec, přičemž nemůže být vnímána naším zrakem či jinými smysly, tzn. je nesmyslová.[53] To znamená: Nejde o zkušenost o faktu, předmětu, nýbrž zkušenost pocitu, že dané (smyslové) nám nestačí. Je to zkušenost celková, zahrnuje i nás, neboť jsme součástí tohoto celku. Je třeba ji odlišit od parciální, pasivní zkušenosti smyslové, jež se nám nabízí sama.[54] Tato zkušenost může osmyslovat celý

[49] Mnohokrát zdůrazňuje, že se zabýváme fenomény. Také se velmi inspiruje a zabývá např. Husserlem (mj. zde: Patočka, J.: Tělo, společenství, jazyk, svět, OIKUMÉNÉ, Praha 1995, s. 52an., ale i na mnoha jiných místech).

[50] Patočka, J.: Tělo, s. 11.

[51] Patočka, J.: Negativní platonismus, in: Péče o duši I., OIKUMÉNÉ, Praha 1996, s. 326.

[52] Ibid., s. 324.

[53] Ibid., s. 322an.

[54] Ibid., s. 322.

život, naopak bez ní nemá otázka po jeho smyslu jakýkoliv význam. *„Z těchto všech důvodů možno zkušenost svobody označit jako zkušenost transcendence (…)“*[55] Protože tato zkušenost není předmětná, má: *„ (…) ráz záporný: ráz distance (…).“*[56] Pravda, jak jsme si ji určili, má takovýto celkový ráz, jenž je založen na schopnosti distance od všech objektů. Zde popisovaná zkušenost svobody je tudíž zkušeností o pravdě.

Ve zkušenosti svobody jsme nalezli zkušenost o pravdě, nikoliv však pravdu samu. Někteří lidé si totiž tuto zkušenost svobody interpretují jako smyslovou, jiní ji dokonce, a o ty tady jde především[57], žádnou takovou zkušenost nemají.[58] V předchozí kapitole jsme zmínili, že pravda je „pravda-svoboda“, je absolutní, leč negativní. Takto je viděna i svoboda v Negativním platonismu.[59] Minimálně v této kapitole tak rozumějme pravdou i pojem „svoboda“. Lidé se vztahují ke svobodě, někteří výslovně (se zkušeností svobody), jiní nevýslovně (bez této zkušenosti, tj. minimálně ne s touto zkušeností v explicitní rovině).[60]

2.2 Patočkova pravda a metafyzika

Metafyzika prošla (resp. způsob myšlení, který vedl i k metafyzice, prošel)[61] určitým vývojem. Úvodním obdobím, i když spíše před-obdobím, je fáze „předmetafyzická“.[62] Nacházíme zde presokratiky a Sókrata samotného, tedy počátky řecké filosofie. Filosofie je tehdy ještě nerozlučně spjata s jinými disciplínami (*„Je tu před námi vůbec spíše chaos, v němž se formují některé úžasné, netušeně hluboké a nepřeberně bohaté pevniny.“*)[63], z nichž později vznikají vědy. Jisté vyvrcholení této epochy představuje postava Sókrata.

[55] Ibid., s. 323.

[56] Ibid., 325.

[57] Jde o ně ve smyslu naší argumentace, že pravda není totéž, co zkušenost svobody.

[58] Patočka, J.: NP, s. 322.

[59] Např. Ibid., s. 323.

[60] Ibid.

[61] Toto označení je patrně vhodnější. Pro naše zkoumání má dané konstatování nikoliv malý význam, neboť patrně souvisí i s oddělováním metafyziky a filosofie (vizme dále, jakož i podtitul spisu Negativní platonismus).

[62] Patočka, J.: NP, s. 307an.

[63] Ibid., s. 307n.

Toho Sókrata, jehož charakter najdeme v Obraně Sókratově, nikoliv dalších Platónových dílech, kde Sókratés působí jako argument autoritou pro Platónovy koncepce. Sókratés chodí mezi lidmi a hledá ty, kteří si myslí, že jsou moudří. Přičemž jim v rozhovoru dokáže, že moudří nejsou. Veškerá lidská moudrost se pak jeví nedostatečná. Sókratés chápe svou činnost jako veřejnou službu svým spoluobčanům, jež je mu uložena od boha; jde mu o to, aby každý pečoval o svou duši, tj. aby zejména kriticky přemýšlel a nebral vše za samozřejmé.[64] Dále Sókratés popisuje jakýsi „věštecký hlas", jenž slýchává, když chce jednat nesprávně.[65] Tento hlas se ozýval jen při tom, co není správné, má tedy povahu blízkou svědomí. Tomuto hlasu dává označení *daimonion.*[66]

Můžeme u Sókrata nalézt pravdu, již jsme si v úvodní kapitole charakterizovali? Jako jasnost o celku zaručenou lidskou schopností distance od jsoucna. Patočka soudí, že již v presokratice (nejen u Sókrata) byla tím, oč ve filosofii běží, základní pravda, odhalenost[67]. Největší pozornost je však věnována Sókratovi jako jistému završiteli předmetafyzického období a bezprostřednímu předchůdci metafyziky. Velikost Sókratova je shledávána v jeho svobodě, tj. nevázanosti na konečné. Dostává se tak do nové dimenze lidského žití. Sókratés se svou činností odkazuje na lidský rozpor mezi konečným věděním a vztahem k celku, vztahem nevyjádřitelným ničím z tohoto konečného vědění, přičemž tuto pravdu ukazuje na nedostatečnosti a zpochybnitelnosti všeho tohoto vědění.[68] Povaha konečného a samozřejmého je Sókratem zpochybňována otázkou, Sókratés však ještě nenabízí „nekonečnou" alternativu. Konečným je to, co můžeme nalézt v našem všedním životě, různé předměty, lidi, praxi, nic, k čemu by byla třeba filosofie (pojmem „filosofie" rozumějme filosofii po Sókratovi, tj. svébytnou disciplínu oddělenou od věd), to, co může být stále zpochybňováno, neboť není definitivní a lze je doplňovat. *„Sókratova suverenita je v tom, že je absolutně volný, či že se ustavičně uvolňuje ode všech pásek přírody, tradice,*

[64] Platón: Obrana Sókratova, ODEON, Praha 1971, s. 48n.

[65] Ibid., s. 83.

[66] Patočka, J.: Sókratés, SPN, Praha 1991, s. 146n.

[67] Patočka, J.: NP, s. 307.

[68] Ibid., s. 309.

cizích i vlastních schémat, majetku fyzického i duchovního.“[69] To vše je konečné, to vše působí jako páska, jež zakrývá lidský vztah k celku a již se Sókratés snaží ostatním občanům strhnout. Sókratés tedy díky svému konceptu nevědoucího vědění vyslovuje zkušenost svobody, aniž by se pokoušel o metafyziku.[70] Sókratés ve svém životě (svým životem) vyslovuje zkušenost o pravdě. Jeho působením se tak připravila půda pro metafyziku jako takovou, neboť svým učením ukazuje, své vztahování k něčemu vyššímu, ale neví, jak jej dosáhnout.[71]

Otázka po celkovosti trvá i po Sókratovi. Tentokrát už se však najdou tací, kteří si ji odvažují zodpovědět. Tím se dostáváme k metafyzice ve vlastním slova smyslu, kterou stvořili Platón, Aristotelés a Démokritos, metafyzice spočívající v kladném vědění.[72] Každý z nich se domnívá, že se dobral absolutní pozitivní pravdy. Každý z těchto, nepochybně moudrých, mužů považuje své učení za to jediné správné. Démokritos má své atomy, Aristotelés látku a tvar, Platón ideje. Platón pro Patočku reprezentuje metafyziku. Je považován i za jejího zakladatele: *„Tím Platón podal první nárys kladné (racionalistické) metafyziky.“*[73]

Platónské pojetí ideje nám bude reprezentovat metafyziku nejen Platónovu, leč i metafyziku vůbec, neboť jsme si výše ukázali, že metafyzika vyrostla z jednoho určitého druhu lidské zkušenosti – zkušenosti o svobodě (resp. o pravdě). Metafyzice zůstává společné sókratovské zacílení na distanci od konečného, na poznání celku. Na základě poznání celku je však vytvořeno další kladné vědění, jež má být zárukou absolutní objektivní

[69] Ibid., s. 308.

[70] Ibid., s. 324.

[71] Zde jsme nuceni upozornit na jednu věc, jež by mohla zavinit jistou nekritičnost. Neustále jsme ovlivňováni jistými kulturními konstrukty a stereotypy. Jsme od základu zvyklí, že Sókratés a Platón patří k sobě. V různých přehledech dějin filosofie na sebe bezprostředně navazují (Navíc informace o Sókratovi máme ve velké míře od Platóna). Z těchto příčin pak nezřídka chápeme Platóna jako samozřejmé a jediné možné vyústění Sókrata. Historie lidského myšlení se však mohla ubírat i cestami zcela jinými.

[72] Patočka, J.: NP, s. 309.

[73] Ibid., s. 324.

pravdy.[74] Poznání celku (odpoutání od konečného) tady funguje (resp. má fungovat) jako záruka absolutnosti něčeho dalšího: *„Platón vyložil svobodu jako transcensus od smyslového k transcendentnímu jsoucnu, od ‚zdánlivého' k ‚pravému'.*[75] Metafyzika ovšem nemůže být kladná, protože tomu brání povaha lidské zkušenosti svobody, jež je oproti pasivní zkušenosti smyslové bez obsahu, má „ráz distance".[76] Kladná metafyzika[77] musí vždy být neuvědomovaným návratem do pasivní smyslové (předmětné) zkušenosti. Na naši zkušenost o svobodě tak nemůžeme aplikovat smyslovou zkušenost, jak jsme zvyklí, nemůžeme se dostat za svobodu (pravdu). Zkušenost o jednotlivých jsoucnech v nás vytváří zásadní předsudek. Spolu s metafyziky si pak neuvědomíme diametrální odlišnost zkušenosti o svobodě od předmětných jsoucen. Není-li kladná metafyzika oprávněná, neznamená to, že máme metafyziku vůbec zcela odstranit, tak jak to činí pozitivisté.[78] Naopak, metafyzika, jíž se už lidstvo zabývá přes dva tisíce let, má své oprávnění, není pouhou prázdnotou.[79]

Patočka promýšlí toto jádro metafyziky na základě Platónovy ideje. Ukazuje posléze pojetí nové, jež metafyziku (nejen platónskou) opravňuje. Platónská idea má dvojí povahu: je absolutní předmět, ale zároveň i to, co nám umožňuje vidět.[80] Člověk se nejprve musí osvobodit z jeskyně, aby spatřil, jak to venku vypadá, jaká jsoucna se tam nachází. Absolutní předmět, tj. jsoucna nacházející se vně jeskyně, jsme jako kladnou metafyziku vyloučili. Zbývá nám však ještě to, co nám umožňuje vidět, ono osvobození se. Tím je chórismos, což je oddělenost idejí od všední reality.[81] Chórismos má velký význam pro fenomenologii:

---

[74] Ibid., s. 309.

[75] Ibid., s. 324.

[76] Ibid., s. 325.

[77] Zdá se být samozřejmým, že metafyzika je nějaké kladné vědění. Zde však s Patočkou zdůrazňujeme její kladné pojetí, jelikož o několik řádků dále si ukážeme negativní (patočkovské) pojetí metafyziky, resp. klíčového aspektu (fenoménu) lidské zkušenosti, jenž z metafyziky zbyl jako výsledek jejího fenomenologického rozboru.

[78] O jejich kritice metafyziky a Patočkově kritice pozitivistů, vedené se zřetelem k pravdě, si povíme více v následující podkapitole.

[79] Patočka, J.: NP, s. 326n.

[80] Ibid., s. 328.

[81] Ibid.

„Důležité je však porozumět, že právě chórismos, oddělení, izolace, je důležitý fenomén, autentický fenomén, který nelze ignorovat a umlčet.“[82] U Platóna nám chórismos odděluje dva světy. Při našem zkoumání jsme však jeden z těchto světů odstranili, resp. spojili se světem smyslové zkušenosti. Chórismos nás odděluje od světa smyslové zkušenosti, ale nečiní tak otevřením světa jiného. Chórismos si vystačí sám, bez nějakého dalšího předmětného světa: *„Chórismos je oddělení, rozlišení o sobě, oddělení absolutní, samo pro sebe.“*[83] Máme tedy to, co jsme získali z platónské ideje – chórismos. Má-li člověk zkušenost chórismu, poznal svobodu (pravdu), jak ji chápe Patočka: *„Jinými slovy, tajemství chórismu je totéž co zkušenost svobody: zkušenost distance vůči reálním věcem, smyslu nezávislého na předmětném a sensuálním (…)“*[84]. Co zbylo z platónského pojetí, onen chórismos, chápe Patočka jako Ideu.[85]

Věnujme se nyní blíže tomuto „negativnímu“ pojetí Ideje. Idea není předmět, ale „jediná non- realita“, nemůžeme ji, na rozdíl od kladné metafyziky, vytvořit z realit.[86] Nejde o fenomén smyslové zkušenosti. Z Ideje vychází náš poměr k celku i naše distance od předmětnosti.[87] Co nám Idea umožňuje v našem předmětném světě? Jedná se mj. o jakési nedokonalé obrazy Ideje, jež se ukazují i u lidí bez výslovného vztahování ke svobodě[88] (bez zkušenosti svobody). Jsou to partikulární projevy distance a celkovosti. Z Ideje vychází prožitek a pojem nicoty i pojem záporu.[89] Idea též umožňuje historičnost, paměť a fantazii, protože tyto věci nás odvádí od bezprostředně dané přítomnosti, což by bez distance nebylo možné.[90] Díky Ideji jsou možné různé klasifikace a systémy, které se nám zdají být celkovými.

---

[82] Ibid.

[83] Ibid.

[84] Ibid.

[85] Ibid.

[86] Ibid., s. 334.

[87] Ibid., s. 331.

[88] K výslovnému a nevýslovnému vztahování ke svobodě vizme první podkapitolu.

[89] Patočka, J.: NP, s. 333.

[90] Ibid., s. 329.

Vezměme si názvy rodů a druhů či vůbec jazyk.[91] Rody a druhy jsou jakési obecniny, potom si můžeme říci, že metafyzika (zvláště to vidíme u Platóna), jež se zaměřuje na obecné, obecně platné, je také umožněna Ideou. Metafyziky se liší v kladném obsahu, neliší se však v Ideji, tzn. v tom, co metafyzické myšlení vůbec umožňuje. Zkušenost svobody, již si můžeme určit jako explicitní povědomí o Ideji, byla základem metafyziky.[92] Charakteristiky Ideje jako celkovost a distance[93] se shodují s tím, jak jsme si v Patočkově pojetí určili pravdu. Idea je pravda. Považujeme za vhodné upozornit na to, že Idea je pravdou jak u Platóna, tak i u Patočky. Každé pojetí však pravdou rozumí něco jiného, klade důraz na jiný motiv. U Platóna a metafyziky vůbec máme jako rozhodující motiv ideové adekvace. Patočkova Idea je pravdou z hlediska motivu svobody k pravdě.

Zaměřme se nyní na vztah kladné metafyziky k lidskému konání. Máme-li metafyziku jako absolutní a trvalé pozitivní vědění, vytrácí se zde člověk jako něco jedinečného. *„Fundamentální záměna transcendentního a nejsoucího bytí za věčné jsoucno“*[94] se odráží v pojetí člověka tak, že je chápán toliko jako jedno jsoucno mezi mnohými, jsoucno, které se řídí idejemi.[95] Usuzujeme-li na poznání absolutní pravdy, pak se to patrně projeví i v disciplínách praktických, jež mají bezprostřední (resp. bezprostřednější) dopad na běžný lidský život ve sféře konečného. Lidské jednání je nakonec jednáním ve společnosti, a tak se projevuje v různých oblastech a sociálních útvarech, tj. např. v oblasti politiky v rámci sociálního útvaru, jímž je stát.[96] Disciplíny jako etika či politika jsou státem formovány tak, aby vedly lidskou svobodu k pravdě, stát totiž tuto absolutní pozitivní pravdu poznal.[97] K svobodě tak stát řízený idejemi dospěje i přes donucení těch, kdo by se chtěli svobodě

[91] Ibid.

[92] Ibid., s. 324.

[93] Celkovost a distance závisí jedna na druhé. Bez distance není celkovosti. V následující podkapitole se podíváme na pokus pozitivismu hledat celkovost bez distance.

[94] Patočka, J.: NP, s. 310.

[95] Ibid.

[96] Typickým příkladem státu, který je založen na kladné metafyzice, je stát Platónův (zejm. Platón: Ústava, OIKUMÉNÉ, Praha 2005, s. 154 – 268).

[97] Patočka, J.: NP, s. 310.

k pravdě (k absolutní pozitivní pravdě) protivit, neboť je přeci pro dobro každého poznat pravdu. Svoboda se zde stává odlidštěnou a do značné míry opakem nejen svobody tak, jak ji nejčastěji chápeme v dnešním (i nefilosofickém) slova smyslu[98], ale i výše zmíněné sókratovské svobody jako osvobození od konečného, jako distance bez obsahu. Velcí řečtí metafyzikové[99] (a po nich mnozí další) dělají dle Patočky základní chybu, když se po spatření celku (distance od konečného) domnívají, že jdou dál a postupují tak v rámci nekonečného, ačkoliv se vrací zpět do konečného. Člověk je pak podřízen ideji, neboť svoboda nekonečna (ona základní distance umožňující myslit celek jsoucna) je podřízena „svobodě" konečného, tj. nehotových a nedokončitelných tesí a systémů.

2.3 Kvalita „pravdy" pozitivistické

V první podkapitole jsme si řekli, co rozumí metafyzikou Patočka. Kritické proudy a jejich „pravda", jimiž se zde budeme zabývat, však obvykle považují za metafyzické *„každé filosoféma, které přesahuje meze pozitivní vědy."*[100] Z tohoto pohledu bychom pak mohli za metafyziku považovat i Patočkovu filosofickou koncepci.

Tyto kritické proudy navazují na vývoj filosofie (resp. vyplývají z něj), jak ho popisuje Patočka: S Descartem přichází jakási nová dimenze metafyziky. Původní moment distance je zde ještě více oslaben. Kladen je důraz na matematiku, ta je zde „zmetafyzována"[101]. Pojetí celku zde prochází značným úpadkem. *„Celek, k němuž se tak má dojít, bude sumou částí, není žádného původního uchopení universa v celku; naopak domnělá celkovost se jeví jednou ze škodlivých iluzí, které maří pozitivnost rozumu a které je třeba metodicky vymýtit."*[102] Tady už zcela zřetelně vidíme myšlení moderní vědy. Tento přístup, jenž se snažil uvrhnout do propasti předchozí myšlenkové systémy, spadl do své vlastní jámy. Nemáme-li totiž za základ poznání v celku, nemůžeme celek konstruovat z jednoduchých konečných pravd.[103] Vždyť

[98] Jakési osvobození od vnějšího tlaku (společnosti, konvencí apod.).

[99] Výše zmínění Démokritos, Platón a Aristotelés.

[100] Ibid., s. 303.

[101] Patočka, J.: Negativní platonismus, s. 312.

[102] Ibid.

[103] Ibid.

toto myšlení onu nemožnost i samo reflektuje, když zavádí a odlišuje indukci a dedukci.[104] Dále Patočka reflektuje vývoj až do své současnosti.[105] Z vývoje pak vyplynuly oba kritické proudy.

Patočka si tak všímá dvou zásadních proudů kritizujících metafyziku a zároveň kontruje otázkou po povaze vědy, již tyto dva proudy představují.[106] Problematiku vidí následovně: Zásadními proudy jsou pozitivismus a marxismus (resp. směr, jejž označuje jako „dialektický humanismus"). V duchu citace uvedené o odstavec výše, spojují oba proudy metafyziku s vývojovou, leč překonanou, fází v dějinách, fází následující po teologii. Metafyzické základy však, z hlediska historie lidstva, sahají mnohem hlouběji než teologie. Nicméně, oba směry mají společný základní problém, na který Patočka upozorňuje. Budeme-li považovat za relevantní (existující) toliko smyslově vykazatelné entity, potom věda, již tímto získáme, bude necelková, tj. relativní. I přes její snahu tvářit se jednotně nám každý nový objev dokáže její necelkovost. Naproti tomu, má-li být věda celková, všeobsahující, potřebuje se nutně dostat za bezprostředně smyslově vykazatelné, pak však ztrácí svou objektivnost, tzn. jeden ze základních atributů moderní vědy. Směr marxistický se snaží o uchopení celku, tím však dostává charakter kladné metafyziky.[107] V podstatě tak jde opět o ideovou adekvaci, již jsme dostatečně kritizovali u Platóna. Necelkovost pozitivismu[108] kritizujeme spolu s Patočkou výše. Nicméně si ještě ukážeme určitý druh pozitivismu, který může budit zdání celkovosti.

[104] Indukce je poznáním celku z jednotlivých částí. Pokud si však nejsme jisti, že máme před sebou všechny části, nemůžeme ji považovat za úplnou, a tudíž definitivně a bez výjimek správnou. Ukažme si příklad indukce: Každé jablko, které vidím, je červené. Když už spatřím cca páté červené jablko, usoudím, že všechna jablka jsou červená. Induktivní úsudek bude vyvrácen, až spatřím zelené jablko. V dnešním světě moderní vědy patrně málokdo zastává tesi: Vše bylo objeveno. Naopak dedukce je poznáním částí z celku. Dedukci lze považovat za definitivně správnou. Např.: Každý pes je živočich. Alík je pes, z čehož vyplývá, že je živočichem. Logickým pozitivistům, kteří nalézají celek v jazyce, patrně právě díky dedukcím, a Patočkově vyjádření k nim se věnujeme níže.

[105] Naším úkolem není rozebírat tento vývoj. Museli bychom se tomuto věnovat velmi zdlouhavě. V podstatě se však reprodukuje to, co jsme si řekli výše u Descarta a po něm.

[106] Patočka, J.: NP, s. 303 – 306.

[107] Ibid., s. 304.

[108] Ibid., s. 303.

Tímto druhem je logický pozitivismus. Pozitivismus s důrazem na jazyk a logiku. Patočka charakterizuje učení logických pozitivistů následovně[109]: Filosofie se nemá zabývat věcmi, leč toliko výroky o věcech, má se zabývat jazykem a jeho znaky. Přičemž znaky dělí na dva základní druhy: jedny označují věci (smyslově vykazatelná fakta), zatímco druhé označují jiné znaky (ty se uplatní zejm. v logice a matematice). Člověk je v rámci konečného uzavřen do jazyka.

V případě jazyka je zde uplatňován podobný způsob myšlení jako u metafyziky, až na to, že se logičtí pozitivisté domnívají pohybovat v rámci konečného. Dojem celkovosti je tu však metafyzice obdobný. Patočka rozporuje, jak striktní konečnost, tak zejm. také celkovost tohoto učení.[110] Jazyk nemůže být celkový, protože se neustále vyvíjí, mění se a vznikají nové významy. Jazyk rovněž není ani konečný, resp. možnost jazyka vůbec není konečná, neboť vyžaduje distanci od smyslových dat, svobodu od nich, aby mohl být jazyk souvislý a logicky jednotný. Člověk se svou distancí od bezprostřední danosti liší od zvířete: *„Jazyk je tedy historie, nikoli jednorázová struktura; není dán, nýbrž tvoří se akty našeho úsilí, které směřují k stále větší úplnosti a obsažnosti, aniž kdy může být zaručena všeobsáhlost; tak na rozdíl od pasivních smyslových daností zvířete vnímá a chápe člověk stále nový a nový význam.“*[111]

Z hlediska snahy zastánců logického pozitivismu považovat jej za vědění celkové se jedná o pokus záludnější a rafinovanější. Odhalení necelkovosti tohoto směru činí výraznější potíže, než je tomu u klasického pozitivismu. Jazyk a logika totiž obsahují mnohem více, než jednotlivé poznatky, jsou abstraktnější a budí dojem celkovosti. Patočkovu kritiku pozitivismu na závěr obohaťme ještě o jeden aspekt: Patočka nalézá skrytý předpoklad jak u kladné metafyziky, tak i u logických pozitivistů (a dalších směrů nikoliv kladně metafyzických) – řeč je smysluplná právě tehdy, když vyjadřuje fakta o věcech.[112] Jak zmíněno výše, logičtí pozitivisté ještě uznávají znaky o znacích, avšak i tyto výroky mají za účel vyjadřování o

[109] Ibid., 319.

[110] Ibid., s. 319n.

[111] Ibid., s. 320.

[112] Ibid., s. 319.

faktech.[113] Naše zkušenost svobody, zkušenost celková, však není zkušeností o žádném faktu.[114] Ani logický pozitivismus tak nemůže uspokojit touhu po celkovosti.

U kladné metafyziky (v platónském pojetí) jsme si ukázali, jaký byl její důsledek pro lidské jednání. Ukažme si, jaké důsledky pro lidské jednání a pohled na člověka Patočka předpokládá u pozitivismu: *„Ruku v ruce s tím* (…) *kráčela také nová praxe životní, soustředěná v kategorii užitečnosti soukromé i veřejné, a nový způsob objektivní úvahy o člověku, jeho hodnotách a účelech jako argumentech nové algebry účelnosti a blahobytu. Nová technika věcného, hospodářského, ne přímo mocenského ovládání lidí a počítání s lidmi je na postupu.“*[115] V první podkapitole jsme se zabývali tím, jak kladná metafyzika vedla k podřizování člověka své absolutní pozitivní pravdě. Nyní vidíme, kam vedl druhý extrém, který původní Sókratově myšlence o distanci nepřidal, ale naopak jí ubral. V prvním případě byl člověk pro absolutní svobodu nesvobodný, nesvobodný minimálně ve smyslu praktického jednání (ale musel se cítit nesvobodný i v našem (sókratovském) smyslu, tj. schopnosti distance od konečného, poněvadž ono domnělé nekonečné kladné vědění je ve skutečnosti konečné). V tomto případě se naopak objevuje snaha podřídit člověka vědě a chápat jej jako jednotku matematického rázu. V prvním případě člověk dosáhl na nekonečné, ale objevilo se další, tentokrát pozitivní, domněle nekonečné (ve skutečnosti konečné), kterému se jedinec musel podřídit. Ve druhém případě je člověk ponížen, neboť je omezen na konečné a upírá se mu schopnost distance. Neobjevuje se zde ono zásadní rozlišení mezi člověkem a zvířetem či věcí. Obě pojetí tak význam člověka značně umenšují oproti pojetí celkovému – pojetí negativního platonismu. Uvažujme, jak by se v lidském jednání mohlo projevit Patočkovo celkové, ač negativní pojetí. Jde-li o pojetí celkové, nepůjde potom o projev nesvobody, jako v kladné metafyzice? Domníváme se, že nikoliv. Účinek na svobodu[116] tady dokonce může být i opačný. Podstata tkví v negativním pojetí této celkové koncepce. Vezmeme-li ji za vlastní, pak nám naše vnímání celku odhalí každou kladnou koncepci jako konečnou, tudíž relativní. Od každé takové koncepce budeme mít potřebný odstup – distanci. Nevydáme se

[113] Ibid.

[114] Ibid., s. 322. Zkušenost svobody podrobně analyzujeme v předchozí podkapitole.

[115] Ibid., s. 313.

[116] Na svobodu chápanou v obecném smyslu – absence útlaku veřejné či jiné moci.

všanc absolutním tezím, ale budeme si udržovat patřičný kritický odstup. Nebudeme, jako bytosti s účastí na celku v otrocké podřízenosti od konečného, necelkového. V oblasti lidského jednání se tato koncepce negativního celku osvědčuje, jako člověku neškodící, ba jemu pomáhající.

3. Pravda a vztah k lidské existenci

V této kapitole se budeme zabývat vztahem pravdy k lidské existenci. Představíme si zde Patočkovu koncepci tří životních pohybů, přičemž si řekneme, v jakém (příp. jakých) z nich můžeme nalézt pravdu či její jednotlivé prvky.

3.1 Tři momenty lidské existence ve filosofii Martina Heideggera – starost

Jan Patočka se ve svém pojetí lidské existence výrazně inspiruje dvěma jinými koncepcemi. Jednou z nich je Aristotelovo pojetí pohybu, o němž si něco řekneme v následující podkapitole. Jako druhý nejzásadnější interpretační zdroj slouží Heideggerův koncept starosti, o němž stručně informují následující řádky.

Starost neznamená nějakou běžnou starostlivost, ale „trojjedinost předstihu“, je to „ontologická struktura“[117] Ontologie se zabývá bytím, starost zde znamená to, čím se zabývá bytí, jaký má vztah k sobě i okolí či světu. Prvním momentem je „předstih“, člověk má možnosti, které může uskutečnit.[118] Člověk je v předstihu před skutečností (tj. uskutečněním). Druhým momentem je „už“, lidé jsou vždy už na světě; svět nám tyto možnosti otevírá.[119] Třetím momentem je setkání s tím, co se nám díky druhému momentu otevírá – se jsoucny, jež jsou na světě – nitrosvětskými jsoucny.[120]

3.2 Pohyb Jana Patočky a Aristotelés

Zatímco Heidegger chápe lidský život jako trojí moment. Patočka se neztotožňuje s koncepcí momentu a pokouší se chápat lidský život jako pohyb. Místo Heideggerovy

[117] Patočka, J.: Tělo, s. 91.

[118] Ibid.

[119] Ibid.

[120] Ibid.

trojjedinosti momentů staví trojjedinost pohybů.[121] Jaké pojetí pohybu zvolit pro lidský život? Patočka si opět pomáhá Heideggerem: Přestože Heidegger chápe existenci jako trojjediný moment, rovněž tvrdí, že lidský život je „realizace možností", což Patočkovi připomíná pojetí Aristotelovo.[122] Proto jako základ učení o tomto pohybu používá Patočka právě Aristotelovu koncepci. Aristotelés chápe pohyb jako uskutečňování možností, přičemž se rozhodně nejedná pouze o pohyb místní (tj. o pohyb, jak jej chápeme dnes např. ve vědě): *„Poněvadž se pak všechno v každém rodu dělí podle možnosti a skutečnosti, jest právě pohyb uskutečňování toho, co jest v možnosti, pokud jest takové; jako například uskutečňování toho, co je schopno přeměny, pokud jest jí schopno, je přeměna; a toho, co jest schopno zvětšování a protikladného zmenšování – neboť společného jména pro obojí není – zvětšení a zmenšení; a toho, co jest schopno vznikání a zanikání, vznik a zánik; a toho, co se místně pohybuje, místní pohyb."*[123] Přijmeme-li tuto koncepci, pak podržíme Heideggerův život člověka jako uskutečňování možností. Jeden výrazný atribut však Patočkovi na Aristotelově koncepci nesedí, neboť lidské existenci neodpovídá. *„Není však pohybu mimo věci (…)"*[124], říká Aristotelés, jeho koncept pohybu je určen pro objektivní svět (tj. svět objektů). Lidská existence má však jiný ráz. Lidská existence není nějaká věc, hmotný substrát, její povaha je odlišná[125], proto je třeba Aristotelův koncept „radikalizovat" a tento hmotný substrát z něj odstranit.[126] Pohyb lidské existence nemá svého nositele, existence nemá pohyb, ale je pohybem.[127] A právě díky tomuto „nejpůvodnějšímu pojmu pohybu" totiž vůbec můžeme

[121] Patočka, J.: Tělo, s. 101.

[122] Patočka, J.: Tělo, s. 102.

[123] Kniha III. in: Aristotelés: Fyzika, 1. vyd., Petr Rezek, Praha 1996, s. 69.

[124] Ibid.

[125] Její povahu si ukážeme na prvním pohybu (vizme níže).

[126] Patočka, J.: Tělo, s. 103.

[127] Patočka, J.: Tělo, s. 103; níže (v popisu prvního pohybu) se budeme zabývat povahou tohoto pohybu, který není objektivní (i když se v objektivním světě, světě věcí může projevit). Tento pohyb vůbec nemusí být objektivně poznatelný ve vnějším světě. Jak uvidíme, může jím být i myšlenka.

pohyb vnímat a pozorovat jej (např. ve fyzice – pád kamene).[128] Pohyb jako elementární základ lidské existence tak lze vyvodit z fenoménů (resp. způsobu jevení vůbec).[129]

3.3 Trojí pohyb lidské existence

3.3.1 První pohyb

Naprostým základem lidské existence je první pohyb. Ze všech tří pohybů je jako jediný nezbytný. Může totiž fungovat i bez dalších dvou, naopak zbylé dva jsou na prvním závislé.[130] Jaká je jeho povaha? Mohli bychom říci – elementární: *„Je to pohyb instinktivně-afektivního souznění se světem a na druhé straně původního vládnutí vlastním organismem, které je předpokládáno ve všech našich dalších, svobodnějších způsobech chování, vztahování k lidem a věcem.“*[131] Nebo jinak (ovšem bez důrazu na vztah ke světu): *„Ve vrstvě instinktivně-afektivního života tkví naše nejelementárnější možnosti bytosti vládnoucí tělem, bytosti pohybující se a smyslové.“*[132] Velmi důležitým aspektem je tak naše subjektivní tělo, jež koná subjektivní pohyb.[133] Tento způsob předjazykového bytí je typický pro svět dětí a zvířat (resp.

[128] Patočka, J.: Tělo, s. 101.

[129] Podobně jako jsme v předchozí kapitole nalezli původní lidskou zkušenost v metafyzice, tak i nyní je původní zkušenost (resp. zaměření) shledána v pohybu. Pohyb vidíme všude kolem sebe, přemýšlíme jaksi dynamicky – co bylo, bude atd. Patočkovi se zdá náš vztah k pohybu natolik zásadní, že musí vycházet z našeho nejniternějšího a nejpůvodnějšího zaměření (To nám může do jisté míry připomínat Kanta, u něj vidíme základy smyslovosti v prostoru a čase. Zdá se nám, že ke vnímání času a prostoru (či v jejich rámci) je nutné nějaké chápání pohybu. Patočka Kanta zmiňuje, avšak spíše v souvislosti s předchůdným celkem, v němž se teprve věci vyjevují, než v souvislosti se svou koncepcí tří pohybů – Patočka, J.: Tělo, s. 116). U prvního pohybu (tj. v následující podkapitole) si k tomuto nejpůvodnějšímu zaměření řekneme něco více.

[130] Ibid., s. 105.

[131] Ibid., s. 104.

[132] Ibid., s. 101.

[133] Zásadní pro pochopení subjektivního těla je původní dynamismus, původní vědomí sebe sama, které nás umisťuje do světa, do věcí (Patočka, J.: Tělo, s. 25). Prostřednictvím tohoto dynamismu je nám dána naše původní (žitá) tělesnost. Jde o jistou vědomost. Víme o tom, že můžeme vykonat pohyb. Máme povědomí o tom, že můžeme působit na věci mimo sebe. Uvědomujeme si naši odlišnost od těchto věcí. Na rozdíl od objektivního prostoru má naše tělesnost vlastní specifickou prostorovost, jejíž funkcí je zavádění do věcí (Ibid.), tj. vztahujeme se k věcem, např. chápeme se jich. Až sekundárně narážíme na prostorovost objektivní (tj. prostor, jak jej známe např. z geometrie): *„Zakořenění do věcí nás převádí z prostoru našeho těla do prostoru vůbec, do prostoru objektivního.“* (Ibid.). Tělo v tomto subjektivním pojetí Heidegger nazývá nulový bod (Dynamismus nevnímáme jako nějakou věc v prostoru, chápeme ji jako něco co je v nás, co jsme my, proto

nemůžeme odhalit nějakou prostorovou distanci mezi tímto dynamismem a námi. Není tam žádná vzdálenost, proto nulový bod.), dále jej charakterizuje jako předmět afektivní, sensuální, kinestetický (Patočka sice odkazuje na Heideggerův pojem „nulový bod“, ale z kontextu vyplývá, že s ním v tomto ohledu souhlasí, proto zde tento koncept uvádíme jako Patočkovo vysvětlení subjektivního těla.) (Ibid.). Afektivní zde znamená naši možnost pociťovat pouze v našem těle slast či bolest. Nazývá se afektivním, asi protože bolest a slast je u vyšších živočichů (a zejm. u člověka) spojena s emocemi. Jako předmět sensuální je pro nás naše tělo rovněž jedinečné, neboť jedině jím můžeme vnímat, můžeme uplatňovat své smysly. Nejasným se na první pohled zdá rozdíl mezi tělem jako předmětem afektivním a předmětem sensuálním v případě hmatu. Zejména je zřejmé, že oba předměty nemusí být nutně provázány, neboť hmatem mohu pociťovat i vjemy, jež mají toliko zanedbatelný vliv na emoční (afektivní) stav, naopak bolest či slast mohu pociťovat pouze v rovině psychické. Dále, mluvíme zde o prvotním dynamismu, žádný původnější činitel u subjektu Patočka nenachází, rozdělování na afektivní a sensuální předmět je otázkou jazykového uchopení. V konkrétním případě je často lze odlišit jen těžko, i když nás jazykové vyjádření může svádět k myšlence značného rozdílu mezi těmito funkcemi našeho dynamismu. Jinak řečeno, proč by nemohlo jít o souběh obou funkcí naráz, v rovině, v níž se pohybujeme, můžeme asi jen těžko naprosto precizně klasifikovat a třídit. Konečně, a toto shledávám jako nejvýznamnější rozdíl, hmatem ucítíme vjem jako funkci sensuální, následná emoce vyvolaná vjemem může být onou funkcí afektivní. Kinestetickým předmětem je náš dynamismus, protože jen díky němu můžeme naším tělem pohybovat. Představíme si tak různé kombinace, např. rukou se dotkneme písku (kinestetický atribut), pocítíme jeho jemnost a teplo (sensuální atribut), naše libé pocity vzbudí libé emoce (afektivní atribut). Afekty nám nedávají jen zpětnou vazbu od světa, ale výrazným způsobem modifikují i náš pohled na svět. Zde je zásadním termínem pojem „nálada“ (Ibid., s. 35). Naše dynamika se může soustředit na určitou tělesnou situaci (např. bolí nás hlava), nicméně nálada je širší, netýká se výlučně naší existence, nýbrž určuje nás vztah k celému světu. Jsme-li smutní či skleslí, vnímáme svět temněji, naše dynamika neproniká daleko od nás, naproti tomu v případě radosti vrháme svou dynamiku do světa, jsme otevření, náš záběr je o poznání širší. Nálady určují (spoluurčují) naši situaci, v níž se nacházíme, přičemž situací se rozumí určitá oblast našeho konání, v rámci níž se nějak cítíme a na niž se soustředíme (Ibid.). Jako příklad můžeme uvést čtení knihy. Celý svět okolo nás v dané chvíli se pro nás zužuje (tj. svou dynamiku zaměřujeme) na knihu, jsme orientováni na příběh v ní. Ke čtení jsme přistoupili v nějaké náladě a četba zpětně naši náladu, jakési naše pozadí vnímání celé situace, zpětně modifikuje. Naše dynamika se zabývá příběhy a prostředím popisovaným v knize. Tím se tedy v dané (aktuální) chvíli nějak zabýváme a nějak se při tom cítíme, je to situace, v níž se nacházíme.

V odstavci výše jsme použili slovo „pohyb“. Jde nám zde o subjektivní pohyb: *„Subjektivní pohyb je prožitá účinnost. Toto splynutí účinnosti a prožitku není úplné, pohyb je naplnění intence, ale ne úplné, neboť pohyb není realita, nýbrž realizace, patří k němu také anticipace, jeho smyslem je změna toho, co jest.“* (Ibid., s. 37). Jak jsme si ukázali u Aristotela (resp. na aristotelovském Patočkově pojetí), máme nějaké možnosti, jež můžeme uskutečňovat, což konáme (píšeme „konáme“, ale to je jakási zavádějící zkratka, zde nepracujeme s nějakým objektem, který koná, naopak radikalizací Aristotelova pojetí jsme získali konání jako konání per se, tj. bez hmotného substrátu – objektu) s nějakým cílem. Subjektivní pohyb je činnost naší původní dynamiky, subjektivního těla. Pohyb se rovná realizování nějaké možnosti, jež ještě není, která ještě není skutečností, jednáme v předstihu, může jít i o abstraktní a symbolické pohyby (Ibid.). Abstraktní a symbolické bude dle našeho názoru např. myšlení. Pohyb se tak vůbec nemusí projevit v objektivním světě (někdy snad jen očima či mimickým výrazem přemýšlejícího jedince). Máme-li předstih, znamená to, že pohyb, byť se třeba záhy v objektivním světě projeví, tu je už ve chvíli, kdy se ještě neprojevil; např. chci-li si číst, udělám objektivní pohyb – sáhnu po knize, ale až poté, co jsem se rozhodl, už to rozhodnutí je subjektivní pohyb (resp. součást tohoto subjektivního pohybu). Zde si dovolíme jednu dobovou poznámku či jakousi kontextovou myšlenku: V době přednášek Těla byla velmi populární teorie Jeana Piageta o vývoji dětí. Dle něj se děti v raném (tzv. senzo- či senzorimotorickém) stadiu chápou předmětů, v podstatě „přemýšlí“ doteky (objektivní pohyby), přičemž v pozdějších vývojových stadiích se tyto pohyby postupně zvnitřňují, až se projeví v myšlení. (Dítě

děti a zvířata nemají volbu jiného vztahu ke světu).[134] První pohyb má svůj typický ideál – estetický ideál, v jeho rámci totiž usilujeme *„o šťastný okamžik, slast, bezprostřednost, je tu zakotveno to, co se nazývá štěstí.“*[135] Jako i ostatní, je tento pohyb spolupohybem. Zde se ono společné (či spojující) projevuje v odkázanosti na druhého člověka, jenž nás chrání a dává nám teplo, přičemž jde o „kompenzaci tělesné a duševní individuace“ (poskytnutí tepla novorozenci kompenzuje jeho tělesnou individuaci; i duševní individuace (v dospělosti) je rovněž tento pohyb, akorát v opačné roli – dárce tohoto tepla).[136] K čemu se první pohyb vztahuje? Vztahujeme se k zemi jako k něčemu pevnému a nehybnému; země je též „moc“, tj. něco, co nás poutá a proniká, jejím projevem je naše tělesnost, o níž jsme se zmínili výše.[137] Co se týká časové dimenze, patří k prvnímu pohybu minulost, neboť vždy jsme již tady, v nějaké situaci, na zemi, spojeni s ní, „postaveni do světa“.[138] Naše svázání se zemí tu je přítomno vždy. Základní situace, v níž se v rámci prvního pohybu nacházíme, je nahodilost.[139] Už označení „instinkty“ a „afekty“, byť ne jako pojmy vědecké, leč fenomenologické, v nás vyvolávají dojem něčeho náhlého, bezprostředního, nahodilého. První pohyb je tak naprostým základem všeho ostatního v lidské existenci.

3.3.2 Druhý pohyb

Povaha druhého pohybu je odlišná. Jak si později ukážeme tento pohyb je na půli cesty mezi prvním a druhým, tj. vykazuje některé prvky, jež náležejí či se spíše hodí pohybu prvnímu, a další, které bychom spíše než do prvního zařadili do pohybu třetího. Druhým pohybem lidé reprodukují svůj život, což činí prací.[140] Můžeme se zeptat, co člověk k práci

---

zpočátku počítá na prstech, až poté si vystačí s myšlenkami; malé dítě ohmatává předmět (tzn. svůj problém) z mnoha stran a úhlů, takto v myšlenkách uchopují a „otáčí“ své problémy dospělí.)

[134] Patočka, Tělo, s. 98.

[135] Ibid., s. 111.

[136] Ibid., s. 105.

[137] Ibid., s. 105n.

[138] Ibid., s. 104.

[139] Ibid., s. 106.

[140] Ibid.

potřebuje. Často jsou to různé nástroje – tj. dělá nějakou věc s pomocí nějaké jiné věci. Instinkty a afekty nám zde nestačí, zvířata nepracují. Tento pohyb sebeprodlužování, jak jej Patočka nazývá, netoliko reprodukuje člověka i společnost, nýbrž také vytváří naše „neorganické tělo"; člověk zde vytváří věci, tím prodlužuje svou lidskou existenci do těchto svých výtvorů, a tak touto činností nakonec formuje i vlastní život.[141] Člověk tak vytváří své neorganické tělo přetvářením světa. Vezmeme-li výraz „sebeprodloužení" doslova, představíme si právě nějaký nástroj – např. kladivo zasahuje tam, kde naše ruce nestačí. Sebeprodloužení však musíme chápat v širším slova smyslu. Naše výrobky jsou též sebeprodloužením, stejně tak i výtvory duševní činnosti, tato bakalářská práce je sebeprodloužení.[142] I druhý pohyb je spolupohybem. Všímáme si sebe navzájem.[143] Můžeme tak spolu-pracovat, vytvářet pracovní kolektivy, a to vědomě, organizovaně, racionálně.[144] Druhý pohyb je pro člověka patrně nejběžnější. V této oblasti totiž žijeme především.[145] U prvního pohybu je časovou dimenzí minulost. Druhý pohyb se vztahuje k dimenzi přítomnosti, neboť se zabývá přítomnými věcmi, jež jsou dány, tím, co je teď.[146] Jako máme u prvního pohybu základní situaci nahodilost, u druhého je jí „boj", „utrpení", „provinilost".[147] Práce je tak bojem plným utrpení. Ke druhému pohybu se váže určitý ideál –

[141] Ibid.

[142] Do duševní práce dáváme část sebe, uskutečňujeme naše možnosti – reprodukujeme se, prodlužujeme sebe sama. Otázkou je, zda i člověk, který si bude takový výtvor číst a interpretovat (interpretovat může i umělecké dílo či výrobek vůbec – k čemu asi slouží), Patočka to zde výslovně neříká. Jsme ovšem přesvědčeni, že sebeprodloužením bude, pokud tuto svoji interpretaci bude sdělovat dál či výrobek takovým způsobem používat. Jako příklad umění a zároveň úvahy nad praktickou aplikací výrobku můžeme uvést dílo René Magritta: Toto není dýmka. Na obraze vidíme namalovánu dýmku a pod ní nápis, jenž neguje naši interpretaci dýmky jako dýmky – „Ceci n´est pas une pipe." (toto není dýmka). Obraz sděluje tuto interpretaci, malíř se sebeprodlužuje. Druhá naše poznámka směřuje k převzetí Aristotelova pojetí pohybu. Ve druhém pohybu jsme možná Aristotelovi nejblíže. Máme zde nějaký hmotný předmět v objektivním světě. Pro Patočku je však tvorba hmotného předmětu toliko zvláštní případ druhého pohybu.

[143] Patočka. J.: Tělo, s. 106.

[144] Například mravenci také tvoří jakési společenství. Někdy říkáme, že pracují, ale není to práce ve smyslu našeho druhého pohybu. Je to instinkt, je to první pohyb.

[145] Patočka, J.: Tělo, s. 106.

[146] Ibid.

[147] Ibid.

asketický ideál, jenž překonává to instinktivní a bezprostřední, k cíli (který je však stále instinktivní) míříme vědomě.[148] Přes všechno, co je ve druhém pohybu oproti prvnímu jiné, zde máme jednu zásadní shodnost: Opět nad námi vládne země.[149] Druhý pohyb tak má, ač odlišný, s prvním spoustu společného.

3.3.3 Třetí pohyb

V tomto pohybu spatříme pravdu, jak jsme si ji určili, asi nejvýrazněji a v největším rozsahu. Proto budeme na tomto místě relativně struční a více si uvedeme v následující podkapitole. Je to pohyb „sebe-získávání“, neboť integruje do života vše, co předchozí pohyby opomíjejí, s tím se pak snaží vyrovnat; také nejde o pohyb plně se vyčerpávající v konečném, pod vládou země, ale naopak se snaží pozemskost prolomit.[150] Opět zde máme časovou dimenzi, tentokrát se jedná o budoucnost.[151] Vztahujeme se k tomu, co ještě není, co má být vykonáváno, k jakémusi životnímu poslání: *„Existence ve smyslu třetího pohybu není ani zakořenění do světa, ani prodlužování bytí, nýbrž úloha pro celý život jakožto celistvý.“*[152] Třetí pohyb je tedy pohybem usilujícím o celkovost.

3.4 Existence a pravda

Nyní se věnujme zkoumání pravdy u jednotlivých pohybů. Připomeňme si povahu pohybů: pohyby jsou trojjediné, odkazují na sebe, jsou na sebe navázány, přičemž první pohyb je elementární a zbylé dva pohyby jej modifikují.[153] Jejich vztah je opravdu velmi úzký („předpokládají se“), i když jeden převládá, ostatní se zde vyskytují minimálně v „modu absence“, tři pohyby dokonce vytváří „jednotu naší životní reality“.[154]

[148] Ibid., s. 112.

[149] Ibid., s. 111.

[150] Ibid., s. 107.

[151] Ibid.

[152] Ibid.

[153] Ibid., s. 101.

[154] Ibid., s. 114.

U prvního pohybu se zdá být odpověď na otázku, zda je pravdou (či vztahováním k ní) jasná. Tento pohyb nemá distanci ani celkovost. Věnuje se tomu, co je bezprostředně dáno. Zakládá se na instinktech a afektech. Má kruhovou povahu, je „linií kroužící“, jeho charakterem je roztříštěnost.[155] Máme-li totiž nějaké základní potřeby (často fyziologického rázu), jež uspokojíme, za nějaký čas se nám vrátí jejich potřeba (pohybujeme se v kruhu). Afekty a instinkty jsou náhlé, nahodilé (roztříštěnost). Distance (jež je nutným předpokladem celku) je v přímém protikladu s bezprostřední daností, již v tomto pohybu shledáváme.
V prvním pohybu samotném (jak jsme si řekli, je to jediný pohyb, jenž může teoreticky fungovat bez obou „nadstavbových“ pohybů) pravdu nalézt nemůžeme. Na tomto místě však musíme řešit ještě jinou otázku: Jaký je vztah prvního pohybu k otázce pravdy? I když první pohyb sám není pravdou či vztahováním k ní, je pro pravdu naprosto nezbytný. Bez něj by pravdy nebylo, bez něj by vůbec existence nebyla. Oba další pohyby na něm zcela závisí, jak píšeme výše – toliko jej modifikují. První pohyb, naše subjektivní tělo, původní dynamismus[156] i naše smyslovost jsou naprostým základem, naším zakořeněním do světa. I když v tomto pohybu nenacházíme pravdu, můžeme zde spatřit nezbytnost pro pravdu. Když nyní použijeme, dle našeho názoru zcela případně[157], aristotelovskou terminologii, můžeme první pohyb vůči ostatním označit jako minimální (takřka nulové) uskutečnění pravdy, naopak zde nacházíme maximální potenci, možnost pravdy (dodejme – možnost, jež může být uskutečněna až pohyby dalšími). První pohyb je tak základem pro pravdu.

Náš druhý pohyb se vztahování k pravdě blíží mnohem více. Je to pohyb sebeprodloužení. Má povahu přímky, je „linie přímá“, k jeho charakteristice patří „neuzavřenost“.[158] Jak jsme říkali, naše existence se tady reprodukuje, patří sem tvorba, práce; svou existenci prodlužujeme do věcí. Podstatný znak pravdy – celkovost tady zcela jistě chybí, neboť druhý pohyb je neuzavřený, přímý. Člověk zde neprojevuje svou autenticitu (rozhodně ne plně): *„Tato oblast je oblastí průměrnosti, anonymity, společenských rolí, kde člověk není sebou samým, není existencí v plném rozsahu (existencí, která sebe vidí jako existenci), je redukován*

[155] Ibid., s. 112.

[156] Vláda tělem je pro nás „apriorní rámec“, na němž vše další závisí (Patočka, J.: Tělo, s. 110).

[157] Nezapomínejme, že celá koncepce tří pohybů je na Aristotelově filosofii založena.

[158] Patočka, J.: Tělo, s. 112.

na svoji úlohu.“[159] Přesto druhý pohyb považujeme za jakýsi svorník mezi prvním a třetím pohybem, za pohyb na půli cesty k pravdě. Pravdou je celek (vztah k němu) na základě distance od konečného, od věcí, od danosti. Celek zde není, avšak ve druhém pohybu můžeme spatřit distanci od věcí, od bezprostřední danosti. V prvním pohybu (estetický ideál) nemáme nic, co jsme si svobodně zvolili, neboť tento pohyb (v dimenzi minulosti) předchází všechna naše svobodná rozhodnutí.[160] Na stejném místě je proti němu staven druhý pohyb, asketický ideál, jenž se uskutečňuje překonáváním „instinktivního a bezprostředního“.[161] Z toho můžeme usuzovat na jistou míru svobody ve druhém pohybu, na jistou míru distance od daného. Ani zde tak nemůžeme spatřit pravdu, můžeme se jí však, aniž bychom si to uvědomovali[162], výrazným způsobem přiblížit. Oproti prvnímu pohybu je tu ale uskutečněn základní předpoklad pro pravdu v našem smyslu – distance od daného.

Zbývá nám třetí pohyb, který je pro naše zkoumání zásadní. Distanci, již jsme si určili už ve druhém pohybu, zde máme ještě výrazněji, díky tomu vidíme dříve zahalené (můžeme si to představit jako obraz, na který se díváme zblízka, ale vidíme jen skvrny a šmouhy, poté poodstoupíme několik kroků a kresba se nám objeví v celé své kráse): *„(…) odpoutávání od jednotlivin dává půdu, na které konečnost, situovanost, pozemskost, smrtelnost právě integrujeme do existence; co jsme dříve neviděli (…), to je nyní viděno. S nimi jako integrovanými do svého celku se potom existence nějakým způsobem vyrovnává.“*[163] Ve třetím pohybu dosahujeme celkovosti. Distance se zde neobrací zpět do konečného, do životního boje a utrpení, jako je tomu ve druhém pohybu. Nejde už o distanci v rámci konečného. Spatříme tak celek jsoucího. Právě díky tomu odstupu spatříme to, co jsme dříve neviděli. Tady můžeme velmi vhodně aplikovat pojmy, jež Patočka používá pro pravdu až následně.[164] Těmi jsou „odhalenost“ a „neskrytost“. Spatříme-li celek, integrujeme to, co

[159] Ibid., s. 107.

[160] Ibid., s. 112.

[161] Ibid.

[162] To, zda jsme se přiblížili pravdě, můžeme samozřejmě posoudit až po vztahování k ní.

[163] Patočka, J.: Tělo, s. 107.

[164] Tedy nejde jen o základní dva – distanci a celek (vizme první kapitolu).

dříve zůstávalo zahaleno, skryto. Naše konečnost a omezenost nyní byla odhalena, už se neskrývá. Ve třetím pohybu plně dosahujeme pravdy, jak jsme si ji určili. Potenciál (možnost) pravdy se zde maximálně vyčerpává (uskutečňuje).[165] Nyní si zdůrazněme jeden aspekt, na který jsme dosud příliš nekladli důraz (tj. výslovně jsme jej neuváděli). Tím aspektem je bytí. Lidská existence je ve třetím pohybu skutečnou existencí: *„Třetí pohyb je pohyb existence ve vlastním slova smyslu (…)“*[166] Díky tomuto pohybu opravdu existujeme. Patočka zdůrazňuje definici existence u (raného) Heideggera: bytí, jež se vztahuje k vlastnímu bytí.[167] Pokud nám není lhostejné naše bytí, pak nám není lhostejné bytí vůbec.[168] V lidské existenci (díky třetímu pohybu) takové bytí máme: *„(…) je to takové bytí, které umožňuje jasnost, porozumění, poznání a pravdu.“*[169] Třetím pohybem se vztahujeme k pravdě, uchopujeme bytí. Bez vztahování k pravdě by pravdy vůbec nebylo.[170] Zde se nacházíme u samé podstaty lidství. Nelhostejnost k bytí činí člověka člověkem.[171]

Na závěr si ukážeme ještě jeden atribut tří pohybů, který jsme dosud nezmínili. Vzhledem k jeho charakteru jej uvádíme zde. Patočka u každého pohybu shledává určitou „nepravdivost“, tj. „soběneporozumění“, „sebezakrytost“.[172] To, co zakrývá pravou podstatu daného pohybu. U prvního pohybu se tato nepravdivost projevuje jejím vytěsňováním

[165] Dál už dosáhnout nemůžeme. Jak bylo uvedeno ve druhé kapitole, naše oddělenost nemá pozitivní obsah. Můžeme nanejvýš hledět zpět na konečné s vědomím celkovosti. Jednotliví lidé se však patrně liší v tom, jaký pro ně má třetí pohyb význam. Nakolik se u nich prosazuje ve srovnání s dalšími dvěma pohyby. Nezapomínejme – jde o pohyby, stálou dynamiku, již určuje už povaha našeho subjektivního těla. Důraz na určitý pohyb se u jednotlivce mění v závislosti na situaci. Nezapomínejme rovněž, že všechny tři pohyby nakonec tvoří jeden. Fenomenologická analysa nám může teoreticky oddělit různé motivy, v praxi si je však člověk velmi těžko uvědomí, i když pracuje s daným teoretickým konceptem.

[166] Patočka, J.: Tělo, s. 107.

[167] Ibid., s. 39.

[168] Ibid., s. 123.

[169] Ibid., s. 109.

[170] Stále je třeba připomínat, že se nepohybujeme v metafyzice (ideové adekvaci), ale základ Patočkova zkoumání je fenomenologie – zabývá se fenomény, tím, co se jeví. Pokud se něco nejeví, pak to nemůžeme do našeho zkoumání zařadit. Pravda není nějakou platónskou ideou, máme ji, neboť se k ní vztahujeme.

[171] Patočka, J.: Tělo, s. 125.

[172] Ibid., s. 106.

z vědomí, snažíme se tuto složku naší existence vytěsnit, ignorovat.[173] Jinou nepravdivost shledáváme u pohybu druhého. Zakrýváme si totiž skutečnou podstatu tohoto pohybu, jíž je „boj", „utrpení" a „provinilost"; zdrojem zakrývání je zde naše „interesovanost".[174] Interesovanost Patočka charakterizuje takto: *„Všímáme si především toho, co je ve shodě s našimi zájmy a přehlížíme to, co jim odporuje."*[175] Nepravdivostí pro poslední, třetí pohyb je „zaslepení konečností".[176] Tomu rozumíme jako nevnímání celku pro přílišné zaměření na konečné. Pokud se však ve třetím pohybu nedáme konečností zaslepit, můžeme tyto nepravdivosti (sebezakrytosti) odhalit. Co jsme dříve neviděli, je totiž viděno v pohybu třetím, jenž integruje (díky svému globálnímu charakteru) i to, co dříve zůstávalo ve skrytu.[177] Třetí pohyb tak odhalí nepravdivosti, tj. ukáže pravdu. I z tohoto hlediska nám třetí pohyb zpřístupňuje pravdu. Zde se nám též zřetelněji projevuje to, co jsme konstatovali výše – druhý pohyb, ač s možností distance (od věcí, nikoliv od konečného) nás nestaví před pravdu, jak jsme si ji určili, naopak obsahuje nepravdivosti.

Shrňme si to: Pravdu nalezneme ve třetím pohybu, ale typicky lidskou schopnost distance zjišťujeme už v pohybu druhém, konečně pak pohyb první je nezbytným předpokladem ostatních dvou, a tedy i pravdy. Řešení vztahu pravdy k lidské existenci se nám tak jeví následovně - pravda (vztahování k ní, zájem o ni) je to, co dělá člověka člověkem, to, co je na člověku to lidské. Bez člověka bychom pravdu neměli, lidská existence pravdu umožňuje. Lidská existence je bytím s jednou unikátní možností mezi jinými možnostmi – možností vztahování k bytí, možností pravdy.

4. Pravda a dějiny

Zbývá nám prozkoumat ještě jednu důležitou rovinu. Na následujících stránkách se budeme věnovat Patočkovu vztahu pravdy a dějin (resp. historie). I ve svém pojetí historie

[173] Ibid.

[174] Ibid., s. 107.

[175] Ibid., s. 111.

[176] Ibid., s. 107.

[177] Ibid.

Patočka pracuje s koncepcí životních pohybů.[178] Život člověka probíhá ve třech pohybech, přičemž: *„Pouze jeden z nich je zaměřen na téma otevřenost, zjevnost, odhalování a jeho tradice. Druhé mají svým námětem zakořenění člověka v otevřeném okrsku společného světa lidí a obranu a udržování tohoto světa.“*[179] Ve své práci se Patočka pokouší ukázat, jak pohyby lidské existence probíhaly v historii[180] lidstva, na které z nich byl kladen důraz v jakých obdobích**.** Dějiny Patočka chápe jako celkový lidský pohyb.[181] Důraz zde klademe na pravdu v období předdějinném a dějinném. Jednu podkapitolu věnujeme též modernímu člověku, když se budeme zabývat, jak se zdá, stále vysoce aktuálním tématem – pravdou ve válce.

4.1 Pravda a člověk předdějinný

Charakterizovat člověka žijícího v tomto historickém období, tedy člověka předdějinného, můžeme jako: *„člověka daného a předepsaného životního smyslu, vymezeného v jádře přijímáním a dáváním života a jeho udržováním a upevňováním.“*[182] V předdějinném období je život člověka pravdě vzdálen, neboť žije hlavně v prvních dvou pohybech. Člověk v něm svůj život ještě nezproblematizoval. Počátek dějin pojí Patočka se vznikem antické *polis*.[183]

4.1.1 Charakteristika předdějinného člověka a pravda u něj

Vztah člověka k historii může být trojí. Prvním je člověk nedějinný, druhým předdějinný a třetím dějinný: „(…) *bude třeba rozdělit lidské dění ve tři stupně: ve stupeň nedějinný,*

[178] Patočka, J.: Kacířské eseje, s. 29.

[179] Ibid., objevují se zde pojmy uváděné v první kapitole, jako ty, které označují pravdu, zejm. odhalování.

[180] Výraz „historie“ je zde chápán v obecně přijímaném smyslu mezi lidmi, tj. v podstatě období od vzniku člověka (často bývá pojem „historie“ spojován se vznikem písma, jak si však ukážeme, písmo je věc, jež je u Patočky zásadní komponentou, jež odděluje dvě epochy), zatímco výraz „dějiny“ tady budeme chápat tak, jak jej v Kacířských esejích shledává Patočka (vizme dále). Takto výraz historie a dějiny odlišuje pravděpodobně i sám Patočka, když užívá výrazu „nedějinná historie“ pro historii bez dějin (vizme Patočka, J.: Kacířské eseje, s. 44). Na druhou stranu v tomto není Patočka striktní, např. první esej Kacířských esejů se jmenuje „Pre-historické úvahy“. My se však držme tohoto rozlišení.

[181] Patočka, J.: Tělo, s. 113.

[182] Patočka, J.: Kacířské eseje, s. 44.

[183] Ibid., s. 55n.

probíhající v anonymitě minulého a v ryze přírodním rytmu, v předdějinný stupeň, kde existuje kolektivní paměť v podobě písemné tradice, a ve stupeň vlastních dějin."[184] K tomu je vhodné poznamenat, že označení např. „člověk předdějinný" neznamená nějakou nepřekročitelnou (biologickou) determinaci, leč toliko sociokulturní odraz v člověku, tj. nikdo se takovým člověkem nerodí, ale stává. Možnost problematičnosti[185] má každý člověk, jen ji ne každý uplatní.[186] Nejprve si odlišíme člověka nedějinného. Jako charakteristické pro tento typ se tedy uvádí „anonymita minulého" a „ryze přírodní rytmus". Jejich předpokladem je neexistence písma, jež naopak typizuje stupeň předdějinný. Bez písma člověk nemůže zachovávat minulé v takové šíři, čímž nedokáže udržet tradici tak silně jako v období předdějinném. Snaha o neměnnou tradici tvoří společný rys nedějinného a předdějinného.[187] Rovněž „ryze přírodní rytmus" vynález písma prolamuje. Předdějinný člověk může oproti nedějinnému regulovat historické dění i lidským způsobem, tj. nejen přírodním (jde např. o udržení propracovaných společenských systémů).[188] Patočka však klade větší důraz na odlišení předdějinného a dějinného. Rozlišení nedějinného v Kacířských esejích má spíše marginální význam (mj. je mu věnován pouze malý prostor). Kromě výše zmíněných odlišností můžeme říci, že to, co platí o předdějinném, platí tím spíše i o nedějinném (vizme níže problematičnost jako faktor oddělující dějinné od ostatních stupňů).

Nyní přejděme k vlastní charakteristice předdějinného období, jež vyplývalo z určitého způsobu lidského vztahování ke světu. Toto vztahování postrádá problematičnost, která ještě nebyla objevena, smysl je zde dán jako něco spolehlivého, samozřejmého.[189] K vysvětlování jevů zde slouží různé mýty.[190] Patočka uvádí jako výstižné příklady zejména starobabylónský

[184] Ibid., s. 50.

[185] O pro Patočku zásadním spojení mezi problematičností a dějinností si povíme dále.

[186] Patočka, J.: Kacířské eseje, s. 31.

[187] Ibid., s. 50.

[188] Ibid.

[189] Patočka, J.: Kacířské eseje o filosofii dějin, Academia, Praha 1990, s. 30.

[190] V nich nalezneme i nesčetné příklady potrestání těch, kdo se danému smyslu a řádu protivili. Vzpomeňme si třeba jen na Sisyfa, Prométhea či Tantala.

epos o Atrachasísovi[191] a Epos o Gilgamešovi[192]. Problematičnost chyběla i v období nedějinném, avšak ono postrádalo písmo. Písmo coby paměť společnosti, jež přetrvá jedince a která umožňuje organizovanost většího množství lidí, pročež mohou vzniknout netoliko první vysoké civilizace, nýbrž i literární díla budující jakýsi „druhý svět", jenž se k prvnímu vztahuje.[193] Předdějinná fáze je chápána jako specifické období života bez dějin, jež však dějinám bezprostředně předchází: *„Existuje nyní určitý stupeň tohoto života v samozřejmosti, který dospívá skoro až na sám pokraj problematičnosti."*[194] Mluvíme zde o uvědomované problematičnosti. Nevědomě, ve skrytu, v možnosti, se ovšem problematičnost vyskytuje i zde.[195]

Čím je problematičnost zakrývána? Příčinu hledejme v povaze světa předdějinného. Máme zde spolehlivý a samozřejmý smysl, nemusíme tak nic hledat, vše je dáno (v mýtech, tradici). Co pak člověku zbývá a jaký potom bude jeho svět? Důraz se zde klade na práci: *„lidský svět je svět práce a námahy."*[196] Právě práce je tou zásadní komponentou s jakýmsi dvojitým vztahem k problematičnosti. Lidská práce se totiž problematičnosti dotýká, ale zároveň ji svou povahou zakrývá.[197] Jak tomu máme rozumět? Práce vyžaduje jistou distanci: *„Lidská práce předpokládá svobodnou dispozici prostorem a časovými intervaly (…)"*[198] Máme tady tak distanci od bezprostředního okolí, toho, co se dává. Už tím se lišíme od zvířat: *„Zvíře nepracuje, ač se stará a pečuje a rovněž zabezpečuje napřed sebe i rodinu (…)"*[199] Tato distance je však vzápětí setřena povahou práce. Práce nedovoluje, aby se celá

[191] Patočka, J.: KE, s. 35n.

[192] Ibid., s. 36an.

[193] Ibid., s. 32.

[194] Ibid., s. 31.

[195] Ibid.

[196] Ibid., s. 32.

[197] Ibid., s. 33.

[198] Ibid.

[199] Ibid.

problematičnost ukázala.[200] Ač zde aplikujeme naši schopnost distance, neužíváme ji nakonec k ničemu jinému, než k udržení a zajištění našeho konečného života. Lidský život v práci je život, jenž slouží životu, neboť obstarává záležitosti (obživu), bez nichž by přežití nebylo možné, ale je rovněž tíží, jež je nám vnucena.[201] Ve světě práce si uvědomujeme svou konečnost a neustále proti ní bojujeme: *„To je ovšem jedna z podob, v nichž je stále přítomná konečnost lidského života, jeho vychýlenost do nicoty, do smrti; je zde však ve formě neurčité, kterou obstarává právě činnost, jež svou čilostí zakrývá své vlastní téma,“*[202] Bojujeme se smrtí, avšak s ní lze bojovat toliko jako obránci (kteří nakonec vždy prohrají). Svým úsilím – prací bráníme svůj život. Svět práce je zde druhý pohyb, je to pohyb obrany.[203] Díky naší schopnosti distance, vidíme naši konečnost, dotýkáme se zde problematičnosti, ale tuto si ihned zakrýváme obranou našeho života, jenž byl právě spatřen jako konečný. Takový je charakter předdějinného světa jako světa práce, jako světa na hranici problematičnosti.

Další nezbytnou komponentou předdějinného světa jsou bohové. V předdějinném světě člověk není sám jako vyšší existence, ba není ani centrem pozornosti; tímto centrem jsou právě bohové, ale i jiné „moci“, od nichž má člověk vykázané své místo na světě, kde žije vedle nich.[204] Díky světu, kde vládnou bohové rozhodující o člověku, je lidský smysl zcela daný a samozřejmý.[205] Život bohů je odlišný od lidského.[206] Skutečným protikladem je v otázce života a jeho obrany. Bohové nejsou zatíženi smrtí, není jim tak vnucována práce.[207]

---

[200] Ibid.

[201] Ibid.

[202] Ibid.

[203] Ibid., s. 46.

[204] Ibid., s. 31.

[205] Ibid., s. 30.

[206] I přes mnohé odlišnosti jsme nuceni považovat i charakter božského života za předdějinný, neboť i u bohů je smysl v podstatě daný a neproblematický. Uvedeme-li si za příklad starořecké mýty, vidíme v nich různé bohy. Každý z nich však má své místo, kam patří, svou oblast, o niž pečuje. Mezi bohy panuje hierarchie, vládne jim Zeus, ostatní jej poslouchají. I bohové jsou podřízeni osudu. Zeus chce potrestat lidstvo ohněm a blesky, ale bojí se věštby, jež předpovídá požár nebes a Diův pád, proto jako trest nakonec volí potopu. I bohové mají jisté prvky konečnosti – Zeus svrhl svého otce Krona, jenž předtím svrhl Urana.

[207] Patočka, J.: KE, s. 35.

Podíváme-li se na svět jako svět práce i místo, kde se lze setkat s bohy, vysvitne nám pojetí světa v období předdějinném. Povaha předdějinného světa je totiž domácnost (*oikos*).[208] Takový charakter, tj. jakési velké domácnosti, mají i říše v předdějinném období; tam spolu žijí lidé i jim nadřazení bohové.[209] Pro domácnost je typické cyklické fungování, někdo se narodí, někdo zemře; domácnost dává ochranu životu, avšak je nezbytné, aby byl život uchováván (bráněn) prací a výrobou, cílem je tedy udržet život.[210] Typickým státním uspořádáním je teokracie – vláda bohů, která je uskutečňována prostřednictvím panovníka, jenž je sám často chápán jako bůh.[211] V takovéto domácnosti jedni pracují, aby si udrželi život, druzí (bohové, panovníci-bohové) vládnou a spravují, pracovat však nepotřebují, a proto mezi těmito skupinami neexistuje vzájemnost, mezi bohy a lidmi je nepřekročitelná distance.[212]

Můžeme v takovémto světovém uspořádání vůbec shledávat pravdu tak, jak jsme si ji s Patočkou v první kapitole vytyčili? Nejprve se podívejme na problematičnost. V příslušném odstavci zjišťujeme, že je smysl samozřejmý, postrádáme-li problematičnost. V pravdě je kladen důraz na distanci a celkovost. Celkovost nemůže být bez distance.[213] Aby bylo něco sporné, problematické, musíme se oprostit od daného, vždyť, jak jsme konstatovali ve druhé kapitole, samotná negace (samotný zápor) vyžaduje distanci. Bez distance nebude problematičnosti. Nicméně toto tvrzení budeme muset rozvést, chceme-li brát zřetel na práci jako zásadní komponentu předdějinného období. Můžeme najít pravdu v práci? Distance bychom tu našli. Chybí tu však vztah k celku, máme před sebou distanci jiného typu, distanci druhého pohybu. Distance umožňující celek, tedy výslovné vztahování k celku, které

[208] Ibid., s. 35.

[209] Ibid., s. 38.

[210] Ibid., s. 44.

[211] Ibid., s. 49; odpověď na případné námitky stran smrtelnosti (konečnosti), a tím „ne-božkosti“ panovníků si ukažme na příkladu Egypta: zde byl farao vtělením boha Hóra, faraovo tělo zemřelo a bylo pohřbeno, avšak nesmrtelné vtělení boha Hóra zůstalo, neboť se přeneslo na faraova nástupce.

[212] Ibid., s. 35.

[213] Jak si záhy ukážeme, naopak tomu být může (tj. distance bez výslovného vztahu k celku). Dá se to mj. do značné míry předvídat i z našich předchozích kapitol, kde konstatujeme, že se i u lidí v rámci konečného objevují systémy vyžadující distanci jako např. jazyk.

je pravdou, se zde nevyskytne - svět předdějinný se tedy nemůže stát problematickým, neboť tu chybí typ distance „odpředmětňující“. Vyskytuje se zde však druhý typ distance, který si můžeme nazvat „do života vrhající“.[214] Distance nám pak umožňuje spatřit konečnost našeho života, čímž jsme uvrženi do práce a námahy. V práci máme jeden velký paradox: Ač je umožněna distancí, tj. je umožněna něčím stojícím na samém prahu poznání pravdy (*„Existuje nyní určitý stupeň tohoto života v samozřejmosti, který dospívá skoro až na sám* pokraj *problematičnosti.“*[215]), je obrovským pomocníkem v udržování samozřejmého (v podstatě ne-distančního), neboť: *„Práce je to, co bylo nejvíce a nejdéle schopno udržovat člověka v rámci životního rozvrhu pouhého, holého života jako takového.“*[216] V předdějinném, bez problematičnosti, tak nehledejme pravdu, a to ani v práci. Tedy pravdu jako výslovné vztahování k celku.

I v předdějinném období však můžeme najít pravdu. Pravda je zde ale nevýslovná, skrytá: *„Tak je patrné, že v „přirozeném světě“ před-dějinného člověka se uplatňuje i pohyb pravdy, třebaže je tematicky podřazen pohybu akceptace a obrany či sebevydávání.“*[217] Člověk tedy usiluje zejména o přijetí (akceptaci) a snahu udržovat život (prací), to je pro něj zásadní natolik, že se tomuto životnímu zaměření musí podřídit i pravda. Řekněme, že tomuto předdějinnému zaměření musí pravda nějak sloužit, nějak jej ospravedlňovat. Klíč k hledání pravdy můžeme nalézt v tom, o čem si předdějinný člověk myslel, že jej převyšuje (přesahuje) – u nesmrtelných bohů. Pravda, vztah k celku, zde má totiž velmi zvláštní povahu. Používá se pro ni termín „ontologická metafora“.[218] Pokud si tento termín rozebereme, snad pochopíme, co se jím označuje. Předdějinný člověk se snaží ukázat svůj vztah k celku, jenž je mu skryt, v rovině svého konečného světa; metafora zde funguje podobně jako v básních, avšak s tím rozdílem, že v básních je metafora uvědomovaná,

[214] Striktně vzato, distance je toliko jedna, nicméně jsou různé typy důsledků, jež se projeví dle toho, jak na distanci lidská bytost zareaguje. Zda se vrhne zpět do života s novými možnostmi, či zda naopak spatří celek a výslovně zproblematizuje veškeré jsoucno jako konečné.

[215] Patočka, J.: KE, s. 31.

[216] Ibid., s. 34.

[217] Ibid., s. 48.

[218] Ibid., s. 45.

kdežto člověk předdějinný si bez výslovného vztahu k celku metaforu představuje jako realitu.[219] Ontologický znamená týkající se bytí. I předdějinní lidé jsou kriticky myslící, přesto existenci bohů považují za samozřejmou, i přes neexistenci empirické zkušenosti o nich.[220] Ontologická metafora pak znamená, že bytí (ontologické) je zde vyjádřeno obrazně (metaforou): *„To vyšší, „transcendentní", „nadpřirozené", o němž se ví přesto, že se nezakouší tak jako běžná zkušenost, pochází z duality ontologické metafory: ve světě jsoucen se manifestuje přítomnost bytí, kterému se rozumí jako vyššímu, nesouměřitelnému, nadřazenému, ale jež není ještě jasné jako takové, nýbrž sdílí se jsoucny tutéž oblast jediného světa, v němž se všecko zároveň ukazuje i skrývá – nerozlišeným způsobem."*[221] Bohové a různé jiné moci řídící život předdějinný jsou tedy ontologickou metaforou. Celek bytí se ukazuje ve skrytosti, je vyjádřen na jsoucnech, na jsoucnech neexistujících v empirické zkušenosti. Nenalézáme zde výslovné vztahování k celku, k pravdě, a proto se předdějinný člověk snaží vysvětlovat svět tak, jak je zvyklý ze svého každodenního života – jakékoliv bytí se vyskytuje na jsoucnu. Distance ještě nemá takovou „sílu", aby byl spatřen celek. Naopak práce, jíž je pravda, jak jsme si řekli, podřízena, stále nutí vše vztahovat k životu, k jeho obraně. Můžeme zde nalézt souvislost mezi naší druhou kapitolou, kde zmiňujeme rozdíl mezi výslovným a nevýslovným vztahováním k svobodě (pravdě). Nevýslovné vztahování umožňuje distanci od věcí, jazyk atd. Ontologická metafora má povahu obdobnou, avšak je tu jeden důležitý rozdíl: Zatímco jazyk a jiné abstraktní systémy jsou chápány jako člověku sloužící, u ontologické metafory je tomu jinak. U pojetí bohů se objevuje určitý rys, který pociťuje vztahující se, ale konečný člověk k celku bytí – je to něco přesahujícího, transcendentního, něco, čemu je člověk fakticky podřízen. Předdějinný člověk je tak na křižovatce mezi pouhým ulpíváním v danosti věcem (tzn. ve věcech) a výslovnému vztahování k celku bytí.

[219] Ibid., s. 47.

[220] Ibid., s. 48.

[221] Ibid.

4.2 Pravda a člověk dějinný

Na tomto místě se budeme zabývat pravdou u člověka v dějinném období. Nejprve upozorníme na události rozhodné pro vznik takového období. Pak se budeme věnovat charakteru tohoto období. Následně se podíváme na vlastní téma této podkapitoly – vztah dějinného člověka k pravdě.

V Evropě došlo ke zlomové události, jež určila dobu pozdější. Touto událostí byl vývoj antické *polis* v Řecku; první oblast, kde se nový způsob přístupu člověka rozvinul, je tedy politika.[222] Politikou se zde však nerozumí toliko to, co bychom mohli za politiku považovat dnes,[223] ale obecněji lidské jednání v rámci (ve vztahu k) *polis*, tedy jednání, jež má nějaký veřejný charakter. *Polis* totiž otevírá novou možnost pro člověka, možnost svobodného aktivního života vůbec ve společnosti sobě rovných.[224] Jak jsme říkali, v předdějinném období byli lidé podřízeni bohům a smysl byl dán předem, když však v *polis* žijí občané, kteří mohou rozhodovat a jednat v nikoliv daném smyslu, rozvíjí se svobodná aktivita. V předdějinném se starají o veřejné bohové či jejich zástupci. Nyní je překonán soukromý charakter domácnosti (*oikos*), byť toto rodinné zázemí je pro vznik *polis* nezbytné.[225] Máme zde jakýsi návrat – *polis* je tu díky *oikos*, avšak *polis* následně (zpětně) *oikos* osmyslňuje: *„Politický život čerpá sice své svobodné možnosti z domova a domácí práce, ale domov naopak nemůže existovat bez obce, která jej nejen ochraňuje, ale dává mu smysl.“*[226] Vidíme, že smysl není dán, musí být dán domácnosti (*oikos*) z *polis*, nikoliv od bohů. Dále považujeme za vhodné zdůraznit další věc: nejprve musíme bránit život, musíme pracovat, teprve pak můžeme postoupit dál, starat se o veřejné, věnovat se *polis*.[227] Nelze přesně určit, kdy *polis* vzniká, jedná se o určitý proces.[228]

[222] Ibid., s. 52.

[223] V dnešní době nezřídka jako politiku chápeme pouze činnost parlamentu, vlády, úřadů a orgánů územních samosprávných celků. Takové pojetí je však v našem případě nepřípustně úzké.

[224] Patočka, J.: KE, s. 52; ponechme nyní stranou historické okolnosti, jež umožnily vznik *polis*. Pro nás je zásadní, že se *polis* utvořila a že způsob života, jenž s ní byl nerozlučně spjat, s sebou přinesl nové možnosti.

[225] Ibid.

[226] Ibid., s. 53.

[227] Práce tak předchází svobodnému jednání ve dvojím smyslu. V jakémsi smyslu teoretickém (filosofickém), kdy se ukazuje distance celková, až po poznání dílčích distancí, díky nimž je umožněna práce vůbec (vizme i naši třetí kapitolu, kde se zabýváme pohyby lidské existence). A ve smyslu praktickém, neboť nejprve musíme zajistit

Nicméně pro Patočku zde nejsou přesná data důležitá. Zásadní je však nový charakter žití člověka.

Jak souvisí vznik *polis* s pravdou v dějinách? S *polis* oslabuje „moc" bohů. Lidé tak nejsou ve všem určeni. Díky svému svobodnému charakteru, je politický život stále nezakotvený, rovněž pořád ví o své konečnosti.[229] Nelze se chytit daného, a tak se musí hledat. Cílem zde je svobodný život sám o sobě, jeho uskutečňování (nikoliv pouhá obrana života jako v předdějinném).[230] Díky životu svobodnému se ukazuje i jiný pohled na svět okolo nás, už to není pouhá domácnost (*oikos*). Život se dostává na „hranici celku všeho", ukázal se celek života a zřetelně se nám objevil svět, jako výslovné vztahování k celku.[231] Stalo se, že dříve bezprostředně dané a samozřejmé už takové není. Vliv tradice a mýtu se utlumuje, samozřejmý smysl zažívá otřes a stává se problematickým.[232] Kde je svoboda[233] a spatření celku, tam jsou dějiny: *„dějiny jsou tam, kde se život stává svobodným a celým, kde buduje uvědoměle prostor pro rovněž takový svobodný, pouhou akceptací se nevyčerpávající život, a kde v důsledku otřesení „malého" životního smyslu, který akceptace v sobě nese, se odhodlává k novým pokusům osmyslit se sám ve světle toho, jak se mu ukazuje bytí světa, do něhož je postaven."*[234] Svoboda jako distance od konečného, od jsoucen a celek bytí jsou podstatnými náležitosti pravdy z hlediska našeho motivu k pravdě. Dějiny tak znamenají spatření této pravdy, tentokráte již neukryté v jsoucnu ontologické metafory. Bohové už

---

naše životní potřeby, teprve poté se můžeme rozhodnout, zda a nakolik budeme pokračovat v kumulaci produktů naší práce, či se naopak obrátíme jinam – např. k péči o *polis*.

[228] Patočka, J.: KE, s. 55.

[229] Patočka, J.: KE, s. 53.

[230] Ibid.

[231] Ibid., s. 53n.

[232] Ibid., s. 54.

[233] Zde míníme svobodu od daného smyslu. Jinak svoboda v jiném, již také námi užitém významu, může být svobodou jako distancí od věcí, což je nutný předpoklad pro práci. Práce je však typická pro předdějinné období – pro dějiny v našem pojetí taková distance v rámci konečného jsoucna nestačí.

[234] Patočka, J.: KE, s. 55.

nejsou určující,[235] v dějinách jsme svobodné bytosti, neboť jsme nezakrytě spatřili pravdu. Oblast politiky, svobodného lidského jednání tak vytváří jakési svobodné ovzduší, jež plodí různé formy svobodné lidské aktivity. Vytváří se něco, čemu se říká duch *polis*.[236] Duch *polis* je jakýmsi sporem, spor je to společné, občané proti sobě bojují, snaží se získat oporu, kladou odpor jiným, ze sporu pak vyplývá politická moc.[237] Tento spor a boj je právě umožněn osvobozením od daného a samozřejmého smyslu, jsou pak různé názory, tak mezi sebou bojují. Mohli bychom dodat, že díky tomu je *polis* demokratická.[238] Patočka tento rys (*polis* jako boj) vidí i u presokratiků a pro charakteristiku ducha *polis* se inspiruje u

[235] Tady se nabízí jistá otázka, jež se týká náboženství. V předdějinném období měli bohové charakter ontologické metafory. V dějinné epoše je základním náboženstvím křesťanství. Uvažujme tedy, jak je to s bohem křesťanským. Není také Bůh ontologickou metaforou? U některých ostatních náboženství je možno sledovat předdějinný charakter i v zemích, jež jsou jinak dějinnými. Konečně i v antické *polis* byly bohové stále mezi lidmi. Filosofie a politika se ubíraly jinými cestami než náboženství. Jak si kousek níže ukážeme, filosofie a politika jsou pro Patočku stran dějinného období (a vstupu do něj) zásadní. Nicméně křesťanství se nezdá být předdějinného charakteru. Křesťanství vzniklo až po poznání distance a celkovosti (bylo odpovědí až po otázce, nikoliv před ní, jak je tomu u ontologické metafory v období předdějinném). Křesťanství a následně teologii můžeme tak chápat jako jakousi kladnou metafyziku a vyrovnat se s ním stejně či obdobně, jako bylo popsáno v našem zamyšlení nad Negativním platonismem. Přes všechno se ale zdá, že křesťanství si drží jakési zbytky ontologické metafory. Jak by si takové zbytky mohlo podržet, vždyť dosáhlo celkovosti? Opět odkažme na kapitolu vyrovnání se s metafyzikou. Kladná metafyzika není překonáním celkovosti, ale návratem do konečného. Charakter křesťanství je podobný. Po poznání celkovosti následuje návrat do ontologické metafory (zajímavé by též bylo zkoumat tzv. koperníkovský obrat z hlediska prolamování této metafory). Bytí jako takové má v křesťanství svého nositele – objevuje se jako atribut jsoucna, jež není bezprostředně fenomenologicky vykazatelné. Křesťanský Bůh však neprodlévá mezi lidmi, jde o Boha v distanci, v jiném světě. Nyní se nabízí doplnění (domyšlení) Patočkovy kritiky metafyziky: Jestliže jsme zde křesťanství přirovnávali k metafyzice a u křesťanství jsme připustili možnost jistého pozůstatku ontologické metafory, potom se nabízí, hledat zbytek této metafory i u metafyziky. U Platóna, jemuž byla věnována největší pozornost, je to skutečně případné. Idea v pojetí Platónově jako substrát k bytí, jako metaforické jsoucno. Zásadní podobnosti mezi křesťanstvím a platonismem nachází i Friedrich Nietzsche, když křesťanství označuje jako platonismus pro lid (Patočka, J.: KE, s. 116). Tato úvaha by vyžadovala podrobnější šetření, pro něž zde není dostatek prostoru, nicméně je to myšlenka, jež se svým způsobem nabízí a která by ukazovala, že daná období historie jsou v Patočkově koncepci provázaná více, než by se mohlo zdát. Zamyslíme-li se nad tím, pak to ovšem není nic překvapivého, neboť Patočka pracuje i v Kacířských esejích s třemi pohyby lidské existence, a ty přece jsou provázané, jak jsme seznali v minulé kapitole. V předdějinném období máme práci (druhý pohyb) jako to nejdůležitější, v dějinném však druhý pohyb stále je, a to velmi výrazně. Jako máme i v dějinném období stále práci, shledáme tam i to, co jsme identifikovali jako pravděpodobný pozůstatek ontologické metafory.

[236] Patočka, J.: KE, s. 56.

[237] Ibid.

[238] Pojetí demokracie jako sporu a boje je časté, vzpomeňme jen na Masarykovo (u něj ovšem mírněji řečené, avšak se zachováním podstaty boje): „Demokracie je diskuse."

Hérakleita:[239] Hérakleitos chápe ducha *polis* jako božský zákon, tj. to společné – spor (*polémos*).[240] Má dvojí důsledek: *„Πολεμος je tedy zároveň to, co tvoří obec, pranahlédnutí, které umožňuje filosofii.“*[241] Díky změnám v politické oblasti se tak následně objevila možnost života filosofického (stanovíme-li spolu s Platónem a Aristotelem údiv jako počátek filosofie).[242] Je-li vše dané a samozřejmé, těžko pak můžeme prožít údiv a žít filosoficky. Došlo-li, jak jsme si řekli, k otřesu způsobenému spatřením celku, můžeme se na onen otřes podívat blíž. Vznik *polis* nám umožnil distanci od daného smyslu, rozvíjí se pak svobodná lidská aktivita – politika, díky tomuto rozvoji si člověk uvědomí svůj vztah k celku,[243] čímž je umožněna filosofie.[244] Pokud jsme v tomto filosofickém, tak tam nacházíme pravdu, jak jsme si ji určili. Politika by pak byla umožňovatelkou filosofie. Tedy, z výše zmíněných tesí předpokládáme spíše primát politiky (primát z hlediska časového vývoje), přičemž filosofie se vyvinula až na jejím základě. Některá vyjádření ovšem staví spíše vývoj politiky a filosofie naroveň. Pak by se dalo též tvrdit, že obě „disciplíny“ vyplývají ze společného základu. Takovým tvrzením je i Patočkovo zamyšlení nad důsledky Hérakleitova *polémos* pro naše pojetí dějin: *„Dějiny vznikají tam a mohou vzniknout toliko tím, že ἀρετη, ona výtečnost člověka, který nežije již pouze pro život, buduje prostor pro své uplatnění tak, že vidí do povahy věcí a jedná ve shodě s ní – buduje obec na základě světového zákona, kterým je πολεμος, a říká to, co spatřuje jako odhalující se svobodnému, nekrytému a neohroženému člověku (filosofie).“*[245] *Polémos* je zde stejně jako filosofie navázán na *areté*, což se někdy překládá jako ctnost, ale zde je charakterizována jako nežití pro pouhý život (tj. v našem pojetí předdějinně). Celou dobu se snažíme ukázat, že filosofie vychází z politiky, ale nyní se

[239] Ostatně celá Hérakleitova filosofická koncepce je značně dynamická. Střetávají se zde protiklady, dochází k jakémusi boji. Patočkovi se zde Hérakleitos výborně hodí k popsání charakteru *polis*.

[240] Patočka, J.: KE, s. 56.

[241] Ibid., s. 57.

[242] Ibid., s. 54.

[243] Zopakujme, že se zde zřetelně ukazují základní atributy pravdy: distinkce a na jejím základě celek bytí.

[244] Srovnejme s naší druhou kapitolou, kdy jsme si u Sókrata a prvních metafyziků ukázali distanci, již zveme „chórismos“.

[245] Patočka, J.: KE, s. 58.

tady, jak se zdá, objevuje jistá nesrovnalost. Tato námitka by byla relevantní, pokud bychom politické chápali toliko jako ducha obce, tj. *polémos*, avšak domníváme se, že politickým je už ona areté, přičemž duch *polis* je toliko jejím rozvinutím (stejně jako filosofie). Politické zde má tedy přednost.[246] *Areté* souvisí s *polis*. Politický, svobodný život se rozvíjí v *polis*.[247] *Polis* měla vlastní vývoj, nevznikla ze dne na den.[248] Těžko říci, zda dříve byla *areté* či *polis*, jak se zdá, obě spolu souvisí. *Polémos* (stejně jako filosofie) vzniká až rozvinutím *areté*.[249] *Areté* bychom v našem zkoumání mohli označit jako distanci, avšak na rozdíl od distance vrhající zpět (práce), je zde distancí směřující k celku bytí, k pravdě, ať již v politickém (*polémos*) či filosofii. Pravda je zde táž, má zde však 2 základní důsledky: jeden v praktickém konání pro společenství, druhý v přemýšlení o světě. Ve filosofii[250] a duchu *polis* máme tak pravdu (vztahujeme se k ní výslovně) jak jsme si ji určili. Vztahujeme-li se takto k pravdě, nacházíme se již v dějinách.

4.3 Pravda a válka

Naším úkolem v této podkapitole bude pojetí pravdy zejména z hlediska šestého Kacířského eseje. Půjde nám o nalezení pravdy ve 20. století. Toto století budeme sledovat prizmatem Patočkovým – jako válku. Půjde tedy o pravdu ve válce. Náš problém je do jisté míry spjat se zkoumáním v předchozí podkapitole, mohli bychom říci, že jde o pokračování

[246] Filosofie vychází z poznání celku bytí, avšak nejsme si jisti, zda je výslovné vztahování k tomuto celku nutné v péči o obec. *Polis* vidíme jako nějaký veřejný celek. Smysl zde sice není dán, máme tu svobodu, avšak jistou míru svobody (distance) máme i v práci (entitě typické pro předdějinné období). Svoboda vzhledem k *polis* by nemusela potřebovat tak radikální distanci jako pravda filosofická – spatření celku bytí. Pokud by tomu tak bylo, považovali bychom za smysluplné tvrzení, že politické filosofickému předchází. Politické by bylo jaksi na půli cesty mezi prací (práce pro obec je prací pro určitý celek, není toliko pro soukromé *oikos*, ale je určitou svobodnou aktivitou s prací související) a celkem bytí (máme zde výraznější distanci než u pouhé práce, jež nás vrhá zpět do života a mobilisuje nás k jeho obraně, neboť není daný, samozřejmý smysl).

[247] Patočka, J.: KE, s. 52.

[248] Ibid., s. 55.

[249] Ibid., s. 58.

[250] Pravda je táž – vztahování k celku, distance nevidící absolutní smysl v konečném. Ať již zaujmeme stanovisko, že se filosofie tvoří z ducha *polis* či souběžně s ním, má podobnou povahu. Obé nemá daný smysl, proto povaha sporu. Spor není jen v politice. Spor je i ve filosofii. Vzpomeňme na Sókrata, ten koneckonců spojuje politiku a filosofii – filosofováním se snaží o veřejné blaho svých občanů. Patrně obě „disciplíny" tak činí dějinný, pravdivý člověk, aniž by vždy mezi nimi rozlišoval (aniž by se vždy mezi nimi vůbec dalo rozlišovat).

předchozí kapitoly specifikované na určité dílčí období, tj. určitý pohled na moderního[251] člověka.

20. století má podle Jana Patočky povahu války.[252] Na začátku století došlo k jedné naprosto klíčové události – první světové válce: *„První válka je rozhodující událost v dějinách 20. století. Rozhodla o celém jejich rázu."*[253] Tak jako v ostatních válkách zde byla „obecná idea", na níž byla válka založena.[254] Tato vůdčí idea však byla jiného rázu než ideje předchozí. Smysl světa již není objektivní, leč má být uskutečněn, a to silou a mocí.[255] Hledáme-li zde motivy pravdy, jak jsme si ji určili, nalezneme v prvním případě ideovou adekvaci (objektivní smysl), ve druhém nově zcela převládá motiv voluntární (moc a síla). Ve voluntárním motivu se člověk snaží zmocnit světa, ovládnout jej, k tomu potřebuje velké množství energie; jak jsme psali v naší první kapitole: pravdě založené na voluntárním motivu jde o účinnost pojmů a metod. Velmi účinnými se zdají být věda a technika. Svět se ve 20. století mění v laboratoř.[256] Člověk vypouští obrovské množství energie, což musí činit právě válkou, neboť to je nejsilnější způsob, jak energii uvolnit.[257] K popisu této moci a síly a jejích prostředků a rovněž k popisu skutečné povahy války Patočka používá zvláštních pojmů. Důležitý je zde

[251] Tento pojem zde znamená člověka po průmyslové revoluci.

[252] Stačí nám už název 6. eseje: *„Války 20. století a 20. století jako válka."* (KE, s. 127) Patočka dopsal Kacířské eseje roku 1975. Bylo krátce po vietnamské válce (resp. ještě docházelo k posledním bojům) a probíhala válka studená. Možná bychom se mohli zamyslit nad tím, zda povaha dějin jako války trvala do konce století či zda trvá dokonce ještě dodnes. Tuto otázku zde nebudeme zdlouhavě řešit. Jistě má velký význam pro dobu Patočkovu, pro Patočku samotného, a také pro jeho pojetí pravdy (resp. prostor, kde se pravda může uplatnit). Proto se jí zde zabývat budeme. Přesto si, bez dalšího komentáře, řekněme několik málo příkladů, jež nasvědčují tomu, že by současná doba stále měla povahu války: na spoustě míst světa se přímo válčí, v mnoha a mnoha dalších oblastech se zbrojí. Pro země kontinentální střední a západní Evropy jsou velmi aktuální minimálně dvě otázky – vývoz zbraní (zejm. do zemí, kde se válčí) a boj proti terorismu a související opatření, jež nám mají, jak deklarováno, zajistit bezpečí, často však velmi zásadním způsobem zasahují do našeho soukromí.

[253] KE, s. 131.

[254] Ibid., s. 128.

[255] Ibid.

[256] Ibid., s. 131.

[257] Ibid., s. 132.

pojem „Síla“, jak sám Patočka říká – jde o vyjádření „mytologické“.[258] Silou chápeme ono uvolňování energie, jež se děje pomocí vědy a techniky a které se nejúčinněji realizuje ve válce. Že jde o energii, rozumíme z vyjádření výše. Pokud se týká vědy a techniky, kromě opět výše zmíněného vyjádření se ze světa stává laboratoř, máme ke konci eseje další vyjádření, jež nám spojuje vědu a techniku se silou: *„(…) pochopení významu vědy a techniky, oné Síly, kterou uvolňujeme.“*[259] Z toho nám vyplývá, že právě věda a technika hrají významnou roli v uvolňování Síly. Dalšími pojmy jsou běžně prosazované „mír“, „den“ a „život“[260], jejich opozity pak „noc“, „válka“ a „smrt“, tato opozita jsou pojmy opravdu charakterizující 20. století[261]. Jak si níže ukážeme, skutečná povaha století jako noci, války a smrti, je zakrývána domnělou povahou dne, míru a života. Ve druhé eseji, jíž se věnujeme zejména v souvislosti s pravdou v dějinách, jsou den a noc blíže zmíněny: „hledisko dne“ před nás staví smysl jasný, zřejmý, akceptovaný, „hledisko noci“ naopak boj ve smyslu *polémos*, tj. nesamozřejmost smyslu (pojmu „*polémos*“ se blíže věnujeme v příslušné podkapitole).[262]

Lidé jsou ve 20. století ovládáni. Vládne jim den, život a mír, vládnou prostřednictvím smrti, resp. ohrožení života.[263] Vládnou, když je den zásadním hlediskem: *„Z hlediska dne je pro jednotlivce život vším, je nejvyšší hodnotou, která proň existuje.“*[264] Čím je však lidský život pro tyto ovládající síly? Nemá pro ně ceny: *„Pro síly dne naopak smrt neexistuje, ty si počínají, jako by jí nebylo či, jak bylo řečeno, plánují smrt distancovaně a statisticky, jako by*

[258] Ibid., takové vyjádření je zajímavé, možná jde i o jistou hříčku. Vzpomeneme-li si na období předdějinné, mohli bychom Sílu považovat za ontologickou metaforu (pokud by ovšem byla chápána doslovně a zcela vážně, což není). Je to nějaké imaginární jsoucno, dané bytí – síla, její produkce je spíše nějaké bytí než jsoucno.

[259] Patočka, J.: KE, s. 141.

[260] Ibid., s. 127.

[261] Ibid., s. 128.

[262] Ibid., s. 58.

[263] Ibid., s. 136; nejen Síla, ale i tyto pojmy se nám zdají být jaksi mytologickými. Některá vyjádření tady nelze brát úplně doslova. Je otázkou, zda vládne Síla či jednotlivé aspekty. Domníváme se, že den, život a mír jsou atributy Síly. Tyto detaily považujeme vzhledem k naší problematice za podružné.

[264] Ibid.

znamenala pouhou výměnu ve funkcích.“[265] Síla používá mír jako bojový prostředek, mír je součást války.[266] Jak tomu máme rozumět, nejsou snad válka a mír protiklady? Nikoliv, máme-li zde mír, jako mír dne. Pokud by se nám zdálo, že válka je naopak součást míru, potom jsme přesně ve stavu, do jakého nás chtějí síly dne dostat. Podléháme určitému fenoménu. Tím je „boj za mír“; je to válka proti válce, jež však zůstává válkou s tím rozdílem, že války za mír se rádi zúčastní i ti, kdo by jinak s válkou nesouhlasili.[267] Tady tak jasně vidíme povahu a pokrytectví míru, jejž nám Síla pro své potřeby předkládá. Mír a den mohou některým zajistit „ budoucí den“ a „pokrok“, proto však některé posílají na smrt.[268] Mír se tak mění ve „vůli k válce“; ta získává svůj vliv, pokud se lidé bojí o některé své možnosti (např. povolání, životní dráhu či každodennost).[269] Odhalujeme zde tak vůli k válce. K válce samozřejmě patří i smrt, tu však člověk nevidí, neboť se na svět dívá z hlediska dne: *„Není možno zbavit se války tomu, kdo se nezbaví vlády míru, dne, života v té podobě, která vynechává smrt a zavírá před ní oči.“*[270] Mír a život, tak jak jsou zde představeny, nejsou pozitivní, jak by se nám zprvu mohlo zdát, jsou to ideje sloužící válce. Ve světě, kde lidé nenávidí válku, jsou velmi účinnou možností[271], jak lidi k válce přinutit. Mír jako válku jsme zde zatím představili, jako válku výslovnou, mír je však válkou i tehdy, když žádná přímá válečná konfrontace neprobíhá. Z nemnoha vyjádření můžeme usoudit, že válka probíhá i jako částečný, ba úplný mír.[272] Dalším důležitým momentem našeho zkoumání je i druhá světová válka, neboť v ní se zbořily hranice mezi frontou a zázemím, fronta se tak poprvé týkala nás všech.[273]

---

[265] Ibid.

[266] Ibid., 135.

[267] Ibid., s. 134.

[268] Ibid., s. 136.

[269] Ibid., s. 137.

[270] Ibid., s. 136.

[271] Že by se tady voluntární motiv obrátil proti člověku samému?

[272] Patočka, J.: KE, s. 140; v tomto případě znamená slovo „mír“ klid zbraní.

[273] Ibid., s. 138.

Máme proti Síle nějakou naději? Tato naděje je shledávána ve zkušenosti fronty, která osvobozuje od určeností dnem, mírem a životem, neboť oběť lidí na frontě má význam sama v sobě, nikoliv v pokroku, stavěného před nás silami dne jako cíl.[274] Od sil dne se můžeme odvrátit díky velikosti (a charakteru) této oběti. Ačkoliv ji síly dne považují za něco relativního (ve prospěch pokroku), *„Zkušenost fronty je zkušenost absolutní.“*[275] Jde tak o osvobození úplné. Lidé v této absolutní svobodě chápou, že dosáhli určitého vrcholu, za nějž nelze jít, proto ani nemůže být nějakým prostředkem pokroku, jak se nám snaží vnutit síly dne.[276] Zkušenost fronty je zpočátku chápána spíše doslova[277], pak se ovšem stále více stává frontou ve válce tak, jak ji zde chápeme, tj. i ve významu implicitním, protože ji zakrývá mír.[278] Nicméně zkušenost fronty může mít různý charakter. Pokud není dostatečně hluboká, je tato zkušenost opět podrobena silám dne a nositelé této zkušenosti jsou následně úspěšně tlačeni do již zmiňovaného boje za mír.[279] U lidí se zkušeností hlubší se prosadí výše zmíněná absolutní svoboda. Takový jedinec spatří netoliko nesmyslnost (či jen chabou, nízkou smysluplnost) cílů dne, nýbrž též zjistí, že v této situaci není sám. Kdo je s ním? Ten, od koho bychom to, viděno prizmatem dne, dost možná čekali nejméně. Je jím jeho nepřítel[280], který zde má místo „spoluúčastníka téže situace“ a „spoluobjevitele absolutní svobody“; přes svůj spor a protiklad vzájemně pociťují vyšší solidaritu – „solidaritu otřesených“, otřesených ve víře v jednoznačně daný smysl, jenž je nám jako samozřejmý předkládán silami dne.[281] Ona jednota ve sporu nám připomíná něco z předchozí kapitoly. Tím je pojem „*polémos*“, to, co spojuje nepřátele, ona vyšší jednota v otřesu dne.[282] Otřesení jsou díky svému otřesu chápající: rozumí pravé povaze vědy, techniky, Síly vůbec a shledají den, život a mír jako

[274] Ibid., s. 137.

[275] Ibid., s. 136.

[276] Ibid., s. 137.

[277] Ibid., s. 132 an.

[278] Ibid., s. 139n.

[279] Ibid., s. 133n.

[280] Nepřátelský voják.

[281] Patočka, J.: KE, s. 138.

[282] Ibid., 142.

konečné.[283] Tito otřesení poznají i pravou povahu dějin jako konfliktu mezi „pouhým životem“, kde vládne strach, a „životem na vrcholu“, jenž reflektuje pravou povahu sil dne.[284] Solidarita otřesených se postaví proti těmto silám po způsobu Sókratově: *„Solidarita otřesených je s to říci „ne“ k těm mobilizačním opatřením, která eternizují válečný stav. Nebude stavět pozitivní programy, nýbrž bude promlouvat jako Sókratovo daimonion, ve varováních a zákazech. Musí a může vytvořit duchovní autoritu a stát se duchovní mocí, která by dohánělа válčící svět k jistým omezením, a tak znemožňovala jisté činy a opatření.“*[285] Vidíme tak, že solidarita otřesených není pocitem bez důsledků, leč vědomí donucující k činům. Takovým způsobem tedy můžeme Síle čelit.

Nyní se zkusíme podívat, jak se to má ve století válek s pravdou.[286] Máme tu Sílu, den, život, mír. Ty před nás staví smysl samozřejmý a daný (neproblematický). Určující jsou pro nás každodennost, povolání (tzn. práce) a život, tomu vše podřizujeme. V jakém stavu se tady člověk nachází? Člověk již dávno vstoupil do dějinné epochy, avšak jedná a žije předdějinně[287], pokud zcela podléhá tlaku Síly. Minimálně v jednom zásadním aspektu se však takový člověk od předdějinného liší – pravda se u něj nevyskytuje v podobě ontologické metafory. Shledáváme, že její neexistenci nasvědčují tři věci. Za prvé, Síla nemá povahu jsoucna, zásadním rysem ontologické metafory však je vykonstruované jsoucno jako hmotný substrát bytí. Za druhé, tuto Sílu identifikuje Patočka (a spolu s ním mnozí frontovou zkušeností otřesení, o nich však budeme mluvit až níže), lidé s cílem v každodennosti si ji neuvědomují. A konečně za třetí, Síla nám neukazuje pravdu, není tady nějaká distance od konečného jsoucna, naopak Síla je konečná. V předdějinném světě je tato distance ukázána

[283] Ibid., 141.

[284] Ibid.

[285] Ibid.

[286] Na tomto místě použijeme mnohé poznatky, jež jsme získali výše – ve zkoumání období předdějinného a dějinného.

[287] Protože se u něj z velké části vyskytuje to, co jsme uvedli výše: neproblematičnost, ochrana života jako hlavní cíl, zásadní postavení práce.

na vztahu člověka smrtelného, k práci odkázaného a nesmrtelných bohů, již nemusí svůj život bránit prací, neboť jsou nesmrtelní. Síla však není bůh.[288]

Jinou skupinou lidí jsou ovšem ti, kdo za sebou mají zkušenost fronty. V této skupině nalézáme dva druhy lidí. U prvních nebyl otřes dostatečný. Tito lidé pociťují jistou distanci vůči válce jako danému smyslu, avšak není dostatečně silná. Tito lidé se pak vrací zpět. Hledají něco, čeho by se chytili proti válce, a narazí opět na Sílu, jež je uchopí o to pevněji svým konceptem boje za mír. Věnujme se teď lidem s hlubší zkušeností fronty. Zkušeností odhalující Sílu jako něco konečného.[289] Ti jasně pociťují distanci od sil dne, všímají si toho, že jde o tyto síly, smysl se pak stává problematickým. Konečné vidí v celku, takže i to, co dříve zůstávalo skryto. Spatří-li celek, pak si všimnou i sounáležitosti s ostatními ve stejné situaci. To je ona solidarita otřesených, jež je svého druhu *polémos*[290]. Díky distanci se nám zde odkrývá celek jsoucího. U takto hluboce otřesených se vyskytuje pravda ve smyslu motivu svobody k pravdě.

Hluboce otřeseným (či hlubokému otřesu frontou) věnujme ještě dvě poznámky. Předně, tak jako na samém počátku dějin může z onoho *polémos* vyrůst filosofie nebo minimálně filosofická koncepce či úvaha (Toto je citace z druhého eseje, kde se Patočka zabývá počátkem dějin: *„Πολεμος je tedy zároveň to, co tvoří obec, pranahlédnutí, které umožňuje filosofii.“*[291]). Růst filosofie z frontové zkušenosti nacházíme u Teilharda de Chardina a Ernsta

[288] Zde bychom si mohli teoreticky představit nějakého boha, imaginární jsoucno, jež by vystupovalo v roli nositele Síly. Co by to mohlo být? Kult osobnosti či ekonomika? Ekonomika v podstatě personifikovaná, jako v předdějinném období pracujeme pro bohy, zde bychom pracovali pro ekonomiku. Často můžeme slýchat: „Ekonomika potřebuje“, jako by byla živá bytost. V této rovině bychom se pouštěli na nejistou půdu, ale hlavně bychom se nejspíše značně vzdálili tématu. Patočka se o této teoretické možnosti nezmiňuje, tj. dosazení jsoucna – boha za Sílu (resp. k Síle).

[289] Předchozí nebyli dostatečně otřeseni na to, aby nalezli pravou povahu Síly. Jejich zkušenost není jako kladná metafyzika (k této problematice vizme druhou kapitolu), neboť ta je konstruována na základě zkušenosti celku, byť se vrací do konečného. Pokud by otřesení spatřili celek, pak by alespoň výrazně modifikovali svůj postoj. Nevrátili by se přímo tam, odkud přišli – do vlivu téže Síly.

[290] Charakter je poněkud jiný, avšak podstata zůstává stejná. V tomto případě, jak se zdá, ovšem potřebujeme mnohem silnější otřes, než je tomu v antické *polis*, poněvadž *polémos* v řecké obci byl pociťován se spoluobčany. Ve válce musíme pocítit solidaritu s lidmi, kteří se nás snaží usmrtit.

[291] Patočka, J.: KE, s. 57.

Jüngera.[292] Zkušenost fronty, jak tvrdí Patočka, je u nich velmi podobná.[293] Další poznámku věnujme odporu otřesených založeném na sókratovském daimonion. Zde se nám ukazuje ono negativní pojetí pravdy.[294] Nestavět žádné pozitivní programy, toliko říkat „ne“ přílišné militarizaci.[295] Na první pohled pokládáme koncept otřesených jako Sókratů (resp. těch, kdo by měli jako Sókratés jednat) za prvoplánový. Patočka Sókrata zmiňuje často jako svého oblíbeného myslitele (je otázkou, nakolik to ospravedlňuje Sókratův mravní rozměr). Při bližším pohledu však vidíme tento negativní koncept jako ospravedlnitelný.[296] Vždyť jaká pozitivní idea by nemohla sloužit válce? Jakou více antimilitaristickou ideu než život a mír, které jsme odhalili jako služebníky války, bychom si mohli představit? Slovo „mír“ je ze sémantického hlediska přímo antonymem slova „válka“. Protikladnější ideu už těžko nalezneme, přesto i ona podléhá, resp. je zneužita. Použití negativního sókratovského konceptu je tak plně na místě.

[292] Ibid., s. 132, 133 a 143.

[293] Ibid., s. 143.

[294] Vizme též naši druhou kapitolu.

[295] Patočka, J.: KE, s. 141.

[296] Pozitivní ideje, byť na základě vědomí celku, by mohly opět sloužit válce. Vizme naši druhou kapitolu a podívejme se na drobnou vsuvku týkající se Platónova ideálního státu, který vyrůstá z chórismu.

Závěr

Naše práce měla za cíl ukázat, jak Patočka chápe pravdu a aplikovat jeho koncepci pravdy na tři různé oblasti – metafyziku, lidskou existenci a dějiny, přičemž jsme zároveň kladli důraz na různá období Patočkovy filosofické práce.

V první kapitole se věnujeme tomu, jaká vlastně byla koncepce Patočkovy pravdy. To se snažíme ukázat na textu „Problém pravdy z hlediska negativního platonismu“. Nejprve jsme zjistili, že Patočka vidí v historii různé koncepce pravdy. Jednotlivé prvky těchto koncepcí označuje jako motivy. Za základní koncepci pravdy v historii považuje adekvační pojetí. To tvoří tři motivy: logický (pravda je správný soud), motiv věcné adekvace (shoda tvrzení se skutečností) a motiv ideové adekvace (shoda s nadsvětovými principy, jakási shoda metafyzická). Časem se přidává motiv voluntární (mocenský), jenž klade důraz na člověka a jeho podmaňování si světa. Zprvu je voluntární motiv podřízen adekvačnímu pojetí, avšak časem se osvobozuje, což má negativní dopad na pojetí člověka. Na to reaguje motiv svobody k pravdě snažící se o holistický pohled na člověka.

Patočka ve svém pojetí rozpracovává zejména posledně zmíněný motiv. Dva nejdůležitější pojmy, z nichž vychází, jsou distance a celkovost. Distance je ve svém základu odstup od jednotlivých konečných věcí. Člověk nežije ve věcech, může se od nich oprostit tím, že s nimi uvažuje do budoucna, že přemýšlí o budoucnosti atd. Pokud se dokážeme oprostit (distancovat) od všeho konečného, získáme globální pohled, uchopíme celek. Díky naší schopnosti distance se tak může projevit celkovost, celkové uchopením jsoucího. Kvůli tomuto osvobození od jsoucího nazýváme tuto pravdu někdy též svobodou. Díky našemu odstupu, pak získáme větší jasnost o jsoucích věcech. Patočka dává v některých pracích své koncepci pravdy i jiné názvy, přičemž některé jsou inspirovány Martinem Heideggerem (odhalenost, nezakrytost).

Ve druhé kapitole aplikujeme naše poznatky a ukazujeme, jak se Patočka vyrovnává s metafyzikou. V metafyzice nalézáme původní zkušenost svobody, která před nás staví onu celkovost, staví nás před pravdu. Jak ale zjišťujeme, k pravdě-svobodě se můžeme vztahovat i nevýslovně, aniž bychom si ji uvědomili. Patočka se zkušenost svobody snaží vytěžit zejména z koncepce Platónovy. Platónskou ideu rozděluje na dvě části – chórismos (oddělení

od konečných jsoucen) a kladný obsah (vlastní ideje). Jakýkoliv kladný obsah přesahující náš konečný svět však z naší zkušenosti nevyplývá, proto je třeba jej neuvažovat. Nicméně v chórismu Patočka spatřuje onu distanci zpřístupňující nám celek a jasnost o něm. Chórismos je pro Patočku ideou, a to v negativním pojetí (odtud „negativní platonismus“). Idea nás osvobozuje od danosti ve věcech. Idea je onou námi hledanou pravdou. Z hlediska lidské zkušenosti kritizujeme s Patočkou rovněž pozitivismus, neboť nereflektuje naši zkušenost celkovosti. Z jednotlivých koncepcí vychází i různé pohledy na člověka. Kladná metafyzika může člověku vnutit své tese, pozitivismus zase ve svém důsledku lidi degraduje na věci, objekty mezi objekty (v prvním případě člověk otročí ideové adekvaci, ve druhém, neboť není nic víc, adekvaci věcné). Jak jsme si ukázali, Patočkova koncepce ukazuje lidskou jedinečnost, avšak nevnucuje nikomu žádné tese, ba umožňuje osvobození od těchto tesí.

Ve třetí kapitole zkoumáme vztah pravdy a lidské existence. Seznamujeme se s Patočkovou originální koncepcí tří pohybů a ukazujeme si i jeho inspirační základ v Heideggerovi a Aristotelovi. Tři pohyby tvoří pohyb jeden, jedná se tak o pohyb trojjediný. V prvním pohybu jsou pro nás relevantní instinkty a afekty. K pravdě se v jeho rámci nevztahujeme, avšak dává nám možnost naší existence vůbec, tedy také možnost pravdy. Druhý pohyb je pohybem práce. V jeho rámci projevujeme určitou vlastnost typickou pro vztažení k pravdě – distanci. Avšak místo toho, abychom se na základě distance odrazili k celkovosti, nedosahuje distance takové míry, aby nás osvobodila od konečného. Distancujeme se toliko od jednotlivých věcí, avšak jsme interesováni věcmi jinými. Konečné tak ve druhém pohybu zcela zaujímá naši pozornost. Ve třetím pohybu se však k pravdě vztahujeme, tento pohyb nám ji zpřístupňuje. Dosahujeme zde celkovosti. Díky tomuto pohybu odhalíme to, co bylo u jednotlivých pohybů dříve zakrýváno. Na třetí pohyb se pak díváme též prizmatem bytí. Člověk se k tomuto bytí vztahuje, vztahuje se k celku – k pravdě. Konstatujeme, že tento zájem je na člověku to typicky lidské.

Závěrečnou kapitolu věnujeme zkoumání pravdy v dějinách. Toto téma jsme si rozdělili do tří podkapitol. V první si charakterizujeme člověka předdějinného, tj. před objevením problematičnosti. U něj nenajdeme nějaké explicitní vztahování k pravdě, avšak i u něj posléze pravdu nalézáme. Tato pravda je v tzv. ontologické metafoře. K bytí v celku, se předdějinný člověk vztahuje nevýslovně. Neuvědomuje si jeho skutečnou povahu, a tak si

tomuto bytí přidá jakési imaginární jsoucno (např. bohy). Ze své výslovné zkušenosti je totiž zvyklý na to, že každé bytí má nějaké své jsoucno. Ve druhé podkapitole si všímáme toho, jak Patočka chápe dějiny – jako objevení problematičnosti. Člověk v tomto období překonává ontologickou metaforu a vztahuje se k pravdě výslovně. Počátek dějinného období Patočka pojí se vznikem řecké *polis*. Díky jejímu duchu, který Patočka označuje hérakleitovsky *„polémos“*, se rozvinula politika i filosofie jako svobodné lidské činnosti, tj. osvobozené od daného, samozřejmého smyslu, jímž byl zatížen člověk období předdějinného. V naší poslední podkapitole věnujeme pozornost speciálnímu a aktuálnímu případu dějinného období – století dvacátému. Toto století označuje Patočka za „století války“. Válka je produktem Síly jako jakési odlidštěné mašinérie. V Síle nalézáme samozřejmost a danost, pravdu nikoliv. Pravdu však konstatujeme u těch, kteří mají hlubokou zkušenost fronty. Patočka na základě této zkušenosti shledává solidaritu otřesených – bojovníci protivných stran vidí svůj společný úděl, mají společnou zkušenost a pociťují hlubší jednotu. Jak vidíme, ke vztahování k pravdě nepotřebujeme filosofii, ale postačí určitá spojující hluboká zkušenost (ve válce) či zájem o veřejné (v *polis)*.

Patočkovo pojetí pravdy jsme s větším či menším úspěchem dokázali aplikovat na vybrané texty v rozmezí cca 30 let. V jednotlivých spisech jsme nacházeli různé akcenty. V Negativním platonismu se Patočka pokoušel vytěžit jádro filosofické tradice, aniž by se už zabýval koncepcí tří pohybů lidské existence. V našem přednáškovém cyklu Tělo, společenství, jazyk, svět se zabýval lidskou existencí. V Kacířských esejích se zabývá dějinami a nejvíce tam zdůrazňuje etický akcent. Ve všech těchto dílech hrála významnou, ba klíčovou roli pravda. Pravda jako celkovost založená na distanci od konečného jsoucna. Pravda je, dle zkoumaných textů, něčím, co člověka neustálé provází. Pravda je pro Patočku to, co je typicky lidské.

Na úplný závěr si ještě musíme říci několik slov k jistým mezím této práce. I přes snahu vybrat díla pro Patočku zásadní a typická, nejsme schopni obsáhnout v rámci bakalářské práce jeho texty v celku. Z jiných textů tak může vyplývat jiný akcent na různé aspekty pravdy. Asi nejvýznamnější oblast Patočkovy tvorby z těch, které naše práce nereflektuje, je přirozený svět. Další důležitou oblastí související s pravdou je pojetí pravdy u Martina Heideggera. Jeho koncepci velmi letmo zmiňujeme, ale bylo by třeba podrobnějšího

porovnání. Bakalářská práce má své nemalé meze, jež umožňují orientaci na úzce vymezený problém. Nemohli jsme tak do ní zakomponovat úplně vše.

Seznam použité literatury

Aristotelés: Fyzika, Petr Rezek, Praha 1996.

Benyovszky, L.: Cesty k neskrytosti, TOGGA, Praha 2012.

Heidegger, M.: Bytí a čas, OIKUMÉNÉ, Praha 2008.

Châtelet, A; Groslier, B. P. a kol.: Světové dějiny umění, Ottovo nakladatelství, Praha 2004.

Patočka, J.: Kacířské eseje o filosofii dějin, Academia, Praha 1990.

Patočka, J.: Negativní platonismus, in: Péče o duši I., OIKUMÉNÉ, Praha 1996, s. 303 – 336.

Patočka, J.: Problém pravdy z hlediska negativního platonismu, in: Patočka, J.: Péče o duši I., OIKUMÉNÉ, Praha 1996, s. 447 – 480.

Patočka, J.: Sókratés, SPN, Praha 1991.

Patočka, J.: Tělo, společenství, jazyk, svět, OIKUMÉNÉ, Praha 1995.

Petříček, M.: Úvod do současné filosofie, Herrman & synové, Praha 1997.

Piaget, J.: Psychologie inteligence, SPN, Praha 1966.

Platón: Obrana Sókratova, ODEON, Praha 1971.

Platón: Ústava, OIKUMÉNÉ, Praha 2005.

Rezek, P.: Jan Patočka a věc fenomenologie, Jan Placák – Ztichlá klika, Praha 2010.