

**Univerzita Karlova v Praze**  
**Filosofická fakulta**  
**Ústav filosofie a religionistiky**

**Bakalářská práce**

**Filip H. Härtel**

**Otázka sebeuskutečnění ve filosofii Jana Patočky**  
**The Problem of Self-Fulfillment in Philosophy of Jan Patočka**

**2012**

**Vedoucí práce: Mgr. Martin Ritter, Ph.D**

Za vedení a pomoc se sepsáním této práce děkuji především svému školiteli Mgr. Martinu Ritterovi, Ph.D. Za cenné rady patří můj dík i prof. PhDr. Pavlu Koubovi, doc. MUDr. Štěpánu Špinkovi a Vojtěchu Kovářovi.

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

*V Praze dne 8. srpna 2012*

## **Abstrakt**

Tématem této práce je otázka sebeuskutečnění, co to znamená žít smysluplný život. Východiskem této práce a rámcem, v němž se pohybuje jsou texty Jana Patočky shrnuté pod titulem *Negativní platonismus*. V těchto textech Patočka otázku sebeuskutečnění rozvíjí jednak v diskusi s filozofy existence, jednak úvahou nad podstatou metafyziky. Své vlastní myšlenky pak formuluje především skrze postavu Sókrata a platónské pojmy *Idea* a *chórismos*. Po analýzách Patočkových textů se budeme zabývat otázkou, v čem tkví specifičnost a přínos této Patočkovy filosofie. Ta bude rozvíjena okolo pojetí sebeuskutečnění jako celoživotního úkolu, jenž je veden ve vztahu k transcendenci.

## **Klíčová slova**

sebeuskutečnění, svoboda, transcendence, dějinnost

## **Abstract**

Topic of this thesis is problem of self-fulfillment or a question what does it mean to live meaningful life. The problem will be dealt with texts of Jan Patočka which are summed up in a conception called *Negative Platonism*. Patočka tries to solve this question by discussion with existentialists and by searching main sense of metaphysics. His own ideas are formulated especially by describing Socrates and Plato's terms *Idea* and *chorismos*. After analyzing Patočka's text I will deal with the question of specifics of Patočka's philosophy and his own help to understand the problem of self-fulfillment. This topic will be expanded on self-fulfillment as a task of our whole life concentrated on relation to transcendence.

## **Keywords**

self-fulfillment, freedom, historicity, transcendence

## Obsah

Abstrakt

Klíčová slova

Abstract

Keywords

Obsah

Úvod	7
1. Východisko otázky sebeuskutečnění a postup při zkoumání této otázky	9
1.1. Sókratovská otázka	9
1.2. Postup při řešení otázky sebeuskutečnění	11
2. Polemika s existencialisty ve Věčnosti a dějinnosti	13
2.1. Negativní existencialisté	14
2.2. Karl Jaspersovi	19
2.3. Patočkův postoj k filosofům existence	20
3. Problém metafyziky v Negativním platonismu	23
3.1. K jádru metafyziky	23
3.2. Sókratés v Negativním platonismu	25
3.3. Zkušenost svobody	28
3.4. Idea a chórismos	31
4. Podstatné rysy Patočkovy vlastní filosofické pozice	33
4.1. Koncepce Ideje jako centrum Patočkovy pozice	34
4.2. Víra jako vztah k Ideji?	37
4.3. Jaspersův projekt filosofické víry	43
4.4. Patočka a Jaspers	48
Závěr: Patočkův přínos k otázce sebeuskutečnění	51
Seznam použité literatury	57

## Úvod

Tématem, jež nás bude v této práci zajímat, je otázka *sebeuskutečnění*, otázka, co znamená žít život, který má smysl. To je otázka, již si více či méně intenzivně klade téměř každý. Téměř každý člověk se na ni v různých podobách ptá. Klade sám sobě otázku, jak se svým životem naložit, jak by mohl nebo měl vypadat dobrý život, co je smyslem toho všeho, čím se zabývá – pokud to tedy nějaký smysl má.

Podíváme-li se na ni z trochu větší blízkosti, uvidíme, že stojíme před značně svébytnou a obtížnou otázkou. Když si ji pokládáme, není vlastně moc jasné, na co se ptáme a kudy vede cesta k odpovědi, jež by této otázce odpovídala, nebo přinejmenším něco z ní poodhalila. Na druhou stranu je to otázka, která, ač slibuje značnou námahu tomu, kdo se s ní pokusí poměřovat, dokáže zaznít zvlášť naléhavě a ukazovat svůj zásadní význam, neboť v ní se neptáme po smyslu té které věci a toho kterého problému, nýbrž po smyslu celého svého života. Nechceme-li tuto otázku pro její význam odmítnout a zároveň se postavit přiměřeně výše uvedeným obtížím, které s sebou nese, musíme se nejprve snažit porozumět jí samé, jak je kladena a jaké další problémy se v ní otevírají.

Těžko lze také přehlédnout, že otázka sebeuskutečnění je tématem nesmírné šíře. Ze všech možných oblastí, v nichž může být tato otázka řešena, volím texty Jana Patočky, které zde shrnu pod titulem *Negativní platonismus*. Tyto texty představují jednotlivé části Patočkova (z větší části) nedokončeného velkého systematického projektu, který měl nést právě název *Negativní platonismus*. K těm částem, které Patočka dokončil, se pojí ještě řada dílčích textů, drobnějších statí a přípravných prací objevených v Patočkově pozůstalosti. Nejdůležitější texty z tohoto Patočkova myslitelského období, časově umístěného okolo roku 1950, jsou především stejnojmenný text *Negativní platonismus*, *Náčrty a zlomky k textu Negativní platonismus*, *Rozvrh Negativního platonismu*, studie *Věčnost a dějinnost* a stať *Čas, mýtus, víra*. Tematicky se s nimi pojí monografie věnované Sókratovi a Platónovi, které psal Patočka ve stejné době pro potřeby studentů pražské Filosofické fakulty.<sup>1</sup> Co se týče názvu *Negativní platonismus*,

---

1 Patočka, Jan: *Čas, mýtus, víra*. in: *Péče o duši I*. Sebrané spisy Jana Patočky, sv. 1. Oikúmené. Praha 1996, str. 131-136

Patočka, Jan: *Náčrty a zlomky k textu Negativní platonismus*. in: *Péče o duši III*. Sebrané spisy Jana Patočky, sv. 3. Oikúmené. Praha 2002, str. 601-731. Na základě výrazné tematické provázanosti podepřené poznámkou

který je používán jak pro celou Patočkovu koncepci, tak pro jeden z jeho textů, budu jej dále používat pouze pro onen jednotlivý text, pokud nebude výslovně uvedeno jinak; to, že se pohybujeme v rámci Patočkovy stejnojmenné koncepce, rozumí se samo sebou.

Ze všech důvodů, které mě vedou k volbě těchto textů, vyzdvihnu tři nejvýraznější. 1) Patočka si je jasně vědom specifčnosti otázky, již si klademe a velkou péči věnuje právě rozvinutí porozumění tomu, oč v ní vlastně jde, co to vůbec znamená si ji klást. 2) Zároveň tak činí v rozhovoru a polemice s texty nejvýznamnějších soudobých kontinentálních filosofů a s tradicí platónské filosofie.<sup>2</sup> 3) Patočkovy texty svým významem přesahují oblast české filosofie a přitahují pozornost mnoha interpretů, zároveň však tím, že představují části značně neucelené zamýšlené koncepce, zůstávají samy problematické, leckde nejasné a vyžadují další zkoumání.

V této práci se tedy budeme zabývat tím, jak se Patočka otázkou sebeuskutečnění zabývá a co nám jeho texty umožňují z problematiky této otázky nahlédnout.

---

editorů Patočkových Sebraných spisů (in: Patočka, *Péče o duši III*, 644) sem řadím i text Patočka, Jan: *Čas, mýtus, víra*. in: *Péče o duši I*. Sebrané spisy Jana Patočky, sv. 1. Oikúmené. Praha 1996, str. 131-136

Patočka, Jan: *Negativní platonismus*. in: *Péče o duši I*. Sebrané spisy Jana Patočky, sv. 1. Oikúmené. Praha 1996, str. 303-336

Patočka, Jan: *Platón. Přednášky z antické filosofie*. Státní pedagogické nakladatelství. Praha 1992

Patočka, Jan: *Rozvrh Negativního platonismu*. in: *Péče o duši I*. Sebrané spisy Jana Patočky, sv. 1. Oikúmené. Praha 1996, str. 443-446

Patočka, Jan: *Sókratés. Přednášky z antické filosofie*. Státní pedagogické nakladatelství. Praha 1991

Patočka, Jan: *Věčnost a dějinnost*. in: *Péče o duši I*. Sebrané spisy Jana Patočky, sv. 1. Oikúmené. Praha 1996, str. 139-242

2 Srv. Karfík, Filip: „Ke vzniku a kontextu Patočkovy Věčnosti a dějinnosti“. in Patočka, Jan: *Věčnost a dějinnost*. Oikúmené. Praha 2007, str. 125-135



# 1. Východisko otázky sebeuskutečnění a postup při zkoumání této otázky

## 1.1. Sókratovská otázka

Obraťme se tedy k Patočkovým textům a pokusme se po prvních, nejhrubších náznacích předběžně vykreslit, co se v této práci otázkou sebeuskutečnění míní. Východisko Patočkových textů můžeme charakterizovat jako *sókratovskou otázku*. Sókratés – jež pro Patočku představuje symbol filosofie vůbec a který nás bude Negativním platonismem často provázet – se ptá, co je dobré, co to znamená žít dobrý život. Kam ovšem tato otázka směřuje? Jaký je její smysl? Jan Patočka, který v ní odhaluje samou podstatu Sókratova filosofického působení, charakterizuje její jádro takto:

„Sókratova otázka: co je dobré? znamená: co je jediným, obecným, základním cílem lidského života? Od Sókrata, říká Jaeger, je zvykem mluvit o smyslu života, jím je ražen tento pojem (pod obrazy konce, *telos*, zakončení cesty, nebo cíle, *skopos*, na který zaměřuje střelec). Mluvit o cíli a smyslu života stalo se od té doby něčím každodenním, samozřejmým, takže již necítíme, co tato otázka vlastně znamená a jaká nesmírná paradoxie i jaký nečekaný nárok je v ní obsažen. Tato otázka ve své původní sókratovské intenzitě znamená: jaký je v životě cíl, který není sám vůči žádnému dalšímu cíli prostředkem? Kde je jednota, které lze podřadit celý život do posledku a bez výjimky?“<sup>3</sup>

Sókratés se ptá, co je smyslem lidského života, oč vlastně v životě běží, co znamená prožít dobrý život. Patočka říká, že taková otázka dnes není nijak překvapivá, s čímž nelze než souhlasit; zároveň nás však upozorňuje, že kvůli tomu, nač se ptá, má svůj osobitý charakter, který ji odlišuje od jiných otázek. V čem její nezaměnitelnost tkví?

Zaprvé, tato otázka není zacílena na nějak jasně vymezený problém. V životě se ptáme na spoustu věcí, které můžeme vymezit jako více či méně jasně ohraničitelné problémy. Jak řešit situaci, ve které se nacházíme, co je to za konkrétní předměty, s nimiž se dostáváme do styku, čím je zapříčiněn ten který jev a podobně. To jsou otázky, v nichž se ptáme po něčem

---

3 Patočka, Jan: *Věčnost a dějinnost*. in týž: *Péče o duši I*. Sebrané spisy Jana Patočky, sv. 1. Oikúmené. Praha 1996, str. 144

novém a cílem těchto otázek je získat odpověď, k níž již otázka míří. Ovšem ptáme-li se stejně jako Sókratés, pak nevíme, na co se vlastně ptáme, na jaký problém je naše otázka zacílena. Nebo třeba tušíme, ale cíl naší otázky je nesmírně široký a sotva exaktně ohraničitelný.

Zadruhé, neptáme se po jednom z mnoha problémů, na které ve svém životě narážíme, nýbrž klademe si otázku, která v sobě všechny ostatní problémy zahrnuje: Kvůli čemu a vzhledem k čemu se mám všemi jednotlivými problémy zabývat? Co je východiskem i cílem veškerého mého konání?

Zatřetí, Sókratova otázka není otázkou po nějaké kladně formulované a jasně vymezené odpovědi, nýbrž má především negativní charakter (negativitou Sókratova tázání se budu intenzivně zabývat v dalších částech práce, zde ji jen předběžně nastíním). Je založena na vědomí – nebo třeba jenom pocitu či tušení – že lidská existence se nevyčerpává pouhým přebýváním v našem bezprostředním světě, jako dění, které nemá smysl dál problematizovat. Můžeme je přiblížit otázkami jako Má život nějaký „vyšší cíl“? Může být rozdíl mezi „hodnotně“ a „nehodnotně“ prožitým životem? Je život jen sled událostí a jinak nic? Nutno podotknout, že nelze opomenout ani vágní a málo exaktní charakter těchto otázek, neboť jak jsem se pokusil výše ukázat, nejasnost a neohraničitelnost je – aspoň prve – podstatným doprovodným znakem sókratovského tázání.

Jak máme tedy k Sókratem kladené otázce přistupovat, abychom jí byli právi a naopak nezatemnili způsob, jakým je vedena a kam je namířena? Patočka ukazuje, že Sókratés na svou vlastní otázku žádnou definitivní odpověď nedává, ale že ji vytrvale znovu a znovu klade a znovu a znovu se jí zaobírá. Nejde ani tolik o to, abychom se na ni snažili odpovídat, ale že jde především o to, abychom v této otázce setrvali a vůbec pochopili, oč v ní vlastně běží.<sup>4</sup> Co tedy znamená v této otázce setrvat? Je třeba nejprve pochopit, že se v ní odhaluje cosi základního o člověku (ba co víc, vůbec pochopit, že má smysl se takto ptát a že je třeba si Sókratovu otázku klást). Co jsme to vlastně za bytosti, že si otázku po smyslu vlastního života klademe a že sami svůj život za nějakým (i když kolikrát nejasně) vymezeným cílem vedeme? Co je lidská existence zač, když si prý vyžaduje jakýsi svůj vlastní přístup, odlišný od všech ostatních? To je postup, který Patočka ve svých textech provádí a který budeme také sledovat.

Abychom měli sókratovskou otázku aspoň o něco jasněji ohraničenou mohli pracovat s jedním ústředním termínem, volím pojem *sebeuskutečnění*. Jednak proto, že jej používá sám

---

4 Patočka, *Věčnost a dějinnost*, 144

Patočka,<sup>5</sup> jednak proto, že odpovídá dvěma výše uvedeným aspektům, které jsem u této otázky zmínil: Kdo jsme, že se vůbec takto ptáme („sebe-“)? Co je lidské bytí zač, že se ptáme po jeho naplnění a cíli („-uskutečnění“)?

### ***1.2. Postup při řešení otázky sebeuskutečnění***

Nyní se obrátíme k otázce, jak budeme k Patočkovým textům přistupovat. Ač můžeme tyto texty díky výrazné tematické a myšlenkové provázanosti a vzájemně blízké době sepsání řadit do jednoho celku, považuji za vhodné zabývat se jimi nejprve jednotlivě. Sókratovská otázka sice je jejich leitmotivem, ovšem je v každém textu řešena s jinými důrazy a v jiném historicko-systematickém filosofickém kontextu. Pro Patočku je charakteristický rozhovor s mnoha dalšími příslušníky filosofické tradice. Takto nejprve získáme rámeček otázky sebeuskutečnění, v němž pak budeme moci toto téma dále rozvíjet.

Analýzu textů zahájíme Patočkovou polemikou s filosofy existence, jmenovitě Martinem Heideggerem, Jeanem-Paulem Sartrem a Karlem Jaspersem, jak ji její autor vypracoval ve *Věčnosti a dějinnosti*. Zde je otázka sebeuskutečnění řešena na pozadí problému metafyziky. V nejhrušších rysech předesílám, že Patočka chápe metafyzické pojetí filosofie jako takový vztah ke světu, pro něž bytí není něčím již definitivně daným a neproblematickým, uvědomuje si, že to, co je bezprostředně dáno a co je uchopitelné jako objekt, nemůže životu dát jeho poslední smysl. Ví, že je třeba předmětnost transcendovat, aby lidská existence mohla být osmyslněna.

Otázku metafyziky spolu s Patočkou hlouběji rozvineme v textu *Negativní platonismus*, kde je metafyzika – velmi zhruba řečeno – chápána v postatě stejně jako ve *Věčnosti a dějinnosti*, avšak je zde položen větší důraz na její snahu uchopit lidský život jako smysluplný celek, tj. překonat partikulární a proto nedostatečné pohledy na lidskou existenci. Zkušenost, že člověku je vlastní překonávání toho, co je dáno, že musí sám svůj život vést a utvářet, nenechat jej plynout jako neproblematickou danost, již Patočka označí jako zkušenost svobody, nás podle něj povede jednak ke zkušenosti celku života právě skrze překonání jednotlivých předmětných daností, jednak ke klíčovému pojmu *Negativního platonismu*, k pojmu *Ideje*. Ta v Patočkově koncepci představuje sílu, která nám umožňuje předmětnost překonávat, zároveň má náš život osmyslňovat.

V kapitole vymezující Patočkovu vlastní pozici na základě analýzy jeho myšlenek

---

5 Např. Patočka, *Věčnost a dějinnost*, 234

rozesetých v různých textech nám budeme mít jako klíčový problém otázky sebeuskutečnění proto označím *vztah člověka k Ideji*. Ve vztahu k Ideji usiluje člověk se teprve otázka dobrého života, sebeuskutečnění ukazuje jako něco nesamozřejmého, zároveň ve vztahu k Ideji je založeno úsilí o pravé bytí, naplnění života. Budeme se ptát po specifičnosti tohoto vztahu, co jej činí tak mimořádným a základním. V souvislosti s tím se budeme zabývat možností vyložit vztah k Ideji jako vztah *víry*, neboť – jak se ukáže při analýze konkrétních textů – tento pojem umožňuje proniknout k základním problémům Patočkovy koncepce. Z důvodů větší jasnosti přistoupíme po analýze Patočkových prací k jejich konfrontaci s pojmem víry ve filosofii Karla Jaspersa.

Potom budeme moci vymezit hlavní body Patočkovy filosofické koncepce a na základě tohoto vymezení se ptát, co nám Patočkovy texty umožňují z otázky sebeuskutečnění odhalit.

## 2. Polemika s existencialisty ve Věčnosti a dějinnosti

Významným místem Patočkových textů, v nichž se otázka sebeuskutečnění řeší, je pasáž *Věčnosti a dějinnosti* věnovaná polemice s existencialisty. Ty Patočka rozděluje do dvou skupin. Na jedné straně stojí tzv. negativní existencialisté zastoupení Martinem Heideggerem a Jeanem-Paulem Sartrem, druhou skupinu, částečně stavěnou do opozice vůči nim, reprezentují jména Karla Jaspersa a Gabriela Marcela s tím, že interpretaci Marcelových myšlenek se Patočka nevěnuje. Patočka tak přebírá Sartrovo rozdělení existencialistických filosofů na ateistické a teistické, jen nepoužívá toto označení pro obě skupiny.

Celá diskuse s existencialisty je vedena na pozadí otázky po postavení metafyziky. Té se budeme detailněji věnovat v kapitole *Problém metafyziky v Negativním platonismu*, proto ji zde naznačím jen v těch rysech, které jsou pro porozumění následující diskusi podstatné. Spolu s Patočkou tedy budeme rozlišovat dvě základní pojetí světa, *metafyzické* a *ametafyzické*. Pro *ametafyzické* pojetí je příznačné, že bytí chápe jako fakt, jež je prostě třeba přijmout, že ve svém jádru není ničím problematickým. Vše, co je, je zároveň chápáno jako předmětné a co do uchopitelnosti objektivovatelné. Proto také může být význam přiřknut jen tomu, co je objektivováno. Naproti tomu *metafyzické* pojetí chápe bytí jako problematické, jako otázku a mystérium. Nespokojuje se s pochopením jsoícího jako s tím, co je předmětné a objektivovatelné, uvědomuje si, že objektivita nemůže sama sobě přiřknout poslední hodnotu, dát sama sobě ničím nepodmíněný smysl.<sup>6</sup>

Pro metafyzické pojetí je tak ve svém důsledku příznačné, že se ptá po smyslu celku: chce porozumět nikoli pouze jednotlivým oblastem všeho jsoícího jako jednotlivé (a svým zaměřením ametafyzické) vědy (fyzika zkoumající fyzikální jevy, biologie zabývající se přírodou, sociologie člověkem jako společenskou bytostí apod.), nýbrž chce porozumět bytí vůbec, stejně se neptá jen po některých momentech lidského života, nýbrž chce odkrýt jeho celkový smysl. Metafyzické pojetí tak stojí před otázkou, kterou rozvinul Sókratés a již Patočka přejímá, totiž právě před otázkou *sebeuskutečnění*: Co dává smysl celému mému životu, nejen některým jeho okamžikům? Jaký má být vztah člověka k tomu, co je? Existencialistům je metafyzické pojetí vlastní zvláštním způsobem. Sice znovu kladou otázku

---

6 Patočka, *Věčnost a dějinnost*, 214

po skutečném určení lidské existence, ovšem činí tak především proto, že klasické metafyzické koncepce (platónské, tomistické, hegelianské aj.) pro ně z různých důvodů nejsou dostatečné. Otázku překonání klasické metafyziky znovu nastolíme v kapitole Problém metafyziky v Negativním platonismu, zde se omezíme na výklady věnované existencialistům a na to, jak nám pomohou pochopit Patočkovu chápání sebeuskutečnění.

### 2.1. Negativní existencialisté

Klíčová otázka Heideggerovy práce je otázka po bytí. Patočku zajímá především z toho důvodu, že v ní vidí způsob, jak též může být traktována otázka sebeuskutečnění, otázka „postavení člověka v kosmu.“<sup>7</sup>

Východiskem této otázky je rozdíl mezi bytím a jsoucím. Bytí není něco jsoucího, nýbrž to, co činí jsoucí jsoucím. Kdykoli tedy mluvíme o něčem jsoucím, musíme již bytí nějak chápat. Bytí nám odkrývá co vlastně jsoucí je, jak se vůbec může něco jevit. Porozumět bytí znamená potom odkrývat jsoucí. Jelikož bytí vždy již nějak rozumíme, může se nám jevit jako to nejsamozřejmější. To je ovšem podle Heideggera pouhé zdání, nejprve je třeba vůbec otázku po bytí správně položit, neboť podle něj nikdy nebylo důkladně promyšleno, co to vlastně znamená „být“. V prvních nábězích se o to sice pokoušeli Platón a Aristotelem, ale v jejich úsilí se podle Heideggera dál nepokračovalo. Otázka po bytí byla převedena na otázku jsoucna v celku, nejvyššího jsoucna, nebo nejvyššího rodu.<sup>8</sup>

Jak tedy otázku po bytí položit? Heidegger říká, že se musíme obrátit k tomu jsoucnu, které se na bytí ptá a zkoumat, jak se na ně toto jsoucno táže. Tímto jsoucím je člověk.<sup>9</sup> Heidegger proto dále rozvíjí tvrzení, že člověk je jsoucím, jemuž záleží na jeho vlastním bytí, rozvíjí porozumění svému vlastnímu jsoucnu. Tím, že se na své vlastní bytí ptá, otevírá se před ním otázka bytí vůbec (k tomu níže výklad věnovaný tzv. existencialistům). Heidegger tuto situaci popisuje tak, že člověk je jediným jsoucím, které existuje, tj. takovým, které se pouze nevyskytuje ve světě tak jako třeba kámen nebo zvíře, ale jež o své vlastní bytí pečuje a ptá se

7 Patočka, *Věčnost a dějinnost*, 188n

8 Patočka, *Věčnost a dějinnost*, 189n, 194n

Srv. Heidegger, *Bytí a čas* (přel. I. Chvatík, P. Kouba, J. Němec, M. Petříček). Oikúmené. Praha 2008, str. 17nn

Heidegger, *Co je metafyzika?* (přel. I. Chvatík). Oikúmené. Praha 2006, str. 9nn

9 Záměrně zde vynechávám Heideggerovo označení člověka jako *pobytu*. Jednak mi jde o udržení pokud možno jednotné terminologie v rámci celé práce, jednak si můžeme všimnout, že sám Heidegger tento termín ve všech svých textech důsledně neudrží. Ve spise *Co je metafyzika?* se na rozdíl od *Bytí a času* pracuje s pojmem „člověk“ namísto termínu „pobyť“.

po jeho smyslu.<sup>10</sup>

Heidegger se proto dále zabývá člověkem skrze analýzu tzv. existenciálů, tj. neodmyslitelných aspektů lidského existování. Existenciály, které jsou pro náš výklad klíčové, zde ve stručnosti zmíním.

Být vždy znamená *být ve světě*, být někde a nějak, v konkrétních situacích, v předem daných možnostech. Věci pro nás mají významy, vytvářejí významovou strukturu, které říkáme „svět“ a na jejímž základě sobě samým a všemu jsoucímu rozumíme. Člověk tak vždy jedná na základě možností, jež mu jsou dány a tyto možnosti dál rozvíjí. Svému vlastnímu bytí vždy rozumí skrze věci, které jej obklopují, na druhou stranu, aby mohl těmto věcem rozumět, musí mít – byť třeba nejasné a značně zkreslené – porozumění bytí.

K existenci také patří *rozumění*. Člověk svému bytí ve světě vždy již nějak rozumí; to znamená, že je ve světě „zabydlen“, že zaujímá k jsoucným, jež jej obklopují postoj a nějak s nimi zachází, ptá se, jaký smysl pro něj mají.

Ruku v ruce s rozuměním jde *naladěnost*, která ukazuje postoj člověka k celku světa, ukazuje, jak člověku ve světě je. Rozpoložení je s rozuměním spojené; člověk svému rozpoložení vždy nějak rozumí, i když jej třeba potlačuje. Obráceně můžeme říci, že rozumění je vždy nějak naladěno.<sup>11</sup>

Na existenciálu *každodennosti* Heidegger zkoumá, jak jsme určováni věcmi a druhými lidmi, jež nás obklopují, řečeno s Patočkou, zkoumá, „co každý den dělá z nás.“<sup>12</sup> Původně podle Heideggera řídíme své bytí podle věcí, jež nás obklopují. Zařizujeme se podle toho, co po nás tyto věci vyžadují, jak musí být obstarávány, jsme zaneprázdněni tím, že prodléváme u věcí. Tento způsob bytí, který Heidegger vidí jako nepravý, neautentický, je ještě umocňován tím, že naše každodenní žití je určováno v závislosti na druhých lidech v tom smyslu, že tito určili a určují naše zvyky, hodnoty, představy, způsoby, jednání; to Heidegger označuje jako neautentické „*ono se*“ - chováme se tak, jak „se chová“, zastáváme ty hodnoty, které „se zastávají“ a podobně. K tomuto způsobu bytí tíhne podle Heideggera člověk proto, že jej zbavuje tíže rozhodování a nejasnosti. Vztáhneme-li bytí na způsob „*ono se*“ k naší výchozí, sókratovské otázce, otázce sebeuskutečnění, můžeme je popsat jako situaci, v níž je Sókratovo tázání zapomenuto, vyškrtnuto. Problém se vůbec nedostává do hry, neboť skrze orientaci na

---

10 Srv. Heidegger, *Bytí a čas*, 23, 27n, 60nn

Heidegger, *Co je metafyzika?*, 21nn

11 Heidegger, *Bytí a čas*, 28, 73nn, 165nn, 180nn

12 Patočka, *Věčnost a dějinnost*, 198

to, jak „se věci mají“ zdánlivě vyřešen.<sup>13</sup>

Dosud jsme se zabývali tím, jak se člověk vztahuje k tomu, co je, co můžeme charakterizovat jako nějaké uchopitelné jsoucno, nebo jako významovou strukturu mezi jsoucny. Patočka si na Heideggerových analýzách všímá především momentu transcendování všeho jsoucího. Člověk se ptá na své bytí; bytí, to je něco, co k jsoucímu přistupuje, ale co samo jsoucím není, co je transcendens. V každodennosti „ono se“ je tato skutečnost sice zakryta, nicméně člověk může být z tohoto poklidného a s ohledem na smysl bytí neproblematického způsobu přebývání vytržen. Může se ptát „proč“, „kvůli čemu“ se ke všemu jsoucímu tak a tak stavět a tak a tak jednat, může chápat jsoucí jako něco naprosto nesamozřejmého, zakoušet „zázrak všech zázraků: že jsoucno jest“.<sup>14</sup> Tím překonáváme domělou výlučnost všeho jsoucího, neptáme se na „věci“, smysl toho, na co jednotlivě v životě narážíme, nýbrž na smysl života, na život sám, který není plně zachytitelný jako suma všeho jsoucího.<sup>15</sup>

Transcendování jsoucího se Heidegger snaží ukázat na rozpoložení *úzkosti*. Nejprve ovšem od sebe musíme odlišit úzkost a strach. Strach je podle Heideggera vždy „strachem z něčeho“, vždy má nějaký svůj předmět, který nás děsí. Úzkost takto charakterizovat nemůžeme. Člověku totiž není úzko z něčeho, jako je tomu se strachem, nýbrž ze *světa* jako takového. V úzkosti pro nás každé jsoucno, s nímž se ve světě setkáváme, ztrácí svůj význam a závažnost. Svět již pro nás není oním samozřejmým, zklidňujícím a domáckým prostředím. Člověk nahlíží svou konečnost a neuspokojenost věcmi.

Skrze fenomén úzkosti se každodennost jeví jako útěk před nedostačivostí světa a konečností k věcem, které nám mají poskytovat útočiště a zklidnění. Úzkosti se chce postavit tak, že se utíká zpět do známého světa, z něž nás úzkost vytrhla. Podle Heideggera ovšem právě fenomén úzkosti ukazuje to nejpodstatnější, co se týká naší existence, totiž to, že se existence nevyčerpává pouze tím, co jest, nýbrž že je ve svém základu určena „něčím“, co jsoucí transcenduje.<sup>16</sup>

V textu *Co je metafyzika?* výslovně formuluje problém tak, že v úzkosti se nám otevírá samo bytí.<sup>17</sup> Pro tento účel zde Heidegger operuje s pojmem „Nic“. V úzkosti se nám zjevuje

---

13 Heidegger, *Bytí a čas*, 157nn

Srv. Patočka, *Věčnost a dějinnost*, 200

14 Heidegger, *Co je metafyzika?*, 85

15 Patočka, *Věčnost a dějinnost*, 200

16 Heidegger, *Bytí a čas*, 214nn

17 Heidegger, *Co je metafyzika?*, 71n, 85



Nic, říká. Nic se nám ukazuje jako „nic předmětného“, nic uchopitelného tak, jako věci, situace a podobně, s nimiž běžně ve světě zacházíme. Heidegger tím chce říci, že k existenci patří jakýsi „rozměr“, který není uchopitelný jako něco jsoucího a ze kterého přitom teprve můžeme skutečně rozumět sobě samým a všemu, co je. Jinými slovy, aby se člověk mohl vztahovat k jsoucímu a i k sobě, musí se „držet vykloněn do Ničeho“. Teprve skrze vykročení za jsoucíno v celku je člověk může znovu získat v novém porozumění.<sup>18</sup>

Druhým z negativních filosofů existence, kteří jsou ve *Věčnosti a dějinnosti* představeni, je zmíněný Jean-Paul Sartre. Mezi negativní existencialisty jej Patočka řadí z toho důvodu, že se všímá především těch aspektů Sartrova díla, v nichž navazuje na negativní motivy obsažené v Heideggerových analýzách lidského bytí a jejichž negativní charakter ještě více prohlubuje.

Sartre mluví o od základu negativním charakteru subjektu. Takové chápání subjektu rozvíjí v první řadě skrze své pojetí intencionality. Subjekt je chápán jako nicotný v tom smyslu, že je podle Sartra vnitřně rozporný, tudíž z hlediska ontologie nejsoucí; chybí mu jakýkoli pozitivní obsah. Tuto svou negativitu nahlíží právě v intencionálním aktu, kdy si uvědomuje svou odlišnost od předmětu. Kladení předmětu vědomím pak chápe jako akt negace negace; vědomí neguje svůj negativní charakter tak, že klade předmět, jenž má pozitivní obsah. Na očekávatelnou námitku, jak je tedy možné vědomí jakožto proces, když nemá žádné pozitivní určení, odpovídá Sartre tak, že vědomí se nestaví proti celku všeho jsoucího (což by znamenalo, že stačí jeden akt vědomí a není třeba je chápat jako dění), nýbrž vždy jen proti jednotlivým předmětům, které vyvstávají na blíže neurčeném podkladu.<sup>19</sup>

Rozpornost a v tomto smyslu nicota vědomí je podle Sartra patrná především tehdy, pokud se budeme zabývat sebevědomím. Sebevědomí je v Sartrově pojetí rozdvojeno na reflexivní a předreflexivní sebevědomí. Reflexivní sebevědomí se zaměřuje na sebe sama takto, sebe sama představujíc jako objekt, se zpředměťuje. Předreflexivní sebevědomí náleží ke každému vědomí vůbec a kromě toho, že si je vědomo předmětu vědomí, ví i samo o sobě. Rozpornost vědomí subjektu potom Sartre vidí v tom, že vědomí je vědomím něčeho (předmětu) i ničeho (sebe sama) zároveň, resp. že je vědomím něčeho, samo jsoucí nicotné.<sup>20</sup>

---

18 Heidegger, *Co je metafyzika?*, 35n, 45nn

19 Patočka, *Věčnost a dějinnost*, 207nn

20 Patočka, *Věčnost a dějinnost*, 208n

Srv. Thurnher, Rainer – Röd, Wolfgang – Schmidinger, Heinrich: *Filosofie 19. a 20. století III*. Oikúmené.

Patočka poukazuje na to, že skrze výše uvedené kroky plní v Sartrově filosofii nicota podstatně jinou funkci, než jak je tomu u Heideggera. U Heideggera ukazuje Nic smrt jako poslední možnost a transcensus jsoucího vůbec. Má však „za úkol“ přivést člověka k jeho vlastnímu a pravému bytí a v tomto smyslu o něm můžeme mluvit jako o něčem pozitivním. U Sartra nic jako pozitivnost vědomého bytí neexistuje, jelikož pozitivita našeho bytí není spjata s naším vědomím, ale s naším tělem. Tělo je stejně nahodilým faktem jako cokoli jiného, co je, neexistuje žádná daná lidská podstata. Sartre proto představuje paradoxní situaci lidského bytí: být tím, čím nejsme, a nebýt, čím jsme – to je zákon, jímž se náš život řídí. Vysvětlení spočívá v nicotnosti našeho vědomí; neexistuje nic jako naše vnitřní stavy, jelikož to, co za ně považujeme (např. bolest), nýbrž jde o dynamiku, jíž směřujeme mimo sebe. Tak například bolest podle Sartra představuje přijímání bolesti, podléhání jí či její vyjadřování navenek, ale takto jí neuskutečňujeme pro sebe, ale pro ty, kdo nás pozorují. Obecně jde o to, že se snažíme utéct před prázdnotou svého vlastního vědomí směrem k nějaké pozitivní realizaci.<sup>21</sup>

Život tak v Sartrově podání znamená ustavičnou touhu a nevyplněnost. Vyplněnost, pozitivita je jen tím, po čem toužíme, ale čeho my sami (naše vědomí) nemůže nikdy dosáhnout. Tato touha být plný a nebýt nahodilý (týká se těla) je naším měřítkem. Nejzazším bodem této touhy je idea Boha; podle Sartra jde o skrz naskrz spornou fikci, jejíž význam ovšem tkví v tom, že představuje ideál člověka a limit jeho touhy, k němuž on nikdy nemůže dospět; přesto je však tou nejčistší podobou touhy, k níž se člověk upíná a pro niž žije.

Tvrzení, že bytí subjektu není, čím je, a je tím, čím není, se plně ukáže teprve tehdy, pokud se budeme spolu se Sartrem zaměřovat na otázku časovosti. Nebýt tím, čím jsme, zde znamená nebýt svou minulostí, která je již dána. Být, čím nejsme, to je pro nás budoucnost, která dána není, nýbrž kterou pouze předjímáme a k níž vztahujeme své konání. Tyto dvě formy časovosti se setkávají v přítomnosti, jež je podle Sartra – stejně jako vědomí subjektu – nicotná.

V důsledku toho všeho pak stojí člověk před úkolem být syntézou svobody a předmětnosti; tento úkol má u každého jednotlivce svou specifickou a nezaměnitelnou podobu. Znamějšší podoba tohoto tvrzení zní, že člověk je svobodný a odpovědný, neboli je „odsouzený ke svobodě“. Člověk se musí rozhodovat, dokonce mu je vlastní možnost rozvrhovat své hodnoty, cíle, představy; nikdy nemůže dospět jejich naplnění a toto svobodné

---

Praha 2009, str. 376nn

21 Patočka, *Věčnost a dějinnost*, 209nn

rozhodování závisí pouze na něm. Utíkat před touto pravdou o svém bytí, před vždy přítomným a nikdy nedořešeným úkolem by bylo zbabělostí.<sup>22</sup>

## 2.2. Karl Jaspers

Zatím jsme si spolu s Patočkou předvedli, jak se na otázku sebeuskutečnění snažili odpovědět tzv. negativní existencialisté. Jako alternativu vůči nim v rámci existencialistického hnutí vidí myslitele, kteří chtějí stěžejní metafyzické otázky jako smysl bytí či pravé určení člověka znovu položit – stejně jako to činí negativní existencialisté – ovšem na rozdíl od nich usilují o pozitivní charakteristiku lidské existence, nejen o negativní vymezení. K těmto filosofům řadí dva výše zmíněné, Gabriela Marcela a Karla Jasperse. Jak již bylo řečeno, ve *Věčnosti a dějinnosti* se zabývá pouze druhým z nich.

Jaspersovo pojetí je v ledasčem podobné dvěma předcházejícím autorům, Heideggerovi především. Také Jaspers má za to, že člověka nemůžeme vyčerpávajícím způsobem charakterizovat pouze v rámci předmětných (vědeckých) vymezení. Taktéž tematizuje transcendenci, ale již odlišně vykládá, jak se transcendování směrem k „možné existenci“ uskutečňuje. V první řadě jde o to, že člověk jakožto existující (kladoucí si otázku, co je jeho pravým určením) si uvědomuje své vlastní meze a fakt, že si sám nepostačí. Člověk není předem utvořený v nějaké konečné podobě; Jaspers, podobně jako Patočka, říká, že člověk je svobodný; to znamená, že smysluplné vedení své existence musí on sám uskutečňovat, neboť není předem dáno. Zároveň však podle Jasperse platí, že teprve tehdy, pokud si svobodu skutečně uvědomujeme a snažíme se ji naplnit smyslem, jsme si vědomi toho, že jsme si ji sami nevytvořili a tím víc jsme si jisti Bohem a jsme k němu vztaženi. Bůh a svoboda jsou v tak těsném propojení, jelikož naše svoboda volá po vedení. Být veden Bohem potom znamená být veden tím zejjazším, řídit svůj život podle toho posledního, dále již nepodmíněného. Toto vedení ovšem není podle Jasperse nikdy jednoznačné, nýbrž vždy je nám dáno v různých nepřímých podobách čili *šifrách transcendence*.

Jedním z klíčových pojmů Jaspersovy filosofie je pojem „situace“. Skrze něj se Jaspers dostává k témuž tématu, totiž k otázce transcendence a plného vedení své existence ve svobodě. Vždy jsme v nějaké situaci, říká Jaspers, v nějaké konkrétní skutečnosti nesoucí smysl, která určuje možnosti, s nimiž můžeme dále nakládat. Ze situací se ve světě orientujeme. Podstatné jsou ty situace, které označuje jako mezní. To jsou ty, jimž se

<sup>22</sup> Patočka, *Věčnost a dějinnost*, 211nn

nemůžeme vyhnout a které odkazují k nejhlubšímu určení našeho bytí. Nemohu žít bez *boje* a *utrpení*, jako člověk nesu *vinu* a vím, že nemohu utéci před *smrtí*. Člověk si tak je vědom, že si ve své existenci nevystačí sám, neboť ta je sama v sobě konečná, nejednotná, provinilá. Přitom zároveň svou existenci nést může a musí, jelikož je svobodný. Ve svém základu tak žijeme z transcendence, z jakéhosi vyššího pramene, Boha, jež se ve světě neukazuje přímo, nýbrž právě jen skrze různé šifry.<sup>23</sup>

Jaspers tak uchovává při životě témata klasické metafyziky, otázku transcendence, Boha či nesmrtelnosti. Nicméně metafyzika pro něj není vztahem k daným skutečnostem, hodnotám, nýbrž ve své podstatě zápasem, který není bez tragičnosti a rozporů. Na rozdíl od „klasických metafyziků“ také klade nesrovnatelně větší důraz na dějinný charakter existence. Ovšem stále s tím, že je svobodný. Jaspers se brání tom, abychom člověka chápali jako podléhajícího proudu dějin. To by znamenalo zbavit život vší problematičnosti a nakonec i smyslu. Člověk je vždy zasazen do určité doby a může být stržen událostmi, v nichž se nachází, ovšem to neruší jeho vztah k transcendenci.<sup>24</sup>

### 2.3. Patočkův postoj k filosofům existence

Vyrovňování se s vybranými existencialistickými filosofy představuje jeden ze způsobů, jimiž je otázka *sebeuskutečnění* rozvíjena. Existencialisté podle Patočky začínají v podstatě tam, kde začal se svým filosofováním Sókratés a odkud vychází i jeho vlastní tázání. Vidí, že člověk není danou bytostí, nýbrž že musí sebe sama vést a dotvářet. Zároveň vidí, že na otázku sebeuskutečnění (či „autentické existence“) nelze dát definitivní a pozitivně vymezenou odpověď.

Co můžeme tedy z Patočkovy konfrontace s existencialisty vyčíst o jeho vlastní filosofické pozici? Patočkovo hodnocení existencialismu můžeme v základu rozdělit na dva pohledy. Na jednu stranu Patočka přistupuje k jejich textům se vší vážností a vyzdvihuje důležitost problému, který existencialisté otevírají, totiž jak po pádu klasické metafyziky uchopit smysl lidské existence v celku, tj. nezabývat se pouze dílčími aspekty lidského bytí, jak to činí jednotlivé vědecké disciplíny.<sup>25</sup> Stejně tak si nelze nevšimnout, kolik pozornosti

23 Patočka, *Věčnost a dějinnost*, 217n

Srv. Jaspers, Karl: *Philosophie II: Existenzerhellung*. Springer-Verlag. Berlin, Göttingen, Heidelberg. 1956, s. 202n

Jaspers, Karl: *Úvod do filosofie* (přel. A. Havlíček). Oikúmené. Praha 1996, str. 45nn

24 Jaspers, Karl: *Úvod do filosofie*, 74n, 85, 88

25 Patočka, *Věčnost a dějinnost*, 213n

Patočka existencialistům věnuje. I to svědčí o tom, jak velký význam jejich působení přikládal. Doklad Patočkova zájmu o existencialismus představuje i dochovaná korespondence.<sup>26</sup> Podle Filipa Karfíka je dokonce zapotřebí číst celou *Věčnost a dějinnost* jako součást evropské diskuse o podobě filosofie, v níž se Patočka řadí po bok Heideggera, Sartra a Jasperse.<sup>27</sup> Patočkův celoživotní zájem o Heideggerovu filosofii a její důkladné studium pak je všeobecně známým faktem.

Na druhou stranu je Patočka silně kritický k některým závěrům, k nimž dospěl především Jean-Paul Sartre. Opět v dochované korespondenci můžeme číst radikální kritiku Sartrovy a Camusovy podoby existencialismu: „Francouzský existencialismus tím, že chce být naprostým humanismem, celý smysl existenciální filosofie pochybil a zničil.“<sup>28</sup> Na rozdíl od Marcela a Jasperse pak nepřistupuje k vyložení teistické interpretaci lidské existence.

Co se nám na Patočkově pohybu mezi těmito dvěma póly ukazuje? S negativními existencialisty se Patočka shoduje v některých myšlenkách, které budeme dál představovat v kapitole *Problém metafyziky v Negativním platonismu*. Pro zkoumanou otázku *sebeuskutečnění* je podstatné především to, že existence je chápána jako něco nehotového, co člověk musí neustále dotvářet a zároveň to, že zásadním způsobem je určena negativně, vztahuje se k něčemu, co není předmětně uchopitelné a z čeho si přitom teprve autenicky rozumí. Na druhou stranu, u negativních existencialistů vidí důraz na nedanost lidské existence a její negativitu jako přílišný. Jak ukazuje již výše uvedený citát o Sartrovi, rozkrytí klíčového problému tito myslitelé přivádějí do situace, kdy jsou sice stržena pouta vážící lidskou existenci k danosti a předmětnosti, zároveň zde však smysluplné vedení existence nemůže být podle Patočky uskutečněno. Negativní existencialisté sice člověka osvobodili z jeho nepravého (neautentického) způsobu bytí, zároveň však jejich závěrům chybí pozitivní obsah. Nedospěli jsme zde k „něčemu“ co by naše bytí dokázalo osmyslňovat; obrazně řečeno, „nezískali jsme žádné ano, nýbrž jen podstatné ne“.<sup>29</sup> Nutno podotknout, že Patočkovi nejde o nahrazení jedné (nedostačivé) pozitivivity jinou (domněle postačující) pozitivitou, ale o to, Heideggerovy a Sartrovy koncepce nenabízejí možnost vést lidský život k naplnění tehdy, když jsou strženy masky domnělých jistot.

---

26 Patočka, Jan: *Dopisy Václavu Richterovi*. Oikúmené. Praha 2001, str. 23, 27, 30n, 36n

27 Karfík, Filip: „Ke vzniku a kontextu Patočkovy *Věčnosti a dějinnosti*“. in: Patočka, Jan: *Věčnost a dějinnost*. Oikúmené. Praha 2007, str. 125nn

28 Patočka, *Dopisy Václavu Richterovi*, 37

29 Patočka, *Věčnost a dějinnost*, 215n

Tak Heideggerův autenticky existující jedinec sice v sobě nachází odvahu stát tváří v tvář úzkosti a v ní se odhalující prázdnotě, neutíká se k zdánlivým jistotám, do bezpečí každodenního přebývání, nýbrž zůstává v úzkosti vykloněn do Ničeho, v němž se ozývá bytí samo.<sup>30</sup> Teprve v Ničem bytí bytuje.<sup>31</sup> Avšak podle Patočky to, pro co svůj vlastní život nasazuje, k čemu směřuje, zůstává negativní. Heideggerova cesta odhaluje nesmysl, ale smysl nám již neukazuje.<sup>32</sup>

Sartre pak v jeho hodnocení dotahuje tendence existencialistické filosofie vyloženě ad absurdum. Svoboda jím proklamovaná je extrémem v tom smyslu, že je svobodou proti jakémukoli vyplnění, proti každému pozitivnímu určení člověka. Sartre podle Patočky dovádí naléhavý problém, o němž existencialistům šlo, do bezvýchodného postavení, jelikož snahu o porozumění světu v celku nahrazuje jen porozuměním neporozumění světu. Původní dialektiku předmětného jsoucna a negativní afekce, jak ji uplatňují třeba Sókratés (nedostatečnost každé jednotlivé pozitivně formulované odpovědi na jeho otázku po dobrém životě) a Heidegger (úzkost, která ruší smysluplnost a uspokojivost všeho ve světě), tedy dialektiku, jež chce přetrhávat pouta, která svazují lidskou existenci, Sartre zničujícím způsobem obrací proti člověku svou představu neustálého překonávání daného, když člověka chápe jako ve své podstatě nicotného. Hnus, k němuž Sartre ve své filosofii dospívá, neukazuje podle Patočky jsoucno v jeho plném významu, nýbrž naopak nastavuje zrcadlo bytí v jeho degradované podobě. Ukazuje nám prázdnotu a nesmyslnost, která je pro nás výzvou, jelikož se s ní jako lidé nemůžeme smířit.<sup>33</sup>

Pozoruhodně vychází Patočkovo srovnání s Jaspersem, jemuž se budeme detailně věnovat později. Zde zmíním tolik, že Jaspers usiluje o smysluplné vedení existence skrze vztah k transcendenci, Bohu, jež nabyde své nejznámější podoby v koncepci *filosofické víry*. Jak dále uvidíme, Patočka souhlasí s Jaspersovým důrazem na význam transcendence pro vedení existence, sebeuskutečnění, ovšem nikterak nedospívá k přijetí představy o vztahu k Bohu jako k něčemu, od čeho se toto – filosofické – úsilí odvíjí.

---

30 Heidegger, *Co je metafyzika?*, 71, 85, 93

31 Obratem „bytí bytuje“ Heidegger naznačuje, že „je“ svým vlastním způsobem, tj. nemůžeme o něm říkat, že je stejným způsobem, jako kterékoli jsoucno ve světě.

32 Patočka, *Věčnost a dějinnost*, 214nn, 226n

33 Patočka, *Věčnost a dějinnost*, 215nn, 226n

### 3. Problém metafyziky v *Negativním platonismu*

#### 3.1. K jádru metafyziky

Stejně jako ve *Věčnosti a dějinnosti* je otázka sebeuskutečnění otevřena skrze problém metafyziky. V úvodu *Negativního platonismu* Patočka konstatuje, že žijeme v postmetafyzické době; velké filosofické (případně filosoficko-teologické systémy), které usilovaly o vysvětlení principů a podstaty univerza v rámci pozitivně formulovaného pojmového aparátu (tj. uceleného pojmového systému), jsou něčím, co vzalo na půdě moderní filosofie za své.<sup>34</sup> Závažnost situace tkví v tom, že na základě těchto systémů byla podstata lidské existence vykládána.

Teze o postmetafyzickém období filosofie je východiskem pro jeho další úvahy. V zápětí však vůči ní zaujímá odstup a poukazuje na jednu závažnou obtíž, která je s tímto tvrzením spojena. Pracujeme s představou, že metafyzika je již za námi, že je něčím překonaným, avšak dosud nebyla důkladně položena otázka, co to vlastně metafyzika byla, v čem tkvěla její podstata, co bylo v jádru úsilí těch, kteří ji rozvíjeli.

Patočka si k této otázce zjednáává přístup skrze úvahu nad pozitivismem. Pozitivismus je podle něj filosoficko-vědeckým proudem, který především zasadil metafyzice rozhodující ránu. Jádro pozitivistické kritiky tkví v tom, že metafyzika svými spekulacemi překračuje fakta, která by byla objektivně nahlédnutelná. To ve svém důsledku znamená, že její závěry nejsou z hlediska pozitivismu spolehlivé, jelikož nejsou objektivně ověřitelné. Jako alternativu vůči metafyzické filosofii proto pozitivisté usilují o rozvinutí filosofického systému (případně vědeckého), jenž bude založen na objektivních faktech. Co se pozitivismu podle Patočky podařilo, je vypracování uceleného, vnitřně koherentního systému, který představuje z hlediska objektivit svých dat kontrolovatelný přístup ke skutečnosti. Jeho podstatnou vadou ovšem zůstává, že nedokáže zachytit některé zásadní aspekty života, totiž ty, které nejsou objektivně vykazatelné. Podstatné pro naše zkoumání je, že toto se týká právě otázky *sebeuskutečnění*. Připomeneme-li si znovu, jak Patočka rozumí Sókratově otázce, vidíme, že cílem této otázky není vydobýt objektivní fakta jako odpověď, nýbrž ptát se na to,

---

<sup>34</sup> Patočka, *Negativní platonismus*, 303nn

co všem faktům, s nimiž se ve svém životě a jednání setkáváme a s nimiž pracujeme, dává smysl; jak jsme viděli při interpretaci *Věčnosti a dějinnosti*, samo toto tázání rovinu objektivitu překračuje.

Právě pro tyto zásadní meze pozitivismu se ovšem ukazuje, co bylo jádrem metafyziky, totiž úsilí pochopit a vyložit skutečnost v jejím celku. Přesněji řečeno, abychom se od Patočkova výkladu neodchýlili, musíme stejně jako on rozlišovat *klasickou metafyziku* a *jádro metafyziky*. Klasickou metafyzikou Patočka rozumí velké metafyzické systémy, s nimiž se můžeme v průběhu dějin filosofie setkávat, filosofii Platóna, Aristotela, Hegela a jiných. To jsou koncepce, které moderní filosofie a věda (pozitivismus především) považuje za překonané. Na druhou stranu, pokud si uvědomíme, že přístup založený na objektivizaci má ten zásadní nedostatek, že nedokáže zachytit nejzazší smysl lidského života v jeho celistvosti a ukazuje se nám, že v jádru metafyziky leží právě tato otázka, toto hledání celistvosti. To bylo podle Patočky hnacím motorem všeho metafyzického bádání a to je zároveň otázka, kterou je třeba znovu oživit, neboť s odmítnutím klasických metafyzických koncepcí upadá i ona v zapomnění, jak jsme viděli v diskusi nad pozitivismem.<sup>35</sup>

Můžeme si všimnout, že v *Negativním platonismu* klade Patočka při vysvětlování podstaty metafyziky důrazu trochu jinak než ve *Věčnosti a dějinnosti*. Krátce se tedy u tohoto problému zastavím, abychom si učinili jasno ve vztahu mezi těmito dvěma texty. Ve *Věčnosti a dějinnosti* Patočka rozlišuje metafyzické a ametafyzické pojetí světa. Ve stručnosti si je připomeňme. Ametafyzické pojetí chápe bytí jako fakt, jako datum, jež je třeba prostě přijmout, pouze objektivita je pro ně tím, co má význam, neexistuje nic víc, než předmětná rovina. Metafyzické pojetí se nespokojuje s neproblematickým chápáním bytí, naopak je vidí jako otázku, mystérium. Nahlíží, že objektivita si nedokáže sama přiřknout poslední hodnotu, vidí, že bytí se nevyčerpává pouze na rovině předmětnosti. Pro *Negativní platonismus* platí toto pojetí také, jen zde musíme od sebe odlišit klasickou metafyziku a jádro metafyziky, jež tkví v sókratovském tázání, protože klasická metafyzika, přísně vzato, předmětnou rovinu nepřekonává, nýbrž to, čím se zabývá, chce vyložit pomocí jasných pojmů a tím chápe svá témata jako pojmově uchopitelné předměty, objektivuje je. Metafyzickému pojetí by tedy daleko spíš odpovídala Sókratova pozice (ač tento žádný metafyzický systém nevypracoval) čili právě jádro metafyziky, o kterém Patočka v *Negativním platonismu* mluví.<sup>36</sup> Jiný rozdíl

<sup>35</sup> Patočka, *Negativní platonismus*, 303nn

<sup>36</sup> Přísně vzato, náznak rozlišení mezi klasickou metafyzikou a bytostným jádrem metafyziky můžeme najít již ve *Věčnosti a dějinnosti* tam, kde se Patočka ptá po nějaké střední cestě mezi návratem ke klasickým



spočívá v tom, že na rozdíl od *Věčnosti a dějinnosti* je v *Negativním platonismu* kladen podstatně větší důraz na skutečnost, že metafyzice jde o uchopení *celku*. To opět není nic, co by Patočkově chápání metafyziky z *Věčnosti a dějinnosti* podrývalo, jen se tím odkrývá další aspekt, který k problematice metafyziky patří.

Důležité je, že se nám zde sbíhají dva způsoby, jimiž je otázka *sebeuskutečnění* kladena: jednak skrze problém metafyziky, jednak skrze Sókratovo tázání. Sókratés, který sám ještě není metafyzickým filosofem (k tomu více v následující pasáži, především v těch částech, které se týkají vztahu Sókrata a Platóna), nám svou filosofickou činností odhaluje problém, z něhož celá metafyzika vychází. Skrze diskusi nad podstatou metafyziky se tak dostáváme k předmetafyzické oblasti filosofování (ve smyslu „před klasickými metafyzickými systémy“), v němž je podle Patočky otázka sebeuskutečnění zakotvena. Sókratovo tázání je zároveň základem i pojátkem toho, jak Patočka chápe metafyziku v obou jeho zde probíraných textech, ač i u pochopení Sókratovy postavy můžeme v obou textech vidět odlišně kladené důrazy. Opět však jde o různé aspekty téže otázky, nikoli o dvě pojetí, která by stála vůči sobě v opozici. Význam Sókratovy postavy v rámci *Negativního platonismu* nyní pojednám samostatně.

### 3.2. Sókratés v *Negativním platonismu*

Jak již bylo několikrát řečeno, v Sókratově otázce nachází Patočka vyjádření otázky *sebeuskutečnění*. Sókratés je ten, kdo se ptá po tom, k čemu by mohl být lidský život ve své celistvosti vztažen jako ke svému nejzazšímu a nepodmíněnému cíli, ptá se po tom, co by jej dokázalo osmyslňovat. Otázka sebeuskutečnění je zároveň rozvíjena v rámci diskuse nad stavem a podstatou metafyziky. V *Negativním platonismu* se tyto dvě perspektivy prolínají. Proto budeme nejprve sledovat historicko-filosofickou otázku, totiž vztah Sókrata k Platónovi v Patočkově interpretaci.

Obecně můžeme říci, že Patočka od sebe tyto dvě osoby důsledně odděluje. Nikterak nechce popírat Sókratův vliv na Platóna, ale u Platóna si především ukazuje, jak tento rozvíjí sókratovskou inspiraci do podoby svého vlastního filosofického podniku. Pro konkrétní

---

metafyzickým koncepcím, jež byly zásadním způsobem otřeseny, a pojetím, jež metafyzickou tematiku eliminuje, což je podle Patočky příznačné pro negativní existencialismus, který – na tomto místě – hodnotí jako bezvýhodnou pozici (viz Patočka, *Věčnost a dějinnost*, 218n). Jelikož se ale tomuto náznaku dostalo systematického rozvedení až v *Negativním platonismu*, považuji za vhodné upozornit na něj jako na rozdíl mezi těmito dvěma texty.

vysvětlení rozdílů mezi oběma filozofy bude nejpříhodnější zůstat u Patočkova obratu, jímž proti sobě klade Sókratovu otázku a Platónovu odpověď. Již v úvodu k celé práci jsme narazili na to, jak podstatné je pro Sókrata setrvání v otázce, abychom rozvíjeli porozumění pro to, oč v ní běží. Tato otázka po dobrém životě, otázka *sebeuskutečnění* má pro Patočkova Sókrata především *negativní charakter*, nejde mu o vypracování kladně formulované odpovědi. V *Negativním platonismu* Patočka ukazuje, že tato negativita patří k podstatě Sókratova tázání, že pokus o kladné zodpovězení jeho otázky znamená zastřít její pravou podobu.

Podíváme-li se totiž blíže na to, jak vypadají Sókratovy rozhory s jeho partnery, jak nám jsou podány především v raných platónských dialozích, můžeme si všimnout toho, že Sókratés svým tázáním otevírá prostor, kde nic objektivně uchopitelného již neposkytuje neotřesitelnou oporu, která by jeho tázání mohla plně uspokojit. Svým partnerům v rozhovoru ukazuje, že na velká témata, o kterých se spolu baví, jako je statečnost (Lachés), krása (Hippias), politika (Alkibiadés) či spravedlnost (Euthyfrón) nedokážou najít definitivní odpovědi; takové, kterými by sdílené téma zcela zachytily. Tyto rozhovory mají jeden společný, zásadní aspekt: „Pomocí svého triviálního schématu odhaluje Sókratés jeden ze základních rozporů člověka, totiž *rozpor mezi jeho vztahem k celku*, který je mu neodňatelně vlastní, a *neschopností, nemožností vyjádřit tento vztah ve formě běžného konečného vědění*“.<sup>37</sup> Proto mají jeho promluvy, které míří k lidskému dobrému, smyslu života a jeho naplnění, formu jednak otázky, jednak negace všech konečných tezí, které se snaží pozitivně vystihnout smysl života.

Takto stojí Sókratova otázka. Jádro Platónovy vlastní filosofie tkví potom podle Patočky v tom, že Platón měl za to, že na Sókratovu otázku, která prolamuje totalitu pozitivně formulovaných odpovědí je možné znovu vypracovat přiměřenou pozitivní odpověď. Zároveň přeznačuje nasměrování Sókratova filosofického působení. Sókratovu otázku můžeme charakterizovat jako existenciální, ptá se sebeuskutečnění člověka. Platónova odpověď míří od existenciální roviny k ontologii (kosmologii), celek už pro něj neznamena především celek lidského života, ale bytí, univerzum. Zde se podle Patočky začíná utvářet metafyzika ve smyslu vyložení univerza místa člověka v něm. Platón vypracovává své pojetí světa idejí,

---

<sup>37</sup> Patočka, *Negativní platonismus*, 308n (kurzíva F. H. H.)

K Patočkově interpretaci tzv. malých sókratovských dialogů, kde je možno konkrétně sledovat jak nedostatečnost jednotlivých kladných odpovědí na výše uvedená témata, tak Sókratovu snahu probudit ve svých partnerech v rozhovoru porozumění pro otázku sebeuskutečnění neboli co to znamená pečovat o svou duši, viz Patočka, *Sókratés*, 109nn

kteřé chápe jako reality, vyšší jsoucna neboli jako fakta, jež mají nakonec být pojmově uchopitelná.<sup>38</sup>

V rukách Platónových následovníků pokračuje odklon od Sókratem položené otázka s jejím negativním charakterem směrem k pravdě, která je sice „vyšší“, transcenduje veškeré jsoucno, ale která má být opět pozitivní. Platón vykročil na tuto cestu svou naukou o idejích. Aristotelés buduje kauzálně uspořádaný svět odvíjející se od Prvotního Hybatele a filosofii chápe jako pečlivé zkoumání tohoto hierarchického pořádku. Démokritos se zabývá všezahrnujícími principy fungování univerza. U těchto myslitelů tak dochází k zásadnímu posunu i v tom smyslu, že transcendentní a ve své podstatě ne- jsoucí bytí, k němuž otevřel Sókratés přístup svou negací všech konečných tezí, které by chtěly být naukou o celku (i když u něj „pouze“ naukou o celku lidského života), je zaměněno za věčné jsoucno, nebo za věčný princip. Tento vývoj – kromě několika výjimek, z nichž můžeme jmenovat třeba Mistra Eckharta, Pascala a až mnohem později postmetafyzicky orientované myslitele – lze ve větší či menší míře vysledovat v celé evropské filosofii: Theologie použila metafyziku jako nástroj pro vyjadřování křesťanské zvěsti. Od Newtona lze o celku skutečnosti uvažovat jako o souhrnu všech jednotlivin, nikoli jako o něčem, co vše jsoucí transcenduje. Descartes představuje svět podřízený principům lidské racionality. V osvícenství hledá racionalismus celkové pojetí rozumu, empirismus hledá zakotvení v celku, jenž by byl přístupný lidské smyslovosti. Hegel tvoří koncepci dějinného pohybu absolutního Ducha, která chce být všezahrnujícím filosofickým principem. Konečně pozitivismus přichází s požadavkem všeobecného a objektivně získaného vědění, které se drží smyslového data a ničeho jiného. Tyto a další myslitelé, pro jejichž filosofii by platila stejná obecná charakteristika, pak patří pod hlavičku toho, čemu Patočka říká klasická metafyzika.<sup>39</sup>

Na půdě pozitivismu se tak dostáváme do zvláštní situace. Na jedné straně jej Patočka odhaluje jako nástupce klasické metafyziky v tom smyslu, že chápe veškerou skutečnost jako pojmově uchopitelnou a jako soubor pozitivně vymežitelných dat. Na druhou stranu se v něm odhaluje problém, který je dědictvím metafyzických koncepcí prvních řeckých postsókratovských filosofů a kterým jsme se zabývali hned v úvodu této podkapitoly, totiž to, že ze systému, jenž chce vše zachytit jako pozitivní, objektivní datum, nám vypadne to, co se objektivaci vymyká – a tím je právě otázka *sebeuskutečnění*.

---

38 Srv. Patočka, *Platón*, 289nn

39 Patočka, *Negativní platonismus*, 310nn, 324

### 3.3. Zkušenost svobody

Skrze upozornění na nedostačivost předmětné reality vzhledem k otázce *sebeuskutečnění* se dostáváme k fenoménu, jež Patočka označuje jako *zkušenost svobody*. Ten představuje jeden z pilířů *Negativního platonismu*. Zkušenost svobody představuje interpretaci Sókratem odhaleného paradoxu, podle něž je člověku vlastní vztah k celku, k celistvému uchopení života, zároveň však nemůže celek vyjádřit kladnými formulacemi. Tímto paradoxem se nám zpřístupňuje právě to, co Patočka označuje jako zkušenost svobody; ta je zkušeností nadpředmětného, nadpozitivního, přesněji řečeno zkušeností mimopředmětného, mimopozitivního, tj toho, co se vymyká objektivizaci. Být svobodný zde znamená být svobodný od předmětnosti, mít možnost překonat ji a vést svůj život vzhledem k tomu, co předmětně uchopitelné není. Patočka to formuluje tak, že každý člověk může „zaslechnout hlas transcendence“ která říká „ne“ všemu předmětnému: tímto vším v posledku člověk svůj život jako celek nenaplní.

Zároveň však smysluplnost života neruší, právě naopak. Zkušenost svobody je zkušeností o celku, zkušeností celkového smyslu. Patočka pracuje s pojetím lidského života, o němž na jednu stranu mluví jako o životě historické bytosti, která je ve světě, na druhou stranu chce ukázat, že smysl života nelze chápat jako něco, co se odvíjí od předmětné skutečnosti, nýbrž že je založen v „něčem“, co předmětnost transcenduje, že vše jsoucí musí být měřeno „něčím“, co je, přísně vzato z hlediska vědy, nejsoucí.<sup>40</sup> O zkušenost celku života jde proto, že zkušenost svobody znamená překonání vztahování se k předmětnému a tudíž jednotlivému.

Odtud plyne i problém „uchopení“ toho, co v této zkušenosti vyvstává. V ní se neodráží žádné předmětné obsahy (kvalita, kvantita, relace,...). Proto metafyzika – jakkoli stojí na autentické zkušenosti – není sama schopna svým aparátem se zkušeností svobody přiměřeně pracovat. „Interpretace naší lidské zkušenosti“, píše Patočka, „zkušenosti historických bytostí, v jejím celku není možná jinak než od zkušenosti svobody, nikoli pouze od pasivní zkušenosti předmětné“.<sup>41</sup> Zároveň však stojíme před problémem, že tato zkušenost nějaké uchopení potřebuje, resp. my, pokud se ji nesnažíme odmítat, s ní potřebujeme nějak žít. To je problém, který nás bude zaměstnávat i nadále. Zatím si můžeme kromě výše uvedených specifik zkušenosti svobody pomoci Patočkovým rozlišením zkušenosti, kterou

<sup>40</sup> Patočka, *Negativní platonismus*, 321n, 331

<sup>41</sup> Patočka, *Negativní platonismus*, 326

*máme* (vnější, smyslová zkušenost), nebo kterou *jsme* (vnitřní, neobjektivovatelná, existenciální zkušenost; zkušenost svobody), s tím, že zkušenost svobody vyžaduje přístup, jenž by ji chápal jako nepředmětnou.<sup>42</sup>

Dosud jsme o zkušenosti svobody hovořili celkem neproblematicky, je tedy třeba ptát, se, z čeho ji Patočka vyvozuje. Pokusím se nyní ukázat, že podoba, v níž ji Patočka představil, má několik kořenů.

Za prvé jde přímo o otázku sebeuskutečnění, jak je rozvíjena skrze představení postavy Sókrata. Zde můžeme jednak vidět tolikrát opakované téma nemožnosti kladného vyjádření života v celku, jeho celkového smyslu. Zároveň se však můžeme zamyslet i nad dalším aspektem Sókratova působení, totiž nad jeho *daimoniem*. Jeho podobnost s Patočkovým líčením zkušenosti svobody je skutečně pozoruhodná. Obojí je tím, co říká „ne“ v klíčových bodech lidského života. Zkušenost svobody vyslovuje své „ne“ nad předmětenstvem chápaným jako jedinou rovinou veškeré skutečnosti – říká: toto není vše, toto tím posledním a základním. Daimonion se ohlašuje v těch okamžicích, kdy upozorňuje svým „ne“ na nedostatečnost různých rozhodnutí, životních závěrů; taktéž je jen hlasem omezujícím se na negativitu, který odvrací od nepravého – říká: toto není vše, toto není tím posledním a základním. O Sókratovi můžeme říci přinejmenším to, že skutečně žije ze zkušenosti svobody v tom smyslu, že usiluje o smysluplné vedení svého života – a nejen svého, nýbrž i života těch, s nimiž vede své rozhovory (jasně to můžeme pozorovat např. v dialogu *Alkibiadés Větší*) – aniž by v jeho základu byl nějaký pozitivně formulovaný objektivní cíl, podle něhož by Sókratés řídil své jednání.

Dalším inspiračním zdrojem jsou nepochybně Heideggerovy analýzy věnované metafyzice. Jde tedy text *Co je metafyzika?* a pasáže *Bytí a času*, v nichž se Heidegger zabývá fenoménem úzkosti. Pravdou sice je, že Patočka se k některým závěrům Heideggerova myšlení staví značně kriticky (viz Patočkovo hodnocení negativních existencionalistů z *Věčnosti a dějinnosti*), zároveň však lze jen těžko popírat skutečnost, že z jeho myšlenek v mnohém těží, ač jeho závěry nepřejímá se vším všudy. Svědčí o tom i míra pozornosti, již mu věnuje ve právě ve *Věčnosti a dějinnosti*. Dovolím si připomenout všeobecně známé Patočkovo celoživotní studium Heideggerových textů.

Zmíněnou inspirací je především negativita, jak ji Heidegger tematizuje v pojmech *úzkosti* a *Ničeho*. V úzkosti se nám vymyká svět z ruky, přestává pro nás být smysluplným a

---

42 Patočka, *Negativní platonismus*, 323nn

uspokojivým. Úzkost tak ukazuje, že člověk si v posledku nemůže rozumět ze světa, ze jsoucen, které může uchopit jako předměty a z významových souvislostí mezi nimi. O Ničem Heidegger hovoří jako o hloubce, která sice nemá žádný kladný obsah, ale z níž teprve může člověk autenticky vést svou existenci.

Dále v Negativním platonismu ještě Patočka ukazuje odstup člověka od předmětné reality na fenoménu jazyka. Vyjdeme-li spolu s Patočkou z pozice logických pozitivistů, kteří se na poli moderní filosofie zabývali jazykem především, narazíme na opačnou tendenci. Logický pozitivista vychází z předpokladu, že řeč, má-li mít smysl, musí mít o čem hovořit; tedy řeč musí nutně obrážet fakta, označovat věci a snaží-li se vztahovat k něčemu jinému, je jen prázdným mluvením o ničem, které nemá žádný význam. Filosofie pak je myšlením o jazyce čili zkoumáním, jak slova označují významy, jak jsou spojovány do větších významových celků, zda si výroky navzájem neodporují a podobně. Shrnuto a podtrženo, logický pozitivista má za to, že člověk, protože je odkázán na jazyk, je tímto také vykázan do mezí předmětnosti, neboť k ničem jinému se jazyk vztahovat nemůže.

Patočka však poukazuje na to, že jazyk není čímsi neměnným, co by bylo jednoduše „přilepeno“ na skutečnost, nýbrž že je nutně dějinný. Neustále se tvoří a vyvíjí tak, jak je s ním zacházeno v nových a nových lidských situacích a zkušenostech. Totéž platí o vědeckém jazyce, který odpovídá stále propracovanějším vědeckým postupům a novým či detailnějším závěrům, k nimž věda dospívá. Ukazuje se tak pro Patočku klíčový aspekt jazyka, totiž ten, že jazyk je konvence. Závisí na nás, jak si jazyk utvoříme; to platí i o vědě, která je ve své snaze o přesnost „dobře udělaným jazykem“.<sup>43</sup> V těchto konvencích nejsme na předmětnost zcela odkázáni. Ani logický pozitivista nemůže popřít, že díky naší schopnosti konvence jsme fakticky schopni tvořit věty, které žádný obsah nemají. Na tom je vidět, že jsme vůči předmětné skutečnosti schopni zaujmout odstup. Právě díky této schopnosti odstupu má jazyk historický charakter. Tento odstup je ještě patrnější díky tomu, že význam se neukazuje sám od sebe jako cosi definitivního, nýbrž že je závislý na naší interpretaci. Teprve pak můžeme utvářet slova a uvádět je do souvislostí.<sup>44</sup>

Po těchto krátkých vstupech je třeba připomenout, že přes veškerý negativní charakter není zkušenost svobody cestou k nihilismu, nýbrž naopak „hnacím motorem“ našeho života. Ukazuje, že lidský život se odvíjí z něčeho nepředmětného a zároveň základnějšího – a v tom

---

43 Patočka, *Negativní platonismus*, 319

44 Patočka, *Negativní platonismus*, 319n

tkví její pozitivita.<sup>45</sup>

Další vážný problém, na který Patočkova koncepce naráží, tkví v tom, že zkušenost svobody se nezdá být něčím všeobecně lidským. Velká většina lidí by zajisté takovou představu odmítla jednak výslovně, kdybychom ji jim představili, jednak se podle této proklamované zkušenosti určitě nechovají, naopak se ve svém životě řídí tím, co je spolehlivě ohraničitelným faktem a co je po ruce. Patočka sám si tento problém uvědomuje a upozorňuje na něj. Výslovně zmiňuje, že nemůžeme přehlédnout lidi, kteří se k ní neobracejí, kteří spoléhají na nitrosvětskou, předmětnou, smyslovou neboli, jak někdy Patočka říká, *pasivní* zkušenost. Nebo že je pro ně zkušenost svobody „luxusem“ - dost na tom, že je trápí hlad, nemoci, dřina.

Přesto ovšem zastává názor, že zkušenost svobody jako celkového smyslu je něčím všeobecně lidským, antropologickou konstatntou. Všechny problémy, na které jsme upozornili, jsou závažné, říká Patočka, nicméně zde musíme jemněji rozlišovat. Zkušenost svobody jako výslovné uchopení otázky celkového smyslu, smyslu života, které si je vědomo přítomnosti transcendence, je menšinovou záležitostí. Na druhou stranu zůstává otázka celkového smyslu přítomná, i když není výslovně uchopená. A člověk takříkajíc „žije ze zkušenosti svobody“, i když se k ní třeba staví odmítavě a výslovně z ní nežije. Jeho důstojnost tkví podle Patočky v tom, že svůj život sám vede, byť třeba ne z transcendence předmětnosti, tak jako tak ovšem zaujímá ke svému bytí odstup v tom smyslu, že je musí řídit, že ono se nikdy zcela neřídí samo.<sup>46</sup>

### 3.4. *Idea a chórismos*

Dosud jsme mluvili především o Patočkově inspiraci Sókratem a Martinem Heideggerem. V *Negativním platonismu* můžeme ovšem najít i silně platónsky zabarvené pasáže navzdory tomu, jak ostře proti sobě Sókrata a Platóna staví. Jde o platónské pojmy *Idea* (v představování své vlastní koncepce Patočka důsledně hovoří o jedné Ideji, nikoli o idejích) a *chórismos*, jejichž smysl Patočka znovu vykládá na základě dosud provedených analýz v nichž dospěl k fenoménu zkušenosti svobody.

Pojmy *Idea* a *chórismos* představují další způsob, jímž se Patočka snaží své rozvinutí otázky *sebeuskutečnění* založené na zkušenosti svobody osvětlit. *Chórismos*, v Platónově

---

45 Patočka, *Negativní platonismus*, 324n, 334nn

46 Patočka, *Negativní platonismus*, 323n

filosofii oddělení světa idejí od světa jevů, je třeba podle Patočky chápat jako zkušenost distance vůči reálním věcem, jako oddělení bez druhého předmětného pólu. Chórismos nám totiž Podle Patočky ukazuje, že na „druhé straně“ leží nepředmětno, k němuž chórismos odkazuje právě tím, že od sebe předmětné a nepředmětné odděluje.<sup>47</sup>

*Idea* v Patočkově podání nepředstavuje ani tak dokonalý vzor či cíl, který má být nazřen a ke kterému je třeba mířit; chce ji takto očistit od představ, které Ideu zpředměťují. O idejích jako o cíli, jenž má být nazřen, mluvil Platón. Dospět poznáním k tomu, co je neměnné a co skutečně jest, toť smysl filosofova úsilí. Patočka nepopírá pojetí Ideje jako absolutního předmětu (ve smyslu cíle, k němuž směřujeme), nicméně daleko raději charakterizuje Ideu jako *Vid*, který teprve vidět umožňuje „vidět“ víc, než co je předmětně dáno. Idea je tak spíše chápána jako pramen a hnací síla, od níž se může život odvíjet ve své celistvosti. Ve své celistvosti právě proto, že Idea není jedním z předmětných faktů, nýbrž je zdrojem našeho odstupu vůči nim, zdrojem našeho neuspokojení v tom co je dáno. Jinak řečeno, právě skrze překonání jednotlivých daností nás činí historickými bytostmi a právě tak umožňuje i překonání partikulárního pojetí naší existence.<sup>48</sup>

Idea jako apel k transcendentování předmětnosti a hnací síla je tak nutná k pochopení lidského života jako života historické bytosti. Patočka tento vztah člověka k Ideji přibližuje pomocí metafory vlády a služby. Člověk podle něj není povolán k vládě v tom smyslu, aby se snažil Ideu ovládnout v tom smyslu, jako ovládá a zvládná předmětná jsoucna, s nimiž se ve světě setkává, nýbrž že je povolán ke službě v tom smyslu, že je „nad ním“ cosi vyššího, na co je plnost a smysluplnost jeho existence odkázána, bez čeho „vysychá základní proud našeho historického života“.<sup>49</sup> Vztah k Ideji tak podle Patočky ukazuje zvláštní – a paradoxní – postavení lidského života: spolu s Kantem můžeme říci, že na jednu stranu představuje *Negativní platonismus* chudou filosofii, která se nemůže (definitivně) opřít o nic na zemi, na druhou stranu však uchovává možnost opřít se o pravdu, která není světská a relativní. Jinými slovy, ukazuje zápas člověka o nadčasové a věčné, i když jej zároveň chápe jako historickou bytost.<sup>50</sup>

---

47 Patočka tak nechápe chórismos ve stejném smyslu, jak o něm mluvil Platón, totiž jako o oddělení dvou světů, světa idejí a materiálního světa. Podle Patočky Platón dokázal objevit novou, „mimosvětskou“ rovinu skutečnosti, avšak nedokázal rozlišit její transcendentní a nepředmětný charakter (Patočka, *Platón*, 291)

48 Patočka, *Negativní platonismus*, 327nn

Srv. Patočka, *Problém pravdy z hlediska Negativního platonismu*, 458n

49 Patočka, *Negativní platonismus*, 335

50 Patočka, *Negativní platonismus*, 334nn



## 4. Podstatné rysy Patočkovy vlastní filosofické pozice

Na základě představení Patočkovy polemiky s existencialisty a interpretace *Negativního platonismu* můžeme přistoupit k vymezení rámce Patočkova vlastního filosofického postoje. Jak můžeme po předcházejících pasážích této práce nahlédnout, skutečně nemáme k dispozici ucelenou koncepci, nýbrž musíme mezi sebou porovnávat různé aspekty Patočkových textů.

Na jedné straně skutečně máme podstatné a Patočkovy myšlenky (např. dějinné chápání lidské existence či motiv Ideje) ovšem ty nevymezují konkrétní a ucelenou filosofickou pozici, daleko spíš mají podobu předpokladů, na nichž by bylo možné další filosofickou práci vykonávat. Z jiné strany můžeme Patočkovu pozici nahlédnout pomocí jeho polemiky s existencialisty, ovšem zde budeme narážet na tu obtíž, že zde Patočka formuluje své vlastní názory především negativně, např. ne-uzavřenost existence, ne-dostačivost předmětnosti pro otázku *sebeuskutečnění*, ne-objektivovatelnost Ideje apod., nebo tak, že tam, kde odmítá určité myšlenky existencialistů, větší končí u těchto negativních vymezení a sám pozitivně neformuluje své vlastní názory.

Často tak stojí v napětí mezi dvěma protikladnými tendencemi (přínejmenším na první pohled protikladnými) a klade na sebe nároky, které se mohou zdát značně protichůdné. Abych uvedl nejvýraznější případy, Ideu prezentuje v *Negativním platonismu* především negativně, jako odpředmětňující sílu, zároveň však, pokud se podíváme do *Věčnosti a dějinnosti* a výše uvedené korespondence (*Dopisy Václavu Richterovi*),<sup>51</sup> která je časově

---

51 Časová i myšlenková provázanost je při bližším pohledu u těchto textů jasně patrná. Opominu zde již dříve uvedené společné body, jako je otázka metafyziky, myšlenka transcendování předmětnosti apod. V každém případě si na základě těchto argumentů nemyslím, že by bylo možno chápat texty *Věčnosti a dějinnosti* a *Negativního platonismu* jako formulaci dvou odlišných pozic, nýbrž že i přes různě položené důrazy představují jeden myslitelský celek. Text *Věčnosti a dějinnosti* vznikl v roce 1947. *Negativní platonismus* byl podle korespondence s Václavem Richterem dokončen v roce 1952 (viz Patočka, *Dopisy Václavu Richterovi*, 45), podle editorů Patočkových *Sebraných spisů* až o rok později (viz Patočka, Jan: *Péče o duši I*. Sebrané spisy Jana Patočky, sv. 1. Oikúmené. Praha 1996, str. 503). Z korespondence s Václavem Richterem ovšem můžeme vyčíst, že se myšlenkami soustředěnými kolem momentu transcendence, jak jsou v *Negativním platonismu* představeny, intenzivně zabýval již v dřívějších letech. Nejlépe to dokládá dopis datovaný dne 13./14. 12. 1950, v němž kromě předjímání textu *Negativního platonismu* zároveň opakuje mnohé myšlenky obsažené ve *Věčnosti a dějinnosti* (viz Patočka, *Dopisy Václavu Richterovi*, 30n). Pozoruhodný je též dopis ze dne 9. 6. 1951, který svou datací jasně zapadá do doby práce na *Negativním platonismu*, svým obsahem však zároveň odpovídá *Věčnosti a dějinnosti*. Jednak proto, že v něm Patočka znovu tematizuje svůj postoj k Jaspersovi a pochvalně se vyjadřuje o jeho nové knize *Der philosophische Glaube*, jednak proto, že je zde obsaženo ono výše citované prohlášení o francouzském existencialismu, který ničí samotnou myšlenku existencialistické filosofie, jež svým obsahem plně odpovídá Patočkově kritice Sartra z *Věčnosti a dějinnosti*

*Negativnímu platonismu* ještě bližší, uvidíme, že je hrubě nespokojen s (důsledným!) překonáním předmětnosti, jak je provádějí negativní existencialisté. Neboli chce zachovat transcensus předmětnosti, zároveň se však chce vyhnout pádu do nesmyslnosti, tomu, aby dospěl do pouhé nicotnosti. Podobně je mu cizí pojetí, které odmítá jako ametafyzické, zároveň se však důsledně brání tomu, aby jeho vlastní práce byla opakováním klasické metafyziky. Dále je člověk pro něj *homo historicus*, jenž neustále sebe sama dotváří, avšak jeho život odmítá chápat jen jako neustálé překonávání danosti, které by nakonec bylo bezcílné. U těchto „postojů mezi“ narážíme na jinou podobu problému negativity formulací – Patočka často říká, co se mu na těch kterých dvou krajních pojetích, mezi nimiž se pohybuje nelíbí, ale zároveň nevymezuje konkrétní pozici mezi nimi; spíš, že nechce být „ani to – ani to“.

#### **4.1. Koncepce Ideje jako centrum Patočkovy pozice**

Idea, jak o ní Patočka hovoří v *Negativním platonismu*, představuje středobod, v němž se sbíhají jednotlivé problémy a perspektivy, s nimiž pracuje a zároveň je tím, co má celé směřování Patočkova záměru držet pohromadě. *Vztah k Ideji* – ať již výslovný, popíraný, opomíjený či chápaný zkráceně – je základem, od něhož se otázka *sebeuskutečnění* odvíjí. Idea jako transcendence předmětnosti a apel k tomuto transcendování je tím, co činí člověka historickou bytostí, co na něj klade nárok na vedení svého vlastního života a co mu má podle Patočky také dávat směr. Tak v sobě koncepce Ideje zahrnuje i klíčové motivy z *Věčnosti a dějinnosti*.

Problematika *Věčnosti a dějinnosti* je ve vztahu ke koncepci Ideje důležitá i z toho hlediska, že se – spolu s *Negativním platonismem* – snaží prokázat její oprávněnost. Návratem k Sókratovi Patočka ukazuje, že otázka *sebeuskutečnění* má být vedena vzhledem k něčemu, co překonává předmětnost a partikulárnost kladných odpovědí Sókratových partnerů v dialogu. S Heideggerovou pomocí pak na fenoménu úzkosti ukazuje, že předmětná realita a její významové struktury (svět) nejsou s to smysluplnost a autenticitu existence garantovat.

Patočka předvádí, že transcendence, překonání daného a uchopitelného je možné. Zůstává zde ovšem skutečně závažný problém, totiž otázka, zda je toto vykročení směrem k transcenci vůbec smysluplné. Nepochybné je, že si je Patočka tohoto problému vědom. Sám píše, že Heideggerova filosofie – přes svůj nepochybný význam i navzdory tomu, jak jí

---

(viz Patočka, *Dopisy Václavu Richterovi*, 36n).

byl sám Patočka ovlivněn – vede k překonání roviny, jež nemůže existenci osmyslňovat, avšak končí v prázdnotě, která nedokáže vzniklou mezeru zaplnit. Ještě křiklavější je Sartův případ, kdy jedinec jen neustále nicotní to, co je dáno, jsa on sám také nicotný. Na těchto případech můžeme vidět specifickou obtíž otázky *sebeuskutečnění*, totiž zda vůbec může být ve vztahu k transcenci smyslupně vedena, zda překonání předmětnosti nutně neznamena krok do nicoty, kde pro vedení naší otázky chybí jakákoli opora.

Otázka *sebeuskutečnění* tak stojí v tomto napětí: Na jedné straně vidíme, že život se předmětností nevyčerpává, že vůči ní můžeme zaujmout postup a že bez transcendence nakonec není myslitelný jako smysluplný; existence je ohrožována nicotou jednak nedostatečností všech partikulárních odpovědí, z jiné strany třeba svou smrtelností, s Jaspersem můžeme mluvit o tom, že člověk si sebe sama nedal a sám si nevystaří apod. Vztah k Ideji, transcenci je tedy oprávněným požadavkem. Na druhou stranu se musíme ptát, jak tedy problém vztahu člověka k Ideji vést, chceme-li otázku *sebeuskutečnění* udržet jako smysluplnou. Jakých motivů příznačných pro koncepci Ideje si můžeme všimnout, pokud máme vztah k ní hlouběji tematizovat?

Ve vztahu k Ideji odhaluje člověk sebe sama jako dějinnou bytost. Ta musí sebe sama neustále dotvářet, neustále se snažit vést smysluplně svůj život. Ruku v ruce s tím jde překonávání daného a předmětného, jež nemůže požadavku smysluplného života dostat.

Dále si můžeme povšimnout rizika a nezajištěnost ve vztahu k Ideji z hlediska objektivně vykazatelné jistoty. Jak Patočka ukazuje na zkušenosti svobody a fenoménu chórismu, vztah k Ideji není vztahem subjektu a objektu, není tedy ani intencionálním vztahem. A ani jím být nemůže, objektivace by Ideu jakožto Ideu i vztah k ní rušila.

Dalším specifickým aspektem tohoto vztahu je jakási „aktivita“ Ideje. Mnoho pasáží *Negativního platonismu* naznačuje, že vztah k Ideji není jen naším dílem, něčím, k čemu bychom se postupně propracovávali, nýbrž že i Idea „koná“ v náš prospěch. Patočka říká, že Idea je odpředmětňující silou, tedy něčím, co na nás působí, co teprve umožňuje transcenci. To je opět myšlenka, která v různých podobách zaznívá u mnoha autorů, s nimiž se Patočka ve výše interpretovaných textech vyrovnává. K Sókratovi promlouvá jeho daimonion, který pracuje jako „kontrolní mechanismus“ tehdy, když by Sókratovi hrozilo, že sejde z cesty filosofa, jež v Platónových dialozích představuje nejvyšší podobu lidského bytí. Tedy promlouvá zde daimonion a to sám, nikoli tak, že by se ho Sókratés dotazoval nebo se z něj snažil získat odpověď svým vlastním úsilím. Úzkost v Heideggerově pojetí také není

nečím, co by si člověk sám uchystal, nýbrž jej přepadá. Podobně některé formulace z textu *Co je metafyzika?* naznačují, že Heidegger chápal bytí jako „něco“, co člověka samo volá k jeho pravému určení. Jaspers mluví o tom, že člověk, jak si hlouběji a hlouběji uvědomuje svou svobodu, uvědomuje si i svou odkázanost na Boha, jenž k němu skrze šifry transcendence promlouvá. Ze zde opominutých myslitelů, jimiž se Patočka ve *Věčnosti a dějinnosti* zabývá, se hodí zmínit Blaise Pascala, jenž výslovně hovoří o lidské nesamostatnosti a odkázanosti na Boha, nebo Søren Kierkegaarda, jenž jako nejvyšší podobu přístupu ke skutečnosti vidí akt víry; ten podle něj nejlépe vystihuje postava Abrahama, jenž naslouchá tomu, co mu chce Bůh říci a spoléhá na něj v těch nejpodstatnějších situacích, i když se jeho jednání může vnějšímu pozorovateli jevit jako čiré bláznovství.<sup>52</sup>

V interpretaci textů *Věčnost a dějinnost* a *Negativní platonismus* nám tak vyvstává struktura, která ukazuje, co vlastně otázka *sebeuskutečnění* znamená, oč v ní běží, ovšem tato struktura ještě zůstává značně neurčitá. Pokud bychom ji ponechali v této podobě, hrozí nám, že skončíme tam, kde se Patočka rozchází s negativními existencialisty, totiž v situaci, kdy nám v aktu transcendence zůstává pouze ono podstatné „ne“. V této struktuře, již jsme zde rozvinuli, sice Patočka chce mít Ideu jako osmyslňujícího činitele, avšak provedení tohoto svého nároku nijak nevykazuje. Jiná hrozba se nad námi vznáší proto, že do takto vymezené struktury by se nám vešly i skutečnosti, jež bychom sotva chápali jako týkající se otázky sebeuskutečnění, natož vyložené jako osmyslňující. Vezměme si případ snílka. S notnou dávkou ironie bychom mohli říci, že neustále transcenduje vše předmětně uchopitelné, že je dějinnou bytostí, která sama sebe neustále vede k novým a novým obzorům a že je volán jakýmsi neobjektivovatelným hlasem.

Proto se musíme ptát, zda je možné vztah k Ideji ještě nějak blíže charakterizovat, aniž bychom tím šli proti Patočkovým textům. Pokud si budeme všimnout drobnějších poznámek v Patočkových textech a na myšlenky rozestřené v jeho přípravných pracích,<sup>53</sup> které budu ihned analyzovat, zaujme jako vážný kandidát na pojmenování tohoto vztahu pojem *víra*. Zároveň je však třeba předestřít, že i přes svůj značný interpretační potenciál a skutečnost, že se jako východisko předestřených problémů nabízí, naráží tento pojem na vážné problémy, s nimiž se také seznámíme.

---

52 Patočka, *Věčnost a dějinnost*, 191nn

53 Jde o text *Čas, mýtus, víra* a o texty *Studie o času I* a *Studie o času II*, které jsou součástí souboru textů nazvané *Náčrty a zlomky k textu Negativní platonismus*. Ty tvoří autorovy podklady k celé plánované koncepci *Negativní platonismus*.

#### 4.2. Víra jako vztah k Ideji?

Nejprve se zaměříme na text *Čas, mýtus, víra*, v němž je otázka víry rozvíjena ve vztahu k tzv. historickému času, jenž je vlastní člověku jakožto dějinné bytosti. Patočka mluví o tom, že pro lidský život je typické neustálé vědomí času. Nejsnáze přístupným fenoménem, jenž je času vlastní, je sukcesivnost, totiž kontinuální průběh časové dimenze. Díky tomu může mít podle Patočky člověk vědomí času; uvědomuje si, že jeho život se odehrává jako neustálé plynutí časové dimenze. Patočka ovšem u otázky sukcesivnosti nezůstává, nýbrž ta je pro něj pouze odrazovým můstkem k otázce, zda vědomí sukcesivnosti neodhaluje hlubší a pro člověka podstatnější časové struktury (stejný postup uplatňuje i pro *Studii o čase I*<sup>54</sup>). Tak jako ve *Věčnosti a dějinnosti* pracuje s pojetím člověka chápaného jako *homo historicus*, jemuž je vlastní, že svůj život může a musí neustále vést a dotvářet, že se nemůže spokojit s tím, co je již dáno a nijak dál sebe sama nerozvíjet, zavádí ve studii *Čas, mýtus, víra* pojem *historického času*, pro nějž je příznačná tvorba nového, která se projevuje jako plánování, tvořivost, negace přítomnosti skrze projekty zaměřené do budoucna.<sup>55</sup>

Patočka pracuje s nám již známým motivem neuspokojení člověka v daném a ukazuje, že stejně tak je historickému času vlastní vědomí toho, že to nejpodstatnější stojí vždy před námi; to odpovídá starší figuře, podle níž *homo historicus* musí neustále sebe sama dotvářet. Patočka zde dokonce pracuje se pojmy, jež mají silně teologické zabarvení: „pravá budoucnost“, „pravý čas“ či „naplnění času“.<sup>56</sup> Toto pravé, jež stojí před námi, nemůže člověk nikdy obsáhnout, ale jeho život, dějinná existence, může být tímto osmyslňována. To je v základu stejný postup, jaký Patočka používá při vysvětlování působení Ideje v *Negativním platonismu*, kde je představena jako osmyslňující moc i jako síla vedoucí k překonávání toho, co je dáno v přítomnosti. Pojmy jako „pravá budoucnost“ zde Patočka téměř vůbec nerozvádí. Říci o nich můžeme tolik, že je nechápe jako předem daný cíl, který je třeba objevit a u něhož má člověk spočinout, což je dojem, který by tyto pojmy mohly snadno vyvolat. Tím by byly zbaveny svého nepředmětného a v čase neuchopitelného charakteru (Patočka proto mluví o možnosti použít paradoxní vyjádření, že vše k lidskému vědomí času náleží něco, co je mimo časový svět i plynutí času). Jde o vědomí toho, že vést smysluplně svůj život znamená mít

54 Patočka, *Náčrty a zlomky k textu Negativní platonismus*, 612

55 Patočka, *Čas, mýtus, víra*, 131nn

56 Patočka, *Čas, mýtus, víra*, 134

stále směřovat k něčemu zcela odlišnému (Patočka používá řecký termín *to heteron*), které nám ukazuje náš život jako ještě nehotový, v němž je třeba o pravou budoucnost znovu a znovu usilovat.<sup>57</sup>

Dále Patočka provádí rozlišení dvou přístupů, jak je možné k zcela jinému, k *to heteron* přistupovat. Vychází z přesvědčení, že vědomí o zcela jiném je člověku vlastní odpradávná. Spatřovat ho můžeme již v reflexi zaměřené na mytického člověka, čímž Patočka zároveň vymezuje první přístup, totiž *mýtus*. V něm je zcela jiné a určující kladeno do minulosti. Mýty vypráví o tom, jak skrze bohy, osud či jiné nadpozemské dění byla určena tvář světa. Tedy klíč k našim vlastním životům, jelikož se jim rozumí výhradně na základě minulých dějů, je již jednou dán a naše životy jsou jen opakováním událostí či jednání archetypálních postav. V tom je podle Patočky zásadní nedostatek mytického pojetí. Pravá budoucnost – Patočka zde dokonce používá obrat „skutečná věčnost“ – je redukována na něco již vyřešeného, přísně vzato nejsoucí je chápáno jako dané, to, co je nesouměřitelné, je zasazeno do světa lidských měřítek.<sup>58</sup>

Nad *vírou* se Patočka zamýšlí jako nad druhou možností, jak k zcela jinému, osmyslňujícímu přistupovat. Tato možnost je zde kladena formou otázky čtenáři, nicméně svým obsahem ladí s jinými Patočkovými texty; tedy nepředpokládám, že by se jednalo o myšlenku, kterou autor pouze nadhodil, aniž by si za ní stál. Patočka se ptá, zdá právě *akt víry* není pravou odpovědí na výzvu něčeho s námi naprostou nesouměřitelného právě proto, že v sobě podržuje paradox vědomí o nedostatečnosti předmětné reality a o naší neschopnosti uchopit ji v celku, zároveň však neztrácí ze zřetele to, co Patočka nazývá „absolutním požadavkem“.<sup>59</sup> Pojem víry tu dobře odpovídá předchozím myšlenkám o paradoxní situaci člověka odhalené v Sókratově otázce (vztah člověka k celku a jeho nemožnost vztáhnout se k němu vyčerpávajícím způsobem pomocí kladných odpovědí), tak paradoxu obsaženému ve vztahu k Ideji (vědomí nutnosti překonávat dané i nesouměřitelnosti toho, co na člověka tento nárok klade a od čeho se jeho historická existence odvíjí). Stejně tak pojmu absolutního požadavku můžeme dobře rozumět jako Sókratově otázce po dobrém, jemuž by šlo bez výhrad podřídit celek života jako tomu, co mu teprve dává smysl, co jej činí skutečně dobrým a

---

57 Patočka, *Čas, mýtus, víra*, 134n

58 Patočka, *Čas, mýtus, víra*, 135n

Stejným způsobem interpretuje Patočka mýtus ve *Studii o čase II* (viz Patočka, *Náčrty a zlomky k textu Negativní platonismus*, 645n)

59 Patočka, *Čas, mýtus, víra*, 135n

plným.

Motivy obsažené v textu *Čas, mýtus, víra* se pokusím dále rozkrýt s pomocí zmíněných *Studiích o čase I a II*. I zde pracuje s pojmem *to heteron* ve vztahu k časovosti; Patočka totiž rozlišuje dva póly časové dimenzionality, na jedné straně to, co je již hotové, reální, na druhé potom *to heteron*, které chápe jako výzvu pro přítomnost, jež leží mezi oběma póly. Přítomnost je v časové dimenzionalitě tím, na co můžeme působit; jednak díky tomu, že je již nějak dána minulým, jednak díky apelu, jež to heteron do našeho bytí vnáší. Bez minulosti se jako historické bytosti nemůžeme obejít, protože ji potřebujeme pro budoucnost, musíme mít „kde“ vést naše životy k jejich naplnění. Bez minulosti by přítomnost nebyla možná. Na druhou stranu, minulost je pro přítomnost něčím skutečně minulým, mrtvým, význam je čerpán z budoucnosti. Proto o ní také můžeme hovořit jako o pravé, plné budoucnosti; budoucnost, říká Patočka, to je konkrétní podoba Ideje.<sup>60</sup>

Lidský čas, totiž historický čas, tedy Patočka podává jako otevřenost pro dosud neskutečné, jako ochotu pozvednout se od pouze daného k pravému. Život v čase je životem v pravdě, která prolamuje objektivitu. Prolamování objektivitu, danosti, která vládne *minulostnímu* (tj. mytickému) pojetí, je možné skrze *budoucnostní* pojetí. To je podle Patočky možné jen jakožto *víra*.<sup>61</sup>

Pozoruhodné – a vzhledem k Patočkovým publikovaným textům i celkem nečekané – je, že skrze termín *víra* dostává Patočka do hry i další pojmy, které mají silně křesťanské konotace. Jejich význam ovšem objasňuje krajně minimalisticky. Nejprve se zastavím u myšlenky, že „*víra* je podstatně *víra* v život. *Víra* v život je podstatně *víra* v život věčný.“<sup>62</sup> Tady se začíná ukazovat zvláštní dvojakost některých termínů, které stojí v centru Patočkových přípravných prací k *Negativnímu platonismu*. Na jednu stranu to jsou termíny v podstatě teologické (další ihned uvedu), na druhou stranu se nezdá, že by jim Patočka teologické významy přisuzoval. Obrat „*víra* v život věčný“ užívá Patočka tak, že slovem „*věčný*“ postihuje to, co je – je nutné, aby pořád-věčně něco bylo přítomné, aby byl svět, v němž lze život rozvíjet; zároveň však *víra* ví o podstatné otřesitelnosti přítomného budoucím, tedy něčím ještě nejsoucím. Tím se nám v podstatě nijak dále neurčí pojme Ideje, jak s ním Patočka pracuje v *Negativním platonismu*.

Zůstává ovšem otázka, proč Patočka po nábožensky zabarvených pojmech vůbec sáhl.

60 Patočka, *Náčrty a zlomky k textu Negativní platonismus*, 630, 640nn

61 Patočka, *Náčrty a zlomky k textu Negativní platonismus*, 647

62 Patočka, *Náčrty a zlomky k textu Negativní platonismus*, 647

Jisté je, že náboženství přisuzoval „odpředmětňující funkci“ pro vztah člověka k životu a ke světu, stejně jako jej přisuzoval filosofii. V Negativním platonismu můžeme číst, že „zkušenost distance vůči reálním věcem, smyslu nezávislého na předmětném a senzuačním, který získáváme obrácením původního „přirozeného“ směru života, zkušenost obrození, „druhé narození“, vlastní všemu duchovnímu životu, (je) známá člověku náboženskému, zasvěcenci umění a v neposlední míře filosofovi.“<sup>63</sup> Na druhou stranu jako kdyby chtěl vzápětí náboženské zabarvení použitých výrazů eliminovat – nebo o něm aspoň mlčet. Kromě pojmů

---

63 Patočka, *Negativní platonismus*, 328

Srv. Patočka, *Náčrty a zlomky k textu Negativní platonismus*, 604n

Na poli teologie i umění lze skutečně najít pozoruhodné paralely s tím, jak o transcendenci hovoří Jan Patočka. Abych aspoň stručně doložil relevanci tohoto tvrzení, dovoluji si uvést jeden příklad z oblasti teologie a jeden z oblasti umění.

Mluvíme-li o Bohu v pravoslavné teologii, rozlišujeme Boží *esenci* a Boží *energie*. *Esence* vyjadřuje podstatu, vnitřní bytnost Boha, jaký je sám o sobě. Ta je nepředmětná, transcendentní, tedy pro nás naprosto nepoznatelná a nám neznámá. Zůstává Tajemstvím. Boží *energie* naopak vyjadřují Boží imanenci a blízkost. Představují jeho sebezjevení, Boží aktivitu směrem k člověku, jeho projevy a skutky, které zakoušíme a skrze něž můžeme Boha poznávat a vztahovat se k němu, aniž bychom – paradoxně – nahlédli jeho vlastní podstatu (srv. Ware, Kallistos: *Cestou orthodoxie* (přel. R. Valenta). Sít. Praha 1996, str. 24n). V návaznosti na toto rozlišení existují v pravoslavné teologii dva způsoby, jak o Bohu hovoříme a které s paradoxem našeho vztahu k Bohu a mluvení o něm dále pracují. které jsou označeny jako *apofatická* a *katafatická* cesta. *Apofatická* cesta ukazuje, že vzhledem k nevyjádřitelnosti a neuchopitelnosti Boží esence nemůžeme nikdy o Bohu zcela přiměřeně vypovídat, jaký je. *Katafatická* cesta toto pojetí doplňuje. Bůh sice je ve své esenci nevyjádřitelný, zároveň se však k člověku obrací a v tomto smyslu sám sebe odhaluje. Výrazy jako moudrost, láska, dobrota a podobně potom pravdivě vyjadřují, jaký je Boží vztah k nám, zároveň však nikdy nemohou vyčerpat jeho bytnost. To je podobná situace jako ta, již popisuje Patočka jako vztah člověka k Ideji v tom smyslu, že Idea také není pojmově uchopitelná a vyčerpatelná, ač k nám promlouvá a ač tento vztah zásadně určuje náš život. (viz Losskij, Vladimír: *Dogmatická teologie* (přel. P. Aleš). Pravoslavné vydavatelství. Praha 1994, str. 16-17; dále Ware, *Cestou orthodoxie*, 11n; srv. Karfíková, Lenka: *Řehoř z Nyssy*. Oikúmené. Praha 1999, str. 74). Výraznou paralelu můžeme najít i mezi dějinným charakterem lidské existence a neustálou dynamičností vztahu k Ideji, jak je popisuje Patočka, a koncepcí *nekonečné cesty* v pravoslaví. Život ve víře, ve vztahu s Bohem chápou pravoslavní křesťané jako neustálé „být na cestě“, jako proces, který ze své podstaty není završitelný. Obrazně řečeno, cílem křesťanského života není dospět k Bohu v podobě jakéhosi definitivního stavu, nýbrž víra jakožto dynamický vztah mezi Bohem a člověkem. Klasické vyjádření tohoto pojetí pochází od Řehoře z Nyssy, jenž mluví o touze, která táhne duši k Bohu. Duše touží po nalezení Boha, pravém životě, nevyčerpatelném štěstí. Nicméně Bůh zůstává stále neuchopitelným a nepoznatelným. Navzdory tomu ovšem dochází touha duše svého naplnění, ačkoli ne tak, že by v Bohu spočinula. „Vidět Boha proto znamená nikdy nedospět k nasycení této touhy.“ (Karfíková, *Řehoř z Nyssy*, 211)

V oblasti umění bych rád upozornil na básně *Danta Alighieriho*, především na dílo *Nový život* (Alighieri, Dante: *Nový život* (přel. a ed. J. Vladislav). Československý spisovatel. Praha 1969; pro přehlednost nebudu uvádět odkazy k jednotlivým básním). v níž je většina jednotlivých skladeb věnována jeho milované Beatrici. Své setkání s Láskou-Beatricí (místy skutečně postava dívky a láska jako taková splývají v jedno) líčí jako setkání se zjevením, které se vymyká jakémukoli srovnání a které zároveň představuje sílu ovládající jeho život, z jejíhož područí se nemůže vymanit. Jeho básně jsou nabitý paradoxem a napětím různých vnitřních stavů básníka. Beatrice je především líčena jako vzor dokonalosti, který má až božský charakter. Setkání s takovou dokonalostí – a nakonec i božstvím v Beatrici zosobněným – proměňuje Danteho srdce, tedy celou jeho osobnost, celé jeho bytí. Dante často píše, jak si přeje, aby směl paní Beatrici spatřit a je celý bez sebe, věnuje-li mu ona svůj pozdrav; zároveň má o ní-božské strach vůbec psát, ač po tom nesmírně touží. Vztah k Beatrici je vztahem touhy k neuchopitelné, jenž je nenaplněný/nenaplnitelný, zároveň je však tím zásadním a nenahraditelným, od čeho se Dantův život i jeho tvorba odvíjí. Sama síla, jež toto vše působí, totiž láska (mající v Beatrici svou nejdokonalejší ztělesněnou podobu) je nevyčerpatelná a nezachytitelná i – patočkovsky řečeno – osmyslňující zároveň.



víry stejně zachází s výrazy jako „spolupůsobení Boha a člověka na lidském vykoupení“, „vzkříšení“ či „zmrtvýchvstání“.<sup>64</sup>

Podobně obojaký se nám může jevit i Patočkův tehdejší osobní vztah k náboženství, resp. konkrétně ke křesťanství, nakolik o tom můžeme soudit z různých náznaků. V korespondenci s Václavem Richterem čteme obraty jako „dá-li Bůh“ nebo „jsem Bohu vděčný za...“, ale marně bychom hledali řeč o nějakém osobním náboženském postoji.<sup>65</sup> Erazim Kohák se ve své knize o Janu Patočkovi dovolává svědectví, podle nichž Patočka k náboženství vždy choval hluboké sympatie v padesátých letech – tedy právě v době práce na *Negativním platonismu* - dokonce uvažoval o vstupu do Českobratrské církve evangelické. Nakonec tak ovšem neučinil. Podle Koháka proto, že jeho předreflexivní svět zkušenost Boha nezahrnoval a Patočka nechtěl svou filosofickou práci založit na prázdných pojmech. Podobně vidí Patočkovu hodnocení víry Ivan Blecha (pokud pomineme Patočkovy poměrně ostře laděné rané texty z přelomu dvacátých a třicátých let – jež Blecha také zmiňuje – v nichž se brání proti jakýmkoli tendencím ze strany teologů, jež by mohly oslabit samostatnost filosofického zkoumání; viz např. Patočka, Jan: „Theologie a filosofie“. in týž: *Péče o duši I. Sebrané spisy Jana Patočky*, sv. 1. Oikúmené. Praha 1996, str. 15-21). Podle něj Patočka „ctil víru jako postoj, jehož skrze svůj povinný racionalismus nikdy nebude schopen docela, ale který se v mnohém s postojem „otřesu“ (ve smyslu transcendence, zproblematizování daného – F. H. H.) shoduje. Jen nesmí být – jako v případě teologie nebo církve – tento bytostně osobní a chvějivě znepokojující ráz víry mařen heteronomií dogmat.“<sup>66</sup>

Abychom se v nejasnostech okolo pojmu víry lépe zorientovali, vraťme se nejprve o krok nazpět. Na začátku těchto úvah jsem uvedl, že víra se bude nabízet jako v mnoha ohledech příhodný, i když zároveň problematický pojem pro pojmenování vztahu člověka k Ideji. Podívejme se tedy nejprve na to, jaký interpretační potenciál s sebou pojem víry nese.

Pojem víry dobře odpovídá aspektům, které Patočkovu pojetí vztahu k Ideji vyjadřují. Vztah k Ideji je vztahem k nepředmětnému, neobjektivovatelnému, nevyčerpatelnému. Pojem víry těmito charakteristikám odpovídá. Stejně tak víra odkazuje k „vyššímu smyslu“, který určuje náš život, který již není ničím dalším podmíněný a který nemůžeme na základě našich představ a schopností dokázat, vědecky vysvětlit. Podobně pojem víry odpovídá dalšímu

---

64 Patočka, *Náčrty a zlomky k textu Negativní platonismus*, 630, 649

65 Patočka, *Dopisy Václavu Richterovi*, 20, 26

66 Kohák, Erazim: *Jan Patočka* (ve spolupráci s autorem přel. J. Moural). H&H. Praha 1993, str. 34n  
Blecha, Ivan: *Jan Patočka*. Votobia. Olomouc 1997, str. 38

aspektu, totiž vědomí lidské závislosti na transcendenci. Pokud bychom vztah k Ideji interpretovali jako vztah víry, dostali bychom vnitřně koherentní pojetí. Vztah víry, jsa vztahem k transcendentnímu, nepodmíněnému, neuchopitelnému, zakládá a vede smysluplnost našeho bytí na světě. Otázku *sebeuskutečnění* bychom potom četli jako takové vedení života, jež by bylo založeno ve víře. Prakticky by to pro další zkoumání také znamenalo, že by se nám otevřel široký horizont reflektované zkušenosti víry, jíž bychom se mohli dál zabývat.

Z hlediska studia Patočkových kratších textů (ať už byly publikované, nebo se jedná o přípravné studie) proto může být dost zarážející, že autor pojem víry, který je zde stavěn do středu jeho koncepce, v publikovaných částech *Negativního platonismu* (myšlen tedy jak stejnojmenný text, tak *Věčnost a dějinnost*) nepoužívá. Navíc, pokud se podíváme na to, jak Patočka plánoval celou tuto koncepci vypracovat, nic nenasvědčuje tomu, že by něco takového býval vážně zamýšlel. V *Rozvrhu Negativního platonismu* sice najdeme u kapitoly, jež měla být věnována otázce pravdy, stručný bod se slovy „Bůh jako vrchol ontologické pravdy“,<sup>67</sup> ovšem to je zaprvé jediná zmínka takového charakteru, kterou můžeme v *Rozvrhu* najít, za druhé text, v jehož závěrečných pasážích měl být tento bod vypracován, (*Problém pravdy z hlediska Negativního platonismu*) zůstal nedokončen, kvůli čemuž nám chybí vodítko pro porozumění tomu, jak Patočka tuto poznámku chápal.<sup>68</sup>

Na základě všech výše uvedených motivů a jejich interpretace mám za to, že Kohákova poznámka o Patočkově odmítnutí zaměřit svou filosofickou reflexi na něco, co je z hlediska jeho zkušenosti prázdné, ukazuje správným směrem. Podíváme-li se na předcházející analýzy pojmu víry v Patočkových textech, můžeme říci, že jejich autor přisuzoval víře značný význam, zároveň ji však chápal jako něco, co stojí mimo obor jeho filosofické práce.

Jasněji nám tento problém vyvstane v konfrontaci Patočkova myšlení s Jaspersovým, neboť to je velmi blízké našemu pokusu upozornit na možnost uvažovat o vztahu k Ideji jako o víře – právě s tím rozdílem, že oproti Patočkovi Jaspers o víře ve svém díle výslovně mluví. Navíc víme, že Patočka v době práce na *Negativním platonismu* četl Jaspersovu *Filosofickou víru* a nepochybně jí byl hluboce ovlivněn. Václavu Richterovi píše o tom, že četl „krásnou Jaspersovu knihu *Der philosophische Glaube*, která mi dala velké podněty a pomohla mi ujasnit celý základní pojem filosofie, její vztah k vědě a jiným oborům duševna“.<sup>69</sup>

67 Patočka, *Rozvrh Negativního platonismu*, 443

68 Srv. Patočka, *Rozvrh Negativního platonismu*, 443nn

69 Patočka, *Dopisy Václavu Richterovi*, 36

Konfrontace s Jaspersovým chápáním víry nám umožní diferencovanější pochopení Patočkovy vlastní pozice: co nám ještě pojem víry dokáže osvětlit, v čem je naopak nevhodný a kudy jinudy se musí další zkoumání ubírat.

### 4.3. Jaspersův projekt filosofické víry

Karl Jaspers ve svém díle vypracovává pojetí tzv. *filosofické víry*. Svou základní intencí je toto úsilí pohybem mezi vírou, jež by byla vázána na zjevení a náboženská dogmata na jedné straně a mezi nihilismem na straně druhé. Víře v prvním pojetí se chce Jaspers vyhnout proto, že by zde, podle něj hrozila ztráta autonomního postavení filosofie, které by se mohla stát jen onou služkou teologie v podobě systematiky pojmů. Jaspersovi chápe filosofii – a na myslí nemá pouze řeckou tradici, nýbrž i indickou a čínskou – především jako neustálé úsilí o spatření původní skutečnosti, otevření se „širší *objímajícího*“ (ústřední pojem „*objímající*“ vysvětlím o pár řádek níže) a takto se má filosofující člověk stávat sám sebou, autenticky žít a naplňovat své bytí. Jaspers tedy vidí filosofii jako úsilí, jež je člověku neodňatelně vlastní. Náboženství v Jaspersovi budí obavy, že skrze kult, důraz na zjevení a instituce ohrožuje autonomní postavení filosofie i s její bytostnou otevřeností neustálému tázání;<sup>70</sup> filosofická víra se nemůže stát krédem ve smyslu neměnné formulace, dogmatu. Filosofie nesmí být vazalem ani své vlastní tradice, ačkoli z ní nutně vyrostla (jako aktuální dění, úsilí). Na druhé straně je třeba podotknout, že Jaspers nechápe náboženství jaké nepřítelé, ale jako něco, co se filosofie bytostně týká a co ji udržuje v neklidu. Vedle vymezení se vůči náboženství se Jaspers potýká s opačně namířenou námitkou, že filosofie je cestou vedoucí k nihilismu. Podle něj tomu filosofie v některých případech ve svých dějinách vedla, avšak to je něco, co vede k popření jejího smyslu. Především se vymezuje proti pojetí víry jako něčeho iracionálního, co by proto vedlo k libovůli a skrze ni k nihilismu.<sup>71</sup>

Mezi těmito krajnostmi vytyčuje své pojetí filosofické víry jako vedení a naplňování života skrze *objímající*. Pojmem *objímající* Jaspers označuje bytí, jež překonává rozštěp na subjekt a objekt. Bytí v celku nelze chápat jen jako subjekt, nebo jako objekt. V návaznosti na Kanta říká, že bytí se musí někomu jevit, proto pouze subjektivistické i pouze objektivistické

70 Pomineme zde problém, že Jaspers se vymezuje vůči (snad) převládající situaci na náboženské scéně, která ovšem v posledních desetiletích prošla dramatickými změnami. Jako symbol toho dění můžeme uvést například Druhý vatikánský koncil.

71 Jaspers, Karl: *Filosofická víra* (přel. B. Horyna, A. Havlíček, J. Sokol). Oikúmené. Praha 1994, str. 9nn, 20, 49, 52

Jaspers, *Úvod do filosofie*, 13

pojetí skutečnosti bude vždy neúplné. Subjekt nemůže být nikdy bez objektu ani objekt bez subjektu. Sám sebe také nemohu cele chápat jen jako objekt (jak o to podle usilují jednotlivé vědy) ani jen jako subjekt v kontrastu všemu ostatnímu bytí. Podobně chce Jaspers ukázat, že ani víra není možná jen jako objekt (obsah, víra v něco), ani čistě jako akt subjektu.<sup>72</sup> Jaspers proto objasňuje pojem objímajícího pomocí následujícího členění.

Objímající se v reflexi člení do více způsobů. Objímající je buď bytí, jež nás obklopuje, nebo bytí, které jsme my sami. Bytí, jež nás obklopuje, je jednak svět, jednak transcendence. *Svět* jako takový je idea, nikdy jej celý nemůžeme uchopit, vždy jenom poznáváme, že se nacházíme ve vztahu k nějakému bytí, jež nejsme my sami. *Transcendence* nikdy není světem, je bytím, jež je od světa a od nás naprosto odlišné. Zároveň však podle Jasperse skrze svět nějak promlouvá, byť ne s jasností předmětů vědy, ale skrze rozličné šifry. Tato stránka transcendence, možnost vztahování se k němu, je klíčová, neboť transcendenci chápe Jaspers jako bytí, v němž jsme založeni a k němuž směřujeme (pokud bychom nepovažovali svět za veškeré bytí; pak by žádná transcendence nebyla).

Dělení bytí, jímž jsme my sami, je u Jasperse košatější. Jeden jeho aspekt označuje jako *pobývání*. To je naše bytí mezi různými způsoby bytí světa, jež je nám přístupné jako jev v podobě stavby našeho těla, psychických prožitků, našeho zasazení do struktur světa aj. Dále můžeme o sobě hovořit jako o *vědomí vůbec*. Věšho, co je, si můžeme být vědomi, můžeme to mínit, vědět a poznat v předmětné formě. Třetí způsob, jímž jsme, označuje Jaspers jako *ducha*. Na rozdíl od vědomí, jež je soustředěno na objekty, jež může nazírat, uchopovat myšlením, duch, duchovní život se točí okolo idejí, jež Jaspers nepopisuje jako objekty, ale jako popudy a úkoly, jež sjednocují jednotlivé skutečnosti v tvar, jenž má dávat celkový smysl; proto jako příklady uvádí ideje světa, duše, života. Dodává, že úkol směřovat k celistvosti je ze své podstaty nekonečným úkolem. Tyto tři způsoby objímajícího, jimiž jsme, nás podle Jasperse ukazují, jak jsme *jako svět*, jako něco, co se může jevit empiricky založenému bádání různých vědních oborů.

Ve čtvrtém způsobu jsme ovšem *jako transcendence*. Tento způsob nese označení *možná existence*. *Existence* znamená, že žijeme z původu, jenž překonává empirické danosti, tedy pobývání, vědomí vůbec i ducha, znamená, že jsme sami sobě dáni jako svobodní ve smyslu možnosti a nároku vedení svého bytí, avšak tato svoboda je nám darována, jsme sami

---

<sup>72</sup> Jaspers, *Filosofická víra*, 12nn  
Jaspers, *Úvod do filosofie*, 22n

sobě darování skrze transcendenci. O *možné* existenci mluví Jaspers proto, že si tohoto darování skrze transcendenci nemusíme být vědomi; existence není něčím, co by nám bylo ihned zjevné a samozřejmé, nýbrž co se nám různými způsoby ohlašuje. Jaspers jich vymezuje pět. 1) *Nedostačivost* neboli neustálá nepřiměřenost vůči svému pobývání, vědění a duchovnímu světu, 2) *nepodmíněné*, jemuž se pobývání podřizuje jako svému autentickému bytí a nejzazšímu určení, 3) *tíhnutí k jednomu* jako puzení k základu, který jediný je věčný a který překonává partikulárnost jednotlivých momentů objímajícího (jinak řečeno, každé objektivní bytí může být nahlédnuto jako nedostatečné a jako takové představovat odrazový můstek k transcendenci), 4) *vědomí neuchopitelné vzpomínky*, v níž bychom jakoby – spolu s Platónem – vše nazřeli ještě před bytím světem, 5) *vědomí nesmrtelnosti* jako vědomí bytí, jež ruší veškerý čas, ač se člověku může jevit jen jako neustálé působení v čase.<sup>73</sup>

Víru potom Jaspers vyznačuje jako život z objímajícího, neboť každý z výše uvedených způsobů našeho bytí představuje polaritu subjektu a objektu: vnitřního světa a okolního světa u *pobývání*, vědomí a předmětu u *vědomí vůbec*, idea ve mně a idea objektivně vycházející z věcí u *ducha*, existence (bytí na světě) a transcendence u *existence*; žijeme z objímajícího, zároveň je však pro sebe musíme nějak zpředmětňovat, chceme-li se k němu vztahovat. Život z objímajícího neznamena jen žít v polaritě subjekt-objekt, ale zároveň toto „zajetí“ prorazit k objímajícímu jako jednotnému a nerozštěpenému bytí, jež je autentickým bytím, bytím o sobě. Toto překonávání polaritě subjekt-objekt je nikdy nedokončitelný úkol proto, že naše myšlení a bytí je stále nutně předmětné; ale vždy můžeme o kýženou jednotu znovu a znovu usilovat. Nutno podotknout, že toto úsilí, filosofická víra, je *vždy úsilím jednotlivce*. Nemůžeme uchopit a zkoumat bytí o sobě, objímající, ale můžeme projasňovat jeho jednotlivé způsoby.<sup>74</sup>

Po provedení těchto základních rozlišení zavádí Jaspers pojem *Boha*. Ten používá jako synonymum transcendence světa. Zároveň o něm mluví jako o autentickém bytí. Víra, jelikož je vztahem k autentickému bytí, k Bohu, tedy mimo jiné znamená přesvědčení, že předmětná realita není vším. Odtud vyplývá i zvláštní, dvojí směřování víry. Víra zajisté směřuje k transcendenci a tím i k překonání subjekt-objektového rozštěpení, zároveň přesvědčení o tom, že Bůh je – byť třeba mlhavé, zárodečné – je vůbec předpokladem filosofování jako pronikání k autentickému bytí, k Bohu, k objímajícímu. Jaspers říká, že jen ten, „kdo od Boha vychází,

<sup>73</sup> Jaspers, *Filosofická víra*, 15n, 22

<sup>74</sup> Jaspers, *Filosofická víra*, 16, 18, 22n

může ho hledat“.<sup>75</sup>

Jak již bylo řečeno, filosofická víra není a nesmí být něčím iracionálním, aktem libovůle, nýbrž je směřováním od Boha a k Bohu, vedením života z objímajícího. Ono „objímající v nás“, čím autenticky filosoficky žijeme, je rozum. V první řadě je tím, co odmítá absolutizovat každé jednotlivé uchopení objímajícího jako autentické, avšak právě proto, že si je vědoma naší potřeby zpředmětňovat objímající, abychom je mohli nějak myslet, je neustálou otevřeností pro komunikaci a odmítá se spokojit s jakýmkoli neúplným závěrem, nechce být cestou k nihilismu, nýbrž k autentickému bytí, chce být tím, co všechny způsoby objímajícího uvádí k sobě.<sup>76</sup>

Projasňovat jednotlivé způsoby objímajícího tedy také znamená zkoumat filosoficky sebe sama. To Jaspers činí, když se zabývá tématem „člověk“. Člověkem se zabývají různé vědní disciplíny, které zkoumají vždy nějaký aspekt jeho bytí, biologie chápe člověka jako živočicha, psychologie se zabývá jeho duševními stavy a procesy atd. Tím ovšem neuchopujeme člověka jako *svobodu*. Ta se projevuje několika způsoby. Člověk je vždy víc, než kolik o sobě ví, než co je schopen o sobě vypovědět jako nějakou (vědecky zkoumatelnou) danost. Velký důraz klade Jaspers na to, že svoboda je neoddělitelná od *vědomí lidské konečnosti* ve smyslu odkázanosti na své okolí (např. v nutnosti opatřovat si potravu), odkázanosti na druhé lidi a odkázanosti na svou vlastní zkušenost, jež se nikdy nemůže obejít bez smyslových obsahů. Ovšem konečnost se ukazuje na pozadí něčeho nekonečného a zde se svoboda odhaluje jako zkušenost, že to, na co je člověk odkázán, není vším a že je schopen svou danost přesahovat směrem k nekonečnému, i když z ní nemůže nikdy vystoupit. Způsoby, jakými je vědomí naší konečnosti konfrontováno s nekonečným, popisuje Jaspers jako *nepodmíněné* (zde myšleno jako odkaz na transcendenci ve smyslu původu, jež není přístupný našemu konečnému poznání), jako myšlenku *Božího poznání*, jež překonává naše lidské, omezené poznání a jako myšlenku *nesmrtelnosti*.<sup>77</sup>

Jako o svobodě sám sebe neujišťuji na základě vědění, ale právě na základě *víry*, vědomí, že svobodu jsem si nedal, ale že si v ní jsem darován; svou svobodou se tak ujišťuji o transcendenci. O víře tak mluvíme v několikerém smyslu, jako o vztahu k transcendenci a jako o ujištění se, jež není poznáním předmětu; u obojího platí, že jde o víru bytosti, jež je kvůli

---

<sup>75</sup> Jaspers, *Filosofická víra*, 25

Jaspers, *Filosofická víra*, 24nn

<sup>76</sup> Jaspers, *Filosofická víra*, 30nn

<sup>77</sup> Jaspers, *Filosofická víra*, 31nn, 41

své svobodě neuzavřená. Filosofická víra tak není vírou v nějaký pevně daný obsah, ale vírou v možnost člověka, v jeho žití z objímajícího. Je to víra, jež si je vědoma rizika a nezajištěnosti, jež jsou se svobodou spojeny, neboť jednat na základě nepodmíněného zároveň znamená jednat na základě něčeho, co není všeobecně nahlédnutelné.<sup>78</sup>

Takovou neuzavřenost ovšem Jaspers spatřuje i na půdě náboženství, konkrétně v biblických textech. Ty jsou nabyty různými polaritami, protikladnými tendencemi, postoji, líčeními. Na základě toho vytváří Jaspers pojem *biblického náboženství*, které staví do kontrastu s podobou k náboženství, jež ztuhlo do podoby určitého ritu, souboru dogmat a podobně; zvláště ostře se proti němu vymezuje tehdy, klade-li nárok na výlučnost. Biblické náboženství tak v sobě obsahuje jádro, jež je vlastní filosofické víře. A zde je i prostor pro práci filosofa, má-li s teologem spolupracovat: vyjasňování předpokladů a připravování půdy pro vnímání duchovní situace, v níž jako lidé jsme, objevování toho, co může zůstat živé i po pádu jednotlivých dogmat a strnulých představ.

Pozoruhodná myšlenka je věnována závislosti filosofie na náboženství „v praxi“. Filosofie může podle Jasperse jen těžko přežít, bude-li mrtvé náboženství, neboť v jeho interpretaci žijí lidé filosofickými hodnotami, jež pro ně nabývají náboženské podoby. Zároveň má Jaspers za to, že ač filosofie nepodléhá autoritám osob a textů, platí, že obsahy bible jsou nenahraditelné (čímž nechce popírat význam jiných náboženských textů, jako jsou třeba *Upanišady* či *Tao-te-ťing*). To je další důvod, proč tak vysoce hodnotí biblické náboženství. Ovšem biblické náboženství, aby mohlo být skutečně žito, rozvíjeno a očišťováno, musí po praktické stránce vyrůstat v prostoru určité konfese.<sup>79</sup>

Jaspers se ovšem také staví v nebezpečí z vlastních řad. Říká, že v rouše filosofie můžeme také najít mnohé postoje, jež se staví přímo proti jádru filosofie a jejímu smyslu, jež jsou tedy ve skutečnosti *nefilosofii*. Nejsou podle něj omylem, nýbrž naprostým blouděním, jelikož popírají transcenci v domnění, že imanence je vším. Proto tyto postoje označuje také jako *nevíru*. Konkrétně se zabývá třemi podobami, které může nevíra nabýt: *démonologií* (postavení tajemných sil ve světě na místo transcendence), *zbožštěním člověka* (podlehnutí touze mít místo neuchopitelného Boha před očima dokonalého člověka) a *nihilismem* (popření smysluplnosti víry a existence bytí o sobě).<sup>80</sup>

Na pozadí nefilosofie, filosofické nevíry je tím patrnější úkol, který Jaspers filosofii

78 Jaspers, *Filosofická víra*, 42n, 46n

79 Jaspers, *Filosofická víra*, 59nn

80 Jaspers, *Filosofická víra*, 71nn

připisuje: získat smysl života, stát se autentickým člověkem tak, že si budeme niterně osvojovat bytí, že nabudeme jistoty o Bohu. Nezávislost filosofujícího člověka a vztah k autentickému bytí se podle Jasperse ukazují jako dvě strany téže mince – vztah k autentickému bytí činí filosofa svobodným od všech domnělých pravd a ulpívání na pokřivených podobách filosofické víry; z nezávislosti pak znovu získává hloubku vázanosti na transcendenci.

Filosofování se tak ukazuje jako dynamismus, který můžeme spolu s Jaspersem popsat pomocí následujících čtyř tvrzení. 1) *Hledáme klid ustavičným probouzením svého neklidu*. Klid je cílem filosofování, říká Jaspers, zároveň se však děsí toho, kolik falešného klidu můžeme podle něj dnes kolem sebe spatřovat. Proto mluví o neustálém neklidu, který má bdít jako strážce nad tendencemi upnout se k nepodmíněné pravdě a pokroucené víře, s nimiž musíme neustále zápasit. 2) *Nihilismem procházíme k osvojení tradice*. Tato věta ukazuje polaritu nihilismu jako všudypřítomné možnosti, jež nemůže být nikdy vyřízena, a potřeby neustálého dialogu s velkými postavami dějin filosofie, v jejichž díle můžeme filosofii jako věčný úkol uchopení svého autentického bytí znovu a znovu objevovat. 3) *Hledáme čistotu vědy jako předpoklad svého filosofování*. Věda a filosofie jsou od sebe neoddělitelné, zároveň však musíme odlišovat svébytnost každé z nich. K sobě je poutá jednak úsilí o pravdu, jednak to, že filosofie podle Jasperse vědu nutně potřebuje. Zároveň však musíme vidět, že věda není schopna dostát nároku, jenž je kladen na filosofii, totiž poznání bytí v celku. 4) *Rozum se stává neomezenou vůlí ke komunikaci*. Všechno skutečné v člověku je dějinné, říká Jaspers. Dějinnosti je neodmyslitelně vlastní rozmanitost. Naše lidství je tudíž vázáno na komunikaci s druhými, abychom připuštěním jiné dějinnosti (bytí někoho jiného) prověřili svou vlastní dějinnost, zpochybnili platnost všeobecně přijímaného, při zachování svého nepodmíněného základu odmítli výlučnost své víry, usilovali o pravdu v „láskyplném boji“ a mířit k hloubce, jež se ukazuje v rozmanitých podobách dějinnosti.<sup>81</sup>

#### **4.4. Patočka a Jaspers**

Srovnání s Jaspersem vrhá na Patočkovu koncepci zvláštní světlo. Projekt filosofické víry v mnoha ohledech s filosofií negativního platonismu ladí a má nepochybně potenciál Patočkovy poměrně neurčité texty projasnit a zkonkretizovat v nich obsažené myšlenky. Pojem filosofické víry jakožto vztahu k transcendenci chápaný jako osmyslňující skutečnost našeho

---

81 Jaspers, *Filosofická víra*, 90nn



života má – na první pohled – značný potenciál pro vystižení či rozvinutí vztahu k Ideji, jako o něm mluví Patočka. Tím spíš může být zážející, že se Patočka mnoha těchto motivů nechápe.

Co se týče konkrétních podobností obou pojetí, jde v první řadě o *cantus firmus* těchto filosofii, jenž tkví v úsilí o smysluplné/autentické chápání a vedení života. Oba myslitelé přitom chápou člověka jako dějinnou bytost, jejíž existence může být osmyslňována jedinečně skrze vztah k transcendenci, který nemůže být něčím objektivně uchopitelným a který nemůže být něčím definitivním, k čemu člověk jednou dospěje; Jaspers mluví o usilování o klid skrze neustálé probouzení neklidu, Patočka o neustálém apelu k transcendování. Vztah k transcendenci a odtud osmyslňování života tak je něčím dynamickým a neustále proměnlivým, nikoli směřováním k předem danému cíli. Zároveň můžeme říci, že je pro oba transcendence něčím nepodmíněným, nejzazším určením smyslu.

Dalším výrazným společným motivem je úsilí o celistvost uchopení existence. Jaspers i Patočka chtějí překonat perspektivy jak objektivismu, tak subjektivismu, které odhalují jako partikulární a vzhledem k otázce *sebeuskutečnění* (či autentického života) jako nedostatečné.<sup>82</sup> Zde už můžeme vidět první rozdíly. Jaspers autentické bytí tematizuje s pomocí pojmu *objímající*. V něm je důraz položen především na překonání subjekt-objektového rozštěpu, Patočkovi o překonání předmětného chápání skutečnosti. ve svém důsledku se nejedná o výrazný rozdíl, neboť překonání předmětnosti znamená překonání vztahu ke skutečnosti jako něčeho objektivního, k čemu se vztahují jako poznávající subjekt; především však jde oběma o otevření vztahu k transcendenci skrze transcendování světa i sebe sama.

Zde již jsou odlišnosti mnohem závažnější. Jaspers výslovně mluví o vztahu k Bohu, o tom, že ve vztahu k němu je založena naše svoboda. Dále se vymezuje vůči biblické tradici, již odmítá přiznat absolutní nárok, stane-li se z ní ustálená podoba náboženského života a přesvědčení, zároveň v ní však vidí neobyčejně bohatý zdroj svědectví duchovního zápasu o autentickou existenci, jenž je nabit mnohoznačností a ostrými polaritami a jenž je bytostně dynamickou záležitostí. V širším smyslu pak Jaspers mluví o filosofické tradici vůbec a dialog s ní vidí jako pevnou součást tohoto zápasu. Biblické téma nechává Patočka ležet ladem. Sice se zmiňuje o tom, že náboženskému člověku je známa zkušenost svobody od všeho

---

82 Patočkova kritika objektivismu v jeho nároku na uchopení skutečnosti v celku již byla předvedena, co se týče jeho kritiky subjektivismu, nestaví se proti subjektivismu jako takovému, nýbrž proti tomu, je-li chápán ve smyslu jedince jako nejzazšího bodu a měřítka vši skutečnosti (viz např. Patočka, *Věčnost a dějinnost*, 156nn – Patočka, *Negativní platonismus*, 330; dále si můžeme připomenout jeho kritiku Sartra).

předmětného a vztah k „něčemu“, co je transcendentní, zároveň však nijak neotevívá téma studia bible (potažmo teologie) jako možného zdroje inspirace, polemik, zkušeností vztahu k transcenci. Nakonec Patočka vůbec nerozvíjí Jaspersovo velké téma komunikace s druhým.

Celkově vzato je Patočkova pozice v porovnání s Jaspersovou dosti minimalistická. Tam, kde se Jaspers zabývá možnostmi, jak se k transcenci vztahovat, Patočka většinou mlčí. Při bližším náhledu ovšem můžeme zjistit, že právě tento minimalismus ukazuje podstatné rysy Patočkova díla, které nakonec pro nás mohou být značně přínosné.

## Závěr: Patočkův přínos k otázce sebeuskutečnění

Na začátku práce jsme si položili otázku, co nám Patočkovy texty umožní na otázce sebeuskutečnění odhalit a jak nám pomohou tuto otázku rozvinout. Po výkladu Patočkových textů a konfrontace jeho klíčových myšlenek s Jaspersovými je na čase přijít s odpovědí.

Patočkova pozice se jeví jako značně riskantní. Na jedné straně odmítá transcendování k nicotě, jak je vidí u Heideggera a Sartra, spolu s tím odmítá zaujmout relativistickou pozici vzhledem k *sebeuskutečnění*, otázce dobrého a smysluplného života. Na druhou stranu sám není příliš sdílný při vymezení svých vlastních postojů a nechává ležet ladem možnosti rozvést například otázku víry nebo zabývat se uměním jako polem, na němž nachází zkušenost svobody a reflexe vztahu k transcendenci své konkrétní vyjádření. S pomocí Erazima Koháka a Ivana Blechy jsme mohli vidět důvody, proč se v koncepci *Negativního platonismu* vyhnul nábožensky laděným prvkům. Ještě závažnější důvod k tomu, proč Patočka nevyjádřil svou vlastní pozici pozitivně vidím v tom, že Idea sama jakožto transcendence ani nemůže být kladným a vyčerpávajícím způsobem tematizována, to bychom ji jakožto transcendenci zrušili.

Zde si musíme položit otázku, jestli se Patočka nechýlil do pasti, do níž podle něj spadli negativní existencialisté: Pokud totiž Patočka nevyužívá možnosti konkrétnějšího a pozitivnějšího vypracování toho, oč v otázce *sebeuskutečnění* běží – jak to činí právě například Jaspers – nekončí jeho vlastní práce v prázdnotě a nicotě, proti které se jasně stavěl? Z *Rozvrhu Negativního platonismu* můžeme sice soudit, že Patočka měl v úmyslu dát svým myšlenkám jasnější a jednoznačnější podobu, leč takové systematické vypracování k dispozici nemáme a musíme se proto ptát na to, co nám sdělí dochované texty, případně jaká nám poskytují vodítka pro rozvinutí v nich obsažených úvah.

Otázka tedy zní, zda jsou Patočkovy myšlenky i přes napětí mezi jejich negativním laděním a potřebou najít pozitivní (pozitivnější) vyjádření otázky *sebeuskutečnění* udržitelné. Důležité upozornění nám dává Filip Karfík, který píše, že co do problému negativity nastává mezi *Věčností a dějinností* a *Negativním platonismem* posun, který je – domnívám se – ve svém důsledku pro chápání přínosu Patočkova díla zásadní. Píše, že negativita, která Patočkovi vadila u Heideggera a Sartra ve Věčnosti a dějinnosti, je pro něj přijatelná v

Negativním platonismu díky jeho studiu Hegela, v jehož filosofii negativita skrze dialektický pohyb negace negace nakonec směřuje k něčemu pozitivnímu. Přitom Patočka nijak nepřijímá relativistické či nihilistické stanovisko, jak o tom svědčí plán jeho dalších prací.<sup>83</sup>

Jakou jinou podobu negativity, jež by snad dokázala *Negativní platonismus* udržet, tedy můžeme z Patočkových textů ještě vyčíst? Víme, že Patočka mluví o Ideji jako o osmyslňující síle, jako o tom, co nám skrze distanci od všeho předmětného umožňuje nahlížet život v celku (ve smyslu nikoli rozptýleného u jednotlivostí), jindy že ji popisuje jako Vid, jenž nám umožňuje vidět víc, než je bezprostředně dáno. S vymezením Ideje jako odpředmětnující síly si nevystačíme, Patočka spatřuje i její pozitivní aspekt. Zároveň však Idea sama nemůže být uchopena, jelikož je vyjádřením transcendence. Zde se ukazuje pro celou koncepci *Negativního platonismu* typické napětí, mezi nevyjádřitelností transcendentní Ideje, toho, co je za chórismem, a na druhé straně potřebou nějak kladně vyjádřit, jak tato skutečnost dává našemu životu směr. Na příkladu se snílkem jsme viděli, že čistě negativní řeč o Ideji nás může dostat do bizarních situací, v nich pojetí *sebeuskutečnění* nabývá dosti pokřivené podoby. Na Sartovi se zase ukazují zničující dopady toho, je-li svoboda chápána jen jako neustálé překonávání toho, co je.

Vzhledem k těmto rizikům a potřebě konkrétnosti by se právě nabízelo přijmout pozici bližší například Jaspersovi: Vztáhnout Patočkovy myšlenky vzhledem k nějakým jiným textům filosofické tradice, k básnickým dílům či třeba k biblickým knihám a s jeho pomocí reflektovat zkušenost setkání s transcendencí, ať už nabývá jakékoli podoby. Ostatně Patočkův přínos můžeme legitimně chápat i tak. Jeho myšlenky nabízejí cenný korektiv snah příliš si tuto zkušenost konkretizovat a zpředmětnovat, zároveň jí ukazují jako něco všeobecně lidského a otevírají vědomí jejího významu pro lidskou existenci. Z druhé strany tyto texty, k nimž bychom s perspektivou *Negativního platonismu* přistupovali, nabízejí tematizaci konkrétní zkušenosti, jež Patočkovým textům chybí; tam není „materiál“, na němž bychom mohli zkušenost svobody a koncepci Ideje rozvíjet a dále zkoumat.

I takový přístup, zdá se, otevírá zajímavé možnosti, jak s otázkou *sebeuskutečnění* díky

---

83 Karfík, Filip: „Odyssea zkonečnělého absolutna. Patočkův filosofický vývoj mezi lety 1936 a 1964“ (přel. M. Ritter). in Chvatík, I. (ed.): *Myšlení Jana Patočky očima dnešní fenomenologie*. Filosofia/Oikúmené. Praha 2009, str. 43

Patočka, *Rozvrh Negativního platonismu*, 445

O jeho intenzivním studiu Hegelovy filosofie svědčí mimo jiné již uváděná korespondence. Dne 17. 12. 1949 píše: „Studuju hodně Hegela a velice ho obdivuju“. O osm dní později se vyjadřuje podobně: „Studuju pilně Hegela. Je to veliká věc, která dodnes obsahuje klíč k porozumění většiny věcí, které se dějí.“ (Patočka, *Dopisy Václavu Richterovi*, 22n)

Patočkovými myšlenkám dále pracovat, nicméně nic nenasvědčuje tomu, že by to byl Patočkův záměr. Můžeme říci, že Patočka chce daleko spíš jít v Sókratových stopách a s velkým důrazem na dějinnost, o čemž svědčí náčrt dalších plánovaných textů<sup>84</sup>. Nyní se pokusím ukázat, že díky těmto motivům lze Patočkovu koncepci Negativního platonismu i přes její neúplnost chápat jako koherentní a že je díky nim možné ozřejmit charakter otázky *sebeuskutečnění*. Ústředním motivem následujících úvah bude Sókratův *daimonion*; u něj se nám otevře možnost skloubit skrze dějinnost a sókratovské naladění Patočkových myšlenek negativitu s potřebou pozitivního přístupu k otázce *sebeuskutečnění*. *Daimonion* Sókratovi v některých klíčových okamžicích oznamuje „toto nečiň“; podobně můžeme hovořit odpředmětňujícím charakteru Ideje – pro obojí je příznačné, že poukazují na nedostatečnost nějakého rozhodnutí či pojetí, které se ptá po dobrém jednání, dobrém životě, jeho smyslu. Zároveň můžeme vidět, že tento vztah k *daimoniu* či Ideji má v podstatě charakter víry ve smyslu spolehnutí se na něco, otevřenosti vůči něčemu a ponechání toho, k čemu se vztahuje, jako tajemství ve smyslu něčeho nezpředmětnitelného a neanalyzovatelného. Sókratés hlasu *daimonia* prostě naslouchá a nechá se jím vést. Stejně tak Idea není předmětem nahlížení a reflexe, nýbrž sama je Videm, hnací silou, dále nepodmíněnou. Tady můžeme formulovat předpoklad, že sebeuskutečnění, byť založené na vztahu k transcenci, vždy stojí na nějakém předpokladu, spolehnutí se na něco, které se může třeba ukázat jako liché, ale že se nejedná o čistě negativní postoj, o odmítnutí daného. Tento předpoklad za chvíli rozvinu.

Dále si můžeme všimnout, že Sókratovo jednání, byť je v jeho jádru negativita, vědění nevědění, vědomí nedostatečnosti všech pozitivních tezí vzhledem k otázce *sebeuskutečnění*, má v *konkrétních situacích pozitivně vyjádřitelný dopad*, není jen neustálým zavrhováním a negováním. Vezměme si jako příklad situaci, v níž se Sókratés odmítne zachránit před smrtí útekem z vězení. Nejen, že tím popře určitou možnost jednání, které by jemu celoživotnímu filosofickému úsilí neodpovídalo, ale zůstane po něm i nepřehlédnutelná, pozitivní výzva: vést dobrý, tj. filosofický život až do konce, i za cenu ztráty života.

V *Negativním platonismu* (nyní až do konce této práce míněn celek dochovaných textů) se nám tak ukazuje zajímavý dynamismus. Zaprvé, na situaci s nepodmíněností *daimonia* a Ideje, na něž se člověk spoléhá, můžeme vidět, že máme výchozí předpoklad pro vedení svého života vzhledem ke konkrétní situaci. *Daimonion* i Idea (pokud je vůbec chceme rozlišovat) se sice vymykají co do předmětného uchopení a z hlediska pozitivního obsahu se jeví jako čirá

---

84 Patočka, *Rozvrh Negativního platonismu*, 445

negativita, avšak jejich působení má konkrétní a pozitivně formulovatelný dopad a uvádí do pohybu dějinnost člověka v konkrétní podobě. Uvedl jsem příklad se Sókratovým postojem zůstat ve filosofování i navzdory smrti. Na poli *Negativního platonismu* můžeme jmenovat například samu zkušenost svobody, která – pozitivně vzato – odhaluje člověka jako historickou bytost, které je dáno svůj život utvářet, nebo samo úsilí nejen o překonání nedostatečných filosofických pozic vzhledem k otázce *sebeuskutečnění*, ale i o nalezení takové filosofie, která by této otázce byla přiměřená. Vedeme-li tedy otázku *sebeuskutečnění* vzhledem k Ideji, můžeme říci, že samo její položení znamená, že jsme v nějaké *pozitivně formulovatelné situaci*. Třeba tak, že máme představu, kterým směrem chceme nějakou odpověď na otázku *sebeuskutečnění*, již nahlížíme jako nedostatečnou, překonat. Opět si vezměme Sókrata, který nahlíží útek z vězení jako popření cíle svého úsilí.

Nemůžeme sice nijak zachytit Ideu samu, ale v reflexi si můžeme zpřístupnit, jak se její působení projevuje, resp. jestli zkušenost, skutečnost či situace, již máme na mysli, můžeme chápat jako působení Ideje, transcendence. Zůstaneme-li i nyní u Sókrata, představme si scénu z vězení, kdy Sókratés musí zvážit, zda poslechne svůj vnitřní hlas, nebo Kritónovu radu, aby si nechal pomoci k útěku.

Tady narazíme v nové podobě na polaritu mezi potřebou vyjádřit náš vztah k Ideji, abychom mohli rozvíjet otázku *sebeuskutečnění*, jež je s ní neodmyslitelně svázána, a nesouměřitelností Ideje jakožto transcendence. Reflektujeme-li totiž určitou situaci, musíme se ptát, podle čeho ji chceme posuzovat, kde najdeme měřítko pro naše rozhodnutí. Na poli *Negativního platonismu* však zároveň tvrdíme, že Idea je naprosto nesouměřitelná. V důsledku toho nemůžeme získat objektivní jistotu v žádné situaci, v níž se ptáme, jak dobře a smysluplně (v kontextu celku života) jednat. Absence objektivní jistoty ovšem neznamena konec smysluplnosti otázky *sebeuskutečnění* a nihilismus, jen si musíme uvědomit status své vlastní reflexe. Ta není a nemůže být vyjádřením toho, co našemu celému životu dává smysl, nýbrž je třeba ji brát jak krok na cestě k otázce *sebeuskutečnění*, jež zůstává vždy otevřenou otázkou, která je znovu a znovu vystavena onomu „ne“, jež nad ní Idea může vyslovit. To k čemu jsme v konkrétní reflexi dospěli zůstává dále otevřeno pro působení transcendence, která může ukázat partikulárnost a nedostatečnost této reflexe.

Tento postup – který může připomínat Hegelovu dialektiku, Patočkou intenzivně studovanou – ovšem není totéž co Sartrova svoboda odsouzená k nesmyslnosti a prázdnotě neustálým překonáváním toho, co je. Dynamismus poháněný silou Ideje a naší reflexí nikterak

nebrání možnosti dospět k zásadním zjištěním a posunům v chápání toho, oč vlastně v otázce *sebeuskutečnění* běží – a to je cílem Sókrata, Patočky i této práce. Očividně je možné dospět k obecným a principálním zjištěním, nikoli pouze k odpovědím, jaké dávají Sókratovi jeho partneři v rouhovorech, tedy konkrétní odpovědi, od nichž jejich autoři očekávají obecnou platnost a které dokáže Sókratés vyličením nějaké jiné situace dovést ad absurdum. Stačí si připomenout některé motivy, na které jsme narazili v *Negativním platonismu*. Vezměme si taková zjištění, jakými je třeba zkušenost svobody: v ní jsme došli k obecně platnému závěru, že jsme schopni zaujmout odstup vůči danosti jako takové a že je nám vlastní vedení svého života, který není ničím dopředu daným. Podobně fenomén chórismu, který odkazuje na nepředmětnou oblast, díky které je celý náš život osmyslňován. Pokud bychom chtěli mít po ruce ještě „těžší kalibr“, můžeme se zamyslet nad Jaspersem, jenž v reflexi nad svou vlastní svobodou dospívá k vztahu k Bohu.

*Negativní platonismus* tak před námi vyvstává nikoli jako ucelená filosofie, ale jako filosofický program, jak odhalení neustálého a zásadního životního úkolu a jako výzva k jeho smysluplnému vedení, jak je mu přiměřené. Zároveň je třeba vidět, že s myšlenkami *Negativního platonismu* musíme pracovat v konkrétních situacích, ať už v nějakých událostech nebo třeba při práci s konkrétními texty. Vždy v konkrétních situacích uslyšíme (nebo jen domněle, nebo třeba vůbec) hlas transcendence a vždy jen v konkrétních situacích můžeme jeho působení reflektovat. Odtud můžeme znovu vidět jako smysluplný a legitimní podnik, když si Patočkovy myšlenky přineseme do dialogu s texty jiných filosofů, s náboženskými texty či s uměleckými díly. Odsud také můžeme vidět, že nejsou „jen“ potenciálním materiálem k dialogu, ale zároveň místem, kde může být program *Negativního platonismu* jako takového uskutečňován.

Na druhou stranu si snadno poradíme s námitkou, že bychom snad chtěli jiná filosofická, náboženská či umělecká díla „patočkizovat“ a přetvářet je neúprosně dle obrazu *Negativního platonismu*. *Negativní platonismus*, má-li být brán důsledně, musí i sebe sama chápat třeba jako zdařilý, ale nikdy ne definitivní a dostatečný pokus. Ostatně přímo Patočkův odklon od tohoto díla je toho svědkem.

Jak tedy můžeme stručně shrnout Patočkův přínos k otázce *sebeuskutečnění*?

V otázce *sebeuskutečnění* se ptáme, co činí náš život jako celek dobrým a smysluplným. V *Negativním platonismu* se ukazuje, že na tuto otázku není možné dát

definitivní, pozitivně formulovanou odpověď, jelikož život jako celek se nevyčerpává objektivně uchopitelnými skutečnostmi, nýbrž je ve svém základu určen vztahem k transcenci, pro niž Patočka rezervuje platónský pojem Idea. Transcendence představuje jednak sílu, která zakládá naši svobodu od předmětného a daného, tj. fakt, že jsme schopni zaujmout odstup k tomu, co je, a nenechat se tím bezmezně řídit, jednak sílu, která nám v transcendování daného umožňuje vidět vždy něco navíc a dává směr naší existenci jako historické existenci. Skrze toto směřování se snažíme vést celek svého života jako smysluplný, tj. snažit se porozumět tomu, oč jde v otázce *sebeuskutečnění* a toto porozumění naplňovat. Přitom nikdy nemůžeme dosáhnout jeho definitivního, v pojmech vyjádřitelného uchopení, nýbrž otázka sebeuskutečnění se jeví jako neustále dynamický proces, který se odehrává v konkrétních situacích, z nichž nemůžeme vystoupit. Tyto situace můžeme a máme reflektovat, avšak naše reflexe nemůže být nikdy definitivním vyjádřením *sebeuskutečnění*, jelikož naše existence je otevřenou existencí směrem k budoucnosti a transcendování daného. K sebeuskutečnění tak patří neustálá otevřenost směrem k transcenci a neustálé úsilí o pochopení toho, co se v této otevřenosti odhaluje.



## Seznam použité literatury

- Alighieri, Dante: *Nový život* (přel. a ed. J. Vladislav). Československý spisovatel. Praha 1969
- Alighieri, Dante: *To sladké jméno Beatrice* (přel. a ed. J. Vladislav). Mladá fronta. Praha 1998
- Arnason, Johann P.: „Negativní platonismus: Mezi dějinami filosofie a filosofií dějin“ (přel. M. Arnasonová). in: Chvatík, I. (ed.): *Myšlení Jana Patočky očima dnešní fenomenologie*. Filosofia/Oikúmené. Praha 2009, str. 493-507
- Barbaras, Renaud: „Fenomenologie a henologie u Jana Patočky“ (přel. J. Fulka). in: Chvatík, I. (ed.): *Myšlení Jana Patočky očima dnešní fenomenologie*. Filosofia/Oikúmené. Praha 2009, str. 247-259
- Blecha, Ivan: *Jan Patočka*. Votobia. Olomouc 1997
- Bloom, Harold: „Dantova cizost: Odysseus a Beatrice“ (přel. L. Nagy). in týž: *Kánon západní literatury*. Prostor. Praha 2000, str. 87-117
- Dubský, Ivan: *Filosof Jan Patočka*. Oikúmené. Praha 1997
- Evink, Eddo: „Relevance Patočkova *Negativního platonismu*“ (přel. M. Ritter). in Chvatík, I. (ed.): *Myšlení Jana Patočky očima dnešní fenomenologie*. Filosofia/Oikúmené. Praha 2009, str. 149-164
- Gadamer, Hans-Georg: *Problém dějinného vědomí* (přel. J. Němec a J. Sokol). Filosofia. Praha 1994
- Heidegger, Martin: *Bytí a čas* (přel. I. Chvatík, P. Kouba, M. Petříček, J. Němec). Oikúmené. Praha 2008
- Heidegger, Martin: *Co je metafyzika?* (přel. I. Chvatík). Oikúmené. Praha 1993
- Hejdánek, Ladislav: „Nothingness and Responsibility. The Problem of Negative Platonism in Patočka's Philosophy“. in Horák, P. – Zumr, J. (eds.): *La Responsabilité/Responsibility*. Filosofický ústav ČSAV. Praha 1992, str. 36-41
- Husserl, Edmund: „Krise evropského lidství a filosofie“. in týž: *Krise evropských věd* (přel. O. Kuba). Academia. Praha 1972, str. 332-364
- Jaspers, Karl: *Filosofická víra* (přel. B. Horyna, A. Havlíček, J. Sokol). Oikúmené. Praha 1994
- Jaspers, Karl: *Philosophie II: Existenzerhellung*. Springer-Verlag. Berlin, Göttingen, Heidelberg 1956, s. 1-23, 201-229

- Jaspers, Karl: *Úvod do filosofie* (přel. A. Havlíček). Oikúmené. Praha 1996
- Karfiík, Filip: „Ke vzniku a kontextu Patočkovy Věčnosti a dějinnosti“. in Patočka, Jan: *Věčnost a dějinnost*. Oikúmené. Praha 2007, str. 125-135
- Karfiík, Filip: „Odyssea zkonečnělého absolutna. Patočkův filosofický vývoj mezi lety 1936 a 1964“ (přel. M. Ritter). in Chvatík, I. (ed.): *Myšlení Jana Patočky očima dnešní fenomenologie*. Filosofia/Oikúmené. Praha 2009, str. 25-49
- Karfiíková, Lenka: *Řehoř z Nyssy*. Oikúmené. Praha 1999, str. 68-77, 93-109, 197-229
- Kierkegaard, Søren: *Bázeň a chvění* (přel. M. Mikulová-Thulstrupová). Svoboda-Libertas. Praha 1993
- Klibansky, Raymond: „Jan Patočka“. in Horák, Petr – Zumr, Josef (eds.): *La Responsabilité/Responsibility*. Filosofický ústav ČSAV. Praha 1992, str. 17-35
- Kohák, Erazim: *Jan Patočka* (ve spolupráci s autorem přel. J. Moural). H&H. Praha 1993
- Losskij, Vladimir: *Dogmatická teologie* (přel. P. Aleš). Pravoslavné vydavatelství. Praha 1994
- Mezei, Balázs: „Patočkovo místo v klasické fenomenologii“ (přel. Z. Fořtová). in Chvatík, I. (ed.): *Myšlení Jana Patočky očima dnešní fenomenologie*. Filosofia/Oikúmené. Praha 2009, str. 51-63
- Patočka, Jan: „Český humanismus a jeho poslední slovo v Rádlovi“. in týž: *Věčnost a dějinnost*. Oikúmené. Praha 2007, str. 11-18
- Patočka, Jan: *Dopisy Václavu Richterovi*. Oikúmené. Praha 2001
- Patočka, Jan: „Náčrty a zlomky k textu *Negativní platonismus*“. in týž: *Péče o duši III*. Sebrané spisy Jana Patočky, sv. 3. Oikúmené. Praha 2002, str. 601-731
- Patočka, Jan: „Nadcivilizace a její vnitřní konflikt“. in týž: *Péče o duši I*. Sebrané spisy Jana Patočky, sv. 1. Oikúmené. Praha 1996, str. 243-302
- Patočka, Jan: „Negativní platonismus“. in týž: *Péče o duši I*. Sebrané spisy Jana Patočky, sv. 1. Oikúmené. Praha 1996, str. 303-336
- Patočka, Jan: „Několik poznámek k pojmům dějin a dějepisu“ in: týž: *Péče o duši I*. Sebrané spisy Jana Patočky, sv. 1. Oikúmené. Praha 1996, str. 35-45
- Patočka, Jan: *Platón. Přednášky z antické filosofie*. Státní pedagogické nakladatelství. Praha 1992
- Patočka, Jan: „Platón a popularizace“. in týž: *Péče o duši I*. Sebrané spisy Jana Patočky, sv. 1. Oikúmené. Praha 1996, str. 26-34
- Patočka, Jan: „Platonismus a politika“. in týž: *Péče o duši I*. Sebrané spisy Jana Patočky, sv. 1.

- Oikúmené. Praha 1996, str. 22-25
- Patočka, Jan: „Pochybnosti o existencialismu (několik poznámek)“. in týž: *Fenomenologické spisy I*. Sebrané spisy Jana Patočky, sv. 6. Oikúmené. Praha 2008, str. 322-326
- Patočka, Jan: „Problém pravdy z hlediska Negativního platonismu“. in týž: *Péče o duši I*. Sebrané spisy Jana Patočky, sv. 1. Oikúmené. Praha 1996, str. 447-480
- Patočka, Jan: „Rozvrh *Negativního platonismu*“. in týž: *Péče o duši I*. Sebrané spisy Jana Patočky, sv. 1. Oikúmené. Praha 1996, str. 443-446
- Patočka, Jan: *Sókratés. Přednášky z antické filosofie*. Státní pedagogické nakladatelství. Praha 1991
- Patočka, Jan: „Theologie a filosofie“. in týž: *Péče o duši I*. Sebrané spisy Jana Patočky, sv. 1. Oikúmené. Praha 1996, str. 15-21
- Patočka, Jan: „Věčnost a dějinnost“. in týž: *Péče o duši I*. Sebrané spisy Jana Patočky, sv. 1. Oikúmené. Praha 1996, str. 139-242
- Platón: *Alkibiadés Větší* (přel. Fr. Novotný). in: *Alkibiadés I,II, Hipparchos, Milovníci*. Oikúmené. Praha 1996, str. 11-37
- Platón: *Euthyfrón* (přel. Fr. Novotný). in: *Platónovy spisy*, sv. 1. Oikúmené. Praha 2003, str. 9-29
- Platón: *Ión* (přel. Fr. Novotný). in: *Platónovy spisy*, sv. 3. Oikúmené. Praha 2003, str. 531-543
- Platón: *Lachés* (přel. Fr. Novotný). in: *Platónovy spisy*, sv. 3. Oikúmené. Praha 2003, str. 57-86
- Platón: *Obrana Sókratova* (přel. J. Ludvíkovský). Hyperion. Praha 1929
- Rezek, Petr: *Jan Patočka a věc fenomenologie*. Oikúmené. Praha 1993
- Rodrigo, Pierre: „Negativní platonismus a maximální existence u Jana Patočky“ (přel. J. Fulka). in Chvatík, I. (ed.): *Myšlení Jana Patočky očima dnešní fenomenologie*. Filosofia/Oikúmené. Praha 2009, str. 185-198
- Sladký, Pavel: *Imperativ transcendence. O smyslu filosofie a jejích možnostech na sklonku metafyzické éry podle Jana Patočky. Interpretace vybraných textů z let 1929-1952*. diplomová práce. Filosofická fakulta Univerzity Karlovy v Praze 2009
- Tillich, Paul: *Biblické náboženství a ontologie* (přel. M. Bartlová, P. Pokorný, Z. Šorm, T. Trusina) Kalich. Praha 1990, str. 3-162
- Tillich, Paul: *Odvaha být* (přel. D. Mikšík). Centrum pro studium demokracie a kultury. Brno 2004

- Ullmann, Támás: „Negativní platonismus a problém zjevování“ (přel. Z. Fořtová). in Chvatík, I (ed.): *Myšlení Jana Patočky očima dnešní fenomenologie*. Filosofia/Oikúmené. Praha 2009, str. 165-184
- Vladislav, Jan: „Dante“. in týž: *Portréty a autoportréty*. Práce. Praha 1991, str. 9-26
- Vybíralová, Vanda: *Beatrice a Laura*. pro Italský kulturní institut v Praze vydalo nakladatelství Libri. Praha 2005
- Ware, Kallistos: *Cestou orthodoxie* (přel. R. Valenta). Praha. Sít 1996