

Univerzita Karlova
Filozofická fakulta
Ústav filosofie a religionistiky
Filosofie

Disertační práce

Pavel Sladký

NA HRANICÍCH METAFYZIKY

Pokus o interpretaci Patočkovy filosofie negativního platonismu

AT THE BORDERS OF METAPHYSICS

An Attempt to Interpret Patočka's Philosophy of Negative Platonism

vedoucí práce: prof. PhDr. Pavel Kouba
2018

Tato práce vznikla za odborné pomoci Pavla Kouby a za podpory mých rodičů a mé partnerky.

Prohlašuji, že jsem disertační práci napsal samostatně s využitím pouze uvedených a řádně citovaných pramenů a literatury a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

Abstrakt

Cílem práce je interpretace filosofie negativního platonismu, již se Jan Patočka zabýval v průběhu 50. let 20. století. V první části práce je negativní platonismus, jehož předběžný pojem je získán výkladem stejnojmenné programové stati, sledován v kontextu soudobé filosofické diskuse a Patočkovy subjektivisticko-humanistické koncepce z druhé poloviny 40. let a jeho přednášek z antické filosofie. Druhá část obsahuje vlastní systematickou interpretaci negativního platonismu včetně rekonstrukce textového korpusu Patočkova programu. Konečně třetí část, jejímž východiskem je otázka inspiračních zdrojů sledovaného projektu, přináší kritiku negativního platonismu a přibližuje koncepci, již Patočka na konci 50. let negativní platonismus nahradil. Práce chce představit filosofii negativního platonismu jako významnou etapu Patočkova vlastního filosofického vývoje a současně jako nezanedbatelnou část moderních dějin evropského myšlení.

Klíčová slova

negativní platonismus, Jan Patočka, Martin Heidegger, ontologie, metafyzika, onticko-ontologická diference, idea, nesubjektivní filosofie

Abstract

The thesis aims to interpret the philosophy of negative Platonism, which Jan Patočka developed during the 1950s. In the first part, negative Platonism, whose preliminary notion is derived from the interpretation of the eponymous programme essay, is studied in the context of contemporary philosophical discussion and Patočka's subjectivist humanistic conception he developed in the latter half of the 1940s as well as his lectures on classical philosophy. The second part contains author's own systematic interpretation of negative Platonism, including the reconstruction of the textual corpus of Patočka's programme. Finally, the third part, which considers first the inspirational sources of the observed project, reviews negative Platonism and outlines a concept, with which Patočka replaced negative Platonism in the late 1950s. The thesis aims to outline the philosophy of negative Platonism as an important stage in Patočka's philosophical development as well as a significant part of the modern history of European thinking.

Key words

Negative Platonism, Jan Patočka, Martin Heidegger, ontology, metaphysics, ontic-ontological difference, idea, nonsubjective philosophy

Obsah

| | |
|-----------|---|
| Úvod..... | 7 |
|-----------|---|

První část

| | |
|--|----|
| I. Vstupní pojem negativního platonismu..... | 10 |
| II. Filosofický kontext negativního platonismu..... | 16 |
| A. Heideggerova otázka po bytnosti metafyziky..... | 16 |
| B. Jaspersova výzva k transcendování | 21 |
| C. Sartrovo bytí-pro-sebe jako radikální svoboda | 25 |
| III. Na cestě k negativnímu platonismu | 29 |
| A. <i>Sókratés</i> | 30 |
| B. <i>Věčnost a dějinnost</i> | 31 |
| IV. Na stopě Ideji – <i>Platón</i> | 50 |

Druhá část

| | |
|--|-----|
| I. Textový korpus negativního platonismu a jeho datace | 67 |
| II. Systematická interpretace negativního platonismu..... | 73 |
| A. Filosofie distinkce | 74 |
| B. Filosofie neadekvace..... | 83 |
| C. Filosofie nedistance | 87 |
| D. Filosofie nesubstance..... | 90 |
| E. Filosofie Jiného..... | 100 |
| F. Filosofie odpovědnosti a „nové skromnosti“ | 105 |

Třetí část

| | |
|--|-----|
| I. Filosofické zdroje negativního platonismu | 115 |
| II. Kritika negativního platonismu..... | 122 |
| III. Od Ideje ke světu | 128 |

Závěr.....135

Literatura137

Úvod

Filosofie Jana Patočky se těší rostoucímu zájmu nejen v českém a slovenském prostředí, ale i v zahraničí. Do určité míry se tento trend dotýká rovněž filosofie negativního platonismu, již Patočka rozvíjel v 50. letech, aby ji nakonec v rozpracované podobě opustil ve prospěch jiné filosofické koncepce. Až na nepočetné výjimky se však interpretační obliba negativního platonismu omezuje jen na programovou stať *Negativní platonismus*, příp. na historicko-filosofický esej *Nadcivilizace a její vnitřní konflikt*. Pokud je nám známo, dosud nikdo se nepokusil o systematickou interpretaci negativního platonismu jako celku. Tento dluh bychom rádi splatili předkládanou prací.

Díky úsilí vydavatelů *Sebraných spisů Jana Patočky*, kterým se v prvním svazku *Péče o duši I* a v *Dodatku ke svazku Péče o duši I* zahrnutém do třetího svazku *Péče o duši III* podařilo shromáždit převážnou většinu příspěvků k negativnímu platonismu, nám odpadla řada starostí, která by rekonstrukci textového jádra Patočkovy koncepce nepochybně provázela. Na druhou stranu už zběžné zhodnocení míry, do níž byl *Rozvrh negativního platonismu*, jímž si Patočka vytyčil poměrně konkrétní osnovu svého projektu, textově vypracován, a skutečnost, že příspěvky k negativnímu platonismu mají z velké části povahu fragmentů a náčrtů, naznačovaly, že „filosofie záporné Ideje“, jak svůj program Patočka někdy také charakterizoval, je filosofickým torzem, jehož interpretace nebude snadným úkolem.

K filosofii negativního platonismu je možné základně přistupovat dvěma způsoby: buď ji chápat spíše jako samostatný a originální pokus o „velkou filosofii“, tj. filosofii, která si klade všechny stěžejní filosofické otázky, a zdůraznit její specifičnost a odlišnost vůči jiným Patočkovým pokusům; nebo jí rozumět jako jedné z Patočkových „plaveb“, kterou s předchozími a následujícími „plavbami“ pojí styčné body, resp. rámcově táž filosofická motivace. Oba přístupy mají své pro i proti. Zatímco „diskontinuální“ pojetí umožňuje pro negativní platonismus nalézt v kontextu Patočkova díla svébytné místo – jako např. že jde o Patočkův vůbec první samostatný vstup do filosofie, která není v poslední instanci založena v subjektivitě –, ale současně riskuje, že důrazem na diferencii poněkud ztratí souvislost negativního platonismu s jinými Patočkovými koncepcemi, „kontinuální“ přístup je sice schopen tuto souvislost vyzdvihnout, ovšem dílem na úkor specifické povahy negativního platonismu. Ačkoli upozorníme rovněž na paralely mezi negativním platonismem a cestami, jimiž se ubíral Patočkův filosofický vývoj před negativně-platónským projektem a po něm, pokusíme se negativní platonismus držet spíše v napětí vůči jiným Patočkovým pokusům. Tomu v několika málo případech rovněž přizpůsobíme terminologii, jejíž účel tedy spočívá právě a jen ve službě této „diferenci“.

Uvidíme, že jedním z výrazových prostředků negativního platonismu je pojmový pár „distance – nedistance“. S jistou nadsázkou bychom mohli říct, že i naše interpretace se bude

pohybovat v těchto dvou polohách. Uvedení do negativního platonismu a jeho filosofického kontextu, které je předmětem první části práce, zahájíme interpretací programové stati *Negativní platonismus*, na niž navážeme krátkým exkurzem do tří filosofických koncepcí, jimž je podle nás negativně-platónská nauka myšlenkově zavázána. Už na sklonku 30. let Patočka začíná pracovat na rozsáhlejším projektu, pro nějž se vžil označení „filosofie nitra“. Jeho posledním výstupem byla subjektivisticko-humanistická koncepce obsažená v nedokončeném pojednání *Věčnost a dějinnost*, která bezprostředně předcházela filosofii negativního platonismu. Naším dalším krokem tak bude interpretace *Věčnosti a dějinnosti* a její vymezení vůči *Negativnímu platonismu*. Poslední kapitolu první části věnujeme přednášce *Platón*, jíž po našem soudu Patočka stanul na prahu negativního platonismu. Náplní druhé části bude vlastní interpretace negativního platonismu, jejímž východiskem bude rozdělení textů pojících se k Patočkově koncepci do dílčích vrstev a jejich datace. V první, a především ve druhé části přitom chceme být Patočkovi „nablízku“. Naproti tomu ve třetí části, v níž se postupně vrátíme k inspiračním zdrojům negativního platonismu a budeme se ptát po nedostacích a limitech této nauky a v souvislosti s přiblížením postnegativně-platónské fáze Patočkova myšlení také po důvodech, jež samotného Patočku pravděpodobně přiměly odložit projekt negativního platonismu a zahájit práci na nové koncepci, zaujmeme vůči negativnímu platonismu kritický odstup.

Je naším přesvědčením, že navzdory všem slabinám je negativní platonismus nejen důležitou etapou Patočkova vlastního filosofického vývoje, ale i nezanedbatelnou částí moderních dějin evropského myšlení. Přimějeme-li svou interpretaci čtenáře, aby tento názor alespoň zvážil, bude naplněn jeden z hlavních cílů této práce.

Budeme upřednostňovat texty publikované v edici *Sebraných spisů Jana Patočky (SSJP)*¹ s jedinou výjimkou, jíž je samostatné a doplněné vydání *Věčnosti a dějinnosti* z roku 2007. V několika případech přihlédneme ke své stati *Patočkův postup od subjektivismu Věčnosti a dějinnosti k filosofii a subjektivní ideje v Negativním platonismu* uveřejněné v *Reflexi* (48, 2015, str. 57–82). Tematicky spřízněnou sekundární literaturu zohledníme v poznámkovém aparátu.

¹ U Heideggerových sebraných spisů užíváme zkratku *GA*.

První část

I

Vstupní pojem negativního platonismu

V Patočkově listu Václavu Richterovi z 13.–14. prosince 1950 nacházíme též následující sdělení: „Pokouším se někdy formulovat si, jaké jsou vlastně mé ‚filosofické názory‘ (jsem ostatně asi jediné individuum, které je v tomto ohledu zvědavé). Myslím, že – paradoxně, uvážím-li, v jaké situaci jsem filosofoval – hlavní mou osou je *víra v člověka*, která se točí kol myšlenky transcendence, tj. distance od všeho, co je pouze dáno, ať již mimolidsky-podlidsky (-biologicky), nebo pouhou tradicí. Tuto transcendenci vidím při práci všude v lidském díle – ve vědě, v umění, mýtu i náboženské víře, hlavně v dějinách – dějiny ji ostatně resumují. Je možno na této myšlence zbudovat moderní nauku o poznání-chápání [...]; je možno na ní vybudovat filosofii lidského díla a dějin.“² Touto „moderní naukou“, která Patočku zaměstnávala především v průběhu první poloviny 50. let a do níž, jak patrně z uvedené citace, vkládal zprvu nemalé filosofické naděje, je koncepce *negativního platonismu*.³

Zhruba o půldruhého roku později, 3. června 1952, zasílá Patočka příteli Richterovi zároveň s dopisem „špatnou kopii prvního oddílu svého *Negativního platonismu*“, práce, která dle Patočkových slov ještě není úplně uzavřena, ale na níž stále myslí a pracuje, pokud mu starost o sebe a rodinu dovolují.⁴ Tuto stať, již Patočka jako jednu z mála negativně-platónských studií svolil poskytnout úzkému okruhu čtenářů a jež byla publikována pod stejnojmenným označením *Negativní platonismus*,⁵ je přitom třeba chápat jako ideový manifest oné dosud neuzavřené, leč stále promyšlené práce, o níž Patočkův dopis hovoří, tj. projektu filosofie negativního platonismu jako celku.⁶ Vstupní pojem negativního platonismu, který je pro přítomné zkoumání metodicky nepostradatelný, bude tudíž vhodné vyzískat z rámcové interpretace právě této programové stati.

² J. Patočka, *Dopisy Václavu Richterovi*, vyd. I. Chvatík – J. Michálek, Praha 2001 (*SSJP 20*), str. 30–31.

³ Srv. pozdější dopis z 30. listopadu 1952, v němž Patočka o své negativně-platónské nauce jmenovitě hovoří. Tamt., str. 49.

⁴ Tamt., str. 45.

⁵ *Negativní platonismus* prvně vychází v roce 1953 jako součást samizdatového sborníku k šedesátinám F. Fajfry a padesátinám B. Komárkové.

⁶ Ač tedy Patočka mluví o „prvním oddílu *Negativního platonismu*“, nemá samozřejmě na mysli první oddíl studie *Negativní platonismus*, nýbrž vypracování prvního bodu osnovy filosofie negativního platonismu. Srv. J. Patočka, *Rozvrh „Negativního platonismu“*, in: týž, *Péče o duši I*, vyd. I. Chvatík – P. Kouba, Praha 1996 (*SSJP I*), str. 443.

Textem *Negativní platonismus* s podtitulem *O vzniku, problematice, zániku metafyziky a otázce, zda filosofie může žít i po ní* Patočka formuloval filosofický základ svého zamýšleného, leč nedokončeného stejnojmenného projektu. Jak patrně z názvu i z podtitulu tohoto textu, spočívá způsob, jímž má být ustaveno východisko koncepce negativního platonismu, v reinterpetaci klasické metafyziky.

První věc, již je třeba mít podle Patočky na paměti, chceme-li otázku metafyziky klást jí přiměřeným způsobem, záleží v upozornění, že metafyzika není totéž co filosofie, že metafyzické myšlení je „[...] toliko určitým rozhodnutím na cestě, kterou razila západní filosofie“, volbou, která „[...] má své historické osudy a může přirozeně mít rovněž svůj konec“.⁷ Jinými slovy řečeno, metafyzika je jedním z kostýmů, jež na sebe filosofie v dějinách západního myšlení vzala. Poněvadž Patočka tvrdí, že signem filosofie vůbec je Sókratés, zatímco Platón je tvůrcem archetypální metafyziky, může problém vztahu mezi filosofií a metafyzikou redukovat na otázku poměru Sókratés – Platón. Stejně jako ve *Věčnosti a dějinnosti*, která bezprostředně předcházela filosofii negativního platonismu a které bude věnována samostatná kapitola, se tak dozvídáme, že podstata klasické platónské metafyziky spočívá v kladné a obsahové odpovědi na původní Sókratovo tázání po celku lidského života, které Sókratés zanechal bez odpovědi.⁸

Negativní platonismus tedy činí ostré významové rozlišení mezi filosofií a metafyzikou. Zatímco metafyzikou rozumí každé myšlení, které přistupuje k problému celku skutečnosti s nárokem na kladné a obsahové vědění,⁹ filosofii chápe jako artikulovaný poměr k celku bez nároku tohoto druhu. Tato diference je přitom pro *Negativní platonismus* stěžejní. Je-li totiž metafyzika transformací filosofie, jež v západním duchovním okruhu filosofii nahradila, ukazuje se nejen to, že krize, v níž se nachází metafyzické myšlení, není krizí filosofie jako takové, ale jen její dílčí, konečné, historické formy, nýbrž i to, že ač odcizena, není metafyzika (jako transformace filosofie) od svého filosofického původu zcela odtržena. Genetická vazba metafyziky na filosofii ovšem pro Patočku neznamena nic menšího, než že je metafyzika z místa svého historického zdroje, z filosofie reformovatelná.

Patočkův pokus o reformu metafyziky prostřednictvím obratu k filosofii lze v *Negativním platonismu* sledovat ve třech krocích: (1) „kladná a záporná metafyzika“, (2) „pravda kladné a záporné metafyziky“ a (3) „dialektická syntéza pravdy kladné a záporné metafyziky“.

(1) V dějinách metafyziky lze podle Patočky vysledovat dvě základní stadia: kladné a záporné. Kladné stadium metafyziky odpovídá tradici klasické metafyziky, jejíž základ položil Platón a jejíž plán

⁷ J. Patočka, *Negativní platonismus*, in: *týž, Péče o duši I*, str. 307.

⁸ Srv. *tamt.*, str. 308–309, 324.

⁹ Srv. *tamt.*, str. 306.

završil Aristotelés.¹⁰ Pro kladnou metafyziku je příznačné pochopení transcendence jako pohybu k pravému jsoucnu, které je otevřeno možnosti vědeckého zkoumání. Nárok na pozitivní vědeckost přitom podle Patočky tvoří jádro sebepochopení kladné metafyziky. Záporné stadium metafyziky naproti tomu představuje myšlení, které se vůči kladné metafyzice staví odmítavě. Je-li podle záporné metafyziky objektivita posledním slovem v otázce bytí, je transcendence předmětného jsoucnu kladné metafyziky nelegitimní. Definuje-li však *Negativní platonismus* metafyziku jako vztah k celku skutečnosti s kladným a obsahovým nárokem, ukazuje se, že protimetafyzické směry nemusí být nutně nemetafyzické, neboť ač v souvislosti se svou vědeckou orientací redukují pojem bytí na pojem předmětného jsoucnu a třebaže se otázky po celku tiše či výslovně zřikají, narážejí na meze pozitivně-vědeckého přístupu, čímž metafyzickou otázku po kladné a obsahově zvládnutelném celku mohou nechávat – a jak Patočka dále dokládá, také nechávají – ve hře.¹¹ Zápornou metafyziku reprezentují na jedné straně klasický (comtovský) pozitivismus a dialektický humanismus (marxismus), které metafyzice jako nevyspělému a nyní již překonanému způsobu myšlení připisují dílčí ospravedlnění, když mu rozumí jako historicky nutnému kroku v pohybu k pozitivní danosti, na druhé straně pak logický pozitivismus, pro nějž je metafyzika pouze logickým omylem plynoucím z chybného užívání jazyka, a potud naprostým scestím.

(2) V rámci negativní metafyziky náleží logickému pozitivismu zvláštní postavení. Striktně totiž odmítá nejen metafyzický *transcensus*, ale i nárok kladné metafyziky vystoupit jako věda. (Klasický pozitivismus a marxismus naopak kritizují klasickou metafyziku kvůli tomu, že jako věda vystoupit nedokázala.) Z hlediska zpochybnění tohoto nároku zaujímá logický pozitivismus vůči kladné metafyzice podle Patočky totéž stanovisko jako filosofie existence a „nová theologie“.¹²

Lze-li za vědu, velmi zhruba řečeno, považovat každý soustavný a metodicky řízený zájem o určitou předmětnou oblast, nabízí se otázka, zda je předmět kladné metafyziky objektivně

¹⁰ Srv. tamt., str. 311.

¹¹ „Ani pozitivismus, ani dialektický humanismus nejsou [...] hotovy s otázkou celku [...]. Chtít vědecký rigor, vědeckou objektivnost ve všem, znamená obětovat autonomii života a jeho vztah k celku: držet se naopak celku znamená projektovat jej jen v podstatných rysech a obětovat všechen vědecký ideál. Jsou však směry, které se pohybují v mezích této uzavřené dialektiky, které tedy narážejí nutně na myšlenku celku, a to i tenkrát, když by na ni chtěly zapomenout, vskutku prosty metafyzičnosti? Nejsou naopak v neúprosném zajetí metafyzické filosofie? [...] Je možno zavrhnout řešení a připustit otázku: kdo ví, není-li tomu tak právě v případě moderního humanismu? Kdo ví, neoddává-li se naději na kladné a obsahové vědění celkového dosahu tak jako tradiční metafyzika? Pak by i tzv. protimetafyzická moderní filosofie obsahovala přece jen stále – metafyziku.“ Tamt., str. 306. Logický pozitivismus Patočka v této souvislosti charakterizuje jako „negativistickou verzi metafyziky“.

¹² Srv. tamt., str. 316.

souměřitelný s předměty standardních věd. Byli to logičtí pozitivisté, kdo prostřednictvím logické analýzy metafyzického jazyka poukázali na iluzornost, fiktivnost metafyzických realit. Ačkoli si lze stěží představit směr, který by byl vzdálenější Patočkovu chápání filosofie, než je logický pozitivismus, souhlasí v této věci Patočka s logickým pozitivismem.¹³ Tím současně nachází pravdu negativní metafyziky: neexistují-li „metafyzická fakta“ jako objektivní pól metafyzické zkušenosti, znamená to naprosté zpochybnění pretenze kladné metafyziky na vědeckost. Má-li metafyzika pomýšlet na další existenci, pak nikoli jako věda.

Logický pozitivismus soudí, že svou kritikou dokázal zrušit metafyziku jako celek. *Negativní platonismus* má naproti tomu za to, že otřes vědeckého zacílení kladné metafyziky teprve probouzí skutečný metafyzický potenciál, potlačené, avšak životaschopné možnosti, které se pozitivní metafyzice nepodařilo rozvinout, i když je v jistém smyslu měla stále na očích, neboť v ní jako v transformaci filosofické otázky stále žily. Je jasné, že začíná-li každý vážný metafyzický pokus transcencí objektivního jsoucná, sleduje kladná metafyzika podstatně odlišný cíl než věda. Daleko spíše než vědou je tak pozitivní metafyzika ve svém původním určení připomínkou hranic předmětného jsoucná a otevřenosti člověka vůči nepředmětnému celku. Právě zde se přitom podle Patočky skrývá filosofická oprávněnost kladného stadia metafyziky.

Pravdu kladné metafyziky, jež spočívá v metafyzické zkušenosti nedostatečnosti, necelkovosti objektivního jsoucná, resp. ve zkušenosti svobody, zkušenosti transcence k celku, k bytí, je třeba podle Patočky teprve přivést ke slovu, neboť ač byla od počátku v kladné metafyzice přítomna, nebyla pozitivní metafyzikou v souvislosti s jejím vědecky motivovaným objektivismem odpovídajícím způsobem vyžita.¹⁴ Proto Patočka věnuje poměrně velký prostor analýze zkušenosti svobody, otázce průniku mimosvětského celkového smyslu do lidského života. Negativní, neobsahová povaha zkušenosti transcence přitom podle Patočky opět ozřejmuje nedomyšlenost sebepochopení metafyziky jako vědy.

(3) Svůj pokus o reformu metafyziky Patočka završuje dialektickou syntézou kladné a záporné metafyziky. Hegelův dynamismus „překonat a uchovat“ (*aufheben*) má pro Patočku tu výhodu, že dokáže uchopit otázku metafyziky v její komplexnosti, že umí metafyzice v jednom pohybu říci „ano i ne“, a neupadnout tak ani do jednostranností pozitivní metafyziky, jejíž neudržitelnost v klasické podobě je Patočkovu zřejmá, ani do schematismu záporné metafyziky, která představuje ochuzující

¹³ Není vyloučeno, že se Patočka v kritice „metafyzických faktů“ nechal inspirovat rovněž Nietzsche. Srv. T. Ullmann, *Negativní platonismus a problém zjevování*, přel. Z. Fořtová, in: I. Chvatík (vyd.), *Myšlení Jana Patočky očima dnešní fenomenologie*, Praha 2009, str. 166.

¹⁴ Srv. J. Patočka, *Negativní platonismus*, str. 326.

redukcionismus.¹⁵ „Ano“ *Negativního platonismu* znamená uchovat pravdu pozitivní metafyziky, tj. zkušenost neúplnosti předmětného jsoucna z hlediska otázky po celku a spolu s ní i její kladnou stránku, metafyzickou zkušenost svobody. „Ne“ naproti tomu odpovídá pravdě záporné metafyziky, jež spočívá ve zpochybnění vědeckého nároku metafyziky.

Paradigmatickým výsledkem Patočkovy syntézy kladného a záporného stadia metafyziky je reinterpretace dvou stěžejních pojmů archetypální platónské metafyziky. V obou případech jde přitom o sledování téhož záměru destruovat nelegitimní pozitivně-metafyzický nános a přivést na světlo autentické jádro původní filosofické zkušenosti. Na jedné straně je tak *chórismos* zbaven objektivizujícího smyslu „metafyzické diference“ a rehabilitován v původním smyslu „onticko-ontologické diference“.¹⁶ Na druhé straně je *idea* připravena o svou pasivní stránku „metafyzického faktu“ a myšlena jako aktivní, nepředmětná a odpředmětňující nesubjektivní¹⁷ moc, tj. jako původce a „výkladový princip“ fenoménu svobody, a potud též fenoménů dějinnosti a sémantického perspektivismu.¹⁸ V neposlední řadě má být *Idea* podle Patočky dokladem neoprávněnosti metafyzické nadvlády lidského jsoucna, neboť jakkoli je člověk pánem předmětného světa, stojí „pod“ *Ideou*, lidská svoboda není *causa sui*.¹⁹ Teprve takto očištěná, „odmetafyzičtřená“ *Idea* může podle *Negativního platonismu* platit za bod, okolo něhož lze pro příště soustředit autonomní filosofické myšlení.

Předvedená interpretace, jejímž smyslem je zajistit výchozí vhléd do povahy filosofie negativního platonismu, ukazuje, že Patočkovu projektu je třeba od počátku rozumět jako programu nemetafyzické revize metafyziky (v bohatém tematickém záběru), a ne jako metafyzické alternativě vůči existujícím metafyzickým koncepcím. Termínu revize není užito náhodně. Z hlediska svého smyslu totiž revize – jako „neustálý pohyb mezi dvěma protipóly, v němž se obě strany neustále konfrontují a vzájemně

¹⁵ „Zatímco pozitivistická, či lépe negativistická verze metafyziky odvysvětluje pozitivní metafyziku toliko z fallacií jazyka, dovede náš způsob metafyziku „překonat a uchovat“ (aufheben) v hlubším smyslu: postihnout i moment jejího vnitřního oprávnění, nejen prázdnotu [...]“. Tamt., str. 326–327.

¹⁶ Srv. tamt., str. 328. K problematice metafyzické a ontologické diference z hlediska Patočkovy fenomenologie srv. R. Barbaras, *Fenomenologie a henologie u Jana Patočky*, přel. J. Fulka, in: *Myšlení Jana Patočky očima dnešní fenomenologie*, str. 249.

¹⁷ Na tomto místě i dále preferujeme termíny „nesubjektivní“ a „transsubjektivní“ (a jejich varianty) před termínem „asubjektivní“, abychom nesměšovali filosofii negativního platonismu s Patočkovým projektem asubjektivní fenomenologie ze 70. let, neboť jde o dva podstatně odlišné filosofické programy.

¹⁸ Tj. kompetence odkrývat na předmětném jsoucnu stále nové významové vrstvy jako důsledek možnosti distancovat se od tohoto jsoucna. Srv. J. Patočka, *Negativní platonismus*, str. 328–331.

¹⁹ Srv. tamt., str. 335.

určují své meze²⁰ – obráží dynamickou situaci negativně-platónského obratu k filosofickému počátku, který může být uskutečňován pouze přes metafyziku,²¹ neboť ta je jediným místem, v němž je tento „zapomenutý“ počátek do jisté míry stále přítomný. S metafyzikou tedy chce být Patočkův projekt spojován pouze a jen do té míry, do níž lze v metafyzice ještě vidět svědka původní filosofické zkušenosti, jejíž transformací se metafyzické myšlení ustavilo. Naopak tam, kde je metafyzika od svého filosofického zdroje zcela odtržena, lze ze strany negativního platonismu očekávat jen nesmlouvavě zamítavý postoj. Patočkovo převedení filosofie a metafyziky na sókratiku a platonismus jako dva velké, zcela rozhodující momenty v dějinách západního myšlení mimo to výrazně předjímá hellenocentrickou orientaci negativního platonismu. V neposlední řadě skutečnost, že platonismus je myšlen ze sókratiky, již Patočka oproti Platónovi nemetafyzicky rozšiřuje z lidské na obecně ontologickou úroveň, resp. že metafyzika je chápána z onticko-ontologické diference, ohlašuje základně (fenomenologicko-) ontologický ráz Patočkovy koncepce. V tomto směru lze předpokládat opakovaný zájem negativního platonismu o problém transcendence a svobody a s ním spojenou otázku povahy a hranic objektivní a objektivního poznání.

²⁰ K. Slowiková, *Patočkův projekt revize Husserlovy fenomenologie*, in: *Filosofický časopis*, 55, 2007, č. 4, str. 511.

²¹ Proto lze hovořit o trans-metafyzické tendenci či trans-metafyzickém smyslu negativního platonismu. Srv. J. P. Arnason, *Negativní platonismus. Mezi dějinami filosofie a filosofii dějin*, přel. M. Arnasonová, in: *Myšlení Jana Patočky očima dnešní fenomenologie*, str. 496.

II

Filosofický kontext negativního platonismu

Krise metafyziky jako impuls k novému myšlení: Heidegger, Jaspers, Sartre

Předchozí kapitola představila programové východisko filosofie negativního platonismu v nejtěsnější souvislosti s tázáním po povaze metafyziky. Zopakujme: ač je Patočkův „překonávající-uchovávací“ přístup k „věci metafyziky“ ve svém jádru dialektický, nejedná se o dialektickou syntézu s nějakou „vyšší“ metafyzickou ambicí; sama syntéza totiž čerpá své „proč“ z nemetafyzické, filosofické zkušenosti, která má být prostřednictvím výkladu základu metafyzického myšlení přivedena ke slovu a která má tímto způsobem zpětně oslovit metafyziku samu ve vztahu k jejím nedomyšleným nárokům. Mimo to, otázka po povaze metafyziky, není nutně metafyzickou otázkou, je-li, jak říká Heidegger, bytnost metafyziky něco jiného než metafyzika.²²

Heideggerův vhled do diference řádů tázání ve vztahu k metafyzice zčásti předznačuje úkol přítomné kapitoly. Ten spočívá v krátkém představení tří vlivných filosofických přístupů, které se vždy vlastním, osobitým způsobem pokusily reflektovat krizi klasické metafyziky a zjednat myšlení „nový směr“ a které v tomto smyslu založily filosofický kontext, v němž a z něhož vyrůstá Patočkova filosofie negativního platonismu.²³

A. Heideggerova otázka po bytnosti metafyziky

Tázání po bytnosti metafyziky se u Heideggera odvíjí v dvojznačnosti přechodného myšlení. Tato ambivalence, která obráží současnost momentů „již ano“ a „ještě ne“, jimiž je každý vážný přechod určován, je přitom pro Heideggerovo vyrovnání s metafyzikou konstitutivní. V následujícím se pokusíme porozumět tomuto tázání prostřednictvím pochopení smyslu otázky po Ničem, již si Heidegger klade zejména v přednášce *Co je metafyzika?* z roku 1929 a k níž se v této souvislosti s časovým odstupem dvakrát navrácí.

²² Srv. M. Heidegger, *Einleitung zu: „Was ist Metaphysik?“*, in: *týž, Wegmarken*, vyd. F.-W. von Hermann, Frankfurt a. M. 1976 (*GA 9*), str. 367; česky: *Úvod k přednášce „Co je metafyzika?“*, in: *Co je metafyzika?*, přel. I. Chvatík, Praha 2006, str. 11.

²³ Byť máme k dispozici rámcovou interpretaci Patočkovy programové stati, důvody volby těchto tří koncepcí budou zřejmější po vypracování interpretace negativního platonismu jako celku. Ve třetí části se k otázce vztahu mezi negativním platonismem a uvedenými přístupy výslovně vrátíme.

V *Doslovu k přednášce „Co je metafyzika?“* z roku 1943 Heidegger nově („obrat“) promýšlí svou nástupní profesorskou řeč a mimo jiné o ní říká: „Přednáška [...] myslí to, co vyvstalo a stojí před západním myšlením od samého počátku jako jeho úkol a co nicméně zůstalo zapomenuto: bytí.“²⁴ Jako dědicové a pokračovatelé „západního myšlení“ se tedy podle Heideggera nacházíme v situaci, že jsme „zapomněli“, přičemž tím, na co jsme zapomněli, je „bytí“. Zdálo by se, že východisko z této situace je nabíledni: jestliže jsme na bytí zapomněli, a stejně jako v mnoha jiných kontextech je i zde zapomenutí něčím negativním, stačí se na bytí rozpomenout a celá věc bude vyřešena. Tak tomu ovšem podle Heideggera být nemůže. Rubem lidského zapomenutí na bytí je „zapomenutí“ bytí na člověka. Na bytí jsme zapomněli („zapomenutost na bytí“) a bytí „zapomnělo“ na nás („zapomenutost bytí“). Tato vzájemná souvislost mezi „zapomenutostí bytí“ a „zapomenutostí na bytí“ u Heideggera vyplývá ze vzájemné souvislosti mezi lidskou podstatou čili bytností (*Wesen*) a bytím: spočívá-li lidská bytnost ve vazbě člověka na bytí, předpokládá „změna“ bytnosti „změnu“ na straně bytí a naopak. Budeme-li myslet jako Heidegger z onticko-ontologické diference, tj. budeme-li brát neustálý ohled na to, že jsoucno není bytí a bytí není jsoucno, ukáže se, že ze „zapomenutosti (na) bytí“ nelze vykročit tak, že bytí před sebe necháme předstoupit a tím se na ně opět rozpomeneme („obnovíme“ bytnost), neboť s ne- jsoucím bytím nelze nakládat jako se jsoucnem, které můžeme ztratit a svou aktivitou znovu získat. „Zapomenutosti (na) bytí“ jsme vydáni, a není-li nám osud bytí lhostejný, zbývá nám podle Heideggera jediné: vzít ji vážně, „naučit se už konečně dbát zapomenutosti na bytí“.²⁵

Heideggerova „zapomenutost (na) bytí“ znamená, že se nám bytí odepřelo, že se před námi skrylo. Skrytost bytí Heidegger dává do bezprostřední souvislosti s neskrytostí jsoucna. Bytí se nám odepřelo tím, že se před námi skrylo „za“ jsoucno, že jsoucnu dalo vystoupit do té míry, že jím bylo „zastřeno“. Z perspektivy našeho zapomenutí na bytí to značí, že pro samé starosti se jsoucím a o jsoucí jsme vazbu na bytí vytěsnili do netematického pozadí. To, co Heidegger označuje jako „západní myšlení“, je v tomto smyslu myšlení, které myslí pouze ze jsoucího a jen na jsoucí. V kontextu Heideggerovy přednášky je základním vyjádřením takového myšlení metafyzika. Vyzývá-li proto Heidegger, abychom dbali zapomenutosti na bytí, vyzývá tím k tomu, abychom se vážně zabývali metafyzikou. Nejde přitom samozřejmě ani o to, nějakou metafyziku vytvářet, ani o to, učinit z metafyziky předmět zdrcující kritiky (neboť anti-metafyzika je podle Heideggera opět metafyzikou),²⁶ ale o to, myslet „věc metafyziky“, tj. pokusit se odpovědět na otázku: Co je metafyzika?

²⁴ M. Heidegger, *Nachwort zu: „Was ist Metaphysik?“*, in: *týž, Wegmarken*, str. 308; česky: *Doslov k přednášce „Co je metafyzika?“*, in: *Co je metafyzika?*, str. 85.

²⁵ M. Heidegger, *Einleitung zu: „Was ist Metaphysik?“*, str. 371; česky: *Úvod k přednášce „Co je metafyzika?“*, str. 19.

²⁶ Srv. *tamt.*, str. 367; česky: *tamt.*, str. 11.

Myslet „věc metafyziky“ podle Heideggera znamená vystavit se otřesové zkušenosti nedostávání se bytí a tento úděl vydržet. Je-li rubem skrytosti bytí neskrytost (obsahového a rozmanitého) jsoucna, může se bytí manifestovat toliko negativně, jako v úzkosti zakoušené Nic. Potud se Heideggerova otázka po bytnosti metafyziky, orientovaná myšlením zapomenutosti (na) bytí, předkládá jako tázání po Ničem.

Poměr metafyziky k nicotě je podle Heideggera dvojznačný. Metafyzika o „bytí-nicotě“ neví, neboť svou otázkou po jsoucím jakožto jsoucím míří k celku jsoucího, a nikoli k bytí. Z tohoto důvodu ne-jeoucí základ jsoucího vykládá – a vzhledem k „zapomenutosti (na) bytí“ podle Heideggera ani jinak nemůže – opět jako jsoucí. Naproti tomu třebaže se Nic pro metafyzické myšlení nikdy nestane vlastním problémem, od počátku toto myšlení tematizuje jsoucí „z nepovšimnuté zřejmosti bytí“.²⁷ Heidegger tedy říká, že metafyzika se sice pohybuje ve fundující blízkosti Ničeho (je oním kořenem stromu filosofie, který se vyživuje z půdy-bytí), ale svým „uzpůsobením“, které zrcadlí „zapomenutost (na) bytí“, je otevřená pouze jsoucnu a na nicotu nemůže dosáhnout. Tuto vnitřní dispozici metafyziky, tvořící mez jejích možností, resp. nemožností vůči bytí-nicotě, Heidegger charakterizuje jako „představování“.²⁸ Metafyzické myšlení, soudí Heidegger, je zapleteno se jsoucím a do jsoucího do té míry, že je s to rozumět pouze tomu, co si „před“ sebe „postaví“, co objektivuje, což nicota neumožňuje. Právě proto může být pro metafyziku Nic nanejvýš nemožností a nesmyslem.

Objektivace je způsobem, jímž si metafyzika zjednává přístup k bytí a na základě něhož jí ne-jeoucí bytí splývá s (jeoucími) principy jsoucího. Potud se ovšem metafyzika podle Heideggera mívá se skutečným smyslem „meta“, které v „metafyzice“ zaznívá a které odkazuje k transcenci jsoucího v celku, a spíše než metafyzikou je proto „fyzikou“, vědecko-teoretickou disciplínou vedle jiných vědecko-teoretických oborů.²⁹ Především je však specifickou interpretací bytí, a je-li bytí základem jsoucna, pak také výkladem jsoucna v jeho celé šíři včetně jsoucna lidského. V přednáškovém cyklu *Úvod do metafyziky* z roku 1935 Heidegger ukazuje, jak byly myšlení a řeč, jejichž smyslem bylo ještě v rané řecké filosofii naplňovat vazbu na bytí, tj. tvořit s bytím jednotu, v metafyzice transformovány na nástroj, jehož účelem je ve shodě s logickými pravidly „informativně překládat“ objektivované, tj. od myšlení a řeči odloučené, bytí do pojmů a slov a takto je udržovat z hlediska jemu nadřazených potřeb člověka ve stavu permanentní „připravenosti“.³⁰ Rozevřením distance mezi bytím na jedné straně a myšlením a řečí na druhé straně byl tedy položen

²⁷ Tamt., str. 366; česky: tamt., str. 9.

²⁸ „Metafyzika je založena na tom, co je v *on* skryté, přičemž se ale ve svém představování věnuje *on hé on*.“ Tamt., str. 380; česky: tamt., str. 33.

²⁹ Srv. M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, vyd. F.-W. von Hermann, Frankfurt a. M. 1983 (GA 29/30), str. 66–67.

³⁰ Srv. M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, vyd. P. Jaeger, Frankfurt a. M. 1983 (GA 40), str. 123–147.

„transcendentální“ základ nadvlády myšlení a řeči nad bytím, která podle Heideggera charakterizuje celou metafyzickou epochu. V této konstelaci se blíže ozřejmuje, proč Heidegger konfrontuje „před-stavující myšlení“ a „informativní řeč“ právě s Ničem: důsledně (tj. z hlediska myšlení dbajícího „zapomenutosti (na) bytí“) myšlené Nic problematizuje „před-stavující myšlení“ v jeho před-stavování a „informativní řeč“ v její informativnosti, obojí pak v jejich nadřazenosti vůči bytí, neboť jakožto „odpuzející“ veškerou „vzhledovost“, „cost“ problematizuje původnost polaritu „myšlení-řeči“ a bytí, tj. samo fundamentum metafyziky. Spolu s tím se rovněž objasňuje volba myšlenkového východiska přednášky *Co je metafyzika?* Ač Heidegger dává výslovně na srozuměnou, že „pobyt určený vědou“ není zdaleka jediným možným místem vstupu do tázání po bytnosti metafyziky,³¹ ukazuje se, že východisko od věd zjevně není arbitrární: metafyzické myšlení, které rozumí bytí jako objektivně-ideovému pólu nesmyslové a nadsmyslové, leč bytostně před-stavující zkušenosti, nejenže zakládá možnost vědecko-teoretického přístupu ke skutečnosti, nýbrž samo si z této možnosti rozumí.

Jakkoli je překonávání metafyziky v otázce po Ničem pro raného Heideggera součástí snahy o reformu pojmu metafyziky (prostřednictvím obnovení původního smyslu „meta“) a pro pozdního Heideggera úsilím o „bytostné myšlení“, které bude alternativou „metafyziky“ i „filosofie“, pro obě Heideggerovy polohy myšlení je charakteristická kontrapozice filosofického, resp. „bytostného“ myšlení a vědy. Otázka po nicotě je přitom způsobem, jak tuto kontrapozici důrazně vyzdvihnout. Tážeme-li se po Ničem, je zřejmé, že jde o otázku, která je jiného řádu než metafyzická otázka po principech a příčinách jsoucího. Rovněž musí být patrné, že v této otázce neaspírujeme na pojmové zachycení nějakého regionu jsoucího a že legitimitu svého tázání neopíráme o kompetenci informativně odpovídat z pozice nezainteresovaného diváka. Je-li otázka po Ničem otázkou celkovou – již v Heideggerově přednášce prochvívá úzkostné naladění jako zkušenost vymykání celku jsoucího, jako zážitek otřesu domněle samozřejmé danosti jsoucího v celku, a potud opuštěním oblasti regulativního vlivu ideje vědy. Poměřovat úspěšnost tázání, které nechává veškerou pozitivitu za sebou, kritériem obsahové odpovědi či pokroku v takovém odpovídání je nepochybně protismyslné. Neuváženost podle Heideggera ovšem spočívá též v tom, jakkoli regulovat celkově problematizující nárok otázky po Ničem. V přednáškovém cyklu *Základní pojmy metafyziky* ze zimního semestru 1929/1930 Heidegger uvádí, že právě toto omezení celkového dosahu filosofického tázání charakterizuje Descartovu metodickou skepsi, která nechává – a nutno zdůraznit, že ve vztahu k fundamentálně-vědecké orientaci Descartova myšlení symptomaticky a pro celý další vývoj metafyziky paradigmaticky – nedotčeno samo „podloží“ všeho pochybování – Ego.³³ Vztahuje-li se filosofická otázka k celku, tázajícího nutně

³¹ Srv. M. Heidegger, *Nachwort zu: „Was ist Metaphysik?“*, str. 303; česky: *Doslov k přednášce „Co je metafyzika?“*, str. 77.

³² Srv. M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, in: *týž, Wegmarken*, str. 112; česky: *Co je metafyzika?*, str. 57.

³³ Srv. M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, str. 30.

spoluzahrnuje. Takto se volba vědeckého pobytu jako východiska a úběžníku úvah o Ničem v přednášce *Co je metafyzika?* ukazuje v novém světle, jelikož Heideggerova řeč se odbývá na universitní půdě, tj. ve vědecké společnosti. Spolumínění tázajícího v otázce po Ničem je jeho problematizací, která má u Heideggera povahu otázky po bytnosti člověka. V *Dopisu o humanismu* z roku 1947 Heidegger říká, že tázat se po člověku neznamená myslet člověka antropologicky, resp. metafyzicky, z *animalitas*, tj. koneckonců z mimolidského jsoucího, které má charakter výskytového jsoucná, nýbrž promýšlet jej z hlediska jeho bytostného původu, z jeho vazby na bytí.³⁴ V přednášce *Co je metafyzika?* Heidegger v tomto smyslu ukazuje člověka jako jsoucná, které je fundováno v „bytí-nicotě“. Je-li člověk bytostí, jíž je přístupné nejen jsoucná, jímž není, ale i jsoucná, jímž je, je tomu teprve na základě jeho vazby k Ničemu: „Kdyby pobyt v základě svého bytí netranscendoval, což [...] znamená, kdyby se již předem nedržel vykloněn do Ničeho, nemohl by se nikdy vztahovat ke jsoucná, tedy ani k sobě samému. Bez původní zřejmosti Ničeho – žádné bytí sebou a žádná svoboda.“³⁵ Heideggerovy úvahy o bytnosti jako úběžníku otázky po člověku se přirozeně promítají do jeho pojetí humanismu, resp. nihilismu. Protože je metafyzické myšlení myšlením neskrytosti jsoucná, může metafyzika podle Heideggera rozumět nihilismu pouze jedním způsobem, a sice jako násilí na jsoucná, jako hlásání nejsoucná. Konverze smyslu nihilismu je naproti myslitelná až v souvislosti s rozpomenutím se na „zapomenutost (na) bytí“. Nihilismus pak už nemůže spočívat v myšlení „bytí-Ničeho“, ale naopak v jeho nemyšlení. Otázka po Ničem je tak u Heideggera nezbytným výchozím krokem v překonávání nemyšlení skrytosti bytí – „nihilismu současnosti“.

V *Doslovu k přednášce „Co je metafyzika?“* Heidegger říká, že tázání po bytnosti metafyziky „[...] zůstává v jistém bytostném smyslu dvojnásobně“, neboť „při takovém tázání musíme myslet *metafyzicky*, a zároveň ze základu metafyziky, tzn. již *ne metafyzicky* (v obou případech zdůraznil P. S.)“.³⁶ Dvojnásobnost otázky po bytnosti metafyziky tedy podle Heideggera není chybou, která by vyplývala z toho, že jsme otázku špatně položili, ale naopak vyjádřením situace přechodného myšlení, které se dotýká hranic metafyzického myšlení a tímto způsobem začíná metafyziku překonávat, aniž by z ní ovšem ještě mohlo vykročit. V úvodu tohoto oddílu zmíněná současnost momentů „již ano“ a „ještě ne“, která charakterizuje Heideggerovo potýkání se s metafyzikou, je po našem soudu patrná ve dvou základních ohledech. Viděli jsme, že Heideggerovo tázání po metafyzice nemělo povahu tázání po tom či onom aspektu metafyziky nebo té či oné metafyzice, nýbrž charakter „transcendentální“ otázky po metafyzice vůbec, která si vynucovala zaujetí „trans-metafyzické“ perspektivy, jíž bylo dosaženo prostřednictvím předchůdně položené otázky po bytí. Tato perspektiva

³⁴ Srv. M. Heidegger, *Brief über den Humanismus*, in: týž, *Wegmarken*, str. 324; česky: *O humanismu*, přel. P. Kurka, Rychnov nad Kněžnou 2000, str. 16.

³⁵ M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, str. 115; česky: *Co je metafyzika?*, str. 61, 63.

³⁶ M. Heidegger, *Nachwort zu: „Was ist Metaphysik?“*, str. 304; česky: *Doslov k přednášce „Co je metafyzika?“*, str. 79.

je ovšem raným Heideggerem charakterizována opět jako „metafyzická“: „Metafyzika je tázání, jež vykračuje za jsoucnost, aby se jako takové a v celku získalo opět zpátky pro svoje pochopení. Takové vykročení za jsoucnost jakožto jsoucnost v celku se děje v otázce po Nic. Tím je tato otázka prokázána jako „metafyzická“.³⁷ Heidegger tedy myslí nemetafyzicky, když v intencích onticko-ontologické diference původněji osmysluje metafyzické „meta“ jako transcendenci celku jsoucího k „bytí-Ničemu“, a současně metafyzicky, jelikož má za to, že odpovídajícím pojmenováním tohoto vlastně již nemetafyzického nároku, jež vůči metafyzice pozvedá, je „metafyzika“. Pro metafyziku Heideggerova typu rezervujeme označení „Meta-fyzika“.³⁸ Druhým ohledem je dvojznačnost, jež zasahuje Meta-fyziku jako způsob Heideggerovy tematizace nicoty, resp. bytí. V upomínce na Patočkovu kritiku sartróvské nicoty³⁹ se lze ptát, zda též Heideggerovo Nic, jež přece „nese“ lidskou existenci a jehož myšlení je pozitivním protějškem nihilismu, není vlastně paradoxní „existující nicotou“ a zda tímto reziduálním hypostazováním Ničeho Heidegger jednoduše nevychází vstříc neméně problematickému pojetí bytí jako umožňujícího základu jsoucího, jakkoli s vyloučením všech objektivizujících a transcendentálně-subjektivizujících náběhů. Pokud by tomu tak bylo, byla by Heideggerova Meta-fyzika zavázána metafyzice více, než si je ochotna připustit. Ani pak by však nebylo možné tuto ambivalenci chápat jako projev inkonzistence Heideggerova myšlení, nýbrž jako důsledek situace, v níž se ocitlo myšlení, které je nuceno myslet „metafyzicky“, a přitom „již ne metafyzicky“.

B. Jaspersova výzva k transcendování

Když Heidegger s odstupem času uvažuje o svém „obratu“ (*Kehre*), kterým navázal na perspektivu přítomnou už v *Bytí a času*, situuje jej do 30. let.⁴⁰ Ve stejné době lze přitom zaznamenat též „obrat“ v Jaspersově myšlení, jakkoli je jeho smysl odlišný od toho Heideggerova. Třebaže Jaspers nesouhlasí s tím, aby jeho filosofie byla interpretována prostřednictvím termínu *Existenzphilosophie* – označení *Existenzphilosophie* ve smyslu *Existenzerhellung* pokrývá podle Jasperse pouze dílčí oblast filosofického zkoumání a jako to, co odkazuje k prastarému úkolu filosofie, neříká ani nic zásadně

³⁷ M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, str. 118–119; česky: *Co je metafyzika?*, str. 69.

³⁸ Zavedením termínu „Meta-fyzika“ si připravujeme půdu pro terminologické odlišení Heideggerovy koncepce a negativního platonismu od Patočkovy sókratiky z *Věčnosti a dějinnosti*, již budeme označovat výrazem „meta-fyzika“. Základem této distinkce je rozdílný smysl, jež tyto přístupy spojují s „meta“, s transcendencí.

³⁹ Srv. J. Patočka, *Pochybnosti o existencialismu. (Několik poznámek)*, in: *týž, Fenomenologické spisy I*, vyd. I. Chvatík – J. Frei, Praha 2008 (*SSJP 6*), str. 325.

⁴⁰ Srv. *Preface by Martin Heidegger*, in: W. J. Richardson, *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*, The Hague 1963, str. XVI.

nového –,⁴¹ výchozí etapa jeho myšlení základní rysy tzv. existenciální filosofie zjevně vykazuje (a to již v *Psychologie der Weltanschauungen* z roku 1919, kde se setkáváme se všemi klasickými kategoriemi filosofie existence, jako jsou mezní situace, čas a jeho smysl z hlediska existence, lidská svoboda atp.). Obrat od analytiky lidské existence jakožto holého „že“, které se zjevuje v limitních situacích, k pozitivním aspektům bytí člověka lze sledovat v souvislosti s Jaspersovým rozvíjením nauky o *das Umgreifende* a vypracováním pojmů rozumu, jehož analýza tvoří osu Jaspersových Groningenských přednášek vydaných v roce 1935 v knize *Rozum a existence*, a filosofické víry, již Jaspers věnoval samostatný přednáškový cyklus publikovaný pod názvem *Filosofická víra* v roce 1948. Především o právě dva uvedené texty opřeme interpretaci Jaspersova filosofického rozvrhu, který prostřednictvím programového vytyčování hranic imanence usiluje o zjednání půdy pro transcendingující vzepětí k existenci a transcendenci.

Filosofii Jaspers obecně rozumí tázání po celku jsoucího, v němž se manifestuje odvaha k otevřenosti lidského bytí. Je-li každé „něco“ obsaženo v „jiném“, „jiným“ obemknuto jako horizontem, který má posuvnou, dynamickou povahu, je třeba podle Jasperse myslet nejzazší „jiné“, které obsahuje, obemyká vše, aniž by samo bylo dále v „něčem“ obsaženo či „něčím“ obemykáno. Tento poslední rámeček, pro nějž Jaspers volí pojmenování „obemykající“,⁴² je přitom hledaným celkem jsoucího. Protože se podle Jasperse bytí člověka odvíjí v subjekt-objektové roztržce, z níž není člověku dáno vystoupit, nemůže se obemykající, které je jednotou transcendingující subjektivní i objektivní bytí, dávat bezprostředně, ale pouze nepřímou, prostřednictvím svých modů. Posledními způsoby, jimiž lze zakoušet obemykající, jsou přitom u Jasperse „bytí, jímž jsme“ a „bytí samo“.⁴³

Ač je nám zprvu a většinou bližší bytí samo, resp. objektivní bytí, je nutné podle Jasperse navázat na Kanta a vyjít ze subjektivního bytí, které se zpočátku dává jako pobývání (*Dasein*), vědomí a duch. Jaspers ukazuje, že tyto mody obemykajícího, jímž sami jsme, je možné nahlížet jednak v jejich původní souvislosti, jako strukturální momenty jednoty světského bytí člověka, jednak v jejich samosti, jako způsoby, které mají svůj svébytný smysl, svou formu sdělitelnosti, pravdivosti a sociality, jakož i vlastní okruh světa, v němž se pohybují, jež obemykají a jímž jsou obemykány. Jaspersova analýza „našeho bytí“ tedy ústí do poznatku, že proti obemykajícímu, jímž jsme, stojí obemykající, jímž nejsme – svět.

Pobývání, vědomí a duch na jedné straně a svět na druhé straně mají imanentní charakter do té míry, do níž jsou objektivovatelné. Jakkoli se tyto mody otevírají objektivaci, jakožto transobjektivní

⁴¹ Srv. K. Jaspers, *Existenzphilosophie*, Berlin 1964, str. 86–87. Vedle *Existenzerhellung* zahrnuje Jaspersova třísvalková *Philosophie* ještě *Philosophische Weltorientierung* a *Metaphysik*.

⁴² Jaspersův centrální termín *das Umgreifende* se do češtiny běžně převádí též výrazy „obklopující“, „objímající“, ale i „obsahující“.

⁴³ Srv. K. Jaspers, *Vernunft und Existenz*, Groningen 1935, str. 29.

horizonty, v něž se štěpí obemykající, předmětnost podle Jasperse rovněž přesahují: světské způsoby bytí, jímž jsme, jsou původně a základně subjektivními výkony – pobývání jako žití, vědomí vůbec jako subjektivní syntéza obecných forem nazírání a myšlení, duch jako rozvrhování idejí jako principů jednot –, které se ve zpředmětnění nedávají a dávat nemohou; svět se zase objektivně dává jen parciálně, vždy jako fenomenální výsek světa, a nikdy jako celek. Už na rovině imanentního bytí, soudí Jaspers, se tak ukazuje, že člověk a svět jsou vždy víc než objekty mezi objekty, a proto víc, než o nich ví a může vědět věda. Žádný přístup, jehož doménou je výhradně objektivita, si tudíž podle Jasperse nemůže činit nárok na jejich absolutní zachycení. Celek lidského bytí a světa je přístupný pouze z celku bytí, který se v Jaspersově rozvrhu otevírá teprve v ne-vědeckém transcendování imanentních modů bytí.⁴⁴

Jako jsme konfrontováni s hranicemi objektivity, chceme-li v objektivním jsoucnu vidět celek skutečnosti, narážíme podle Jasperse též na hranice imanentních modů obemykajícího. Na úrovni „našeho bytí“ se tyto nepřekročitelné meze manifestují v nespokojenosti, již zakoušíme ve světských způsobech bytí, jímž jsme. Snaha ztotožnit se s pobýváním, vědomím či duchem nebo s jejich totalitou je podle Jasperse odsouzena k ztroskotání, neboť lidské bytí je vždy i něco jiného než uvedené způsoby, ať už je chápeme jednotlivě, či v celku. Protože každý z těchto modů tvoří nedílnou součást lidského bytí, má protest proti absolutizaci partikulárního světského aspektu lidského bytí nikoli formu opuštění daného způsobu, ale podobu dynamiky, v níž pozvednutí k „vyššímu“ modu znamená vždy uchování „nižšího“ modu (či modů). Vyústěním tohoto „sebevzdobývacího“ pohybu je přitom u Jasperse individuální prolomení imanence pobývání, vědomí a ducha k existenci.

Oproti imanentním modům, které se do určité míry jeví ve světě, je existence nezjevná a neobjektivovatelná, a potud je jí podle Jasperse třeba rozumět jako transcendentnímu způsobu obemykajícího, jímž jsme. Aby Jaspers podtrhl tento rys, hovoří ve vztahu k existenci nikoliv o vědění, nýbrž o projasňování, které není založeno v pojmově-kategoriálním myšlení, ale v „alogice“, jež se uskutečňuje v médiu záměrně rozporných výpovědí.⁴⁵ Protože existence není na rozdíl od světského obemykajícího, jímž jsme, přirozenou součástí lidského bytí, ale individuálním, vždy „mým“ úkolem, jehož se lze chopit, s nímž se lze minout a k němuž je nutné se vzhledem k naší tendenci upadat do pouhého pobývání opakovaně navracet, mají u Jasperse existenční výpovědi, které svou alogičností odkazují za hranice objektivního poznání, dějinný, nedefinitivní, bytostně osobní a apelativní charakter. Svým založením tedy nejsou obecným a nadčasovým předpisem, který se přirozeně naplňuje v okruhu daných možností, jako je tomu u pobývání, vůči němuž Jaspers vymezuje existenci především, ale apelem, jenž vyzývá k transcendování světa a „sebepřijetí“ v radikální svobodě a odpovědnosti. V Jaspersově pojetí je tak filosofie možná pouze v existenčním,

⁴⁴ Srv. K. Jaspers, *Der philosophische Glaube*, München 1974, str. 49–51; česky: *Filosofická víra*, přel. A. Havlíček – B. Horyna – J. Sokol – M. Stretti, Praha 1994, str. 39–40.

⁴⁵ Srv. K. Jaspers, *Vernunft und Existenz*, str. 83–85.

transcendujícím výkonu, v němž se prostřednictvím otevírání modů bytí teprve ohlašuje celek bytí jako požadovaná a pro člověka nepostradatelná poslední jednota bytí. Sebesdělování existence v paradoxech odhaluje další bytostný rys, který Jaspers připisuje existenci, totiž „existenční vůli ke komunikaci“.⁴⁶ Ačkoli transcendování vezdejšího bytí vyžaduje odstup od tohoto bytí, a proto distanci vůči průměrné komunikaci, nemůže se existence uzavřít do sebe, neboť svou skutečnost podle Jasperse získává teprve před druhými a s nimi. S existenční komunikací se u Jasperse bytostně pojí sdělené, s nímž se existující jako s tím, co jej zrcadlí v jeho autenticitě, může identifikovat, pravda, která nemá na této úrovni povahu výsledku určité teoretické procedury, ale vlastního bytí sebou, a která je tudíž vždy subjektivně zainteresovaná, relativní, dějinná, konečná a nezavršená, a rozum, který prostupuje celkem existenční komunikace a uděluje jí ráz jasnosti a jednoty, jež je však vzhledem k historicitě existence vždy předběžná a neuzavřená. Existenční vůle ke komunikaci, pravdě a socialitě a podstatná vázanost existence na rozum ukazují, že ač není Jaspersova existence kusem světa, není ani prostou nicotou. Je specifickou strukturou, jež má povahu jedinečného dějinného úkolu, který nelze jednou provždy realizovat, nýbrž vždy pouze teprve uskutečňovat (ve společenství s druhými), a který proto ozřejmuje člověka jako trvalou, nedokonatelnou dynamiku.

Charakterizuje-li Jaspers existenci jako úkol, v žádném případě jím nemíní úlohu, jejíž uskutečnění je plně v moci člověka. Průlom k existenci je v Jaspersově pojetí vázán na řadu světských faktorů, které leží mimo okruh disponibility toho kterého člověka. Současně a základněji však musí být člověk k existenci podle Jasperse uvolněn z moci obemykajícího, které obemyká existenci. Protože totalita imanentních modů bytí, jímž jsme, která je u Jasperse východiskem „skoku do existence“, se existencí neruší, ale pouze proměňuje z hlediska svého smyslu, je bytí obemykající existenci bytím, které obemyká člověka v celku. Je-li k tomu svět korelátém světských způsobů „našeho bytí“, které obemyká a současně je jimi obemykán, je bytí obemykající člověka v celku též bytím obemykajícím svět. Bytí, jímž je existence člověku v poslední instanci darována,⁴⁷ je tedy podle Jasperse bytím obemykajícím vše obemykající. Toto poslední, nepodmíněně obemykající, jímž se završuje filosofická dynamika transcendování, Jaspers nazývá „transcendence“. Jelikož se transcendence ohlašuje povýtce v existenčním výkonu, je třeba na Jaspersovu existenci pohlížet nejen jako na sebevztah (starost), ale rovněž jako na vztah k transcendenci. Aby poměr existence k transcendenci vymezil vůči vědeckému poznání i náboženské praxi, hovoří Jaspers o „filosofické víře“, v níž se existující s důvěrou obrací k transobjektivnímu základu bytí a odevzdává se mu bez nároku na absolutizaci své nutně dějinně podmíněné a relativní existenční perspektivy. Transcendování k existenci a zaujetí vztahu k transcendenci podle Jasperse znamená radikální konverzi smyslu světa a nitrosvětských obsahů: co se dosud zdálo být svébytné, soběstačné, bezvztažné, uzavřené či celkové, odhaluje se prizmatem zážitku transcendence ve své relativnosti jako poukaz k všeobjímajícímu bytí, jako „šifra“, skrze niž

⁴⁶ Tamt., str. 62.

⁴⁷ Srv. K. Jaspers, *Der Philosophische Glaube*, str. 20; česky: *Filosofická víra*, str. 17.

Ize zaslechnout hlas transcendence v imanenci. Tento „hermeneutický obrat“, soudí Jaspers, je současně obratem k pravé filosofii, pojaté jako filosofická víra, a odvratem od nepravé filosofie, která si rozumí z vědy. I když by podle Jasperse měla filosofie vědět, co se vědět dá, aby neupadla do vyšínutí vědy, která vědění absolutizuje, a jakkoli je i vědění „šifrou transcendence“, nemůže být filosofie „[...] ani odborná věda vedle jiných, ani korunující věda jako výslednice všech ostatních, ani základní věda k zajištění ostatních věd“;⁴⁸ filosofie jakožto filosofická víra je pro Jasperse smysluplná pouze jako trvalé upomínání na obemykající bytí, jako čtení šifer transcendence na pozadí vlastního existenčního průlomu.

C. Sartrovo bytí-pro-sebe jako radikální svoboda

V dopisu Jeanu Beaufretovi z roku 1946 Heidegger pokládá označení „existencialismus“ za přiměřený způsob, jak pojmenovat filosofii J.-P. Sartra. Činí-li Sartre středobodem svých úvah člověka, jenž je v opozici vůči předmětnému jsoucnu a navzdory filosofické tradici charakterizován předchůdností *existentia* před *essentia*, je výraz „Sartrův existencialismus“ plausibilní a plně ospravedlnitelný. Co platí podle Heideggera pro Sartrovo myšlení, neplatí nicméně pro „bytostné myšlení“ – nejen proto, že „převrácení metafyzické věty [...] nadále zůstává metafyzickou větou“;⁴⁹ a potud nijak nepřispívá k otázce po základu metafyziky, ale též proto, že pro „bytostné myšlení“ není lidské jsoucnu ani hlavním, ani výlučným předmětem tázání. Jakkoli je součástí *Bytí a času* snaha o vypracování analytiky pobytu (o jejímž vlivu na Sartra nelze pochybovat), je pobyt jakožto jsoucnu, jemuž „v jeho bytí o toto bytí samo jde“;⁵⁰ „průchodištěm“ k Heideggerovu centrálnímu úkolu – k položení otázky po (smyslu) bytí.

I přes Heideggerův odmítavý postoj k možnosti sblížení jeho filosofie s existencialismem si Sartrovo myšlení vydobylo pozici velice vlivné a hojně diskutované filosofie. Třetí, závěrečný exkurz do myšlení, které určovalo duchovní atmosféru, v níž se rodí Patočkův negativní platonismus, tedy věnujeme „fenomenologické ontologii“, o jejíž systematické vypracování se Sartre pokusil ve svém základním díle *Bytí a nicota* z roku 1943.⁵¹

⁴⁸ Tamt., str. 133; česky: tamt., str. 101–102.

⁴⁹ M. Heidegger, *Brief über den Humanismus*, str. 328; česky: *O humanismu*, str. 20.

⁵⁰ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, vyd. F.-W. von Hermann, Frankfurt a. M. 1972 (*GA 2*), str. 16; česky: *Bytí a čas*, přel. I. Chvatík – P. Kouba – M. Petříček – J. Němec, Praha 2002, str. 28.

⁵¹ Termínem „existencialismus“ Sartre charakterizuje své učení až v přednášce *Existencialismus je humanismus* z roku 1946, tedy tři roky po vydání knihy *Bytí a nicota*, v níž se „existencialismus“ neobjevuje. Sartrova přednáška je přitom zpravidla chápána jako pouhá popularizace filosofických závěrů z *Bytí a nicoty*. Důsledně vzato by však bylo vhodné zvážit, zda opuštění fenomenologické ontologie, k níž se Sartre v této podobě a pod tímto označením už nikdy nevrátil, ve prospěch existencialistického, resp. existencialisticko-humanistického

Klíčem pro pochopení lidského jsoucího je podle Sartra jeho ontologická diference vůči předmětnému bytí. Jakkoli je předmětnost jakožto fenomenální obsaženost ve vědomí vědomím konstituována, poukazuje svým jevením na svůj transfenomenální základ: „[...] Vědomí se rodí *na podloží* bytí, jež není vědomím. Nazýváme to ontologickým důkazem.“⁵² Vůči tomuto základu je vědomí „vpádem“, který umožňuje původně inertní mase bytí zjevit se. Toto fenomenální vyjevení se je tedy u Sartra výsledkem „dějství vědomí“, které činí diferenciaci výchozí indifferencie. Jakožto diferující se vědomí ukazuje ve své diferenci vůči tomu, co „je tím, čím je“ – vůči „bytí-v-sobě“.

Je-li u Sartra vědomí bytostně odlišné od transfenomenálního základu předmětného bytí a je-li tento základ ryzí pozitivitou, musí mít vědomí charakter holé nicoty. Negativita ve svých rozličných formách není objektivně či Meta-fyzicky zakotvenou událostí, nýbrž stopou přítomnosti vědomí ve světě: „Člověk je bytí, jímž nicota přichází na svět.“⁵³ V Sartrově provedení být ve světě tedy pro vědomí jakožto nicotu znamená být mimo sebe u věcí, „rozrušovat a napadat“, tj. koneckonců negovat bytí-v-sobě a tím si skrze dosahování relativně stabilních fenomenálních obsahů zajišťovat provizorní pozitivitu.

Ve shodě s tradicí je Sartrovo vědomí vždy vědomím něčeho a souběžně vědomím sebe sama. Oproti tradici však Sartre odmítá jakoukoli substancializaci vědomí. Nikoli Descartova *res cogitans* či Husserlova transcendentální subjektivita, nýbrž prereflexivní, non-thetické *cogito* je původní pravdou vědomí: „Existuje předreflexivní *cogito*, jež je podmínkou *cogito* karteziánského.“⁵⁴ pravdou, již podle Sartra nelze jakkoliv objektivovat, jež uniká každé předmětné konstataci. V tomto smyslu je Sartrovo vědomí existencí, transcendentálním pohybem, transparentním, poněvadž veskrze negativním dějstvím, bytostně sebevztážnou, a přitom „apersonální dekompresí bytí-v-sobě“⁵⁵ – „bytím-pro-sebe“.

učení a s tím spojený zřejmý posun v hodnocení situace člověka neukazují na určitou proměnu Sartrovy koncepce. Zatímco *Bytí a nicota*, jak uvidíme níže, vykresluje bytí-pro-sebe jako radikální ontologickou deficienci vůči bytí-v-sobě a autentický životní program jí splývá se zoufalým uvědoměním a akceptováním trvalé nemožnosti dát si vlastní základ, *Existencialismus je humanismus*, vycházejí na základě teze o neexistenci Boha z absence lidského esenciálního určení, vyzývá k sebeustavení člověka prostřednictvím existenciálního projektu a zdůrazňuje hodnotovou nadřazenost člověka nad prostou věcností. Promyšlení této otázky je nicméně limitováno Sartrovým odklonem od deskriptivní fenomenologie, který důvody přechodu k existencialistickému humanismu do značné míry rozostřuje. V naší práci klademe Sartrovu fenomenologickou ontologii a jeho existencialismus do jedné myšlenkové linie do té míry, do níž pro *Bytí a nicotu* a přednášku *Existencialismus je humanismus* platí teze o primátu existence před esencí. Srv. J.-P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris 1946; česky: *Existencialismus je humanismus*, přel. P. Horák, Praha 2004.

⁵² J.-P. Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris 2008, str. 28; česky: *Bytí a nicota. Pokus o fenomenologickou ontologii*, přel. O. Kuba, Praha 2006, str. 28.

⁵³ Tamt., str. 59; česky: tamt., str. 62.

⁵⁴ Tamt., str. 19; česky: tamt., str. 19–20.

⁵⁵ Tamt., str. 110; česky: tamt., str. 118.

Faktičita bytí-pro-sebe, jeho nezaloženost, negativita odpuzuje na jedné straně každý nárok na esenciální zakotvení tohoto bytí, na straně druhé tento nárok ustavičně pozvedá. Ačkoli si člověk zprvu a většinou, neautenticky, rozumí v pozitivních termínech, je podle Sartra inkonzistentní, v sobě rozlomené jsoucno, které je závislé na od sebe odlišném bytí: jakožto transparentní půda zjevování je tím, čím není, jakožto vůči bytí-v-sobě nesouměřitelné bytí není tím, čím je.

Bytí-pro-sebe není u Sartra jen umožněním fenomenální artikulace bytí-v-sobě. Bytí-pro-sebe je též bytí-pro-druhého. Podobně jako u Hegela se i v Sartrově pojetí vědomí probouzí k plnému uvědomění teprve v konfrontaci s cizím vědomím. Konflikt „ipseit“ je oboustranně konstitutivní: tím, že bytí-pro-sebe v pohledu druhého zakouší odcizení sebe sama i svého světa (jako odkazové souvislosti), zakouší *ipso facto* bytí druhého; tím, že se bytí-pro-sebe jakožto pohled namířený proti pohledu druhého zmocňuje bytí druhého, uvědomuje se ve svém bytí.

Na úrovni bytí-pro-sebe se Sartrovo vědomí manifestuje jako ničím a v ničem nezaložený prázdný rozvrh, který je v nepřetržitém předstihu před každým obsahovým uskutečněním. Invazivní bytí druhého situaci bytí-pro-sebe nemodifikuje, nýbrž intenzifikuje. Vědomí se v reakci na vpád druhého rozpomíná na svou neurčenost, prázdnotu, která si žádá vyplnění, určení. V neautentickém smyslu je tato tendence k určení podle Sartra snahou člověka definitivně realizovat ve svém bytí, v bytí-pro-sebe, „velkou syntézu bytí-pro-sebe a bytí-v-sobě“ – jednou provždy se založit, dát si důvod; v autentickém smyslu, zdůrazňuje Sartre, jde naopak o projekt, který si je v každém okamžiku vědom nevyhnutelnosti svého ztroskotání a současně své nepostradatelnosti.⁵⁶

„Ne“, jímž Sartre charakterizuje vědomí, lze nicméně chápat jako „plus“, jako „ano“. Negativita „bytí-pro-sebe-pro-druhého“ je radikální indeterminací tohoto bytí – svobodou. Sartre opakovaně ukazuje, že neexistuje situace, stav, věc či událost, která by svobodu-spontaneitu vědomí mohla omezit, či dokonce zrušit. V samotné ontologické struktuře vědomí je svoboda podle Sartra předznačena. Nikoliv akt vůle či výsledek Meta-fyzické intervence, nýbrž samo bytí vědomí jako permanentní distance vůči bytí-v-sobě, jako negace, „néantisace“ každého konečného obsahu v nekonečném procesu sebepředbírání vědomí je svobodou. Lidské jsoucí, míní Sartre, nemá na vybranou – jakožto Nic své svobody (nutnosti sebeurčovat se na pozadí své radikální neurčitelnosti) nemůže zřici: „Jsem navždycky odsouzen k existenci přesahující mou esenci a překonávající pohnutky a motivy mého činu: jsem odsouzen ke svobodě.“⁵⁷

Korelátém absolutní svobody je u Sartra universální odpovědnost. Sartrova „hluboká volba“, v níž není volen ten či onen okrsek jsoucna, nýbrž jsoucno, svět v celku, je existenčním vstupem vědomí do světa. Toto nikoli teoretické prekoncipování bytí-v-sobě, které zakládá každou pozdější

⁵⁶ „Celý život je tak pojat Sartrem jako nezdařená fenomenologie ducha – pouť za sebou samým, která se nemůže nikdy uzavřít, nikdy realizovat.“ J. Patočka, *Věčnost a dějinnost*, str. 93.

⁵⁷ J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, str. 484; česky: *Bytí a nicota*, str. 509.

koncepti světa, toto dynamické „apriori“ každého vědomí ve vztahu k bytí-v-sobě a druhému, způsob, jímž si vědomí „vynucuje“ na bytí-v-sobě zjevnost, jímž transcenduje transcendenci druhého, jímž si samo rozumí, je výchozím projektem, za nějž bytí-pro-sebe plně odpovídá. Volím-li svět, musím být podle Sartra odpovědný za každý jeho stav.⁵⁸

⁵⁸ Srv. tamt., str. 600–601; česky: tamt., str. 632–633. Skutečnost „základního činu svobody“ si člověk podle Sartra zpravidla zastírá. Toto uhýbání před úzkostí ze svobody Sartre opisuje termínem „neupřímnost“. Neupřímnost není u Sartra psychologickou, ale fenomenologicko-ontologickou deskripcí, zachycením bytostné tendence bytí-pro-sebe být „bytím-v-sobě-pro-sebe“, „bohem“.

III

Na cestě k negativnímu platonismu

Sókratés a Věčnost a dějinnost

V textu *Věčnost a dějinnost* z roku 1947⁵⁹ Patočka charakterizuje Sartrův existencialismus jako *reductio ad absurdum* negativní (ateistické) větve filosofie existence. Ačkoliv existencialismus vyrůstá z otevřenosti pro otázku bytí, uzavírá se smyslu tohoto tázání, když resuscituje předmětné bytí, bytí-v-sobě, jako smysl bytí vůbec (bytí-pro-sebe jako nicota není). Tím se paradoxně navrácí k tomu, čeho měl být překonáním – k objektivismu klasické metafyziky.⁶⁰ Spíše než o předmětnost jako takovou jde v Patočkově kritice o subjektivní stránku věci, o pojem člověka, který se u Sartra ztrácí v negativnu a tím zcela ustupuje pojmu předmětného bytí. V předchozí kapitole jsme viděli, že ani pro Heideggera není Sartrův pojem člověka jako bytosti, jejíž „jak-jest“ vždy zaostává za „že-jest“, přijatelný, že existencialistický humanismus je s Heideggerovým „anti-nihilismem“ v základu neslučitelný. Připomeneme-li si též Jaspersovy mody lidského bytí, zejména pak existenci jako průlom k transcendenci z moci transcendence samé, jsme svědky dobové filosofické diskuse o smyslu člověka, lidství. Jak naznačeno výše, příspěvkem do této diskuse měla být rovněž Patočkova studie *Věčnost a dějinnost*,⁶¹ která vzniká bezprostředně před koncepcí negativního platonismu, a k níž se tudíž v přítomné kapitole obrátíme. Poněvadž se ovšem Patočkova otázka humanismu rozvíjí v nejužší souvislosti s promýšlením podstaty sókratismu, vyjdeme z interpretace univerzitní přednášky *Sókratés*, již Patočka uskutečnil v akademickém roce 1946/1947. Mimo jiné též přihlédneme k důležité stati *Remarques sur le problème de Socrate*,⁶² vydané v roce 1949, a k dosud nepublikovaným Patočkovým *Filosofickým deníkům* z příslušného období.⁶³

⁵⁹ K dataci *Věčnosti a dějinnosti* srv. F. Karfík, *Doslov. Ke vzniku a kontextu Patočkovy Věčnosti a dějinnosti*, in: J. Patočka, *Věčnost a dějinnost*, Praha 2007, str. 128–129.

⁶⁰ Srv. J. Patočka, *Věčnost a dějinnost*, str. 96–97.

⁶¹ Prvně byla *Věčnost a dějinnost* publikována až v roce 1990.

⁶² Tato stať je polemickou reakcí na text O. Gigona *Sokrates. Sein Bild in Dichtung und Geschichte* z roku 1947.

⁶³ Jedná se o celkem 11 sešitů jednotlivě datovaných rukopisných filosofických poznámek, které jsou uloženy v Archivu Jana Patočky pod signaturami č. 3000/070–/076, /115, /116, /173, /205. K *Filosofickým deníkům* se navíc váže několik náčrtů z konceptu Patočkovy *Studie k pojmu světa*, které mají do jisté míry charakter nedatovaných deníkových zápisků. Vzhledem k těmto záznamům je pravděpodobné, že Patočka pracoval na svých denících už od roku 1945. Naopak poslední záznamy pocházejí zřejmě z května 1950. Na vydání Patočkových deníků se v současné době pracuje. Srv. J. Patočka, *Studie k pojmu světa*, in: týž, *Fenomenologické*

A. Sókratés

V období od konce 20. let do počátku 40. let minulého století Patočka publikoval též několik filosofických statí, jejichž společným jmenovatelem byla otázka po povaze a smyslu filosofie v kontextu „přítomnosti“. V těchto textech, jejichž důležitý výběr nabízí první díl prvního svazku *Sebraných spisů Jana Patočky*,⁶⁴ se Patočka postupně obrací k jednotlivým konstitutivním stránkám filosofického myšlení, z jejichž partikulární perspektivy se pokouší osvětlit bytostný charakter filosofie jako celku a současně zodpovědět otázku, nakolik a jak se filosofie promítá do světského bytí člověka a společnosti. Jakkoli lze hovořit o platónském východisku raného Patočky,⁶⁵ jedním ze spojujících motivů převážné většiny textů je postava Sókrata. Se systematickým rozpracováním tohoto motivu se přitom setkáváme později, v přednášce *Sókratés* prvně vydané v roce 1947. Patočkův druhý přednáškový cyklus o antické filosofii⁶⁶ je tedy třeba chápat nejen jako historicko-filosofický příspěvek k dějinám antického myšlení, ale současně jako systematické vyústění Patočkovy reflexe filosofie z předchozích let. Sókratés se pro Patočku stává bodem syntézy dříve postupně rozvrhovaných podstatných rysů filosofie *in genere* – paradigmatickým „osobním filosofickým životem“, filosofii *in actu*.

Za východisko pro pochopení Patočkovy sókratiky zvolíme Ciceronovu charakteristiku Sókrata jako „toho, kdo filosofii přivedl z nebe na zemi a usídlil ji v městech a obydlích“.⁶⁷ Tato výpověď totiž nevyjadřuje jen fakt Sókratova „zlidštění“ filosofie. Jejím smyslem je podle Patočky základněji toto: světské konečné může být ve výslovném vztahu k nesvětskému nekonečnému, filosofie jako artikulovaný poměr k celkovému smyslu, k bytí, je v podmínkách lidské existence nějak možná.⁶⁸ Chopit se možnosti filosofie v první řadě předpokládá otrást samozřejmostí do světa obráceného života, zproblematizovat jeho dosavadní hodnotovou perspektivu, upozornit na iluzornost jeho zajištění v přírodním, zvykovém i tradičním. Tato otrěsová zkušenost je zkušeností nároku, který pozvedá mravní otázku. Vážně si klást otázku znamená být konfrontován s vlastním nevědáním, zakusit svou mez. Jako objevitel mravní otázky je Sókratés podle Patočky právě tím, kdo demaskoval duši člověka v její nehotovosti v poměru k dobrému a zlému. Právě na rovině mravního tázání se

spisy III/1, vyd. I. Chvatík – J. Frei – J. Puc, Praha 2014 (*SSJP 8/1*), str. 151–173. Dále srv. *Ediční komentář*, in: *Fenomenologické spisy III/1*, str. 333.

⁶⁴ J. Patočka, *Péče o duši I*, zejm. str. 15–136.

⁶⁵ Srv. texty *Platonismus a politika* (1933) a *Platón a popularizace* (1934). Tamt., zejm. str. 23, resp. 33.

⁶⁶ Patočkovým prvním přednáškovým cyklem o antické filosofii byla *Předsokratovská filosofie* z roku 1946.

⁶⁷ J. Patočka, *Sókratés*, str. 17. Srv. Cic. *Tusc.* 5, 10f.

⁶⁸ Srv. J. Patočka, *Remarques sur le problème de Socrate*, in: *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 74, 1949, č. 4–9, str. 194, 213.

lidská duše ozřejmuje ve své nesouměřitelnosti s věčným bytím: lze-li o věci říci, že jest, je možné z perspektivy věčného „jest“ tvrdit, že duše není. Jako nehotová se duše musí teprve „zhotovit“.

Indikátorem deficiencie duše a současně nástrojem duševní obrody je pro Patočkova Sókrata *logos*. Vedena otázkou po dobru jako posledním smyslu lidského života, je sókratovská *elenxis* nejen odkrýváním rozporuplnosti, nebytí duše, která zaměňuje „mít“ za „být“, ale též prostředkem k uskutečnění mravní konverze – obratu k bytí člověka.⁶⁹ Táže-li se Sókratés po dobrém, nemíní to či ono dobré, dobré pro něco, nýbrž dobré o sobě, dobré z hlediska života v celku. Jelikož mravní otázka odpuzuje vše relativní, vyjímá duši z řádu přirozeného života a konfrontuje ji se zcela novou perspektivou. Tento hodnotový obrat je přitom pro duši konstitutivní, neboť je pohybem od původního „rozptylu-nebytí“ k „jednotě-bytí“. Teprve ve vztahu k dobrému získává každý konečný obsah své odpovídající místo, svůj pravý smysl: přirozený život není hodnotou o sobě, nýbrž teprve ve vztahu k dobrému, vůči němuž je služebný; konečnost člověka tak už nemůže být největším zlem; *areté*, jakkoli jde v kontextu přirozeného života o věc nemyslitelnou, je jen jedna.⁷⁰

Povaha *elenxis*, soudí Patočka, obráží status sókratovského *agathon*. Jako vyvracející řeč je *elenxis* s to zpochybnit každý nárok relativního na to, být pro lidský život poslední *telos*; co jí však z povahy věci podle Patočky trvale uniká, je možnost dospět vylučovací metodou k pozitivnímu vykazání dobrého o sobě. Jakkoli se *agathon* vymyká lidskému vykazání, zpřítomnění na způsob pozitivní reality, spíše než prostou absencí je jeho nepřítomnost dialektickou „přítomností-nepřítomností“: v každém odmítnutí relativně dobrého se dobré o sobě manifestuje jako apel transcendence neustrnout v konečném, překonávat se, „vědomě žít, zkoušet se“, pečovat o bytí duše i společenství.⁷¹ Teprve realizací životního programu založeného na vyslyšení této výzvy se duše může vyzískat, stát se pro sebe sama hmatatelnou – filosofickou.

B. Věčnost a dějinnost

Jako filosofické přístupy, které interpretují člověka v existenciálních termínech, představuje i Patočkova sókratika lidské bytí v ostré opozici vůči předmětnosti. Na rozdíl od objektivit není člověk dán předem, je nedostatkem, který je povolán k tomu, aby se určil. Určení, vyzískání se je přitom možné teprve konverzí životní perspektivy. Obrat k bytí člověka je nepřetržitou dynamikou překonávání objektivit: každá dosažená úroveň se stává objektivním jsovcem, které je bytí

⁶⁹ „Co jiného činí Sókratova *elenktika*, než že odhaluje lidskou nicotu? Starost o duši je starost být něčím, a nikoli ničím.“ J. Patočka, *Filosofické deníky*, sešit z 23. 11. 1946 – 29. 5. 1947, záznam z 3. 1. 1947.

⁷⁰ Srv. J. Patočka, *Sókratés*, str. 112, 126, 139.

⁷¹ Protože se Sókratés podle Patočky pohybuje v napětí mezi přirozeným životem a mravní sférou a jelikož se jeho transcendence k *agathon* odehrává v médiu dialogické řeči, má sókratovská ironie též společensko-výchovný význam. Srv. tamt., str. 125.

neadekvátní a které je třeba opět transcendovat k bytí.⁷² Objektivita je tak na jedné straně tím, na čem a prostřednictvím čeho se lidské bytí v procesu jejího negování formuje, na druhé straně tím, co je jako vždy překonané něčím prázdným, negativním. Potud se lidské bytí, třebaže nikdy plně určité, ozřejmuje jako ontologicky pozitivnější, plnější než bytí předmětné. Ačkoli poslední, celkový smysl není objektivně dán na způsob pozitivní metafyzické reality, je objektivně závazný. Jako „předmět nevědění“ totiž nemůže být výtvorem subjektivní libovůle.⁷³ Sókratovský „život v pravdě“ tak podle Patočky překonává meze hodnotového objektivismu i relativismu.

Bylo-li výše řečeno, že *Sókratés* je nejen exkurzem do dějin antické filosofie, ale též systematizací Patočkových úvah o filosofii *in genere*, ukazuje se, že sókratika má i třetí důležitý rozměr: Patočkova interpretace Sókrata je rovněž filosofií člověka, koncepcí lidského bytí. Podívejme se, jak se tato teorie uplatňuje v textu *Věčnost a dějinnost*, jímž Patočka hodlal zasáhnout do soudobého sporu o pojem humanismu.

Studie *Věčnost a dějinnost* s podtitulem *Rádlův poměr k pojetím člověka v minulosti a současnosti* je Patočkovou nejobsáhlejší reakcí na knihu E. Rádl *Útěcha z filosofie*.⁷⁴ Už *Rozvrh Věčnosti a dějinnosti* nicméně dává tušit, že Rádl je pro Patočku spíše příležitostí k tomu, aby se pokusil o rámcovou interpretaci dějin filosofie člověka a v této souvislosti představil vlastní koncepci humanismu.⁷⁵ Ve stati *Český humanismus a jeho poslední slovo v Rádlůvi*, jež podle všeho odpovídá

⁷² „Požadavek bytí (které není objektivním jsouncem) je zároveň bolest, jeho nepřítomnost, a z toho důvodu se zastírá, utíká před sebou, tváří se, jako by požadavek mohl být splněn a jako by ho již bylo dosaženo. Ale dosažené bytí je opět objektivní, jest tu.“ J. Patočka, *Filosofické deníky*, sešit z 28. 7. 1947 – 14. 1. 1948, záznam z 29. 7. 1947. „La conversion [socratique] consiste à se trouver en route, à s’y sentir toujours, pour toute la vie.“ J. Patočka, *Remarques sur le problème de Socrate*, str. 197.

⁷³ „Sókratés [...] počíná imaginací nové myšlenky lidského jednání, myšlenky, že má stát ustavičně v jednotě pochopeného smyslu. Tento smysl sám neurčuje (to je nevědění).“ J. Patočka, *Filosofické deníky*, sešit z 23. 11. 1946 – 29. 5. 1947, záznam z 23. 11. 1946.

⁷⁴ První, posmrtné vydání Rádlovy *Útěchy* spadá do roku 1946. Další Patočkovy texty reagující na Rádlůvu *Útěchu* lze nalézt in: J. Patočka, *Češi I*, vyd. K. Palek – I. Chvatík, Praha 2006 (*SSJP 12*), str. 103–121. V druhé recenzi na Rádlůvu *Útěchu z filosofie* z roku 1947 Patočka uzavírá: „Rádlovo filosofické přesvědčení se hodí za námět pro meditaci o orientaci mravní filosofie jak v celých dějinách myšlenkových, tak speciálně u nás. Lze si na ní dobře uvědomit délku tradice, kterou obsahuje v sobě moderní humanismus, a složitost témat humanismu českého.“ J. Patočka, *Emanuel Rádl: Útěcha z filosofie*, in: *týž, Češi I*, str. 109.

⁷⁵ Ačkoli je filosofie E. Rádl pouze východiskem *Věčnosti a dějinnosti*, nelze přehlížet význam, který Patočka v kontextu české filosofie i vlastních filosofických začátků Rádlůvi přisuzoval. Srv. J. Zumr, *S Janem Patočkou o filosofii a filosofech*, in: *Filosofický časopis*, 55, 2007, č. 3, str. 341. Dále srv. L. Hejdánek, *Sedmý dopis příteli*, in: *Dopisy příteli*, Praha 1993, str. 44. Zřejmě prvním příspěvkem k otázce vztahu Patočky k Rádlůvi je

v rukopisu nedochovaným kapitolám I a II a začátku kapitoly III *Věčnosti a dějinnosti*,⁷⁶ Patočka sice souhlasí s Rádlovým obratem k Sókratovi, avšak problematizuje Rádlovu tezi o Sókratově platonismu. Je-li humanismus naukou, podle níž centrální otázkou filosofie je otázka po člověku, a je-li otázka po člověku primárně otázkou mravní, otázkou po dobrém, v níž se manifestuje podstata člověka, je východisko od Sókrata jako tvůrce mravní otázky, a tudíž tvůrce, zakladatele humanismu podle Patočky plausibilní. Naproti tomu Rádlova teze o Sókratově platonismu neproblematická není – tvrdí totiž, že Sókratés je metafyzikem a autentický, sókratovský humanismus metafyzikou.⁷⁷ Prvním důležitým krokem *Věčnosti a dějinnosti* je tedy vyjasnit poměr Sókratés – Platón.

Viděli jsme, že Patočkův Sókratés na otázku po dobrém neodpovídá, neboť mravní otázka podle jeho názoru ani žádnou odpověď ve formě konečné, obsahové, necelkové pravdy o lidské existenci nepřipouští. Smysl sókratovské otázky spočívá nikoli v odpovědi, nýbrž v otázce samé, jejíž udržování, obnovování, prohlubování je podle Patočky výrazem úsilí duše o celkový smysl, který se dává pouze negativně jako nedostatečnost necelkového. Budeme-li spolu s Patočkou definovat metafyzický humanismus jako myšlení, které na otázku po celku lidského života odpovídá kladně a obsahově, ozřejmí se, že Sókratův humanismus metafyzicky podložen není. Metafyzická supozice humanismu, míní Patočka, je příznačná teprve pro Platóna, který z člověka činí jsoucno regulované objektivně-mravním světem idejí. Sókratovu mravnímu obratu, který má původně ryze negativní smysl, Platón vytyčuje pozitivní směr, když starost o duši nechává orientovat viděním dobra jako kladně a obsahově se dávajícího posledního smyslu. Zatímco tedy Sókratés setrvává v médiu tázání,⁷⁸ Platón na mravní otázku podává kladnou odpověď.⁷⁹ Nespočívá-li však smysl sókratovské otázky v odpovědi, ukazuje se podle Patočky, že Platón Sókratově otázce porozuměl jinak, než jak ji chápal Sókratés sám, že smysl mravní otázky transformoval, když ji pojal jako průchodiště k odpovědi. Už proto musí být podle Patočky jasné, že sókratika není pouhou úvodní kapitolou platoniky, že platonika je sice jednou z možností, jak se chopit sókratovské výzvy, nikoli však možností jedinou ani autentickou, že pravý Sókratés v opozici vůči Rádlovu platónskému Sókratovi dosvědčuje existenci alternativy vůči humanistické metafyzice, poněvadž sám do metafyziky nikdy nevstoupil.

Prostřednictvím interpretace Patočkova přednáškového cyklu *Platón*, který po našem soudu náleží do kontextu filosofie negativního platonismu, ještě budeme mít příležitost detailněji sledovat Patočkovu interpretaci Platónovy transformace „sókratovského obratu“ v „platónský návrat“,

stať I. Blechy *Patočka a Rádl*, in: *Filosofický časopis*, 45, 1997, č. 5, str. 863–878. Slabinou tohoto textu je však Blechovo chápání *Věčnosti a dějinnosti* jako součásti filosofie negativního platonismu.

⁷⁶ Srv. F. Karfík, *Doslov. Ke vzniku a kontextu Patočkovy Věčnosti a dějinnosti*, str. 126.

⁷⁷ Srv. J. Patočka, *Český humanismus a jeho poslední slovo v Rádlovi*, in: *týž, Věčnost a dějinnost*, str. 15, 17.

⁷⁸ „[...] La question socratique, question qui prétend se passer de réponse ou être à elle-même mieux qu'une réponse.“ J. Patočka, *Remarques sur le problème de Socrate*, str. 196.

⁷⁹ Srv. J. Patočka, *Věčnost a dějinnost*, str. 20.

tj. ustavování základů klasické metafyziky. Porozumění *Věčnosti a dějinnosti* si nicméně žádá objasnění vztahu různých významových rovin, na nichž Patočka pojem metafyziky v souvislosti s otázkou humanismu promýšlí.

Ve XIV. kapitole *Věčnosti a dějinnosti* Patočka rozlišuje mezi „ametafyzickým“ a „metafyzickým pojetím světa“.⁸⁰ Zatímco ametafyzický přístup podle Patočky rozumí bytí toliko v termínech předmětné danosti, pro metafyzické pojetí je bytí otázkou, která překračuje rámec světské objektivity. Ačkoli je Patočkova sókratika nepřevoditelná na platoniku, na této základní rovině pojmu metafyziky lze o Sókratovi i Platónovi shodně říci, že jsou metafyziky. V podstatě každé myšlení, které svou otázkou po celku jsoucna vykonává *transcensus* předmětné danosti, musí být v tomto smyslu metafyzické, neboť v *transcensu* dosvědčuje nesvébytnost objektivity, její zakotvenost, předznamenání v něčem jiném.

„Metafyzické pojetí světa“ podle Patočky tvrdí jen tolik, že pojem bytí nelze redukovat na pojem objektivity a že o jsoucnu lze uvažovat na více úrovních. Je-li bytí nesouměřitelné s předmětným jsoucnem a spočívá-li první úkol myšlení, které je vedeno otázkou po bytí, ve zpochybnění výlučnosti objektivity, je protismyslné, aby metafyzický pokus skončil pouhou reklasifikací předmětnosti. Poněvadž se pro metafyzika prostírá jsoucno na více úrovních, vždy podle Patočky hrozí, že se otázka po bytí zamění za otázku po základním, „vpravdě jsoucím jsoucnu“, vůči němuž má vše ostatní pouze akcidentální charakter.⁸¹ I když má takový princip povahu transcendentálně-objektivního bytí, stále jde vposled o bytí dosažené, které se tím, že je odpovědí na výchozí otázku po bytí, s bytím nutně mívá. Toto minulé je přitom charakteristické pro klasickou metafyziku, jejíž počátek Patočka spojuje s vystoupením Platóna. Vedle elementární roviny pojmu metafyziky ve smyslu „metafyzického pojetí světa“ se tak ukazuje druhá, konkrétnější významová vrstva sledovaného pojmu – klasická platónská metafyzika.

Z hlediska vztahu mezi „elementární metafyzikou“ a klasickou metafyzikou je možné o Patočkově Sókratovi říci, že je i není metafyzikem: je metafyzikem, neboť otázkou po dobrém transcenduje každé předmětné určení člověka; není metafyzikem, neboť jeho transcendence k dobrému se nezastavuje, „nevyplňuje“ dosažením nějaké vyšší úrovně jsoucna. Tato dynamická situace nám otevírá přístup k třetí významové rovině Patočkova pojmu metafyziky, k nemetafyzické interpretaci „elementární metafyziky“, pro niž užijeme označení evokující charakter sókratovského *transcensu* – „meta-fyzika“.

„Metafyzické pojetí světa“ na jedné straně a jeho dvě interpretace, tj. klasická metafyzika a meta-fyzika, na straně druhé vytvářejí půdu, na níž se Patočkova *Věčnost a dějinnost* zabývá otázkou humanismu. Uvedené dvě verze „elementární metafyziky“ totiž stojí v základu dvou určujících

⁸⁰ Srv. tamt., str. 99.

⁸¹ Srv. tamt., str. 100.

způsobů humanismu, o nichž Patočka hovoří: klasická metafyzika zakládá „eticko-metafyzický humanismus“, zatímco meta-fyzika „historicko-etický humanismus“.⁸²

Eticko-metafyzický humanismus podle Patočky pojímá člověka jako výraz, aspekt čehosi hlubšího, základnějšího. Vedle platonismu, který člověka určuje z nadlidského ideového jsoouca, a křesťanského humanismu, který ve svém rozpracování platonismu člověka zařazuje do řádu Božího stvoření, lze k této větvi humanismu počítat též naturalismus, pro nějž je člověk epifenomenální výslednicí mimolidských přírodních sil. Pro tyto přístupy, jakkoliv antagonisticky se vůči sobě platonismus a naturalismus staví, je přitom podle Patočky společné, že člověku základně rozumějí jako podstatně pozitivní a předem určené bytosti. Eternalistický rozměr eticko-metafyzického humanismu Patočka ukazuje na scholastickém učení o předchůdnosti esence před existencí. Esencí věci se tradičně míní to, co je na věci pozitivní (zejm. s ohledem na podstatná určení věci). Tato pozitivní „cost“ věci je ve formě ideje přítomna v Boží mysli ještě před stvořením věci. Stvoření na základě Božího *actus essendi* je tedy uvedením podstatně hotové a vždy již (někde) přítomné věci do světa. Předchůdnost esence před existencí se přitom netýká jen neživého a živého mimolidského jsoouca, nýbrž rovněž člověka. V tomto rozvrhu je tak člověk bytostí, jejíž podstata je ahistorická, protože vždy již hotová, určená, pozitivní, trvalá, přítomná.⁸³ Rámcově obdobná situace podle Patočky charakterizuje též platonismus a naturalismus, podle nichž je člověk ideově, resp. přírodně předurčen. V této konstelaci ústí eticko-metafyzický humanismus do mravního objektivismu: ať už má „vpravdě jsooucí jsoouco“ charakter ideje, Boha či přírody, je současně principem hodnot, které nezbyvá než konstatovat a jim se podřídít.

Stojí-li podle Patočky na počátku eticko-metafyzického humanismu Platón, je možno historicko-etický humanismus pochopit jako „návrat od Platóna k Sókratovi“.⁸⁴ Zatímco eticko-metafyzický humanismus vykládá člověka z jiného, základnějšího stupně jsoouca (člověk jako *homo-animal spirituale*, resp. *homo biologicus*), historicko-etický humanismus k člověku přistupuje jako k zvláštnímu, neredukovatelnému ontologickému stupni (člověk jako *homo historicus*).⁸⁵ Důraz na svébytnost lidského jsooucího je zřejmý již z označení, kterými filosofie existence jako moderní představitel historicko-etického humanismu toto jsooucí charakterizuje: Heidegger hovoří o „pobytu“ v opozici vůči věcnému „výskytu“, Jaspers o „existenci“ v kontrastu vůči světským modům lidského

⁸² Srv. J. Patočka, *Filosofické deníky*, sešit z 23. 11. 1946 – 29. 5. 1947, záznam z 28. 1. 1947. V již zmiňované druhé recenzi na Rádlovu *Útěchu* a ve *Věčnosti a dějinnosti* Patočka sice hovoří o třech způsobech humanismu, tabulka typů humanismu z *Filosofických deníků* nicméně tento počet omezuje pouze na dvě základní možnosti tím, že platonismus a naturalismus, jak vzápětí uvidíme, shrnuje pod kategorii eticko-metafyzického humanismu. Srv. J. Patočka, *Emanuel Rádl: Útěcha z filosofie*, str. 109; též, *Věčnost a dějinnost*, str. 49.

⁸³ Srv. J. Patočka, *Věčnost a dějinnost*, str. 26.

⁸⁴ Tamt., str. 118.

⁸⁵ Srv. tamt., str. 49, 51.

bytí a předmětnému bytí, Sartre o „bytí-pro-sebe“ v opozici vůči „bytí-v-sobě“. Navzdory všem důležitým rozdílům, které jsme mohli zahlédnout v předchozí kapitole, se právě uvedené koncepce do jisté míry sbíhají v pochopení člověka jako sebevztahné ontologické dynamiky, která se jako původně rozptýlená, neautentická, rozporuplná, leč svobodná musí zcela v duchu (Patočkovy) sókratiky teprve dějinně vydobýt. Toto vydobývání se je současně tvorbou hodnot: spoléhá-li ještě kladná filosofie existence (Jaspers) na intervenci transcendence, která nese existenci v jejím hodnotovém sebeurčování, je člověk v negativní verzi filosofie existence (Heidegger, Sartre) po této stránce zůstaven sám sobě.⁸⁶

Zvláštní místo v Patočkově rozvrhu humanistických koncepcí zaujímá dialektický humanismus (marxismus), jemuž je ve *Věčnosti a dějinnosti* věnována krátká, leč samostatná kapitola.⁸⁷ Pro dialektický humanismus, jak mu rozumí Patočka, je člověk zápornou bytostí. Negativita člověka vyplývá z faktu, že lidská podstata dosud nebyla naplněna, že člověk je sám sobě odcizený. Podstata člověka je přitom známa – člověk je bytost smyslová a společenská, která je součástí smysluplných dějin, jež v překonávání rozporů směřují k naplnění historického cíle. Na jedné straně tedy dialektický humanismus pojímá člověka jako radikálně dějinnou bytost, jež se musí v historickém procesu uskutečnit; na druhé straně je však o člověku a jeho historickém úkolu dopředu rozhodnuto.⁸⁸ Z hlediska dvou výše probíraných forem humanismu bychom tak mohli říci, že

⁸⁶ Protože se Patočka ve *Věčnosti a dějinnosti* soustřeďuje takřka výhradně na problém člověka, má zřejmě za to, že může používat u natolik odlišných koncepcí, jakými jsou Heideggerova, Jaspersova a Sartrova filosofie, simplifikující souhrnné označení „existenciální filosofie“. Jak jsme viděli výše, s tímto označením ve formě „existencialismus“ se však identifikuje pouze Sartre, a ani on tak nečiní zcela samozřejmě.

Rozlišování mezi eticko-metafyzickým a historicko-etickým humanismem má u Patočky svůj předobraz v diferenci dvou způsobů filosofování, s níž se setkáváme v kratším textu *O dvojím způsobu filosofování* z roku 1943. Jakkoli se subjektivní i objektivní modus filosofie sbíhají ve společné motivaci vyložit lidské jsoouco z posledních základů, rozcházejí se v odpovědi na otázku, jak tento „sebevýklad“ uskutečnit. Zatímco východiskem a trvalým úběžníkem subjektivního přístupu je lidská existence *in concreto* a problém objektivního světa je řešitelný teprve z ní a přes ni, objektivní přístup volí cestu opačnou, když ve snaze explikovat člověka vychází z „universálního prostředí“ (objektivního světa), které je jakožto zastřešující inteligibilní rámec, jehož je člověk jednou ze součástí, teprve s to osvětlit lidskou situaci. Stejně jako v případě dvou typů humanismu akcentuje tedy i toto Patočkově dělení filosofie, resp. filosofování ostré a nesmiřitelné napětí mezi filosofií existence ve smyslu transcendentálního subjektivismu a objektivně-metafyzickým myšlením, mezi úsilím držet ontickou a ontologickou autonomii pobytu a heteronomní tendenci redukovat člověka na universální mimolidský základ, mezi filosofováním jako radikálně objektivně nezajištěnou programovou reflexí stejně nezajištěné lidské existence a systémem, který se vyjadřuje nezaopatřet („theoreticky“) a v úplnosti (nic nezůstává nepochopeno). Srv. J. Patočka, *O dvojím způsobu filosofování*, in: *týž, Fenomenologické spisy III/1*, str. 9–14.

⁸⁷ Srv. J. Patočka, *Věčnost a dějinnost*, str. 115–117.

⁸⁸ S obdobnou kritikou marxismu se lze u Patočky setkat ve stati *Ideologie a život v ideji*, která podle všeho náleží do filosofického kontextu *Věčnosti a dějinnosti*: „[...] Ideová logika je těžký, nedorozšířený filosofický

dialektický humanismus se pohybuje uprostřed mezi eticko-metafyzickým a historicko-etickým humanismem, že jde o humanismus, v jehož podloží se prolínají metafyzika s meta-fyzikou.

Přiblížení dvou základních forem humanismu nám umožňuje porozumět nejen pojmenování Patočkovy studie (proti eternalismu, „věčnosti“ metafyziky je postaven historismus, „dějinnost“ meta-fyziky), ale též způsobu a povaze Patočkova vlastního řešení problému humanismu. Toto řešení se přitom ve *Věčnosti a dějinnosti* profiluje ve třech historicko-filosofických podobách: (1) sókratika, (2) „historická esence“ a (3) „dialektika negativní afekce a plně pozitivního jsoucna“. Protože jsme o Patočkově sókratice dostatečně pohovořili výše, navážeme přímo na druhý bod.

(2) Zatímco klasická metafyzika trvá na předchůdnosti esence před existencí, Sartrův existencialismus tento poměr obrací. Obě tyto polohy jsou přitom pro Patočku nepřijatelné – v prvním případě proto, že není respektována časová dimenze lidské existence, v druhém případě pak proto, že dochází k totálnímu vyprázdnění lidského bytí. Jako alternativu vůči těmto krajním řešením Patočka nabízí pojem „historické esence“.⁸⁹

Historická esence, soudí Patočka, znamená odmítnutí předpokladu, že rozdíl mezi esencí a existencí spadá pod kategorii reálných distinkcí, a že proto problém vztahu mezi esencí a existencí je možné řešit pouze na základě předchůdnosti jednoho či druhého členu vztahu. Historická esence podle Patočky totiž říká, že člověku jsou esence a existence dány současně, že lidská esence spočívá v existenci, a že tak diference, v níž esenci a existenci nahlížíme, má pouze pojmový obsah.⁹⁰ Dějinný aspekt historické, na existenci závislé esence předpokládá, že alespoň některá podstatná určení člověka musí být negativní a přitom závislá ve svém uskutečňování výlučně na svém nositeli. Významným předpokladem historické esence je tedy podle Patočky její svoboda. Esenciální aspekt historické esence naopak požaduje jistou trvalost a stabilitu ve formě struktury historické esence. Z hlediska

problém; jeho rozřešení prostředkem ‚dialektické metody‘, tj. logiky jiné než formální, a přece objektivní a věčné, je ve sporu s bytostnou niterností ideové logiky; sice překlenuje rozdíl mezi skutečností nynější a budoucí, individuální a společenskou, ale veškeren proces ideový překládá mimo lidskou niternost do věcí samých; takže svoboda člověka je čímsi mimolidským; uskutečňuje se jaksi vně člověka procesem, na jehož konci stojí jako budoucí cíl, a nikoli jako sám tento uskutečňující proces.“ J. Patočka, *Ideologie a život v ideji*, in: *týž, Umění a čas I*, vyd. D. Vojtěch – I. Chvatík, Praha 2004 (*SSJP 4*), str. 130.

⁸⁹ Srv. J. Patočka, *Věčnost a dějinnost*, str. 26–29.

⁹⁰ „Lidský fakt má svou podstatnou strukturu současně se svou existencí a v tomto významu není pak možno říci, že by existence esenci předcházela ani v případě esence historické.“ Tamt., str. 27. „Sartrova myšlenka o ‚přednosti‘ existence před esencí u člověka neznamena nic jiného, než že je v podstatě (esenci) člověka, že se musí realizovat (že je uložen, nikoli dán). Ale tento rys sám je právě tak nenahodilý jako kterýkoli jiný esenciální rys, např. že barva musí být rozlehlá. Ve skutečnosti esence a existence od sebe neodlučná nikde.“ J. Patočka, *Filosofické deníky*, sešit z 23. 11. 1946 – 29. 5. 1947, záznam z 2. 1. 1947.

dějinnosti historické esence je Patočkovi nicméně jasné, že tato struktura nemůže být čímsi pozitivně daným, nýbrž že musí jít o negativní strukturu, „strukturu absence“.

(3) Moderní provedení historicko-etického humanismu Patočka označuje jako subjektivismus.⁹¹ Na rozdíl od objektivismu klasické platónské metafyziky subjektivismus interpretuje člověka v termínech neobjektivovatelného subjektivního jsoučna, neempirického vědomí. Spíše než fakt, že vědomí je vždy vědomím něčeho (primární vědomí) a současně vědomím sebe sama (sekundární vědomí), je podle Patočky důležitější pochopit, co znamená „být si něčeho vědom“ a „být si vědom sebe sama“ a jaké důsledky z toho pro bytí člověka plynou. Z analýzy historické esence vyplývá, že ačkoli má podstatnou strukturu, je tato struktura negativního ražení. V souvislosti s analýzou vědomí Patočka hovoří o „negativní afekci objektivit“ jako o základní konstitutivní složce vědomí.⁹² Máme-li být přesnější, je třeba mluvit o „dialektice negativní afekce a plně pozitivního jsoučna“,⁹³ neboť kladnou stránkou negace předmětnosti je pohyb vědomí k bytí. „Negativní afekce věcnosti“ se podle Patočky odvíjí ve dvou stupních: na rovině primárního vědomí jde o negaci nahodilosti věcné danosti při přechodu od aktuálně daného k potenciálně danému; na úrovni sekundárního vědomí běží o negaci aktuálně daného vůbec ve prospěch vlastního subjektu. Sebevědomí tedy není, míní Patočka, obrazem primárního vědomí, nýbrž svědectvím o existenci subjektivní sféry, která je ve svém bytí nesouměřitelná s bytím každého vědomého obsahu. Jako úsilí o seberealizaci prostřednictvím negace předmětné danosti se dialektika negativní afekce a plně pozitivního jsoučna rozprostírá v čase. Vnitřní časový horizont vědomí, který zakládá možnost každého přechodu od aktuálna k neaktuálnu, otevírá prostorový horizont, který umožňuje jsoučnu zjevit se. Proto může Patočka tvrdit, že historický zápas vědomí o bytí jako kladný smysl negace předmětnosti je podmínkou možnosti subjektivního i objektivního pólu subjekt-objektové polarit.⁹⁴

Bytí na cestě k pravému bytí pro vědomí znamená dosud nebýt. Jakkoli je vědomí „nejsoucí“, protože dosud nesebeurčené, nelze je podle Patočky ve vztahu k domnělému kladu objektivit pokládat za nicotné či deficientní. Nejen že má vědomí strukturu, a nemůže tedy být prostou nicotou; jako nepřetržitá negace danosti je vědomí ve skutečnosti pozitivnější než objektivita. Svou transcendencí předmětného bytí totiž podle Patočky dosvědčuje pravou povahu objektivit, její pouhou vnějšnost, mrtvost, indiferenci, prázdnotu. Předmětnost je sice zde jako neodvolatelné a neredukovatelné faktum; na druhou stranu jsou její plnost a pozitivita pouze zdánlivé, neboť

⁹¹ Srv. J. Patočka, *Věcnost a dějinnost*, str. 49.

⁹² Tamt., str. 103.

⁹³ Tamt., str. 106.

⁹⁴ Srv. tamt., str. 103, 105.

nespočívají v ní samé – teprve ve vědomí přichází předmětnost k sobě samé.⁹⁵ Už předteoretická, konkrétní zkušenost v souvislosti s fenomény hnusu, nudy, odporu, bolesti a konečnosti poukazuje podle Patočky tímto směrem.

Stojí-li v základu vědomí „generální teze světa“ jakožto „generální protest proti předmětnému universu“,⁹⁶ ukazuje se, že Patočkova volba mezi „ametafyzickým“ a „metafyzickým pojetím světa“ je spíše abstraktní, teoretickou možností, že vědomí svým vlastním bytím potvrzuje platnost „elementární metafyziky“, neboť je samo jakožto bytostně transcendingující v tomto smyslu metafyzické. Jako proces seberealizace spadá u Patočky *transcensus* vědomí vjedno s mravním úkolem.⁹⁷ Ačkoli *transcensus* není řízen kladně a obsahově, není podle Patočky arbitrární, neboť se negativně orientuje skrze „vědoucí nevědění“ čili poznání, že žádné konečné jsoucno neodpovídá bytí, o něž usiluje.⁹⁸ Poněvadž překonávání objektivitu není jednorázový ani předem konkrétně vytčený akt, nýbrž pohyb, který se odvíjí ve stupních a který je plně, svobodně v moci transcendingujícího, vždy podle Patočky hrozí, že si vědomí porozumí „nevlastně“, že své sebeurčování zastaví v tom, co zde již bylo, že svůj rozvrh založí minulostně. *Transcensus* se pak hroutí do toho, čeho měl být překonáním, stejně jako v případě „zastavené transcendence“ klasické metafyziky, jejíž kořeny je třeba hledat právě v neautentické interpretaci „elementární metafyziky“ vědomí. Protipólem „minulostního *transcensusu*“ je *transcensus* k neaktuálnímu, které jakožto budoucí doposud nebylo. V tomto druhém, „vlastním“ pohybu si vědomí uvědomuje, že nic není předem dáno, že o každé danosti samo rozhoduje a že každá danost je již faktem své danosti překonaná, a tedy neadekvátní hledanému bytí. Právě zde se podle Patočky naplňuje možnost skutečně historické etiky, která v sobě syntetizuje závaznost na jedné,

⁹⁵ Srv. tamt., str. 107. „Negativnost objektivního bytí se projevuje 1) v tom, že nemá centra, 2) v tom, že jest ve své podstatě výrazem, vyjádřením, které může mít smysl toliko pro ‚bytí pro sebe‘. Vyjádřil jsem to onehdy tak, že předmětné bytí jest, jako by nebylo; neboť není ani pro sebe, ani pro jiné předmětné bytí ničím. Jako bytí je ‚lhotejné‘ jemu samému i jinému objektivnímu bytí. A přece se chová, jako by lhotejné nebylo: zákonitost, forma, celkové procesy, celistvost. To by se zdálo na první pohled právě čímsi pozitivním: ale je to ve skutečnosti přece známkou toho, že *není* ze sebe samotného pochopitelné, že *nestojí* v sobě samém. To, co by tomuto bytí teprve dalo uzavřenost a smysl, to, k čemu samo poukazuje, podstatně mu chybí – to je negativita předmětna.“ J. Patočka, *Filosofické deníky*, sešit z 23. 11. 1946 – 29. 5. 1947, záznam z 5. 12. 1946.

⁹⁶ J. Patočka, *Věčnost a dějinnost*, str. 104. „Bylo by možno tvrdit, že vědomí je ryze nepředmětné prostě z toho důvodu, že nemá žádného jiného obsahu než popření předmětného veškerenstva. Vědomí neznamená nic jiného než popření, které říká prostě ‚ne‘ k universu pouhých věcí. Toto universum musí tedy klást jako předpoklad, jako východisko svého vlastního aktu, nemůže se však do něho zahrnout, nýbrž naopak vyloučit.“ J. Patočka, *Filosofické deníky*, sešit z 29. 5. 1947 – 27. 7. 1947, záznam z 12. 7. 1947.

⁹⁷ „Sebeuskutečnění je [...] sumární formulace životní úlohy, úlohy bytostné, která je zároveň úlohou mravní.“ J. Patočka, *Věčnost a dějinnost*, str. 113–114.

⁹⁸ „Tak je *transcensus*, i když není obsahově nikdy kladně určen předem, přece jen chráněn a veden negativním ‚věděním‘, věděním nevědění – věděním o tom, co *není* pravým jsoucnem [...].“ Tamt., str. 114.

svobodu, odpovědnost a tvorbu hodnotově nového (nikoli pouze opakovaného) na druhé straně. V neposlední řadě nám budoucnostně (tj. v bytí, a nikoli v pouhém jsoucnu) založený *transcensus* otevírá smysl toho, co jsme v opozici vůči klasické metafyzice nazvali meta-fyzika.

Jak patrně, Patočkova sókratika, historická esence i dialektika negativní afekce a plně pozitivního jsoucnu chtějí tvořit meta-fyzickou alternativu vůči eticko-metafyzickému humanismu klasické metafyziky. Zatímco sókratika relativizuje nárok platonismu jako základu klasické metafyziky být jediným možným pochopením filosofie a historická esence meta-fyzicky reinterpretuje tradiční metafyzickou nauku o esenci a existenci, dialektika negativní afekce a plně pozitivního jsoucnu interpreтуje sókratiku v pojmech soudobé fenomenologicko-ontologicky orientované filosofie. Tímto způsobem se Patočka jednoznačně hlásí k historicko-etickému humanismu, pro nějž je čas konstitutivní složkou lidské existence. Ztotožňuje-li Patočka moderní historicko-etický humanismus s filosofií existence, přirozeně se nabízí rozumět též jeho koncepci v termínech filosofie existence. Ani existenciální filosofie nicméně není tím, s čím by se Patočka mohl a chtěl plně identifikovat.

Ačkoli Patočka přejímá od Heideggera ideu onticko-ontologické diference, důraz na bytostnou spojitost bytí a času či některé motivy z analytiky pobytového jsoucnu (pobyt jako starost, jako autentický, či neautentický rozvrh), je patrné, že se svým převedením filosofie na humanistickou otázku po člověku, jemuž je nutno rozumět „subjektivisticky“, vydává zcela jiným směrem než Heidegger.⁹⁹ V tomto směru má Patočkův humanismus podstatně blíže k Sartrovu existencialismu.

⁹⁹ Jak už jsme dříve uvedli, fakt, že Patočka řadí Heideggera k negativní filosofii existence, tedy koneckonců k „humanistickému subjektivismu“, je značně problematický. Heideggerovo vlastní vymezení vůči Sartrovu existencialismu lze nepochybně vztáhnout též na „existencialistický humanismus“ *Věčnosti a dějinnosti*, jakkoli se Patočka potýká s problémem vztahu esence a existence jiným způsobem než Sartre. Patočkově zařazení Heideggera mezi negativní existencialisty působí rovněž interpretační konfúzi. Kritizuje-li M. Ritter Karfíkovu tezi, podle níž je koncepce negativního platonismu protichůdná kritice negativních existencialistů z *Věčnosti a dějinnosti* (správnější by podle Rittera bylo chápat negativní platonismus jako prohloubení této kritiky), přehlídí, že k negativním existencialistům Patočka řadí nejen Sartra, ale též Heideggera, v jehož případě je Karfíkova teze na místě. Srv. M. Ritter, *Historicko-systematický rámeček Patočkova negativního platonismu*, in: M. Ješič – V. Leško (vyd.), *Patočka a grécka filozofia*, Košice 2013, str. 254. Naopak platnost teze z Ritterovy dřívější stati, podle níž se 3. kapitola *Negativního platonismu* „kriticky vymezuje zejména proti logickému pozitivismu, přičemž Patočka tu chce pozitivně navázat – stejně jako ve *Věčnosti a dějinnosti* – na filosofii existence“, a která je vlastně v rozporu s výše uvedeným tvrzením o prohloubení kritiky filosofie existence ze strany negativního platonismu, je značně omezená. Tato teze totiž platí, jen pokud zohledníme existenciálně-filosofickou kritiku vědeckého zacílení metafyziky, vůči němuž se ovšem vymezuje i logický pozitivismus. Uvidíme, že negativní platonismus nemůže „pozitivně navázat“ na filosofii existence, neboť ji spojuje se subjektivismem, jehož chce být překonáním. V případě Patočkova čtení Heideggera to znamená posun od subjektivistické interpretace k interpretaci docenující Heideggerův „nesubjektivistický zápor“. To, ale i jiné texty, v nichž se Patočka zabývá

Nejen vlastní text *Věčnosti a dějinnosti*, ale též Patočkovy *Filosofické deníky* ukazují, že *Věčnost a dějinnost* vznikala pod silným dojmem z četby Sartrova *Bytí a nicoty*. Jako Sartre i Patočka vřazuje svou koncepci do rámce subjekt-objektové polarity; na rozdíl od Sartra však pro Patočku člověk není ryzí zápornost, „bezpodstatnost“, „méněcennost“ vůči předmětnému bytí. Jako negace indifferencie objektivit má lidské bytí pozitivní rozměr.¹⁰⁰ V předchozí kapitole jsme ukázali, že Sartre pojímá člověka jako bytost, jíž je zapovězeno se určit. Ačkoli si ani Patočka nemyslí, že je možné, aby se člověk své podstaty definitivně zmocnil, trvá na tom, že člověka již samo směřování k bytí formuje, utváří, „zpodstatňuje“. Proti beznaději a prázdnotě Sartrova bytí-pro-sebe tedy stojí Patočkovy historické vědomí, které se ujímá svého dějinně-mravního úkolu a v procesu negace předmětné danosti směřuje k jeho naplnění. Pohyb k celkovému smyslu má přitom své vodítko ve formě vědouceho nevědění, kterým se Patočka domnívá překonat existencialistický relativismus, a přitom se vyhnout metafyzickému objektivismu.¹⁰¹ Co naopak Patočka u Sartra oceňuje a sám rozvíjí, je důraz na radikální svobodu člověka. Povšimněme si, že svoboda je v Patočkově *Věčnosti a dějinnosti* ve shodě se Sartrem vykázána toliko z člověka, lidského bytí.

I když se Patočkovy „plně pozitivní jsoucnost“ nemůže nikdy kladně a obsahově dát, zápas o ně ve formě negace všeho pouze relativního je podstatou člověka. Proto je pro Patočku Jaspersův agnosticismus ve vztahu k transcenci jakožto všeobemykajícímu nepřijatelnou rezignací člověka na vlastní úděl. Pro kladnou větev filosofie existence je podle Patočky vůbec příznačné jakési pohodlí, zabezpečení člověka tváří v tvář transcenci (ač transcenci nemůže být známa, je „garantována“). Ostatně proto Patočka říká, že i metafyzik, jehož *transcensus* je pozitivně určen,

Heideggerovou filosofií, tak ukazuje, že v otázce Heideggerova subjektivismu Patočkův názor kolísá. Srv. M. Ritter, *Patočka mezi Sókratem a Platónem. K interpretaci negativního platonismu*, in: *Reflexe*, 34, 2008, str. 92; F. Karfík, *Svět jako non aliud a dějinnost zjevování u Jana Patočky*, in: I. Chvatík – P. Kouba (vyd.), *Fenomén jako filosofický problém*, Praha 2000, str. 327–328. K Patočkovu pozdějšímu sblížení s Heideggerovou filosofií (navzdory ne právě kladné osobní zkušenosti, již Patočka s Heideggerem učinil během svého stipendijního pobytu ve Freiburgu v roce 1933) srv. J. Pešek, *Svět jako otevřenost bytí jsoucího samého v celku a prožívané tělo*, in: *Filosofický časopis*, 45, 1997, č. 5, zejm. str. 822–823.

¹⁰⁰ Patočka má za to, že ani Sartre nemůže brát svou tezi o bezpodstatnosti lidského bytí, tj. o neexistenci čehokoli trvalého v člověku zcela vážně. Spíše u něj jde o „laxní způsob vyjadřování“. Srv. J. Patočka, *Věčnost a dějinnost*, str. 27.

¹⁰¹ S představiteli existenciální filosofie Patočka sdílí přesvědčení o neudržitelnosti mravního objektivismu a nutnosti obratu k subjektivně založené etice. Ihned však před ním vyvstává problém, jak etiku subjektivistického ražení uchránit před (existenciálně-filosofickým) relativismem. Ukazuje se, že je třeba nalézt takové vodítko praxe, které je svou povahou subjektivní a současně „subjektivně neurčené“, a potud nelibovolné. Tomuto předpisu podle Patočky odpovídá sókratovské „vědění-nevědění“, které je jako vědění subjektivní, ale jako nevědění „subjektivně neurčené“, a tedy nerelativní.

riskuje více než náboženský filosof existence.¹⁰² Na druhou stranu bychom však neměli opomenout Jaspersovy úvahy o povaze a hranicích objektivitu, stejně jako Jaspersův důraz na pozitivní aspekty bytí člověka, jimiž byl Patočka nepochybně ovlivněn.

Pro výklad způsobu, jímž vědomí jest, užívá Patočka dialektickou figuru. Dialektice negativní afekce a plně pozitivního jsoucna je přitom třeba rozumět subjektivně ve smyslu bytí vědomí, a nikoliv objektivně jako zákonu, který je vědomí dán a jímž je vědomí nezávisle na svém bytí určováno. Právě v tomto bodě podle Patočky chybí dialektický humanismus, když dějinného člověka protismyslně staví do předem určených, a tudíž ahistorických dějin. Ve vztahu k dialektickému humanismu je tak možné číst XIV. kapitolu *Věčnosti a dějinnosti* též jako pokus o očištění meta-fyzického humanismu od metafyzických komponent.

V kontextu humanismu klasické metafyziky a filosofie existence je tedy Patočkova pozice z *Věčnosti a dějinnosti* dynamická, neboť se pohybuje „mezi“ mravním objektivismem eticko-metafyzického humanismu a mravním relativismem negativní verze historicko-etického humanismu na jedné straně a „mezi“ negativismem existenciální filosofie a kladným pojetím existence v theistické filosofii existence na straně druhé. Je zřejmé, že historická esence i dialektika negativní afekce a plně pozitivního jsoucna jsou založeny v Patočkově interpretaci Sókrata, že obě tyto odpovědi na otázku po člověku představují pokus o transpozici sókratiky do pojmového rámce jednak klasické metafyziky, jednak fenomenologické filosofie a že se právě v Sókratovi sbíhají. Objev Sókrata jako filosofa lidské dějinnosti a konečnosti v opozici vůči platónskému pojetí člověka jako *animal spirituale* je pro Patočku rozhodující, neboť mu umožňuje nepojímat radikální krizi, v níž se ocitlo metafyzické myšlení, jako krizi, úpadek filosofie vůbec. Není-li platonismus autentickým pochopením Sókratovy otázky, nýbrž jen její historickou transformací, svítá pro Patočku naděje, že není nutné pozbyt s metafyzikou též filosofii.

Věčnost a dějinnost je nicméně možné číst nejen jako svébytný příspěvek do soudobé filosofické diskuse k pojmu humanismu, ale také jako volnou součást Patočkova rozsáhlejšího projektu „filosofie nitra“, k němuž mimo jiné náleží i stati *O dvojím způsobu filosofování* a *Ideologie a život v ideji*, na něž jsme v průběhu interpretace *Věčnosti a dějinnosti* odkazovali.¹⁰³ Tento projekt, který Patočku zaměstnával od konce 30. let a jehož posledním výstupem byla právě *Věčnost a dějinnost*, se centruje okolo pojmů „nitro“ a „duch“, tj. kolem transcendentálně-subjektivního bytí, jež se

¹⁰² Srv. tamt., str. 99.

¹⁰³ Texty vztahující se k Patočkově „filosofii nitra“ lze nalézt in: Jan Patočka, *Fenomenologické spisy III/1*. Nejuceleněji se tímto Patočkovým projektem dosud zabýval F. Karfík. Srv. F. Karfík, *Die Odyssee des endlich gewordenen Absoluten*, in: *Unendlichwerden durch die Endlichkeit. Eine Lektüre der Philosophie Jan Patočkas*, Würzburg 2008, str. 36–43; též, *Patočkova strahovská pozůstalost a jeho odložené opus grande*, in: *Kritický sborník*, 20, 2000/2001, str. 132–134.

„ze-sebe-vystoupením“ objektivuje, „zpřítomňuje“ „na“ předmětném jsoucnu, v intencionálních výkonech konstituujících předmětnost. Sama o sobě je pak objektivita čímsi prázdným a objektivovaná forma nitra vzhledem ke své nesouměřitelnosti s vlastním, radikálně neobjektivním a neobjektivovatelným nitrem něčím vždy překonaným. Protože máme k dispozici interpretaci programového textu *Negativní platonismus*, můžeme už v tuto chvíli vytknout momenty, které spojují a rozdělují *Věčnost a dějinnost a Negativní platonismus*, a tím nepřímou vymezení „filosofii nitra“ vůči projektu negativního platonismu.

Na první pohled vykazují *Věčnost a dějinnost a Negativní platonismus* řadu styčných bodů. Oba texty vznikají jako odpověď na krizi klasické metafyziky. Klíč k pochopení i překonání této krize přitom nalézají v návratu k předmetafyzické zkušenosti, kterou spojují s vystoupením historického Sókrata. Proti metafyzice, jejíž základ ztotožňují s Platónovou pozitivní interpretací Sókratovy mravní otázky, tak kladou nemetafyzickou alternativu, již jsme s odvoláním na smysl sókratovského *transcensu* a kategorii „metafyzického pojetí světa“ nazvali v kontextu *Věčnosti a dějinnosti* „meta-fyzika“ a již Patočka v kontextu *Negativního platonismu* nazývá „filosofie“. I když jsme výše charakterizovali historickou esenci a dialektiku negativní afekce a plně pozitivního jsoucna z *Věčnosti a dějinnosti* jako transpozici sókratiky do pojmového rámce klasické metafyziky, resp. fenomenologické ontologie, a nabízelo by se tak rozumět *Negativnímu platonismu* jako transpozici platonismu do pojmového rámce moderní ontologické filosofie, nebyl by takový závěr vzhledem k povaze Patočkovy negativně-platónské reinterpretace metafyziky správný. I pro *Negativní platonismus* je Sókratés určujícím impulsem při promýšlení otázky budoucnosti filosofie na pozadí „zániku metafyziky“. Jakkoli oba texty z perspektivy meta-fyziky, resp. filosofie metafyziku kritizují, nacházejí vůči ní i pozitivní vztah. Ve *Věčnosti a dějinnosti* je tento kladný poměr vyjádřen příslušností metafyziky k „metafyzickému pojetí světa“, které respektuje mysterium bytí, v *Negativním platonismu* pak identifikací pravdy kladné (a záporné) metafyziky. Toto „plus“ metafyziky přitom Patočkovy texty shodně vykládají z genetické vazby metafyziky na meta-fyziku, resp. filosofii.

Pro *Věčnost a dějinnost a Negativní platonismus* je charakteristický dynamický způsob, jímž jsou tyto koncepce v kontextu alternativních přístupů koncipovány. Situuje-li se Patočkův humanismus z *Věčnosti a dějinnosti* v otázce statusu mravních hodnot „mezi“ objektivismus eticko-metafyzického humanismu a relativismus historicko-etického humanismu, staví se Patočkova filosofie negativní Ideje „mezi“ kladnou a zápornou metafyziku. Spíše než jako prostý kompromis je třeba Patočkovu „mezi“ chápat v dialektickém smyslu jako snahu překonávat, a přitom uchovávat na pozadí historického zápasu o pravdu.¹⁰⁴ Dialektická figura nicméně Patočkovi prostředkuje též

¹⁰⁴ Patočka má blíže k existenciální filosofii než metafyzickému objektivismu na jedné a ke kladné metafyzice než k metafyzice záporné na druhé straně. Podstatný je pro něj *transcensus*, o jehož zachování (v případě upřednostnění kladné metafyziky), resp. rozvíjení a prohlubování (v případě upřednostnění

artikulaci dynamického vztahu celek – část, bytí – jsoucno. Dialektika negativní afekce z *Věčnosti a dějinnosti* i zkušenost negativity předmětného jsoucna z *Negativního platonismu* totiž vedle stránky záporné obsahují rovněž kladnou stránku – „plně pozitivní jsoucno“ na jedné a zkušenost celku na druhé straně – a naopak. I přes tuto shodu však vnáší vzájemný vztah dialektiky negativní afekce a plně pozitivního jsoucna a „zkušenosti svobody“ do hry podstatný rozdíl v celkovém zaměření *Věčnosti a dějinnosti a Negativního platonismu*.

V deníkovém zápisu ze 7. února 1948, tj. z doby, kdy Patočka už patrně ukončil práci na *Věčnosti a dějinnosti*, si v souvislosti s obhajobou existencialismu proti jeho kritikům z řad personalistů poznamenává: „Smysl existencialismu v tom: ukázat proti dnešní formě života anonymního, že pramenem všech těch domněle zobjektivizovaných ‚hodnot‘ – pravdy, dobra – je náš subjektivní transcensus.“¹⁰⁵ Výše jsme viděli, že tento *transcensus* podle Patočky charakterizuje celý moderní proud historicko-etického humanismu, tj. filosofii existence i existenciálně laděnou dialektiku negativní afekce a plně pozitivního jsoucna, jejichž společný historický předpoklad Patočka spatřuje v sókratice. Přívlastek „subjektivní“ je pro pochopení Patočkova *transcensu* z *Věčnosti a dějinnosti* klíčový, neboť ozřejmuje nejen to, kdo transcenduje, ale i to, ke komu je transcendováno. V obou případech jde o subjekt, který v boji proti sebeodcizení neguje každou svou objektivaci, čímž je na cestě k sobě samému, ke svému neodcizenému, radikálně neobjektivovatelnému bytí. Negativita, již duch afikuje objektivitu, aby se vyzískal, je přitom vlastním výkonem bytí ducha, způsobem, jímž subjektivní bytost s nitrem jest. Funduje-li negativita možnost subjekt-objektové polarity, je nabíledni, že se subjektivní bytí jako centrum vlastního i objektivního bytí, bytí vůbec musí stát středobodem vší filosofické reflexe, že humanismus musí pro Patočkovu *Věčnost a dějinnost* platit za artikulaci filosofické myšlenky *par excellence*. I když se *Věčnost a dějinnost* programově soustřeďuje na otázku mravního určení člověka, a potud je její antropologická tendence nevyhnutelná, nabývá tento antropologismus charakteru metafyzického antropocentrismu. Redukuje-li podle Patočky Sartre znicotněním bytí-pro-sebe, subjektivního bytí smysl bytí na bytí-v-sobě, objektivní bytí, je možno u Patočky sledovat tendenci opačnou. Ač Patočka zdůrazňuje neodvolatelnost a neredukovatelnost předmětného jsoucna a naši odkázanost na ně a třebaže hypoteticky připouští, že i „ryzí hmota může mít určitou nitřnost“, ¹⁰⁶ stále platí, že bez subjektivního bytí by se předmětná danost nedávala ani jako

existenciálně-filosofického subjektivismu) usiluje. Naproti tomu je zřejmé, že jím preferované přístupy jsou samy o sobě neudržitelné, že vyžadují korekturu, již jim mohou poskytnout jejich myšlenkové protipóly. Soudíme, že Patočkově střední pozici bychom tedy měli v obou případech rozumět ve světle celostního nároku, který vůči své filosofii pozvedá, a nikoli jako nucenému výsledku snahy myslet „středově“.

¹⁰⁵ J. Patočka, *Filosofické deníky*, sešit z 15. 1. 1948 – 3. 3. 1948.

¹⁰⁶ J. Patočka, *Věčnost a dějinnost*, str. 107. Srv. J. Patočka, *Filosofické deníky*, sešit z 23. 11. 1946 – 29. 5. 1947, záznam z 27. 12. 1946. Proces objektivování ducha na základě jeho zvnějšňování by mohl mít v Patočkově „filosofii nitra“ svou analogii v dynamice objektivování nitra přírodního jsoucna. Tím by pak byla zajištěna srozumitelnost a smysluplnost přírodního dějství pro nás.

empirická plnost, ani jako nedostatek a indiference, neboť plnost i zápornost předmětného mají svůj původ v subjektivním.

V dopisu V. Richterovi z 9. června 1951 Patočka píše: „Francouzský existencialismus tím, že chce být ‚naprostým humanismem‘, celý smysl existenciální filosofie pochybil a zničil; vlastní smysl existencialismu je boj o prolomení tohoto integrálního humanismu [...]“¹⁰⁷ Toto vyjádření je pozoruhodné hned ve dvou ohledech. Předně se zdá velmi pravděpodobné, že Patočka pracoval na programovém textu *Negativní platonismus* už před rokem 1952.¹⁰⁸ V samotném závěru II. oddílu *Negativního platonismu* totiž čteme: „Ve dvou oborech se projevuje souběžná kritika, která hledí dát celému myšlení nový směr [...]. Je to jednak theologie, která se hledí osvobodit od metafyzické, a tím antropologické travestie; jedna filosofie existence, pokud je v ní projeven boj proti antropologismu, proti integrálnímu humanismu.“¹⁰⁹ Je dokonce možné, že zahájení práce na *Negativním platonismu* spadá už do konce roku 1950. V dopisu z 13.–14. listopadu 1950 Patočka přibližuje Richterovi zamýšlenou filosofii negativního platonismu jako nauku, „[...] která se vystřihá omylu starého racionalismu a neupadá přitom do pozitivismu ani do krátkodechých subjektivistických konstrukcí“¹¹⁰ Tato formulace přitom nápadně připomíná pasus z III. oddílu *Negativního platonismu*: „Negativní metafyzice empirismu nelze uniknout racionalistickou metafyzikou ani metafyzikou subjektu, který tvrdí svou autonomii či nadřazenost nad přírodními a umělými věcmi [...]“¹¹¹

Druhý ohled, který činí úryvek, resp. úryvky z Patočkových dopisů a jejich myšlenkové protějšky z *Negativního platonismu* zajímavé, je od základu změněná perspektiva, z níž Patočka pohlíží na filosofický humanismus. Vytýká-li nyní Patočka Sartrovi existencialismu radikální antropologismus, integrální, všeprostupující humanismus, jemuž nově rozumí jako kvintesenci metafyzického myšlení, je patrné, že se tento odsudek bezprostředně týká též *Věčnosti a dějinnosti*. Tím, že se *Věčnost a dějinnost* rozvíjela na bázi antropocentrického subjektivismu, nebyla s to odpovídajícím způsobem položit otázku po bytí, a potud ani otázku po člověku. Jinými slovy řečeno, meta-fyzika *Věčnosti a dějinnosti* i přes svou snahu být alternativou klasické metafyziky zůstala metafyzická a s pravým určením člověka se minula. Z hlediska výkladu z druhé kapitoly lze tuto změnu perspektivy vidět jako odklon od Sartra a příklon k Heideggerovi, tj. jako opuštění meta-fyziky a nastoupení cesty Meta-fyziky, které je u Patočky nepochybně umocněno též vítězným politickým

¹⁰⁷ J. Patočka, *Dopisy Václavu Richterovi*, str. 37.

¹⁰⁸ Zatímco podle vydavatelů prvního svazku *Péče o duši* vzniká *Negativní platonismus* na začátku 50. let, vydavatelé *Dopisů Václavu Richterovi* jeho vznik kladou do roku 1952. Srv. *Ediční komentář*, in: J. Patočka, *Péče o duši I*, str. 503; J. Patočka, *Dopisy Václavu Richterovi*, str. 45, pozn. 2.

¹⁰⁹ J. Patočka, *Negativní platonismus*, str. 316.

¹¹⁰ J. Patočka, *Dopisy Václavu Richterovi*, str. 31.

¹¹¹ J. Patočka, *Negativní platonismus*, str. 323.

tažením dialektického humanismu a jeho společenskými důsledky.¹¹² Jsou to tedy filosofické důvody, které Patočku vedou k definitivnímu opuštění subjektivní dialektiky negativní afekce a plně pozitivního jsoucna a přes ni i „filosofie nitra“ a k zahájení práce na novém projektu nesubjektivní filosofie negativního platonismu.¹¹³

Platón reinterpretovaný za pomoci Sókrata či platonismem nemetafyzicky rozšířená sókratika Patočkovi prostředkují přístup k Ideji, která překonává objektivistické i subjektivistické hledisko. Jako to, co nechává vidět, a nikoli to, co je vidět, nemá Idea objektivní status. Jako bytí, a tedy nejsoucno veškerou předmětnost odpuzuje, odpředměťňuje, „derealizuje“. Ve vztahu k pozitivnímu jsoucnu je Idea čirou negativitou, tím, co (předmětně vzato) není. Jako to, co přesahuje rámec subjektivního bytí, nemá Idea ani subjektivně-transcendentální povahu. Je tím, co stojí „nad“ člověkem, co člověka podmiňuje (v jeho dějinném bytí) a tím mu stanovuje nepřekročitelnou mez. Idea je pro Patočku zpochybněním metafyzického nároku na centrální postavení lidského jsoucna v universu, „decentralizací“ metafyzické subjektivity.

¹¹² „[...] Integrální humanismus, radikální antropologismus podniká svůj veliký pokus, aby se po svém myšlenkovém vykvašení stal též pánem dějin, aby ovládl společenskou skutečnost, a tím dal jednotný, poslední a skutečný smysl celému universu.“ Tamt., str. 316. 27. listopadu 1946, tedy zhruba v době, kdy počíná Patočkova práce na *Věčnosti a dějinnosti*, či těsně předtím, Patočka pořizuje následující deníkový záznam: „Možná, že skutečně nemůže být filosofie bez politických důsledků, poněvadž sama otázka politická se dnes stala otázkou filosofie jako filosofie otázkou politiky: důsledek ‚humanismu‘. Pro humanismus není nikdy otázky hlubší než člověk, což znamená, že člověk může rozhodovat o všem. Důsledky pozorujeme.“ J. Patočka, *Filosofické deníky*, sešit z 23. 11. 1946 – 29. 5. 1947. Je zajímavé, že tímto vyjádřením Patočka vlastně předjímá svou pozdější kritiku subjektivistického humanismu. V tomto případě jde však nepochybně spíše o zachycení jednoho z motivů, které Patočku naopak vedly k tomu, aby se pokusil otevřít možnost „jiného typu humanismu“, jímž měl být humanismus z *Věčnosti a dějinnosti*. O úspěšnosti tohoto pokusu nicméně vypovídá Patočkova vlastní pozdější kritika.

¹¹³ Máme za to, že Patočkovo opuštění subjektivismu *Věčnosti a dějinnosti* nepramení z faktu, že tento subjektivismus je, jak soudí Ritter, zatížen hodnotovým relativismem, a potud neodpovídá Patočkově představě etiky, která nechce dát prostor ani subjektivní libovůli, ani hodnotovému objektivismu, nýbrž ze skutečnosti, že Patočka (především pod vlivem Heideggera) nově pohlíží na subjektivismus jako na klíčový rys (novodobé) pozitivní metafyziky, o jejíž nemetafyzické překonání usiluje. Zdůrazněme, že Patočka ve *Věčnosti a dějinnosti* i v *Negativním platonismu* nechává lidskou praxi orientovat sókratovským „vědoucím nevědění“, jehož neobjektivní závaznost a současně subjektivní nenahodilost vyzdvihuje. Podstatný rozdíl v obou přístupech spočívá teprve v tom, kam Patočka situuje zdroj této „prakticky orientující negativity“. Zatímco ve *Věčnosti a dějinnosti* má princip „vědění-nevědění“ transcendentálně-subjektivní povahu, v *Negativním platonismu* je jeho pramen „transcendentálně-nesubjektivní“. V obou případech jde však základně o jedno a totéž (podle Patočky) nerelativní vodítko praxe. Srv. M. Ritter, *Historicko-systematický rámec Patočkova negativního platonismu*, str. 254–255.

Rozdíl mezi *Věčností a dějinností* a *Negativním platonismem* lze nicméně přiblížit nejen prostřednictvím polarit „meta-fyzika – Meta-fyzika“ a „sókratovský subjektivismus (,existenciální sókratovství“¹¹⁴) – „sókratovský platonismus“, ale rovněž pomocí pojmového páru „redukce – epoché“. Jak známo, v kontextu Husserlovy fenomenologie znamená *epoché* dočasné vyřazení (problematického) nároku nitrosvětských obsahů na existenční platnost, resp. uzávorkování generální teze světa. Prostřednictvím tohoto kroku, jehož principem je požadavek noetické evidence, je rozkryta fenomenální oblast. Protože fenomén poukazuje k subjektu jako k tomu, komu se nejen jeví, ale kým je i konstituován, má *epoché* charakter pouze přípravné procedury a podle Husserla přirozeně ústí do redukce, tj. do převedení fenoménu jako toho, co je konstituováno, na výkony konstituující, transcendentální subjektivity. Lze-li fenomén beze zbytku redukovat na čisté vědomí, a podle Husserla tomu tak skutečně je, spočívá pravý smysl *epoché* teprve ve službě redukci. Husserl sám si je nicméně vědom možného dosahu *epoché*, která se nutně nemusí zastavit dosažením sféry transcendentální subjektivity. Poněvadž ovšem vůči své fenomenologii vznáší vědecký nárok, přechází „moc *epoché*“ a setrvává v reduktivně vyzískaném subjektivním rámci.¹¹⁵ Reduktivní orientace na transcendentální subjektivitu, na absolutno, které však podle *Věčností a dějinností* a na rozdíl od Husserla nelze zachycovat přímo, ale pouze v konečné, dějinné dynamice lidského bytí ve světě, přitom odpovídá přístupu *Věčností a dějinností*,¹¹⁶ zatímco využití motivu svobodného přesahu *epoché*

¹¹⁴ V souvislosti se snahou charakterizovat Patočkovu nauku z *Věčností a dějinností* a s otázkou po důvodech, které Patočku přivedly k tomu, aby pojmenoval svou koncepci právě jako negativní platonismus, užívá termínu „existenciální sókratovství“ M. Ritter. Srv. M. Ritter, *Patočka mezi Sókratem a Platónem*, str. 81, 87, 96.

¹¹⁵ „Namísto kartesiánského universálního pokusu o pochybování bychom nyní mohli nechat nastoupit universální *epoché* v našem přesně určeném a novém smyslu. Z dobrého důvodu ale *omezíme* universalitu této *epoché*. Kdyby totiž byla tak rozsáhlá, jak vůbec být může, nezůstala by již žádná oblast pro nemodifikované soudy, natožpak pro vědu, neboť každou tezi, popř. každý soud, můžeme zcela svobodně modifikovat, každou předmětnost, o níž lze soudit, můžeme uzávorkovat. Nám jde však právě o objev nové vědecké oblasti, a to takové, kterou je třeba získat právě pomocí *metody uzávorkování*, ale jen uzávorkování určitým způsobem omezeného.“ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, vyd. K. Schuhmann, Den Haag 1976 (*Husserliana III/1*), str. 56; česky: *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*, přel. A. Rettová – P. Urban, Praha 2004, § 32, str. 68.

¹¹⁶ Ač lze *Věčnost a dějinnost* (a potažmo celou „filosofii nitra“) též číst jako pokus o „smíření“ Husserla s Heideggerem, resp. jako úsilí o revizi husserlovské transcendentální subjektivity z hlediska heideggerovského motivu lidského bytí jakožto starosti, která se odvíjí ve světě, tím, že Patočka neopouští transcendentálně-subjektivní rovinu, zůstává vposled „věrnější“ Husserlově fenomenologii než Heideggerově ontologii. K významu husserlovských a heideggerovských motivů a jejich propojení ve *Věčností a dějinností*, resp. ve „filosofii nitra“ srv. M. Pauza, *Patočkův Sókratés*, in: *Filosofický časopis*, 45, 1997, č. 5, str. 905; I. Blecha, *Patočka a Rádl*, str. 872–876, resp. F. Karfík, *Die Odyssee des endlich gewordenen Absoluten*, str. 37–39. Tuto tenzi mezi metafyzikou a Meta-fyzikou, která charakterizuje *Věčnost a dějinnost*, a určuje tak její

za transcendentálně-subjektivní sféru a jejího vyvázání ze služebné funkce vůči redukci evokuje transcendenci *Negativního platonismu* k Ideji.¹¹⁷ Ačkoli téma emancipace *epoché* v poměru k redukci je charakteristické pro pozdní období Patočkovy tvorby,¹¹⁸ které je ve znamení promyšlení možnosti, resp. nezbytnosti asubjektivní fenomenologie,¹¹⁹ předobraz tohoto pojetí lze tedy spatřovat už v *Negativním platonismu*, který si svým způsobem rovněž razí cestu k jiné než v subjektu založené filosofii. Směřuje-li radikálně pojatá *epoché*, která obráží radikální zkušenost svobody, k tematizaci bytí jako dění zjevování, odhaluje se v tomto smyslu blíže fenomenologický, resp. ontologicko-fenomenologický rozměr *Negativního platonismu*,¹²⁰ na nějž jsme upozorňovali v první kapitole.

Patočkův odklon od subjektivismu *Věčnosti a dějinnosti* a souběžný příklon k nesubjektivní filosofii negativního platonismu pochopitelně nesmíme chápat jako snahu o zrušení subjektu vůbec. To ostatně Patočka explicitně potvrzuje, když nehovoří jednoduše o svobodě, transcendenci, ale

způsob „hraničního myšlení“, a jež vyznívá spíše ve prospěch metafyziky, zachycujeme v našem textu právě termínem „meta-fyzika“.

¹¹⁷ Jestliže jsme výše řekli, že Patočka má blíže ke kladné než záporné metafyzice a k meta-fyzice (existenciální filosofii) spíše než k metafyzice a že důvodem této preference je uchování, resp. prohloubení *transcensu*, nabízí se v tomto smyslu chápat Patočkův „negativně-platónský obrat“ jako upřednostnění Meta-fyziky před meta-fyzikou na základě další radikalizace *transcensu*.

¹¹⁸ Především jde o Patočkův text *Epoché a redukce* z počátku 70. let, příp. o náčrty, které se k této stati vážou. Srv. J. Patočka, *Epoché a redukce*, přel. M. Petříček, in: E. Husserl, *Idea fenomenologie*, Praha 2001, str. 69–77.

¹¹⁹ Své pojetí asubjektivní fenomenologie Patočka načrtl ve dvou textech z roku 1970, resp. 1971. Srv. J. Patočka, *Der Subjektivismus der Husserlschen und die Möglichkeit einer „asubjektiven“ Phänomenologie*, in: R. Berlinger a E. Fink (vyd.), *Philosophische Perspektiven*, sv. 2, Frankfurt a. M. 1970, str. 317–334; týž, *Der Subjektivismus der Husserlschen und die Forderung einer asubjektiven Phänomenologie*, in: *Sborník prací filosofické fakulty brněnské univerzity*, 19–20, 1971, č. 14–15, str. 11–26.

¹²⁰ K fenomenologické relevanci *Negativního platonismu* a jeho souvislosti s *epoché* srv. A. Pantano, *Konstelace epoché*, přel. J. Fulka, in: *Myšlení Jana Patočky očima dnešní fenomenologie*, str. 218. Dále srv. E. Kohák, *Hledání Jana Patočky. Nad sborníkem „Myšlení Jana Patočky očima dnešní fenomenologie“*, in: *Filosofický časopis*, 58, 2010, č. 6, str. 911–912. V souvislosti s Patočkovou naukou o pohybech lidské existence a Finkovým rozvíjením kosmologického (kosmického) pojmu světa hovoří P. Kouba o „ontologizaci fenomenologie“, již Patočka s Finkem navázali na Heideggera. Tato charakteristika nepochybně vystihuje nejen Patočkovu koncepci z 60. let, ale též celkovou tendenci *Negativního platonismu*. Srv. P. Kouba, *Fenomén jako konflikt v bytí*, in: *Fenomén jako filosofický problém*, str. 203. To ostatně potvrzuje i sám Patočka: „[...] Už jsem se zmínil o tom, že v poválečných letech jsem hleděl našim studentům prospívat hlavně přednáškami z dějin filosofie, ale soustředil jsem se při tom v první řadě na řeckou klasickou a předklasickou filosofii – byl to můj starý program již od studijních let, program navázání na velkou linii filosofie, v němž ovšem fenomenologie, přecházející k ontologii, měla úlohu interpretačního klíče. Zde se ohlašoval Heidegger spíše než Husserl [...]“ J. Zumr, *S Janem Patočkou o filosofii a filosofech*, str. 355.

o zkušenosti svobody a zkušenosti transcendence. Aby však předešel jakémukoli ztotožňování své nové koncepce se subjektivismem, upřednostňuje před „zkušeností svobody“ symbolické označení, jímž se obrací k transsubjektivnímu základu zkušenosti svobody – „Idea“.

IV

Na stopě Ideji

Platón

Patočkovu Ideu jsme dosud měli možnost zahlédnout jako zastřešující symbolický výstup negativně-platónské reinterpretace klasické metafyziky z pozice předmetafyzického, resp. Meta-fyzického myšlení. Idea v tomto smyslu ztělesňovala jádro Patočkovy kritiky namířené vůči metafyzickému objektivismu a subjektivismu – proti objektivismu byl zdůrazňován činný charakter Ideje, pochopení Ideje jako zjevujícího, a přitom nezjevného dějství, které se vymyká všem objektivizujícím tendencím; proti subjektivismu pak vystupoval motiv založenosti svobodné a dějinné subjektivity v negativní Ideji. Máme za to, že pro Patočkovu ustavení Ideje jako smyslodajného (z hlediska předmětného jsoucna) derealizujícího a současně (z hlediska subjektu) decentralizujícího pramene je vedle konfrontace se soudobou ontologicky orientovanou filosofií důležité systematické promyšlení Platónovy filosofie, k níž si Patočka zjednával přístup prostřednictvím výkladu sókratiky a jejíž interpretace tvoří náplň přednášky *Platón* ze školního roku 1947/1948. Protože nám v této kapitole půjde o rámcové zachycení geneze negativně-platónské Ideje, soustředíme se především na právě uvedenou Patočkovu práci.

V předchozí kapitole jsme upozornili na Rádlovu *Útěchu z filosofie*, která byla jedním z impulsů, na jejichž základě vzniká *Věčnost a dějinnost*. Doplňme, že Rádl ztotožňoval sókratismus s metafyzikou, jejíž autentické rozvinutí spojoval s Platónovým učením, aby svou vlastní metafyzikou autonomní mravní sféry na Platóna (a proto i na Sókrata) navázal. Rádl však není jen stoupencem „poněkud ostře vyhraněného platonismu“¹²¹ z *Útěchy*. „Platónský objektivismus“ je spíše poněkud překvapivým (předčasně) finálním stadiem Rádlových filosofických názorů,¹²² které se v průběhu jeho myslitelského angažmá na první pohled poměrně dramaticky proměňovaly. Hlubší ponoření do Rádlova myšlení, jak ukazuje Patočka, však tuto překotnost, nedůslednost, ba až rozpornost, které byly

¹²¹ J. Patočka, *Ještě k některým novějším kritikám Rádla*, in: *týž, Češi I*, str. 114.

¹²² Srv. J. Patočka, *Emanuel Rádl: Útěcha z filosofie*, str. 108. V první recenzi na Rádlovu *Útěchu* z roku 1946 Patočka nicméně říká: „Všecky Rádlovy myšlenky z nejrůznějších vývojových dob zde (tj. v *Útěše* – P. S.) přicházejí znovu a pokoušejí se o jednotu; Rádl se pokusil říci prostě a souhrnně všechno to, co v něm po dlouhá léta žilo a zápasilo. [...] Nejstarší a poslední Rádl se tu stejně přihlásili o slovo.“ J. Patočka, *Útěcha z filosofie*, in: *týž, Češi I*, str. 104.

Rádlovu filosofickému vývoji mnohdy přisuzovány,¹²³ relativizuje.¹²⁴ Vedle tematické kontinuity Rádlovy filosofie, pro niž je směrodatný problém pravdy, resp. otázka korelace „pravého“ poznání a jednání na jedné straně a sféry (platónských) idejí na druhé straně, činí z Rádlova filosofického odkazu organický celek zejména jeho kritický poměr k pozitivismu, vůči němuž Rádl od počátku hledá alternativu.¹²⁵ Tu nachází v obratu k aktivnímu subjektu, který se vzhledem k důrazu, jež Rádl kladl na praktickou stránku lidského bytí, stává konstantou jeho uvažování.

Pomyslnou střední pozici mezi Rádlovým „perspektivistickým individualismem“ z *Dějin vývojových teorií* a jeho „rigidním platonismem“ z *Útěchy* zaujímá v otázce statutu pravdy koncepce z *Dějin filosofie*, které Rádl publikoval v letech 1932–1933. V otázce hodnocení sókratiky zastávají *Dějiny filosofie* týž názor jako *Útěcha* – Sókratés je metafyzikem, který v podstatných rysech ustavil půdu pro vystoupení Platóna (a Aristotela).¹²⁶ Patočkovu kritiku Rádlovy sókratiky z *Útěchy*, již jsme shrnuli v minulé kapitole, bychom tedy mohli transponovat i na *Dějiny filosofie*. V otázce povahy platonismu je nicméně Rádl s Patočkou zajedno – ač lze v Platónových dialozích nalézt místa, která vyzdvihují činný charakter ideje,¹²⁷ v převážné většině případů Platón vystupuje jako „metafyzický objektivist“.¹²⁸ Zatímco *Útěcha* se vydává spíše cestou tohoto „objektivismu“, *Dějiny filosofie*, stejně

¹²³ Srv. např. J. B. Kozák, *Pravda a víra u Emanuela Rádla*, in: *Česká mysl*, 29, 1933, č. 5–6, str. 300.

¹²⁴ Ve stati z roku 1937 Patočka dokonce píše: „Rádl má dnes za sebou pestrý filosofický vývoj, v němž na první pohled chybí páska vnitřní jednoty; ve skutečnosti se zabývá týmiž problémy a řeší je týmiž myšlenkovými prostředky, jen přesněji rozlišuje a zvolna si vyhmatavá cestu, pouze sobě vlastní.“ J. Patočka, *Význam pojmu pravdy pro Rádlovu diskusi s pozitivismem*, in: týž, *Češi I*, str. 36. O zhruba 11 let později Patočka shrnuje Rádlovu myšlenkový vývoj takto: „Započal ostrým odporem k mechanismu a příklonem k organickému pojetí přírody; pokračoval bojem proti romantice a obhajobou osvícenských, individualistických zásad, která se mohla zdát vůči jeho první etapě úplnou antitezí; při tom však tato obrana osvícenských zásad šla ruku v ruce s kritikou pozitivismu, která vykryštovala v příklon k náboženství, v kladné zhodnocení theologie. Není div, že to mátló a že mnozí pozorovali neurčité zmitání tam, kde sám Rádl viděl organický proces.“ J. Patočka, *Český humanismus a jeho poslední slovo v Rádlovi*, str. 14.

¹²⁵ „Boj proti pozitivismu táhne se Rádlovou činností filosofickou od počátků do jeho poslední velké práce, do toho podivného, podivinského, a přece lecčím pozoruhodného myšlenkového výtvaru, kterým jsou *Dějiny filosofie*.“ J. Patočka, *Význam pojmu pravdy pro Rádlovu diskusi s pozitivismem*, str. 36. Proto je ostatně nepřipadné klást Rádla do linie českého pozitivistického myšlení, jak je někdy možné vidět. Viz např. O. Kafka, *Předmluva*, in: J.-J. Rousseau, *Sny samotářského chodce*, přel. E. Berková, Praha 2002, str. 8.

¹²⁶ „Hlavní Sókratova námitka proti přírodovědě jest, že podává vědění *pouze empirické*, kdežto on žádal poznání *podstaty věcí*, to, co konec konců *rozumíme* zbožností, krásou, spravedlností: nikoli přírodovědu, nýbrž metafysiku chtěl Sokrates! [...] Od té doby metafysika, studium pravé podstaty věcí, se stalo předmětem vědeckého zkoumání: Plato, Aristoteles a celý středověk jiného zkoumání neznali; teprv nová doba zájmem přírodovědeckým se pokusila překonat Sokrata.“ E. Rádl, *Dějiny filosofie I*, Praha 1998, str. 134–135.

¹²⁷ Srv. tamt., str. 172; J. Patočka, *Negativní platonismus*, str. 310–311.

¹²⁸ Srv. E. Rádl, *Dějiny filosofie I*, str. 179–180, 182–183.

jako negativní platonismus, takové pojetí kritizují a navazují na „aktivní“ stránku Platónovy teorie idejí. Toto Rádlovo navázání přitom není z hlediska tématu přítomné kapitoly bez zajímavosti. Když totiž Rádl sděluje svou představu o ideji, užívá charakteristik nápadně připomínajících způsob, jímž přibližuje Ideu Patočka. Podobně jako později Patočka i Rádl chápe ideu jako „transobjektivní“ a „transsubjektivní“ apel, který se obrací k člověku a modifikuje jeho poměr ke skutečnosti,¹²⁹ jako činnou „neenergetickou moc“,¹³⁰ jež vyjevuje, aniž by se sama předmětně dávala,¹³¹ jako pramen svobody a historicity, který vybízí k transcendenci všeho dílčího a necelkového směrem k celku a který podrobuje kritice každé necelkové určení, jež by chtělo stanout na místě celku.¹³² Podobnost mezi Rádlovým a Patočkovým popisem nám pochopitelně nesmí zastřít podstatný rozdíl v obou pojetích. Jakkoli je Rádlova idea tím, co je při díle jen tehdy, vyvíjí-li subjekt aktivitu, a co tak nelze dopředu, ryze teoreticky konstatovat, a přestože není možné ideu redukovat ani na subjektivní jsoucno, stále jde vposled o pozitivní zákon či program (člověka a živých mimolidských jsoucenc), tj. o metafyzickou realitu, která svým „prosvětlováním“ světa podpírá a harmonizuje náš praktický styk s druhými a s předmětným světem.¹³³ Z důrazu, který Rádl klade na lidskou historicitu, bychom mohli usuzovat na Rádlovu afinitu s meta-fyzikou. Ačkoli je však člověk podle Rádla podstatně svobodný a dějinný, opírá se ve své věčně nehotové existenci právě o ideu jako absolutní moc. V případě Rádlových *Dějin filosofie* tak máme před očima spíše jakousi hybridní „meta-fyzickou metafyziku“, na jejíž obdobu jsme narazili u dialektického humanismu a již signifikantně vystihuje Rádlova otázka (či spíše povzdech): „Jak jen upravit Platóna, aby relativnost zjevů se dala smířit s absolutní pravdou?“¹³⁴ Idea, resp. Bůh jako vůdčí úběžník lidského myšlení a praxe ostatně určuje metodu Rádlových *Dějin filosofie*, již nese otázka, nakolik a zda vůbec postupně předkládané filosofické teorie sloužily a slouží víře v absolutno, jež řídí lidskou praxi.¹³⁵ Na druhou stranu však nelze vyloučit, že se

¹²⁹ „Idea [...] je [...] to, [...] co máme rozumět. [...] Idea [...] tedy doopravdy neexistuje, nýbrž platí, vládne, řídí; je to zákon jednak pro bytosti, které tak jmenujeme, jednak zákon pro naši mysl, aby je tak jmenovala. Ale neukládá jej naše mysl přírodě jako svůj subjektivní produkt, ani jej neukládá příroda našemu rozumu jako svoji vlastnost, nýbrž v ideji rozum a příroda se podřizují vyšší vládě, pocházející z říše absolutna.“ Tamt., str. 169.

¹³⁰ Srv. J. Patočka, *Ještě k některým novějším kritikám Rádla*, str. 113. „Neenergetičností“ Patočka interpretuje Rádlova slova, podle nichž je idea „bezbranná“.

¹³¹ „Idea není dána; nelze na ni ukázat; není to toto zde; žádná metoda moderní vědy ji neobjeví, protože dříve než tyto činnosti jsou, už je idea řídí. Idea je to, čemu je třeba rozumět [...]; skrze ni poznáváme věci, bez ní by svět byl jen chaotický jako armáda bez velení.“ E. Rádl, *Dějin filosofie I*, str. 170.

¹³² „[...] V ideji se uplatňuje dokonalá svoboda a kritika člověka; člověk ve jménu idey jedná, nepodléhá jí jako něčemu cizorodému; je to jeho idea a přece je pro něho zákonem.“ Tamt., str. 174.

¹³³ „[...] To, co není jen subjektivní ani není objektivní, nýbrž obojí najednou, to, čím se duch a skutečnost k sobě vzpínají, to je idea.“ Tamt., str. 170.

¹³⁴ Tamt., str. 174.

¹³⁵ Srv. J. Patočka, *Význam pojmu pravdy pro Rádlovu diskusi s pozitivismem*, str. 46–47.

Patočka v úvahách o Platónově ideji a možnostech její nemetafyzické revize nechal Rádlovými *Dějiny filosofie* alespoň do určité míry inspirovat.¹³⁶

O platónském východisku mladého Patočky rovněž padla zmínka.¹³⁷ Už v Patočkových *Kapitolách ze současné filosofie* z roku 1936 nicméně čteme: „Na základě své intimní filosofické zkušenosti vybudoval Platón svou doktrínu dvojsvětí; na jejím základě mohl teprve jsoouco učinit problematickým [...]. Tak mu jeho intimní zážitek přímo odkryl cestu k rozlišení jsooucího a jsoouca, ke koncentraci na jsoouco a k oněm problémům takřka propastné hloubky, jež traktují dialogy *Parmenidés* a *Sofisté*s. Ale v samém zážitku se tajilo též nebezpečí, které Platónovi konečně zakrylo jeho nejhlubší objev, které mu zakrylo význam ideje. Ve svém elánu, který jej uchvacuje mimo danost, mimo světskou přítomnost, zapomíná Platón na smysl světského jsoouca vůbec; nevrátí se již k té skutečnosti, od které vyšel.“¹³⁸ V kontextu Patočkova vývoje v otázce poměru Sókratés – Platón je tento úryvek zajímavý, neboť v něm Patočka pravděpodobně vůbec poprvé podrobuje kritice Platónův „ideový klad“, čímž si připravuje půdu pro pozitivní zhodnocení Sókratova „záporu“ (jemuž v jistém smyslu zůstane věrný po zbytek života¹³⁹). Potud má ovšem uvedená pasáž rovněž relevanci z hlediska geneze negativně-platónské Ideje. Pro koncept Ideje je totiž přehodnocení sókratovsko-platónského vztahu rozhodující, protože teprve skrze ně Patočka může položit otázku po metafyzice a následně se pokusit o její Meta-fyzickou reinterpetaci, v níž Idea sehraje ústřední roli. Systematické vyrovnání s Platónovou filosofií na této bázi Patočka nicméně podniká až o více než deset let později v univerzitní přednášce *Platón*, která detailně zkoumá proces postupného ustavování paradigmatické platónské metafyziky, doprovázeného prohlubujícím se odklonem od sókratiky. V tomto smyslu tvoří *Platón* významný milník na Patočkově cestě k Ideji, a proto mu nyní věnujme pozornost. Dříve však odpovíme na námitku problematizující vztah Patočkovy přednášky k negativnímu platonismu.

Je možno namítnout, že jelikož *Platón* neobsahuje v podstatě žádný explicitní odkaz k filosofii negativního platonismu, chybí důvod, proč jej k této koncepci vůbec počítat.¹⁴⁰ Máme za to, že taková námitka neobstojí z více důvodů. Předně je zde zřejmá časová souvislost – monotematický cyklus

¹³⁶ K možné Patočkově inspiraci Rádlem v negativním platonismu srv. I. Blecha, *Patočka a Rádl*, str. 870–871; L. Hejdánek, *Český negativní platonismus: Rádl a Patočka*, in: *Reflexe*, 50, 2016, č. 2, str. 5–10.

¹³⁷ Srv. výše, str. 30.

¹³⁸ J. Patočka, *Kapitoly ze současné filosofie*, in: týž, *Péče o duši I*, str. 89–90.

¹³⁹ Např. ještě v komeniologickém textu z roku 1970 podkládá Patočkovu interpretaci existenciálně pojatá sókratika. Srv. J. Patočka, *Jan Amos Komenský a dnešní člověk*, in: týž, *Komeniologické studie II*, vyd. V. Schifferová, Praha 1998, str. 354–359. K tomu srv. V. Schifferová, *Nový obraz Komenského. O komeniologické koncepci Jana Patočky*, in: *Filosofický časopis*, 55, 2007, č. 3, str. 399–407.

¹⁴⁰ Srv. M. Ritter, *Historicko-systematický rámeček Patočkova negativního platonismu*, str. 254. Opačné stanovisko, tj. tezi o přináležitosti *Platóna* k negativnímu platonismu, naproti tomu zastává F. Karfík. Srv. F. Karfík, *Doslov. Ke vzniku a kontextu Patočkovy Věčnosti a dějinnosti*, str. 131; týž, *Die Odyssee des endlich gewordenen Absoluten*, str. 47.

přednášek o Platónovi Patočka ukončuje v zimním semestru 1948/1949 a práci na *Negativním platonismu* zahajuje zřejmě nejpozději v roce 1950. Kromě toho se nabízí metodická souvislost. Když přijde v bilančním rozhovoru k Patočkovým šedesátým narozeninám řeč na „skutečné filosofické vzdělání“, popisuje Patočka dva spojené principy takové erudice, a sice kompetenci identifikovat na pozadí kritického dialogu s filosofickou tradicí určitý problém a kompetenci přehlédnout a prohlédnout celkový kontext, z něhož tento problém vystupuje a v němž se ukazuje.¹⁴¹ Domníváme se, že *Platón* a texty z okruhu negativního platonismu jsou právě konkrétním naplněním těchto metodických požadavků „skutečné filosofické činnosti“, a potud na sebe vzájemně odkazují. Zatímco negativní platonismus vyzvedá problém metafyziky z perspektivy otázky po bytí, *Platón* zjednává v rámci obratu k výchozím předpokladům metafyzického myšlení přístup k základu historicko-filosofického kontextu problému metafyziky. V neposlední řadě lze po našem soudu hovořit rovněž o filosofické souvislosti mezi Patočkovou přednáškou a negativním platonismem, kterou však budeme moci vykázat až po interpretaci *Platóna*. I když tedy nelze tvrdit, že *Platón* je jedním z textů negativního platonismu, jeho bezprostřední souvislost s Patočkovou koncepcí se nám zdá být z výše uvedených důvodů nasnadě.¹⁴²

Jako jsme netlumočili celého *Sókrata*, ale toliko podstatu Patočkovy sókratiky, nebudeme se snažit ani o celkové předvedení přednášky *Platón* – vzhledem k jejímu rozsahu a charakteru naší práce by to nebylo ani možné, ani žádoucí. Negativní platonismus se rodí, užijeme-li Heideggerovo diktum, z otázky po bytnosti metafyziky, tj. z tázání, které už metafyziku překonává, ale které – vzhledem k nemožnosti myslet alternativu k metafyzice jinak než přes metafyziku – nesmí metafyziku pouštět ze zřetele. Víme už, že metafyzika podle Patočky není „věčným osudem evropského ducha“, ale „rozhodnutím“, které učinil Platón v reakci na Sókratovo vystoupení. Pro negativní platonismus je tedy Platón dvojnásob zajímavý – jako metafyzik a navíc jako „zakladatel metafyzického diskursu“. Založení metafyziky není podle Patočky jednorázovým aktem, nýbrž procesem Platónovy postupné myšlenkové emancipace vůči Sókratovu odkazu, v němž hrají centrální úlohu úvahy o ideovém jsoucnu. Nejpodrobněji se Platónovou metafyzickou transformací Sókratovy mravní konverze Patočka zabývá právě v přednášce *Platón*. Z tohoto hlediska bude Patočkova přednáška zajímat i nás.

Východiskem a současně vodítkem Patočkova přednáškového cyklu o Platónovi je myšlenka, s níž jsme se v předchozím výkladu vícekrát setkali: místo, z něhož je možné odpovídajícím způsobem

¹⁴¹ Srv. J. Zumr, *S Janem Patočkou o filosofii a filosofech*, str. 348.

¹⁴² Je-li sókratika východiskem Patočkovy interpretace Platóna a spočívá-li *Negativní platonismus* na nemetafyzickém rozšíření sókratiky platonikou z antropologické na obecně ontologickou úroveň, můžeme koneckonců tvrdit, že k negativnímu platonismu náleží nejen *Platón*, ale též *Sókratés*, stejně jako můžeme konstatovat, že k *Věčnosti a dějinnosti*, která staví na polaritě „sókratovský historismus – platónský eternalismus“, se váže nejen *Sókratés*, ale *implicite* i *Platón*.

přehlédnout a zhodnotit Platónovu filosofii, je původní, neplatónská sókratika, na niž Platón navazuje a produktivně ji rozvíjí.¹⁴³ Jak už jsme řekli, tento přístup se u Patočky podstatně kryje s otázkou po povaze metafyziky a jejím zrodu. Jakkoli Patočka většinou (z důvodu jasnosti a přehlednosti své teze) klade ostrý předěl mezi sókratismus a platonismus, je si zároveň vědom, že Platónův odklon od Sókrata je do té míry pozvolný a přirozený, až může vzbuzovat dojem neproblematického pokračování vlastního Sókratova odkazu. Patočkova interpretace Platónova myšlení má proto povahu poměrně subtilní analýzy vybraných Platónových dialogů z hlediska charakteru a míry transformace sókratiky. Jejím rezultátem je pak teze o třech stádiích platoniky, které korespondují se třemi způsoby vztahu, jež Platón zaujal vůči svému učiteli.

První fázi platoniky, již Patočka charakterizuje jako „boj filosofie s nefilosophií“¹⁴⁴ a která splývá s Platónovými ranými, aporetickými dialogy, prostupuje a určuje duch autentického sókratismu. Jejím leitmotivem je osvobození člověka ze světa, v němž je poután „démonickými životními silami“,¹⁴⁵ distancování se od tradičního *bios*, ať už je určován vztahem k nadlidskému, či naopak k člověku. I když se může zdát, že raně platónský (sókratovský) pohyb odvratu od tradiční životní formy je povýtce negativní, je třeba mít podle Patočky na paměti, že jako „zápas se zápornými mocnostmi“,¹⁴⁶ jako „negace negace“ má bytostně kladný smysl. Teprve z perspektivy této dialektiky života v procesu mravní konverze je přitom možné plně porozumět Patočkově interpretaci sókratovského *daimonion* jako klíčového pojmu prvního období Platónovy (sókratovské) tvorby.

Při interpretaci Patočkovy sókratiky jsme viděli, že Sókratova otázka po nejvyšším dobrém je otázkou po posledním *telos* lidského života, po pravé podstatě člověka, po lidském jsoucnu v jeho ryzosti. Hovoří-li Patočka v *Platónovi* v této souvislosti o Sókratově navazování „ochotné vazby, lásky k pravému jsoucnu“,¹⁴⁷ opakuje jen jinými slovy, že smyslem sókratovské svobody, autonomie jako odvratu od daného je obrat k nedanému, že negativní moment distance je smysluplný teprve na pozadí kladného přimknutí se k transcendentnímu *telos*. (Připomeňme, že ve stejném duchu se nesla Patočkova sókratovská dialektika negativní afekce a plně pozitivního jsoucna.) V symbolické rovině představuje zkušenost tohoto dvojjediného pohybu „odvratu-obratu“ sókratovské *daimonion*. To podle Patočky na jedné straně varuje a odvrací,¹⁴⁸ na straně druhé však tímž aktem vyjadřuje touhu po

¹⁴³ Patočka tedy volí výklad „*posterius per prius*“, což v dějinách filosofického vyrovnávání se s Platónovou filosofii nebylo vždy pravidlem. Uvidíme, že ačkoli pro třetí fázi Platónova myšlení v Patočkově rozdělení bude směrodatná presokratovská filosofie, bude tomu opět s ohledem na sókratiku (a její limity).

¹⁴⁴ J. Patočka, *Platón*, str. 299.

¹⁴⁵ Tamt., str. 83.

¹⁴⁶ Tamt., str. 84.

¹⁴⁷ Tamt., str. 30.

¹⁴⁸ „[...] Ukazuje Sókratovi mez, za kterou je nicota, kárājíc jej tak ze sklonů nebýt sebou samým, nebýt si věren.“ J. Patočka, *Platón*, str. 67.

nadlidském, božském. Není tak pouhou negativní mocí, prostým nositelem samoučelné skepse, nýbrž „silou, která osvobozuje a zároveň znovu váže“.¹⁴⁹ V rozporu s touto interpretací není ani pasus, v němž Patočka tvrdí, že působnost *daimonion* „musí být vždy jen záporná, nikdy pozitivní“. Pozitivní působnost totiž konkretizuje jako činnost „vzhledem k vnějšku, okolnostem, danostem“.¹⁵⁰ To, že *daimonion* nemůže odkazovat pozitivním směrem, tak v tomto případě znamená, že nikdy neodvrací od určité danosti, aby v témže pohybu k jiné danosti přivracel. Dobré jakožto úběžník *daimonion* proto vyloučením „daimonické“ pozitivní působnosti dotčeno není a být ani nemůže, neboť nemá povahu předmětné danosti. Tezi, že „přimykající“ aspekt *daimonion* ještě nelze chápat jako Platónův metafyzický výklad sókratiky a že naopak ozřejmuje vlastní povahu rané platoniky, pro niž je směrodatná sókratika, potvrzuje v neposlední řadě i skutečnost, že Patočka považuje Platónovu *Apologii* (spolu s aporetickými dialogy) za doklad faktického působení historického Sókrata¹⁵¹ a přitom v ní vidí při díle kladnou stránku *daimonion* jakožto „lásku k pravému, božskému jsoucnu“.¹⁵²

Důsledně vzato však sókratovská platonika, jak upozorňuje Patočka s odvoláním na dialog *Kritón*, nehovoří pouze o dvou, nýbrž o třech momentech pohybu filosofického života. Odklon od danosti jakožto příklon k poslednímu *telos* je odklonem od danosti jakožto příklonem k poslednímu *telos* s trvalým ohledem na filosofovo pozemské poslání, jehož naplňování předpokládá „zpětný pohyb do světa zpět“.¹⁵³ Z pohledu sókratiky (a rané platoniky) se zdůrazňování tohoto momentu filosofovy dynamiky může zdát poněkud redundantní, neboť *telos*, k němuž se filosofický život přimyká, nemá charakter vyššího poschodí skutečna, v němž lze prodlévat, a filosof je přece v první řadě občanem, který je vnitřně povinován své *polis* skládat účty. Sókratika ovšem, zdůrazňuje Patočka, nemusí znamenat jen tento ryze praktický antropologický program, založený na mravní otázce jako zdroji životního obratu, který je zavázán zemi; na sókratiku lze navíc pohlížet jako na postoj, který svou mravní otázkou již předpokládá existenci dobrého o sobě a životní konverzí rozumí pouze přístup

¹⁴⁹ Tamt., str. 50. „[...] V ryze ‚sókratovském‘ období vskutku ženoucí silou filosofie je zároveň touha po dobrém i obava ze zlého, ba jedno od druhého se vlastně liší pouze pojmově, nikoli věcně.“ Tamt., str. 234.

¹⁵⁰ Tamt., str. 59.

¹⁵¹ Podle Patočky náleží *Apologie*, v níž má zaznívat „vlastní Sókratův logos“, k nejstarším Platónovým dílům, není-li dílem dokonce prvním. Srv. tamt., str. 32. To, že Platónovy rané dialogy zachycují autentickou sókratiku, Patočka zdůrazňuje i v *Sókratovi*, když na nich zakládá svou interpretaci. Srv. J. Patočka, *Sókratés*, str. 27.

¹⁵² J. Patočka, *Platón*, str. 83. Z těchto důvodů musíme opravit náš původní názor (a potažmo zaujmout kritické stanovisko vůči tezi M. Rittera), podle něhož lze na případě sókratovského *daimonion* demonstrovat Platónův výchozí posun od sókratiky k metafyzice. Srv. P. Sladký, *Patočkův postup od subjektivismu Věčnosti a dějinnosti k filosofii a subjektivní Ideje v Negativním platonismu*, in: *Reflexe*, 48, 2015, str. 71, pozn. 59; M. Ritter, *Patočka mezi Sókratem a Platónem*, str. 85.

¹⁵³ J. Patočka, *Platón*, str. 83.

k této preexistující oblasti.¹⁵⁴ A právě tímto druhým způsobem rozvinul podle Patočky sókratiku Platón v druhé fázi svého vývoje.

Přechodovým článkem první a druhé etapy Platónovy filosofie je v Patočkově interpretaci dvojice dialogů, které svým zaměřením a celkovým laděním sice spadají do prvního období Platónova vývoje, ale které jsou již neseny impulsem charakteristickým pro období druhé. *Prótagoras* a ve větší míře *Gorgias* zahajují proces kladného rozvíjení Sókratovy filosofické moudrosti. Sókratova otázka, jež je svého druhu přístupem k dobrému, má být „povýšena“ na odpověď zpřístupňující dobré jakožto dobré o sobě bezprostředně, vědoucí nevědění se má takto proměnit na veskrze pozitivní vědění, mravní konverze již nemá být „příchodem k sobě“, nýbrž „návratem k sobě“, návratem k tomu věčnému v nás, co je ovšem překrýváno naším světským, odcizeným bytím. Vstupem do druhé fáze platoniky, jež se odvíjí ve znamení metafyzické interpretace sókratiky a již Patočka souhrnně označuje jako „všeobecný kosmologický převrat“,¹⁵⁵ je nicméně až dialog *Menón*. Oproti předchozím dialogům, které svou konfrontací s nefilosofií představovaly jakousi „fenomenologii života mimofilosofického“,¹⁵⁶ resp. „fenomenologii poměru člověka k pravdě“,¹⁵⁷ obsahuje *Menón* podle Patočky Platónovu reflexi podmínek možnosti sókratiky jako filosofického životního pohybu, reflexi, jejímž vyústěním, jak uvidíme dále, je *fundamentum* platónské metafyziky – teorie idejí.

Sókratova mravní otázka, pokouší se Patočka rekonstruovat Platónovu „hlubokou úvahu nad sókratismem“,¹⁵⁸ je nejvlastnější možností duše. Disponuje-li duše schopností ptát se, problematizovat, a tím zaujímat distanci vůči svému bezprostřednímu postavení ve světě, musí existovat jinak než universum věcí, které jsou „spokojeny“ s místem, jež zauímají. Zatímco bytí věcí charakterizuje imanence, bytí duše se vyjadřuje v transcendenci, která na rovině mravní otázky nabývá rozměru překročení totality světských obsahů. Protože se svět přímé zkušenosti dává jako „věčná proměnlivost“, spočívá sókratovský obrat v transcendenci universální změny a *ipso facto* ve vstupu do sféry věčného. Jakkoli duše není od věčného nikdy zcela odtržena, čehož dokladem je její kompetence reprodukovat se v *logu*, je si zprvu a většinou, jako rozptýlená do světa, odcizena, tj. zapomíná na své transcendentní předznamenání. Sókratovo tázání je v tomto smyslu rozpomínkou na oblast neměnného jsoucna, s níž duši pojí vztah podstatné příbuznosti, neboť teprve na základě dosažení této sféry se člověk může vyzískat, „osvojit se“. V poslední instanci je tedy duše pohybem, napětím mezi časností a věčností, rozhodováním mezi těmito dvěma póly, a potud historií, jež v sókratice nesměřuje kupředu, ale zpět, jelikož se završuje v návratu k věčnému jako tomu, čím duše vždy již byla.

¹⁵⁴ Srv. tamt., str. 152.

¹⁵⁵ Tamt., str. 290.

¹⁵⁶ Tamt., str. 186.

¹⁵⁷ Tamt., str. 289.

¹⁵⁸ Tamt., str. 195.

Už v *Menónu* však Platónova reflexe sókratovské zkušenosti podle Patočky tenduje k tomu, aby byla víc než jen filosoficko-antropologickou meditací, neboť návrat k věčnému ve formě *anamnésis* počíná vystupovat jako garance nejen jednoty lidského života, ale i možnosti pravdivého poznání, vědění o veškerenstvu. Tento zárodek Platónovy transformace sókratiky v universální metafyzický plán, opřený o věčnou přítomnost ideového jsoucnu, je podle Patočky následně filosoficky vytěžen ve vrcholném díle Platónova druhého období vývoje – v dialogu *Faidón*.

Doktrína o idejích, již nacházíme ve *Faidónovi*, je Platónem traktována v úzké souvislosti s pojmem duše. To nemůže v intencích Patočkovy interpretace překvapovat, neboť Platónova metafyzika, již je tato doktrína centrální částí, je podle Patočky odvozena právě z odpovědi na otázku po Sókratově zkušenosti obratu, jak ji Platón v základu vypracoval v dialogu *Menón*. Už tam se v Patočkově čtení duše ukazovala ve své dialektičnosti, jako napětí mezi dvěma póly, jako rozhodnutí pro věčnost a *eo ipso* proti časnosti, nebo pro časnost a současně proti věčnosti. Ačkoliv i vlastní sókratika apelovala na podstatně dialektický charakter filosofova pohybu („odvrat-obrat“), teprve u Platóna, v jeho „prohloubení“ sókratiky, nabývá tato dialektika v pohybu „ven ze světa“ „thetickou“ povahu. Vše to, co je aktivně pochopeno, v jasnosti a čistotě nazřeno, bezrozporným logem vyměřeno, musí být podle Platóna jsoucí, neboť proces chápání je odvracením se od smyslového světa, negováním světské skutečnosti a žádnou negaci přece nelze myslet bez souběžné afirmace (neexistuje prázdno, universum je „plné“).¹⁵⁹ Sféra idejí, která se tímto způsobem podle Patočky Platónovi odkrývá, přitom nejen jest, nýbrž jest v podstatně hlubším smyslu než světská realita, jest přítomněji, stáleji, resp. neměnně, věčně, a potud božsky. Je-li duše, jež se v tomto rozvrhu obráží jako jeho východisko, ontologicky příbuznější ideovému jsoucnu jako tomu, co je nesložené, neměnné a jednotné, přirozeně jí náleží vládnoucí úloha nad tělem, které je veskrze proniknuto přechodem, mnohostí a složeností, a z její příbuznosti s božským lze dokonce usuzovat na její nesmrtelnost. I když člověku, resp. duši u Platóna samozřejmě nepatří nejvyšší postavení ve světové hierarchii, celé universum jako to, co je do poslední části pochopitelné, protože bytostně dobré, se otevírá právě jí. V tomto bodě se podle Patočky nejhlasitěji ozývá antropologický kořen, antropologické východisko platónské nauky, zde je třeba hledat původ antropocentrismu klasické metafyziky.¹⁶⁰ Jak patrně, Platón sókratiku jako životní program podle Patočky nejen transformuje, nýbrž i podstatně rozšiřuje. Dobré, k němuž se obracel Sókratés a které Platón hypostazoval (dobré o sobě), se zevšeobecněním stává posledním principem celého universa, příčinou věcí včetně člověka i zdrojem jasnosti o světě – „ideou idejí“. Od sókratovské antropologie přes antropologii „metafyzickou“ Platón dospívá k programu pokrývajícimu nauku o hodnotě, teorii státu a učení o kosmickém pořádku. Je nicméně

¹⁵⁹ Srv. tamt., str. 229–230. Otázku možnosti negace bez afirmace, která je bezprostředně spjata s otázkou možnosti nemetafyzické filosofie, si bude klást negativní platonismus.

¹⁶⁰ Srv. tamt., str. 279, 292.

zřejmé, že základem tohoto projektu je v Patočkově interpretaci „přehodnocení veškerého jsoucna“ – ontologie.

Přestože je Platónova paradigmatická metafyzika, vůči níž míří kritický osten řady Patočkových prací, umožněna rozšířením sókratiky, samotné Platónovo vykročení ze sókratiky podle Patočky ještě nelze chápat jako chybu. Právě naopak, spočívá-li bytostná povaha filosofie v myšlení celku, nelze takový celek omezovat jen na lidské bytí a reflexi celku na „pouhou fenomenologii života lidského“, nýbrž je třeba jej promyslet v jeho „úplnosti“, skutečné celkovosti, tj. rovněž s ohledem na svět, věčné universum, stejně jako na nadindividuální, společenské a politické formy bytí člověka.¹⁶¹ V tomto smyslu je Platónův „převrat“ zcela přirozeným a plauzibilním aktem hlubokého „filosofického entuziasmu“.¹⁶² Problém tedy podle Patočky není koneckonců v tom, že Platón překročil sókratiku, nýbrž v tom, jak to učinil. Patočka nepochybuje, že platónská metafyzika je vedena intuicí bytí, vědomím, „že jsou-li dány skutečnosti, bytí, které je zakládá, nikdy dáno není. A přece nám musí být nějak základně a důvěrněji blízké než věci samy; neboť jedině touto blízkostí je nám možné vyznat se ve věcech samých, jedině tím můžeme o nich říkat, že jsou“.¹⁶³ Bytí jako autentický fenomén, jehož reflexe zakládá filosofické vzepětí, je Platónem ovšem nakonec přehlédnuto, nevyslyšeno, když je travestováno ve vyšší rovinu jsoucna, v ideu jako paradoxní „nereálnou realizaci“, zpředmětnělé bytí.¹⁶⁴ Jinými slovy řečeno, Platón sice podle Patočky narazil na nový myšlenkový rozměr, ale zanechal jej nerozlišený. Byť Patočka v této souvislosti ihned dodává, že při vší energii své myšlenky Platón ani jinak nemohl, „poněvadž mu v tom stála v cestě celá myšlenková uzpůsobenost řecké filosofie“,¹⁶⁵ obecné řecké pojmání, „pro které bytí znamená přítomnost, a je tudíž tím plnější, čím stálější“,¹⁶⁶ nemění to nic na skutečnosti, že svou záměnou nezjevného pramene všeho zjevného za zjevnou příčinu zjevného Platón osudově předurčil vývoj západního myšlení.

V platónské ideji Patočka spatřuje dvojí funkci – veritativní a teleologickou, resp. kauzativní.¹⁶⁷ Jakkoli je veritativní smysl ideje vzhledem k množství významových kontextů, v nichž se věc může dávat, komplikovaný, není to tento rozměr, který sám o sobě podle Patočky představuje hlavní problém Platónovy teorie idejí. Už naše interpretace *Negativního platonismu* ukázala, že veritativní smysl rezervuje pro Ideu též Patočka. Jeden z důležitých textů negativního platonismu se nadto bude právě touto otázkou podrobně zabývat. Skutečnou obtíž představuje u Platóna až absence

¹⁶¹ Srv. tamt., str. 187.

¹⁶² Tamt., str. 18.

¹⁶³ Tamt.

¹⁶⁴ Tamt., str. 279.

¹⁶⁵ Tamt., str. 246.

¹⁶⁶ Tamt., str. 245.

¹⁶⁷ Srv. tamt., str. 294.

rozlišení, resp. konfúze obou funkcí. Když Platón „generalizuje“ sókratiku, promítá podle Patočky ryze lidské do mimolidské sféry a není s to vidět, že objevení věcí v jejich pravosti nemusí souviset s jejich cílesměrností, a i kdyby souviselo, nemuselo by to ještě znamenat, že takovou teleologii lze vyložit jako touhu po *agathon*. Je sice pravdou, že tato konfúze umožnila vznik Platónovy metafyziky – tohoto velkého „metafyzického antropologismu“;¹⁶⁸ stejnou pravdou však podle Patočky zůstává, že teprve *dílčí* oddělení těchto dvou funkcí – uvědomění, že hledisko dobrého jako absolutní jednoty, které vedlo výklad ještě ve *Faidónovi*, se zcela nekryje s hlediskem pravdy – Platónovi otevře přístup k dalšímu zkoumání: k výzkumu ideového světa v jeho vnitřní nezávislosti, a tedy, protože ideje jsou (pravými) jsoucny, realitami, v jeho mnohosti.¹⁶⁹ Obratem k ideovému světu jako svébytné sféře se přitom v Patočkově přednášce naplňuje Platónovo třetí, závěrečné filosofické období.

Zatímco v první fázi Platónův Sókratés vystupoval jako elenktik, v druhém období přejal v procesu kladného rozvíjení vědoucího nevědění úlohu vyvraceče pochybností. Přestože ve třetí fázi, jejímž výstupem je dialog *Parmenidés*, ustupuje do pozadí (není již tím, kdo jako zkušenější rozmluvu vede, nýbrž tím, kdo se nechává zkušenějšími vést), neznamená to, že by se tato etapa odbývala zcela bez zřetele na sókratiku. Platónův ohled na Sókrata je podle Patočky nicméně negativní, neboť se v něm odrážejí limity sókratismu. Sókratés je v první řadě praktikem – reflexe ideového světa v jeho samostatnosti má však mimopraktickou povahu; Sókratés (v Platónově interpretaci) přichází s pojmem ideje, a předjímá tak otázku jednoho a mnohého, kolem níž se bude *Parmenidés* centrovat – uniká mu nicméně vnitřní souvislost, spojení jednoho a mnohého; Platónův Sókratés sjednocuje lidský život a potažmo universum *sub specie* dobra jakožto jednoho – pro důraz na jednotící perspektivu se mu však ztrácí významová mnohost charakterizující ideový svět.¹⁷⁰ Tyto důvody, tvrdí Patočka, stojí za přechodem pozdního Platóna od sókratiky ke konceptům starším, presokratovským, v konfrontaci s nimiž se Platón pokouší nalézt cestu k řešení problémů, které před ním aktuálně vyvstávají. Reflexe nové situace, v níž se ocitá pozdní Platón, přitom rezonuje v Patočkově obecné charakteristice této etapy – „zápas filosofie s filosofiemi, absorpce filosofii různých filosofii jedinou“.¹⁷¹

V rámci Patočkovy interpretace *Parmenida* a v souvislosti se zaměřením této kapitoly chceme zdůraznit jednu, zato však významnou skutečnost: Patočka netvrdí, že Platón ve třetí fázi svého vývoje rozlišil či oddělil veritativní a kauzativní funkci ideje, nýbrž že mu tyto funkce – ovšemže na pozadí jejich podstatné a samozřejmé spojitosti – přestaly zcela splývat, jak tomu bylo v jeho druhém období.¹⁷² Je zřejmé, že kdyby Platón uvedené rozlišení v čistotě provedl, byl by na cestě k jiné než

¹⁶⁸ Tamt., str. 294.

¹⁶⁹ Srv. tamt., str. 298–299.

¹⁷⁰ Srv. tamt., str. 303.

¹⁷¹ Tamt., str. 299.

¹⁷² „Není-li hledisko Dobrého, tj. absolutní Jednoty, totožné s hlediskem pravdy (i když jsou obě hlediska neodlučna (zdůraznil P. S.)), pak musí ideový svět být zkoumán též sám pro sebe [...]“ Tamt., str. 298–299.

metafyzické filosofii. Taková možnost by ovšem naprosto odporovala celkovému zaměření Patočkovy interpretace, podle níž Platón z rámce metafyziky nikdy nevykročil (a vzhledem k charakteru řeckého ontologického měřítka, pod nímž myslel, vykročit ani nemohl). Patočka proto hovoří nikoliv o úplném, nýbrž dílčím, „tušeném“ odlišení funkcí ideje u Platóna, o rámcové neodlučnosti a neodlučitelnosti obou hledisek v platonismu, o Platónem nikdy nepřekonaném smíšení ontologického a ontického rozměru ideje, o rozporuplné, nedomyšlené svázanosti transcendentálního a transcendentně-objektivního smyslu platónského ideového jsoucná.¹⁷³ To ostatně plně koresponduje s Patočkovým názorem, že Platónova metafyzika, stejně jako každý velký metafyzický pokus, v sobě nese bytostnou vazbu na bytí, jakkoli ji vposled zastírá, když bytí interpretuje v termínech pouhého jsoucná.¹⁷⁴ Není-li Patočka v kapitole o *Parmenidovi* vůči Platónově metafyzice kritický tou měrou, jíž je v části týkající se druhé fáze platoniky, je tomu proto, že v tomto dialogu se podle něho Platónovi daří ukázat, že ideje „nelze chápat *jen* (zdůraznil P. S.) onticky, nýbrž především ontologicky“,¹⁷⁵ že právě zde vystupuje do popředí, které však zcela nepřekrývá a neruší „ontické pozadí“, pravdivostní, ontologický rozměr ideje¹⁷⁶ a spolu s ním i *chórismos*, který „udržuje Jedno Bytí jako ontologickou prastrukturu *nad* partikulárními či jednotlivými jsoucnými, prastrukturu, která umožňuje jejich pochopení [...]“.¹⁷⁷

Máme-li v tuto chvíli před očima Patočkovu interpretaci platoniky z hlediska geneze metafyzické filosofie a můžeme-li se na základě dříve řečeného souběžně opřít o znalost *Negativního platonismu*, který nám prostředkuje koncept Meta-fyzické Ideje, a rozbor Patočkovy sókratiky, z níž Patočka vychází a nechává se jí vést při výkladu Platóna, nabízí se, abychom se pokusili o rekonstrukci filosofických motivů, jež Patočku v souvislosti s *Platónem* přivedly k postulátu negativně-platónské

¹⁷³ „Dále nás nesmí mýlit, co mnohdy uvádělo ve zmatek komentátory (*Parmenida* – P. S.), že totiž není vždy zřetelné, hovoří-li se o idejích či o věcech reálních, fyzických. Tato nejasnost není žádnou nejasností, nesnažíme-li se mermomocí paralelizovat hypotézy a stupně či oblasti jsoucná. Ideje jsou právě vztahy v dvojím smyslu – jednak jako původ vší pravdy, jednak jako její předmět, jednak jako to, bez čeho žádný předmět nemůže být (a být pochopen), jednak jako zvláštní druh předmětů.“ Tamt., str. 322.

¹⁷⁴ „Domníváme se, že tu (v druhé hypotéze *Parmenida* – P. S.) Platónovu mysl ovládá dvojitý problém [...], o kterém jsme se snažili ukázat, že jejich spojení tvoří podstatu klasické metafyziky – problém pravdy na jedné, problém reální příčiny na druhé straně.“ Tamt., str. 356.

¹⁷⁵ Tamt., str. 321.

¹⁷⁶ „K platónské nauce o idejích není možno přistoupit s tuhým pojmem ideje jako pouhého věčně jsoucího předmětu myšlenky; *Parmenidés* je toho nejsilnějším dokladem.“ Tamt., str. 322. Srv. také tamt., str. 334. To je současně naše odpověď na námitku M. Rittera, který spatřuje nevyjasněnost v poměru Patočkova smířlivého stanoviska k provedení platoniky v *Parmenidovi* k jeho naopak kritickému postoji vůči platónské metafyzice druhého období. Srv. M. Ritter, *Patočka mezi Sókratem a Platónem*, str. 86.

¹⁷⁷ J. Patočka, *Platón*, str. 359.

Ideje. Tím naplníme úkol této kapitoly a současně výslovně vykážeme i třetí, filosofický způsob, jímž podle našeho názoru *Platón* souvisí s filosofií negativního platonismu.

Při četbě *Sókrata* je patrné, s jakým nadšením Patočka přijímá sókratiku jako životní program rozvrhující se z celku lidského bytí. Sókratovský entuziasmus se dílem ozývá už v Patočkových raných statích o filosofii *in genere*, na něž jsme upozornili, aby hlasitě zazněl ve *Věčnosti a dějinnosti* jako filosofickém pendantu *Sókrata*. Sókratika má pro Patočku především tu přednost, že nejen umožňuje překonat nedostatky existenciálního a existencialistického humanismu, ale současně tvoří funkční alternativu vůči metafyzickému humanismu, jehož význačnou odnoží je platonismus. Přes veškeré podstatné slabiny platoniky, proti níž Patočka formuluje svou sókratovskou verzi historicko-etického humanismu ve *Věčnosti a dějinnosti*, Patočka cítí – a v průběhu práce na *Platónovi* se tento pocit mění v tematický vhled –, že Platónovo učení obsahuje též pozitivní stránky, na něž by bylo možné produktivně navázat. Abychom porozuměli Patočkově nové filosofické motivaci, musíme na jedné straně zaujmout kritickou distanci vůči sókratice a akceptovat meze jejího filosofického dosahu a na straně druhé vybědnout z paušální kritiky platónské metafyziky a všimnout si jejího filosofického potenciálu. Jakkoli je sókratika revolučním přístupem k člověku, jakousi pra-analytikou pobytového jsoucná, jež předjímá onticko-ontologickou diferenci, svým ryze antropologickým zaměřením není s to vykročit z ontologie člověka do obecné ontologie, neboť otázka po bytí jí bytostně splývá s otázkou po lidském bytí, již lze rozvíjet, jak ukázala *Věčnost a dějinnost*, nanejvýš subjektivisticko-humanistickým způsobem. Naproti tomu ač platonika chybně rozšiřuje sókratiku, když otázku po dobrém chápe jako impuls k obsahové výpovědi, jejíž platnost je možné rozšířit na celé universum, nelze ji odbýt jako pouhou ontiku, jelikož v jejím východisku rezonuje autentická zkušenost bytí, kterou lze v procesu ontologické destrukce – „demetafyzace“ rehabilitovat. V této konstelaci se Patočkovi rýsuje dialektické řešení: neuvědomuje-li si sókratika vazbu otázky po lidském bytí na otázku po bytí vůbec a zastírá-li si platonika „vůli k odpovědi“ skutečný smysl otázky po bytí, je třeba překonat sókratiku (antropologismus) platonikou („kosmologický převrat“) a platoniku (metafyzická tendence) sókratikou (ontologická tendence) a v této překonávající-uchovávací syntéze nechat promluvit jejich společného, leč vposled nepřiznaného jmenovatele – bytí vůbec. V návaznosti na Sókratovo *agathon* a Platónova *Parmenida* se přitom ukazuje možnost opřít reflexi bytí o „syntetický“, „sókratovsko-platónský“ pojem ideje.

Aby idea dostála nově objevenému a vůči pouhému jsoucnu rozlišenému horizontu bytí, nesmí mít povahu čehokoliv objektivního. Jako se sókratovské *agathon* nikdy nedávalo pozitivně, musí mít i idea veskrze negativní, „nekonstatovatelnou“ povahu. Od partikulárních jsoucnen ji proto musí oddělovat absolutní předěl – *chórismos* jako nositel radikální onticko-ontologické difference. Idea však současně nesmí být pojímána ani jako něco subjektivního či v subjektivitě založeného, neboť jakákoli její subjektivizace by znamenala fatální zastření, „znásilnění“ fenoménu bytí. V tomto směru může

Patočka navázat na Platónovu ideu, která přece „není pranic subjektivního“.¹⁷⁸ Jakožto beze zbytku záporná nesmí být idea chápána v kauzálních termínech, poněvadž příčina, i když míníme příčinu poslední, resp. první, je vždy něčím reálným, zatímco bytí je z perspektivy jsoucná jeho „nerealizovatelnou derealizací“ (negací bez afirmace). Na způsob *agathon*, které svou nepřítomnou přítomností vedlo a orientovalo lidskou praxi, a platónské ideje v jejím aktivním, veritativním rozměru, v němž se Sókratovo *agathon* jako životní vodítko obráží, musí být idea držena v mezích zjevujících, a přitom nezjevné dynamiky, která umožňuje veškerému jsoucnu nejen být, ale také ukázat se, resp. ukázat se *nějak*, tj. smysluplně, v určitém významovém kontextu. Je-li řeč o smyslu a je-li smysl vždy smyslem pro někoho, ozřejmuje se nově bytostná úloha člověka, která se realizuje na pozadí komplementarity vazby ideje na člověka (idea vděčí člověku za svůj průnik do jsoucná) a člověka na ideu (člověk vděčí ideji za „sebe sama“).¹⁷⁹ – Jak patrně, soustavné promyšlení platoniky v *Platónovi* (ve vztahu k sókratice a se silným ozvukem Heideggerovy filosofie¹⁸⁰) Patočku přivádí do nejtěsnější blízkosti negativně-platónské Ideje.¹⁸¹

¹⁷⁸ Tamt., str. 167.

¹⁷⁹ „Proto však, ač možno říci, že v bytí je původ člověka ve smyslu podstaty, je nutno uznat, že proniknutí jeho (bytí – P. S.) do reality je možné toliko na základě reálného faktu lidství. Bytí nestojí, jako u Platóna, samo na sobě, nevyvěrá z něho veškeré jsoucné, nýbrž samo je tím co do reality nejnuznějším, nejpotřebnějším. Je zavázáno svým průnikem do jsoucná konečné bytosti, jakou je člověk.“ Tamt., str. 246.

¹⁸⁰ K Patočkově inspiraci Heideggerem v *Platónovi* srv. tamt., zejm. str. 244, 246. Už výchozí a pro celého Platóna vůdčí otázka po metafyzice, již Patočka sleduje v napětí mezi sókratikou a platonikou, odkazuje po našem soudu rovněž k Heideggerovi: „Platón je tvůrce metafyzické filosofie. Tento výraz sám třeba opatrně zvážít; co je metafyzika? [...] Tak musí za naším studiem Platóna ustavičně stát [...] otázka po podstatě jeho filosofie, jeho metafyziky, a za ní další otázka po podstatě metafyziky vůbec.“ Tamt., str. 7.

¹⁸¹ Ve školním roce 1949/1950 Patočka přednesl na FF UK v Praze přednášku o Hegelově *Fenomenologii ducha*, která se zachovala v rukopisu, jenž je uložen ve dvou částech v Archivu Jana Patočky pod signaturami 3306-I. a 3360-II. Jakkoli by doba vzniku přednášky mohla naznačovat úzkou souvislost s filosofií negativního platonismu (srv. F. Karfík, *Die Odyssee des endlich gewordenen Absoluten*, str. 47), z vyznění přednášky, které je významně poznamenáno Patočkovou absorpcí Hyppolitovy, a především Kojěvovy interpretace *Fenomenologie ducha* (srv. J. Patočka, *Hegelova Fenomenologie ducha*, 1. část, in: *Archiv Jana Patočky*, sign. 3306-I., str. 9), vyplývá daleko spíše souvislost s dialektikou negativní afekce a plně pozitivního jsoucná z *Věčnosti a dějinnosti*. Ve shodě se zmíněnými interprety, ale např. i s Marxem považuje Patočka za vlastní centrum Hegelovy filosofie *Fenomenologii ducha* (srv. tamt., str. 7), která je jakožto výklad „zjevů ducha“ naukou o člověku, filosofickou antropologií, resp. dialektickou antropologií svobody (srv. tamt., str. 9, 30). Podle Patočky je výměrem Hegelovy svobody negativita, jejíž ontologický kořen spočívá v subjektivitě (srv. tamt., str. 22, 31, 37). Subjektivní negativita-svoboda pak u Hegela dává vznik a základ dialektice (srv. tamt., str. 37), kterou je tudíž třeba chápat jako vlastní projev lidského (dějinného a společenského) bytí. Negace, jíž je duch charakterizován, má přitom vždy povahu „určité“ či „konkrétní“ negace, tj. negace, jejíž druhou, spojitou stránkou je afirmace, kladení nové formy na místo formy původní, překonané (srv. tamt.,

str. 49). Je pravdou, že v Patočkově výkladu lze nalézt poměrně výraznou heideggerovskou stopu; ani interpretace Hegela prizmatem fenoménu konečnosti, která sehrává individualizující roli a která je v nejužším vztahu ke svobodě (srv. tamt., str. 34), ani inspirace Heideggerovou extatikou času při interpretaci Hegelova dialektického pojetí času (srv. tamt., str. 41) však nijak nevybočují z rámce pojetí *Věčnosti a dějinnosti* směrem k negativnímu platonismu. I když je centrálním bodem Hegelova systému idea a třebaže má idea u Hegela negativní charakter, musíme z výše uvedeného soudit, že Patočkovy vyrovnání s Hegelovou filosofií v přednášce o *Fenomenologii ducha* podle všeho bezprostředně nepatří do myšlenkového kontextu negativního platonismu, a potud zřejmě ani nemělo přímý, či dokonce rozhodující vliv na provedení negativně-platónské Ideje. Uvidíme nicméně, že polemika s Hegelem Patočkovi do určité míry pomáhá formulovat vlastní pozici, čímž lze názor o relevanci Patočkovy přednášky pro negativní platonismus obhájit, avšak pouze nepřímo. (Doplňme, že i přes řadu styčných bodů zaujímá Patočka ve *Věčnosti a dějinnosti* vůči Hegelovi kritické stanovisko, když, stejně jako v případě marxismu, v Hegelově myšlení spatřuje reziduum „platónské teleologie“ (srv. J. Patočka, *Věčnost a dějinnost*, str. 116), rozpor radikálně dějinného bytí člověka na jedné straně a „rozhodnutého“, racionálního a nutného universálního dějství na straně druhé.) Srv. J. Hyppolite, *Genese et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris 1946; A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit*, Paris 1947. K Patočkově přednášce o *Fenomenologii ducha* a ke změně Patočkova pohledu na Hegelovu filosofií (pod vlivem Heideggera) na konci 50. let, kdy Patočka dokončuje český překlad *Fenomenologie ducha* (vydaný v roce 1960), jež doprovází *Úvodem*, který však nebyl do vydání zahrnut, srv. M. Sobotka, *Patočkova přednáška z r. 1949 o Hegelově „Fenomenologii ducha“*, in: *Filosofický časopis*, 45, 1997, č. 5, str. 845–861, resp. též, *Patočkova přednáška o Hegelově Fenomenologii ducha ze školního roku 1949/1950*, in: *Filozofia*, 70, 2015, č. 6, str. 420–428.

Druhá část

První částí této práce jsme vstoupili na cestu k porozumění filosofii negativního platonismu. Prostřednictvím interpretace programové stati *Negativní platonismus* jsme získali rámcový vhled do myšlenkového jádra Patočkova projektu, který nám umožnil předběžně detekovat filosofický kontext, v němž se negativní platonismus rodil a rozvíjel. Jako nemetafyzický výklad metafyziky, který chtěl být plnohodnotnou filosofickou alternativou metafyzického myšlení, se negativní platonismus ocitl v bezprostřední blízkosti Heideggerovy otázky po metafyzice z pozice bytostného myšlení, jež jsme vzhledem k radikalitě Heideggerova *transcensu* charakterizovali pojmem Meta-fyzika. Jako přístup, který programově zdůrazňoval limity předmětného jsoucna a jeho ontologické předznamenání ve sféře ne-předmětna, sugeroval negativní platonismus afinitu s Jaspersovými úvahami o celku lidského bytí a světa, jež je přístupný toliko z nepředmětného vše-obemykajícího celku bytí, který se otevírá teprve v ne-vědeckém (filosofickém) transcendování imanentních (objektivovatelných) modů bytí. Konečně jako filosofie radikální svobody, jež spočívá v kontinuální negaci předmětných určení, se negativní platonismus na první pohled blížil Sartrovu existencialismu s jeho tezí o veskrze negativní, a proto absolutně svobodné existenci. Bližší ohledání zdroje negativity u Sartra a v negativním platonismu nicméně ukázalo, že existencialismus, jež negativitu situuje do subjektu, je daleko spíše určující pro Patočkovu subjektivisticky a existenciálně laděnou, meta-fyzickou koncepci z *Věčnosti a dějinnosti*, která časově předcházela filosofii negativního platonismu a již Patočka rozvíjel v souvislosti s vlastní interpretací sókratiky. Negativně-platónská svoboda sice *explicite* poukazovala k negativitě jako ke svému pramenu, negativita sama však byla v negativním platonismu vyložena nikoli meta-fyzicky, ze subjektivity, nýbrž Meta-fyzicky, z transobjektivní a transsubjektivní Ideje. Z hlediska geneze a provedení Ideje se přitom jako nejvýznamnější ukazovalo Patočkovu soustavné vypořádání s platonikou, resp. Patočkova snaha nemetafyzicky domyslet platonismus v dialektické souhře se sókratikou a na pozadí Heideggerovy ontologie.

Tuto expozici se nyní pokusíme zužitkovat v druhé části naší práce, jejímž cílem je podat systematickou interpretaci negativního platonismu jako celku. To primárně znamená shromáždit textový materiál, který se k Patočkově „filosofii záporné Ideje“ váže.

I

Textový korpus negativního platonismu a jeho datace

Patočkovu filosofii negativního platonismu lze poměrně spolehlivě datovat. Její začátek patrně spadá do roku 1950, kdy Patočka začíná pracovat na stejnojmenném programovém textu.¹⁸² Tuto dataci lze rovněž opřít o skutečnost, že na konci letního semestru téhož roku Patočka nuceně přerušuje svou činnost na FF UK v Praze, a získává tak čas věnovat se práci na vlastní systematické filosofii. I když je z Patočkových *Filosofických deníků* zřejmé, že některé myšlenkové figury, s nimiž se setkáváme v textech z okruhu negativního platonismu, Patočka načrtává a rozvrhuje už dříve,¹⁸³ máme za to, že projekt negativního platonismu je „oficiálně“ zahájen právě až v souvislosti s prací na programovém manifestu a že filosofické motivy, které nalézáme v deníkových záznamech a které předjímají negativní platonismus, jsou spíše než systematickou přípravou na nový filosofický program „spontánními“ poznámkami, jež Patočka zúročuje teprve *ex post*. Náš výklad ze třetí kapitoly ostatně ukázal, že Patočkovy *Deníky* se převážně vztahují k *Věčnosti a dějinnosti*. V tomto smyslu je příznačné, že poslední deníkový záznam, jak jsme již upozornili výše, pochází zřejmě z května 1950, tedy z doby, kdy Patočka už pravděpodobně napjal své síly směrem k novému, negativně-platónskému projektu a vedení deníkových záznamů odložil jednak z časových důvodů a jednak z důvodů metodických, neboť filosofický deník jako žánr typický pro existenciální filosofii neodpovídal myšlenkovým perspektivám a filosofickým požadavkům, které se před Patočkou nově otevíraly. Ukončení práce na filosofii negativního platonismu je naopak třeba klást nejpozději do roku 1958, v němž se Patočka „rozmáchl na poněkud větší věc, která ‚negativní platonismus‘ úplně vyřazuje jako nepochopitelnou naivnost“.¹⁸⁴

O tematické šíři, již hodlal Patočkův projekt pokrýt, referuje v rukopisu dochovaný *Rozvrh negativního platonismu*.¹⁸⁵ Podle původních Patočkových plánů se měla filosofie negativního platonismu vyrovnat se všemi stěžejními oblastmi filosofického zkoumání a tím vystoupit jako velký systematický filosofický pokus. V rámci, který je určen Meta-fyzikou Ideje, chtěl negativní

¹⁸² Srv. výše, str. 45.

¹⁸³ Už záznam z ledna 1948, v němž Patočka promýšlí téma záporu v napětí mezi Heideggerovou negací bez afirmace a Sartrovou negací-afirmací, by mohl k negativnímu platonismu odkazovat. Srv. J. Patočka, *Filosofické deníky*, sešit z 15. 1. 1948 – 3. 3. 1948, záznam z 22. 1. 1948.

¹⁸⁴ J. Patočka, *Dopisy Václavu Richterovi*, str. 73. Tomu, co Patočka mohl mínit „poněkud větší věcí“, věnujeme závěrečnou kapitolu třetí části.

¹⁸⁵ Srv. J. Patočka, *Rozvrh negativního platonismu*, str. 443–445.

platonismus vybudovat nejen novou teorii poznání, filosofii organické a anorganické přírody a filosofickou antropologii, ale také vlastní filosofii dějin a etiku. Z těchto velkolepých plánů nicméně sešlo a k dispozici zůstalo pouze filosofické torzo.

Texty pojící se k negativnímu platonismu lze základně rozčlenit na texty, které se k Patočkově filosofii vážou bezprostředně, a texty, jejichž vztah k negativnímu platonismu je toliko nepřímý. Do první skupiny je třeba počítat příspěvky tvořící vlastní textový korpus negativního platonismu. Jejich přehled podává zejména první svazek *Sebraných spisů Jana Patočky – Péče o duši I* a *Dodatek ke svazku Péče o duši I – Náčrty a zlomky k textu Negativní platonismus*.¹⁸⁶ Do druhé skupiny naproti tomu patří na jedné straně texty, které ač nejsou zamýšleny jako explicitní součást Patočkova programu, tento program v jistém smyslu doprovázejí či spoluurčují, na druhé straně texty, jež nás zpravují o pozadí a okolnostech geneze a vývoje filosofie nemetafyzické Ideje. Z prací z tohoto okruhu je třeba především zmínit jednak přednášku *Platón*, jejíž (nejen) filosofickou souvislost s negativním platonismem jsme ukázali výše, jednak Patočkovy *Dopisy Václavu Richterovi*, na něž jsme už dříve odkazovali.¹⁸⁷ V této a následující kapitole se zaměříme na první skupinu textů.

Vlastní textový korpus negativního platonismu předně tvoří dokončené či z větší části vypracované studie, které se jmenovitě vztahují k osnově negativního platonismu, a představují tak naplnění některých bodů Patočkova *Rozvrhu*. Vedle programové stati *Negativní platonismus*, která odpovídá prvnímu bodu osnovy („Negativní platonismus“ – pojem svobody vůči jsoucnu“), jde o nedokončené pojednání *Problém pravdy z hlediska negativního platonismu*,¹⁸⁸ které se vztahuje k druhému a do jisté míry i k třetímu a čtvrtému bodu *Rozvrhu* („Problém pravdy“, „Problém subjektu“, „Odstranění ontického dualismu“), a rozsáhlejší studii *Nadcivilizace a její vnitřní konflikt*,¹⁸⁹ jež je částečným vypracováním osmého bodu Patočkovy osnovy („Konstrukce dějin“). Posledně jmenovaný text je přitom zajímavý tím, že podklady pro něj, jak je patrné z *Filosofických deníků*, Patočka shromažďoval přinejmenším od roku 1948.¹⁹⁰ Povaha Patočkových deníkových

¹⁸⁶ Srv. J. Patočka, *Dodatek ke svazku Péče o duši I – Náčrty a zlomky k textu Negativní platonismus*, in: týž, *Péče o duši III*, vyd. I. Chvatík – P. Kouba, Praha 2002 (SSJP 3), str. 601–731.

¹⁸⁷ Do této kategorie lze zahrnout i texty, které se negativního platonismu dotýkají pouze částečně, neboť jejich myšlenkové těžiště se váže spíše k *Věčnosti a dějinnosti*. Vedle již zmiňovaných *Deníků* jde např. o Patočkovy listy R. Campbellovi z let 1946–1950. Srv. J. Patočka, *Lettres à Robert Campbell, 1946–1950*, in: *Les Temps Modernes*, 48, 1992, č. 554, str. 2–77.

¹⁸⁸ J. Patočka, *Problém pravdy z hlediska negativního platonismu*, in: týž, *Péče o duši I*, str. 447–480.

¹⁸⁹ J. Patočka, *Nadcivilizace a její vnitřní konflikt*, in: týž, *Péče o duši I*, str. 243–302. K *Nadcivilizaci* se tematicky váže několik dalších náčrtů. Viz *Ediční komentář*, in: J. Patočka, *Péče o duši I*, str. 503.

¹⁹⁰ Srv. J. Patočka, *Filosofické deníky*, sešit z 3. 3. 1948 – 10. 7. 1948, záznam z 2. 7. 1948. Patočkovy poznámky k *Nadcivilizaci* tvoří dokonce tematické jádro následujícího sešitu z 11. 7. 1948 – 9. 10. 1948. Tyto podklady Patočka nejprve do určité míry zužitkoval ve stati *Humanismus Edvarda Beneše* z roku 1948, aby

zápisků k *Nadcivilizaci*, jakož i jeho vlastní vyjádření v jednom z dopisů V. Richterovi nicméně ukazují, že tento „dějinně-filosofický esej“ hraničící až se žurnalistikou,¹⁹¹ který dle datace dopisu vznikl možná už v roce 1951,¹⁹² původně vůbec nemusel být zamýšlen jako součást nějakého většího, zastřešujícího projektu. Druhou textovou vrstvou negativního platonismu představuje trojice dokončených statí, které se z negativně-platónské perspektivy vyjadřují vždy k určitému filosofickému tématu. Nepublikovaná *Ideologická metoda*,¹⁹³ jejíž vznik vydavatelé prvního svazku Patočkových *Sebraných spisů* kladou až do konce 50. let,¹⁹⁴ ale která mohla vzniknout bezesporu už dříve, neboť je pokračováním kritiky metafyziky z *Negativního platonismu*, se z pozice „filosofie negativity a transcendence“ vymezuje vůči „filosofii totality“. Neuveřejněná masarykovská studie *Kolem Konkrétní logiky*¹⁹⁵ někdy z druhé poloviny roku 1952¹⁹⁶ odkrývá pozitivistické východisko Masarykových *Základů konkrétní logiky*, aby opět v duchu *Negativního platonismu* a rovněž

následně zde obsaženou distinkci moderantního a radikálního humanismu hlouběji rozpracoval právě v *Nadcivilizaci*. Srv. J. Patočka, *Humanismus Edvarda Beneše*, in: týž, *Češi I*, str. 126.

¹⁹¹ Srv. J. Patočka, *Dopisy Václavu Richterovi*, str. 36.

¹⁹² J. P. Arnason klade vznik *Nadcivilizace* až do druhé poloviny 50. let, resp. na počátek 60. let. Srv. J. P. Arnason, *Úvod. Myšlenkové a politické pozadí Patočkovy konfrontace s modernitou*, in: J. P. Arnason – L. Benyovszky – M. Skovajsa (vyd.), *Dějinnost, nadcivilizace a modernita. Studie k Patočkově konceptu nadcivilizace*, Praha 2010, str. 10, resp. J. P. Arnason, *Nadcivilizace a její různé podoby. Patočkova koncepce modernity ve světle dnešních diskusí*, in: *Dějinnost, nadcivilizace a modernita*, str. 28. M. Skovajsa sice zohledňuje uvedený Patočkův dopis Richterovi z roku 1951, soudí však, že „je-li toto časové určení správné, pak Patočka prokázal schopnost prohlédnout rozporuplnou povahu a nutné vnitřní problémy komunistického systému velmi rychle a s mimořádnou výstižností. Avšak právě naprostá výstižnost Patočkových analýz reálného fungování státního socialismu činí pravděpodobnější domněnku, že text mohl vzniknout až o pár let později.“ M. Skovajsa, „Moderantní“ *nadcivilizace: nekonečná krize liberalismu a možnost jejího překonání*, in: *Dějinnost, nadcivilizace a modernita*, str. 81–82, pozn. 1. Uvedení interpreti však zjevně nemají k dispozici *Filosofické deníky*, které dokumentují přípravy na *Nadcivilizaci* a ukazují Patočkovu prohlédnutí úskalí reálného socialismu už na sklonku 40. let, vznik *Negativního platonismu* situují až do roku jeho samizdatového vydání (1953) a opomíjí možnost, že *Nadcivilizaci* Patočka zpočátku vůbec nemusel spojovat s negativním platonismem.

¹⁹³ J. Patočka, *Ideologická metoda*, in: týž, *Péče o duši I*, str. 481–488.

¹⁹⁴ Srv. *Ediční komentář*, in: J. Patočka, *Péče o duši I*, str. 505.

¹⁹⁵ J. Patočka, *Kolem Konkrétní logiky*, in: týž, *Češi II*, vyd. K. Palek – I. Chvatík, Praha 2006 (*SSJP 13*), str. 13–32. Kromě strojopisu se dochoval rovněž rukopisný dodatek k této statí. Srv. J. Patočka, *Kolem Konkrétní logiky. Dodatek*, in: tamt., str. 395–397.

¹⁹⁶ Srv. Patočkův dopis Richterovi z 30. 11. 1952: „Napsal jsem další pojednání, která se vztahují k otázkám, které rozprádá negativní platonismus. [...] Jedno z těch pojednání [...] bych Ti však přece rád poslal [...]. Jmenuje se to *Kolem „Konkrétní logiky“* a chodí to hodně kolem.“ J. Patočka, *Dopisy Václavu Richterovi*, str. 49.

v dílčí návaznosti na pátý bod osnovy („Příroda neživá a život“, pododdíl „Teorie ontických vrstev, stupnice bytostí“) demaskovala nepřiznané metafyzické kořeny pozitivismu, tentokrát prostřednictvím reflexe pozitivistické klasifikace věd, založené na metafyzické hierarchii kategorií jevů, resp. jsoucna. Naproti tomu publikovaná stať *Čas, mýtus, víra*¹⁹⁷ z roku 1952¹⁹⁸ užívá negativně-platónskou tezi o vztahu k *to heteron* jako podmínce vědomí času k explikaci problematiky mýtu a náboženské víry a tím se zčásti tematicky prolíná se sedmým („Dějiny“) a – jako *Nadcivilizace* – s osmým bodem *Rozvrhu*. Konečně třetí vrstvu textů pojících se bezprostředně ke koncepci negativního platonismu zastupují rukopisné fragmenty a náčrty. Zlomky *Negativní platonismus a problémy duchovního světa*,¹⁹⁹ který upozorňuje na specifickou povahu duchovních útvarů, v nichž se obráží bytostný vztah člověka k nepředemětnému celku, a odtud požaduje revizi tradičního, pozitivně-platónského pojetí duchovněd, a *Struktura zjevů objektivního ducha*,²⁰⁰ jež tematicky navazuje na předchozí text, poněvadž předmět duchovněd blíže vymezuje a analyzuje, lze vztáhnout k prvnímu bodu *Rozvrhu*. Z jednoho z dopisů V. Richterovi je zřejmé, že k centrální myšlence *Struktury*, a sice trojdílné stavbě útvarů „objektivního ducha“, Patočka dospěl v průběhu roku 1949.²⁰¹ Z Patočkova vyjádření nicméně vyplývá i to, že rozvinutí této myšlenky do podoby samostatného pojednání se muselo uskutečnit později.²⁰² I tak je však patrně možné řadit tento text, a budeme-li z tematické souvislosti usuzovat na souvislost časovou, pak snad i prvně uvedený zlomek, k raným výstupům negativního platonismu. K prvnímu bodu Patočkovy osnovy je možné dále počítat *Nemetafyzickou filosofii a vědu*,²⁰³ která negativní platonismus jako „filosofii distinkce“ vymezuje vůči objektivismu metafyziky a vědy a přes principiální odlišnost filosofické a vědecké činnosti nalézají možné styčné body těchto dvou jinak zcela autonomních přístupů ke skutečnosti, *Nicotu, absolutní pozici a zápor*,²⁰⁴ jež s časovým odstupem promýšlí a podrobněji rozpracovává motivy, s nimiž se porůznu setkáváme v Patočkových deníkových sešitech od počátku roku 1948 do konce roku 1949, *Zápor a nicotu*,²⁰⁵ který explikuje smysl slov „,Ne‘ nad veškerým jsoucnem“, jimiž Patočka rozepisuje první bod *Rozvrhu*,²⁰⁶ a *Osud bytí v poměru*

¹⁹⁷ J. Patočka, *Čas, mýtus, víra*, in: týž, *Péče o duši I*, str. 131–136.

¹⁹⁸ Srv. *Ediční komentář*, in: J. Patočka, *Péče o duši I*, str. 502.

¹⁹⁹ J. Patočka, *Negativní platonismus a problémy duchovního světa*, in: týž, *Péče o duši III*, str. 601–603.

²⁰⁰ J. Patočka, *Struktura zjevů objektivního ducha*, in: týž, *Péče o duši III*, str. 688–698.

²⁰¹ Srv. J. Patočka, *Dopisy V. Richterovi*, str. 18–19.

²⁰² V uvedeném dopise z 9. 5. 1949 Patočka poznamenává: „Trojdílné schéma mne jen tak napadlo, nevím, zdali to vydrží důkladnější rozmýšlení [...]“. Tamt., str. 18. K tomu je třeba připočíst i skutečnost, že Patočka byl v této době časově velmi zaneprázdněný. Srv. tamt., str. 19.

²⁰³ J. Patočka, *Nemetafyzická filosofie a věda*, in: týž, *Péče o duši III*, str. 604–611.

²⁰⁴ J. Patočka, *Nicota, absolutní pozice a zápor*, in: týž, *Péče o duši III*, str. 652–668.

²⁰⁵ J. Patočka, *Zápor a nicota*, in: týž, *Péče o duši III*, str. 669–670.

²⁰⁶ J. Patočka, *Rozvrh „Negativního platonismu“*, str. 443.

k jsoucnu,²⁰⁷ jenž má z větší části charakter výkladu několika hesel s vysokou tematickou relevancí i pro třetí a čtvrtý bod osnovy. Vydavateli třetího svazku *Sebraných spisů* pojmenovaný náčrt *Pravda, negativita, svoboda*,²⁰⁸ v němž se Patočka z hlediska negativního platonismu vyrovnává s některými myšlenkami Hegelovy filosofie, je naproti tomu možné vztáhnout nejen k prvnímu, ale částečně i k druhému bodu *Rozvrhu*. Dvě pojednání o času, jimž vydavatelé přidělili označení *Studie o času I*²⁰⁹ a *Studie o času II*,²¹⁰ odpovídají sedmému bodu *Rozvrhu* („Dějiny“). To ostatně potvrzuje i číslice VII., již je první studie v rukopisu nadepsaná.²¹¹ *Studie o času II* se zdá být pokračováním stati *Čas, mýtus, víra*,²¹² a její vznik lze tedy zřejmě klást nejdříve do roku 1952. Tuto dataci by snad bylo možné přisoudit též *Studii o času I*, neboť oba rukopisy zabývající se problematikou času byly nalezeny pospolu v týchž deskách.²¹³ K druhému oddílu *Struktury zjevů objektivního ducha* a k heslu „Práce a tvorba“ z *Osudu bytí v poměru k jsoucnu* tematicky patří krátký náčrt *Práce a technika*,²¹⁴ který do jisté míry rovněž souvisí se šestým („Antropologie“) a osmým bodem osnovy negativního platonismu. Z *Filosofických deníků* je patrné, že tématem práce z perspektivy negativního platonismu se Patočka soustavněji zabýval od počátku roku 1950.²¹⁵ Není tedy vyloučeno, že uvedený zlomek vznikl už v průběhu tohoto roku, což by nebylo ani v rozporu s výše předpokládanou datací *Struktury zjevů objektivního ducha*. Zlomek *Civilizace a vykoupení II*,²¹⁶ který rozebírá pojem práce u Marxe, lze podobně zčásti vztáhnout k šestému (pododdíl „Historický materialismus v antropologii jako naturalismus“) a osmému (pododdíl „Tendence zdola a radikalismus“), jakož i k prvnímu (kritika negativní metafyziky v souvislosti s kritikou filosofického objektivismu) bodu *Rozvrhu*. Poslední dva texty z rukopisných fragmentů a náčrtů k negativnímu platonismu představují *Humanismus*²¹⁷ a *Humanismus, pozitivismus, nihilismus a jejich překonání*.²¹⁸ Už označení těchto nástinů odkazuje

²⁰⁷ J. Patočka, *Osud bytí v poměru k jsoucnu*, in: týž, *Péče o duši III*, str. 679–687.

²⁰⁸ J. Patočka, *Pravda, negativita, svoboda*, in: týž, *Péče o duši III*, str. 671–678.

²⁰⁹ J. Patočka, *Studie o času I*, in: týž, *Péče o duši III*, str. 612–643.

²¹⁰ J. Patočka, *Studie o času II*, in: týž, *Péče o duši III*, str. 644–651.

²¹¹ Srv. pozn. vyd., in: J. Patočka, *Studie o času I*, str. 612.

²¹² Srv. tamt.

²¹³ Srv. pozn. vyd., in: J. Patočka, *Studie o času II*, str. 644. Velmi předběžný koncept otázek, jež si bude klást *Studie o času I*, nalézáme už v jednom z posledních Patočkových deníkových záznamů z dubna 1950. Srv. J. Patočka, *Filosofické deníky*, sešit z 14. 2. 1950 – 7. 5. 1950, záznam z 23. 4. 1950.

²¹⁴ J. Patočka, *Práce a technika*, in: týž, *Péče o duši III*, str. 699–701.

²¹⁵ Srv. J. Patočka, *Filosofické deníky*, sešit z 14. 2. 1950 – 7. 5. 1950, záznam z 16. 3. 1950. V o něco pozdějších poznámkách Patočka řeší také problematiku píle a jejího vztahu k práci. Srv. tamt., záznam z 11. a 12. 4. 1950.

²¹⁶ J. Patočka, *Civilizace a vykoupení II*, in: týž, *Péče o duši III*, str. 702–705.

²¹⁷ J. Patočka, *Humanismus*, in: týž, *Péče o duši III*, str. 710–713.

²¹⁸ J. Patočka, *Humanismus, pozitivismus, nihilismus a jejich překonání*, in: týž, *Péče o duši III*, str. 714–731.

k osmému bodu osnovy, resp. k pododdílům zabývajícím se problematikou nihilismu. Prvně uvedený zlomek se nicméně letmo dotýká rovněž třetího bodu, zatímco druhý zlomek v náznacích rozvíjí pododdíl „Osudy revoluce“ a téma vědotechniky rovněž z osmého bodu Patočkova *Rozvrhu*.

Jak patrně, v žádném případě nelze tvrdit, že se Patočkovi podařilo textově pokrýt když ne celou osnovu, tedy alespoň její větší část. Za solidně vypracovaný lze považovat první a druhý, příp. sedmý bod *Rozvrhu*. Témat ostatních bodů – do určité míry s výjimkou studie *Nadcivilizace*, která je ovšem přímým vypracováním pouze stejnojmenného čtvrtého a částečně i třetího pododdílu osmému bodu („Civilizace a nadcivilizace“) – se Patočka v podstatě jen dotýká a toliko v letmých náznacích ukazuje jejich pravděpodobné negativně-platónské řešení. To je samozřejmě už dopředu výraznou překážkou v případné snaze o soustavnou interpretaci Patočkova projektu. I přesto se v následující kapitole o takovouto interpretaci pokusíme.

II

Systematická interpretace negativního platonismu

Prvním problémem, před nímž stojí pokus o systematickou interpretaci negativního platonismu, je otázka, zda byl *Rozvrh negativního platonismu* Patočkou zamýšlen jako osnova plánované knihy, a výstupem „filosofie záporné Ideje“ tak mělo být jedno velké filosofické dílo, nebo se vztahoval k programu, který měl být realizován prostřednictvím série myšlenkově spřízněných příspěvků. Zatímco vydavatelé třetího svazku *Sebraných spisů* v souvislosti s negativním platonismem výslovně odkazují na knihu a jednotlivé body *Rozvrhu* chápou jako koncepty jejích kapitol,²¹⁹ editoři prvního svazku hovoří v téže souvislosti neutrálně o projektu, a přinejmenším tak nechávají ve hře i druhou uvedenou možnost.²²⁰ Soudíme, že povaha textů k negativnímu platonismu, jakož i Patočkova vlastní vyjádření k této koncepci daleko spíše dávají za pravdu interpretaci, která za negativním platonismem vidí projekt počítající od začátku s více relativně svébytnými textovými výstupy. Je příznačné, že žádný z negativně-platónských příspěvků nenese explicitní odkaz na jiný příspěvek z tohoto rámce, jak bychom od textů, které jsou zamýšleny jako kapitoly knihy, očekávali. Když Patočka v červnu 1952 zasílá Richterovi „špatnou kopii prvního oddílu svého *Negativního platonismu*“,²²¹ bylo by snad z vnějšího pohledu ještě možné do určité míry rozumět plánům na negativní platonismus jako plánům na knihu (ačkoliv už to, že by Patočka dal z ruky první kapitolu chystané knihy, tj. textovou část, která má smysl pouze ve vztahu k dalším částem-kapitolám, je poměrně problematické); Patočkova slova z konce listopadu téhož roku o „dalších pojednáních“ ve vztahu k negativnímu platonismu²²² však tuto variantu v podstatě vylučují.

K negativnímu platonismu tedy budeme přistupovat jako k filosofickému programu, který sice má předznačenou strukturu ve formě osnovy, ale který nemá tvořit jeden textový celek ve formě velkého filosofického pojednání. Za filosoficky nosný a současně spojující moment všech do jisté míry samostatných příspěvků k negativnímu platonismu pak považujeme myšlenku transcendence, o níž se Patočka zmiňuje Richterovi v jednom z dopisů. Transcendence je zde pro Patočku tím, co prostupuje lidským životem a jeho výtvoř, co definuje bytí člověka *qua* člověka, co umožňuje věřit v hodnotu lidství a čeho filosofická reflexe je s to založit „filosofii lidského díla a dějin“.²²³

²¹⁹ Srv. *Ediční komentář*, in: J. Patočka, *Péče o duši III*, str. 838–840.

²²⁰ Srv. *Ediční komentář*, in: J. Patočka, *Péče o duši I*, str. 504.

²²¹ Srv. výše, str. 10.

²²² Srv. výše, pozn. 196.

²²³ Srv. výše, str. 10.

Z interpretace *Negativního platonismu* jasně vyplynulo, že pramenem transcendence je radikálně „Jiné“, Idea, „pod“ níž a ve vztahu k níž člověk žije. Spatřuje-li Patočka v základu bytí člověka transcendenci a odkazuje-li transcendence k transsubjektivní Ideji, je zřejmé, že filosofickým kořenem negativně-platónských textů je Meta-fyzika jakožto tematická reflexe Ideje a způsobů jejího průniku do reality. V tomto smyslu musí být východiskem a zároveň trvalým úběžníkem interpretace Patočkova projektu porozumění negativně-platónské ontologii. Jinými slovy vyjádřeno, negativní platonismus je filosoficky vzato primárně ontologií, která je klíčem odemykajícím přístup ke všem oblastem zkoumání. Z hlediska pokusu o systematickou interpretaci negativního platonismu to přirozeně znamená vyjít od textů pojících se k prvnímu bodu *Rozvrhu*.

A. Filosofie distinkce

Filosofie negativního platonismu si od počátku rozumí jako „filosofie distinkce“, ²²⁴ tj. jako myšlení, které je odhodláno ve výslovné opozici vůči „synkretismu metafyziky“ „rozlišovat“. Činit distinkci znamená v negativním platonismu držet rozdíl mezi objektivitou a non-objektivitou, resp. mezi jsoucím na jedné a bytím na druhé straně. V Patočkově požadavku onticko-ontologické diference se přitom základně ozývá nejen předpoklad, že objektivní jsoucno netvoří celek, že předmětná zkušenost není jedinou možnou zkušeností, že objektivní poznání není a nemůže být ani celkové, ani definitivní, uzavřené, ale i přesvědčení, že celek vůbec je nějak přístupný člověku a že význačným způsobem, jak jej lze tematizovat, je filosofie. Teze o necelkovosti objektivního jsoucna a *eo ipso* předmětné zkušenosti není samo-zřejmá: věda, jejíž doménou je objektivita, pozvedá nárok na universální výklad skutečnosti, metafyzika, která stvořila ideu vědeckosti, vystupuje jako zvládnutí celku, průměrný život má za to, že první, ale i poslední, s čím se setkává a setkat může, je předmětnost, z níž si dokonce sám rozumí. Tuto tezi proto musí negativní platonismus zdůvodnit, tj. zodpovědět otázku: Co je objektivita a jaké jsou její hranice?

Objektivita je noematickým korelátem předmětné zkušenosti. Tato zkušenost, již Patočka rovněž nazývá zkušeností pasivní, neboť budí dojem pouhé recepce „vnucujících se“, o sobě jsoucích předmětných obsahů, ²²⁵ je zkušeností reality, kterou podle Patočky charakterizuje jednak to, že se nám dává, že před námi vyvstává jako smyslově vnímatelná danost, jednak to, že se nám dává způsobem, jenž umožňuje anticipovat její v danou chvíli neaktuální fáze, a usměrňovat tak její případný vývoj z hlediska našich potřeb. Od této „pravé“ objektivitě negativní platonismus odlišuje na jedné straně „pseudo-objektivitu“, která se jako objektivita pouze tváří, neboť je sice takřikajíc otevřená „duchovnímu zraku“, a v jistém smyslu tedy zakusitelná, ale nespadá pod kategorii disponibility, a na druhé straně non-objektivitu, která je vůči objektivnímu jsoucnu a pseudo-objektivitě jejich

²²⁴ J. Patočka, *Nemetafyzická filosofie a věda*, str. 604.

²²⁵ Srv. J. Patočka, *Negativní platonismus*, str. 322.

absolutním popřením. V tuto chvíli pouze naznačme, co v souvislosti s tzv. metafyzickými fakty zaznělo už v první kapitole první části²²⁶ a čemu se budeme podrobněji věnovat níže, totiž že pseudo-objektivita je jedním z titulů, kterými negativní platonismus charakterizuje klasickou metafyziku, a že absence distinkce objektivit, pseudo-objektivit a non-objektivit podle Patočky tvoří podstatu metafyzického myšlení. Právě na toto nerozlišování přitom Patočka naráží, když hovoří o „synkretismu metafyziky“ a o metafyzice jako „filosofii syntézy“.²²⁷

Meze objektivního jsoucna se podle negativního platonismu předně odrážejí v omezenosti předmětné zkušenosti. Jakkoli se smyslová zkušenost může zdát hlavní či rozhodující v našem styku se světem, ukazuje se, že nemá-li být naše světské prožívání diskontinuální střídou věcí, v níž jedna absolutní přítomnost nahrazuje jinou absolutní přítomností podle toho, jak se věci před nás staví, má-li mít naopak „celkový styl“, tedy i perspektivy pokračování do neurčita, díky nimž jsme vposled vůbec s to mluvit o něčem takovém, jako je celek objektivit, ač „skutečný soubor všeho jsoucna konečného je nám přirozeně naprosto nepřístupný“,²²⁸ musí k pasivní zkušenosti přistupovat i jiná, základnější zkušenost, totiž zkušenost celku jakožto zkušenost odstupů od předmětného jsoucna v celku. Předřazením negativní a bezobsažné non-objektivní zkušenosti před pozitivní a obsahovou předmětnou zkušeností chce Patočka říci, že přístup k objektivní sféře vyžaduje předchozí odstup od ní, že souvislé a smysluplné zakoušení předmětné imanence předpokládá zážitek nepředmětné transcendence, že předmětné jsoucno si samo nepostačí, neboť se může zjevit toliko na non-objektivní, nereálné a nerealizovatelné „scéně“.

Umožňující průnik non-objektivního do objektivního – a tudíž další průkaz necelkovosti předmětného jsoucna – se ovšem netýká pouze předmětné zkušenosti, ale i jazyka, jímž zkušenost zvyšlovňujeme. Otázkou, kterou stejně jako v prvním případě negativní platonismus polemizuje zejména s negativně-metafyzickým logickým pozitivismem, přitom je, zda omezení smysluplného jazyka na prostředek k označování věcí, jak požaduje záporná a v souvislosti s pseudoobjektivistickou orientací koneckonců předpokládá kladná metafyzika, není jeho nepřipustnou redukcí. Odkazuje-li předmětná zkušenost ke zkušenosti celku, je podle Patočky jasné, že ani jazyk nemůže být pouhou re-produkcí věcí prostřednictvím verbalizace pasivní zkušenosti, že smysluplná řeč je vždy více než jen prosté označování věcí, neboť označovat věci jazykovými prostředky primárně předpokládá zaujmout vůči předmětnému jsoucnu distanci, jejíž možnost, míní negativní platonismus, uvolňuje teprve náš poměr k non-objektivnímu celku, Ideji. Konvenčnost, nefaktičnost (analytičnost), ale i historická proměnlivost logických soustav, jejichž „[...] pomocí je jedině možná souvislost výroků, důslednost, bezspornost“, podle Patočky ozřejmují, že to, „co nám [...] dovoluje mluvit o věcech,

²²⁶ Srv. výše, str. 12–13.

²²⁷ J. Patočka, *Nemetafyzická filosofie a věda*, str. 605, 609.

²²⁸ J. Patočka, *Negativní platonismus*, str. 325.

samo s nimi nemá nic společného [...]“²²⁹ že ani v tomto případě nemůže být objektivita celou pravdou naší existence ve světě.

Limity předmětné danosti se nicméně ukazují též v dalších význačných způsobech, jimiž jest člověk. Negativní platonismus v této souvislosti hovoří především o negativních, kritických nebo čistě, primárně či totálně transcendujících aktech.²³⁰ Jedná se o akty, jimž je společné „nepřátelství“ vůči předmětu, či přesněji řečeno vůči předmětnosti jako takové, neboť smyslem jejich kritiky určitého předmětu je kritika objektivit v celku. Podstatou negativních aktů, jako je nevěra, nevíra, nedůvěra, nenávisť, revolta, hnus či úzkost, tedy podle Patočky je, že mají non-thetický charakter, že „[...] na místo suspendovaného nic kladného nedosazují [...]“²³¹ ať už kladným míníme světské, či platónské transcendentní jsoucno, že jsou výjimkou z metafyzického pravidla *omnis negatio est positio*. Nedostatečnost objektivit ovšem zaznívá už v tzv. parciálně transcendujících aktech, které jsou jakožto „negace-afirmace“ (hegelovská „konkrétní negace“) pouze relativní transcendencí předmětného jsoucna, tj. transcendencí, která neopouští rámec jsoucího. Sekundárně transcendující akty, k nimž Patočka počítá např. tvorbu hodnot, imaginaci či práci v hegelovském významu, jsou založeny v čistě transcendujících aktech, které lze v intencích Patočkova programového textu chápat jako mody zkušenosti celku, svobody, neboť jakožto negace objektivního jsoucna v celku značí celkový odstup od tohoto jsoucna a zážitek uvolněnosti, svobody od jsoucího vůbec. Jak částečně, tak především celkově negativní akty přitom podle Patočky manifestují bytostnou povahu vědomí, jež spočívá v diferenci, a potud distanci vůči universu předmětnosti.

Od parciálně transcendujících aktů, mezi něž patří rovněž dříve zmíněná souvislá předmětná zkušenost a jazyk, který takovou zkušenost smysluplně artikuluje, se tak negativní platonismus geneticky navrácí k čistě transcendujícím aktům, které následně ukotvuje v „elementárním transcendujícím aktu“²³² jímž je vědomí. Jakkoli se tento postup podobá postupu z *Věčnosti a dějinnosti*, je třeba znovu zdůraznit, že zatímco se *Věčnost a dějinnost* spokojuje s dosažením transcendentálně-subjektivní úrovně, neboť právě ji ztotožňuje s („konečným“) absolutnem a právě z ní rozumí smyslu onticko-ontologické difference, negativní platonismus nechává i tuto rovinu za sebou, když v základu elementárního transcendujícího aktu vidí rezonovat umožňující vztah k bytí-nicotě jakožto transobjektivnímu a transsubjektivnímu celku.²³³ Jinými slovy, vědomí jakožto elementární transcendující akt sice v negativním platonismu rovněž dosvědčuje platnost

²²⁹ Tamt., str. 319–320.

²³⁰ Srv. J. Patočka, *Pravda, negativita, svoboda*, str. 672–674.

²³¹ Tamt., str. 672.

²³² Tamt.

²³³ K Meta-fyzické „teorii transcendujících aktů“ v negativním platonismu srv. meta-fyzickou „fenomenologii ontickou slabostí afikovaného předmětného jsoucna“ z *Věčnosti a dějinnosti*. Viz J. Patočka, *Věčnost a dějinnost*, str. 108–109.

onticko-ontologické difference, avšak nikoli tak, že proti objektu stojí neobjektivní a neobjektivovatelná subjektivita, nýbrž tak, že proti objektu a neobjektivní a neobjektivovatelné subjektivitě stojí non-předmětná a non-podmětná Idea. Vypomůžeme-li si Jaspersovou terminologií, mohli bychom rozdíl mezi meta-fyzickou onticko-ontologickou diferencí z *Věčnosti a dějinnosti* a Meta-fyzickou onticko-ontologickou „pradiferencí“²³⁴ z negativního platonismu popsat též následovně: *Věčnost a dějinnost* zná na jedné straně dva imanentní mody obemýkajícího, a sice objektivitu a empirickou subjektivitu, již lze do jisté míry rovněž objektivovat, a na straně druhé transcendentální subjektivitu, která je spíše než transcendentním modem obemýkajícího vlastním všeobemýkajícím celkem bytí. Negativní platonismus naproti tomu podřazuje transcendentální subjektivitu, jež obemýká empirickou subjektivitu a v jistém smyslu i objektivitu, pod Ideu, která je teprve hledaným celkem bytí obemýkajícím vše (parciálně) obemýkající.

Jakožto filosofie distinkce je negativní platonismus primárně myšlením onticko-ontologické difference. Otázka po povaze a hranicích předmětnosti je přitom pouze částí centrální otázky po pradiferenci bytí a jsoucího, strukturním momentem, který však, jak jsme viděli, zrcadlí z perspektivy ontického členu onticko-ontologického rozdílu celek otázky.²³⁵ Prohloubit pochopení bytostného napětí mezi bytím a jsoucnem pro Patočku přirozeně dále znamená položit si v pořadí druhou otázku: K jakému rozdílu onticko-ontologická difference odkazuje?

Diferencí zpravidla míníme rozdíl, který se uskutečňuje mezi věcmi, a který je tedy imanentní oboru jsoucího. Tvrdíme-li, že „A není B“, máme podle Patočky většinou na mysli, že dvě simultánně existující věci, které jsou částmi téže reality, nejsou totožné, nýbrž odlišné. V tomto smyslu je difference formou negace s toliko parciálním dosahem, neboť ač implikuje transcendenci jako překročení předmětu či určitého okruhu předmětnosti, neopouští objektivitu jako takovou. V této negaci, již lze, jak naznačeno, formalizovat prostředky výrokové logiky, je tak obsažen předpoklad, že realita tvoří hotový, uzavřený celek, který má objektivní charakter. Vedle pojetí difference jakožto *negatio distinctiva*, jež je založeno na simultaneitě členů rozdílu, lze podle Patočky uvažovat i o pojetí, které rozumí diferencii v termínech sukcese. „A není B“ pak znamená, že A tím, že vstupuje na místo B, B eliminuje, a rozdíl mezi A a B tak spočívá v sukcesi rozdílných obsahů. Charakteristiky, jež přiřazujeme *negatio distinctiva*, lze přitom vztáhnout také na *negatio suppletiva*, neboť i tato difference je parciální negací, a tudíž transcendencí, „[...] která se ohýbá zpět v imanenci“²³⁶ („negace-afirmace“) a která se realizuje v předem daném rámci předmětného jsoucna. Specifický přístup, jak pojímat diferencii, resp. negaci, představuje dialektická logika, podle níž negace teze neznámá její naprosté vyřazení, a negace negace tudíž není návratem k výchozí tezi. V intencích

²³⁴ J. Patočka, *Pravda, negativita, svoboda*, str. 671.

²³⁵ Analogickou strukturu má Heideggerova analýza fenoménu „bytí ve světě“ jako základní struktury pobytu. Srv. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, str. 71–72; česky: *Bytí a čas*, str. 73–74.

²³⁶ J. Patočka, *Pravda, negativita, svoboda*, str. 674.

této logiky věta „A není B“ vyjadřuje, že A, které vstupuje na místo B, B zcela neničí, neboť B má své dílčí, relativní oprávnění, které se manifestuje v syntéze jako koexistenci původních antinomií. Ani dialektická negace, míní Patočka, přitom není více než relativní transcendencí od jsoucna k jsoucnu, „konkrétní negací“, již lze formalizovat.²³⁷

Chceme-li podle negativního platonismu porozumět rozdílu, který je přítomen v onticko-ontologické diferenci, žádné z výše uvedených pojetí diference nám nepomůže. Tento rozdíl totiž říká: existuje jsoucno a pak nic. „A pak nic“ přitom neznamená, že existuje toliko jsoucno – takové chápání je naopak určující pro přístupy, jež znají pouze relativní transcendenci –, nýbrž že „jest“ jsoucna je se jsoucnem radikálně nesouměřitelné. V základu pradiference tak pochopitelně nemůže stát parciální negace jsoucna, nýbrž totální transcendence jsoucního vůbec, výklon do ireální a nejsoucí dimenze bytí. Ve snaze adekvátně postihnout fenomén pradiference se Patočka v souvislosti s negativně-platónskou orientací své koncepce obrací k metafyzické tradici v její výchozí, platónské formě. Tomuto obratu je nicméně nutné správně rozumět. Patočka v žádném případě nechce tvrdit, že je to klasická metafyzika, již se podařilo zachytit onticko-ontologickou diferencí. Přesně naopak, svým projektováním jsoucna a bytí na stejnou úroveň je metafyzika daleko spíše symbolem zastření pradiference, myšlením nikoli distinkce, nýbrž onticko-ontologické totality, syntézy. Jakkoli v metafyzice zapomenuta, zůstává pradiference nicméně tím, co stojí u zrodu metafyziky, co latentně stále rezonuje v jejím základu a co může být prostřednictvím aktu „demetafyzace“ metafyzického myšlení přivedeno na světlo. Právě tuto myšlenkovou linii negativní platonismus sleduje, když onticko-ontologickou diferencí opisuje reinterpretovaným („demetafyzovaným“) platónským pojmem *chórismos* jako oddělenost bez druhého předmětného oboru, absolutní oddělení či rozlišení o sobě. Teprve tímto způsobem *chórismos* implikuje hledané celkové uvolnění z objektivního jsoucna, a lze jej tudíž klást do bezprostřední souvislosti se zkušeností transcendence a svobody.²³⁸ Odkaz na zkušenost svobody, tj. na primárně transcendující akty, resp. na elementární transcendující akt, nám umožňuje pochopit i Patočkovu druhou interpretaci pradiference. Patočka říká: „Ontologická pradiference (mezi bytím a jsoucnem) je toliko zfalšovaná, a nikoli vystižena ve své podstatě, je-li pojata jako negace a konstrukce z negací.“²³⁹ Domníváme se, že s přihlédnutím k dříve uvedenému je smyslem uvedeného výroku následující: (i) Logická negace není ani celková, ani původní, neboť odkazuje zpět k negativním aktům s parciálním rozměrem. (ii) Poněvadž parciální negativní akty jsou založeny v primárně transcendujících aktech, resp. v elementárním transcendujícím aktu, poukazuje logická negace přes částečně transcendující akty k vědomí. (iii) Jelikož je vědomí jako původní distance umožněno teprve vztahem k nedanostní dimenzi bytí, je tímto vztahem v poslední instanci

²³⁷ Srv. J. Patočka, *Nicota, absolutní pozice a zápor*, str. 656, 659.

²³⁸ „[...] Tajemství chórismu je totéž co zkušenost svobody: zkušenost distance vůči reálním věcem, smyslu nezávislého na předmětném a sensuálním [...]“ J. Patočka, *Negativní platonismus*, str. 328.

²³⁹ J. Patočka, *Pravda, negativita, svoboda*, str. 671.

uvolněna i možnost logické negace. (iv) Logická negace, ať už pojatá simultánně, sukcesivně, či dialekticky sukcesivně („konstrukce z negací“), tedy jako odvozená a pouze relativně transcendentující nemůže vystihnout pradiferenci. (v) Je-li negace logickým prostředkem, je třeba z otázky po pradiferenci logiku vyloučit (neboť by pouze „falšovala“). (vi) Skutečná podstata onticko-ontologické difference se manifestuje výhradně v elementárním transcendentujícím aktu, tj. ve zkušenosti odstupu od předmětného jsoucna v celku, v „prazážitku“ jeho hranic, v „prazkušenosti“ svobody, ve výklonu z universa jsoucího do bytí.

Jak patrně, smysl pradiference se v negativním platonismu otevírá teprve lidskému jsoucímu, které je v předchůdném tematickém vztahu k nejsoucímu bytí, Ideji. Patočkovou třetí, závěrečnou zastávkou na cestě k vypracování základů filosofie distinkce prostřednictvím analýzy onticko-ontologické difference tak musí být otázka: Jak se to má s bytím?

Není-li bytí jsoucnem a lze-li o jsoucnu říci, že je, znamená to, že bytí není. Z perspektivy kladného a obsahového jsoucího se tedy bytí ukazuje jako bezobsažná nicota. Má-li negace svůj zdroj v nicotě bytí a není-li bytí jako nejsoucnou součástí oboru jsoucího, je možno s Patočkou tvrdit, že bytí je původním nesvětským „ne“, jež je nad světem vysloveno.²⁴⁰ Tím je naznačena i druhá možnost, jak na bytí pohlížet, a sice z hlediska bytí samého. Je-li bytí jakožto „ne“ nad světem“ derealizací jsoucna v celku, indexem zápornosti a nedostatečnosti, jež s universem jsoucího můžeme spojovat, jako nicotné se ukazuje nikoli bytí, nýbrž naopak jsoucno.²⁴¹ Perspektiva „od bytí k jsoucnu“ se přitom u Patočky ozřejmuje jako adekvátnější, neboť na rozdíl od hlediska „od jsoucna k bytí“, které může sugerovat nadřazenost jsoucna-pozitivity nad bytím-negativitou, jednoznačně tlumočí „plus“, jež se s bytím jako předchůdným celkem, a potud podmínkou možnosti ukazování jsoucna pojí. Jakkoli Patočka, jak jsme viděli, věnuje poměrně velký prostor průkazům ne-celkovosti, ne-dostatečnosti, „rozeklanosti“, zápornosti předmětného jsoucna a v tomto smyslu přistupuje k jsoucnu z perspektivy bytí, tematizuje-li bytí přímo, převažuje ve většině textů k prvnímu bodu *Rozvrhu* východisko od jsoucna, které staví bytí na roveň nicotě. To je však, míníme, plně v intencích transmetafyzického založení negativního platonismu, který, řečeno s Heideggerem, pokládá svou otázku po bytí v metafyzické epoše nadvlády jsoucího, jež na bytí zapomněla, a uvnitř níž se tak bytí může ukazovat toliko jako nic.²⁴²

Rehabilitovat bytí tudíž pro Patočku musí primárně znamenat rehabilitovat nicotu v její svébytnosti a předchůdnosti vůči jsoucnu, a to ve výslovné polemice s metafyzickým redukcionismem, který nicotě rozumí ze jsoucna. Je-li rámcem, z něhož a v němž k nicotě přistupujeme, jsoucno, musí se nicota dávat nejen jako nedefinovatelný, ale koneckonců i jako nemyslitelný pojem. Zatímco nedefinovatelnost nicoty není nijak zásadní problém, neboť i kategorie, v nichž se podle metafyziky

²⁴⁰ Srv. J. Patočka, *Nicota, absolutní pozice a zápor*, str. 665.

²⁴¹ Srv. J. Patočka, *Zápor a nicota*, str. 669.

²⁴² Srv. výše, str. 17–18.

odvíjí naše myšlení, jsou jakožto nejjobecnější rody tradiční definicí *per genus proximum et differentiam specificam* přirozeně rovněž nepostihnutelné, nemyslitelnost nicoty je o poznání problematictější, poněvadž nicotu vposled ztotožňuje s nesmyslem. Odehrává-li se myšlení povýtce v rámci jsoucího a znamená-li myslet nebytí určité věci alternovat tuto věc s jinou věcí, a to i věci neurčitě myšlenou, implikuje myšlení nicoty spor, neboť absolutní bezobsažnost a neexistence již nepřipouští alternaci a tím ani uchopení prostřednictvím myšlení či představivosti. Totéž, co výše zaznělo o ambivalentním poměru metafyziky k pradiferenci, lze nicméně tvrdit i o jejím vztahu k nicotě. Když Patočka uvažuje o Bergsonově pojetí nicoty,²⁴³ všímá si, že ač Bergson zpochybňuje možnost myslet nicotu na základě generalizování záporu (stále zde totiž zůstává alternující věc, i kdyby neurčitě myšlená), naznačuje, že problém nicoty není v první řadě intelektuálním, logickým problémem, ale otázkou, která úzce souvisí s naším praktickým bytím. Spočívá-li podle Bergsona lidské konání v eliminování toho, co postrádáme, tj. ve vyplňování původní prázdnoty, je zápor původnější než klad. Necháme-li stranou, že Bergsonův výchozí úmysl dospět k nicotě postupným zobecňováním negace je mylný, neboť negace vždy předpokládá tezi jako to, co má být negováno a co je pozitivní („afirmace-negace“), z Bergsonova postřehu o prioritě záporu před obsahovým kladem a o přednosti praktického před teoretickým modem lidského bytí, soudí Patočka, jako by už zazníval autentický fenomén nicoty. Stejně jako v případě *chórismu* je však nutné tuto myšlenku dále rozvinout. Konkrétní způsob, jakým to negativní platonismus činí, jsme vyznačili výše, a proto se omezíme na souhrnné konstatování: nelze-li podle Patočky tvrdit, že nicota vzniká negací, neboť negace ve všech formách už předpokládá nereální scénu, na níž k odlišení jsoucího teprve může dojít, je třeba uzavřít, že negace vzniká na základě nicoty. Autentická nicota se přitom otevírá až v totálně transcendentních aktech, jež jsou motivovány „požadavkem ne-daného“ a jež za sebou nechávají celek jsoucího.

Z rekonstrukce Patočkovy interpretace onticko-ontologické diference vyplývá, že průsečíkem tří aspektů (otázek), z nichž negativní platonismus promýšlí pradiferenci, je fenomén bytí, jemuž Patočka rozumí z bytostné otevřenosti lidského jsoucího vůči non-objektivnímu a non-subjektivnímu celku, z potřeby absolutna, již člověk zakouší *ex negativo*, skrze vystupňovanou nespokojenost v daném a pouze relativním. Zdůrazňuje-li Patočka odlišnost bytí od jsoucího, které metafyzika, jejíž myšlení tvoří naši přítomnost, absolutizovala, hovoří o bytí jako o nicotě. Chce-li naopak podtrhnout „ontologický klad“ vůči „ontickému záporu“, odvolává se na „plus“ bytí v protikladu k „minus“ jsoucího. Konečně hodlá-li akcentovat transmetafyzické hledisko přístupu k problému bytí, a přitom se vyhnout ryze negativnímu označení bytí, mluví o Ideji. Ať už však Patočka charakterizuje bytí jakkoliv, je odkaz na ně v negativním platonismu odkazem na fakt, že si jsoucnost ve své jsoucnosti nepostačí, že správně rozumět jsoucnu znamená „navracet“ mu bytí, bytí v něm „zdomácnovat“, aby se tak stalo trvalou upomínkou na možnost i jiného než předmětného, a tedy parciálního smyslu,

²⁴³ Srv. J. Patočka, *Nicota, absolutní pozice a zápor*, str. 660, pozn. 173.

místem vybízejícím k sebezpřesahu a sebezpřekonávání.²⁴⁴ Takový projekt je nicméně realizovatelný jen potud, pokud ctíme onticko-ontologickou diferenci, pokud „rozlišujeme“. Teprve z pradžky jako centra filosofie distinkce lze podle negativního platonismu nejen chápat závazek, jímž k nám a prostřednictvím nás i k objektivnímu jsoucnu promlouvá Idea, ale též rozumět míjení se s ním, jak Patočka ukazuje na synkretismu kladné metafyziky, redukcionismu záporné metafyziky a v negativně-metafyzické vědě. Po analýze onticko-ontologické diference tak Patočka může přistoupit ke kritice přístupů založených ve filosofii „onticko-ontologické totality“.

„Myšlení ujařmující bytí jsoucnem“ má v negativním platonismu tři právě uvedené formy. Jejich společným jmenovatelem je podle Patočky syntéza jsoucná a bytí, která se manifestuje v objektivismu těchto přístupů. Ač se nabízí argumentovat, že klasická metafyzika přece nemůže být objektivismem na způsob vědy či ve stylu požadavku vznášeného negativní metafyzikou, když jejím východiskem je transcendence celku předmětné imanence, nesmíme zapomínat, že podle Patočky pozitivní metafyzika míří v *transcensu* světového jsoucnu do vyššího poschodí skutečnosti, k „vpravdě jsoucí“ realitě a že tato „zastavená transcendence“ je podstatnou motivací metafyzického myšlení, neboť teprve tímto způsobem si metafyzik zjednává půdu pro vlastní výzkum, na jehož konci očekává obsahové a pozitivní vědění o celku skutečnosti. Jak už jsme dříve řekli, problém metafyzické, „superobjektivní“ objektivity, již kladná metafyzika vydává za pramen celkového smyslu, však spočívá podle negativního platonismu v tom, že kritéria, na jejichž základě rozumíme předmětnému jsoucnu, splňuje pouze v jednom ohledu, a to ještě jen do určité míry, a že je tedy vlastně toliko jakousi iluzí, pseudoobjektivitou. Pseudoobjektivismus, obsahovost a pozitivita jsou tedy podle negativního platonismu atributy, které charakterizují klasickou metafyziku s jejím nárokem na celkové, vyčerpávající a definitivní vědění, tj. vědění o tom, co jest, i o tom, co má být.²⁴⁵ Už spojení „celkové vědění“, které obráží bytostnou tendenci metafyziky promítat non-objektivní celek a vědění s výhradně předmětným smyslem na jednu plochu, je však pro filosofii distinkce *contradictio in adjecto*. A v jistém smyslu nejen pro ni. Rovněž kritika klasické metafyziky z pozice negativní metafyziky, resp. logického pozitivismu, míří v souvislosti se zpochybněním smysluplnosti tzv. metafyzických faktů stejným směrem. Zopakujme nicméně, co v základních obrysech zaznělo už v první části: zatímco se logický pozitivismus zpochybněním falešné vědeckosti klasické metafyziky domnívá zpochybnit metafyziku jako takovou, negativní platonismus naopak soudí, že teprve reinterpretace metafyziky z hlediska filosofie distinkce uvolňuje a znásobuje její možnosti. Negativní platonismus tedy přirozeně nemůže přistoupit na stanovisko kladné metafyziky, ale ani přijmout negativní metafyziku, jakkoli neproblematizuje její kritiku metafyziky jako vědy *sui generis*. Negativně-metafyzické odmítnutí metafyzické pseudoobjektivity je jistě správné, avšak totální uzavření člověka do rámce sice nikoli pseudoobjektivního, ale stále jen objektivního jsoucnu, jež

²⁴⁴ Srv. J. Patočka, *Osud bytí v poměru k jsoucnu*, str. 679.

²⁴⁵ Srv. J. Patočka, *Nemetafyzická filosofie a věda*, str. 609; též, *Kolem Konkrétní logiky*, s. 26.

záporná metafyzika požaduje ve svém pozitivistickém, marxistickém a logicko-pozitivistickém ražení, je pro filosofii distinkce principiálně nepřijatelné a protismyslné stejně jako v logickém pozitivismu deklarovaný požadavek činnosti filosofie ve službách vědy. Poněvadž si filosofie distinkce nemůže a nechce rozumět jako věda, stvrzuje tím autonomii vědy jako specifického přístupu k objektivní skutečnosti. Je sice pravdou, že upozorněním na regulativní ideu, „nedostižnou anticipaci“ veškerého vědeckého bádání, která spočívá v programu absolutního vyčerpání pojmové struktury zkoumaného okrsku jsoucna, odkrývá metafyzické kořeny vědy,²⁴⁶ že opakovaně zdůrazňuje nedefinitivnost a neuzavřenost vědeckých metod i výsledků, které jsou nanejvýš aproximacemi, a že se v této souvislosti cítí být jako myšlení celku, resp. difference celku a části pro vědu podnětná a v jistém smyslu určující,²⁴⁷ na druhou stranu však na pozadí požadavku zachování a respektování vlastní i vědecké autonomie připouští vzájemný vztah s vědou toliko jako „[...] kontakt z horského vrcholku na vrcholek, oddělený hlubokou propastí“.²⁴⁸ Jinými slovy řečeno, z hlediska negativního platonismu jako filosofie distinkce je spolupráce mezi filosofií a vědou nejen možná, ale i žádoucí, či přímo „imperativně“ žádaná, ovšem pouze za předpokladu, že filosofie nechce být vědou a věda filosofií, že si filosofie a věda v tom, co představují a mohou představovat, rozumí, že jsou s to „rozlišovat“.

Poté, co Patočka vyložil onticko-ontologickou diferencii a na základě toho provedl rámcové vymezení své koncepce vůči metafyzice a vědě, načrtává z pozice filosofie Ideje to, co bychom mohli – vzhledem k nesoustavnosti Patočkových postřehů ovšemže se značným omezením – charakterizovat jako „program nemetafyzické revize věd, náboženství a umění“. Cílem tohoto „programu“ přitom samozřejmě není vytěsnit uvedené přístupy a na jejich místo dosadit filosofii. Spíše v něm jde o vymanění vědy, náboženství a umění z područí fikce pozitivní celkovosti, do něhož je uvrhla metafyzika, o odbourání metafyzických předsudků, které se promítají do jejich metod, východisek i závěrů. Tyto úvahy lze tedy chápat jako pokračování negativně-platónské kritiky metafyziky, a potud je vztahovat k ontologii Ideje. Jelikož se v nich však Patočka významně dotýká otázek tematicky odpovídajících dalším bodům *Rozvrhu negativního platonismu*, budeme se jimi podrobněji zabývat až v souvislosti s interpretací příslušných tematických okruhů Patočkovy koncepce. V tuto chvíli se obrátíme k druhému bodu Patočkovy osnovy a pokusíme se porozumět způsobu, jímž negativní platonismus přistupuje k problému pravdy, který „[...] je od počátku základní otázkou filosofie

²⁴⁶ Srv. J. Patočka, *Nemetafyzická filosofie a věda*, str. 605. „Věda je sice odlišná od metafyziky celým svým základním postojem, svou pozicí v konečnosti, svým experimentalismem, ale metafyzickou duší má v tom, že nemůže fungovat bez ideálu, čistě praktická funkce jí nestačí.“ J. Patočka, *Kolem Konkrétní logiky*. *Dodatek*, str. 395.

²⁴⁷ Srv. J. Patočka, *Nemetafyzická filosofie a věda*, str. 605–607. Ale i naopak: „[...] Náleží k filosofii samotné možnost a nutnost opírat se o vědu [...]“ Tamt., str. 605.

²⁴⁸ Tamt.

[...]“.²⁴⁹ Uvidíme přitom, že už Patočkovu teorii „neadekvační pravdy“, která je snahou o zachycení „celkové ideje pravdy“, v níž by bylo možné zakotvit filosofii i vědu, je třeba chápat na pozadí kritického dialogu s negativně-metafyzickou vědou, jehož smyslem je takové vědě poskytnout nové založení.

B. Filosofie neadekvace

Viděli jsme, že z hlediska metafyziky jako filosofie syntézy je negativní platonismus filosofii distinkce. Budeme-li na metafyziku pohlížet jako na filosofii totality a zdůrazníme-li pozitivnost metafyzického myšlení a – v souvislosti s interpretací *transcensu* jako pohybu od jsoucná k superjsoucnu v kladné metafyzice a s odmítáním transcendence jako takové v negativní metafyzice – jeho imanentní ráz, vystoupí do popředí momenty zápornosti a přesahu negativního platonismu, které jej umožňují chápat jako „filosofii negativity a transcendence“. Základem těchto charakteristik je Patočkovy výslovné držení onticko-ontologické difference, podle níž pozitivní, imanentní, zjevné a vždy pouze částečné jsoucné ne-dostačuje nejsoucímu, nezjevnému a transcendentnímu bytí-celku. Je-li jsoucné s bytím takto nesouměřitelné, lze je vzhledem k bytí považovat za „neadekvátní“. Motiv adekvace, resp. neadekvace na pozadí onticko-ontologické syntézy, resp. difference je přitom základní perspektivou, z níž se negativní platonismus snaží vypořádat s problémem pravdy. Toto vypořádání se tedy opět děje v přímé konfrontaci s metafyzikou, resp. s pozitivním platonismem, který podle Patočky stojí u zrodu evropského myšlení, na jedné straně a se zápornou metafyzikou, jež ve formě vědotechniky vládne moderní době, na straně druhé, v polemice, jejímž vyústěním je v „onticko-ontologické neadekvaci“ založená překonávající-uchovávací syntéza pozitivně- a negativně-metafyzické teorie pravdy.

„Evropská teorie pravdy“ je podle Patočky útvarem, v němž se prolínají a vzájemně soupeří dvě základní pojetí pravdy. Výchozí koncepcí je pozitivně-metafyzická adekvační teorie pravdy, jejíž logický a theo-logický ráz je odvozen z platónské „nauky o dvousvětí“. Pravda je v této teorii chápána jako správnost, jejíž doménou je soud a jež spočívá v schopnosti reprodukovat v myšlení a řeči věcné stavy na základě rozumové kompetence nahlížet v empirické realitě její ideovou podstatu. Pravdivým tedy může být pouze *logos*, a to takový *logos*, který je věcem z hlediska jejich ideového založení adekvátní. Ideová adekvace má přitom podle Patočky svůj předobraz, a potud hlubší, theologické zdůvodnění v adekvaci božského intelektu a idejí.²⁵⁰

V souvislosti s interpretací Patočkovy platónské přednášky jsme řekli, že ačkoli u Platóna člověk nezaujímá v hierarchii jsoucího nejvyšší postavení, tím, že Platón filosofuje ze Sókrata, tj. z antropologického kořene, buduje universum na lidských základech, čili zpřístupňuje je tak, aby bylo

²⁴⁹ J. Patočka, *Problém pravdy z hlediska negativního platonismu*, str. 447.

²⁵⁰ Srv. tamt., str. 447–448.

lidskému chápání otevřeno celé. Snahou zajistit člověku možnost celkového vědění je přitom předdefinována podstata metafyzické filosofie jako vědy o celku skutečnosti, v níž se obráží postulat centrálního postavení lidského jsoucna v universu. Člověk je tedy v platonismu na jedné straně bytostí, jež je s to veskrze prohlédnout universum a v tomto smyslu stojí „nad“ ideovým jsoucnem; na straně druhé je to však idea, na níž člověk a věci participují a bez níž není pravdy-adekvace o světě, a z této perspektivy je člověk ideovému jsoucnu naopak podřízen. Ambivalence určující lidský vztah k absolutnu se podle Patočky později manifestuje nejen v metafyzické theologii, která je vlastním pokračováním platonismu, ale i v druhém pojetí utvářejícím pojem „evropské teorie pravdy“, v negativně-metafyzické „voluntární teorii pravdy“, jejíž zárodečná podoba vzniká v novověké metafyzice. Nová metafyzika, soudí Patočka, si sice uvědomuje závislost veškerého stvoření na absolutní vůli stvořitele, avšak v souvislosti s „objevem“ sebevědomí nalézá subjektivitu, jež je alespoň dílčím, „uzavřeným“ místem autonomie člověka. Z uzavřené subjektivity jako rámce lidské nezávislosti pak odvozuje vlastní, autonomní reflexi světa i Boha. Pro koncept pravdy znamená novověká proměna metafyziky přechod od adekvačního schématu pravdy, v němž je pravda produktem teoretického nazírání, kontempace, k voluntárnímu schématu, které akcentuje praktickou stránku pravdivosti. Pravda již není pojímána jako teoretická správnost založená v adekvaci, nýbrž jako jasnost, k níž lze dospět toliko aktivitou. I v této formě si přitom podle Patočka metafyzika udržuje svůj mocenský, antropocentrický náboj, oproti platonismu dokonce vystupňovaný možností lidskými silami zvládnout a ovládnout pravdu samu. Vyzdvižení voluntárního motivu však zprvu neznamena úplné opuštění korespondenčního pojetí pravdy jako věci teorie, neboť praktická pravda-jasnost je realizovatelná pouze na „horizontální rovině“, na úrovni subjektivity, která je z perspektivy celku podřazena „Boží vertikále“, tj. nejen absolutní vůli, ale i věčným pravdám, které se „nedělají“, ale nahlížejí, jakkoli jsou posléze „subjektivizovány“ a interpretovány v praktickém smyslu jako nástroje k proměně světa.²⁵¹ K podstatnému odpoutání voluntarismu od adekvační teorie pravdy dochází podle Patočky teprve později se vznikem negativní metafyziky.

Zakládající úloze adekvačního motivu ve staré době a jeho vytěsňování voluntárním motivem v nové době je v Patočkově interpretaci třeba rozumět v kontextu historického zápasu o pojem pravdy. S vystoupením voluntarismu má „boj o pravdu a za pravdu“ charakter soupeření pravdy-správnosti kladné a pravdy-jasnosti záporné metafyziky. Místem, kde se tento střet manifestuje se vši naléhavostí, je podle Patočky moderní logická teorie pravdy. Ta redukuje otázku pravdy na ryze teoretický problém pravdivých soudů, které tvoří samostatnou, tj. na nepravdivých soudech nezávislou, třídu. Pravdivost přitom chápe ve smyslu věčné adekvace, správnosti. Tím se však, míní Patočka, pohybuje v antinomické situaci, jež obráží polaritu adekvačního a voluntárního schématu: je-li s věcnou

²⁵¹ „Tak dostává v ústech myslitelů 17. věku každá tradiční nauka, např. i tradiční nauky o veritates aeterna, dvojsmyslný přízvuk. Dvojsmysl pramení z toho, že veritas aeterna je jednak nazřena v ideovém prapůvodu, jednak slouží člověku za instrument jeho ovládnání světa.“ Tamt., str. 449.

adekvací ve hře ideová adekvace, která korespondenci soudu a věcného stavu teprve garantuje, není logická teorie pravdy založená na ideové adekvaci v podstatě ničím jiným než pozitivním platonismem, a tedy metafyzikou, a ne vědou, jak by si ovšem sama přála. Odmítá-li naopak tato teorie ideový podklad věcné adekvace, zpochybňuje tím existenci absolutně zakotveného předmětu souzení a relativita spjatá s objektivitou se přirozeně přenáší i na ni samu. Aby unikla (kladně) metafyzice, a přitom neupadla do relativismu, může se logická teorie pravdy opřít o voluntární motiv. Chce-li však, ukazuje Patočka, zůstat „čistou logikou“, tj. udržet si svůj povýtce teoretický charakter, adekvační schéma, absolutní předěl mezi pravdou a nepravdou a koneckonců zachovat si autonomii ve vztahu k jiným vědám, není přirozeně řešením ani tato možnost, neboť pro tyto požadavky nelze ve voluntární teorii pravdy, která pravdu-jasnost spojuje s činností a vztah pravdy a nepravdy relativizuje, nalézt oporu.

Na případu logické teorie pravdy se podle Patočky ukazuje nejen rivalita adekvační a voluntární teorie pravdy, nýbrž i fakt, že na půdě metafyziky jakožto filosofie totality nemůže být spor těchto dvou velkých koncepcí pravdy rozřešen. Chceme-li z antinomie adekvačního a voluntárního schématu vybědnout, musíme podle negativního platonismu opustit metafyziku a zaujmout perspektivu filosofie distinkce, tj. uvažovat o problému pravdy z hlediska onticko-ontologické difference. Teprve tímto prizmatem, soudí Patočka, je možné obě teorie pravdy zhodnotit, nalézt jejich styčné body, jakož i body, v nichž se rozcházejí, posoudit jejich relativní klady i zápory a na základě toho se pokusit o jejich překonání. Způsob tohoto překonání je v negativním platonismu předznačen ve způsobu, jímž Patočka přistupuje k problému kladné a záporné metafyziky v programovém textu. I otázka pravdy tak má být řešena „transmetafyzicky“, prostřednictvím vyšší, nemetafyzické syntézy metafyzických teorií pravdy.

Východiskem negativně-platónského pojetí pravdy je rozlišení celkové pravdy a pravdy dílčí, částečné, difference „Pravdy“ a „pravd“. Patří-li „pravdy“ jakožto soudy o objektivním jsoucnu do oboru vědy, náleží otázka Pravdy naopak k ryze filosofickému podniku. Víme, že tázat se po celku pro Patočku znamená dotazovat se na bytí v jeho diferenci vůči jsoucnu a že bytí-celek se otevírá v transcendujícím aktu, jehož rubem je zkušenost nedostatečnosti vždy pouze partikulárního předmětného jsoucnu. Poněvadž otázka po Pravdě je přirozeně otázkou bezprostředně se týkající celku a protože celek, a tudíž i Pravda se jakožto ne-jsoucí nemohou dávat teoretickému pohledu a konečně jelikož Pravda je Pravdou vždy pro někoho, obrací se negativní platonismus při tematizaci Pravdy k lidskému jsoucnu, a to v jeho praktickém, existenčním modu bytí. Prostřednictvím analýzy „lidské situace“ se Patočkovi přitom ukazuje, že člověk je specifickým druhem jsoucího, které existuje ve znamení dvojí neadekvace: jakožto sebetvořící se dynamice je člověku neadekvátní předmětné jsoucnu, jakožto jsoucí je člověk neadekvátní celku-bytí.²⁵² „Dvoustupňová neadekvace“ pro Patočkovu koncepci pravdy následně znamená: není-li celek v lidské moci, odvíjí se transcendence

²⁵² Srv. tamt., str. 459.

k celku vždy pouze nepřímou, toliko prostřednictvím transcendence objektivního jsoucna. Navzdory negativitě, jež doprovází objektivitu a jež může vést až k pocitu jejího nebytí, je proto předmětné jsoucno neodvolatelným faktem. Je-li zápas s objektivním jsoucnem současně uznáním tohoto jsoucna, je třeba uznat též „pravdy“. Vzhledem k charakteru předmětnosti, její necelkovosti a neuzavřenosti má však oprávněnost „pravd“ své meze, jež nedovolují žádnou z nich, ale ani jejich souhrn absolutizovat. Z hlediska adekvační teorie pravdy to znamená, že o adekvaci má smysl přemýšlet pouze jako o schematizaci a aproximaci,²⁵³ že idea absolutní adekvace je s ohledem na principiální neadekvátnost člověka vůči celku protismyslná. Táž protismyslnost nicméně zaznívá i v požadavku voluntární teorie projasnit vědotechnickými prostředky celé universum. Odehrává-li se transcendence k celku přes transcendenci objektivního jsoucna, značí to v kontextu otázky pravdy, že Pravda je pro nás dosažitelná pouze v zápasu s nepravdou „pravd“. Tento negativní zprostředkovaný způsob, jímž se nám Pravda dává, a bytostný předstih Pravdy před každou „pravdou“ myslí Patočka, když říká, že „vůči pravdě jsme vždy pozadu, vždy provinilí, a existuje pro nás jen ve formě obratu, pokusu soustředění, ve formě reakce proti omylu, bludu, úpadku, do nichž jsme svou původní pasivitou ponořeni“.²⁵⁴ „Předběh“ Pravdy jako „neurčitého určujícího“ před určenými a určitými „pravdami“ přitom v negativním platonismu odpovídá „předběhu“ celku před částí, vázanosti všeho zjevného na nezjevné zjevování. Chápala-li adekvační teorie pravdu a nepravdu jako dvě oddělené třídy, nabourala voluntární teorie tento předpoklad, když pravdu zapojila do služeb praxe. Z praktického hlediska se totiž i omyl může jevit užitečným, „pravdivým“. Tím se voluntarismus dotkl důležité možnosti sepětí pravdy s nepravdou, a potud mu podle negativního platonismu, který svou teorii pravdy staví právě na tomto motivu, náleží určité oprávnění. „Plus“ voluntární teorie lze nadto vidět i v tom, že nepočítá s metafyzickými fakty, a nepřímou tak problematizuje každou snahu rozumět Pravdě v termínech metafyzické pseudoobjektivity. Problémem této koncepce naproti tomu je, že jakožto teorie podložená negativní metafyzikou redukuje problém pravdy na problém neopouštějící rámec nitrosvětské objektivity. V této konstelaci je také samotná pravda a spolu s ní i člověk nitrosvětským faktem, disponibilním jsoucnem bez jakéhokoli vyššího předznamenání. Právě na to upozorňuje Patočka, když tvrdí, že finálním stadiem voluntarismu je naturalismus.²⁵⁵ Poukaz k nesvětskému založení všeho nitrosvětského naopak tvoří podstatu klasické metafyziky, která podkládá adekvační teorii pravdy. Na základě chybně vyložené transcendence zavěšuje adekvační teorie věcnou adekvaci na adekvaci ideové. V odlišení dvou pater adekvace se podle Patočky nicméně v jistém smyslu skrývá motiv Ideje, a tedy rozdíl mezi Pravdou na jedné a „pravdami“ na druhé

²⁵³ Srv. tamt., str. 462. Srv. též J. Patočka, *Kolem Konkrétní logiky*, str. 31.

²⁵⁴ J. Patočka, *Problém pravdy z hlediska negativního platonismu.*, str. 465.

²⁵⁵ Srv. tamt., str. 452.

straně.²⁵⁶ V tom se adekváční teorie, soudí Patočka, prokazuje jako stále ještě do určité míry oprávněná a hodná následování. Z perspektivy onticko-ontologické diference jako půdy, na níž jediné je podle negativního platonismu možné vypracovat konzistentní filosofický pojem pravdy,²⁵⁷ tak Patočka ve shodě s programovou strategií z *Negativního platonismu* nachází pravdu adekváčního a voluntárního motivu. Jeho výslednou koncepci pravdy je tímto způsobem možné chápat jako Meta-fyzickou syntézu obou motivů ve smyslu jejich uchování a současně překonání. Adekvace je v negativně-platónském pojmu pravdy zachována-překonána jako toliko relativní a konečná předmětná adekvace, jíž vzhledem k nezakotvenosti objektivit v ideové sféře ustavičně hrozí propad do neadekvace a jež právě tímto způsobem manifestuje svou podstatnou a nezrušitelnou neadekvaci vůči Pravdě; voluntární schéma Patočka naproti tomu uchovává-překonává důrazem na praktickou stránku pravdy jako boje o Pravdu skrze zápas s nepravdou „pravd“, který ač sókratovsky formuje člověka a činí z něj jsoucno stále přiměřenější apelu Pravdy, nemůže být s ohledem na nemožnost zmocnit se celku a podřadit jej vlastním zájmům nikdy definitivně vybojován. To je současně i negativně-platónská odpověď Hegelovi, který se podle Patočky rovněž pokusil prostřednictvím spojení adekváčního a voluntárního motivu „[...] ideově rozřešit moderní problém pravdy [...]“.²⁵⁸ Ze tří momentů, které tvoří v Patočkově interpretaci rámeček Hegelovy „theo-logické“ teorie pravdy, může negativní platonismus souhlasit s momentem pravdy jako dějinného procesu vydobývání pravdy prostřednictvím dosahování stále „adekvátnějších neadekvací“ a s bezprostředně souvisejícím momentem vnitřního sepětí pravdy s nepravdou; třetí moment absolutní adekvace, identity jsoucna a myšlení, jenž charakterizuje Hegelovo završení dějin, však přijmout nemůže, neboť pokud by jej akceptoval, říkal by, že objekt je vposled adekvátní subjektu a subjekt je vposled adekvátní celku, a tím by byl přirozeně ve frapantním rozporu s vlastní tezí o dvoustupňové neadekvaci vědomí.

C. Filosofie nedistance

Při interpretaci negativního platonismu jsme doposud uplatnili dvě perspektivy, které věcně odpovídaly prvním dvěma bodům Patočkovy osnovy. Zatímco z hlediska otázky po bytí se negativní platonismus prezentoval jako filosofie distinkce, z aspektu otázky po pravdě měl podobu filosofie neadekvace. Bylo přitom zřejmé, že filosofie neadekvace je aplikací filosofie distinkce na problém pravdy, že smyslem Patočkovy teorie Pravdy a „pravd“ je jeho ontologie Ideje. Jako odkazovala filosofie neadekvace zpět k filosofii distinkce, váže se k filosofii neadekvace jako ke svému nejbližšímu interpretačnímu zdroji negativně-platónská teorie subjektivity, která má naplnit tematický

²⁵⁶ „Ideová adekvace [...] byla z velké části založena na motivu Ideje, i když zkresleném, neboť zobjektivizovaném.“ Tamt., str. 463.

²⁵⁷ Srv. J. Patočka, *Pravda, negativita, svoboda*, str. 671.

²⁵⁸ Srv. J. Patočka, *Problém pravdy z hlediska negativního platonismu*, str. 453.

záměr třetího a potažmo i čtvrtého bodu *Rozvrhu* a která vyznačuje další způsob, jak rozumět negativnímu platonismu, a sice jako „filosofii nedistance“.

Jakkoli Patočka omezuje subjektivitu jejím podřazením pod transsubjektivní Ideu, v žádném případě ji neruší. To je zřejmé už z toho, když hovoří o zkušenosti svobody, transcendentních aktech, jež charakterizují vědomí, či o Pravdě jako celkovém smyslu, který vyžaduje noetický korelát ve formě nějakého „já“. Hledisko „subordinace“ v poměru subjektivity k celku-bytí je pro negativní platonismus nicméně určující. Z toho důvodu Patočka volí takovou posloupnost výkladu své filosofie, která brání tomu, abychom motiv primátu bytí před jsoucnem ztratili ze zřetele. Jinými slovy vyjádřeno, abychom dokázali správně klást problém pravdy, musíme již mít správně položenou otázku jsoucná jakožto jsoucná, a abychom pochopili problém poznání, a potud i úlohu subjektivity v tomto procesu, musíme předchůdně chápat pojem pravdy. V tomto bodě se přitom podle negativního platonismu skrývá kámen úrazu filosofie, která si primárně rozumí z otázky po poznání. Učiníme-li totiž základním problémem filosofie problém poznání, znamená to, že apriori počítáme s tím, že existuje subjekt poznání jako to, co poznává, a objekt poznání jako to, co je poznáváno, a že už předběžně rozumíme pravdě jako tomu, co má být v poznání dosaženo. Přistupujeme-li však k otázce pravdy a poznání z antiteze subjektu a objektu, automaticky pojímáme subjektivitu primárně v jejím teoretickém modu bytí a problém Pravdy nenávratně ztrácíme v problému „pravd“. Správně chápat subjektivitu subjektu podle Patočky naopak předpokládá obrátit se k dvoustupňové neadekvaci lidského bytí, v níž se obráží diference Pravdy a „pravd“. Na rozdíl od novověkých koncepcí „pasivního subjektu“ v racionalismu a empirismu, které vykládají subjekt substančně, jako *res*, či prostřednictvím obsahů myslí, jako „shluk kvalit“, a které jej tímto způsobem objektivují, si subjekt jako to, čemu je objekt podstatně neadekvátní, podržuje svou subjektivní povahu. Oproti teoriím „aktivního subjektu“, jednou z nichž je i Patočkova meta-fyzická, transcendentálně-subjektivistická koncepce z *Věčnosti a dějinnosti*, se „neadekvátní subjektivita“ nezodpovídá v poslední instanci sama sobě, ale transsubjektivnímu celku, z něhož si teprve může rozumět a z něhož teprve může rozumět světu.²⁵⁹ Z hlediska neadekvace se přitom ukazuje překerní postavení subjektivity: je-li v subjektivitě situována dvojí neadekvace, není subjektivita zajištěna ani v objektivním jsoucnu, ani v bytí. Její „bezdomoví“ je tedy dvojnásobné a znamená, že údělem subjektivity je být hraničním jsoucnem, trvalou dynamikou od předmětnosti k non-objektivitě a naopak. Z této existenční situace subjektivity pak přirozeně vyplývá, že ontická dualita, založená v subjekt-objektové antitezi, postrádá vypovídací hodnotu, neboť je nutné počítat se třemi termíny vztahu: se subjektem a objektem na ontické straně a s celkem na ontologické straně.²⁶⁰

²⁵⁹ „Subjekt nikoli jako substance nebo kvalita, nýbrž jako místo neadekvace, kde se stýká neobjektivovatelné s objektivním a umožňuje objektivaci.“ Tamt., str. 469.

²⁶⁰ Právě to je smyslem poznámky: „Nikoli dualita subjekt-objekt, nýbrž dualita.“, již Patočka rozepisuje třetí bod *Rozvrhu*. J. Patočka, *Rozvrh negativního platonismu*, str. 443.

Základem druhého způsobu, jímž Patočka přibližuje podstatnou tranzitivitu subjektivity, která z člověka činí místo řeči nejen jsoucna, ale i nejsoucího bytí, je pojmový pár nedistance – distance.²⁶¹ Charakterizujeme-li bytí v protikladu vůči objektivitě jako non-objektivno a je-li možné zaujmout distanci výlučně k předmětnému jsoucnu, ukazuje se, že subjektivita je definována dvojím vztahem: na jedné straně nedistančním poměrem k bytí a na druhé straně distančním poměrem k objektivitě. Jelikož zaujetí distance vůči věci je negativním, transcendujícím aktem, musí být distanční vztah k předmětu, jak jsme v souvislosti s bytím-nicotou jako mocí fundující veškeré negativno vyložili výše, zavěšen na základnějším nedistančním vztahu k bytí. Je-li nedistanční výklon do bytí určující pro vztah subjektivity k věci a současně zakládající pro vědomí jakožto sebevědomí, může Patočka tvrdit, že subjektivita „[...] je svou podstatou nedistančovaným jsoucnem [...]“.²⁶² Na tomto závěru přitom nic nemění ani skutečnost, že nedistanční vztah lze zaujmout i vůči jsoucnu a že toto relativní „splývání“ subjektivity s věcí je dokonce původnější než distanční vztah k předmětnému jsoucnu, neboť předchůdností nedistance před distancí je v tomto případě míněna priorita prakticky rozumějícího modu bytí, který je nicméně opět umožněn teprve nedistanční otevřeností subjektivity vůči celku, před teoretickým modem, jenž se manifestuje v distančním pohledu.

Jestliže metafyzika předřazuje rozumějícímu zacházení s věcí pohled na věc, tj. nedistanční interpretuje z distance, chce si tím podle Patočky zajistit dominantní postavení vůči věci a potažmo vůči celému universu, ať už je chápeme v pozitivně-, či negativně-metafyzickém smyslu.²⁶³ Neuvědomuje si však, že pohled předpokládá zaujetí perspektivy, jejímž umožňujícím předpokladem je znovu svoboda jako nedistanční výklon do bytí.²⁶⁴ Dokonce i pohled, jímž měla být v metafyzice realizována a dosvědčena nadvláda subjektu nad skutečností, tedy poukazuje k neadekvaci subjektivity vůči bytí a – vzhledem k nemožnosti absolutizovat perspektivu – předmětnému jsoucnu. Tvrdí-li proto Patočka, že poslední motivací metafyzického voluntarismu je „[...] útěk do předmětna před oním velkým rizikem, které nám nakonec pravda a svoboda ukládají“, a že „adekvační motivika není nic jiného než zkrácená perspektiva, která neukončený a neukončitelný pohyb ovládnutí věcného universa prohlašuje za ukončený“,²⁶⁵ upozorňuje tím na fakt, že v základu zdánlivě sebevědomé a rozhodné snahy metafyziky zajistit člověku suverénní postavení ve světě i nad světem se skrývá existenční prožitek úzkosti z „prázdná“, „[...] do kterého je člověk svou meznou polohou postaven“.²⁶⁶

²⁶¹ Srv. J. Patočka, *Osud bytí v poměru k jsoucnu*, str. 679 nn.

²⁶² Tamt., str. 680.

²⁶³ K subjekt-objektové roztržce jako hlavnímu mocenskému nástroji moderního humanismu srv. J. Patočka, *Humanismus*, str. 712–713.

²⁶⁴ To je po našem soudu význam hesla „Perspektiva a svoboda“ z třetího bodu osnovy negativního platonismu. Srv. J. Patočka, *Rozvrh negativního platonismu*, str. 443.

²⁶⁵ J. Patočka, *Problém pravdy z hlediska negativního platonismu*, str. 461, 462.

²⁶⁶ Tamt., str. 461.

D. Filosofie nesubstance

Interpretací subjektivity jako místa střetu ontické a ontologické dimenze chce Patočka říci, že v základu subjektivního poměru k ontickému pólu, jenž je *conditio sine qua non* lidského bytí jakožto tělesného bytí ve světě, leží předchůdný vztah k ontologickému pólu, celku, jehož prostřednictvím lze teprve vystihnout bytnost člověka jako primárně nedistančního jsoucná, kterému je třeba rozumět v termínech transcendence, svobody, dějinnosti a perspektivismu. Je-li základem substanční filosofie přesvědčení, podle něhož je každá věc včetně člověka (a nechme stranou diskusi o tom, zda lze o substanci uvažovat pouze v rámci přírodnin, nebo i na rovině artefaktů) základně určena spojením neměnných a trvalých, ahistorických substanciálních určení (první substance) a měnlivých a zbytných akcidentálních určení, ukazuje se, že Patočkovu pojetí subjektu jako transcendenční dynamiky, v níž se manifestuje vůle ke svobodě, Pravdě, celkovému smyslu, a pro niž proto žádná nabytá forma nemůže platit za poslední a definitivně platnou, substanční není. Je sice pravdou, že i pro negativní platonismus je otázka podstaty lidského jsoucná relevantním problémem; nesmíme však přehlédnout, že hovoří-li Patočka o podstatě člověka, pak vždy jen *ex negativo*. Přiblížením podstaty existence prostřednictvím pojmu nedistance přitom vlastně říká, že lidská podstata spočívá v tom, že člověk podstatu ve smyslu tradičního substancialismu vůbec nemá a mít nemůže. Jakkoli by se mohlo zdát, že existují určení, jež jsou od člověka *qua* člověka neodlučná, je třeba si podle negativního platonismu uvědomit, že filosoficky či vědecky traktované substanční výklady člověka jsou fixací něčeho, co vposled fixovat nelze, interpretací, která se odehrává povýtce v určité situaci, z určité perspektivy a na určitém stupni poznání, a která má tedy maximálně povahu aproximace, již lze v budoucnu, jak dokazuje vývoj filosofie i vědy, poměrně pohodlně falzifikovat a nahradit konceptem novým. V jakém sledu přitom bude jedna teorie nahrazenou jinou, je otázkou, již přijmeme-li Patočkův předpoklad o dějinnosti našeho poznání, která pramení ze svobody od jsoucná, a tedy uvolněnosti od všech vodítek potenciálně předznačujících budoucí vývoj, nelze zodpovědět. Podle Patočky se ukazuje, že tradiční představa o kontinuálním vývoji vědění, který je stále hlubším rozpracováváním jedině, na počátku položené otázky, je falešná, neboť jak ukazují dějiny vědy, „pochod od relativna k relativnu neděje se na bezpečné půdě a pozitivně, nýbrž překvapivě a nepředvídatelně [...]“.²⁶⁷ Patočkův odpor k substancialismu je de facto rozvíjením teze filosofie distinkce, podle níž předmětné jsoucná netvoří celek, a objektivní poznání tudíž nelze nikdy považovat za uzavřené a definitivní. Lze-li na základě tohoto předpokladu problematizovat metafyzickou substancialitu subjektivity, je přirozeně možné rozšířit kritiku substancialismu i vzhledem k přírodnímu jsoucnu, tj. zpochybnit také druhý člen ontického dualismu, a *ipso facto* navrhnout alternativní filosofii přírody. Tento úkol přitom odpovídá pátému bodu *Rozvrhu*, jehož prostřednictvím se nám negativní platonismus nově předkládá jako „filosofie nesubstance“.

²⁶⁷ J. Patočka, *Kolem Konkrétní logiky*, str. 31.

Svou negativně-platónskou teorii přírody Patočka uvozuje heslem: „Pokus nesubstancialistické teorie vrstev“.²⁶⁸ Tím je řečeno dvojí: interpretace přírody se vystříhá substancialismu a na přírodní jsoucno bude pohlíženo prizmatem jeho „rozvrstvení“. Abychom blíže porozuměli těmto dvěma motivům, je třeba vyjít z Patočkovy kritiky pozitivistické klasifikace věd a pojmy „substance“ a „vrstva“ („kategorie“) sledovat v napětí mezi pozitivní a negativní metafyzikou na jedné straně a mezi substanční a nesubstanční filosofií na straně druhé.

V Patočkově interpretaci se Comtova klasifikace věd zdá řídit následující úvahou: (i) Snaha o rozřídění věd musí mít k dispozici předchůdné kritérium, jímž bude klasifikace vedena. (ii) Je-li teoretická věda vždy vědou o něčem předmětném, nabízí se hledat toto měřítko v předmětu vědy. (iii) Protože existují různé vědy, musí předchůdně existovat různé předmětné oblasti, o nichž tyto vědy pojednávají. (iv) Jsou to tedy právě předmětné kategorie a jejich vzájemné vztahy, které determinují teoretické vědy a jejich vztahy, a které nám tak umožňují vytvořit a zdůvodnit systém věd spočívající v distinkci abstraktních a konkrétních věd.²⁶⁹ Tuto argumentaci nyní Patočka napadá ze tří stran: 1) Je-li klasifikace předmětnosti kritériem klasifikace věd, může-li však o tom, co je a není předmětná kategorie, rozhodnout teprve věda, dopouští se Comtův projekt *circuli vitiosi*. 2) Abychom *circulu* unikli, musíme předpokládat, že ke klasifikaci předmětnosti dospíváme jinými než vědeckými prostředky. To však z hlediska statusu klasifikace věd znamená, že Comtův systém postrádá vědeckou relevanci, neboť vyrůstá z nevědeckých základů. 3) Jakkoli se Comte svou redukcí předmětu vědy na toliko jevovou, pozitivní stránku pokouší odpoutat od substancialismu klasické metafyziky, jeho klasifikace věd prozrazuje reziduální poplatnost substanční filosofii, neboť stejně jako v kladné metafyzice je i u Comta vědecký systém veden ideou *mathesis universalis*, tj. možností dosáhnout jednou provždy platné, definitivní a vyčerpávající vědění o celku skutečnosti.²⁷⁰

Patočkova kritika je zajímavá především ve dvou ohledech. Nedůslednost, s níž Comte škrtá substanci jako pozitivně nevykazatelný relikv po jeho soudu nedospělého a vlastně již překonaného metafyzického myšlení,²⁷¹ ale ideu universální vědy, která je ovšem smysluplná teprve na pozadí metafyzického substancialismu, ponechává v platnosti, není v intencích Patočkova výkladu věci individuálního selhání, které lze v budoucnu napravit, nýbrž obráží samu ambivalentní podstatu protimetafyzických směrů a tímto způsobem nám prostředkuje další důvod, proč Patočka charakterizuje tyto směry jako negativní a zároveň metafyzické.²⁷² Druhý ohled souvisí s nepřiznaným nevědeckým východiskem pozitivistické klasifikace věd a vnáší do hry myšlenku zakotvení vědy

²⁶⁸ J. Patočka, *Rozvrh negativního platonismu*, str. 444.

²⁶⁹ Srv. J. Patočka, *Kolem Konkrétní logiky*, str. 13–16.

²⁷⁰ Srv. tamt., str. 16, 18, 26. Srv. též J. Patočka, *Kolem Konkrétní logiky. Dodatek*, str. 395.

²⁷¹ Srv. výše, str. 12.

²⁷² „[...] Je na místě nejvyšší opatrnost právě vůči těm směrům a myšlenkám, které se tváří navýsost radikálně, aby v sobě neunesly zbytky toho, proti čemu bojují.“ J. Patočka, *Kolem Konkrétní logiky*, str. 25.

ve světě přirozené zkušenosti. Je známo, že rozpracováním této myšlenky v přímé návaznosti na práce pozdního Husserla Patočka prvně vystoupil jako filosof evropského formátu, a jak vidno, v jistém smyslu ji neopustil ani v negativně-platónské etapě svého myšlení. Patočkova teze o prioritě přirozeného světa před vědeckou konstrukcí²⁷³ nám v kontextu negativního platonismu dovoluje nejen z jiného, neheideggerovského úhlu pohledu porozumět přednosti praktického modu existence před modem teoreticko-předmětným, s nímž Patočka v souvislosti s transcendentujícími akty spojuje náš původní přístup k bytí-nicotě, ale také zahlédnout motivaci, jež stojí za Patočkovou interpretací přírodního jsočina jako jsočina dávajícího se ve vrstvách.

To, že se nám přírodní jsočina neprotírá na jediné významové rovině, reflektuje pozitivní i negativní metafyzika. Tato vstupní reflexe podle Patočky přitom není vůbec chybná. Je třeba ji ovšem správně interpretovat, tj. uvědomit si, odkud se její oprávněnost bere. V této otázce nám přirozeně nepomůže metafyzika ani věda, neboť oba uvedené přístupy, jak Patočka ukazuje na Comtovi, různost způsobů, jímž se nám dává přírodní jsočina, už dopředu předpokládají. Není-li diference oblastí přírodního jsočina výsledkem metafyzické či vědecké úvahy, jsme nuceni hledat její počátek jinde. Vzhledem k tomu, že metafyzika a věda jsou formami objektivismu, tj. disciplínami založenými na principu teoretické distance vůči jsočinu, a že s uvedenou diferencí předchůdně počítají, musíme se obrátit k neteoretickému, resp. předteoretickému modu našeho bytí. Tento obrat přitom kopíruje přechod od zkonstruovaného, inteligibilního světa metafyziky a vědy do sféry přirozené zkušenosti, již podle Patočky základně charakterizuje onticky nedistanční, praktický vztah k věcem.²⁷⁴ Tato pestrá, ryze kvalitativní zkušenost je jakožto *fundamentum* naší základní orientace ve světě zamlčeným východiskem metafyziky a vědy, půdorysem, na němž metafyzika a věda teprve mohou tvořit své konstrukce, a potud i hledaným pramenem kategoriálního vidění přírodního jsočina, jakož i garantem jeho oprávněnosti a opravdovosti. Právě u této zkušenosti tak podle Patočky musíme setrvat, chceme-li odpovídajícím způsobem tematizovat fenomén přírodního jsočina.

Patočkův obrat k praktickému zkušenostnímu modu znamená dvojí: příroda je v negativním platonismu interpretovaná „ze stanoviska lidského klíče“ a „pojatá historicky“.²⁷⁵ Zatímco historicitou přírody Patočka míní její nesubstanční charakter, východiskem od člověka má na mysli přirozenou zkušenost, jež prezentuje přírodní jsočina v diferenci vrstev. Vrstvy, jež pro nás tvoří přírodu, Patočka

²⁷³ Srv. J. Patočka, *Přirozený svět jako filosofický problém*, in: týž, *Fenomenologické spisy I*, str. 129. Srv. též doslov ke 2. vydání *Přirozeného světa jako filosofického problému*, v němž se Patočkovi ukazuje významná souvislost mezi motivem „dvousvětí“ a z něho pramenící krize člověka a Heideggerovou fundamentální ontologií. J. Patočka, „*Přirozený svět*“ v meditaci svého autora po třiatřiceti letech, in: týž, *Fenomenologické spisy II*, vyd. P. Kouba – O. Švec, Praha 2009 (SSJP 7), str. 304–313.

²⁷⁴ Srv. J. Patočka, *Kolem Konkrétní logiky*, str. 18–19; týž, *Osud bytí v poměru k jsočinu*, str. 684.

²⁷⁵ J. Patočka, *Rozvrh „Negativního platonismu“*, str. 444.

charakterizuje rovněž jako „stupnici bytostí“,²⁷⁶ což říká opět dvojí: o přírodu jde negativnímu platonismu z ontologického hlediska, z perspektivy modů bytí, jež jednotlivým formám přírodního jsoucna náleží, z aspektu různých způsobů zjevování přírodní skutečnosti. Předpokládá se přitom, že lidská existence není vůči těmto formám indiferentní, že rozlišuje mezi oblastmi přírody, které jsou jí bližší, a těmi, jež jsou jí vzdálenější, a že tak pro ni přírodní jsoucno tvoří stupnici. Patočkovu výchozí distinkci přírodního jsoucna tvoří polarita vrstev neživé přírody a života. Podle Sartrova *Bytí a nicoty* lze o předmětném bytí základně říci, že jest, jest v sobě (o sobě) a jest tím, čím jest.²⁷⁷ Patočkova deskripce anorganického jsoucna sleduje do určité míry stejný směr. I u Patočky toto jsoucno *jest*, neboť jako výsek objektivního jsoucna, na němž se odehrává transcendenční dynamika lidského bytí, představuje svébytné a (na subjektivitu) neredukovatelné podloží a v tomto smyslu je neodvolatelným faktem. Vedle „ontologického důkazu“ bytí anorganického jsoucna se Patočka shoduje se Sartrem rovněž ve způsobu, jak toto jsoucno jest. Jako bytí, které nepoukazuje ani k sobě, ani k jinému bytí, je anorganické jsoucno bezvztažné, bezdůvodné, indiferentní. Nemá počátek ani konec, a tudíž ani privilegovanou etapu. Proto o něm nelze tvrdit, že se vyvíjí, zraje či upadá. Není jednotkou, nýbrž konglomerátem, který je z temporální perspektivy střídou absolutních přítomných fází, jež nekopírují žádný cyklus.²⁷⁸ Z těchto důvodů se anorganické jsoucno v Patočkově interpretaci dává jako jsoucno, které *jest o sobě*. Tím přirozeně tvoří protipól lidského jsoucna, které Patočka – na rozdíl od Sartrova bytí-pro-sebe, jež je základně určeno sebevztahem – primárně charakterizuje prostřednictvím nedistančního výklonu do bytí, a potud je člověku nejvzdálenější. Opřeme-li se o Patočkovy *Deníky* z období *Věčnosti a dějinnosti*, zjistíme, že třetí Sartrovu charakteristiku předmětného bytí, jež spočívá v identitě tohoto bytí se sebou samým, by Patočka ovšem pravděpodobně odmítl. Jelikož identita je pochopitelná teprve z neidentity, tj. jedná se o reflexní pojem, nemůže být tím, co vystihuje bytí anorganického jsoucna v jeho samosti, nýbrž tím, co tomuto bytí připisuje teprve subjektivita.²⁷⁹

Vrstva života se Patočkovi rozpadá na vrstvu mimolidského organického jsoucna a vrstvu lidského jsoucna. Charakterizuje-li anorganické jsoucno acykličnost, bezvztažnost a indiference, je třeba mimolidské organické jsoucno chápat jako jsoucno, jež sleduje životní cyklus, a potud se do určité míry vztahuje k vlastnímu i cizímu bytí. V návaznosti na Aristotela Patočka ztotožňuje privilegovanou etapu cyklu organismu s „hotovým tvarem“, jehož prostřednictvím je možné spatřit souvislost jednotlivých fází organického života. Z perspektivy hotového tvaru tak lze hovořit o počátku a konci organismu, o organismu jako jednotce, jež se rodí, vyvíjí a stárne a sklerotizuje. Tento pohyb však zdůrazňuje Patočka, není vlastním účelem organismu, neboť veškerá změna je podřízena stacionárnímu hotovému tvaru. Smyslem bytí mimolidského organického jsoucna je tedy

²⁷⁶ Tamt.

²⁷⁷ Srv. J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, str. 33; česky: *Bytí a nicota*, str. 34. Srv. výše, str. 26.

²⁷⁸ Srv. J. Patočka, *Studie o času I*, str. 633.

²⁷⁹ Srv. J. Patočka, *Filosofické deníky*, sešit z 29. 5. 1947 – 27. 7. 1947, zápis z 12. 7. 1947.

stálost, hotový tvar, jehož dosahováním a pozbýváním organismus pouze opakuje to, co zde již bylo. Z tohoto cyklu přitom organismu není dáno vystoupit, a potud ačkoli organismus zpravidla zakoušíme ve stříde jeho životních fází, nelze mu v žádném případě přisuzovat historičnost. Budoucnost je pro mimolidské organické jsoucno rozhodnutá a dopředu předznačená v jeho instinktivní výbavě, která tendenci k hotovému tvaru ozřejmuje jako nevědomé a slepé směřování, jež je motivováno minulostně. Z časového hlediska je tedy podle Patočky rozhodující dimenzí organismu nikoli přítomnost, jež charakterizovala bytí anorganického jsoucna, nýbrž minulost, která je v přítomném nesena a přítomným obohacována, a pro niž je proto přítomnost toliko její funkcí. Vztah organismu k cizímu bytí Patočka interpretuje pojmem nesamostatnosti. Tím chce podle všeho říci, že organismus nežije „před“ věcmi ve smyslu subjekt-objektového vztahu, nýbrž že je do věcí „vsazen“, „splývá“ s nimi, když se jimi nechává pasivně, instinktivně vést a řídit, aniž by se kdy mohl vůči nim emancipovat. V tomto smyslu je specifickým onticky nedistančním jsoucnem, pro něž neexistuje možnost distančního vztahu, a potud ani možnost vlastní samostatnosti vůči předmětnosti, ani možnost zkušenosti předmětnosti v její samostatnosti.²⁸⁰

Tematizací lidského jsoucna z hlediska negativního platonismu Patočka vstupuje na půdu filosofické antropologie, jejíž vypracování deklaruje šestý bod *Rozvrhu*. Jelikož je člověk do určité míry rovněž součástí organické přírody a zároveň je jsoucnem, jemuž je nepřiměřený substanční výklad, je možné rekonstruovat Patočkovu antropologii v bezprostřední souvislosti s negativně-platónskou „filosofií nesubstance“. Už na tomto místě je však třeba znovu zdůraznit, že stejně jako nezaujímá člověk v negativním platonismu centrální postavení, nemůže primát v Patočkově výkladu přirozeně náležet ani nauce o člověku, antropologii. To je ostatně patrné už z toho, na jaké místo svého *Rozvrhu* Patočka problém člověka klade a jaká témata této otázce předcházejí. Připomeňme, že integrální humanismus, jehož exemplárním vyjádřením je Sartrův existencialismus či Marxův „dialektický humanismus“, je právě tím, s čím se má negativní platonismus důsledně vypořádat.²⁸¹ Rozumí-li si Patočkova filosofie z „distinkce“, je pochopitelné, že nemůže být „pouhou“ antropologií.

Člověka lze v intencích negativního platonismu základně nahlížet ze dvou perspektiv. První z nich jej ukazuje jako organické jsoucno, které je v podstatě na stejné úrovni jako vyšší mimolidské organismy. Tato bezprostřední afinita přitom zdůvodňuje, proč je pro nás na „stupnici bytosti“ organické jsoucno výše než jsoucno anorganické. Rovněž u člověka tak pozorujeme životní cyklus, který se centruje okolo hotového tvaru, organické časové prožívání atp. Z hlediska organické vrstvy v člověku lze o člověku tedy říci jen to, co o mimolidském organismu na odpovídajícím biologickém stupni. Jakkoli chce naturalismus, jehož moderním provedením je negativní metafyzika, redukovat člověka na pouhého zástupce kategorie přírodního jsoucna a traktovat jej jako prostý nitrosvětový fakt,

²⁸⁰ Srv. J. Patočka, *Osud bytí v poměru k jsoucnu*, str. 686; též, *Negativní platonismus*, str. 325.

²⁸¹ Srv. výše, str. 45–46.

je Patočkovým hlubokým přesvědčením, že takový přístup se mívá nejen se skutečnou povahou života, který nikdy nelze plně objektivovat, ale především s pravou bytností člověka, jež spočívá ve vazbě na bytí-celek. Teprve z této druhé perspektivy, v níž je člověk „místem“ onticko-ontologické diference a transcenduje přírodní jsoouco v celku, tj. i přírodní vrstvu v sobě, jsme podle negativního platonismu s to zahlédnout „skutečnost“ člověka, na níž jedině je možné založit pokus o autentickou antropologii.

V jistém smyslu lze negativní platonismus chápat jako sumář způsobů, jimiž Idea proniká do lidského života a umožňuje jej v jeho bohatosti a šíři. Vazba na Ideu je pro člověka konstitutivní, a tedy nepostradatelná, má-li být a zůstat jsooucnem, jemuž se věci nejen ukazují, ale jemuž současně dávají smysl, jež je schopno dobírat se pravd a tlumočit je v jazyce, pro něž danost netvoří definitivní rámec, z něhož už nelze vystoupit. U Heideggera jsme viděli, že poměr bytnosti a bytí je poměrem vzájemného odkazování.²⁸² Totéž přitom tlumočil Patočka v *Platónovi*, když možnost průniku ideje do světa opíral o člověka.²⁸³ Z hlediska negativně-platónské otázky po člověku to znamená, že vazba na bytí-celek, jež podle Patočky tvoří bytnost člověka, je zároveň vazbou, již bytí-celek navazuje s člověkem, který je proto jedinou světskou bytostí, jež je oslovována a vyzývána žít život *sub specie* celkového smyslu. Toto výjimečné postavení člověka vzhledem k ostatním oborům jsooucího Patočka přibližuje jako panství či vládu člověka nad předmětným světem.²⁸⁴ Abychom tomuto příměru správně porozuměli, je třeba pochopit, co Patočka míní obratem „být pánem“. Určitým vodítkem nám v této věci může být Patočkův dopis S. Sousedíkovi z 10. května 1970, v němž autor mimo jiné vysvětluje: „[...] Jeden z hlavních problémů je, aby skutečně se (noví pracující – P. S.) naučili pociťovat své skutečné zájmy, zájmy svého životního naplnění, a aby se naučili pohlížet na sebe jako na pány, a nikoli pouhé instrumenty jiných, jak to odpovídá celé dosavadní historii. Pány ne ve smyslu panství a ‚moci‘, nýbrž pány ve smyslu té vlády, která osmysluje.“²⁸⁵ Třebaže toto vyjádření dělí od programového textu negativního platonismu dvacet let a je užito v jiném myšlenkovém kontextu, nemuseli bychom se nutně dopustit omylu, kdybychom jeho smysl extrapolovali na pojem panství v negativním platonismu. Pak by lidské panství nad předmětným světem přirozeně neznamenalo legitimaci přístupu, podle něhož je mimolidské jsoouco veskrze disponibilní, a lze s ním tudíž zcela libovolně, tj. i destruktivně, nakládat. Pánem by člověk naopak nebyl automaticky, samotným faktem své příslušnosti k lidskému druhu, nýbrž stával by se jím teprve a jen tehdy, uvědomoval-li by si své specifické postavení „mezi“ Ideou a předmětným.²⁸⁶

²⁸² Srv. výše, str. 17.

²⁸³ Srv. výše, str. 63.

²⁸⁴ Srv. J. Patočka, *Negativní platonismus*, str. 335.

²⁸⁵ Úryvek z dopisu převzat z V. Schifferová, *Nový obraz Komenského*, str. 406.

²⁸⁶ V *Nadcivilizaci a jejím vnitřním konfliktu* Patočka rovněž hovoří o panství nad věcmi, jímž ovšem míní obrannou strategii člověka proti zvětšujícím tendencím nadcivilizace (zejména v její radikální verzi), proti věcnému poddanství. Má-li být vláda věčnosti nad člověkem zrušena, musí být věčnost člověkem uvědomena.

Čelní místo na „stupnici bytostí“ člověku tedy podle Patočky náleží potud, pokud realizuje svou bytnost, tj. pokud svou vládu nad předmětným světem chápe jako službu Ideji.²⁸⁷ Uvažujeme-li o slovu „služba“ v kontextu příbuzných slov „sloužit“ a „sluha“, nelze se nevyhnout obrazu podřízení toho, kdo vykonává službu, nadřazené vůli toho, v čí prospěch je služba vykonávána, představě, již – nefilosofujeme-li zrovna ve stylu Hegelovy dialektiky pána a raba – naplňuje duch nesvobody. Ačkoliv též v Patočkově službě Ideji – a tím přirozeně nemíníme evokovat jakoukoli voluntaristickou čili metafyzickou interpretaci – rezonuje skutečnost, že člověk je celku podřazen, že se před celkem jako celku neadekvátní bytnost musí sklonit, je to paradoxně teprve tato služba, toto podřízení a dobrovolné odevzdání se do moci Ideje, jež dává člověku zakusit skutečný rozměr svobody. Jako byla rubem transcendence k bytí zkušenost zápornosti předmětného jsoucna, je rubem služby Ideji svobodný, neslužebný poměr vůči objektivitě. Tato dialektika „služby-svobody“, v níž se ukrývá pravý výměr člověka *qua* člověka, nám přitom blíže ozřejmuje důvod, proč Patočka charakterizuje mimolidský organismus jako jsoucno, které je vůči cizímu bytí nesamostatné: bez Ideje není žádná distance, danost, samostatnost-svoboda.²⁸⁸

Na člověka jsme s Patočkou dosud pohlíželi jako na organické jsoucno, náležející do sféry přírody, a jako na subjektivitu, existenci, která přírodu transcenduje a osmysluje. Lidské jsoucno je však nejen individuálním „bytím sebou“, nýbrž i „spolubytím“. „Nadindividuální vrstvu“ člověka sleduje negativní platonismus při analýzách útvarů, které překračují subjektivní bytí směrem k nadsubjektivní pospolitosti a které Patočka v aluzi na Hegela označuje jako „zjevy objektivního ducha“. Protože je perspektiva individuálního bytí, jak uvidíme rovněž při interpretaci osmého bodu *Rozvrhu*, pro Patočku určující, nepřekvapí, že základem negativně-platónské interpretace duchovně problematiky je požadavek respektovat člověka jako vždy konkrétní, „mou“ existenci ve vazbě na bytí. To v první řadě znamená vymanit duchovně útvary z rámce pozitivně-metafyzického (časová exemplifikace ideové říše) i negativně-metafyzického výkladu (objektivně-empiricky konstatovatelný fakt) a rozumět jim z kontextu lidského bytí jako manifestaci „prakonfliktu mezi *esse* a *habere*“, mezi

Srv. J. Patočka, *Nadcivilizace a její vnitřní konflikt*, str. 254. Toto uvědomení, které je obranným, a potud pasivním aktem, by přitom bylo možné chápat jako předstupeň té formy panství nad věcmi, jež spočívá ve smyslodajství. Naopak rozšíříme-li „smyslodajnou vládu“ z individuální na společenskou, resp. národní úroveň, mohli bychom panství ve formě smyslodajství dále interpretovat jako základ a východisko toho, co Patočka ve stati *Co jsou Češi? z přelomu 60. a 70. let* nazývá panským národem (*Herrenvolk*), tj. národem, který je schopen sehrát v dějinách rozhodující úlohu. Srv. J. Patočka, *Co jsou Češi?*, in: *týž, Češi II*, str. 259.

²⁸⁷ „[...] Platonismus, jak zde vyložen, [...] schvaluje vládu, kterou člověk zavádí nad předmětným jsoucnem, ale ukazuje, že jeho povoláním není jen takto vládnout, nýbrž sloužit [...]“. J. Patočka, *Negativní platonismus*, str. 335.

²⁸⁸ Srv. J. Patočka, *Nicota, absolutní pozice a zápor*, str. 658.

lidskou touhou po celku a naší radikální nesrovnalostí s ním.²⁸⁹ Tuto interpretační linii Patočka sleduje a blíže objasňuje, když ve struktuře útvarů objektivního ducha identifikuje předmětnou, významovou a výrazovou stránku.²⁹⁰ Zatímco předmětný aspekt odpovídá rezultátu lidské činnosti a dimenzi přítomnosti a významový aspekt ozřejmuje sám rezultát jako prostředek pro další činnost, a zastupuje tak dimenzi budoucnosti, hledisko výrazu odkazuje k rámci, z něhož předmětná přítomnost rezultovala, a jeho smysl je tudíž minulostní. Jakkoli je u objektivně-duchovních útvarů vždy jeden z uvedených aspektů v popředí, každý zjev s nadindividuálním smyslem si podle Patočky podržuje tuto trojčlennou strukturu, neboť dominantní stránka, z níž se nám takový zjev aktuálně dává, předpokládá zbývající dvě potlačené, neaktuální stránky a odkazuje na ně. V podání negativního platonismu je tedy lidský svět naplněn činnostmi, prostředky a artefakty, které vytvářejí vzájemnou odkazovou souvislost, v jejímž centru stojí člověk. Přes analýzu zjevů objektivního ducha se tak Patočka dostává k fenoménu světa jako rámce prodchnutého nadindividuálním smyslem. Bylo by nicméně chybou domnívat se, že je-li člověk posledním „kdo“ a „kvůli čemu“ odkazové souvislosti tvořící pro nás svět,²⁹¹ mění to cokoli na jeho výměru hraniční bytosti, jež je za svou jsoucnost

²⁸⁹ Srv. J. Patočka, *Negativní platonismus a problémy duchovního světa*, str. 602. V tomto pasu Patočka argumentuje, že je-li člověk ve vztahu k celku, ale je-li celek člověku nedosažitelný, zaujímá člověk vůči celku distanci. To se samozřejmě zdá být v příkrém rozporu s koncepcí nedistančního vztahu k celku z *Osudu bytí v poměru k jsoucnu*. Je však třeba vidět, že mluví-li Patočka na tomto místě o distanci k celku, vychází ze vztahu vlastnění (*habere*), kterému podle všeho rozumí nedistančně, na způsob: zmocním-li se něčeho, přivlastním si to; přivlastněním přitom zruším přivlastněnému jeho samostatnost a s ní i možnost distančního vztahu. Protože se ovšem celek-*esse* posesivnímu vztahu radikálně vymyká, je ve shodě s touto logikou třeba vztah k celku označit jako distanční. V každém případě je velmi pravděpodobné, že fragment *Negativní platonismus a problémy duchovního světa* vznikl před zlomkem *Osud bytí v poměru k jsoucnu*, neboť se zřejmě nelze domnívat, že by Patočka podrobněji rozvrhl teorii nedistančního vztahu a pak ji jednorázově „problematizoval“ protikladným pojmem distance, jakkoli v daném kontextu patrně správně užitým. Nutno doplnit, že pojmový pár *habere – esse* se objevuje ještě v závěru *Studie o času II*. Patočka jím explikuje závislost jazykové fixace, v níž se obráží lidská posesivní tendence, na předchůdném celku: „Habere je v napětí k esse, které nicméně nechtěně s sebou nese a vyjadřuje. Domnívájíc se, že mluvíme sami, jsme ve skutečnosti kusem mluvy bytí [...]“ J. Patočka, *Studie o času II*, str. 651. V tomto případě však odkaz na základnější určení distance – nedistance chybí.

²⁹⁰ Srv. J. Patočka, *Struktura zjevů objektivního ducha*, str. 693.

²⁹¹ Nemyslíme, že Patočka tím, že klade na konec všech tří „důsledkových řad“, jejichž východisky jsou tři strukturální momenty útvarů objektivního ducha, člověka, nutně zaujímá ateistické stanovisko. Taková interpretace by totiž odporovala výslovnému záměru negativního platonismu poskytnout náboženství (a umění) nový základ: „Teprve *filosofie distinkce* umožňuje např., aby umění a náboženství, místo aby prostě jinou formou (názoru a fantazie) vyjadřovaly táž objektivní fakta, která jsou předmětem vědy (ovšem v náboženství fiktivním a falešným způsobem), pozvedaly opět nárok na svou vlastní pravdivost nikoli v metafyzickém, nýbrž silném významu slova. Náboženství může opět mluvit o Bohu [...]“ J. Patočka, *Nemetafyzická filosofie a věda*, str. 604–605. Patočka chce spíše setrvat výhradně na fenomenologicky vykazatelné půdě.

zavázána Ideji. Ve všech třech aspektech charakterizujících „objektivního ducha“ je totiž přítomna umožňující podmínka ve formě předchůdného výklonu k celku. Předmětný aspekt (např. chléb jakožto předmět) předpokládá distanční vztah, který je zavěšen na vztahu nedistance vůči bytí. Budoucnostní významové hledisko (např. chléb jakožto prostředek k uspokojení potřeby hladu) je založeno v relativním odstupu od danosti (negace-afirmace), tj. v parciálním transcendujícím aktu, který odkazuje zpět k totální transcendenci, resp. k bytí-nicotě. Výrazová stránka (např. chléb jakožto rezultat činnosti pekaře) je historií, jež přes individuální a společenskou rovinu odkrývá celkový rozvrh světa typický pro danou epochu. Tento závěr přitom ukazuje, že překerní postavení člověka jako dvojnásob neadekvátní bytosti, jako tvora, který touží po absolutní adekvaci („*habere esse*“), a přitom si je vědom nepřekročitelnosti vlastního stínu, není pro negativní platonismus dokladem inferiority lidského jsoucná, průkazem jeho „ontologického neštěstí“, jako je tomu u Sartra;²⁹² je-li podle Patočky hraniční postavení člověka podmínkou možnosti duchovních útvarů, umožňuje *ipso facto* smysluplný lidský svět, který je zase předpokladem člověku přiměřeného, důstojného života.

V souvislosti s otázkou objektivně-duchovních skutečností věnuje Patočka na více místech pozornost fenoménu práce. Důvod se zdá být trojí. Práce je předně důležitým zástupcem kategorie činností, jež spolu s kategoriemi instrumentů a produktů tvoří, jak už jsme řekli, Patočkovu základní členění duchovních objektů.²⁹³ Práce je mimo to osou Marxova učení o člověku (s významnými předpoklady v Hegelově filosofii), které se ve formě marxismu-leninismu stává po Vítězném únoru oficiální státní ideologií. A konečně právě na práci je zajímavé ukázat, že i typ činnosti, jejíž východisko i výsledek jsou reální,²⁹⁴ předpokládá nereální scénu. Uvedené důvody spolu přirozeně úzce souvisí, neboť průkaz zakotvenosti práce v Ideji je zároveň dokladem nelegitimity negativní metafyziky a význam práce pro kategorii činností je dán rovněž významem, který práci přisuzoval dobový společenský diskurs. Zkoumáme-li podle Patočky fenomén práce z hlediska pojmů distance a nedistance, zjišťujeme, že práce je jako uvědomělá aktivita distanční činností, jejímž prostřednictvím jsou formovány onticky nedistanční, tj. instinktivní, zvykové, nevědomé, činnosti. Smyslem práce tedy není objektivovat se jako u Hegela a Marxe, ale překonávat přírodu, resp. „vlastní přírodu“, tj. „vychovat“ „onticky nedistanční vrstvu“ v člověku skrze uvědomělou, soustavnou a účelnou činnost.²⁹⁵ V tomto směru Patočka souhlasí s Hegelovým postřehem, že práce je „zadržena

²⁹² Srv. výše, str. 27.

²⁹³ V úvodním rozvrhu kategorií objektivního ducha Patočka zařazuje práci pod kategorii prostředků, které slouží činnostem. Srv. J. Patočka, *Struktura zjevů objektivního ducha*, str. 688. Dále ji však už pojímá jako „modalitu lidské činnosti“. Tamt., str. 695–696. Jako činnost ji přitom chápe i ve zlomcích *Práce a technika* a *Osud bytí v poměru k jsoucnu*. Srv. J. Patočka, *Práce a technika*, str. 699; též, *Osud bytí v poměru k jsoucnu*, str. 682.

²⁹⁴ Srv. J. Patočka, *Práce a technika*, str. 699.

²⁹⁵ Srv. J. Patočka, *Osud bytí v poměru k jsoucnu*, str. 681; též, *Práce a technika*, str. 699.

žádostivost“. Fakt, že člověk je bytostí, jež je schopna vymanit se v procesu práce z pasivní animální nedistance vůči světu, podle Patočky znamená, že nejsme tvory bezprostřednosti, nýbrž typem jsoucího, které vůči sobě pocítuje odpovědnost, tj. které se musí starat o své bytí. Tato starost přitom ukazuje, že člověk je v předchůdném rozumějícím vztahu k Ideji, že Idea je vposled tím, vůči čemu se člověk zodpovídá, tj. na čí výzvu reaguje.²⁹⁶ Jakkoli je tedy práce imanentní aktivitou, jejím posledním smyslem je podle negativního platonismu být odpovědí na apel transcendence, který k nám doléhá z nedistanční dimenze bytí.

Patočkova filosofie přírody jako teorie vrstev či „stupnice bytostí“ vyšla z polaritý anorganického a organického přírodního jsoucná. Uvnitř vrstvy života odlišila mimolidské a lidské organické jsoucnó. V souvislosti s otázkou po člověku se přirozeně transformovala do filosoficko-antropologického výzkumu způsobů (vrstev) bytí lidského jsoucná. V kontextu tohoto zkoumání se člověk ukazoval jako život, existence a spolubytí, přičemž subjektivní a intersubjektivní modus byl interpretován z nedistanční vazby člověka na bytí. Budeme-li o Patočkovu rozvrhu přemýšlet z hlediska Jaspersova schématu modů obemykajícího, můžeme říci, že negativní platonismus proti sobě staví na jedné straně Ideu jako všeobemykající celek a existenci jako transcendentní modus obemykajícího a na straně druhé neživou a živou přírodu a spolubytí z perspektivy lidského světa jako imanentní mody obemykajícího. Transcendence, resp. imanence těchto způsobů přitom znamená, že zatímco Ideu a existenci nelze v žádném případě objektivovat, příroda a svět jsou zpředmětnění do určité míry přístupné. To sice zakládá legitimitu a relevanci přírodních a duchovních věd, ale současně jim to stanovuje nepřekročitelné limity. Nelze-li skutečnost včetně člověka plně objektivovat, ozřejmuje se neudržitelnost koncepce vědy jako nauky o pozitivním celku. S tímto pojetím pak podle Patočky rovněž padá oprávněnost negativně-metafyzické „metody ideologické destrukce“, která je na předpokladu předmětné totality založená a jejímž smyslem je odvysvětlit vše neúplné, negativní, nereálné.²⁹⁷ Podstatná necelkovost vědy se nicméně neukazuje jen v nemožnosti objektivovat celek skutečnosti, ale i ve způsobu, jímž je předmětnost vědou traktována. Lze-li podle Patočky i matematice, která je zpravidla chápána jako synonymum pro „nečasovou nauku o věčných pravdách“, rozumět jako disciplíně, jež nejen popisuje, ale i vykládá, je zřejmé, že tento interpretační, a potud situační, perspektivní, necelkový a nedefinitivní charakter musí náležet též ostatním disciplínám, jež míry matematické exaktnosti nedosahují. Objektivita je tedy podle negativního platonismu modem bytí, který se vzpírá definitivní kategorizaci, neboť každá kategorizace už předpokládá určitou („konečnou“) vědeckou situaci, z níž je předmětné jsoucnó řešeno. Tím se nám konečně odkrývá

²⁹⁶ Srv. J. Patočka, *Civilizace a vykoupení II*, str. 705.

²⁹⁷ Srv. J. Patočka, *Ideologická metoda*, str. 481, 483. Ideologickou metodu lze podle Patočky obhájit jen potud, pokud je chápána jako „kritika konečné komponenty našeho vztahu k nereálnému“, tj. toliko z hlediska služby negativnímu. Tamt., str. 487

smysl druhého požadavku, kterým Patočka uvozuje svou filosofii přírody a filosofickou antropologii: příroda včetně člověka má být nejen interpretována ze stanoviska lidského klíče, tj. ve vrstvách, nýbrž rovněž pojata – což přirozeně také souvisí s východiskem od člověka – historicky. Historičnost předmětného jsoucna přitom podle negativního platonismu říká tolik co odmítnutí filosofického substancialismu, který protismyslně absolutizuje jedinou perspektivu a „[...] neponechává žádného místa historickému procesu“.²⁹⁸

E. Filosofie Jiného

V souvislosti s Patočkovou komparativní analýzou stupňů přírodního jsoucna se ukázal význam času jako hlediska, z něhož rozumíme diferenci způsobů bytí anorganického a organického jsoucna. Zatímco anorganické jsoucno bylo toliko „v čase“, neboť jako ryzí indiference nebylo ničím víc než střídou absolutních přítomností, organické jsoucno bylo nejen procesem „v čase“, ale současně „mělo čas“, jelikož se vztahovalo ke svým životním fázím, jejichž privilegovanou etapu představoval hotový tvar. Poněvadž se však tento sebevztah odvíjel v instinktivně předznačeném režimu, ozřejmovalo se organické bytí jako „opakování téhož“, v němž dominantní minulostní dimenze nebyla tím, co je v moci organismu, nýbrž tím, co organismu vládne. Při interpretaci negativně-platónské antropologie jsme problém lidského času úmyslně nechali stranou. Přesto bylo zřejmé, že tvoří-li člověka rovněž organická vrstva, náleží lidskému jsoucnu i „organický čas“. Minulostní modus bytí, jímž člověk jakožto *animal* počíná život, však podle Patočky není celkem lidského bytí. Lidské bytí totiž definuje nejen přítomnost v kontinuitě s minulým, které se jakožto smysl přítomného přítomným *quasi* zpřítomňuje, nýbrž též přítomnost, která se v odstupe od danosti distancuje od minulého-odbytého a čerpá svůj smysl z nedistanční budoucnostní dimenze nejsoucího bytí. Problematika lidské přítomnosti jako napětí mezi minulostí a budoucností je přitom klíčem k porozumění sedmému bodu *Rozvrhu*, na nějž se v tomto oddílu zaměříme. Poněvadž v otázce času, dějinnosti a dějin opět sehrává rozhodující roli vztah k Ideji, jež Patočka tentokrát charakterizuje jako „otevřenost a připravenost pro zcela jiné, zásadně odlišné“ (*heteron*),²⁹⁹ můžeme rozšířit rejstřík způsobů, kterými přibližujeme negativní platonismus, a Patočkovu koncepci představit jako „filosofii Jiného“.

Patočkovu upřednostnění problému času z hlediska různých ontických úrovní a jejich vztahu před klasickou fenomenologickou analýzou vědomí času³⁰⁰ odpovídá ontologickému záběru negativního platonismu. Toto základní zaměření se obráží rovněž v důrazu, který Patočka klade na diferenci času a prostoru a který mu usnadňuje explikovat otázku času bez ohledu na problematiku prostoru, jakkoli si je výslovně vědom podstatné komplementarity těchto dvou všeobecných

²⁹⁸ J. Patočka, *Kolem Konkrétní logiky*, str. 19.

²⁹⁹ J. Patočka, *Studie o času I*, str. 630.

³⁰⁰ Srv. tamt., str. 612.

pořádkových forem. Třebaže samostatné promyšlení temporality je vždy abstrakcí, a ve výsledku proto vyžaduje doplnění o spaciální rozměr, nemyslíme si, že Patočkovy omezení pouze na časové hledisko má povahu nereflektovaného rozhodnutí.³⁰¹ Je jistě příznačné – a ve třetí části se touto otázkou budeme podrobněji zabývat –, že negativní platonismus problematiku prostoru v žádném z textů soustavně neřeší; na druhou stranu je třeba vidět, že při vstupní analýze prostoru a času se Patočkovi ukazuje prioritou času před prostorem, jež spočívá v ireverzibilitě časového dění, v poznatku, že čas má oproti prostoru směr a vnitřní souvislost, a implikuje tudíž v pravém slova smyslu rozdíl mezi aktualitou a neaktualitou, jehož prostřednictvím jsme s to explikovat věcné vztahy v prostoru.³⁰² Podle Patočky je to tedy přístup k času, který zakládá a garantuje přístup k věcem v jejich zjevnosti-srozumitelnosti. Definuje-li negativní platonismus anorganické jsoučno jako ryzí indiferenci, je zřejmé, že takové jsoučno tím, že nemá vztah k času, nemůže nijak participovat ani na své zjevnosti-srozumitelnosti. Za svou zjevnost-srozumitelnost tak musí být zavázáno jinému druhu jsoučna, které je časové do té míry, že pro ně existuje skutečný rozdíl mezi aktualitou a neaktualitou – člověku.³⁰³ Rozpojení otázky času od otázky prostoru tedy Patočkovi pomáhá opět vyzdvihnout distinkci mezi (bezčasou) věcností a (dějinnou) existencí. Je přitom patrné, že závisí-li zkušenost čisté minulosti jako toho, co je reální, a přitom neaktuální, na zkušenosti přítomnosti ve formě distance vůči jsoučnu vůbec, jíž je vražen klín diskontinuity do organického kontinuálního časového plynutí a jež z danosti činí příležitost pro tvůrčí vpád dosud nejsoucího, nového, je nutné chápat distinkci objektivit a existence na pozadí fundamentální difference jsoučna a bytí. Vy-tržení z prezenční fascinace totiž podle Patočky předpokládá zaujetí nedistančního, „druhého“ vztahu k non-reální Ideji. Je to tedy teprve tento vztah, který nám, soudí Patočka, otevírá časovou dimenzionalitu v plné šíři jako čistou minulost, přítomnost a čistou budoucnost.³⁰⁴

³⁰¹ Za spíš samozřejmé východisko než reflektované rozhodnutí považuje Patočkovy oddělené zkoumání časovosti P. Kouba. Srv. P. Kouba, *Čas a přítomnost ve světě*, in: *týž, Život rozumění*, Praha 2014, str. 127.

³⁰² „Čas je tedy o tento rozdíl aktuality a neaktuality proti prostoru bohatší; bez něho by byl pouhým dalším rozměrem, analogickým rozměrům prostorovým.“ J. Patočka, *Studie o času I*, str. 613. „O svébytnosti časové dimenze nemůže být pochyby [...] Na rozdíl od uspořádání věcí v prostoru, kde sousednost je nahodilá, uspořádání v času nahodilost nemá, nýbrž postulujeme pro ně vnitřní souvislost, závislost každé další časové pozice na pozicích předchozích. Z toho vyplývá též větší důležitost časového rozměru před prostorovými – čas musí obsahovat důvody úspěchu, ale i prostorového pořádku: důvody dění lze sice spatřovat v prostorových vztazích, ale vysvětlovat všechny vztahy možno jen časově, v prostoru se zastavujeme u pouhých dat bez dalšího vysvětlování.“ Tamt., str. 615–616. Proto také Patočka na jiném místě tvrdí: „Na transcendentální estetice je také patrné, jak Kant slučuje a zauzluje problémy, které je třeba analyzovat. Prostor a čas jsou sloučeny, zatímco je třeba traktovat je odděleně aspoň jako dva póly (filosoficky, ne přírodověcky vzato!).“ J. Patočka, *Problém pravdy z hlediska negativního platonismu*, str. 480.

³⁰³ Srv. P. Kouba, *Čas a přítomnost ve světě*, str. 127.

³⁰⁴ „Tak je veškeré časové prožívání pouze možným vztahem k ideji [...]“ J. Patočka, *Studie o času I*, str. 629.

Patočkův rozvrh časových dimenzí (extázi) lze strukturovat dvojím způsobem. V prvním případě je možné na jednu stranu klást přítomnost, zatímco na druhou stranu minulost a budoucnost. Přítomnost je totiž pro Patočku jakousi křížovatkou, na níž volíme mezi dvěma pojetími světa – mezi světem, v němž je přítomnost pod vládou minulosti, která uzavírá člověka do rozhodnuté reality, a jež proto Patočka spojuje s prožitky bezmoci a odevzdanosti, a světem, v němž přítomnost vystupuje ve službách budoucnosti jako možnost pro tvůrčí aktivitu, prolamující minulostně-přítomnostní kontinuum, jako naděje na „vzkříšení, zmrtvýchvstání“.³⁰⁵ Z perspektivy přítomnosti jako volby mezi dvěma protichůdnými koncepcemi světa a života je pak srozumitelné, proč Patočka charakterizuje čas jako úkol, resp. konflikt³⁰⁶ a proč proti sobě staví mýtus, jehož pramenem je minulostní rozvrh světa, a víru, jež rezultuje z budoucnostního vědomí.³⁰⁷ V druhém případě je pro členění časových dimenzí rozhodující otázka jejich reality. Ze čtyř stanovisek, která lze zaujmout k realitě časových dimenzí, Patočka volí to, jež na jednu stranu umisťuje reální přítomnost a minulost a na druhou stranu ireální budoucnost. To, že minulosti a přítomnosti náleží realita, však podle Patočky neznamená, že tyto dvě dimenze spadají naroveň. Minulost je totiž pro negativní platonismus sice reální, avšak oproti přítomnosti neaktuální. Toto důležité rozlišení lze explikovat tak, že jak přítomné, tak minulé má u Patočky povahu reality, a potud je reální; minulé je však „nedostupné našim rukám“,³⁰⁸ a proto neaktuální, zatímco přítomné jsoucno je našemu případnému zásahu přístupné, poněvadž se nalézá v modu aktuality.³⁰⁹

Podstatnou otázkou, jíž se Patočka ve své negativně-platónské reflexi času zabývá, je rovněž problém kontinuity, resp. diskontinuity času. Je přitom jasné, že negativní platonismus musí vzhledem k distinkci organického jsoucna a existence počítat s kontinuálním i diskontinuálním pojetím času, jakkoli je to právě diskontinuita, jež vytváří *differentiam specificam* lidského jsoucna, a již proto Patočka akcentuje. Kontinuální pojetí je charakteristické pro biologický čas, který se odvíjí jako „přítomné uplývání“, jehož smysl je minulostní. Prožitek časového kontinua podle Patočky vzniká neutralizací neaktuality minulého, která „[...] rezultuje v podivný výsledek – minulé je zde prostě jako pozitivní součást přítomnosti, jako by bylo pouhým obohacením této přítomnosti, jako by tu nebylo

³⁰⁵ Tamt., str. 630. Srv. též J. Patočka, *Čas, mýtus, víra*, str. 134.

³⁰⁶ Srv. J. Patočka, *Studie o času I*, str. 630. „Čas je možno pochopit jako stálý horizont, který obklopuje každou jednotlivou událost našeho života a do něhož se každá jednotlivá událost postupně ztrácí. Takto je čas statický obraz; čas je však také dění, které se projevuje jako zápas dimenzí o prvenství, o ovládnutí druhých.“ J. Patočka, *Studie o času II*, str. 644.

³⁰⁷ Srv. J. Patočka, *Čas, mýtus, víra*, str. 135–136; též, *Studie o času II*, str. 648–649.

³⁰⁸ J. Patočka, *Studie o času I*, str. 630.

³⁰⁹ Je-li atributem objektivní disponibilita, nemůže mít neaktuální minulé realita objektivní charakter. Minulé je podle Patočky nicméně reálné natolik, že objektivitu bezprostředně evokuje: „Minulost je ta část neobjektivního universa, která je objektivnímu nejbližší [...]“. J. Patočka, *Studie o času II*, str. 645.

zároveň ztráty³¹⁰. Diskontinuální pojetí času je naproti tomu možností, jež se týká výhradně člověka jakožto existence. Jeho předpokladem je totiž odstup od universa jsoucího, de-neutralizace neaktuality minulého, tj. uvědomění, že minulost je *minulostí*, tedy tím, co je hotové, mrtvé, odbyté, a pochopení přítomnosti prizmatem výzvy zaznívající z budoucnostní sféry *to heteron*. Tímto pojetím se Patočka domnívá zachovat možnost novotvorby v radikálním slova smyslu, již kontinuální koncepce času po jeho soudu nepřipouští.³¹¹ Nemá-li být nové pochopeno jen jako reklasifikace již jsoucího, musí být podle Patočky rozrušeno časové kontinuum výklonem do nejsoucího bytí.

Z celkové perspektivy se tedy před námi rýsuje sestupná řada, na jejímž počátku leží předchůdný vztah k Ideji, který je umožňující podmínkou transcendence jsoucího v celku, jíž se naplňuje pojem svobody jako uvolněnosti od daného a jež stojí v základu možnosti vědomí časových dimenzí v jejich svébytnosti a čistotě, a potud ryzího historického času, jehož prostřednictvím je teprve možný vstup zcela nového, dosud nejsoucího do světa. Fakt, že universum jsoucího může být obohacováno nejen o nové struktury a formy, ale i o nové obsahy, je pro Patočku opět dokladem toho, že objektivní realita netvoří uzavřený a úplný celek a že člověk nemusí být nutně v pozici pouhého opakovatele či vylepšovatele toho, co zde již bylo. To rovněž znamená, že tíha minulosti, jež na člověka doléhá v minulostním, mytickém pojetí světa, není absolutně determinujícím faktem, že člověku je možno překročit stín minulosti a „vyvinut se“.³¹² Stejně jako objektivní danost má tak i minulost v negativním platonismu ambivalentní povahu: na jedné straně je tím, co člověka tíží a spoutává; na druhé straně bez minulosti, resp. souboje s ní neexistuje budoucnost jako „osvobozující *novum*“.³¹³

Cílem sedmého bodu Patočkovy osnovy nicméně není jen problematika časových dimenzí a jejich vztahu, ale též otázka „dějinnosti a nehistoričnosti v moderním pohledu na člověka a dějiny“, již Patočka hodlá klást zejména s ohledem na Hegela, Marxe a existencialismus.³¹⁴ Tento tematický záměr podle všeho vedl vydavatele prvního svazku *Sebraných spisů* k zařazení *Věčnosti a dějinnosti*, v jejímž podtitulu se přímo odkazuje na pojetí člověka v minulosti a současnosti,³¹⁵ do kontextu filosofie negativního platonismu. Jakkoli pochopení *Věčnosti a dějinnosti* jako „poněkud

³¹⁰ J. Patočka, *Studie o času I*, str. 637.

³¹¹ „[...] Kontinuální pojetí je ve skutečnosti nekonzistentní s názorem, že se ve světě tvoří něco nového [...]“ Tamt., str. 620.

³¹² Srv. J. Patočka, *Studie o času II*, str. 648–649.

³¹³ „Člověk musí *vidět* minulé, aby proti němu reagoval, s ním bojoval, překonával je. To je vlastní smysl toho, že máme otevřený horizont minulosti, který dovedeme aktivně explikovat. Máme minulost, protože ji potřebujeme, a potřebujeme ji pro budoucnost.“ J. Patočka, *Studie o času I*, str. 641–642.

³¹⁴ J. Patočka, *Rozvrh negativního platonismu*, str. 444.

³¹⁵ Podtitul *Věčnosti a dějinnosti* zní: „Rádlův poměr k pojetím člověka v minulosti a současnosti.“

modifikovaného vypracování sedmého bodu³¹⁶ není oprávněné, zamýšlené oddíly příslušného bodu *Rozvrhu* mohou Patočkovu humanistickou koncepci poměrně výrazně evokovat. I když jsme se otázkou vztahu mezi *Věčností a dějinností* a negativním platonismem podrobněji zabývali ve třetí kapitole, pokusíme se přiblížit Patočkův pravděpodobný negativně-platónský postoj k modernímu humanismu z hlediska problému dějinnosti právě prostřednictvím jeho schematického vymezení vůči závěrům z *Věčnosti a dějinnosti*.

V jádru Patočkovy koncepce z *Věčnosti a dějinnosti* jsme identifikovali otázku po bytí, k níž bylo možné základně přistupovat dvojím způsobem: buď ji chápat jako jakoukoli jinou otázku, a její smysl tudíž vidět v (kladné a obsahové) odpovědi, anebo jí rozumět jako otázce zcela jiného řádu, jíž žádná (pozitivní) odpověď nedostačuje, neboť „to“, co je v otázce, nemá povahu objektivní reality. Zatímco první přístup byl podle Patočky charakteristický pro „ametafyzické pojetí světa“, pro něž bylo bytí toliko nitrosvětským faktem, a metafyziku, jež sice konala *transcensus* světového jsoucna, aby však bytí vposled opět ztotožnila se jsoucnem, jakkoli transcendentním a „vpravdě jsoucím“, druhé pojetí jsme vzhledem k Patočkovu důrazu na *transcensus* objektivitu v celku označovali jako meta-fyziku. Metafyzika a v jistém smyslu rovněž „ametafyzika“ následně ve vztahu k problému lidského bytí, který byl pro *Věčnost a dějinnost* stěžejní a všemu dalšímu nadřazenou otázkou, podkládaly tzv. eticko-metafyzický humanismus, jenž počítal s pozitivní a předdefinovanou podstatou člověka, zatímco meta-fyzika tzv. historicko-etický humanismus, který lidskou podstatu chápal v termínech kontinuálního existenčního boje o sebe sama prostřednictvím trvalého konfliktu s objektivitou. Jádro rozdílu mezi oběma humanistickými přístupy tedy podle Patočky spočívalo v otázce, nakolik si člověk v těchto humanistických koncepcích zachovává svou bytostně subjektivní, na objektivitu neredukovatelnou a procesuální stránku a nakolik představuje jen další způsob, jakým může být „statické“ předmětné jsoucno. Nehistoričnost, a potud příslušnost k eticko-metafyzickému humanismu přitom Patočka demaskoval u platonismu a naturalismu, idea dějinnosti podle něj naopak definovala sókratiku, filosofii existence a existencialismus jako směry historicko-etického humanismu. Pomyslný střed mezi těmito dvěma typy humanismu zaujímal Hegelova a Marxova filosofie, která podle Patočky relativizovala dějinnost lidského bytí jeho podřazením pod předem daný a známý, ahistorický rámec. Tuto střední pozici však nesmíme v žádném případě zaměňovat s Patočkovou vlastní dialektickou pozicí mezi eticko-metafyzickým a historicko-etickým humanismem, neboť Patočkovu „mezi“ znamenalo naopak pokus o skloubení ideje radikální dějinnosti na jedné a požadavku etického nerelativismu na druhé straně. V této snaze se Patočka dovolával především Sókrata (vědění-nevědění jako subjektivní, a přitom subjektivně neurčené, a tedy nerelativní vodítko praxe), a proto i sókratiku by bylo vhodnější vést jako součást spíše této „dynamické“ kategorie.

Myšlenkové schéma *Věčnosti a dějinnosti* si zachovává dílčí platnost i v negativním platonismu. Ten rovněž rozlišuje mezi metafyzickým (a ametafyzickým, resp. protimetafyzickým)

³¹⁶ *Ediční komentář*, in: J. Patočka, *Péče o duši I*, str. 502.

objektivismem a meta-fyzickým (transcendentálním) subjektivismem. Proti nim – a to znamená proti *Věčnosti a dějinnosti* – však klade svou Meta-fyziku, tj. *transcensus* nejen objektivního, ale i subjektivního jsoucna, tedy jsoucna vůbec k bytí-Ideji. Ačkoli tak sám Patočka nečiní, znamená to, že původní dva typy humanismu je nutné doplnit o třetí způsob: vedle eticko-metafyzického a meta-fyzického historicko-etického humanismu je třeba zohlednit i Meta-fyzický historicko-etický humanismus, který je kritikou jak nehistoričnosti eticko-metafyzického humanismu, tak subjektivismu historicko-etického humanismu, když podstatnou dějinnost lidského bytí, s nímž je objektivita bytostně nesouměřitelná, zakládá v transsubjektivní Ideji. Je-li lidské jsoucno samotným centrem tradičního humanismu, znamená humanismus negativního platonismu decentralizaci lidského postavení ve světě. Důležitou změnu musí rovněž zaznamenat přiřazení jednotlivých filosofických směrů k nyní již třem modům humanismu – zatímco platonika a naturalismus na jedné a existencialismus na druhé straně stále mohou zastupovat eticko-metafyzický, resp. meta-fyzický historicko-etický humanismus a Hegelovo a Marxovo myšlení může představovat filosofický hybrid těchto dvou přístupů, Jaspers a Heidegger, které *Věčnost a dějinnost* ne příliš šťastně subsumuje pod subjektivistickou filosofii existence, musí nově vystupovat jako zástupci Meta-fyzického humanismu, k němuž by se podle našeho mínění přihlásil rovněž Patočkův negativní platonismus.

Jak patrně, role dějinnosti není v negativním platonismu v porovnání s *Věčností a dějinností* nijak umenšena. Od základu se však mění perspektiva, z níž je Patočkou nahlížena. Historický čas existence, v němž jsou frázovány časové dimenze ve své svébytnosti a jehož možnost je odvozena od transcendenčního vztahu k Ideji, přitom podle Patočky tvoří podstatu toho, co nazýváme dějinami.³¹⁷ Je-li smyslem historického času otevřenost pro radikálně nové, nelze pohlížet na dějiny, jejichž pramenem je právě lidská dějinnost, jako na útvar, který je možné prohlédnout do té míry, aby byl plně v rukou člověka. Fikce „historicismu“ je podle Patočky patrná už v „boji za smysl dějin“, jehož kontinuita prozrazuje, že jakkoli sofistickovaně se otázky dějin zhostíme, nikdy nebudeme s to dějiny definitivně rozklíčovat a uzavřít.³¹⁸ Blíže se budeme touto problematikou zabývat v následujícím, závěrečném oddílu, jež ve shodě s *Rozvrhem Negativního platonismu* věnujeme Patočkovým úvahám o „konstrukci dějin“.

F. Filosofie odpovědnosti a „nové skromnosti“

Patočkově studii *Nadcivilizace a její vnitřní konflikt* náleží v kontextu filosofie negativního platonismu specifické postavení. Podle osnovy negativního platonismu se jmenovitě vztahuje pouze k jednomu z oddílů osmého bodu, a přitom ji lze do značné míry považovat za interpretační klíč k osmému bodu jako celku. Její žánr (dějinně-filosofický esej na pomezí žurnalistiky) zcela neodpovídá rázu ostatních

³¹⁷ Srv. J. Patočka, *Struktura zjevů objektivního ducha*, str. 689.

³¹⁸ Srv. J. Patočka, *Problém pravdy z hlediska negativního platonismu*, str. 455.

negativně-platónských textů a není úplně zřejmé, zda byla od počátku autorem skutečně zamýšlena jako organická součást negativního platonismu;³¹⁹ z obsahového hlediska nicméně není pochyb o její bezprostřední příslušnosti k Patočkově koncepci. Konečně jakkoli jde o fragment, překvapuje tato stať promyšleným vypracováním, tematickou šíří a schopností komplexně a do hloubky diagnostikovat společenskou situaci už v době (počátek 50. let), kdy se nabízely nanejvýš partikulární hodnotící perspektivy.³²⁰ Z těchto důvodů použijeme Patočkovu *Nadcivilizaci* jako základní pramen pro výklad negativně-platónské filosofie dějin, resp. „konstrukce dějin“. Uvidíme přitom, že Patočkova centrální teze o necelkové povaze objektivitě, jež v ní má v *Nadcivilizaci* podobu ideje univerzální, avšak principiálně konečné, netotální instrumentální racionality, má významné etické konsekvence, které dovolují negativnímu platonismu rozumět jako „filosofii odpovědnosti a ‚nové skromnosti‘“.

Od počátku se Patočkův negativní platonismus primárně dával jako ontologická filosofie, jejímž východiskem i trvalým úběžníkem byl „fakt“ onticko-ontologické pradiference. Jakkoli to nemusí být na první pohled zcela zřejmé, tentýž přístup, v němž rezonuje programová opozice vůči metafyzické a vědecké „nivelizaci“, Patočka zaujímá rovněž v úvahách o smyslu dějin, jež jsou nesené „velikou distinkcí“³²¹ mezi věcností a ne-věcností, otázkou prostředků a účelů, člověkem jako silou a bytostí potřeby a spotřeby a člověkem jako „exponentem non-reálna“. Jeden z nedokončených textů o filosofii dějin pravděpodobně z přelomu 30. a 40. let,³²² jež Patočka zamýšlí nikoli jako vlastní filosofii dějin, nýbrž jako soubor prolegomen k takové filosofii, obsahuje následující úvahu: filosofie dějin obráží povahu obecné filosofie. Není objektivismem, neboť jí nejde o (historická) fakta a jejich kauzální výklad, ale jistým typem subjektivního přístupu, který usiluje o celkové osmyslení takových faktů, tj. o nefaktický a nekauzální výklad faktického a kauzálního. V tomto směru je ovšem spjata s paradoxem – dějinně-filosofující subjekt, který je sám bytostně dějinným jsovcem, se pokouší ze své dílčí historické perspektivy objasnit celkový smysl dějin. Přesto, anebo právě proto, je filosofie dějin nevyhnutelným úkolem sebe-vědomé filosofické práce. To, oč se může při své neobjektivní interpretaci dějinných pohybů opřít, přitom není žádný empirický fakt, nýbrž jedině jsovcem samo jakožto *fundamentum* všeho faktického a empirického. Potud je podle Patočky možno uzavřít, že „[...]“

³¹⁹ Srv. výše, str. 68–69.

³²⁰ V tomto smyslu je *Nadcivilizace* rovněž poměrně ucelenou zprávou o duchovní, společenské a politické atmosféře doby, v níž a „proti“ níž se rodí negativní platonismus.

³²¹ J. Patočka, *Nadcivilizace a její vnitřní konflikt*, str. 251.

³²² J. Patočka, *Filosofie dějin*, in: *týž, Péče o duši I*, str. 339–352. Dataci tohoto textu odvozujeme od datace publikované stati *O filosofii dějin* z roku 1940, která se s *Filosofii dějin* do jisté míry kryje. Srv. J. Patočka, *O filosofii dějin*, in: *týž, Péče o duši I*, str. 107–115. Vycházíme přitom z předpokladu, že Patočka nejprve začal pracovat na rozsáhlejší obecné studii o filosofii dějin a následně závěry, k nimž došel, aplikoval na oblast umělecké kritiky.

filosofie dějin je právě tak nutně metafyzická, jako naopak má každá metafyzika své důsledky dějinně-filosofické [...]“.³²³ Extrapolujeme-li tuto argumentaci do kontextu nemetafyzického negativního platonismu, znamená to v základu negativně-platónské filosofie dějin vidět a neztrácet ze zřetele „filosofii distinkce“ (a *vice versa* ve „filosofii distinkce“ tušit její dějinně-filosofické konsekvence).

Uvnitř filosofie dějin Patočka akcentuje tu část, již nazývá „konstrukcí“.³²⁴ Konstruktivní obor představuje teoretickou doktrínu, „[...] jež kreslí postup lidských dějin pod jednotným zákonem jejich určení, určuje význam jednotlivých etap v tomto postupu, a učí tak chápat vnitřní nutnost v osudu jednotlivců i společných jednotek“.³²⁵ V tomto obecném významu lze pojem konstrukce nepochybně vztáhnout též k nadpisu osmého bodu *Rozvrhu negativního platonismu*.³²⁶ Rovněž v negativně-platónské filosofii dějin totiž půjde o nalezení podstaty a smyslu dějin. Cestou k tomu má být (nad)civilizační analýza.

Dějiny, jak je vidí Patočka, nejsou něčím samozřejmým. Předpokládají totiž nesamozřejmou proměnu postoje společnosti k vlastní tradici. Ta musí přestat vystupovat jako odevždy daný a absolutně sankcionující, tj. otázky nepřipouštějící, rámeček a nabytí rozměru minulosti, jež sice i nadále spoluurčuje individuální a společenský život, ale vůči níž je možné zaujmout kritickou distanci, a dát tak průchod novotvorbě. Tento průlom do dějin Patočka obecně spojuje s přechodem od tzv. primitivních společenstev (kultur), založených na mýtu, k civilizacím s náboženským jádrem. Svobodný a tvořivý vztah k minulosti přitom v civilizačním okruhu uvolňuje možnost aktivního a kreativního poměru k přítomnosti. Civilizace je proto pro Patočku současně výkladem světa a lidského bytí v něm, oficiální interpretací, která důrazem na exkluzivní identitu určitého („našeho“) společenství pozvedá nárok na svou universalitu. Tento nárok je směrem dovnitř i ven podepřen organizovanou mocí, jež podle Patočky předpokládá uplatňování fyzických a duševních sil. Zatímco prostředně fyzické síly jsou v civilizaci racionalizovány, bezprostřední duševní síly se v základu opírají o iracionální, protože z náboženských představ odvozené motivy. Tento pro civilizaci konstitutivní náboženský iracionalismus, soudí Patočka, je přitom spolu s omezeností fyzických sil hlavním důvodem toho, proč žádná civilizace nikdy nebyla s to svůj universalismus navenek mocensky prosadit a proč se civilizace vposled transformovaly do podoby „nadcivilizace“.³²⁷

³²³ J. Patočka, *Filosofie dějin*, str. 342.

³²⁴ „[...] Je naším přesvědčením, že filosofie dějin je nutnou, nevyhnutelnou úlohou lidského ducha [...] a že dějinná konstrukce je její centrální úlohou, zatímco všechny ostatní její úlohy hrají roli pouhých prolegomen.“ Tamt., str. 339.

³²⁵ J. Patočka, *O filosofii dějin*, str. 113.

³²⁶ Termínem „konstrukce“ po našem soudu Patočka také deklaruje, že otázku smyslu dějin si nelze klást na „bezpečné“ půdě fenomenologické deskripce.

³²⁷ Srv. J. Patočka, *Nadcivilizace a její vnitřní konflikt*, str. 243–246.

Historická přeměna civilizace (civilizací) na nadcivilizaci je u Patočky vedena požadavkem universalismu, jež se civilizačnímu stadiu nepodařilo naplnit. Protože hlavní překážka expanze civilizace spočívala v jejím iracionalismu a nedostatečném zvládnutí přírodních zdrojů a sil, orientuje se nadcivilizace podle Patočky výlučně na to, co je instrumentálně racionalizovatelné. To ve výchozí a základní verzi nadcivilizace, již Patočka nazývá „moderantní“, znamená rezignaci na otázky účelů a smyslu a programové omezení na oblast věčnosti. Moderantismus přitom nechce tvrdit, že otázky týkající se celku života jsou bezcenné či nesmyslné, ale toliko to, že jako ne-věčné nemohou mít status předmětu racionálního nadcivilizačního diskurzu. Jinými slovy řečeno, moderantní verze nadcivilizace sice staví na universalismu racionality, ale současně ví, že universální není totéž co totální.³²⁸ S vítězným tažením vědy, která je spíše než racionálním způsobem přístupu ke skutečnosti meta-racionální interpretací racionality jako takové,³²⁹ se nicméně obnažuje vnitřní rozpolcenost moderantismu. Ten chce být víc než civilizace, ale protože rezignuje na poslední otázky, je ve skutečnosti méně než civilizace, které se dařilo vyplnit celý život. Omyl moderantní formy nadcivilizace se zdá spočívat v podcenění moci a dosahu vědecké racionality, jež má být pro příště nejen universální, ale i totální, tj. schopná zodpovědět i otázky účelů, třeba jen tak, že tyto otázky odvysvětlí jako zbytečné či nesmyslné. Tímto způsobem se na podloží moderantismu podle Patočky rodí tzv. radikální verze nadcivilizace. Souběžně s ní však vystupuje protikladná interpretace, která se snaží vychýlit moderantní nadcivilizaci opačným směrem, totiž k tradici, duchovnu, „organicismu“ jako alternativám vůči domnělé neživosti a nelidskosti radikálně-nadcivilizační racionality. S radikalismem i konzervatismem se podle Patočky nicméně pojí paradox: v žádném ze svých historických provedení nepředstavují samostatné a svébytné politické, ekonomické a kulturní systémy, nýbrž výhonky či způsoby jediného typu společnosti, jímž je (moderantní) nadcivilizace;³³⁰ současně však jde o nadcivilizační verze, „[...] které by nadcivilizaci rády opět strhly do obvyklých civilizačních kolejí [...]“.³³¹ V obou případech totiž není respektována „veliká distinkce“ mezi věčností a ne-věčností – radikalismus uplatňuje věčné přístupy v oblasti nad-věčnosti, a ústí tak do podivné syntézy racionalismu a supraracionalismu (mysticismu, iracionalismu), do „světského

³²⁸ Srv. tamt., str. 250–251, 253. Nutno dodat, že tolerance a vstřícnost moderantismu vůči odpovědím na otázky smyslu je až výsledkem konfliktu mezi sekularismem a náboženstvím v 16.–18. století. K tomu srv. M. Skovajsa, „Moderantní“ nadcivilizace: nekonečná krize liberalismu a možnost jejího překonání, str. 95.

³²⁹ Racionalita jako ryzí věčnost a střízlivost. Srv. též V. Bělohradský, *Absolutno uprostřed všedního dne. Nad několika motivy Patočkova fragmentu Nadcivilizace a její vnitřní konflikt*, in: *Dějinnost, nadcivilizace a modernita*, str. 181.

³³⁰ „V ideji nečiní nadcivilizační radikalismus nic, co by v ideji moderantní nadcivilizace nebylo obsaženo: generalizuje toliko *fakticky*, nikoli *ideově*.“ J. Patočka, *Nadcivilizace a její vnitřní konflikt*, str. 260. Totéž lze říci i o konzervatismu.

³³¹ Tamt., str. 252.

náboženství“ hledajícího a nacházejícího „absolutno uprostřed všedního dne“;³³² konzervatismus naopak tenduje k nad-věcné, na tradici a náboženství založené regulaci sféry věčnosti. Právě zde, ve vnitřní inkonzistenci radikalismu a konzervatismu a v jejich vzájemném konfliktu uvnitř nadcivilizace, se přitom podle Patočky skrývají hlavní důvody toho, proč se racionální nadcivilizace nemůže definitivně a universálně ustavit a prosadit.

Z Patočkovy argumentace tedy vysvítá, že ani radikální, ani konzervativní verze nadcivilizace netvoří kvalitativně nový typ společenského uspořádání. Radikalismus i konzervatismus vyrůstají z moderantní nadcivilizace, která má naopak své civilizační základy a předpoklady v antické filosofii a židovsko-křesťanské kultuře. Za hybnou sílu přechodu od civilizace k moderantní nadcivilizaci a od ní k radikalismu a konzervatismu přitom Patočka považuje snahu expandovat, rozšiřovat moc a působnost, „universalizovat se“. Oproti starým civilizacím si moderní nadcivilizace uvědomuje, že míra jejího universalismu je přímo úměrná míře, s níž se jí podaří racionalizovat člověka, společnost a přírodu. Jelikož pramenem civilizačního iracionalismu je náboženství, má nadcivilizační proces racionalizace povahu sekularizace. Poněvadž stupňující se racionalizace kulminuje ve vědeckém a technickém zvládnutí skutečnosti, nabývá nadcivilizační racionalismus povahu „vědotechnizace“. Zdálo by se tedy, že universalismus, vědotechnická racionalizace a sekularizace tvoří u Patočky „zákon určující chod lidských dějin“. Tak tomu skutečně i je, avšak s podstatným upřesněním. V Patočkově pojetí je moderantismus koncepcí, již charakterizuje netotálnost, dělba, separátnost, pluralita, konečnost.³³³ Těmito určeními je přitom opisována skutečnost, že pro moderantní nadcivilizaci je původně konstitutivní takové vidění světa, které „rozlišuje“. Rozpolcenost moderantismu, který je i není víc než civilizace, neboť zvládá toliko věcnou sféru a celek mu uniká mezi prsty, tak nemůže být chápána jako „civilizační paradox“³³⁴ či slabina, která legitimuje existenci radikalismu, nýbrž jako vlastní určení, „osud“ moderantní nadcivilizace. Rozumí-li si tedy moderant správně, ví nejen o sféře prostředků, ale i o oblasti účelů, na niž sice vědotechnickou racionalitou nikdy nedosáhne, ale která zde nějak je a má svůj význam pro život člověka i společnosti. Jako byl vztah k celku určující pro velké civilizace, které chtěly být universální odpovědí na celý lidský život, je tento vztah při díle rovněž v moderantismu, a potud i v jeho dvou verzích, radikalismu a konzervatismu. Vezmeme-li navíc v potaz, že nadcivilizace se podle Patočky zhmotňuje a reprodukuje ve státech, jež lze převést na hodnotu vědecké pravdy a hodnotu lidské svobody,³³⁵ a vzpomeneme-li si na Patočkův výklad těchto pojmů z jiných negativně-platónských textů, jehož argumentace vždy

³³² Tamt., str. 251.

³³³ Srv. tamt., str. 260.

³³⁴ Termínem „civilizační paradox“ přibližuje Patočkovu nadcivilizaci J. P. Arnason. Srv. J. P. Arnason, *Nadcivilizace a její různé podoby*, str. 27–28.

³³⁵ Srv. J. Patočka, *Nadcivilizace a její vnitřní konflikt*, str. 259–260.

znovu ústila do teze o založení věčnosti v ne-věčnosti, musíme vztah k celku, Ideji dokonce předřadit universalismu, racionalizaci a sekularizaci a chápat jej jako rozhodující moment v otázce smyslu dějin.

Historické etapy se v negativním platonismu otevírají našemu hlubšímu, nekauzálnímu porozumění prostřednictvím nahlédnutí způsobů, jimiž se jejich aktéři a účastníci vyrovnávají s celkovými otázkami, a to i tak, že na ně zapomínají, rezignují, že je odvysvětlují či odmítají. Moderantismus, jak o něm byla právě řeč, je pro Patočku po našem soudu nepřijatelnější společenskou organizací, neboť svým smyslem pro „dělbu funkcí“ dovoluje filosofii, náboženství a umění zachovat si status ne-vědeckých, a přitom autonomních a smysluplných přístupů ke skutečnosti. Historická realita moderantní nadcivilizace je nicméně poněkud jiná, a proto se domníváme, že s žádným dosud realizovaným provedením moderantismu by se Patočka nechtěl identifikovat. Historický moderantismus se ve všech svých formách opírá pouze o „metafyzickou distinkci“,³³⁶ která je, jak z předchozího víme, distinkcí nevlastní, ve své podstatě nerozlišující, nýbrž totalizující. Nezapovídá sice – a tím se Patočka obrací zejména k liberalismu jako v současné době určující podobě moderantismu – otázky účelů a smyslu, ale vytváří prostředí, které na tento okruh tázání v nekonečném koloběhu potřeby a spotřeby a v pohodlí prostředkovaném výtěžky vědotechniky snadno zapomíná. V neposlední řadě jej provází „mravní somnolence“,³³⁷ neschopnost účasti na lidském utrpení, které tradičně interpretuje v termínech přírodní (či božské) danosti. Patočka si nicméně uvědomuje, že tato úskalí historického moderantismu nejsou nahodilým zjevem, ale že jde o bezprostřední důsledek vyplývající ze samotné povahy moderantismu, jenž je v roli nositele „veliké distinkce“ neustále vystavován protichůdným – konzervativním a radikálním – tlakům, které těží z jeho rozpolcenosti a vychylují jej vlastním směrem. Jeho kritiku je tedy třeba chápat jako součást boje o ideu autentického moderantismu. Další osud moderantní nadcivilizace totiž podle Patočky záleží v tom, nakolik a zda bude tato nadcivilizace schopna vyvažovat a usměrňovat myšlenkové tendence vracející ji na civilizační úroveň, uplatňovat instrumentálně-racionální princip pouze a právě tam, kde uplatňován má být, střežit distinkci a usilovat o její naplňování.

Jakkoli Patočka stojí na straně moderantní nadcivilizace, na počátku 50. let má za to, že dějinný vývoj se bude ubírat spíše cestou radikalismu.³³⁸ To je ostatně také důvod, proč negativní platonismus, jak už jsme měli možnost vidět, věnuje analýze „nejradikálnějšího z moderních radikalismů“³³⁹ – marxismu poměrně značný prostor (na rozdíl od *Věčnosti a dějinnosti* z druhé poloviny 40. let³⁴⁰). Pod radikalismem si ovšem nesmíme představovat pouze marxismus, resp. marxismus-leninismus, ačkoli jde – analogicky vůči poměru liberalismu k moderantismu – o tehdy

³³⁶ Tamt., str. 282.

³³⁷ Tamt., str. 264.

³³⁸ Srv. tamt., str. 266.

³³⁹ J. Patočka, *Civilizace a vykoupení II*, str. 705.

³⁴⁰ Srv. výše, str. 36–37.

dominantní, a tudíž Patočkou akcentovanou formu radikalismu. Je-li radikalismus každé učení, které nerespektuje distinkci, když instrumentální, tj. vědotechnické, racionalitě rozumí jako jedinému možnému principu pochopení člověka a společnosti, je třeba do okruhu radikalismu obecně počítat všechny ametafyzické, protimetafyzické a negativně-metafyzické směry.³⁴¹ Z nich se nicméně nejen na duchovním poli prosadily především dvě protimetafyzické soustavy se silným sociálním a revolučním důrazem – klasický pozitivismus a marxismus, resp. marxismus-leninismus. Pro oba tyto proudy je podle Patočky charakteristické nejen to, že své sebepochopení odvozují z důrazné kritiky kladné metafyziky, jíž přisuzují roli překonaného stadia lidství, a že jsou „integrálním“ (radikálním) rozvinutím klasického humanismu, ale i to, že se opírají o „metodu ideologické destrukce“. Právě na této metodě Patočka ukazuje nepřiznané předpoklady totalizace racionálního principu v radikalismu, které radikalismus ozřejmuje jako bezprostředního dědice metafyzické tradice. V této souvislosti jde především o idealisticko-metafyzickou tezi, podle níž tvoří člověk a svět jakožto souvztažné reality totalitu. Teprve tato metafyzická totalita přitom legitimuje radikalistickou totalizaci racionality, jíž lze zvládnout a ovládnout vše. Tímto prizmatem se i dějiny jeví být dokonale známé, jakkoli ještě nezavršené. Radikalismus proto přechází v revoluční čin, jehož cílem je uspíšit dějinný proces. Obviňoval-li Patočka moderantismus a potažmo konzervatismus z mravní somnolence, vytýká radikalismu absenci svědomí a odpovědnosti – revoluční čin není v radikalismu projevem individuální lidské svobody, s níž se pojí odpovědnost, nýbrž výrazem historické nutnosti, která podle „radikalistovy“ potřeby posvětila i násilné jednání.³⁴²

Za stavu, kdy se moderantismus vychyluje radikálním směrem a kdy lze obecně hovořit o vědotechnické revoluci nemající v dějinách lidstva obdoby, se Patočkovi ukazuje nutnost usměrňovat princip instrumentální racionalizace. Z tohoto důvodu negativní platonismus požaduje odpovědnost a skromnost ve vztahu k technovědě a jejím produktům. Vědotechnická racionalizace dosahuje netušených výsledků („atomový věk“³⁴³), a mnohem více než kdykoli předtím je tedy nutná odpovědnost při využívání naakumulovaných sil. Princip racionalizace je svou povahou expanzivní, a proto je nezbytná skromnost v jeho uplatňování, jež bude bránit vědotechnice expandovat do jí nepřiměřené sféry účelů a smyslu. Podstatnou součástí tohoto regulativu vědotechnické expanze přitom musí být filosofie, náboženství a umění, jež podle Patočkova hlubokého přesvědčení nejsou prodlouženou rukou vědy, nýbrž svébytnými způsoby traktování otázky celku. Jak patrně, Patočkův mravní apel adresovaný racionální nadcivilizaci bezprostředně vyplývá z negativně-platónské ontologie, jejímž fundamentálním vyjádřením je filosofie distinkce. Obloukem se tak vracíme tam, odkud jsme v naší snaze o systematickou interpretaci negativního platonismu vyšli. Jsoucno-část není bytím-celkem, a proto s bytím nemůže splynout. Jsoucno je však současně „domovem bytí“, odkazem

³⁴¹ Srv. výše, str. 81–82.

³⁴² J. Patočka, *Ideologická metoda*, str. 482–485.

³⁴³ J. Patočka, *Rozvrh negativního platonismu*, str. 444.

k „předchůdné umožňující podmínce“, který nesmí být zapomenut. Jakmile totiž jsoucnu odoperujeme tuto bytostnou vazbu a rozumíme mu toliko v termínech funkčních vztahů, jak činí radikalistické myšlení, jsoucno vyprázdníme, „anihilujeme“.³⁴⁴ Podstata nihilismu tak u Patočky, podobně jako u Heideggera, spočívá v nemyšlení vazby jsoucna na bytí-Nic. To samozřejmě platí nejen pro věcnou sféru, ale v první řadě pro člověka. Je-li člověk na rozdíl od prosté věcnosti jsoucnem, k jehož bytostnému výměru náleží vztah k celku, nemůže mít jeho redukce na pouhou nitrosvětskou sílu jiné než nihilistické důsledky. Kořeny moderního, vědotechnického nihilismu přitom Patočka spatřuje v metafyzickém humanismu a jeho interpretaci přírodního jsoucna jako zvladatelného objektu s procesuálním charakterem, pod niž byl zahrnut i člověk sám jako objektivní přírodní a společenská bytost.³⁴⁵ Odtud pak byl jen krok k pochopení člověka výlučně z hlediska hmotných cílů (jimž příroda vychází instrumentálně vstříc) v moderní technice.³⁴⁶ Záleží-li podle Patočky nihilismus současnosti v nemyšlení distinkce a ve vládě předmětného jsoucna a instrumentální racionality jako korelátu takového jsoucna, je zřejmé, že autentický humanismus musí naopak záležet v myšlení distinkce a v „znovu zabydlení vlastního jsoucna v bytí“. V duchu negativního platonismu bychom tuto situaci mohli opsat i tak, že je třeba skoncovat s představou jak „instrumentálně-zkonečného“, tak „nekonečného“ člověka,³⁴⁷ neboť lidské jsoucno je vždy už více než mundánní síla a stojí sice „nad“ předmětným jsoucnem, ale nikdy ne „nad“ celkem.

³⁴⁴ Srv. J. Patočka, *Humanismus, pozitivismus, nihilismus a jejich překonání*, str. 716.

³⁴⁵ Srv. J. Patočka, *Humanismus*, str. 713.

³⁴⁶ Srv. J. Patočka, *Práce a technika*, str. 700.

³⁴⁷ Srv. Patočkovu heslo z *Rozvrhu*: „Nová skromnost – konec nekonečného člověka, technicko-mocenského věku, vědomí převahy dějin“. J. Patočka, *Rozvrh negativního platonismu*, str. 445.

Třetí část

V systematické interpretaci negativního platonismu, jejímž východiskem byla otázka textového souboru tvořícího a doplňujícího Patočkovu koncepci a jeho datace, jsme se nechali vést *Rozvrhem negativního platonismu*, který zamýšlený negativně-platónský projekt základně členil do osmi bodů. Těm v naší filosofické rekonstrukci odpovídalo šest oddílů, jejichž pojmenováním jsme zamýšleli zachytit leitmotiv příslušných tematických částí Patočkovy filosofie. Negativní platonismus se tak v našem čtení postupně ukazoval jako (i) „filosofie distinkce“ – myšlení, které v přímé opozici vůči „metafyzické syntéze“ myslí z onticko-ontologické difference, (ii) „filosofie neadekvace“ – myšlení, jež na v „pradiferenci“ založeném rozdílu mezi Pravdou a „pravdami“ ukazuje neadekvátnost člověka vůči celku a předmětnému jsoucnu, (iii) „filosofie nedistance“ – myšlení, které subjektivitě rozumí z „trialické“ struktury, resp. z nedistančního poměru k celku a distančního vztahu k objektivitě, (iv) „filosofie nesubstance“ – myšlení, jež přírodní a lidské jsoucnu vyjímá z rámce klasického substančního výkladu a nahlíží je prizmatem „nesubstančního historismu“, (v) „filosofie Jiného“ – myšlení, které možnost časové dimenzionality podmiňuje transcendenčním výklonem do non-reálního *to heteron*, a (vi) „filosofie odpovědnosti a ‚nové skromnosti‘“ – myšlení, jež z „faktu“ „veliké distinkce“ vyvozuje mravní regulativ pro nadcivilizační racionalitu.

Úkolem třetí, závěrečné části je provést kritické zhodnocení Patočkova projektu. Vlastní kritice negativního platonismu nicméně musí předcházet analýza filosofických předpokladů Patočkovy koncepce, které jsme především v souvislosti s interpretací filosofického kontextu negativního platonismu předjali v druhé kapitole první části. Poslední kapitolu pak vyhradíme nastínění postnegativně-platónské fáze Patočkova myšlení. Z následného rámcového srovnání negativního platonismu, pro nějž je stěžejní pojem Ideje, s Patočkovou novou koncepcí opírající se o pojem světa přitom budeme s to odvodit možné filosofické důvody, jež Patočku přiměly k příkrému odsudku filosofie negativního platonismu na sklonku 50. let a jež bude třeba nakonec konfrontovat s argumenty, které proti negativnímu platonismu vzneseme z pozice své interpretace ve druhé kapitole.

I

Filosofické zdroje negativního platonismu

Bezprostředně poté, co byl na základě interpretace *Negativního platonismu* vykázán vstupní pojem negativního platonismu, jsme z výkladových důvodů v hlavních rysech představili tři důležité a vlivné filosofické koncepce, které po našem soudu výrazně spoluutvářely myšlenkový kontext Patočkova projektu. Přestože oprávněnost tohoto kroku byla implicitně zřejmá už ze způsobu, jímž Patočka koncipuje svou programovou stať, explicitně ji lze posoudit až nyní, kdy máme k dispozici interpretaci negativního platonismu v celku. Vedle toho se musíme ptát, zda existují i jiné inspirační zdroje, které by bylo rovněž možné zařadit do rubriky „filosofických zdrojů negativního platonismu“.

Postavíme-li vedle sebe negativní platonismus a Heideggerovy úvahy, o jejichž interpretaci jsme se pokusili v první části, jsou na první pohled patrné paralely ukazující, jakou měrou je Patočka Heideggerovi filosoficky zavázán. Deklaruje-li Heidegger, že „zapomenutost (na) bytí“ je třeba konečně vzít vážně, a chápe-li klasickou metafyziku jako kvintesenci takové zapomenutosti, musí si přirozeně klást otázku po metafyzice a teprve jejím prostřednictvím může nechat promluvit nepřiznaný, protože zapomenutý předpoklad metafyzického myšlení – bytí. Co přitom Heidegger vyhlašuje jako obecný úkol, před kterým stojí myšlení rozumějící si z onticko-ontologické diference, Patočkův negativní platonismus v jistém smyslu *in concreto* naplňuje. I záporný platonismus si totiž uvědomuje, že je-li metafyzika určujícím způsobem západního myšlení, nelze ji překonat jinak než hlubokou meditací nad „věci metafyziky“, která v tázání po předpokladech metafyzického myšlení z tohoto myšlení vykračuje. Potud je negativní platonismus, stejně jako tomu bylo u Heideggera, modem hraničního myšlení, které myslí ze „základu metafyziky“, a tedy nemetafyzicky, neboť základ metafyziky není vlastní metafyzikou, a současně vždy s ohledem na metafyziku, jelikož myslet ze základu metafyziky znamená být s metafyzikou neustále konfrontován. Tento hraniční, přechodný charakter se promítá nejen do Heideggerovy a Patočkovy terminologie, ale i do samotného označení Patočkova projektu: klade-li si Patočka otázku po metafyzice a ztotožňuje-li na základě odpovědi na ni paradigmatickou metafyziku s Platónovým učením, vyjadřuje „negativním platonismem“ jednoduše úděl hraničního myšlení, myslícího z nemetafyzického základu („negativní“) metafyziky („platonismus“). Úkol myslet metafyziku spadá u Heideggera vjedno s nutností akceptovat „nadvládu jsoucího“, jejímž smyslem je (sebe)odepření bytí. Z tohoto důvodu vystupuje v Heideggerových úvahách do popředí ontologický fenomén nicoty jako „umožňujícího základu“ ontických fenoménů, a potud rámec myšlení, které se rozpomíná na „zapomenutost (na) bytí“. Úsilí rehabilitovat svébytnost

nicoty a její fundující úlohu tváří v tvář metafyzice, jež svou absolutizací „vidového“ aspektu bytí a z ní vyplývajícím objektivismem ztratila smysl pro Nic, charakterizuje také negativně-platónské úvahy o „nicující“, „derealizující“ („odpředmětňující“) moci ne-jsoucí Ideje ve vztahu k lidskému životu. Nechat se „obmyslet“ nicotou znamená pro Heideggera i Patočku učinit z nicoty poslední úběžník filosofického tázání v jeho plné tematické šíři, tedy včetně otázky po člověku.³⁴⁸ V obou těchto ontologických, resp. Meta-fyzických rozvrzích přitom rezonuje specifčnost lidského jsoucna, již Heidegger i Patočka základně spatřují ve vazbě člověka na bytí a bytí na člověka. Oproti *Věčnosti a dějinnosti*, která se chce do určité míry řadit po bok Heideggera pod egidou subjektivismu, nalézá negativní platonismus k Heideggerovi adekvátnější vztah, když dopřává sluchu celkově problematizujícímu nároku, který Heidegger spojuje s Meta-fyzickým tázáním a který zasahuje též subjektivitu. V neposlední řadě, je-li úkolem filosofického myšlení myslet bytí-nicotu jakožto ne-jsoucí předznamenání jsoucího, je srozumitelné, proč Patočka klade tentýž důraz na vymanění ideje filosofie (a potažmo ideje náboženství a umění) z regulativního vlivu ideje vědy jako Heidegger a proč logice ve shodě s Heideggerem odnímá status původního, samo-zřejmého a výhradního arbitra v otázce myšlení. Problematizace primátu logiky přitom u obou autorů souvisí s problematizací přednosti teoretického modu bytí člověka před modelem praktickým – u Heideggera i Patočky se člověk zprvu a většinou dává jako starost situovaná do světa pojatého jako odkazová souvislost, a nikoli jako poznávající subjekt, „pohled“ namířený na věci-objekty.

Heideggerovský rámec negativního platonismu, o němž se implicitně zmiňuje i sám Patočka,³⁴⁹ by nás však neměl vést k závěru, že negativní platonismus je pouhým přetlumočením Heideggerova myšlení do jiného filosofického slovníku, neboť Patočka se od Heideggera na několika místech významně odchyluje. Předně nesdílí tezi Heideggera po „*Kehre*“, podle níž jsou dějiny (ne)myšlení bytí, jejichž důležitou etapu představuje metafyzika, toliko dějinami sebeukazování, resp. sebeodpírání bytí, v nichž je člověku koneckonců vyhrazeno místo pouhého „čekatele“. Ani Patočka samozřejmě nesouhlasí s tím, že by bytí bylo čímsi, co je člověku k dispozici; odmítá však tuto radikalizaci, danou obrácením perspektivy, z níž pozdní Heidegger přistupuje k otázce bytí, jelikož v ní spatřuje uvrhnutí člověka do neakceptovatelné „vydanosti“ a „pasivity“. Jakkoli je místo člověka „pod“ celkem, a nikoli „nad“ ním, o celek je třeba podle Patočky sókratovsky usilovat,

³⁴⁸ V případě Patočkovy filosofie přírody na bázi stupnice ontických vrstev z hlediska jejich vztahu k času nelze přehlédnout inspiraci Heideggerovým privativním odlišením lidského, mimolidského organického a anorganického jsoucna z hlediska pojmu světa ze *Základních pojmů metafyziky*. Srv. M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, str. 261 Na tuto analogii mezi Heideggerem a Patočkou upozorňuje rovněž P. Kouba. Srv. P. Kouba, *Čas a přítomnost ve světě*, str. 126.

³⁴⁹ Viz výše, pozn. 120.

tj. aktivně se do boje o bytí-Pravdu zapojit, podílet se na „zdomácnování bytí v jsoucnu“.³⁵⁰ V textu *Co je existence?* z roku 1969 Patočka říká, že ač Heidegger pojal existenci způsobem, který umožňoval celkově obnovit filosofii, nepodařilo se mu odpovídající filosofický rozvrh podat, „[...] poněvadž náčrt ontologie, kterým překročil rámec ontologie lidského pobytu na světě, vykročil z fenomenologicky kontrolovatelného rámce“.³⁵¹ I když toto vyjádření náleží do zcela jiného filosofického kontextu než negativní platonismus, má určitou vypovídací hodnotu i z hlediska otázky vztahu mezi negativním platonismem a Heideggerem. Byť se totiž Patočka v negativním platonismu otevírá Heideggerovu „negativismu“ a do jisté míry akceptuje některé myšlenkové motivy jeho pozdní filosofie, sleduje jej daleko spíše tam, kde se Heidegger ještě drží v „rámci ontologie lidského pobytu na světě“, tj. v rámci, který lze „fenomenologicky kontrolovat“. To je patrné zejména z Patočkova vykázání fenoménu nicoty z negativních transcendentních aktů, resp. z elementárního transcendentního aktu, které rámcově odpovídá motivu nicoty zjevující se v úzkosti v Heideggerově rané přednášce *Co je metafyzika?* Zmínka o sókratovském zápasu o celek poukazuje k dalším důležitým asymetriím mezi negativním platonismem a Heideggerovou filosofií, které s Patočkovým důrazem na činnou stránku lidského vztahu k celku bezprostředně souvisí. Přestože se Patočka s Heideggerem setkávají v přesvědčení o určující úloze Řeků ve vývoji filosofického myšlení, tj. v hellenocentrické orientaci, jako rozhodující v tomto vývoji vidí vždy jinou etapu řecké filosofie. Vlastní filosofický pohyb Patočka nachází teprve u Sókrata a v sókratovsko-platónské dynamice, což Heidegger, který je naopak poután presokratiky, nečiní. To přitom *explicite* souvisí s očekáváními, která Patočka na rozdíl od Heideggera s filosofií *in genere* programově spojuje. Ač ani „autocentrické“ pojetí filosofie, které filosofii rozumí jako samostatné hodnotě, tj. činnosti, jež se nemusí nikomu a ničemu zodpovídat,³⁵² podle Patočky nutně neztrácí své hluboké oprávnění, skutečný filosofický výkon Patočka měří hlediskem vztahu filosofie k životu a jeho duchovnímu formování. Z tohoto důvodu se obrací k Sókratovi, který je pro něj příkladným skloubením filosofie a života, proto má za to, že uvažovat o filosofii znamená rozvíjet sókratiku a naopak,³⁵³ a proto vznáší důrazný požadavek na etický rozměr každého vážného filosofického pokusu, který doprovází rovněž negativní platonismus a který u Heideggera nenacházíme. Tento mravní apel se obrátí také v Patočkově postoji k fenoménu každodennosti. Je příznačné, že z analýzy průměrné existence, která se nechává inspirovat Heideggerovou analytikou pobytu z *Bytí a času*, Patočka vyvozuje etické konsekvence. V intencích své sókratiky totiž každodennost předkládá – a negativní platonismus není v tomto směru výjimkou –

³⁵⁰ O „voluntarismu“ negativního platonismu a jeho sepětí se sókratikou krátce pohovoříme v následující kapitole.

³⁵¹ J. Patočka, *Co je existence?*, in: *týž, Fenomenologické spisy II*, str. 348.

³⁵² Srv. J. Patočka, *O dvojím pojetí smyslu filosofie*, in: *týž, Péče o duši I*, str. 69.

³⁵³ „Svým životem i svou smrtí Sókratés dokázal, že je možno filosofovat, a proto se věky budou ustavičně nad jeho postavou zamýšlet – není možno filosofovat bez Sókrata.“ J. Patočka, *Kapitoly ze současné filosofie*, str. 98.

jako záměnu „býti“ s „míti“,³⁵⁴ fikci životní rovnováhy a harmonie,³⁵⁵ tedy jako cosi ve své podstatě záporného a inferiorního, s čím je třeba bojovat a co je možné, jak podle Patočky dosvědčuje historický Sókratés, překonat. To přitom zjevně odporuje dikci Heideggerovy fundamentální ontologie, podle níž upadání pobytu jako základní způsob bytí každodennosti „[...] nevyjadřuje žádné negativní hodnocení, [protože] má znamenat: pobyt je především a většinou u obstarávaného světa“.³⁵⁶ Na jiném místě Heidegger sice připouští, že existence může nad každodenností zvítězit, jedním dechem však dodává, že jde o vítězství „v okamžiku, a často ovšem právě jen ‚pro tento okamžik‘“,³⁵⁷ čímž dává na srozuměnou, že každý existenční vzmach z každodennosti nejen vychází, ale také se do ní nutně navrácí, neboť každodennost náleží k formální ontologické skladbě bytí pobytového jsoucná, a tudíž je od takového jsoucná neoddělitelná. Ve *Studii o času I* Patočka oceňuje způsob, jímž se Heidegger vypořádal s otázkou času.³⁵⁸ Jakkoli lze mezi oběma filosofy nalézt shodu v chápání časových dimenzí jako různých rozvrhů časového světa a třebaže oba trvají na primátu budoucnosti z hlediska autentického dění pobytu a časové bytí rezervují pouze pro lidské bytí, neměli bychom přehlédnout výrazný rozdíl v těchto pojetích. Viděli jsme, že pro Patočku má přítomnost povahu konfliktu mezi minulostí (světem rozhodnuté reality) a budoucností (světem tvůrčích možností) a že smyslem budoucnosti je tvorba nového jako toho, co nemá v minulém veskrze žádnou obdobu. Zcela jinak je tomu ovšem u Heideggera, který vztah autentické existence k budoucímu zapojuje do služeb převzetí a obnovy minulého a tím nechává zaznít podstatné sepětí časových dimenzí, resp. extázi, a nikoli jejich kontrapozici.³⁵⁹ Je otázkou, nakolik si sám Patočka byl tohoto rozdílu vědom,³⁶⁰ v každém případě se však i v jeho úvahách o času, jímž dominuje motiv boje za budoucnost a proti minulosti, zřetelně ukazuje aktivní stránka negativního platonismu.

Důraz na činnou stránku s etickým nárokem je naopak tím, co negativní platonismus sblížuje s učením K. Jaspersa. Z Jaspersova rozvrhu bylo zřejmé, že člověk, kterého Jaspers traktuje ve „vrstvách“, jako jednotu imanentního a transcendentního, stojí jakožto existence tváří v tvář transcenci, a to vždy ve společenství s druhými, s nimiž tvoří komunitu usilující o „život v pravdě“. Potud není Jaspersova komunikující existence prostou nicotou. Už ve *Věčnosti a dějinnosti* jsme se v souvislosti s pojmem „historické esence“ setkali s Patočkovým oceněním tohoto rysu

³⁵⁴ Srv. J. Patočka, *Sókratés*, str. 126.

³⁵⁵ Srv. J. Patočka, *Životní rovnováha a životní amplituda*, in: *týž, Umění a čas I*, str. 53–61.

³⁵⁶ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, str. 233; česky: *Bytí a čas*, str. 209.

³⁵⁷ Tamt., str. 491; česky: tamt., str. 412.

³⁵⁸ Srv. J. Patočka, *Studie o času I*, str. 632.

³⁵⁹ K tomuto rozdílu srv. P. Kouba, *Čas jako přítomnost ve světě*, str. 125–126.

³⁶⁰ V této souvislosti je zajímavé, že Patočka výslovně vyzdvihuje Heideggerův pojem extáze, který podle jeho názoru vystihuje fakt vzájemné provázanosti či sounáležitosti minulého, přítomného a budoucího názorněji než pojem časové dimenze. Srv. J. Patočka, *Studie o času I*, str. 642.

Jaspersovy existence a není třeba se domnívat, že se v negativním platonismu – i přes jeho odlišnost vůči *Věčnosti a dějinnosti* a navzdory tomu, že s pojmem historické esence nepracuje – situace mění: jakkoli je podle Patočky pro člověka určující vztah k záporné Ideji a přestože je člověk jsoucnem, jehož výměr spočívá v tom, že žádný pozitivní výměr nemá, není jsoucno lidského typu sartrovskou nicotou, nýbrž jednotou existence a „historického“ esenciálního určení. Oproti *Věčnosti a dějinnosti* se však v negativním platonismu pojem historické esence posouvá ze subjektivní na transsubjektivní úroveň: smysl lidské esenciální struktury absence, kterou je člověk konfrontován s vlastní neurčeností a *eo ipso* s požadavkem na sebeuskutečnění, se odvozuje od apelu, který k člověku zaznívá od Ideje. Jako u Jasperse tedy ani u Patočky není existence toliko sebevztahem, ale současně a základněji vztahem k transcendenci, resp. k Ideji, již je člověk sám sobě darován. Transcendence a Idea jsou tak pro oba filosofy způsobem, jak zachytit celek bytí, který nelze ztotožnit ani se subjektivním, ani s objektivním bytím. Na tuto shodu jsme upozorňovali během interpretace negativního platonismu, když jsme ukazovali, že Patočkovu koncepci lze rámcově tlumočit prostřednictvím Jaspersova schématu modů obemykajícího. Ve vztahu Patočka – Jaspers se jako důležitý jeví také důraz, který oba autoři kladou na meze objektivního jsoucná, a potud hranice vědeckého přístupu ke skutečnosti. To, že předmětnost netvoří celek, Jaspers a Patočka opakovaně dokládají. Shodují se nicméně i v tom, že vědě navzdory její necelkovosti v žádném případě neodnímají legitimitu. Věda je však pro oba legitimní potud, pokud ctí, že nemůže být posledním slovem v otázce bytí. Oba konečně vyjadřují i požadavek vzájemné spolupráce mezi vědou a filosofií: podle Jasperse je věda pro filosofii důležitá, neboť její poznatky jsou šiframi, v nichž se ozývá transcendence, a filosofie pro vědu, protože je upomínkou na sféru, již si nelze zajistit objektivními prostředky, u Patočky se filosofie promítá do otázek vědecké metodologie a věda jako stvrzení neodvolatelnosti objektivního jsoucná brání filosofii před subjektivně-idealistickými excesy a nastavuje kritické zrcadlo metafyzickému pseudoobjektivismu.

Ač je Jaspers v Patočkových textech poněkud nenápadný, o jeho vlivu na Patočku, resp. na negativní platonismus nelze pochybovat.³⁶¹ Patočka se ovšem vůči Jaspersovi samozřejmě také vymezuje. V otázce odlišnosti mezi negativním platonismem a Jaspersovou filosofií si stejně jako v případě Heideggera můžeme vypomoci statí *Co je existence?* V ní totiž Patočka shrnuje tři problematické momenty Jaspersovy koncepce, které jsou po našem soudu relevantní též z hlediska negativního platonismu a jeho vztahu k německému autorovi: „Za prvé tím, že (Jaspersova koncepce – P. S.) existenci posunuje do pole pojmů Kantovy filosofie, stává se jednou z forem kantovství, a neobohacuje proto v zásadě filosofickou problematiku. Za druhé neposkytuje kladné kritérium

³⁶¹ V dopisu z 3. dubna 1953 Patočka píše Richterovi: „Psal jsem Ti už o nové knize Jaspersově, kterou jsem četl, *Rechenschaft und Ausblick?* Velmi zajímavé na poměry v poválečném západním Německu. [...] Ta kniha mi dává víru, že v západním Německu to nemůže být tak zlé, když tohle všecko se tiskne a čte.“ J. Patočka, *Dopisy Václavu Richterovi*, str. 52.

rozlišení mezi existenciální závazností a libovůlí. Za třetí neukazuje, jakým způsobem pomocí pojmu existence řešit otázku duchovní jednoty, jakožto základního úkolu filosofie: jak v existenci *všechny* filosofické problémy dostávají řešitelnou podobu.³⁶² První bod Patočkovy kritiky není třeba nějak zvlášť komentovat. Se svým vřelým vztahem ke Kantovi se ostatně Jaspers nikdy netajil. Ač také negativní platonismus na Kanta naráží a na určitých místech mu věnuje poměrně velký prostor,³⁶³ nechce a jako myšlení překonávající metafyziku ani nemůže přijmout Kantův filosofický rámec za vlastní. Patočkovou ctižádostí je nejen filosofovat, ale též vytvořit filosofii, na což Jaspers svým moderním kantovstvím podle Patočky vposled rezignoval. S tím bezprostředně souvisí i třetí bod kritiky. Patočka nechce tvořit lecjakou filosofii, nýbrž filosofii „jednotnou“, tj. filosofii, jež se bude s to z určitého filosofického „základu“ vyrovnat se všemi stěžejními filosofickými otázkami. *Rozvrh negativního platonismu* přitom jasně ukazuje, že o jednotnou filosofii šlo Patočkovi rovněž v negativním platonismu, přičemž „základem“ mu měl být pojem Ideje. Jaspers naopak možnost takové filosofie vylučuje, neboť „filosofický systém“ je podle jeho názoru neadekvátním vyjádřením „živého“ filosofického myšlení. Konečně i druhý bod, jímž se Patočka vymezuje vůči Jaspersovi, má své negativně-platónské opodstatnění. Ve *Věčnosti a dějinnosti* jsme viděli Patočkovy rozpaky nad existencialistickým relativismem, který se Patočka snažil překonat negativním sókratovským vodítkem praxe. Jak už jsme dříve upozornili,³⁶⁴ i negativní platonismus podle nás s takovým vodítkem počítá, nikoli však v transcendentálně-subjektivní podobě jako *Věčnost a dějinnost*, nýbrž ve formě kritéria, jehož pramenem je Idea jako transcendentálně-ontologický úběžník lidské praxe.

O Patočkově poměru k Sartrovi jsme pohovořili v předchozím. Zatímco pro *Věčnost a dějinnost* je Sartre do jisté míry určující, neboť ač se Patočka vůči jeho „fenomenologické ontologii“ vymezuje, rámcově sleduje tentýž meta-fyzický směr, negativní platonismus se vydává Heideggerovou cestou, a Sartre proto ustupuje do pozadí. Jakkoli však Sartre nevykračuje z meta-fyzického subjektivismu („radikálního antropologismu“), když *transcensus* zastavuje v bytí-pro-sebe, které je jakožto nicota pramenem negativní svobody, domníváme se, že i tak zůstává pro Patočku filosoficky přitažlivý svým důrazem na radikální svobodu člověka a její korelát ve formě odpovědnosti, který Patočka – ovšemže už v jiném filosofickém rámci – opakuje.

S odvoláním na Patočkova vlastní slova jsme výše uvedli, že negativní platonismus je výstupem Patočkových poválečných snah, které jsou ve znamení spíše ontologie než fenomenologie a spíše Heideggera než Husserla.³⁶⁵ Ještě v Patočkově meta-fyzice z *Věčnosti a dějinnosti* Husserl přichází ke slovu, jakkoliv už s významnou heideggerovskou korekturou. Svým vykročením

³⁶² J. Patočka, *Co je existence?*, str. 345.

³⁶³ Srv. např. fragment *Problém pravdy z hlediska negativního platonismu*, jehož závěrečná část má charakter výpisků ke Kantovi.

³⁶⁴ Srv. výše, pozn. 113.

³⁶⁵ Srv. výše, pozn. 120.

z filosofického subjektivismu se však negativní platonismus Husserlovi výrazně vzdaluje, a naopak se, jak už jsme řekli, dostává do těsné blízkosti Heideggerova pojetí. To nicméně neznamena, že negativní platonismus je zcela prost husserlovských motivů. Tyto motivy však ve „filosofii distinkce“ získávají index „Meta-fyzičnosti“, jak jsme se snažili ukázat na pojmech *epoché* a redukce a v souvislosti s Patočkovými úvahami o přirozeném světě a světě zkonstruovaném vědou. Na druhou stranu nesmíme zapomínat, že negativní platonismus zůstává ve třech důležitých ohledech husserlovský, a sice v obecném pochopení filosofie jako myšlení rozvíjejícího se na pozadí všeobecné krize, v pojetí přirozeného světa jako východiska z takové krize a v motivu filosofie jako radikálního počátku a současně navázání na velkou filosofickou tradici.

Patočkův transmetafyzický přístup znamená, že Patočka filosofuje „přes“ metafyzickou tradici, a potýká se tak s různými myšlenkovými směry. Mimo už zmíněných autorů stojí za uvedení zejména spojitost negativního platonismu s Hegelem (a potažmo Marxem), jehož Patočka užitkuje *ex negativo*, skrze polemiku, již s ním vede, když v duchu negativně-platónské Meta-fyziky reinterpretuje některé pojmy jeho systému (především „dialektiku“), a s Rádlem, jímž se Patočka podle našeho názoru nechává inspirovat při promýšlení negativní Ideje. Všem dosud uvedeným filosofickým předpokladům Patočkova negativního platonismu jsou nicméně v jistém smyslu nadřazeny dva zdroje: Sókratés a Platón. Jelikož jsme o Patočkově vztahu k oběma podrobně pojednali v předchozím, omezíme se pouze na konstatování, že zatímco Sókratés z raných Platónových dialogů Patočkovi prostředkuje přístup k pojetí člověka jako „mravní existence“, Meta-fyzicky reinterpretovaný Platón dává Patočkovi rámec, do něhož mravní existenci zasazuje a z něhož jí rozumí.

II

Kritika negativního platonismu

Předposlední zastávkou našeho pokusu o interpretaci negativního platonismu bude kritika Patočkovy koncepce. Opustil-li Patočka svůj program v rozpracované podobě ve prospěch jiného projektu, je zřejmé, že ani on nemohl být s negativním platonismem spokojen. O to ostražitější bychom měli být a spíše než dílčí pochybení sledovat to, zda problém negativního platonismu nespočívá na nějaké základní úrovni.

Z rekonstrukce textového korpusu negativního platonismu vyplynulo, že Patočkovy celkové ambice, které s negativním platonismem v průběhu 50. let spojoval, nebyly naplněny. Rekonstrukce Patočkova programu nicméně ukázala, že odhlédneme-li od kvantitativní komparace, spočívající v přiřazování textů k jednotlivým bodům, resp. dílčím heslům *Rozvrhu negativního platonismu*, dává Patočka alespoň rámcovou odpověď na všechny vytyčené otázky. To nám umožnilo představit negativní platonismus v poměrně pevném tvaru. Lze se ptát, nakolik Patočka zamýšlel textově vypracovat všechna hesla obsažená v *Rozvrhu*. Je docela dobře možné, že některá z nich mohla fungovat pouze jako jakési orientační body, jimž neměl odpovídat žádný textový výstup. Protože se však dochované texty k těmto heslům vztahují a jelikož víme, že Patočka svou koncepci opustil v rozpracované podobě, je lepší domnívat se, že tato hesla rozepsána být měla. Potud lze konstatovat, že filosofie negativního platonismu je sice fragmentem, avšak takovým, který umožňuje učinit si představu o Patočkově projektu jako celku.

V předcházející kapitole jsme řekli, že Patočkovou ctižádostí bylo vytvořit „velkou filosofii“ a že tento záměr charakterizuje také negativní platonismus. Podmínku možnosti takové filosofie Patočka spatřuje v nalezení „klíče“, jehož prostřednictvím by bylo možné řešit všechny filosofické problémy, a obnovit tak to, co nazývá „duchovní jednotou“. V období negativního platonismu tento „klíč“ ztotožňuje s Ideou, resp. s transcendencí, již chápe jako bytostný rys lidského života „pod“ Ideou. Z této perspektivy, jak už jsme dříve uvedli, lze na negativní platonismus pohlížet jako na sumář způsobů, jimiž se Idea promítá do života člověka a společnosti a umožňuje jej v jeho bohatství a šíři. Jelikož Patočka filosofuje z tohoto „klíče“, tj. stále sleduje tentýž interpretační směr od člověka k Ideji, je jeho negativní platonismus konzistentní a koherentní filosofickou pozicí. Inkonzistenci přitom nelze vidět ani v terminologii, již Patočka pro svou koncepci volí a jež může v některých případech budít podezření z poplatnosti metafyzice, o jejíž překonání negativní platonismus usiluje,

neboť jak jsme ukázali u Heideggera,³⁶⁶ jde o přirozený důsledek transmetafyzického přístupu. Na druhou stranu může základní výkladová linie, o níž se Patočka opírá ve všech příspěvcích k negativnímu platonismu, působit dojmem opakování, v němž se poněkud ztrácí moment překvapení.

Vůči negativnímu platonismu je nicméně možné vznést i závažnější námitky. V soukromé přednášce *Duchovní člověk a intelektuál* z roku 1975 Patočka hovoří o třech možných postojích k celku společnosti, z nichž jej zajímá především postoj Sókratův, který spočívá v tom, „ukazovat lidem, jak se věci ve skutečnosti mají, že svět je temný, problematický, že ho *nemáme* [...]“.³⁶⁷ S trochou jízlivosti bychom mohli říci, že temný a problematický je také svět, který před nás Patočka staví v negativním platonismu. Jde totiž o podivný svět, v němž nepřátelské, protože člověka si usurpující věci mají hodnotu potud, pokud jsou v dynamice lidského sebeuskutečňování negovány, v němž zvířata tupě sledují svou instinktivní výbavu bez možnosti překročit úzký okrsek, do něhož jsou vsazena, a v němž je člověk v zajetí „frenzie změny“ a sebemenším zastavením dává všanc svou těžce vydobývanou integritu, jakkoli ví, že to nejpodstatnější je mu trvale zapovězeno. Proč tomu tak u Patočky je, když nás zkušenost přesvědčuje spíše o opaku, se pokusíme sledovat na dvou rovinách. Tou první je Patočkova filosofická motivace. Patočka si zcela nepochybně uvědomuje, že objektivita má i svou kladnou stránku, spočívající v tom, že člověku, který je dvojnásob neadekvátní bytostí, může poskytovat oporu. Je-li však člověk jsoucnem s tendencí „propadat světu“, hrozí podle Patočky, že této opory bude nadužívat a zneužívat, a že si tak vposled porozumí věčně, čímž zastře svou radikální diferencí vůči předmětnému bytí. Analogicky k Aristotelovu postřehu, že ctnost jako střed mezi dvěma krajnostmi lze nabýt opakovaným přimykáním se k extrému, který je nám méně libý,³⁶⁸ proto Patočka programově vede své čtenáře *od* předmětného světa, když jej líčí jako „nepřátelskou mocnost“, *k* ne-jsoucím Ideji, na niž se pro jsoucí zapomíná, a očekává, že tento řízený (sókratovský) „odvrat“ člověku spíše umožní nalézt jemu přiměřené místo „mezi“ objektivním universem a Ideou. Táž motivace se pak přirozeně obráží nejen v důrazu, který Patočka klade na dynamičnost lidského bytí, ale i v Patočkově simplifikujícím pohledu na *animalia*. Jako bytost oslovovaná Ideou by si člověk podle Patočky neměl základně rozumět ani z cizí přírody, ani z té „vlastní“. K druhé výkladové rovině, na níž chceme sledovat problém „negativně-platónského světa“, si zjednáme přístup otázkou, zda lze skutečně hovořit v podstatě pouze o dvou způsobech našeho vztahu k objektivitě, a sice o „propadání“ na jedné straně a „negaci“ na straně druhé, zda není možná nějaká „třetí pozice“, v níž bychom věc respektovali v její danosti a současně s ní ani nesplývali, ani ji neodvrhovali jako nicotnou, zda tedy neexistuje cosi jako „přiměřeně akceptující“ vztah k předmětnosti, který v ní nevidí ani absolutno, ani „nebezpečné prázdno“, před nímž je třeba mít se na pozoru. Zdá se nám, že takový vztah možný je, nikoli však v negativním platonismu. Všimněme si, že i když Patočka hovoří o dvojím

³⁶⁶ Srv. výše, str. 20–21.

³⁶⁷ J. Patočka, *Duchovní člověk a intelektuál*, in: *týž, Péče o duši III*, str. 362.

³⁶⁸ Srv. Aristotelés, *Eth. Nic.* II, 9, 1109a20 nn.

osudu bytí, které je buď ujařmováno jsoucnem, anebo v jsoucnu zdomácňováno,³⁶⁹ a ačkoli by motiv „repatriace“ bytí v jsoucnu mohl sugerovat alternativní přístup k věci, jak o něm hovoříme, onticko-ontologická diference, či spíše „onticko-ontologická disjunkce“, v jejíž mezích se negativní platonismus pohybuje, Patočkovi neumožňuje vykročit z kontrapozice „atrakce – repulze“, jež v negativním platonismu charakterizuje náš možný poměr k objektivitě: buď se na bytí pro jsoucno zapomíná, a není tak respektována „distinkce“ („atrakce“), nebo se musí „zapomenout“ na jsoucno ve prospěch bytí, aby byla „distinkce“, resp. primát jejího ontologicko-transcendentálního pólu ctěn a vystoupil do popředí („repulze“). Je-li podle Patočky předmětem ne-filosofické vědy jsoucno jako „ontické minus“ („pouhé jsoucno“), zatímco bytí je jako „ontologické plus“ věci ne-vědecké filosofie, je zřejmé, proč pro sebe negativní platonismus rezervuje bytí a proč se mu věci ukazují, „jako by nebyly“,³⁷⁰ a *animalia*, „jako by nežila“.³⁷¹ Nesmíme ovšem zapomínat, že i do „onticko-ontologické disjunkce“ negativního platonismu se promítá Patočkova filosofická motivace, která tentokrát spočívá ve snaze ubránit existenci autonomní filosofie na pozadí zániku metafyziky a dominantního postavení vědotechniky.

Problém negativního platonismu lze nicméně vidět i z druhé strany, ze strany bytí. Patočka vyšel ze správné intuice, jejímž vyjádřením je onticko-ontologická diference. Přílišným důrazem na primát bytí, jakkoli dobře míněným, nicméně „roztrhl“ souvislost mezi jsoucnem a bytím. Tím v jistém smyslu „ztratil“ předmětné jsoucno i mimolidskou organickou přírodu a z člověka učinil transparentní, poněvadž nijak obsahově neurčený pohyb. Jak už jsme však řekli, Patočkův výklad se odvíjí ve směru od člověka k Ideji, a ačkoli je Idea jako podmínka možnosti zjevnosti jsoucna pro negativní platonismus „plusem“, zůstává jako ne-jsoucí a ne-zjevná v linii výkladu od jsoucna k bytí veskrze negativní. Protože se Patočka chce pohybovat na fenomenologicky vykazatelné půdě, nemůže zvolit opačnou perspektivu od bytí k jsoucnu, jak to učinil Heidegger po „obratu“, neboť filosofovat

³⁶⁹ Srv. J. Patočka, *Osud bytí v poměru k jsoucnu*, str. 679.

³⁷⁰ Srv. výše, pozn. 95.

³⁷¹ G. Deleuze a F. Guattari razí namísto tradičního pojmu „transcendence“ alternativní pojmový pár „deteritorializace – reteritorializace“, neboť vykročení z poklidné zabydlenosti je podle nich vždy spojeno s komplementárním procesem ustavování nového domova. Pohyb deteritorializace a reteritorializace přitom nepojímají jen jako základní charakteristiku lidského myšlení, ale rovněž jako kompetenci, již disponují vyšší organismy. Srv. G. Deleuze – F. Guattari, *Co je filosofie?*, přel. M. Petříček, Praha 2001. Jsme přesvědčeni, že výklad přisuzující mimolidskému organickému jsoucnu schopnost partikulárních transcendujících aktů („negace-afirmace“) obráží způsob bytí takového jsoucna adekvátněji než Patočkova útržkovitá ontologie animality z negativního platonismu. Připsání této schopnosti některým živočichům by v kontextu Patočkových úvah o transcendenci nicméně ústilo do aporie, neboť relativní transcendenční akty jsou v negativním platonismu založeny v totálním transcendenčním výklonu, jehož možnost (a to znamená i možnost myšlení) bychom tak museli předpokládat rovněž u zvířat. To je podle všeho i důvod, proč Patočka tuto kompetenci rezervuje pouze pro člověka a *animalia* pevně váže na jejich nejbližší životní prostředí.

z od jsoucna odtržené Ideje by se rovnalo svévoli. Důsledkem této situace je, že i když má Idea „pozitivní“ ontologický rozměr, jediné, co o ní může Patočka říci, je: „Nic“. Tím se ovšem připravuje o půdu pro jakoukoli další fenomenologicko-ontologickou tematizaci „celku“. Můžeme proto shrnout, že negativní platonismus v jistém smyslu ústí do dvojí „ztráty“: posunutím onticko-ontologické difference do podoby „onticko-ontologické disjunkce“ Patočka „pozbývá“ jsoucno a zároveň „přichází“ o fenomenologicky tematizovatelné bytí. „Roztržka“ mezi bytím a jsoucnem přitom prochází celým negativním platonismem a jejím důsledkem je rovněž Patočkovu abstrahování od časoprostorové souvislosti a zkoumání času v jeho „samostatnosti“ a doslova nulový ohled na tělesnost: jde-li Patočkovi v první řadě o novotvorbu a je-li její umožňující podmínkou *transcensus* daného jakožto výklon do budoucnostní dimenze *to heteron*, nemůže v centru pozornosti negativního platonismu stát „přítomný“ a reverzibilní prostor, který je formou („pouhé“) danosti a „rámcem“ opakování, nýbrž čas; spočívá-li *differentia specifica* lidského jsoucna ve vazbě na bytí a uskutečňuje-li se tato vazba myšlením, představuje otázka tělesnosti pro negativní platonismus druhořadý problém, jemuž není potřeba věnovat zvláštní pozornost. Zdá se nám, že je to nakonec východisko od platónské, vůči světskému jsoucnu *separované* (*chórismos*) ideje, které stojí v základu Patočkovy Meta-fyzické „roztržky“ mezi jsoucnem a bytím-Ideou, a které je tak zodpovědné za všechny uvedené obtíže. Je-li tomu skutečně tak, spočívá problém negativního platonismu v samotném srdci Patočkova projektu.

V otázce poměru mezi Patočkou a Heideggerem jsme uvedli, že Heideggerovy *Seinsgeschichte* jsou pro Patočku neakceptovatelné, neboť o celek je podle Patočky třeba *aktivně* usilovat. V kontextu negativního platonismu v tom vidíme dvojí úskalí. Předně Patočkou zdůrazňovaná aktivita vůči celku-bytí sugeruje metafyzický voluntarismus, jakkoli Patočka kategoricky vylučuje možnost celku-bytí se zmocnit. Za druhé proti Patočkovi mluví jeho vlastní interpretace Platóna, v níž tvrdí, že Platónova kladná a obsahová odpověď na Sókratovu otázku, tedy sám základ, na němž se podle Patočky ustavila metafyzika, není vposled dílem Platónova rozhodnutí, nýbrž výsledkem plynoucím z obecného řeckého pojmání, „pro které bytí znamená přítomnost, a je tudíž tím plnější, čím stářejší“.³⁷² Tento závěr je nejen neslučitelný s Patočkovou představou angažovaného poměru k „absolutnu“, ale rovněž problematický ve vztahu k Sókratovi: myslí-li řecké myšlení pod ontologickým měřítkem přítomnosti a stálosti a byl-li Sókratés Řekem, proč tímž způsobem nemyslel i on, kde získal duchovní energii, díky níž vykročil z „uzpůsobenosti řeckého myšlení“ a opřel bytí člověka o *nepřítomné* a *nezpřítomnitelné agathon*? Patočkův Sókratés v tomto směru vypadává z kontextu řeckého života, což problematizuje záměr Patočkovy přednášky *Sókratés* pojímat jej jako historickou osobu. Na druhou stranu bychom měli mít na paměti, že „voluntarismus“ (nejen) negativního platonismu se zúročil v Patočkově aktivním vstupu do politického dění v druhé polovině 70. let.

³⁷² J. Patočka, *Platón*, str. 245.

Co se podle nás naopak Patočkovi daří přesvědčivě ukázat, je to, že hovoříme-li o člověku, v žádném případě si nevystačíme s ryze objektivním popisem. Protože Patočka vidí člověka daleko spíše na straně Ideje než na straně předmětnosti (v jistém smyslu jej „derealizuje“), dokáže snáze upozornit na bytostnou vázanost lidského života na ne-jsoucí, transobjektivní a transsubjektivní celek. Bezobsažnou, negativní „celkovou zkušenost“, již negativní platonismus vyjadřuje podstatnou otevřenost člověka vůči světu a jsoucímu, vidí Patočka při díle i v sebemenších, zdánlivě s „celkem“ nesouvisejících projevech života. Na závěr této kapitoly se pokusíme krátce ukázat, že zkušenost celku se u Patočky promítá i do stěžejního životního projevu člověka, jímž je jednání. Na první pohled se zdá být zarážející, že i přes Patočkův důraz na praktickou a mravní stránku lidského jsoucna se v negativním platonismu prakticky nesetkáváme s analýzou jednání. Abychom porozuměli, proč tomu tak je a co negativní platonismus jednáním podle všeho míní, vyjdeme z Heideggerova *Bytí a času*. V § 60 Heidegger říká: „Jakožto odhodlaný pobyt již *jedná*. Záměrně se vyhýbáme termínu ‚jednání‘. Neboť za prvé bychom jej museli pojmut opět tak široce, aby aktivita zahrnovala i pasivitu kladeného odporu; za druhé by to sugerovalo existenciálně-ontologické nedorozumění, v jehož důsledku by se odhodlanost jevila jako nějaký zvláštní postoj praktické schopnosti oproti schopnosti teoretické. Ale starost jako obstarávající péče obepíná bytí pobytu tak původně a úplně, že při rozlišování teoretického a praktického postoje musí být už předpokládána jako celek a nemůže být z těchto postojů teprve skládána [...]“³⁷³ Heidegger tedy uvádí dva důvody, proč se „jednání“ zřídka. Předně rozumí jednání v širokém smyslu – jednat podle něho neznamena jen realizovat nějakou změnu ve světě, nýbrž i v odporu zachovávat *status quo*, tj. být trpný. Druhý důvod pak souvisí s konceptem starosti, která je podle Heideggera základní ontologickou charakteristikou bytí pobytu, a vůči níž jsou proto všechna ostatní určení odvozená – jak teorie, tak praxe jsou mody starosti a geneticky jim náleží toliko sekundární postavení. Jakkoli Heidegger odmítá termín „jednání“, mohli bychom tedy říci, že jednat podle *Bytí a času* značí „být své bytí“, tj. uskutečňovat se jakožto „starost“. Přičteme-li k tomu Heideggerovy úvahy o autentické, tj. z nejvlastnější možnosti si rozumějící, existenci a o „hlasu svědomí“, který nemá povahu obsahových, „jednoznačně kalkulovatelných výroků“,³⁷⁴ můžeme výchozí ontologický výměr jednání u Heideggera rozšířit: autenticky jednat znamená odhodlat se být svým bytím z nejvlastnější, tj. vždy „mé“, možnosti, k níž (mě) přivádí hlas svědomí. V tomto smyslu je Heideggerovo jednání „[...] vědomá změna ve struktuře mých možností nebo vědomé uchování sktruktury možností tváří v tvář změně“.³⁷⁵ Domníváme se, že s analogickou koncepcí jednání počítá Patočka v negativním platonismu. Ačkoli nepřistupuje k termínu „jednání“ a k pojmovému páru

³⁷³ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, str. 398; česky: *Bytí a čas*, str. 338–339. V následující interpretaci se budeme částečně držet Čapkova výkladu pojmu jednání u Heideggera z knihy *Jednání a situace*. J. Čapek, *Jednání a situace*, Praha 2007, str. 105–130.

³⁷⁴ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, str. 390; česky: *Bytí a čas*, str. 332.

³⁷⁵ J. Čapek, *Jednání a situace*, str. 130.

„teoretický – praktický“ stejně rigorózně jako Heidegger a přestože, jak jsme viděli výše, ztotožňuje smysl budoucnosti s novotvorbou („změnou“), a ne s převzetím a obnovou tradice („uchování“), i on rozumí jednání ve velmi širokém významu. Zde se po našem soudu skrývá důvod, proč negativní platonismus nevěnuje jednání samostatný text či analýzu, neboť je-li jednání už samo rozvrhování možností lidského života včetně obrany původní strukturace možností jako projev odporu, zabývá se jím Patočka v jistém smyslu nepřetržitě. Podobně jako Heidegger přitom i Patočka předpokládá základně dvojí způsob rozvrhu (a tedy jednání) – autentický, jímž míní odvrát od světa a „koncentraci duše na podstatné“, a neautentický, který naopak vykládá jako „duševní rozptyl“ a propadání světu – a odvolává se na „apel Ideje“, který po vzoru Sókratova *daimonion* a Heideggerova „hlasu svědomí“ obsahově nijak neurčuje. Oproti Heideggerovi však Patočka v negativním platonismu sleduje vazbu člověka k Ideji jako negativnímu úběžníku praxe na pozadí snahy vybudovat závaznou etiku, která se vystřihá relativismu, objektivismu a v opozici vůči *Věčnosti a dějinnosti* nově i subjektivismu, a programově zdůrazňuje souvislost mezi mravním jedincem a životem *polis*. Máme za to, že Patočkovo Meta-fyzické pojetí jednání, v němž je za jednáním spatřována negativní zkušenost celku, apel záporné Ideje, který promlouvá ke všem, aniž by však všemi musel být nutně vyslyšen, má v kontextu negativního platonismu své filosofické oprávnění a představuje zajímavý pokus, jak do pojmu jednání, jež běžně spojujeme pouze s aktivitou, zahrnout i momenty receptivity („otevření se apelu Ideje“) a pasivity („rezistence“). V negativně-platónském pojmu jednání obsahujícím změnu a odpor jako aktivní a pasivní odpověď na výzvu Ideje by se přitom rovněž mohl zrcadlit Patočkův osobní postoj tváří v tvář politické a společenské situaci v 50. letech.

III

Od Ideje ke světu

O svém rozchodu s filosofií negativního platonismu Patočka krátce informuje V. Richtera v září 1958. Zopakujme v rozšířené podobě, co Patočka říká: „Filosoficky jsem se teď rozmáchl na poněkud větší věc, která ‚negativní platonismus‘ úplně vyřazuje jako nepochopitelnou naivnost. Doufám, podaří-li se mi ji dokončit v dohledné době, že Ti budu moci poslat aspoň kopii. Na publikování u nás není ovšem pomyšlení, ale snad by to šlo v nějakém zahraničním časopise.“³⁷⁶ Co bylo míněno „poněkud větší věcí“, která měla nahradit projekt negativního platonismu a z jejíž perspektivy se tento program nyní Patočkovi ukazoval jako „nepochopitelná naivnost“? Zastupoval ji nakonec skutečně text publikovaný v zahraničí? Pokud ne, o jaký text či o jaké texty šlo? Jaký je její poměr k negativnímu platonismu? A nakolik, pakliže vůbec, se důvody Patočkova rozchodu s negativním platonismem, které se nabízí odvodit z rozdílů mezi oběma koncepcemi, kryjí s kritikou, již jsme výše předvedli? Na tyto otázky se pokusí odpovědět závěrečná kapitola naší práce.

Sám Patočka na otázku, co měl na mysli „poněkud větší věcí“, nedává konkrétní odpověď. Vydavatelé *Dopisů Václavu Richterovi* soudí, že patrně šlo „[...] o myšlenku pojmout lidskou existenci jako pohyb“, jakkoli tuto hypotézu podle nich nelze žádným textem z přelomu 50. a 60. let doložit. Odvolávají se proto na Patočkovu studii *K prehistorii vědy o pohybu: svět, země, nebe a pohyb lidského života* uveřejněnou v roce 1965.³⁷⁷ Podle F. Karfíka se vydavatelé mýlí a systematickou koncepcí, která nahradila negativní platonismus, je koncepce obsažená ve studii *Prostor a jeho problematika* z roku 1960.³⁷⁸ Domníváme se, že k této otázce je vhodné přistupovat ze dvou hledisek. První hledisko zachycuje otázka, co Patočka na konci 50. let mínil „poněkud větší věcí“, druhé hledisko pak otázka, co touto „větší věcí“, v níž se Patočkův systematický zájem přetavil v dlouhodobě rozvíjený projekt, nakonec fakticky bylo. Odpovědí na první otázku je po našem soudu Karfíkovo stanovisko, neboť vzhledem k tomu, že nemáme k dispozici žádný text z konce 50. let, který by mohl reprezentovat Patočkovu novou koncepci, a že prvním textem, v němž Patočka podstatně mění filosofickou perspektivu nastolenou negativním platonismem, je uvedená studie o prostoru z roku 1960, je třeba soudit, že „poněkud větší věcí“, která Patočkovi zprvu tanula na mysli

³⁷⁶ J. Patočka, *Dopisy Václavu Richterovi*, str. 73.

³⁷⁷ Tamt., pozn. 3.

³⁷⁸ Srv. F. Karfík, *Die Odyssee des endlich gewordenen Absoluten*, str. 50. K dataci stati *Prostor a jeho problematika* srv. J. Patočka, *Dopisy Václavu Richterovi*, str. 109.

jako *potenciálně* velké systematické téma, je „koncepce prostoru“. Odpovědí na druhou otázku je podle nás naopak názor vydavatelů *Dopisů Václavu Richterovi*, neboť budeme-li rozumět Patočkově „větší věci“ jako velkému systematickému projektu – a není důvod tak nečinit, jelikož Patočka hovoří o „větší věci“ v bezprostředním vztahu k negativnímu platonismu, který lze za velký projekt považovat –, nemůže touto „věcí“ ve skutečnosti být „koncepce prostoru“, která spadá spíše do kontextu uměnovědných diskusí mezi Patočkou a Richterem a kterou Patočka záhy opouští,³⁷⁹ nýbrž „koncepce pohybu“. Jinými slovy řečeno, budeme-li rekonstruovat *hlavní* milníky Patočkova filosofického vývoje od poloviny 40. let do poloviny 60. let, náleží negativnímu platonismu postavení mezi *Věčností a dějinností* z projektu „filosofie nitra“ a „naukou o pohybu“, jejíž těžiště se posouvá od pohybu jako časové a prostorové souvislosti k pohybu existence, a „koncepce prostoru“ představuje spíše jakousi „odbočku“ či „intermezzo“ než systematický projekt v pravém smyslu. Tímto závěrem se domníváme řešit problém stanoviska vydavatelů *Dopisů Václavu Richterovi*, v němž postrádáme ohled na kontinuitu Patočkova vývoje, jakož i obtíž spjatou s Karfíkovým názorem, který podle nás poněkud přeceňuje význam „koncepce prostoru“. Máme-li v rozlišení dvou rovin otázky po „poněkud větší věci“ pravdu a sám Patočka touto „věcí“ na sklonku 50. let myslel „koncepti prostoru“, činil svůj příkrý odsudek negativního platonismu („nepochopitelná naivnost“) z perspektivy této koncepce. Chceme-li proto vidět bezprostřední důvody, které Patočku podle všeho přiměly opustit „filosofii záporné Ideje“, a následně je srovnat s naší kritikou z předchozí kapitoly, měli bychom se obrátit právě ke „koncepti prostoru“, jakkoli se co do rozsahu a významu nejedná o pojetí srovnatelné s projektem negativního platonismu.

Jak už jsme řekli, „koncepti prostoru“ Patočka rozvíjí zejména v neuveřejněném textu *Prostor a jeho problematika* z roku 1960.³⁸⁰ K této studii se vztahují rukopisné poznámky, jimž vydavatelé přidělili označení *Poznámky o prostoru*,³⁸¹ a esej *L'idée d'espace depuis Aristote jusqu'à Leibniz*, který je přepracováním historické části *Prostoru a jeho problematiky* a který Patočka publikoval

³⁷⁹ Z Patočkovy korespondence se zahraničními přáteli je patrné, že v letech 1961–1962 se Patočka plně věnoval přípravě své doktorské práce a jeho systematický zájem včetně úvah o prostoru ustoupil do pozadí. Na svou disertaci už Patočka následně navázal systematickým promyšlením pohybu. K myšlenkové figuře z *Prostoru a jeho problematiky* se Patočka příležitostně navrátil v polemice s Readovou knihou o sochařství v roce 1969. Srv. J. Patočka, *Úvahy nad Readovou knihou o sochařství*, in: *týž, Umění a čas I*, str. 441–453. K Patočkově korespondenci se zahraničními přáteli srv. F. Karfík, *Die Odyssee des endlich gewordenen Absoluten*, str. 53, pozn. 85.

³⁸⁰ J. Patočka, *Prostor a jeho problematika*, in: *týž, Fenomenologické spisy III/2*, vyd. I. Chvatík – P. Kouba, Praha 2016 (*SSJP 8/2*), str. 11–71.

³⁸¹ J. Patočka, *Poznámky o prostoru*, in: *tamt.*, str. 72–101.

ve sborníku k šedesátinám V. Richtera v roce 1961.³⁸² „Koncepti prostoru“ proto krátce přiblížíme prostřednictvím stati *Prostor a jeho problematika*, resp. její třetí kapitoly.³⁸³

Patočkovým východiskem je re-dukce otázky po prostoru jako objektivní pořádkové formě a vztahovém schématu na transcendentální otázku po podmínkách možnosti takového prostoru. Je-li prostor vztahová struktura, musí být, geneticky vzato, nejprve subjektivně realizován, neboť jestliže hovoříme o vztahu, mluvíme o „vztahování“, které je bez subjektivní realizace podle Patočky nemyslitelné. Jinými slovy řečeno, „pořádek“ předpokládá „pořádání“, *spatium ordinatum* předpokládá *spatium ordinans*, prostor odkazuje nazpět k „předprostorovým vztahům“, resp. k (inter)subjektivně budovanému „životnímu prostoru“. „Vybudovaný“ prostor je tedy výsledkem (inter)subjektivního aktu „budování“ – pohybu vztahování a „vyčleňování“ jakožto vytyčování hranic původně nediferencovaných, neindividuovaných věcí tvořících periferii světa –, který podle Patočky splývá s vlastním bytím subjektu. Tvrdí-li Patočka, že bytí subjektu spočívá ve vztahování, chce tím říct, že subjektivní bytí je *vždy už* „osloveno“ a v kontaktu s něčím od sebe odlišným, že je v původně neobjektivním a neteoretickém, protože „afektivně-volním“ a tělesném styku, který se *vždy už* odehrává „uvnitř“, v „prarámci“, pro nějž Patočka volí označení „svět“: „Nazveme-li obecné schéma všeho, co nás může oslovovat z našeho okolí, čemu v něm rozumíme, poněvadž splňuje nějakou funkci v našem životním rozvrhu (funkci prostředku, prostředku prostředků, okamžitého či trvalejšího účelu), světem našeho života, pak původní ‚uvnitř‘ či ‚ve‘ znamená uvnitř světa či ve světě [...]“.³⁸⁴ Teprve toto „bytí-uvnitř“ jakožto „bytí-ve-světě“, které má u Patočky charakter personální struktury „já–ty–ono“, resp. „já–ty(my)–ono(vy)“, neboť je pohybem z centra světa („blížkost“) k jeho periferii („vzdálenost“, „cizota“) a naopak, subjekt uvolňuje k tomu, aby byl vůbec s to s něčím vejít ve styk, tj. aby byl vůbec někým či něčím osloven a skrze oslovení se individuoval, jakož aby i sám oslovoval „ne-já“ a podílel se naopak na jeho individuaci, a potud budoval „předprostorové“, „životní“ vztahy

³⁸² J. Patočka, *L'idée d'espace depuis Aristote jusqu'à Leibniz*, in: *Sborník prací filosofické fakulty brněnské university*, 10, 1961, č. 5, str. 23–41. V tomto článku Patočka postupně probírá pojetí prostoru u Aristotela (s exkurzem k presokratikům a Platónovi), Bruna, Descarta, Mora, Newtona, Clarka a Leibnize a ukazuje, jak se Aristotelův relativní nematematický prostor mění v Newtonův absolutní matematický prostor a ten pak v Leibnizův relativní matematický prostor, který je tedy jakousi syntézou předchozích dvou pojetí. Tento text Patočkovi následně posloužil jako podklad čtvrté kapitoly jeho doktorské práce *Aristoteles, jeho předchůdci a dědicové*. Srv. J. Patočka, *Aristoteles, jeho předchůdci a dědicové. Studie z dějin filosofie od Aristotela k Hegelovi*, Praha 1964, str. 208–254.

³⁸³ Srv. J. Patočka, *Prostor a jeho problematika*, str. 33–43.

³⁸⁴ Tamt., str. 36.

(„před–za“, „nahore–dole“), jejichž poměrně komplikovaná objektivace a schematizace teprve tvoří to, co „zprvu a většinou“, jako dědicové novověkého mechanismu, chápeme pod pojmem prostor.³⁸⁵

Tento stručný náčrt Patočkova pojetí prostoru jako „výsledku“ (inter)subjektivního „bytí-ve-světě“ se nyní pokusíme uvést do souvislosti s negativním platonismem a obě koncepce v základních rysech porovnat.

Na první pohled je zřejmé, že v nové koncepci již nevystupuje pojem Ideje. Ten Patočka nahrazuje pojmem světa. S pojmem světa nicméně operuje rovněž negativní platonismus, a na prvním místě je proto třeba se ptát, nakolik jsou obě koncepce v pojetí světa (a)symetrické. Je-li v nové koncepci svět tvořen centrem, tj. reciprocitou a solidaritou „já a ty“, resp. „my“, a periferií, tj. distancí a „nepřátelstvím“ horizontu nerozlišeného „ono“, resp. „vy“, je nové pojetí světa podstatně širší než koncept světa v negativním platonismu, kde se světem míní toliko lidský, zvladatelný svět jako řetězec významových poukazů uzavírající se v pobytovému jsoucnu. Svět v nové koncepci je zvladatelný jen do té míry, do níž se subjekt pohybuje v jeho centru, příp. ve vztahu k té části periferie, která byla původně „ty“ a která v rámci možnosti přechodu mezi „ty“ a „ono“ přešla zpět v „ono“, resp. v „už ne zcela neznámé „ono““. Jakkoli může být subjekt periferií osloven – „ono“ přechází v „ty“ –, nikdy není jako *konečná* bytost oslovován celou periferií, nýbrž vždy pouze její částí. Přechodem nějakého „ono“ v „ty“ v dynamice oslovení se přitom periferie-horizont opět uzavírá do neurčitosti, neindividuovanosti, a potud pro subjekt do radikální nezvladatelnosti. Nemožnost obsáhnout svět v celku je rovněž patrná v Patočkově „sakrační transsubstanciaci“: ačkoli je periferie v nábožensko-mytické praxi postavena do centra, či spíše sama se do centra staví, neboť toto postavení není výsledkem lidské, ale její vůle, podržuje si beze zbytku zcela mimořádný, lidské možnosti transcendingující význam.³⁸⁶ Třebaže se negativní platonismus a nová koncepce shodně pohybují na půdě přirozeného světa, v pojetí světa se významně rozcházejí, a rozdíl mezi negativním platonismem a novou koncepcí tedy v tomto směru nelze chápat jako pouhý rozdíl v počtu „principů“, s nimiž obě pojetí počítají. Je zřejmé, že radikální transcendenci (nezjevný základ všeho zjevného), již Patočka spojoval s Ideou, nyní „vkládá“ do pojmu světa, který ve formě „ono“ jako „nerozlišeného zákrytu“, „nekonečna v zákrytu“³⁸⁷ radikálně transcenduje subjekt jakožto vztahování odehrávající se *vždy už* „uvnitř“. Jako by Patočka, analogicky vůči Aristotelovi, „snesl“ Ideu z „mimosvětské dimenze“ zpět do světa.

Z této změny filosofické perspektivy vyplývají všechny další rozdíly mezi oběma koncepcemi. Ani nová koncepce sice nepočítá se subjektem jako posledním základem skutečnosti. „Decentralizace“

³⁸⁵ „Fyzik, který názor moderní přírodovědy nejvíce odpoutal od tradiční představy prostoru jako nádoby beze stěn, v níž jsou umístěny, Albert Einstein, sám prohlásil, že iluze absolutního prostoru a času zůstane navždy pozadím naší každodenní skutečnosti.“ Tamt., str. 13.

³⁸⁶ Srv. tamt., str. 49–50.

³⁸⁷ Tamt., str. 42–43, 47.

postavení subjektu zde probíhá na více úrovních: subjekt je *vždy už* „uvnitř“, a nikdy „před“ světem; „my“ a „ty“ mají genetickou prioritu před „já“; subjekt není primárně oslovující, nýbrž oslovený a v oslovení se teprve získává a „objevuje“. I nová koncepce sice míní subjektivním bytím primárně praktické bytí a poznávání chápe pouze jako jeden z modů této výchozí a původní „angažovanosti“. Přejedem od Ideje ke světu se nicméně mění metodologický důraz: od fenomenologické *ontologie* negativního platonismu Patočka přechází k *fenomenologické* ontologii světa. To s sebou primárně nese opětovné vyzdvižení úlohy subjektu, již negativní platonismus akcentem na onticko-ontologickou diferencii záměrně upozadoval.³⁸⁸ V souvislosti s tím se přirozeně proměňuje i rejstřík filosofů, u nichž Patočka hledá inspiraci. Jakkoli stále dominuje Heidegger,³⁸⁹ nově Patočka užitkuje svou znalost Finka, Landgrebeho či Merleu-Pontyho a do určité míry se může vrátit k Sartrovi a Husserlovi. Pro naše účely významnější je nicméně změna, již Patočka prodělává v pohledu na člověka a věcnost. Je-li bytí subjektu Patočkou nově pochopeno jako vztahování či „vydělávání“, které má povahu pohybu (z centra k periférii a nazpět), může do popředí vystoupit tělesná stránka lidského bytí. Jen jako tělesný (přítomný na světě) může být subjekt osloven druhým, jen jako tělesný se v pohledu druhého může objevit sám sobě, tj. individuovat se, jen jako tělesný a individuovaný se může na půdě světa s něčím nebo někým setkat a podílet se na jeho individuaci a jen jako tělesný může pohybem ve světě budovat „životní prostor“ jako nutný předstupeň objektivního prostoru. Ačkoli problematiku jednání Patočka nijak nezmiňuje, bylo by možné domnívat se, že důrazem na pohyb a tělesnost subjektivního bytí by pravděpodobně doznal změny i pojem jednání z negativního platonismu, který by nově mohl odkazovat spíše k jednání ve smyslu realizace změny ve světě než k jednání jako rozvrhování možností pobytu. Obdobně by se negativně-platónská svoboda jako distance vůči danosti mohla rozšířit o svobodu stvrzovanou činem. Pochopení lidského bytí jako „bytí-ve-světě“, které má své centrum, resp. nejbližší okolí s okruhem důvěrně známých možností, Patočkovi dále umožňuje člověka zakotvit, dát mu zázemí, domov, kam se může navrátit a kde může spočinout v kruhu svých nejbližších a věcí, do nichž zarostl, aby tak nabral síly pro další výpravy z domovského centra k nehostinné periférii. To je přitom zcela jiná situace než v případě negativního platonismu, v němž bylo daleko více než domov zdůrazňováno bezdomoví člověka, a to dokonce dvojnásobně. Ukazuje se, že nová koncepce má pochopení nejen pro drama a heroismus lidské existence, ale i pro její „statiku“ a každodennost. Přejedem ke světu se u Patočky nicméně citelně proměňuje také postavení věcí v kontextu lidského života. Měla-li věc v negativním platonismu primárně hodnotu potud, pokud byla v transcendenční dynamice lidského sebenalézání negována, ukazují se nyní pozitivní rysy

³⁸⁸ Když Patočka s odvoláním na Whiteheada zdůrazňuje nepostradatelnost subjektu, jako by z jeho slov byla cítit úleva, že ze „subjektu“ může opět učinit jeden z centrálních termínů svého filosofického slovníku a nemusí jej opisovat jinými slovy, jako tomu bylo v negativním platonismu. Srv. tamt., str. 35.

³⁸⁹ Např. v Patočkově pojetí bytí jako budování se nově ukazuje inspirace Heideggerovým pojednáním *Budovat, bydlet, myslet* z roku 1951. Srv. M. Heidegger, *Bauen, Wohnen, Denken*, in: týž, *Vorträge und Aufsätze*, vyd. F.-W. von Hermann, Frankfurt a. M. 2000 (GA 7), str. 145–164.

věcnosti. Věci nejsou primárně tím, s čím subjekt soupeří, ale tím, co spoluvytváří domov, o co se subjekt opírá, když čelí převaze neindividuovaného „ono“, co zakládá subjektivní orientaci ve světě (Patočkovo „ty“ může být osobou, ale i věcí; „tam“ je původnější než „zde“³⁹⁰), čím je subjekt oslovován a co mu pomáhá se individuovat, k čemu má subjekt jako tělesné „bytí-ve-světě“ v jistém smyslu afinitu. Tento rejstřík pozitivních funkcí by na sebe přitom mohla vzít i *animalia* a navíc jej rozšířit o nové kompetence, které jim negativní platonismus nebyl schopen či nechtěl připsat. V neposlední řadě lze odlišnost nové koncepce od negativního platonismu vyplývající z Patočkova přechodu od Ideje ke světu vidět v otázce času a prostoru. Nová koncepce je nabouráním radikálně časového rozvrhu negativního platonismu. Je to nyní „životní prostor“, jemuž patří primát, resp. tělesné a prostorové bytí „uvnitř“, které zakládá časové vědomí. V tomto smyslu náleží genetická přednost dimenzi přítomnosti. Jakkoli však osmyslení daného předpokládá jeho (přítomnostní) „konstatování“, je to teprve toto (budoucnostní) osmyslení, které konstatovanému dává jeho význam, jak říká Patočka v *Poznámkách o prostoru*.³⁹¹ Z tohoto vyjádření je přitom patrné, že i v novém rozvrhu Patočka počítá s primátem dimenze budoucnosti z hlediska autentického lidského života.

Souhrnně řečeno, ve čtyřech základních ohledech, jejichž společným jmenovatelem je nahrazení pojmu Ideje pojmem světa, se po našem soudu Patočkova koncepce „bytí-ve-světě“ liší od negativního platonismu a v týchž ohledech se nám zdá být vzhledem k výhradám, které jsme vůči negativnímu platonismu vznesli v předchozí kapitole, přiměřenější než předchozí negativně-platónský pokus. Za prvé přichází s adekvátnějším pojetím věci: věc může být oporou, aniž by si subjekt nutně podmaňovala („zvěcnění subjektu“); současně může být součástí lidského života, aniž by si subjekt nutně musel podmaňovat ji („subjektivizace věci“), neboť jako „*perspektiva na všechny ostatní věci*“³⁹² v sobě nese trvalou upomínku na vlastní světské bytí. Domníváme se, že tento způsob „zdomácňování“ bytí v jsoucnu překonává „disjunktivní“ přístup negativního platonismu k předmětnosti („atrakce/splynutí – repulze/popření“). Za druhé dává tušit možnost adekvátnějšího pojetí mimolidské organické sféry. Za třetí tematizací lidské tělesnosti a prostorovosti, zapuštěním subjektu do sítě intersubjektivních vztahů a smyslem pro „průměrné“ stránky a potřeby lidského života výrazně narovnává obrázek člověka z negativního platonismu. Za čtvrté opuštěním záporné Ideje ve prospěch světa uvolňuje pole pro další fenomenologicko-ontologické analýzy. Nelze samozřejmě s jistotou tvrdit, co měl Patočka na mysli, když projekt negativního platonismu označil za „nepochopitelnou naivnost“. Vzhledem k charakteru uvedených rozdílů mezi negativním platonismem a novou koncepcí „bytí-ve-světě“ se však snad můžeme domnívat, že za tímto nepříznivým hodnocením stály především důvody, které s těmito diferencemi a potažmo s našimi námitkami bezprostředně souvisí. Celkově vzato si myslíme, že Patočka si v druhé polovině 50. let uvědomil, že

³⁹⁰ J. Patočka, *Prostor a jeho problematika*, str. 62.

³⁹¹ Srv. J. Patočka, *Poznámky o prostoru*, str. 81.

³⁹² Tamt., str. 86.

přes všechny své přednosti je negativní platonismus jakousi „bezmasou“ ontologickou kostrou člověka, mimolidské organické přírody a věcí a že příčinou toho není ani tak převážně ontologický (heideggerovský) styl negativního platonismu, jakkoli je podle nás tato forma Patočkovi méně blízká než klasický fenomenologický způsob explikace, jako spíš koncept Meta-fyzicky reinterpretované platónské Ideje, který sice umožňuje velmi přehledně a rigorózně držet onticko-ontologickou diferenci a zajímavě navázat na Heideggerův motiv ontologické destrukce, ale jehož prostřednictvím je nesnadné, ne-li nemožné, filosoficky rekonstruovat lidský život v pluralitě jeho charakteristik, projevů a potřeb. Dílčí Patočkovou zastávkou na cestě k přiměřenějšímu zachycení absolutna, z jehož perspektivy by bylo možné rozvinout celou problematiku lidského života, se tak stává pojem světa z hlediska prostoru. Tuto novou koncepci, jak už jsme řekli, však Patočka záhy opouští, neboť v souvislosti se studiem Aristotelovy *Fyziky* během příprav své disertační práce objevuje pojem pohybu, s nímž nejprve jako s momentem syntézy času a prostoru a následně jako se základním určením lidské existence spojí v průběhu 60. let své nové filosofické naděje.

Závěr

V této práci jsme se soustředili na filosofii negativního platonismu Jana Patočky. Ať už jsme hovořili o *Věčnosti a dějinnosti* a Patočkově koncepci „ontologického světa“, nebo o Heideggerovi, Jaspersovi, Sartrovi a dalších, stále jsme sledovali jeden a týž interpretační směr k projektu negativního platonismu, neboť o jeho pochopení nám v první řadě šlo. Ukázalo se, že negativní platonismus je sebevědomým filosofickým programem, v němž Patočka produktivně navazuje na velkou filosofickou tradici, která započiná Platónovou metafyzickou transformací sókratiky a která se v jistém smyslu uzavírá Heideggerovým plánem destrukce dějin metafyzického myšlení. Na půdorysu ontologické destrukce se pohyboval také negativní platonismus, když kategoriím, o něž metafyzika opřela svou reflexi universa, rozuměl jako myšlenkovým konglomerátům, v nichž byla autentická zkušenost bytí, která uvolnila metafyzické myšlení do jeho činnosti, (pseudo-)objektivisticky a subjektivisticky desinterpretována. Nejzákladněji se tato onticko-ontologicky syntetizující tendence metafyziky podle Patočky projevovala u fenoménu transcendence, jež metafyzika vyložila jako pohyb od jsoucna k „vpravdě jsoucímu jsoucnu“ a o jehož Meta-fyzickou reinterpretaci, založenou na pojmu Ideje, se negativní platonismus pokusil.

V závěru *Negativního platonismu* Patočka přiznává, že filosofie negativního platonismu je chudá.³⁹³ V kritice Patočkova projektu jsme se snažili ukázat, že vzhledem k negativně-platónskému způsobu „zdomácnování“ bytí v jsoucnu být bohatá vlastně ani nemůže. To, že negativní platonismus sledoval bytí-Ideu v „disjunkci“ vůči jsoucnu, mělo nicméně tu výhodu, že Patočka mohl vcelku pohodlně předvést, že existují dvě navzájem neredukovatelné oblasti, které si žádají dva autonomní přístupy – v případě jsoucna vědu na jedné straně, v otázce bytí filosofii na straně druhé. Potud byla kladně zodpovězena otázka, která uvozovala Patočkův programový text, a sice zda filosofie může existovat i po zániku metafyziky: nejenže podle Patočky existovat může, ale teprve v postmetafyzické epoše může existovat v čistotě, kterou jí její metafyzická transformace nemohla nikdy zajistit. Nepramení-li motivace k filosofii z „pouhé ješitnosti mnohovědnosti“, nýbrž z „vnitřní potřeby“ člověka,³⁹⁴ z jeho bytostného ustrojení, může negativní platonismus tvrdit, že svým pokusem o uchování filosofie na „troskách metafyziky“ se současně pokusil o uchování jedné z podstatných možností lidského života.

Projekt negativního platonismu jsme chtěli vidět v diferenci vůči jiným Patočkovým koncepcím, jakkoli jsme si byli vědomi, že je možné hovořit i o momentech, které jej s těmito koncepcemi spojují. Na některé z nich jsme narazili při komparaci *Negativního platonismu* a *Věčnosti*

³⁹³ J. Patočka, *Negativní platonismus*, str. 335.

³⁹⁴ I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, B 21.

a dějinnosti. Vedle toho lze vidět i obecnější styčné body, které tvoří jakési trvalé úběžníky Patočkova myšlení a které lze subsumovat pod fundamentální otázku vztahu mezi lidským bytím, jež je neodlučně také spolubytím, a celkem. Momenty rozluky nám nicméně připadaly zajímavější, neboť jejich prostřednictvím jsme byli schopni upozornit na výjimečnost Patočkova programu. Z této perspektivy je možné vyzdvihnout především tři rysy, které negativní platonismus odlišují od jiných Patočkových pokusů. Negativní platonismus je předně první koncepcí, v níž Patočka opouští – a jak je patrné z jeho dalšího vývoje, natrvalo – rámec subjektivistické filosofie. Přestože v negativním platonismu ani později nepřestává počítat se subjektivitou, není to už (transcendentální) subjekt, pro nějž rezervuje roli posledního základu skutečnosti, a potud nejzazší půdy filosofického zdůvodnění. Negativní platonismus je dále prvním Patočkovým projektem, který má takřka čistě ontologickou povahu a který je v tomto směru ze všech Patočkových koncepcí nejvíce heideggerovský. V neposlední řadě je negativní platonismus první a podle všeho i poslední filosofií, která je *fakticky* rozvržena jako velký filosofický systém, jenž chce být odpovědí na všechny stěžejní filosofické otázky. Ačkoli ji Patočka opouští ve výrazně rozpracované podobě a třebaže i nadále bude pomýšlet na „jednotnou filosofii“, která z jednoho „základu“ odvodí reflexi celku skutečnosti, už nikdy – soudě podle dochovaných textů, které jsou k dispozici – svou koncepci nerozvrhne tak systematicky a všestranně, jak to učinil právě v negativním platonismu. To přitom zjevně svědčí o významu, který musel tomuto projektu po jistou dobu přisuzovat. Z uvedených „prvenství“ je po našem soudu zřejmé, že negativní platonismus má v kontextu Patočkova díla svoje svébytné a nezastupitelné místo. Patočkova schopnost bezprostředně a erudovaně reagovat na soudobý filosofický vývoj navíc negativní platonismus řadí k filosofickým počinům evropského formátu.

Literatura

- Aristotelés, *Etika Nikomachova*, přel. A. Kříž, Praha 1996.
- Aristotelés, *Fyzika*, přel. A. Kříž, Praha 1996.
- Aristotelés, *Metafyzika*, přel. A. Kříž, Praha 2003.
- J. P. Arnason – L. Benyovszky – M. Skovajsa (vyd.), *Dějinnost, nadcivilizace a modernita. Studie k Patočkově konceptu nadcivilizace*, Praha 2010.
- W. Biemel, *Martin Heidegger*, přel. J. Loužil, Praha 1995.
- W. Biemel, *Pokus o portrét Jana Patočky*, in: *Filosofický časopis*, 55, 2007, č. 3, str. 331–335.
- I. Blecha, *Jan Patočka a ohlas fenomenologie v české filosofii*, Olomouc 1995.
- I. Blecha, *Jan Patočka*, Olomouc 1997.
- I. Blecha, *Patočka a Rádl*, in: *Filosofický časopis*, 45, 1997, č. 5, str. 863–878.
- I. Blecha (vyd.), *Edmund Husserl a česká filosofie*, Olomouc 2003.
- O. F. Bollnow, *Deutsche Existenzphilosophie*, in: *Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie*, 23, 1953.
- J. Čapek, *Jednání a situace*, Praha 2007.
- G. Deleuze – F. Guattari, *Co je filosofie?*, přel. M. Petříček, Praha 2001.
- R. Descartes, *Principy filosofie*, přel. T. Marvan – P. Glombíček, Praha 1998.
- R. Descartes, *Meditace o první filosofii*, přel. P. Glombíček – T. Marvan, Praha 2001.
- I. Dubský, *Filosof Jan Patočka*, Praha 1991.
- O. Gigon, *Sokrates. Sein Bild in Dichtung und Geschichte*, Bern 1947.
- G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, přel. J. Patočka, Praha 1960.
- M. Heidegger, *Sein und Zeit*, vyd. F.-W. von Hermann, Frankfurt a. M. 1972 (GA 2); česky: *Bytí a čas*, přel. I. Chvatík – P. Kouba – M. Petříček – J. Němec, Praha 2002.
- M. Heidegger, *Wegmarken*, vyd. F.-W. von Hermann, Frankfurt a. M. 1976 (GA 9).
- M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, vyd. F.-W. von Hermann, Frankfurt a. M. 1983 (GA 29/30).

- M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, vyd. P. Jaeger, Frankfurt a. M. 1983 (GA 40).
- M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, vyd. F.-W. von Hermann, Frankfurt a. M. 2000 (GA 7).
- M. Heidegger, *O humanismu*, přel. P. Kurka, Rychnov n. Kněžnou 2000.
- M. Heidegger, *Co je metafyzika?*, přel. I. Chvatík, Praha 2006.
- L. Hejdánek, *Dopisy přáteli*, Praha 1993.
- L. Hejdánek, *Český negativní platonismus: Rádl a Patočka*, in: *Reflexe*, 50, 2016, č. 2, str. 5–10.
- E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, vyd. K. Schuhmann, Den Haag 1976 (*Husserliana III/1*); česky: *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*, přel. A. Rettová – P. Urban, Praha 2004.
- J. Hyppolite, *Genese et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris 1946.
- I. Chvatík (vyd.), *Myšlení Jana Patočky očima dnešní fenomenologie*, Praha 2009.
- I. Chvatík – P. Kouba (vyd.), *Fenomén jako filosofický problém*, Praha 2000.
- W. Janke, *Filosofie existence*, přel. J. Loužil, Praha 1994.
- K. Jaspers, *Vernunft und Existenz*, Groningen 1935.
- K. Jaspers, *Existenzphilosophie*, Berlin 1964.
- K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, München 1994.
- K. Jaspers, *Philosophie I. Philosophische Weltorientierung*, München 1994.
- K. Jaspers, *Philosophie II. Existenzerhellung*, München 1994.
- K. Jaspers, *Philosophie III. Metaphysik*, München 1994.
- K. Jaspers, *Der philosophische Glaube*, München 1974; česky: *Filosofická víra*, přel. A. Havlíček – B. Horyna – J. Sokol – M. Stretti, Praha 1994.
- K. Jaspers, *Chiffren der Transzendenz*, München 1977; česky: *Šifry transcendence*, přel. V. Zátka, Praha 2000.
- M. Ješič – V. Leško (vyd.), *Patočka a grécka filozofia*, Košice 2013.
- I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, vyd. J. Timmermann, Hamburg 1998; česky: *Kritika čistého rozumu*, přel. J. Loužil, Praha 2001.
- F. Karfik, *Patočkova strahovská pozůstalost a jeho odložené opus grande*, in: *Kritický sborník*, 20, 2000/2001, str. 125–160.

- F. Karfík, *Unendlichwerden durch die Endlichkeit. Eine Lektüre der Philosophie Jan Patočkas*, Würzburg 2008.
- E. Kohák, *Jan Patočka. Filozofický životopis*, Jinočany 1993.
- E. Kohák, *Zdar a nezdar „národní“ filosofie: Patočka a Masaryk*, in: *Filosofický časopis*, 55, 2007, č. 3, str. 441–455.
- E. Kohák, *Hledání Jana Patočky. Nad sborníkem „Myšlení Jana Patočky očima dnešní fenomenologie“*, in: *Filosofický časopis*, 58, 2010, č. 6, str. 909–918.
- A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit*, Paris 1947.
- P. Kouba, *Fenomén duševní poruchy. Perspektivy Heideggerova myšlení v oblasti psychopatologie*, Praha 2006.
- P. Kouba, *Život rozumění*, Praha 2014.
- J. B. Kozák, *Pravda a víra u Emanuela Rábla*, in: *Česká mysl*, 29, 1933, č. 5–6, str. 276–318.
- V. Leško – V. Schifferová – R. Stojka – P. Tholt a kol., *Patočka a novoveká filozofia*, Košice 2014.
- J. Novozámská, *Existoval existencialismus? Výzva a ztroskotání J.-P. Sartra*, Praha 1998.
- J. Patočka, [*Filosofické deníky*], in: *Archiv Jana Patočky*, sign. 3000/070–/076, /115, /116, /173, /205.
- J. Patočka, *Hegelova Fenomenologie ducha*, 1. část, in: *Archiv Jana Patočky*, sign. 3306-I.
- J. Patočka, *Hegelova Fenomenologie ducha*, 2. část, in: *Archiv Jana Patočky*, sign. 3306-II.
- J. Patočka, *Der Geist und die zwei Grundsichten der Intentionalität*, in: *Philosophia I*, Beograd 1936.
- J. Patočka, *Remarques sur le problème de Socrate*, in: *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 74, 1949, č. 4–9, str. 186–213.
- J. Patočka, *L'idée d'espace depuis Aristote jusqu'à Leibniz*, in: *Sborník prací filosofické fakulty brněnské university*, 10, 1961, č. 5, str. 23–41.
- J. Patočka, *Aristoteles, jeho předchůdci a dědicové. Studie z dějin filosofie od Aristotela k Hegelovi*, Praha 1964.
- J. Patočka, *Předsokratovská filosofie*, Praha 1968.
- J. Patočka, *Der Subjektivismus der Husserlschen und die Möglichkeit einer „asubjektiven“ Phänomenologie*, in: R. Berlinger – E. Fink (vyd.), *Philosophische Perspektiven*, II, Frankfurt a. M. 1970, str. 317–334.

- J. Patočka, *Der Subjektivismus der Husserlschen und die Forderung einer asubjektiven Phänomenologie*, in: *Sborník prací filosofické fakulty brněnské univerzity*, 19–20, 1971, č. 14–15, str. 11–26.
- J. Patočka, *Sókratés. Přednášky z antické filosofie*, Praha 1990.
- J. Patočka, *Platón*, Praha 1992.
- J. Patočka, *Lettres à Robert Campbell, 1946–1950*, in: *Les Temps Modernes*, 48, 1992, č. 554, str. 2–77.
- Patočka, *Z dopisů Robertu Cambellovi do Paříže*, přel. P. Horák, in: *Filosofický časopis*, 42, 1994, č. 6, str. 903–921.
- J. Patočka, *Péče o duši I*, vyd. I. Chvatík – P. Kouba, Praha 1996 (*SSJP 1*).
- J. Patočka, *Komeniologické studie II*, vyd. V. Schifferová, Praha 1998 (*SSJP 10*).
- J. Patočka, *Dopisy Václavu Richterovi*, vyd. I. Chvatík – J. Michálek, Praha 2001 (*SSJP 20*).
- J. Patočka, *Péče o duši III*, vyd. I. Chvatík – P. Kouba, Praha 2002 (*SSJP 3*).
- J. Patočka, *Umění a čas I*, vyd. D. Vojtěch – I. Chvatík, Praha 2004 (*SSJP 4*).
- J. Patočka, *Češi I*, vyd. K. Palek – I. Chvatík, Praha 2006 (*SSJP 12*).
- J. Patočka, *Češi II*, vyd. K. Palek – I. Chvatík, Praha 2006 (*SSJP 13*).
- J. Patočka, *Věčnost a dějinnost*, vyd. F. Karfík, Praha 2007.
- J. Patočka, *Fenomenologické spisy I*, vyd. I. Chvatík – J. Frei, Praha 2008 (*SSJP 6*).
- J. Patočka, *Fenomenologické spisy II*, vyd. P. Kouba – O. Švec, Praha 2009 (*SSJP 7*).
- J. Patočka, *Fenomenologické spisy III/1*, vyd. I. Chvatík – J. Frei – J. Puc, Praha 2014 (*SSJP 8/1*).
- J. Patočka, *Fenomenologické spisy III/2*, vyd. I. Chvatík – P. Kouba, Praha 2016 (*SSJP 8/2*).
- M. Pauza (vyd.), *Martin Heidegger a problémy myšlení*, Praha 1996.
- M. Pauza, *Patočkův Sókratés*, in: *Filosofický časopis*, 45, 1997, č. 5, str. 899–908.
- J. Pechar, *Jan Patočka a Hannah Arendtová*, in: *Filosofický časopis*, 55, 2007, č. 4, 485–495.
- J. Pešek, *Svět jako otevřenost bytí jsoucího samého v celku a prožívané tělo*, in: *Filosofický časopis*, 45, 1997, č. 5, str. 815–824.
- Platón, *Spisy I–IV*, přel. F. Novotný, Praha 2003.
- E. Rádl, *Dějiny vývojových teorií v biologii XIX. století*, Praha 1909.
- E. Rádl, *Dějiny filosofie I*, Praha 1998.
- E. Rádl, *Dějiny filosofie II*, Praha 1999.
- E. Rádl, *Útěcha z filosofie*, Olomouc 2000.

- P. Rezek, *Jan Patočka a věc fenomenologie*, Praha 1993.
- W. J. Richardson, *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*, The Hague 1963.
- M. Ritter, *Patočka mezi Sókratem a Platónem. K interpretaci negativního platonismu*, in: *Reflexe*, 34, 2008, str. 81–97.
- J.-J. Rousseau, *Sny samotářského chodce*, přel. E. Berková, Praha 2002.
- J.-P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris 1946; česky: *Existencialismus je humanismus*, přel. P. Horák, Praha 2004.
- J.-P. Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris 2008; česky: *Bytí a nicota. Pokus o fenomenologickou ontologii*, přel. O. Kuba, Praha 2006.
- V. Schifferová, *Nový obraz Komenského. O komeniologické koncepci Jana Patočky*, in: *Filosofický časopis*, 55, 2007, č. 3, str. 399–407.
- K. Slowiková, *Patočkův projekt revize Husserlovy fenomenologie*, in: *Filosofický časopis*, 55, 2007, č. 4, str. 511–536.
- M. Sobotka, *Patočkova přednáška z r. 1949 o Hegelově „Fenomenologii ducha“*, in: *Filosofický časopis*, 45, 1997, č. 5, str. 845–862.
- M. Sobotka, *Patočkova přednáška o Hegelově Fenomenologii ducha ze školního roku 1949/1950*, in: *Filozofia*, 70, 2015, č. 6, str. 420–428.
- J. Zumr, *S Janem Patočkou o filosofii a filosofech*, in: *Filosofický časopis*, 55, 2007, č. 3, str. 339–358.