

Masarykova univerzita, Brno 2018

Jan Patočka a naše doba

Sborník příspěvků
mezinárodní konference

Slavomír Lesňák
Barbora Vacková
eds.

Masarykova univerzita

Sborník příspěvků mezinárodní konference

Proceedings of the International Conference

JAN PATOČKA A NAŠE DOBA

JAN PATOČKA AND OUR AGE

6. září 2017, Brno, Česká republika

6 September 2017, Brno, Czech Republic

Slavomír Lesňák, Barbora Vacková (eds.)

Brno 2018

Konference Jan Patočka a naše doba, Pedagogická fakulta, Masarykova univerzita, Brno, 6. září 2017.

Jan Patočka and our Age – Scientific Conference, Faculty of Education, Masaryk University, Brno, Czech Republic, 6th September 2017.

Vědecký výbor konference s mezinárodní vědeckou účastí / International Scientific & Review Committee

Prof. PhDr. Petr Jemelka, Dr. (Department of Civics, Faculty of Education, Masaryk University, Czech Republic)

Prof. PhDr. Jan Zouhar, CSc. (Department of Philosophy, Faculty of Arts, Masaryk University, Czech Republic)

Prof. PhDr. Zlatica Plašienková, PhD. (Department of Philosophy and History of Philosophy, Faculty of Arts, Comenius University in Bratislava, Slovakia)

Organizační a odborný výbor konference / Organization and Scientific Committee

PhDr. Erika Vonková

PhDr. Mgr. Radim Štěřba, PhD., DIS.

Mgr. Slavomír Lesňák, PhD.

Mgr. Barbora Vacková, PhD.

Doc. PhDr. Mgr. Simona Koryčánková, Ph.D.,

Doc. PhDr. Radim Šíp, PhD.

Konferenci podpořili:

Prof. PhDr. Jan Sokol, PhD.

PhDr. Daniel Kroupa

Sborník obsahuje příspěvky přijaté vědeckým výborem konference s mezinárodní účastí.
This book includes abstracts and full papers accepted by International Scientific & Review Committee.

Recenzenti/Reviewers:

Prof. PhDr. Zlatica Plašienková

Doc. PhDr. Matuš Porubjak, PhD.

Reprodukce díla na obálce:

Výtvarný umělec a pedagog Matěj Smetana (2016)

Paměti – kinetická plastika věnovaná Janu Patočkovi

Foto © Michaela Dvořáková

© 2018 Masarykova univerzita

ISBN 978-80-210-8958-7

<https://doi.org/10.5817/CZ.MUNI.P210-8958-2018>

Obsah

ÚVOD	5
PŘEDMLUVA: JAN PATOČKA NA PEDAGOGICKÉ FAKULTĚ MASARYKOVY UNIVERZITY V BRNĚ V LETECH 1946–1948 (JIŘÍ VÍTEK, ERIKA VONKOVÁ)	6
JAN PATOČKA A T. G. MASARYK (JAN ZOUHAR).....	12
JAN PATOČKA A ČESKÁ MYSL (PETR JEMELKA)	23
PÉČE O DUŠI JAKO VÝCHODISKO FENOMENOLOGICKÉ PEDAGOGIKY V KONTEXTU VZDĚLÁVACÍCH TECHNOLOGIÍ (MICHAL ČERNÝ)	31
FRANCOUZSKÝ SVĚT JANA PATOČKY (LUCIE DIVIŠOVÁ).....	41
PATOČKOVO POJETÍ ODPOVĚDNOSTI JAKO NEORGIASTICKÉHO PŘEKONÁNÍ KAŽDODENNOSTI (DALIBOR HEJNA).....	47
PATOČKOVA KRITIKA METAFYZIKY V KONTEXTU NIETZSCHEHO A HEIDEGGEROVEJ FILOZOFIE (DUŠAN HRUŠKA)	56
SOLIDARITA OTRASENÝCH V DOBE EKOLOGICKEJ KRÍZY (SLAVOMÍR LESŇÁK).....	67
PATOČKA A RORTY (PÁR POZNÁMOK K OTÁZCE SLOBODY) (KATARÍNA MAYEROVÁ)	77
NADČASOVOST A NEOHRANIČENOST MYŠLENEK JANA PATOČKY (RADOVAN RYBÁŘ)	87
POJEM DEJÍN A DEJINNOSTI V PATOČKOVEJ FILOZOFII (RÓBERT STOJKA).....	109
LEST FILOZOFIE DĚJIN: PATOČKA A NEOHELLÉNISMUS (RADIM ŠÍP)	124
K PATOČKOVĚ REFLEXI PEDAGOGICKÝCH MYŠLENEK J. A. KOMENSKÉHO (RADIM ŠTĚRBA)....	146
DOMA? FENOMENOLOGIE, JAN PATOČKA A VÝZNAM DOMOVA (BARBORA VACKOVÁ)	160
JAN PATOČKA JAKO PRŮVODCE NA CESTĚ Z PODSVĚTÍ (ERIKA VONKOVÁ)	170

SEZNAM LITERATURY	175
SUMMARY.....	188

Úvod

Katedra občanské výchovy Pedagogické fakulty MU pořádala dne 6. 9. 2017 pod záštitou děkana PdF MU Doc. PhDr. Jiřího Němce, Ph.D., vědeckou konferenci *Jan Patočka a naše doba*. Konference s mezinárodní účastí byla jednou z akcí, kterými si Pedagogická fakulta připomněla pedagogické působení Jana Patočky na naší fakultě v letech 1946–1948, stejně jako i 40. výročí Patočkova úmrtí. Zaměření konference reflektovalo Patočkův filosofický i občanský odkaz v podobě jeho úsilí o rehabilitaci filosofie jako živé součásti duchovní kultury ve vazbách na závažné otázky přítomnosti. Patočkova osobnost a dílo poskytují prostor pro zkoumání filosofické, politologické, historické, pedagogické i etické. Z uvedeného důvodu byla konference směřována ke všem uvedeným oblastem, o čemž svědčí jednotlivé vstupy všech aktivních účastníků konference (viz níže jednotlivé konferenční příspěvky), stejně jako i živé diskuse referujících i návštěvníků konference, které následovaly nejen po jednotlivých příspěvcích, ale i v přestávkách.

Na tomto místě je nutno připomenout fakt, že osobnost Jana Patočky byla postavena do centra všech oslav 70. výročí založení fakulty v podzimním semestru 2016 – byla v prostorách fakulty odhalena za účasti stovek studentů, tisku i televize kinetická plastika (autor plastiky Matěj Smetana, děkan fakulty doc. Němec, hlavním řečníkem byl Patočkův přítel a žák Daniel Kroupa), stejně jako i instalována výstava dokumentů související s Patočkovou misí ve vznikajícím akademickém prostředí naší fakulty v letech 1946–1948 v 1. poschodí budovy Poříčí 31.

Erika Vonková

Předmluva

Jan Patočka na Pedagogické fakultě Masarykovy univerzity v Brně v letech 1946–1948

(Jan Patočka at the Faculty of Education of Masaryk University in Brno in the years 1946-1948)

Jiří Vítek, Erika Vonková¹

Patočkovu brněnské působení v letech 1946–1948 tvoří dvě samostatné etapy, z nichž první je spojena s Pedagogickou fakultou MU druhé poloviny čtyřicátých let a druhá s Filosofickou fakultou brněnské univerzity (tehdy UJEP) druhé poloviny šedesátých let. Obě etapy spojuje společný účel Patočkova působení, tj. možnost dosažení řádné profesury filosofie. A v obou případech, v mnohém podobných, došlo v důsledku nepříznivých politických okolností k zastavení tohoto procesu.

Akademický rok 1946–1948

Na základě ustanovení zákona z 9. 4. 1946 byla zřízena při Masarykově univerzitě v Brně (vedle Prahy, Olomouce, Bratislavy) pedagogická fakulta pro vysokoškolské vzdělávání učitelů. Výuka na fakultě byla zahájena 10. 11. 1946. Děkanem se stal bohemista prof. PhDr. František Trávníček. Fakulta musela také zvládat celou řadu počátečních těžkostí – velký počet posluchačů, omezené prostory, málo literatury, absence pedagogů a vlastní zajišťování habilitací a profesorských jmenování. Současně se budovala struktura fakulty, založená na seminářích. Jedním z nich byl i seminář filosofie, na nějž byl povolán soukromý doc. Jan Patočka z FF UK, což vyžadovalo jeho dojíždění z Prahy do Brna a zpět. Doc. Patočka si za svého asistenta zvolil PhDr. Viléma Bräunera (1917–1988), dosud pomocnou vědeckou sílu pedagogického semináře prof. PhDr. Otakara Chlupa na FF MU. Zimní semestr probíhal na MU od 1. 10. 1946 do 15. 2. 1947. Letní semestr probíhal od 16. 2. do 30. 6. 1947. Na pedagogické fakultě se výuka rozbíhala od listopadu² a doc. Patočka, pověřený 3. 10. 1946 přednáškami, oznámil jejich zahájení 1. 11. 1946. Postupně byly vypisovány přednášky jako *Úvod do filosofických nauk* (čili *Úvod do filosofie*), *Dějiny filosofie* (nebo též *Kapitoly z dějin moderní filosofie*) a *Logika*. Náplní seminářů v jednotlivých

¹ PhDr. Erika Vonková, Katedra občanské výchovy, Pedagogická fakulta, Masarykovy univerzita, Poříčí 31, Brno, 1635@mail.muni.cz

PhDr. Jiří Vítek, CSc., bývalý pracovník Katedry občanské výchovy, Pedagogická fakulta, Masarykovy univerzita, Poříčí 31, Brno

² Jan Patočka, Dopis Jana Patočky děkanovi PdF MU ze dne 30. 9. 1946 s dotazem po podrobnostech k zahájení semestru. (Brno: Archiv MU v Brně. Osobní fond J. Patočky).

semestrech bylo čtení etických textů a četba moderních filosofických textů. Obsahy přednášek nám nejsou známy, ale určitou představu o nich si lze udělat na základě pražských přednášek a myšlenek, které Patočka podává v článcích z té doby. Přednášky se konaly vždy v úterý a semináře v pondělí.

Nemožnost obsadit seminář filosofie na pedagogické fakultě z brněnských zdrojů vedla ministerstvo školství k tomu, že na toto místo vybralo pražského docenta (s možností jeho brzkého jmenování profesorem filosofie). Patočka toto místo nakonec přijal, přestože byl s Prahou, zejména s jejím kulturním a vědecko-pedagogickým prostředím úzce svázán, protože v Praze byla menší naděje na profesorské jmenování. Tím však na sebe vzal těžké břemeno jak po fyzické, tak psychické stránce. Tato pedagogická zátěž a dojíždění měly nepříznivý dopad na jeho zdraví a vedly k nervovému vyčerpání (podpořenému poúnorovými prověrkami). Jan Patočka zřejmě přijal úvazek v Brně i proto, že měl velmi dobré mínění o vědecké a pedagogické úrovni MU a v řadě oborů hodnotil jejich představitele výše než pražské.

Jan Patočka byl vhodnou osobou pro výuku na Pedagogické fakultě MU nejen proto, že měl za sebou dlouholetou zkušenost středoškolského profesora a že i jeho otec patřil k předním pedagogickým odborníkům, ale také proto, že do Pedagogické encyklopedie (1938–1940), která vyšla pod redakcí O. Chlupa), napsal řadu hesel a v roce 1939 přednášel na Škole vysokých studií pedagogických v Táboře na téma Filosofie výchovy. V témže roce vydal úvahu Česká vzdělanost v Evropě, v roce 1938 vydal stať Myšlenka vzdělanosti a její dnešní aktuálnost. Také započal bádání o Komenském převratným článkem z roku 1941, příznačně nazvaným O nový pohled na Komenského, které do obdivuhodných rozměrů rozvíjel od počátku padesátých let.

Akademický rok 1946/1947

Doc. Patočka se ve věci pověření filosofickými přednáškami na Pedagogické fakultě MU obrátil nejdříve na ministerstvo školství, ale to ho odkázalo k přímému jednání s vedením fakulty. Načež doc. Patočka žádá děkana o sdělení přesného termínu zahájení semestru, aby si podle toho mohl upravit dokončení pražských přednášek o Sókratovi³ (dopis z 30. 9. 1946).

Velmi cenné informace k Patočkovu životu v letech 1946–1950 nám podávají jeho dopisy příteli Robertu Campbellovi do Paříže. Na několika místech se také zmiňuje o brněnské „kalvárii“. Patočka těžko snášel náročné cestování vlakem (často v noci) mezi Prahou a Brnem

³ Jan Patočka, Dopis ze dne 30. 9. 1946 (Brno: Archiv MU v Brně. Osobní fond J. Patočky), kopie ve výstavě Erika Vonková. Výstava Jan Patočka na Pedagogické fakultě MU. PdF MU, Poříčí 31, Brno. Instalace listopad 2016.

k pondělní a úterní výuce. Mnohdy přespával na fakultě v nepohodlném křesle. Později mu jeho asistent Vilém Bräuner zajistil komfortní ubytování u své domácí, paní Pospíšilové, v moderní vile v Černých Polích, Jugoslávská 102. Situace se stabilizovala i v denním režimu a stravování. O těchto faktech je nutno se zmínit proto, že měly vliv na zdravotní stav a celkovou náladu pana docenta. A v dopisech Campbellovi se často objevují stížnosti na zdraví a rozladěnost. V prosinci doc. Patočka onemocněl chřipkou. V polovině prosince pokračoval v přednáškách, od vánoc se necítil dobře a v polovině ledna nového roku jej postihla velmi nepříjemná ischiatická choroba a je léčen na klinice prof. Hennera. Své cesty do Brna líčí s ironickým nadhledem. V dopise Campbellovi z 18. 12. 1946 píše: „... s těmi výlety po železnici se člověk stává divnou osobou, s třesoucíma se nohama a s ušima, které zaléhají, s hlavou-v zoufalém úsilí myslet na přednášky, které je třeba přece jen konat- která bolí a činí dojem, že nic neřídí, ani pohyby, ani slova: je to jakási opilost, prostá svých výhod...“⁴ V době jeho nepřítomnosti několik týdnů jeho výuku suploval doktor Bräuner.

Školní rok 1947/1948

Před začátkem zimního semestru, od 22. září 1947, se konala v Paříži konference, pořádaná UNESCEM na téma Filosofie a humanitní vzdělání a Patočka na ni dostal pozvání. Obrátil se s ním na děkana prof. Trávníčka a požadoval současně týdenní prodloužení prázdnin. V tomto mu nebylo zřejmě vyhověno, neboť se vrátil již 30. září.

Na tomto místě je nutno učinit malou poznámku o kontaktech Jana Patočky s širším kulturním prostředím Brna, do něhož jej vtáhnul jeho asistent PhDr. Vilém Bräuner. Patočka navázal přátelské vztahy se skupinou kolem katolického periodika Akord, stejně jako i s „brněnskou“ odnoží Skupiny 42 (v Brně se k ní hlásili básníci I. Blatný, J. Kainar, O. Mikulášek, kteří vyjadřovali existencialistické pocity a nálady válečné generace).

S nástupem doc. Patočky na Pedagogickou fakultu MU v Brně započala také procedura jmenovacího řízení. Na žádost děkana Trávníčka zaslal děkan FF UK Jaroslav Král „objektivistické“ zhodnocení Patočkovy poválečné vědecké a pedagogické činnosti s dvěma přílohami: 1. opis posudku jeho habilitační práce Přirozený svět jako filosofický problém, (1936), vypracovaný J. B. Kozákem, J. Králem a Z. Šeradským, 2. opis posudku vyhotoveného ke jmenování doc. Patočky mimořádným profesorem UK, jež podepsal J. Král, J. Hendrich

⁴ Jan Patočka, „Z dopisů Jana Patočky Robertu Campbellovi do Paříže,“ Filosofický časopis 6 (1994), s. 920.

a J. Mukařovský.⁵ Oba posudky jsou vypracovány z hlediska názorové platformy hodnotitelů, které by se dalo označit jako scientistický objektivismus. Z této pozice pak Patočkovi vytýkají názorový subjektivismus, volnější interpretaci, metafyzičnost a poplatnost fenomenologickému směru. Zde je nutno učinit malý historický odkaz k závěru obou posudků pro habilitační řízení z roku 1936, které se staly podkladem pro poválečné jmenování profesorem na PdF MU: Posudek pro habilitační řízení na základě posouzení výše zmiňované práce *Přirozený svět* jako filosofický problém byl od J. B. Kozáka kladný, od Josefa Krále však negativní⁶. Oba však oceňují jeho nebývalou erudici, zaujatost problémem a širokou znalost literatury daného tématu. Na tomto základě byl také podán návrh na jeho jmenování řádným profesorem filosofie na Pedagogické fakultě MU. 10. 12. 1947 byl požádán akademický senát o vyjádření, s nímž mělo být seznámeno Ministerstvo školství a osvěty. Dále svolal rektor prof. Ladislav Seifert na 22. 12. 1947 schůzi pedagogické komise MU k projednání návrhu na Patočkovo jmenování. Zde se stopy dalšího projednávání této záležitosti ztrácejí. Je možno se domnívat, že řízení neproběhlo úspěšně.

Patočkovo další setrvání v Brně znemožnil Únor 1948 a jeho tvrdý zásah do celého demokraticky utvářeného organismu společnosti i vysokých škol. I na vysokých školách se rozběhl mechanismus prověřkových komisí akčních výborů, nesený radikálním romantismem mladých a kalkulacemi starších. Docent Patočka se dostal do jejich soukolí dvakrát: v Praze a v Brně. Do Brna se dostalo nejspíše nějaké „echo“ z pražské filosofické fakulty, jež vycházelo z falešné konstrukce jeho vztahu k emigrantské skupině kolem V. Kovárny, bývalého docenta estetiky UK a Patočkova přítele. Avšak Patočkovo vysoké mínění o filosofii, přesvědčení, že velké ideje se prosazují samy, ho vedlo k určité politické indiferentnosti a přestože názorově směřoval spíše k levici (např. francouzská levice, kritika Masaryka, Beneše), přísně střežil svou filosofickou „věž ze slonoviny“ a byl dotčen, když se mu mj. dostalo označení existencialista (v pejorativním smyslu). Jinak mezi studenty, ani těmi radikálními, nebylo proti němu větších výhrad.⁷ Nicméně v důsledku „špatné zprávy“ z Prahy zrušil dne 28. 2. 1948 děkan Patočkovo pověření přednáškami na Pedagogické fakultě v Brně⁸. Patočka s tím nesouhlasil a ohradil se.

⁵ Josefa Král, Posudek k jmenování Jana Patočky mimořádným profesorem filosofie na UK Praha (Brno: Archiv MU. Osobní fond J. Patočky), kopie ve výstavě Erika Vonkové, Výstava Jan Patočka na Pedagogické fakultě MU, PdF MU, Poříčí 31, Brno, instalace listopad 2016.

⁶ Ivan Blecha, Jan Patočka (Praha: Votobia, 1997) s. 57.

⁷ Josef Cibulka, „Jan Patočka a studenti pražské filosofické fakulty v obd. 1945-49,“ *Filozofia* 4 (1997): s. 234.

⁸ František Trávníček, Dopis Janu Patočkovi o zrušení jeho pověření přednáškami (Brno: Archiv MU. Osobní fond J. Patočky) – kopie ve výstavě Erika Vonkové, Výstava Jan Patočka na Pedagogické fakultě MU, PdF MU, Poříčí 31, Brno, instalace listopad 2016.

2. března 1948 telefonicky oznamuje, že jeho obvinění na FF bylo odvoláno.⁹ Na základě tohoto sdělení se předseda akčního výboru Pedagogické fakulty MU obrací na partnerský výbor v Praze, který 3. 3. 1948 potvrzuje Patočkův telefonát a konečně 4. 3. 1948 také děkan ruší své dřívější rozhodnutí a žádá docenta, aby „neprodleně zahájil svou činnost“. Ale pod vlivem pounorového vývoje, mocensko-společenských přeměn a sílícího vlivu zejména militantních skupin studentů na obou fakultách se Patočka odhodlal, nejdříve v Brně a později i v Praze, ke kroku, který byl v souladu s jeho filosofickým přesvědčením i mravní odpovědností. Dokončil ještě semestr a ze zdravotních důvodů – jak uvádí v dopise děkanství Pedagogické fakulty MU 15. 6. 1948 se vzdává „funkce pověřeného profesora filosofie a vedoucího filosofického semináře“.¹⁰ 23. června 1948 mu fakulní sbor vyslovil poděkování za práci a přání brzkého uzdravení. Filosofický seminář na nějakou dobu po doc. Patočkovi přebírá sociolog doc. K. Galla, který pak vytváří katedru občanské výchovy. Brněnskou rezignací však Patočkovu „martyrium“ nekončí a má své pokračování v jeho dalších životních osudech. Rezignace v Praze nedala na sebe dlouho čekat a došlo k ní v roce 1949 po odmítnutí nabízeného členství v KSČ. Své tehdejší pocity a duševní rozpoložení podává v dopise příteli Campbellovi někdy koncem roku 1950 slovy: „Pokud se mne týče, rád bych křičel dříve, než se udusím, ale po rozboru situace jsem shledal, že by to bylo zcela zbytečné.“¹¹

Pedagogické působení Jana Patočky z pohledu studentů Pedagogické fakulty MU je v současné době obtížně dokumentovatelné. V roce 2000 se podařilo kontaktovat písemně paní Evu Gebovou z Uherského Brodu a telefonicky Annu Ledabylovou z Brna. Obě se shodují v tom, že v akademickém roce 1947–1948 navštěvovaly Patočkovu přednášku *Úvod do filosofických nauk* (čili *Úvod do filosofie*). Paní Eva Gebová si živě vybavila postavu filosofa Patočky, jak rozvážně korzuje v aule (dnešní posluchárně 1 v budově Poříčí 7) s rukama složenýma za zády – viz její dopis z 30. 5. 2000. Paní Anna Ledabylová (s pomocí paměti svého manžela, který přednášky navštěvoval) vzpomínala též na jeho ruce založené za zády, ale i na zvláštní způsob výkladu látky. Patočka mluvil spíše pomalu, dělal často odmlky, jakoby si promýšlel, jak má v tématu pokračovat. Paní Ledabylová si též vzpomněla na to, že studenti si jeho odmlky vysvětlovali tím, že byl často viditelně unavený. Bohužel obsah výuky si žádá

⁹ Jan Patočka, Patočkův telegram, který následoval po jeho telefonickém oznámení děkanovi PdF MU (Brno: Archiv MU. Osobní fond J. Patočky) – kopie ve výstavě Erika Vonková, Výstava Jan Patočka na Pedagogické fakultě MU, PdF MU, Poříčí 31, Brno, instalace listopad 2016.

¹⁰ Jan Patočka, Rezignační dopis děkanu Pedagogické fakulty MU (Brno: Archiv MU. Osobní fond J. Patočky) – kopie ve výstavě Erika Vonková, Výstava Jan Patočka na Pedagogické fakultě MU, PdF MU, Poříčí 31, Brno, instalace listopad 2016.

¹¹ Jan Patočka, „Z dopisů Jana Patočky Robertu Campbellovi do Paříže,“ *Filosofický časopis* 6 (1994), s. 972.

z pamětnic nepamatuje, pouze to, že předmět se jim jevil jako obtížný na pochopení (např. ve srovnání s praktickou výtvarnou výchovou, kde bylo téma Zdobné a užitkové techniky, v němž se učili studentky i studenti pracovat s kanavou – viz dopis paní Evy Gebové).

Jan Patočka a T. G. Masaryk

(Jan Patočka and T. G. Masaryk)

Jan Zouhar¹²

Abstract

Masaryk was one of the personalities whose work Jan Patočka studied throughout his whole career. In 1938 Patočka subscribed to the key idea of Masaryk's philosophy – the idea of European scholarship. In 1946 Masaryk became an impetus for Patočka's analysis of the depths of the moral and spiritual crisis caused by World War II. Patočka's most extensive historical work on Masaryk comes from the early 50s. It focuses on the Hilsner affair and bears the title Masaryk in his fight against antisemitism. Patočka's critical stance towards Masaryk was reflected in the conception of the reconstruction of the TGM Institute in 1968. Contradictions in Masaryk's thought presented challenges for Patočka and a stimulus for his further philosophical work. In 1970s, Patočka focused on a philosophical assessment of Masaryk's political activities, especially his foundational role in the constitution of Czechoslovakia, and wrote two significant studies *An Attempt at Czech National Philosophy and its Failure*, and *On Masaryk's Philosophy of Religion*. Patočka's assessment of Masaryk's philosophical work varied. He regarded Masaryk's philosophical theory contradictory and also questioned Masaryk's philosophy of history. In his opinion, Masaryk correctly depicted the phenomenon of crisis and the necessity of its overcoming, and rightly emphasised the need for active responsibility and ethics, but his positivistic rationalism did not enable to capture the responsibility philosophically.

Key words: Patočka, Masaryk, Czech philosophy

Masaryk patřil k osobnostem, kterým se Jan Patočka věnoval po celou dobu své tvůrčí dráhy. První recenze napsal už v roce 1930 a první svou velkou masarykovskou studii v roce 1936. I poslední jeho dokončená studie z roku 1976 je věnována Masarykovi. Patočkovy „návrty k Masarykovi“ se konaly v průběhu více než čtyřiceti let, sám Patočka se filozoficky vyvíjel (svědectví o tom podává například text *Přirozený svět v meditaci svého autora* po třiatřiceti letech z roku 1969) a měnil se způsob, jakým byl Masaryk přijímán v našem filozofickém a společenském kontextu. Návrty k Masarykovi u nás totiž neměly nikdy povahu ryze filozofickou, byly vždy znakem doby.

Patočkovy studie a recenze na masarykovské téma před 2. světovou válkou (recenzoval Tvrdého výbor z Masarykových spisů,¹³ Hromádkovu práci *Masaryk* (1930)¹⁴ a spolu

¹² Prof. PhDr. Jan Zouhar, CSc., Katedra filosofie, FF MU, 229@mail.muni.cz

¹³ Jan Patočka, „Výbor ze spisů T. G. Masaryka“, *Věstník pedagogický* 8, no. 3. (1930): s. 110 n.

¹⁴ Jan Patočka and Josef Lukl Hromádka, „Masaryk“, *Věstník pedagogický* 8, no. 6 (1930): s. 229 n.

s Václavem Navrátilem uveřejnil nekrolog na TGM Před rokem zemřel...¹⁵) vznikají v období, kdy se kromě prvních prací životopisných a edic Masarykových spisů objevily první studie, které z rozmanitých přístupů (včetně kritických) reflektovaly Masarykovo dílo v úctě i nesouhlasu. Patočka publikoval v tomto ovzduší závažnou stat' Masarykovo a Husserlovo pojetí duševní krize evropského lidstva.¹⁶ Erazim Kohák připomněl¹⁷, že v roce 1938 v článku Myšlenka vzdělanosti a její dnešní aktuálnost¹⁸ nacházíme nejvýslovnější prohlášení Patočkovy oddanosti Masarykovi, že se zde Patočka hlásí k základu Masarykova myšlení, k ideji evropské vzdělanosti.¹⁹ V poválečných letech 1945–1948 se Masarykovo jméno stává symbolem obnovy demokracie v samostatném Československu. Jan Patočka se v roce 1946 vyjádřil k Masarykovo odkazu v nových společenských poměrech a v situaci po 2. světové válce ve dvou studiích – Masaryk a naše dnešní otázky (*Křesťanská revue* 13, 1946, č. 2, s. 35–38) a Masaryk včera a dnes (*Naše doba* 52, 1946, č. 7, s. 302–311). Pro Patočku je Masaryk podnětem k analýze hloubky mravní a duchovní krize způsobené válkou, je mu myslitelem, který určil ideu našeho dosavadního státního života, ale dnes jsme mu vzdáleni, a proto o něm musíme v nové situaci znovu přemýšlet. Patočka se vrací k Masarykově Světové revoluci, která podle něho v období první republiky působila i tím, že se zdálo, „že jsou v ní všechny základní životní otázky nejen položeny, ale velikou životní zkouškou Velké války potvrzeny a rozřešeny. Tak se Masarykovy myšlenky a dílo stávaly jakýmsi zvěstováním bezpečného optimismu, civilizačního a morálního pokrokářství, ale nejsou to výzvy a upozornění, jaké problémy na nás doléhají, nýbrž bezpečné odpovědi na tyto otázky“. Demokratický svět se však na konci třicátých let 20. století dostal do hluboké hospodářské a morální krize, která přinesla další světovou válku a po ní nové společenské a politické poměry. Masarykův postoj, jeho filozofie moderních dějin se zdá být překonána, Patočkovi se zdá „že s ním dnes nelze již počít nic nebo málo, že to je kus historie, a nikoli živá součást dneška“.²⁰ Masaryk se však ptal po základech krize moderního člověka a po možnostech jejího řešení, je třeba ho chápat jako filozofa krize, protože „viděl celý nový život jako krizi, viděl její příčiny v duchovní oblasti, viděl, jak se v rafinovaných civilizacích rodí touha po barbarství, a tím nové barbarství; viděl jak se vlastní slabost a bezmocnost přetváří v kult divoké a hrubé síly.“²¹ Podle Jana Patočky „v tom je aktualita Masarykova pojetí i pro

¹⁵ Václav Navrátil and Jan Patočka, „Před rokem zemřel...“, *Kritický měsíčník* 1, no. 7 (1938): s. 349 n.

¹⁶ Jan Patočka, „Masarykovo a Husserlovo pojetí duševní krize evropského lidstva“, *Kvart* 3, no. 2 (1936): s. 91–102.

¹⁷ Erazim Kohák, Jan Patočka (Praha: HaH 1993).

¹⁸ Jan Patočka, „Myšlenka vzdělanosti a její dnešní aktuálnost“, *Kritický měsíčník* 1, no. 6 (1938): s. 241–253.

¹⁹ Tamtéž, s. 244.

²⁰ Jan Patočka, „Masaryk včera a dnes“, in *Češi I, Sebrané spisy sv. 12*, ed. Karel Palek and Ivan Chvatík (Praha: Oikoumenh, 2006), s. 95.

²¹ Tamtéž.

dnešek; takové strašlivé výbuchy, jakých jsme byli svědky, nejsou toliko dokladem kapitalistického rozkladu, nýbrž zároveň toho, jak hluboko moderní svět zasáhla nihilistická krize, kterou není přirozeně možno léčit toliko sociálními reformami, nýbrž zároveň obnovou vnitřní.“²²

Současně však tehdejší doba přináší nové problémy a nové otázky. Jedna z těch nových a naléhavých otázek souvisí s novým sociálním řádem, který by měl kromě nastolení sociální spravedlnosti respektovat i mravní úsilí svobodného člověka při hledání smyslu života. A v této naší situaci nám podle Jana Patočky stále má „co říci nauka Masarykova, podle níž je třeba sociálních proměn strukturálních na jedné, ale též mravního úsilí na druhé straně; nauka, podle níž třeba změnit životní podmínky lidstva, ale zároveň respektovat duchovní podstatu člověka jako člověka“.²³

Nejobsáhlejší Patočkova studie o Masarykovi vznikla počátkem padesátých let v době, která přinesla ostrý útok proti Masarykovi, a kdy Patočka po nuceném odchodu z pražské filozofické fakulty pracoval krátkou dobu v Ústavu T. G. Masaryka. Je to historická studie, kterou pořadatelé Patočkova díla nazvali *Masaryk v boji proti antisemitismu*. Jsou v ní vylíčeny dramatické události tzv. hilsneriády a Masarykova angažovanost proti tehdejší vlně antisemitismu. Patočka chtěl touto studií uvést soubor dokumentů týkajících se procesu s Leopoldem Hilsnerem, který byl obviněn z údajné rituální vraždy Anežky Hružové v Polné u Jihlavy. Publikace pod názvem *Masaryk v boji proti antisemitismu* vyšla roce 2006 v Sebraných spisech Jana Patočky v rámci svazku *Češi II.*²⁴

Koncem šedesátých let jsme svědky nového návratu k Masarykovi. Patočka se v té době zabývá Masarykovou filozofií dějin ve studii *Filozofie českých dějin*.²⁵ Závažnou událostí byl na jaře roku 1968 pokus o obnovu činnosti Ústavu TGM, který zahájilo Kuratorium Ústavu T. G. Masaryka nejprve v čele s Františkem Fajfrem, potom s Janem Patočkou. K pokusu o obnovu činnosti této instituce, založené v roce 1932 samotným Masarykem a existující s protektorátní přestávkou do roku 1954, připravil Jan Patočka program její práce, který nás může překvapit jako souhrn tehdejšího Patočkova hodnocení některých stránek Masarykovy filozofie, který je však příkladem věčného přístupu k Masarykovu myslitelskému odkazu: Masarykovo pojetí teorie poznání a metodologie věd je podle Patočky ovlivněno neujasněností

²² Tamtéž, s. 101.

²³ Tamtéž, s. 101–102.

²⁴ Jan Patočka, „Masaryk v boji proti antisemitismu“, in *Češi II*, Sebrané spisy sv. 13, ed. Karel Palek and Ivan Chvatík (Praha: Oikoumenh, 2006), s. 33–112.

²⁵ Jan Patočka, „Filozofie českých dějin“, *Sociologický časopis* 5, no. 5 (1969): s. 457–472.

vztahu logiky a metodologie, přeceněním přírodovědného hlediska a zjednodušením schématu mýtus – věda. Masarykova filozofie dějin nemá smysl pro skutečný hlubší rozbor podstaty lidské činnosti a Masarykovu filozofii je třeba prozkoumat z hlediska moderního myšlení, do kterého Patočka Masaryka ani nezařazuje. Tento kritický nesouhlas však pro Patočku neznamena odmítnutí Masaryka, ale právě rozpory v Masarykově myšlení představují pro Jana Patočku výzvu a úkol pro další filozofickou práci.

V sedmdesátých letech se Masaryk a Patočka stávají prohibitními osobnostmi, kolem kterých se sice vedou oficiální útočné polemiky, ale spíše prosazuje tendence mlčení. Patočkova soukromá přednáška z 20. 12. 1974 *České myšlení v meziválečném období*, uveřejněná později například v samizdatovém *Masarykově sborníku VII*,²⁶ je věnována i filozofickému hodnocení Masarykových politických aktivit, zejména jeho zakladatelské roli při vzniku československého státu. Pro Patočku je to nejvyšší projev činného myslitelství, výraz toho, že v Masarykově české filozofii běží o všední den i o samozřejmost velkého činu. Proto je Patočkovi „Masaryk zvláštním příspěvkem malého národa k velkým problémům světa: jeho myslitelství, přešlé v čin, obsahuje v činu založení předmět pro nevyčerpatelnou reflexi, a to nejen pro nás, ale především pro nás“.²⁷ Založení státu je trvalou výzvou k svobodnému a zodpovědnému jednání. A do tohoto období, do první poloviny sedmdesátých let, spadají dvě významné Patočkovy studie *Pokus o českou národní filozofii* a jeho *nezdar* – vznikla na začátku sedmdesátých let, *Kolem Masarykovy filozofie náboženství* – vznikla v roce 1976, které vyšly v samizdatové edici *Petlice* v roce 1976. Řada Patočkových textů k masarykovským tématům převážně ze šedesátých let zůstala v náčrtu – například *Heidegger a Masaryk*, *Masarykova filozofie dějin a současná filozofická situace*, *Kolem Konkrétní logiky*, *Dostojevskij – Nietzsche – Masaryk* a některé další – vše bylo v Archivním souboru prací J. Patočky zahrnuto do svazku *Masaryk*, knižně je v *Sebraných spisech Jana Patočky ve svazcích Češi I a II*.

Máme tedy před sebou celou řadu textů, ve kterých se však Patočkovu hodnocení Masarykova filozofického výkonu měnilo, často dokonce zásadně. Interpretace Patočkova vztahu k Masarykovi není tedy jednoduchým úkolem. V nedávném období se o to pokusila celá řada předních českých filozofů, například Miloslav Bednář, Ivan Blecha, Josef Zumr, Pavel

²⁶ Jan Patočka, „České myšlení v meziválečném období“, in *Masarykův sborník VII*. (Praha: Academia, 1992), s. 406–416.

²⁷ Tamtéž, s. 413–414.

Kouba a Erazim Kohák.²⁸ Můžeme říci, že se všichni dotkli kritických Patočkových výhrad k některým stránkám Masarykovy filozofie.

Patočkovi se jeví Masarykova filozofická koncepce vnitřně rozporná. Masaryk podle Patočky viděl problémy současného, moderního světa a člověka, ale filozoficky byl spjat se světem starým, který tyto potíže způsobil. Masaryk na jedné straně zdůrazňuje psychologii zodpovědného člověka, na straně druhé zastává naturalistický, pozitivistický názor, na jedné straně vědecký objektivismus, na straně druhé přesvědčení o osobním řízení světa Prozřetelností. Za stejně rozpornou pokládá Patočka i jeho humovsko-comtovskou morálku, založenou na protikladu egoismus-altruismus a na myšlence o postupném převažování altruismu ve společnosti. Podle Patočky je to rozpor mezi praktickým moralismem a pozitivistickým, naturalistickým základem jeho etiky. Již na počátku pojednání o Masarykově a Husserlově pojetí duševní krize lidstva z roku 1936 (jeho vznik spadá do období, kdy se Patočka vrátil ze studijního pobytu u Husserla a Heideggera ve Freiburgu a kdy připravoval svůj habilitační spis *Přirozený svět jako filozofický problém*), které bylo zřetelně inspirováno Husserlovými vídeňskými a pražskými přednáškami o krizi evropských věd v roce 1935, nachází společného jmenovatele obou myslitelů v myšlence hluboké krize evropského lidstva, jehož příčinou je moderní, descartovská podoba subjektivismu. Zde ale podobnost obou filozofů končí – Husserl navrhuje prohloubit tento naturalistický subjektivismus v subjektivismus transcendentální, Masaryk vidí v radikálním subjektivismu radikální nadřazování člověka Bohu, pramenící ze skepse a ztráty víry, a chce tento subjektivismus zmírnit. Patočka konstatuje, že Masaryk se distancoval od descartovského racionalismu, ale přijal Comtův princip filozofie dějin. V případě přechodu ke comtovskému pozitivnímu stadiu Patočka vidí Masarykův souhlas s Comtem v tom, že problém vzniká ve sporu náboženského a nového nenáboženského nazírání na věci. Patočka tvrdí, že Masarykova analýza není filozofická, ale historická a sociologická. Přitom je možno říci, že Masaryk vidí jako vzájemně propojené příčiny krize moderního člověka beznáboženská a polovzdělanost. Polovzdělanost vymezuje jako neharmonické, jednostranné a neorganické vzdělání rozumu, které převažuje nad vzděláním mravním.

Patočka přitom neviděl zdroje krize moderního člověka v přepjatém subjektivismu a titanismu jako Masaryk. Nesouhlasí s tím, že by příčinou sebevraždy mohlo být „delirium subjektivnosti“, tedy zničení osobnosti, která ztratila objekt, kterého by se držela.

²⁸ Bibliograficky uvádíme alespoň inspirující Kohákovu studii Jan Patočka o TGM: kritické ocenění. Literární noviny XIII, 24, 10. 6. 2002, s. 4, původně předneseno na Le Colloque Masaryk v Paříži 23. 5. 2002.

Masaryk za tento objekt dosazuje objekt víry, věčnost jako nový smysl. Patočka proti tomu říká, že objekt nelze ztratit, že je přesnější říci, že předmětnost ztratila význam, a je přesvědčen, že příčiny krize jsou v moderním abstraktním naturalismu, pro který je skutečnost pouhým faktem, který konstatuji a se kterým libovolně nakládám – to je nihilismus, který Masaryk pojmenovává moderní sebevražednost. Subjektivismus není příčinou krize, je pouze otrěsem tradičních objektivních jistot a opor. Svět je charakterizován otevřeností, možnostmi, je to dynamická proměnlivá struktura, ve vztahu k jednajícímu subjektu je jsoucno proměnlivé (proto asubjektivní fenomenologie). Svět je dále kromě zjevnosti charakterizován skrytostí. Právě odkrývání jsoucího v jeho skrytosti vede k neuspokojení se smyslově daným. Tato neuspokojenost vede k požadavku ne-daného, ideje, která ale není jsoucnem, ani jsoucnem vyššího řádu, je něčím nejsoucím, negativním, je výzvou jít za pozitivně dané, výzvou ke svobodě. (proto negativní platonismus). Je zajímavé, že v článku Masaryk včera a dnes z roku 1946 Patočka dříve kritizovaný poměr Masarykova subjektivismu a objektivismu koriguje. Spatřuje v něm úsilí o pochopení možnosti objektivních hodnot našeho chápání a žití. Pochopení smyslu je na rozdíl od pouhé skutečnosti novým prostorem, jehož určujícími momenty jsou nicota, Bůh a člověk. Člověk přestává být věcí a stává se uskutečňovaným smyslem.

V sedmdesátých letech však Patočka, který byl výrazně ovlivněn husserlovsko-heideggerovskou orientací, znovu zaujme k Masarykově koncepci kritické stanovisko – vrací se ke kritice poměru Masarykova náboženského subjektivismu a objektivismu. Masaryk podle něho sice správně vidí fenomén krize a nutnost jejího překonání, právem zdůrazňuje potřebu činné odpovědnosti a mravnosti, ale jeho pozitivistický racionalismus neumožňuje filozoficky této odpovědnosti porozumět.

Je známo, že Masarykova filosofie dějin byla kritizována především ze dvou hledisek. Přestože Masaryk kritizoval „historismus upřílišněný, historismus nekritický“²⁹, sám se snažil svou filosofickodějinnou konstrukci podepřít výhradně historickými argumenty. Druhá výhrada k jeho pojetí směřuje k tomu, že není možné dokázat přímou návaznost mezi českou reformací a českým národním obrozením, protože každé z těchto hnutí vycházelo ze zcela jiných myšlenkových zdrojů. Spor o Masarykovu koncepci českých dějin byl však založen na určitém nedorozumění, nebo naopak na porozumění jejímu skutečnému smyslu – Masarykovi nešlo ani

²⁹ Tomáš Garrigue Masaryk, *Otázka sociální I.* (Praha: Ústav TGM, 2000), s. 80.

tak o nějaký nový výklad českých dějin, jako především o výklad české přítomnosti.³⁰ „V historismu, v historismu upřílišněném, to jest v historickém empirismu, není pro nás spásy. Musíme pochopovat přítomnost, přítomnost vlastní i cizí, musíme poznat naše postavení ve světě nynějším a budoucnost utvářet na základě tohoto poznání.“³¹ Masaryk upozorňuje, že náš národní program byl založen na filosofii dějin a na filosofii. Znamená to minulost „pochopovat podle plnosti přítomné, znamená to ještě více. Postihnout v té přítomnosti a minulosti, empiricky dané, „*smysl našeho života a našeho povolání*“.³²

Sám Patočka se ovšem k Masarykově filosofii dějin vyjádřil kriticky, pronikavě jinak a skutečně filosoficky především v jedné ze svých masarykovských studií – ve stati Pokus o českou národní filosofii a jeho nezdar. Masaryk chápal 1. světovou válku jako událost světových dějin, jako světovou revoluci, jako boj demokracie s teokracií a propojil ji s českými dějinami jako naplňováním ideje humanity. Patočka tuto syntézu pokládal za „teisticky upravený comtovsko-objektivistický pozitivismus“, za spojení metafyzicky neslučitelných a protikladných prvků. „Teismus a psychologie sebevražednosti jsou motivy metafyzické, převod podle stadiového zákona je naturalistní koncept historiosofický. V Masarykově pojetí jsou tyto dva prvky nikoli snad filosoficky uvedeny v soulad, nýbrž jsou juxtaaponovány, položeny jednoduše vedle sebe, není dokonce ani jasně formulován problém, jak myslet historii z hlediska člověka jako svobodné bytosti.“³³

Základním problémem Masarykovy filosofie byl rozpor mezi subjektivním a objektivním. Jako etický individualista vychází z konkrétního, z konkrétních situací, zdůrazňuje osobní rozhodnutí a aktivitu člověka, ale současně chce člověka podřídít hledisku nadosobnímu, hledisku věčnosti. Chce formulovat etický program nejen pro přeměnu individua, ale pro přeměnu celé společnosti. Znamená to, že klade objektivismus empirického poznání konkrétních věd proti subjektivismu individuálního rozumu. Přitahují ho vědy, které poznávají jednotliviny, ale přitom ví, že poznání by mělo směřovat k poznání světa jako celku. Zdá se, že tento protiklad mezi objektivismem a subjektivismem Masaryk nikdy nepřekonal. Masarykova filosofie člověka a dějin je přitom výrazně aktivistická a zaměřená ve svých důsledcích proti pozitivismu: „*Já jsem také historie. Je chyba pozitivismu, že pro samou historii*

³⁰ Ke sporu o smysl českých dějin srv. Havelka, M. (ed.), Spor o smysl českých dějin 1895-1938. Praha, Torst 1995. Zásadní metodologické vymezení celého problému pak přináší Havelka, M., Dějiny a smysl. Praha: Nakladatelství Lidových novin 2001.

³¹ Tomáš Garrigue Masaryk, „Naše nynější krize.“ in Spisy TGM 6., ed. Jiří Brabec (Praha, Ústav TGM, 2000), s. 180.

³² Tamtéž, s. 180.

³³ Jan Patočka, Tři studie o Masarykovi (Praha, Mladá fronta, 1991), s. 40.

a samé počítání s fakty a dokumenty zapomíná na svědomí, jako by to nebylo faktem, nebylo stejně pozitivním. A to stálé předvídání toho, co „se“ stane – nestane „se“ pouze, ale já to musím udělat, já se musím rozhodnout svou vůlí a svým svědomím.“³⁴

Problém dějin a dějinnosti souvisí u Masaryka i Patočky s problémem politiky. Masaryk vychází z krizového stavu moderního člověka, který je způsoben ztrátou víry a rozšířením chorobného subjektivismu, ze kterého pochází na jedné straně vnitřní rozervanost, na straně druhé velikášský titanismus, objektivizovaný ve společenském zlu, agresivitě a náboženských konfliktech. Tento stav je možno překonat pouze úsilím o mravní obrodu jednotlivce prostřednictvím náboženství, prostřednictvím osobního žitého vztahu k Bohu, prostřednictvím života *sub specie aeternitatis*. Základ těmto mravním principům položila náboženská reformace a z ní vycházející demokratická tradice. Hlavními pojmy Masarykova programu jsou tedy humanita a demokracie. Masaryk hledá jejich tradici v Čechách a zjišťuje, že již česká reformace v 15. a 16. století jako předchůdce reformace evropské nastolila ideál svobody člověka a účinné lásky k bližnímu jako nezbytných předpokladů pro vybudování království Božího na zemi. Smysl českých dějin tvoří odkaz Jana Husa, českých bratří, Komenského, českého obrození začátku 19. století, Palackého a Havlíčka. České dějiny směřují ke stejnému bodu jako dějiny světové – k demokracii a ideálům lidské svobody, rovnosti a bratrství. Masaryk upozorňuje, že náš národní program je oslabován liberalismem. „Tento liberalismus je svým původem v nesouhlase se základní ideou našeho obrození, totiž s ideou humanitní, pokud tato u nás se prýštila z našeho bratrství. Naše bratrství bylo právě jiné nežli „bratrství“ francouzské revoluce. Naše bratrství založeno bylo na citu a ideji náboženské, bratrství revoluční bylo negací náboženského citu, mělo zřídlo v úsilí politickém... Náš národní, český ideál humanitní není totožný s humanismem revolučním; z nepoznání tohoto rozdílu prýští naše neschopnost *správně navázat na naši minulost pokračovat v duchu opravdu českém. Humanitní ideál český má svůj historický i věčný základ v naší reformaci, nikoli ve francouzské revoluci; humanismus liberální není totožný s humanitou naší reformace. Kdo myslit a cítit chce česky, tohoto rozdílu musí si být vědom.*“³⁵

Vývoj světových i našich národních dějin vrcholí v 1. světové válce, kterou Masaryk považuje za světovou revoluci a v níž vítězí demokracie nad teokratickým absolutismem. Celý dějinný pohyb od přelomu 19. a 20. století do 1. světové války Masaryk charakterizuje tezí demokracie proti teokracii. Přitom chápe demokracii jako způsob života, jako světový a životní

³⁴ Tomáš Garrigue Masaryk, *Ideály humanitní* (Praha, Melantrich, 1968), s. 50.

³⁵ Tomáš Garrigue Masaryk, „Jan Hus“, in *Spisy TGM 6*, ed. Jiří Brabec (Praha, Ústav TGM, 2000), s. 316.

názor, jako život *sub specie aeternitatis*. Je to určité pojetí veřejného, občanského života a politiky, které je stavěno proti teokracii, autoritářské státní moci, opírající se o státní náboženství, o nekritické myšlení, o byrokracii. Prosazení demokracie se podle Masaryka děje prostřednictvím světové revoluce, která tvoří i obsah a smysl 1. světové války a našeho úsilí o státní samostatnost. Uplatnění hlediska věčnosti v rámci Masarykova pojetí demokracie je snahou najít duchovní pojítko posilující a kultivující život v občanské společnosti. Masarykovo hledisko věčnosti je pak možno chápat jako etickou regulativní ideu, vědomí o nesuverénnosti lidského subjektu, o vřazení člověka do řádu světa a života. Zde je krize (jako rozpad objektivně daného božského řádu, provázený extrémním subjektivismem a mravním nihilismem) chápána jako výraz přechodu od teokratického řádu, založeného na vnější, mytické autoritě, k řádu demokratickému, který spočívá na mravně pojatém vztahu k Bohu. Cestou z krize je obnovení vazby člověka k věčnosti a k Bohu, důležitým nástrojem této obnovy je pozitivní, vědecká filosofie. Původně náboženská interpretace pojmu humanity ve filosofii českých dějin se fakticky proměňuje právě zdůrazněním pojmu demokracie, jejíž obsah je politický, ale také hospodářský a sociální, a dále pojmu mravně sebezodpovědné osobnosti. Domníváme se, že se Masarykův program demokracie a humanity určitým způsobem stýká s Patočkovým programem péče o polis a péče o duši. Patočkův důraz na vzdělávání, pěstování, vedení duše jako porozumění toho, co je vlastní člověku, znamená ve starosti o duši poznání, že pravda není něco, co je dáno, ani něco, co je záležitostí pouhého nazírání a přijetí ve vědomí, ale celoživotní sebekontrolující myšlenková praxe. Mezi Masarykovým a Patočkovým pohledem na dějiny a politiku však musíme konstatovat podstatný rozpor – pro Masaryka je klíčový program drobné, všední práce pro společnost, pro Patočku je práce jako konstitutivní součást druhého pohybu lidské existence reprodukční námaha, která nás tíží svou neodbytností a nevyčerpatelností a která je činitelem nedějinným a směřuje dokonce proti dějinám.

První světová válka představuje tedy významný fenomén pro Masaryka i Patočku, pro oba znamená vyvrcholení krize moderny, každý ji ovšem vykládá jinak. Pro Masaryka je světovou revolucí, která přinesla vítězství demokracie nad teokracií, a určila tak charakter soudobé epochy, nastupujícího moderního věku. Rovněž pro Jana Patočku je 1. světová válka rozhodující událostí v dějinách 20. století. Určila jejich ráz, učinila z uplynulého století století válek. Byla přehodnocením hodnot ve jménu suverénní síly subjektivity. Otřes frontou, který zasáhl široké vrstvy lidí, znamenal proměnu lidské existence, nepřekonatelnou nedůvěru v pravdy ideologií a schematického vidění světa, obnovu zážitku nesamozřejmosti, zkušenost nezjevného, stojícího proti nárokům technické zjevnosti a věku spočitatelnosti.

V roce 1969³⁶ Patočka v úvaze o českých dějinách staví proti Masarykovi Pekařovo stanovisko empiricko-pozitivistického pojetí fakticity. Palackého a Masarykovo pojetí kontinuity českých dějin mělo podle Patočky instrumentální nacionalistický ráz. Patočka zdůrazňuje empirickou diskontinuitu českých dějin. Ale tam, kde měl Masaryk učinit filosofický krok ke skutečné národní filosofii a ke skutečně radikální revizi dosavadní filosofické tradice, tam podle Patočky podlehl objektivistické, naturalisticky orientované comtovské filosofii dějin, dovolal se objektivního zákona vývoje jako něčeho věčného, co vlastně nemá se svobodou a odpovědností nic společného, dokonce je s nimi v rozporu. Proto musel Masarykův pokus o českou národní filosofii jako součást obecné filosofie dějin ztroskotat. Pro Patočku znamená zde více Nietzsche, který je mu nikoli filozofem jedné z válek dvacátého století jako Masaryk, nýbrž filozofem celé současnosti jako válečného období, permanentního a stupňovaného nihilismu.

Patočka se domnívá, že filosofie českých dějin není aktuální nejen svými prostředky, ale také tím, že ideologická potřeba, která ji vyvolala, neexistuje. Patočka myslí na diskontinuitu mezi staršími českými dějinami a moderní českou společností, která je jinak strukturována a žije zcela jinými problémy. Kontinuita neexistuje, je třeba vyjít z faktu diskontinuity. Novodobý český národ není pouhým pokračovatelem tradiční české hierarchicky uspořádané společnosti. Kontinuální teorie byla určena k posílení českého živlu, odpovídala potřebám vznikající české inteligence opřít své sebevědomí o dějinně uznané hodnoty. Filosofie dějin založená na národním charakteru se pokaždé ukázala jako čistá konstrukce.

Patočka ovšem současně pokládá filosofii dějin za vážný filosofický problém, na jedné straně za problém dějinnosti člověka po stránce objektivní, na straně druhé za problém kategoriálního uchopení dějin po stránce myšlenkové, subjektivní. Klasické filosofie dějin pracovaly s metafyzikou dějin, založenou na linearitě časového dějinného kontinua, na racionalitě a objektivní smysluplnosti dějinného vývoje, na chápání jednotného lidstva jako subjektu dějin, na myšlence dějinného pokroku ad. K těmto koncepcím je podle Patočky třeba přistoupit kriticky, což nemusí znamenat jejich úplné opuštění, ale spíše vymezení a omezení jejich platnosti.

Jan Patočka uznával dobový společenský význam Palackého filosofie českých dějin jako ideje nábožensko-mravní kontinuity, tedy význam mravního zdůvodnění obnovy národa, myšlenku, kterou rozvíjel i Masaryk, ale domnívá se, že tato filosofie českých dějin ztratila

³⁶ Jan Patočka, „Filosofie českých dějin“, Sociologický časopis 5, no. 5 (1969): s. 457–464; též in Jan Patočka, „Náš národní program“..., s. 57–71.

svou aktuálnost a vyslovuje požadavek vyjít z faktu diskontinuity a filosofii dějin založenou na národním charakteru nebo ideových motivech pokládá za čistou konstrukci. A na tomto stanovisku nic nemění, i když má uznání pro Palackého kontinuitu morálního zaujetí a příkladu. Nelze ji však podle Patočky hypostazovat ani v jednotu „národního charakteru“, ani v kontinuum kulturního statku. Pro Patočku smysl dějin není nic hotového nebo všeobecného, není to idea uskutečňovaná v dějinách určitého národa, nýbrž je to opakovatelná možnost svobodného bytí, které se nás nějak podstatně týká. V eseji *Co jsou Češi z počátku sedmdesátých let* nás však Patočka provází českými dějinami od dob přemyslovských až po Mnichov. Je to zřejmě jeho nejucelenější úvaha o českém národě a jeho dějinném směřování. Svým výkladem naplnil svou vlastní tezi, že všechny filozofické výklady českých dějin jsou jen komentářem k Palackého textu. Motiv kontinuity a diskontinuity v něm vystupuje v novém kontextu. Vývoj českých dějin do národního obrození chápe jako kontinuální, diskontinuita přichází s národním obrozením. Může to vyjadřovat i přesvědčení, že teprve zde vzniká moderní český národ, který je pro Patočku společenstvím osvobozených sluhů a který vytváří malé české dějiny malými prostředky, jež se nakonec stanou osudnými. Palackému pak Patočka vytýká, že naše neúspěchy v politickém životě 19. století ovlivnilo i jeho spoléhání na utopickou vizi spojení slovanského obyvatelstva uvnitř rakouské monarchie. Patočka nakonec nachází v českých dějinách dva vrcholy – ne husitskou reformaci a národní obrození jako Masaryk, ale dobu Přemysla Otakara II. a vládu Karla IV., a dva mezníky – husitství jako ztrátu kontaktu s Evropou a počátek 19. století, kdy se ustavila moderní česká společnost. České dějiny jsou mu myslitelné jen ve vztahu k evropskému dědictví a jejich události hodnotí měřítky duchovními a politickými, z hlediska schopnosti a možnosti „nahlédnutí“.

Jan Patočka a Česká mysl

(Jan Patočka and Česká mysl)

Petr Jemelka³⁷

Abstract

The paper focuses on the beginning of Patočka's philosophical career. It is an attempt at a brief evaluation of Patočka's publication activity on the pages of our first philosophical magazine – Česká mysl. His pages provided space for Patočka's publishing debut, and subsequently Jan Patočka became a member of the editorial board of this important Czech philosophical magazine. The paper is based on a detailed analysis of Patočka's articles and other shorter texts (reviews) published in the journal since 1928. It also notes the problem of critical acceptance of phenomenology in Czech philosophy. Patočka's significant book *The Natural World as a Philosophical Problem* was thus accepted only after the war.

Key words: Czech philosophy, phenomenology, positivism, theology

V letošním roce si připomínáme 40. výročí úmrtí Jana Patočky. Okolnosti této tragické události i Patočkův podíl na vzniku a působení Charty 77 jsou pochopitelně často připomínány. Neměli bychom však zapomínat, že letošek je i rokem, v němž uplyne 110 roků od Patočkova narození. Následující stručný příspěvek se proto chce vrátit k počátkům Patočkovy slibné a relativně strmé filosofické dráhy.³⁸ Jsou neoddelitelně spjaty s naším prvním filosofickým časopisem – s *Českou myslí*. Právě zde Jan Patočka publikoval své první filosofické texty, posléze se zapojil do redakční práce a časopisu zůstal autorsky věrný až do jeho zániku v roce 1948.

Nejprve si v krátkosti připomeňme, že Česká mysl vznikla v roce 1900 jako orgán Jednoty filosofické a byla programově spjata s českým pozitivismem. Autorsky i redakčně zde však působila i celá řada nepozitivisticky zaměřených autorů (např. J. B. Kozák, E. Rádl aj.).

Mladý Patočka tak byl záhy v přímém kontaktu se špičkovými filosofi a publikoval v našem předním odborném periodiku.³⁹ Bohatě zde zúročil své zkušenosti ze zahraničních

³⁷ Prof. PhDr. Petr Jemelka, Dr., Katedra OV PdF MU Brno, Poříčí 31, 602 00 Brno, 1178@mail.muni

³⁸ Jan Patočka již 6 let po začátku studia filosofie obhájil disertaci (Pojem evidence a jeho význam pro noetiku) a 6 let nato se ve svých 30 letech habilitoval prací *Přirozený svět jako filosofický problém*.

³⁹ Ve 30. letech se Patočka zapojil jako sekretář i do práce nově založeného Pražského filosofického kroužku a zprostředkoval uspořádání Husserlova pražského přednáškového pobytu, z něž vzešel významný text *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie*. Kompletní první verze tohoto textu vyšla v Bělehradě

studijních pobytů (Paříž, Berlín, Freiburg), na nichž navázal kontakty i přátelství s předními filozofy této doby (Husserl, Fink).

Patočkův debut v České mysli

Jako vůbec první publikovaný Patočkův filosofický text nacházíme právě v České mysli v roce 1928 pokus o stručnou shrnující úvahu o tendencích francouzského filosofického myšlení.⁴⁰ Následující ročník časopisu přinesl rozsáhlejší pokračování v podobě Listů o francouzské filosofii,⁴¹ jejichž závěrečná část pak vyšla v ročníku dalším.⁴² Tyto texty erudovaně referují o řadě soudobých francouzských autorů, které Patočka konfrontuje zejména s přetrvávajícím vlivem „těžké a temné“ filosofie Bergsonovy.⁴³ Přes evidentní Patočkův dobrý přehled o dané problematice však šlo zatím spíše o shrnující referáty. Ty jsou ovšem doplněny značným množstvím Patočkou průběžně publikovaných recenzí, o nichž pojednáme dále.

Za skutečný Patočkův filosofický debut tak můžeme považovat jeho v pořadí druhý publikovaný text – článek *Teologie a filozofie* z roku 1929 (zařazený v České mysli ovšem pouze v rubrice Rozhledy).⁴⁴ Patočka tu nabídl rozsahem sice nevelký příspěvek do diskuse mezi filozofy a teology, dokázal v něm však velmi výrazně formulovat vlastní pojetí filosofie jako především vždy svobodné myslitelské činnosti. Filozof „... nikdy nesmí abdikovat svou filozofickou pozici, nikdy si nesmí dát poručit, byť samým Bohem.“⁴⁵ Podle Patočky filosofie nepodléhá našim přáním, ale je to neutuchající hledání a následné budování hypotéz o světě, který přesahuje naši zkušenost. Patočka se zde pokusil formulovat vlastní pojetí specifčnosti filosofické metody, která je podle něj současně totožná s *pravdou*. Autor se zde poprvé přihlásil k fenomenologii a především vytyčil nepřekonatelnou bariéru mezi filozofií a teologií. Bůh filozofů je podle Patočky hypotéza, datum či objekt, Bůh teologů „poroučí, aniž by ukázal důvod.“⁴⁶

Další Patočkovy původní práce v České mysli

Jan Patočka v České mysli za celou dobu svého autorského a redakčního působení publikoval celkem 14 původních studií.⁴⁷ Poslední z nich vyšla v roce 1942. Po tomto roce

v mezinárodním časopise *Philosophia* (1936), kde i Patočka publikoval svůj fenomenologicky koncipovaný článek (*Der Geist und die zwei Grundsichten der Intentionalität*).

⁴⁰ Jan Patočka, „Francouzská filozofie,“ *Česká mysl* (dále ČM) 24, č. 6 (1928): s. 564–565.

⁴¹ Jan Patočka, „Listy o francouzské filozofii.“ ČM 25, č. 4, 5 (1929): s. 294–300, s.401–406.

⁴² Jan Patočka, „Listy o francouzské filozofii (Léon Brunschvicg).“ ČM 26, č. 1 (1930): s. 40–56.

⁴³ Jan Patočka, „Listy o francouzské filozofii“ (1929): s. 295.

⁴⁴ Jan Patočka, „Teologie a filozofie.“ ČM 25, č. 2 (1929): s. 138–143.

⁴⁵ Tamtéž, s. 142.

⁴⁶ Tamtéž, s. 141.

⁴⁷ K nim jsme započítali i zmíněný krátký první text o francouzské filosofii, který je v časopise zařazen v rubrice Zprávy.

Patočka v České mysli publikoval výrazně méně, jde vesměs o recenze. Po válce nacházíme v České mysli od Patočky již jen tři kratší texty, poslední z nich (v ročníku 1946–1947) se obloukem vrací opět ke stručnému přehledu nejnovější francouzské filosofie.⁴⁸

Tematicky jsou tyto studie poměrně pestře rozrůzněny, přesto však svědčí o konzistentnosti Patočkova promýšlení otázky možností a významu filosofie. Takto lze interpretovat především Patočkův text z roku 1936 *O dvojím pojetí smyslu filosofie*.⁴⁹ Patočka zde uvažuje nad otázkou, nakolik filosofie může spolupůsobit v seberealizaci lidského života jako čehosi současně nad-individuálního.⁵⁰ Byť užívá pojem božství,⁵¹ Patočka rozhodně nepodléhá teologizující tendenci, ale ptá se, zda ono božství je v nás či mimo nás a tedy na čem mohou a mají být založeny povinnosti, přesahující individuální rozměr lidského snažení. Text tak navazuje na onu původní Patočkovu výchozí úvahu o svobodě filosofie. Zároveň však jako bychom z něj silněji cítili inspiraci Kozákovým promýšlením náboženských otázek pod zorným úhlem ontologickým a axiologickým (a to včetně jistého pragmatického nádechu).

Pohlédneme-li na celek Patočkových studií tak, jak byly postupně v průběhu dvou desetiletí publikovány v České mysli, můžeme si lépe uvědomit, že peripetie oné v roce 1929 prvotně nastolené teze o životní důležitosti filosofie jsou výmluvným svědectvím o autorově vnitřním zrání.

Seřadíme-li tyto texty chronologicky, pak můžeme nejprve připomenout Patočkovu rozsáhlejší práci o filosofii Rádlově.⁵² Zde – na pozadí interpretace Rádlova odmítnutí pozitivismu⁵³ – Patočka vyjádřil své filosofické krédo. Píše: „... filosofie není věc talentu a cviku, nýbrž věc odpovědného životního rozhodnutí, které se odehrává v určité životní situaci.“⁵⁴ Přitom důležité životní úkoly jsou podle Patočky stále stejné, za všech dob a okolností. A filosof ve své samotě „... pracuje pro společnost; nikoli jako exponent ideologie určité společenské vrstvy, nýbrž jako její individuální svědomí musí fungovati.“⁵⁵

⁴⁸ Jan Patočka, „Z nové francouzské filosofické literatury.“ ČM 40, č. 4–5 (1946–1947): s. 256–260.

⁴⁹ Jan Patočka, „O dvojím pojetí smyslu filosofie.“ ČM 32, č. 3–4 (1936): s. 198–211.

⁵⁰ Přibližně v téže době se také prostřednictvím Patočkova výběru recenzovaných textů dá vystopovat jeho silící zájem o antickou filosofii a zejména o osobnost Sokratovu. Rodí se tu Patočkovo téma „života v pravdě“ – např. když se v jedné z recenzí táže, zda pravdu má polis nebo Sokrates?

⁵¹ Tamtéž, s. 211.

⁵² Jan Patočka, „Význam pojmu pravdy pro Rádlova diskusi s pozitivismem.“ ČM 33, č. 1–2 (1937): s. 40–54.

⁵³ Včetně konstatování podobnosti mezi přístupem Rádlovým a Husserlovým (byť Rádl podle Patočky Husserla nestudoval) – viz tamt. s. 49.

⁵⁴ Tamtéž, s. 41.

⁵⁵ Tamtéž, s. 42.

V dalším roce publikoval J. Patočka v České mysli text *O spolupráci filosofie a vědy*.⁵⁶ Většinu článku tvoří historizující obecnější výklad o vzniku a postupné diferenciaci filosofie a vědy. Jen poměrně stručně dále Patočka píše o nutnosti jejich vzájemné spolupráce v „celku lidské ideové práce.“⁵⁷ Filosofie má však (na rozdíl od vědy) vazbu i na mimoteoretické (praktické) myšlení a na celek lidského života, v němž hrají roli i iracionální prvky. Filosofie by se měla pokusit vrátit se k naivním počátkům, rekonstruovat cesty poznání a takto směřovat k chápání toho, „co je a co znamená jsoucno.“⁵⁸ Patočka tu tedy ve svých úvahách o tom, co a k čemu je filosofie již přešel definitivně na fenomenologickou pozici, byť zde jako taková není ještě jmenována.

Po jisté časové prodlevě vyšel v České mysli roku 1941 další obdobně tematizovaný Patočkův článek.⁵⁹ V něm Patočka nabídl upozornění na problematičnost jakékoliv interpretace filosofických textů. Obtíže podle něj způsobuje jednak nutná nezavršenost každého filosofického textu („úryvkovitost“), jednak jsou způsobovány pojmovým a jazykovým vývojem. Výsledkem je to, že „dějiny filosofie jsou plny nedorozumění.“⁶⁰ Patočka tu ovšem užil i poněkud problematickou argumentaci, když uvádí, že např. Heideggerův výklad Anaximandra je možno považovat i za „bolestné násilí na Anaximandrovi,“⁶¹ současně je však podle Patočky výkladem „nejhlubším a filosoficky nejdůležitějším.“⁶²

Jistou další konkretizací úvah o filosofii a jejím působení je pak značně rozsáhlý text z roku 1942.⁶³ Celý článek je věnován odůvodnění názoru o významu dějin filosofie (a především jejich studia) pro formování její moderní podoby. Značná část textu je věnována Hegelovi i řadě dalších autorů s tím, že v závěru je zařazen stručný fenomenologicky pojatý výklad pojmů „soucno“ a „svět“ a text je zakončen již jen velmi obecně formulovaným závěrem o jednotnosti celku vši filosofie. Patočka se tu zřejmě pokusil navázat na svůj starší (a poněkud „diltheyovsky“ pojatý) text o světových dějinách a jejich chápání. V této práci Patočka konstatoval potřebnost spolupráce historiografie a filosofie.⁶⁴

⁵⁶ Jan Patočka, „O spolupráci filosofie a vědy.“ ČM 34, č. 3–4 (1938): s. 196–209.

⁵⁷ Tamtéž, s. 207.

⁵⁸ Tamtéž, s. 208.

⁵⁹ Jan Patočka, „O mnohoznačnosti a jednoznačnosti filosofického textu.“ ČM 35, č. 1–2 (1941): s. 76–83.

⁶⁰ Tamtéž, s. 83.

⁶¹ Tamtéž, s. 79.

⁶² Za neméně diskutabilní lze považovat i to, že podle Patočky je základní funkcí jazyka funkce významotvorná, zatímco funkce dorozumívací je druhotná (byť podstatná). Viz tamtéž, s. 82.

⁶³ Jan Patočka, „Dějepis filosofie a její jednota.“ ČM 36, č. 2, 3 (1942): s. 58–72, 97–114.

⁶⁴ Jan Patočka, „Několik poznámek o pojmu „Světových dějin.“ ČM 31, č. 2 (1935): s. 86–96.

Konkrétně k fenomenologii se dále váže Patočkova přednáška o Husserlovi, kterou pronesl po Husserlově úmrtí na smuteční schůzi Pražského filosofického kroužku a následně publikoval v České mysli.⁶⁵ Jistou obhajobu fenomenologické filosofie pak nabízí jeho shrnutí polemiky mezi neovitalistou H. Drieschem a fenomenology z roku 1942.⁶⁶

Dále mezi Patočkovými články v České mysli nalezneme text o Descartovi⁶⁷ a zamyšlení nad vzájemným vztahem antického, křesťanského (středověkého) a moderního myšlení v textu o T. Akvinském.⁶⁸ Tento text tematicky otevírá i následující poznámky o další významné oblasti Patočkova působení v České mysli.

Recenze a polemiky

Jan Patočka v České mysli publikoval více než 90 recenzí a zpráv o vycházející filosofické literatuře. Průřez touto recenzní činností svědčí jak o šíři Patočkových zájmů, tak i o pílí, s níž erudovaně zpracovával informace o převážně v zahraničí vycházejících textech. Většina těchto recenzí se zabývá produkcí německou a francouzskou, nalezneme zde však i záznamy o literatuře české.

Pro jisté odlehčení tu můžeme poznamenat, že Patočka byl nejprve recenzentem laskavým a smířlivým. Zhruba od roku 1931 se ovšem můžeme na stránkách České mysli setkat i s jeho hodnoceními výrazněji kritickými, ba až jedovatě sžiravými. Zda jde o souvislost s rozšířením jeho recenzentského tematického záběru či o to, že právě v této době se stal členem redakčního kruhu České mysli, toť otázka nepříliš podstatná. Zajímavější je spíše tematizování těchto recenzí.

Především tak zjistíme, že nejtvrďší kritiku si u Patočky vysloužila produkce našich novotomistů, což se v některých případech stalo zdrojem vyostřených polemik. Výše zmíněný Patočkův článek o Akvinském tak např. byl negativně přijat ve *Filosofické revui*. Patočka kritiku odmítl jako zásadní nepochopení s dodatkem, že naši novotomisté nejsou schopni samostatného myšlení.⁶⁹ Jinde je však ještě jízlivější, takže např. Fr. Dohnala označil za „náboženského krasoducha beze vší myšlenkové hutnosti.“⁷⁰ Tvrdě také odmítl Kratochvílovy *Meditace věků* jako text nedbalý a plný chyb. Kvalita překladu se stala předmětem kritiky českého vydání Maritainova *Umění a scholastiky*. Velmi jízlivě také Patočka hodnotí Habáňův

⁶⁵ Jan Patočka, „Edmund Husserl.“ ČM 34, č. 1–2 (1938): s. 2–7.

⁶⁶ Jan Patočka, „Otázka solipsismu a argument souvislého snu.“ ČM 36, č. 4–5 (1942): s. 192–204.

⁶⁷ Jan Patočka, „Descartes a metafysika.“ ČM 33, č. 3–4 (1937): s. 143–156.

⁶⁸ Jan Patočka, „Několik poznámek k důkazům boží jšoucnosti u Tomáše Akvinského.“ ČM 29, č. 3–4 (1933): s. 138–148.

⁶⁹ J. P., „Odpověď Filosofické revui.“ ČM 30, č. 1 (1934): s. 61–62.

⁷⁰ jpat, „Dohnal, F., Poutníci a trosečníci absolutna. Essaye.“ ČM 34, č. 5 (1938): s. 301.

text o Masarykově filosofii náboženství, autora usvědčuje z faktické neznalosti Masarykových textů.⁷¹ Formální výhrady Patočka vyjádřil i vůči prvnímu českému překladu *Teologické summary*. Ve zprávě o mezinárodních tomistických konferencích Patočka konstatuje mimořádně nízkou vědeckou úroveň našich autorů a Pavelku, Habáně a Urbana jmenovitě označuje za „slabé filosofické talenty“⁷² (což je však vlastně v rozporu s názorem ve výše zmíněné studii o Rádlovi). V Patočkově nechuti vůči našim katolickým autorům zřejmě sehrála významnou roli jeho velmi dobrá obeznámenost s autory zahraničními (např. Maritainem, Gilsonem aj.).

Nesporně zajímavý je pro nás Patočkův kritický hodnotící pohled na postupující ideologizaci soudobého německého myšlení. Tak např. v recenzi práce o historiografii⁷³ Patočka konstatuje neobjektivnost hodnocení česko-německých vztahů s poznámkou, že na obdobné přístupy si bude zřejmě třeba zvyknout. V kritice Rothackerovy práce⁷⁴ přímo Patočka uvádí, že jde o nacistického filosofa, což je samo o sobě zajímavé, neboť autor odmítá Heideggerovu filosofii. Práci O. Vosslera⁷⁵ o vývoji nacionální myšlenky označuje Patočka za dílko pochybné, ale prospěšné ve smyslu odhalení pravé podstaty nacistické ideologie. Obdobně v poněkud posměšně napsané recenzi Patočka hodnotí i práci o tzv. válečné filosofii, která je podle Patočky výbornou ukázkou soudobé německé mentality.⁷⁶ Naopak daleko vážnější tón má Patočkův referát o Jaspersově existencialismu.⁷⁷ Patočka zde píše, že Jaspers je v Německu nyní dán do klatby, neboť současné Německo nepotřebuje filosofa svobody.

Patočka jako recenzent samozřejmě nemohl ponechat stranou ani hlavní oblast svého zájmu – filosofii fenomenologickou a případné její ohlasy. Tyto recenze jsou psány s kritickou pečlivostí – Patočka tak např. neváhá kriticky hodnotit i Husserlovu *Krizi evropských věd a transcendentální fenomenologie*.⁷⁸

Proto pro nás může být zajímavé, že když v roce 1931 vyšel v České myslí rozsáhlý a vůči fenomenologii odmítavý článek⁷⁹ Fr. Krejčího, Patočka vůbec nereagoval. Snad se zde

⁷¹ Celý spor byl zřejmě značně osobní. Habán později např. označil Patočkovu myšlenku za nesystematické a neujasněné a text *Česká vzdělanost v Evropě* podle něj trpí prázdnotou a frázovitostí. Viz H., „Plody českého myšlení.“ *Filosofická revue* XII, č. 1 (1940): s. 46–47.

⁷² Jan Patočka, „Mezinárodní filosofické konference thomistické.“ *ČM* 28, č. 5 (1932): s. 372–373.

⁷³ Jan Patočka, „Breysig, K., Die Meister der entwickelnden Geschichtsforschung.“ *ČM* 32, č. 1–2 (1936): s. 116–117.

⁷⁴ J. P., „Rothacker, E., Geschichtsphilosophie.“ *ČM* 30, č. 4 (1934): s. 242–243.

⁷⁵ Nepodepsáno, „Vosler, O., Der Nationalgedanke von Rousseau bis Ranke.“ *ČM* 33, č. 1–2 (1937): s. 113–114.

⁷⁶ Jpat, „Schering, M. W., Wehrphilosophie.“ *ČM* 34, č. 5 (1938): s. 301–304.

⁷⁷ Jan Patočka, „Karl Jaspers.“ *ČM* 33, č. 1–2 (1937): s. 119–124.

⁷⁸ Rozsáhlou recenzi (10 stran) přinesla *Česká mysl* v roce 1937.

⁷⁹ František Krejčí, „Paralelistická fenomenologie.“ *ČM* 27, č. 2 (1931): s. 115–129.

propojila jistá pochopitelná skromnost začínajícího autora s očekáváním přijetí do redakce, které dosud Krejčí vládl.

O čtyři roky později ovšem kritická studie Riegrova⁸⁰ již vyvolala Patočkovu poněkud nervózní reakci,⁸¹ končící Patočkovým odmítnutím veškeré další diskuse. Zřejmě poněkud uražený Rieger přesto odpověděl.⁸² V této odpovědi se značně kriticky vyjádřil k formální podobě publikování Husserlových pražských přednášek (ona první verze Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie v časopise *Philosophia*). Především zde však Rieger podotkl, že celá fenomenologická škola během několika desetiletí své existence stále jen upozorňuje, že je ve stavu zrodu. Že se teprve rýsuje možnost systematictějšího zpracování, zkrátka že fenomenologické bádání příliš nepokročilo. A podle Riegra ani sám Patočka dosud nebyl schopen jasných formulací, užívá jen „termíny tajné a neurčité.“⁸³ A na adresu oné podrážděné Patočkovy reakce nakonec Rieger dodává: „... máme mít za to, že fenomenologie je nad kritiku, snášejíc nanejvýše kritiku z vlastních řad?“⁸⁴ Patočka více nereagoval.

Připomínka polemik a obrany fenomenologie nás nyní přivádí i k jisté poněkud nejasné otázce, spjaté s Patočkovým přijetím u našich filosofů.

„Ztracený svět“ Jana Patočky?

Jak jsme již uvedli, Jan Patočka se úspěšně habilitoval v roce 1937 prací *Přirozený svět jako filosofický problém*. Tato monografie je považována za Patočkovu originální rozvinutí problematiky kořenů životní krize moderní doby, zpracované v těsné vazbě i v inspirovaném rozvinutí a přesahu myšlenek pozdního Husserla. Vzhledem k aktuálnosti (Patočkův text vyšel v témže roce jako Husserlova Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie) zůstává proto otevřenou otázkou, proč tato práce nevyvolala v době svého vydání větší pozornost. Konkrétně to znamená, že v České mysli ani v *Ruchu filosofickém* práce nebyla recenzována. Pouze v již uvedené Riegrově reakci na Patočkovu odmítnutí další diskuse na téma fenomenologie je práce alespoň zmíněna. Mimo to už nalezneme pouze jednořádkovou zprávu o vydání knihy v časopise *Naše věda*.⁸⁵ Patočkova významná monografie tak došla ocenění teprve po válce. Pozitivnímu hodnocení tohoto textu věnovala relativně velký prostor (vzhledem k celkovému rozsahu studie) J. Popelová.⁸⁶ Proč však nenacházíme kvalifikovanou

⁸⁰ Ladislav Rieger, „Na okraj fenomenologie.“ ČM 31, č. 3–4 (1935): s. 157–165.

⁸¹ Jan Patočka, „K článku p. docenta dra Riegra „Na okraj fenomenologie.“ ČM 32, č. 1–2 (1936): s. 104–106.

⁸² Ladislav Rieger, „Moje odpověď panu dru Patočkovi.“ ČM 32, č. 3–4 (1936): s. 222–227.

⁸³ Tamtéž, s. 226.

⁸⁴ Tamtéž, s. 227.

⁸⁵ Nepodepsáno, „J. Patočka, Přirozený svět jako filozofický problém.“ Naše věda XVII, č. 10 (1936): s. 248.

⁸⁶ Jiřina Popelová, Studie o současné české filosofii. (Praha: J. R. Vilímek, 1945), s. 32–33, 35–37.

kritickou reflexi v době čerstvého vydání knihy? Proč nikdo z našich filosofů nereagoval na práci tolik provázanou s významným směrem soudobé filosofie? Proč se ani v Patočkově „domovském“ časopise neobjevila podstatnější zmínka o tom, že takováto kniha u nás vyšla? V každém případě je toto prvotní mlčení⁸⁷ kolem Patočkova Přírozeného světa pozoruhodné a jeho důvody zůstávají dosud otevřenou otázkou.

Tato závěrečná poznámka chce naznačit, že i v případě filosofa natolik slavného lze najít některé nevyjasněné aspekty díla i životních peripetií. A tedy i historiografie spíše faktograficky zaměřená může přinášet zajímavé a pro další možnosti interpretace podnětné impulsy.

⁸⁷ Pro úplnost ještě dodejme, že jistý výraznější obrat pozornosti k Patočkovi (ne však ke zmíněné práci) lze vysledovat teprve v době válečné. Jednak vyšla již uvedená Habáňova kritika, současně se však další Patočkovy menší práce dočkaly kladného recenzního ocenění. V. Miškovská pozitivně kriticky zhodnotila Patočkovu „máchovskou“ studii, L. Rieger zase přivítal Patočkovu práci o německém osvícenství.

Péče o duši jako východisko fenomenologické pedagogiky v kontextu vzdělávacích technologií

(Caring for the soul as the basis of phenomenological pedagogy in the context of educational technologies)

Michal Černý⁸⁸

Abstract

Jan Patočka builds his concept of phenomenological pedagogy as the central theme of soul care. Here he sees the basis of philosophy, a prerequisite for reflection of his own human development, history in the true sense of the word. However, its concept of phenomenology does not only address ontological and epistemological issues, but it also puts it in context with pedagogy. Knowledge becomes an individualized search for truth in the most comprehensive sense.

In this context, we will try to focus on the changes that education brings in new technologies and technological opportunities in the field of autonomous education. The Internet and opportunities associated with it have opened the way to building a personal learning environment (PLE), developing methods such as self-organized learning environment (SOLE) or connectivism and heutagogy. The paper will attempt to reflect these new learning opportunities through Patočka's concept of soul care and the overall view of phenomenological pedagogy with reference to the antinomy of Eugen Fink

Key words: soul care, PLE, SOLE, connectivism, Patočka, Fink, heutagogy, MOOC, learning management analytics, BI, AI

Úvod

Jan Patočka navazuje na tradici fenomenologické pedagogiky⁸⁹, které je klíčovým představitelem (spolu s Eugenem Finkem⁹⁰ nebo českým filosofem Radimem Paloušem⁹¹), ale současně ji zásadním způsobem rozvíjí. Do centra své pozornosti neklade jen otázku přirozeného světa a svobody, ale akcentuje také další témata, které jsou do tohoto myšlenkového rámce vměstnána. Jde především o koncept péče o duši jako o základní

⁸⁸ RNDr. Michal Černý, Kabinet informačních studií a knihovnictví FF MU, Arna Nováka 1, 602 00 Brno, mcerny@phil.muni.cz

⁸⁹ Max Van Manen, „Phenomenological pedagogy,“ *Curriculum inquiry* 12, no. 3 (1982): s. 283–299.

⁹⁰ Sebastian Luft, „Sebastian. Husserl's phenomenological discovery of the natural attitude,“ *Continental Philosophy Review* 31, no. 2 (1998): s. 153–170.

⁹¹ Radim Palouš, *K filosofii výchovy* (Praha: SPN, 1991).

východisko své antropologie a pedagogiky. Péče o duši⁹² je ústředním tématem jak pro Patočku samotného, tak také pro naši studii.

Koncept péče o duši se přitom budeme snažit nazírat jak v kontextu filosoficko-pedagogickém, tak také v technologickém. Vzdělávací technologie umožňují řadu akcentů, které mohla klasická fenomenologická pedagogika vnímat spíše teoreticky nebo abstraktně, hlouběji a systematictěji promýšlet, ale také praktičtěji aplikovat. V závěru studie se pak pokusíme ukázat, že existuje těsný vztah mezi Patočkovým konceptem vzdělávání a osobním vzdělávacím prostředím, které je důležitým konektivistickým edukačním konceptem.

Patočka a technologie

Jan Patočka, ale také třeba Jan Sokol, který na jeho pedagogiku i filosofii těsně navazuje, pařil mezi relativně omezené množství filosofů, kteří se na technologie v kontextu meziválečné (ale také po druhé světové válce) zkušenosti dívali s jistým optimismem či porozuměním. Je třeba zdůraznit, že filosofické a především umělecké směry, které v technologiích viděly zdroj pokroku, míru a prosperity se vyčerpaly. Zážitky válek byly příliš silné, technologie jen urychlily a umocnily vraždění a smrt, umožnily prožít jedno z nejhorsích období lidských dějin.⁹³ Nacismus pak vytvoří továrny na smrt, čímž definitivně delegitimizuje víru v technologie jako takové.

Kritika technologií a technického pokroku je sociálně i filosoficky lákavou perspektivou, se kterou se lze setkat dodnes, například v kontextu varování ohledně robotizace výroby nebo možností umělé inteligence. Taková pozice je možná, ale svým způsobem neupřímná. Schopnost technického pokroku je jedním ze základních projevů lidského ducha, projevem jistého kulturního pokroku, vyspělosti, schopnosti navázat na předchozí poznatky. A je to také věda a technika, které vyžadují vzdělanost a spolupráci.

Patočka se tedy k technice staví, na svou dobu, snad až překvapivě optimisticky. Nelze nevidět možnosti, které lidstvu přináší, jakkoli současně není možné předpokládat, že se díky ní stane svět bezpečnějším místem. Snad o to více vyvstávají úkoly, které před filosofem leží. Aktivně reflektovat současný svět a nabízet mu kritickou, ale smysluplnou korekci, kterou ale nemůže být bránění rozvoje jako takového. A nikoli v druhé řadě promýšlet spojení techniky s dalšími oblastmi lidského snažení.

⁹² Jan Patočka, *Péče o duši* (Praha: Oikoyomenh, 1999).

⁹³ Jan Patočka, *Péče o duši*, s. 9–29.

Na tomto místě nemá Patočka – což ale zcela pochopitelné – jasnou představu o tom, jak technologie budou moci změnit vzdělávání, ale tím, že vytváří prostor pro techniku, jako pro lidskou činnost a buduje fenomenologickou pedagogiku, otevírá (dle našeho soudu) mimořádně zajímavou výzkumnou perspektivu.

Exklusivita patočkovské pedagogiky

Radim Šíp na patočkovské konferenci v Brně v roce 2017 poukázal na skutečnost, že Patočkův koncept péče o duši, tak jak vychází z reflexe Platona, vede k exklusivnímu vzdělávání.⁹⁴ Tak jako u Platona jsou filosofové jen vrcholem společnosti, takt také osoby, které se rozhodnou pro vyjití ze sebe, budou podobně minoritní záležitostí.⁹⁵ Na tomto místě je třeba zdůraznit, že takový koncept vychází také z dat, která jsou k dispozici. Nemalá část populace se nevzdělává po celý život, k nějaké autentické reflexi u nich také nedochází a celkově bychom tak mohli dojít k závěru, že skutečně program fenomenologické pedagogiky, tak jak je v českém prostředí spojen více s Patočkou, nežli s Finkem, je skutečně exklusivní a jako takový by měl být kritizován a problematizován.

Na tomto místě si ale dovolíme dvě poznámky filosofického charakteru, které mohou ukázat na některé aspekty Patočkova přístupu, které budou mít filosofickou povahu a mohou výše zmíněný pohled – byť podepřený exaktními daty – určitým způsobem kontextualizovat. Patočka není se svým konceptem péče o duši osamocen a ve francouzském prostředí se lze například setkat s Teilhardem de Chardin, který místo něj bude mít podobný model zrání či růstu k bodu Omega.⁹⁶ Pro Teilharda jde ale o jednoznačně všeobecný požadavek, člověk je povolán k tomuto pohybu, je součástí jeho nejvnitřnějších tužeb a hlubin bytí.⁹⁷ Nerůst znamená utěci, jako Jonáš před svým úkolem. Otázkou pak jistě je, zda může jít o útěk trvalý nebo zda i v něm bude následovat korekce v podobě katarze spolknutí velkou rybou a návrat před úkol růstu a hledání autentického já.⁹⁸

Druhá poznámka se musí opírat o Finka a jeho výchovná dilemata.⁹⁹ Je třeba zdůraznit, že fenomenologická pedagogika byla ve své době (a dodnes je) především aktivní a hlubokou reflexí lidské svobody a důstojnosti. Není přitom možné argumentovat tím, že na svobodu bytí

⁹⁴ A nesporně tak může být také čten.

⁹⁵ Srov. Platón, Ústava. Praha: Oikoymenh, 2005. nebo s modernější interpretací u Jakub, Jirsa. „Platón: Poznání sebe samého jakožto péče o sebe.“ In *Sebapoznání a/ko starost' o seba*, edited Vladislav Suvák, 79–111.

⁹⁶ Pierre Teilhard de Chardin. Vesmír a lidstvo (Praha: Vyšehrad, 1991), s. 212–226.

⁹⁷ Pierre Teilhard de Chardin. Úvahy o štěstí a lásce (Praha: Refugium Velehrad-Roma, 2006), s. 9–12.

⁹⁸ „Hospodin však nastrojil velikou rybu, aby Jonáše pohltila. Jonáš byl v útrokách ryby tři dny a tři noci.“ (Jon 2,1)

⁹⁹ Viz Eugen Fink, Natur, Freiheit, Welt. Philosophie der Erziehung (Würzburg: F. A. Schwarz, 1992).

se sebou, růst či vzdělávání není někdo připravený nebo zralý. Domníváme se, že fenomenologická pedagogika v tomto kontextu stojí na základních principech demokratického myšlení a na odmítnutí autoritářských edukačních, ale také společenských konceptů (o problematice tohoto pojetí například u hojně diskutované nacistické minulosti Heideggera se nechceme zmiňovat).

Sám Patočka vnímá péči o duši jako prvořadý společenský úkol, jako poslání každého člověka. Je nutné říci, že zde navazuje jak na tradici spojenou s Masarykem, tak také na klasické křesťanské modely vzdělávání a formace, které zodpovědnost jedince aktivně zdůrazňují. Soteriologický model křesťanství je důsledně individuální, nikoli kolektivní. Individuální neznamena ovšem asociální nebo individualistický, ostatně jak Masaryk, tak také všechny křesťanské církve či denominace zdůrazňují bytí ve společnosti, aktivní participaci člověka na utváření světa. Ale současně kladou důraz na to, že za své chování nese každý odpovědnost vlastní, nesmazatelnou a neoddiskutovatelnou.

Jistým nesporným problémem této individuální zodpovědnosti je, že vykazuje nedobrá data při reálném exaktním zkoumání. Například otevřené online kurzy (MOOC)¹⁰⁰ mají míru dokončení okolo 10 % a demografie absolventů do velké míry ideu sociální i ekonomické exkluzivity podporuje. Z otevřeného vzdělávání se tak nestal nástroj na pomoc potřebným nebo na řešení globálních edukačních výzev, ale projekt, který podporuje „silné a úspěšné“. Tato kritika je jistě na místě a měla by vést jak k reflexi designu takových kurzů, tak také k hlubšímu zamyšlení se nad národními kurikuly a vzdělávacími politikami, ale není možné ji vnímat jako validní filosofický argument.

Praktická Patočková pedagogika

Jakkoli by bylo možné se podržet v intenci patočkovské fenomenologické pedagogiky argumentů, které vychází čistě z jeho písemností, dovolíme si na tomto místě krátkou reflexi praktického nastavení toho, jak vzdělávání v Patočkově konceptu vypadalo, tedy jistých charakteristických rysů či znaků jeho přístupu ke studentům, seminářům, svobody či pravdě.

To, o co ve vzdělávání jde, je péče o duši. Člověk je povolán k tomu, aby pečoval o svůj vnitřní (tedy přirozený svět) a rozvíjel ho. Péče o duši, vzdělávání se je součástí rozvrhu bytí. Učit se znamená aktivně se rozhodnout pro poznání svého stávajícího stavu a stanovení si cíle, kam chceme dojít. Učit se je rozhodnutím o učinění se, které v sobě zahrnuje právě aktivní sebereflexi a plán. V tomto ohledu lze připomenou slavný Nietzscheho citát, že „člověk je zvíře,

¹⁰⁰ Alexander McAuley et al. „The MOOC model for digital practice.“ Academia.edu (2010).

keré může slíbit“¹⁰¹. Možnost slibu je spojena s existencí jazyka, schopností poznání sebe sama a tvorba plánu, kterému bude někdo věřit. V tomto ohledu je spojení učení se a lidskosti neodlučitelné.

Druhým podstatným rysem spojeným s Patočkou je důraz na pravdu. Vzdělávání není abstraktním tréninkem nebo činností sofistů, ale náročným programem hledání pravdy. Pravda je něco, za co má smysl prolít krev, společensky nepohodlným až nonkonformním aktivním bytím. Jakkoli má každý člověk vlastní způsob poznávání a fenomény se mu zjevují na základě jeho vlastní konstrukce přirozeného světa, tak to neznamená absenci požadavku na hledání pravdy. Patočka nebyl v žádném ohledu pravdivostním relativistou, pravda pro nebyla otázkou diskursu, ale systematické argumentace. Současně je nutné říci, že se fenomény zjevují postupně, je možné se k poznání pravdy postupně dostávat, přibližovat a svůj pohled postupně revidovat.¹⁰²

Třetím důležitým rysem, který je spojený s tím, jak Patočka vedl bytové semináře, je zvláštní provázání mezi formálním a neformálním vzděláváním. Na jedné straně Patočka nabízí náročný systematický kurz, na který je třeba se připravovat, číst, plnit na něj úkoly, ale současně se snaží každému studentovi věnovat individuálně, obsah přizpůsobuje, diferencuje. Student se musí chtít vzdělávat (vzdalovat se od svých prekonceptů směrem k pravdě), studuje tedy svobodně a dobrovolně, ale přesto náročně a systematicky. V tomto ohledu je možné vidět zajímavou paralelu mezi bytovými semináři a MOOC kurzy – také ty vyžadují systematickosti, nasazení, vytrvalost i nemalý intelekt. Reagují na skutečnost, že se student nemůže zúčastnit plného kurzu běžného, ale nabízí mu alternativu. Byť třeba ne ideální a v mnoha psychologických či organizačních momentech náročnější.

V neposlední řadě je zde již naznačený důraz na svobodu. Učení se – svobodné rozhodnutí učinit se někým lepším či jiným, nemá bez svobody žádný význam. Ostatně koncept duše je na existenci svobody zcela závislým. Jde o svobodu plnou nepohodlný, nároků a jistých ztrát, ale současně o jedinou možnost nalezení autentického bytí.

Svoboda a individuální zodpovědnost za sebe ale neimplikují absenci společenství. Patočka systematicky zdůrazňuje roli člověka v polis, dějiny klade až tam, kde se začíná starat o věci veřejné a společné, nikoli pouze o přežití rodu. Vzdělání bylo pro Patočku skutečně tématem *communio*, tak jak ho analyzuje Hans Urs von Balthasar: „„Com-minio“ znamená

¹⁰¹ Srov. David S. Thatcher, „Zur genealogie der moral: Some textual annotations,“ *Nietzsche-Studien* 18, no. 1 (1989).

¹⁰² Jan Patočka, *Péče o duši*, s. 101, 232–235.

společenství v konkrétním a výrazném smyslu: být spolu / cum / s druhým uveden do společné pevnosti /mun: munire – obehnat hradbami. (...) Ti kdo jsou v „communio“, nemohou tedy vstupovat do takového vztahu jen z vlastní iniciativy, každý sám od sebe,...“¹⁰³ Učení se je otázkou spolubytí v komunitě, za kterou spolu neseme odpovědnost, která je tak významná, že do otázky její konstituce Patočka vkládá počátek dějin – světových i personálních.

Patočkovou výukovou metodou bylo kladení otázek. Dobře postavená otázka či protiotázka, umožňuje člověku pochopit a najít vlastní odpovědi na problémy, které se ve světě kolem něj objevují. Učitel je tak více než předavatelem faktů tazatelem, spolu-hledajícím. V současné době rostoucí popularity edukačního mentoringu tak může jít opět o zajímavý aktualizací koncept, který by mohl být aktivně reflektován.

Výchovné antinomie Eugena Finka

Eugen Fink patří nepochybně mezi klíčové autority v oblasti moderní filozofie výchovy. Jeho stěžejní a zřejmě nejznámější částí práce je šestice aporií,¹⁰⁴ které se v oblasti výchovy a vzdělávání nutně vyskytují. Aporie představuje určitý neřešitelný rozpor či problém. Existují na ni typicky dvě odpovědi, které se jeví jako podobně pravdivé či rozumné, avšak současně se vzájemně vylučují. Mezi nejznámější patří bezpochyby ty, které pocházejí od Zenona Elejského – Achilles a želva, O letícím šípů atp.¹⁰⁵

Jde o antinomie, se kterými se vypořádává jak každý učitel ve své běžné praxi, tak také, a to především, každé jednotlivé pedagogické (nebo andragogické) paradigma.¹⁰⁶ Například první dilema, které se věnuje autonomii vzdělávaného má zcela jiné řešení v kognitivistickém rámci, kdy je vzdělávaný (tedy subjekt vzdělávání) programován objektem (tedy učitelem) a jiný v humanistické tradici, kde by byl takový koncept zcela nepřijatelný.

¹⁰³ Hans Urs Von Balthasar. „Communio,“ Teologické texty Samizdat č. 10: s. 4.

¹⁰⁴ Jiří Zlámal, „Některé myšlenky k filozofii výchovy a její aspekty v teoriích učení budovaných na bázi filozofického paradigmatu,“ *Auspicia* 4, no 2. (2007): s. 16–17.

¹⁰⁵ Salmon, Wesley C., ed., *Zeno's paradoxes*. (Indianapolis: Hackett Publishing, 2001).

¹⁰⁶ V dalším nebudeme z důvodu úspory místa a přehlednosti diferencovat mezi meta teorií, paradigmatem a tím, co se běžně označuje jako alternativní pedagogika – pod pojmem paradigma budeme chápat ucelený, logicky integritní rámec představ o tom, kdo je to učitel, kdo je žák, jaké je jejich vzájemná interakce, míra svobody, výukové metody a přístupy atp. Jakkoli takové pojetí není univerzálně udržitelné, pro potřeby tohoto textu jej vnímáme jako funkční.

Jestliže máme učinit ještě drobnou diferencii mezi PLE a adaptabilními vzdělávacími systémy, tak bychom rádi ono rozlišení viděli v této oblasti v míře autonomie a roli učitele. Zatímco PLE směřuje jednoznačně k paradigmátům akcentující svobodu jak v tématu, tak ve způsobu vzdělávání a je principiálně nakloněno ke vzdělávání nekurikulárnímu nebo alespoň co-kurikulárnímu, tak také adaptabilní systémy zachovávají velice výrazně roli učitele a žáka jako rozdělenou a jasně definovanou. V tomto ohledu jsou podstatně blíže klasickým pedagogikám. Učinit nějaké rozhodnutí který koncept je bližší konstruktivismu při bohatství jeho interpretací a variant snadno nelze. Formální vzdělávání ale pochopitelně bude tíhnout spíše k adaptabilnímu učení.

První dilema se týká vztahu výchovy a manipulace. Jaké je právo učitele zasahovat do svobody a autonomie druhého? Může vnučovat své přesvědčení a hodnoty druhému? Pro fenomenologickou pedagogiku je toto téma zcela zásadní – role svobody každého aktéra vzdělávání je klíčová, ale absolutní svoboda, například tak jak ji chápe antipedagogika, neexistuje. Každá lidská interakce je „manipulací“, která by ale měla být vykonávána s úctou k druhému.

Druhá antinomie se týká určité bezmoci vychovatele. Učí o světě na základě subjektivní zkušenosti, předává informace o světě, které již nemusí být – a často ani nejsou – relevantní, odpovídající skutečnosti. Je velký rozdíl mezi světem a školou. Fenomenologická pedagogika i Patočka na tento problém reagují konceptem přirozeného světa. Ten má každý jedinec svůj vlastní, sdílené tak nejsou celé konstrukty, ale především fenomény.

Třetí antinomie spočívá ve skutečnosti, že výchova nemá konce. Vychovatel sám se neustále učí a vzdělává, sám je nehotový a až učením vzniká osobnost učitele v pravém slova smyslu. Tato antinomie těsně navazuje na koncept péče o duši. Neexistuje stav ukončenosti, hotovosti, plnosti. Neexistuje žádná definitivní moudrost či spravedlnost. Má smysl uvažovat jen o neustálém růstu a kultivaci bytí.

Čtvrtá antinomie dává do protikladu osobní zájmy, dovednosti a znalosti pedagoga, jeho osobnostní i odborný profil a nároky spojené s osnovami, strategickými dokumenty, kariérním řádem. Zde by se zřejmě měla fenomenologická tradice přiklonit na stranu svobody. Patočka na seminářích přirozeně reagoval na problémy a témata svých posluchačů, ale současně držel zřetelný a jasný program, v čemž bytové semináře měly podobnou tvář, jako univerzitní kurzy. Jestliže jeho posluchači vzpomínají, že na přednáškách před nimi filosofie doslova „vznikala“ je zřejmé, že reálný (praktický) Patočkův příklon je zde spíše k důrazu na možnosti vzdělavatele.

Pátá antinomie ukazuje na problém vzdělávání jako takového. Jde o proces směřující k výchově k povolání, nebo k lidství? Současné strategické dokumenty se snaží hledat vztah mezi klíčovými kompetencemi (tedy spíše osobnostními a lidskými charakteristikami) a tzv. „tvrdými“ dovednostmi, které směřují k poznání v jednotlivých vědních oborech. V kurikulárních dokumentech lze vidět určitou proporcionalitu mezi oborovými a kompetenčními požadavky.¹⁰⁷ Pro Patočku a fenomenologickou i existencialistickou tradici není možné oddělit

¹⁰⁷ Srov. Rámcový vzdělávací program pro gymnázia: RVP G. (Praha: Výzkumný ústav pedagogický v Praze, 2007).

učení od bytí, učení i vzdělávání je projevem bytí, antropologickou nutností, nejvnitřnějším pnutím člověka. Na tomto místě je třeba zdůraznit, že jde (snad až výlučně) o člověka, nikoli o výkon profese.

Šestá antinomie se týká mezí výchovy, kdo a jak je vzdělavatelny, zda je výchova nutností a antropologickou potřebou nebo násilím proti svobodě, jak tvrdí antipedagogika.¹⁰⁸ Akcentuje také otázku, do jaké míry je daný jedinec vzdělavatelny. Rádi bychom zdůraznili, že podle soudobé pedagogiky je vzdělavatelny každý, byť jistě ne ve stejné míře a stejným způsobem. Má vzdělávání nějaké limity? Možná bychom na tomto místě mohli odpovědět podobně, jako kognitivní psychologové na otázku, jaká je kapacita dlouhodobé paměti. I přes všechny defekty, nemoci a problémy se zdá být prakticky nekonečná, jakkoli každému slouží jinak. Podobně vzdělávání je proces bez limitu či omezení, jakkoli postup v něm bude jistě nerovnoměrný a nestejný u všech lidí, v každé situaci či věku.

Osobní vzdělávací prostředí

V tomto kontextu konektivistického vzdělávání se objevuje pojem osobní vzdělávací prostředí (Personal learning environment – PLE).¹⁰⁹ Konektivismus klade do centra pozornosti učení se prostřednictvím sítí, důraz pokládá ale také na osobní angažovanost, hledání individuálního vzdělávacího směřování, zapojení se do komunity nebo kritické a reflektivní myšlení.

Tento model do středu učení klade studenta. Je to on, kdo rozhoduje kdy, jak a co se bude učit, kdo může svojí preferencí do systému vzdělávání zásadním způsobem zasahovat. Osobní vzdělávací prostředí má těsný vztah jak k péči o duši, tak také k fenomenologické pedagogice a teorii poznání. Student si v rámci PLE staví svůj vlastní svět, je pánem nad tím, co se učí a učitel může jen doporučeními či otázkami studentovi pomáhat si tento svůj svět postupně rozšiřovat a kultivovat.

Péče o duši, se svým akcentem na pravdivost¹¹⁰, svobodu a zodpovědnost jedince za sebe¹¹¹ i komunitu¹¹², tak nachází svůj korelát právě v PLE. Jde o koncept, který zahrnuje jako

¹⁰⁸ Jak se systematicky popisuje v Ekkehard Von Braunmühl, *Antipädagogik: Studien zur Abschaffung der Erziehung*. (Leipzig: ToloGo verlag, 2006).

¹⁰⁹ Lze se setkat s rozdělením na PLE a VLE (virtual learning environment) s tím, že PLE obsahuje také offline zdroje, jako je chození do hodin, časopisy či knihy. Toto dělení zde neakcentujeme především proto, že definovat jasnou hranici mezi online a offline aktivitami, komunikacemi a dalšími činnostmi je (přinejmenším z pohledu současných studentů) téměř nemožné.

¹¹⁰ Jan Patočka, *Péče o duši*, s. 247.

¹¹¹ Tamtéž, s. 143–147.

¹¹² Tamtéž, s. 132–142.

klasické edukační zdroje, tak také online zdroje, aplikace, nástroje, osoby. Smyslem PLE není formalizace edukace, ale její personalizace, vytváření prostoru pro učení se (učinění se), tak jak jsme o něm hovořili výše. Na osobní vzdělávací prostředí tak lze (s jistou nadsázkou) nahlížet jako na externalitu přirozeného světa. Student v něm zachycuje to, jak se mu svět zjevuje, v podobě, která je pro něj samotného nejpříhodnější a nejvlastnější.

Většinou se uvádí, že součástí návrhu PLE je třeba tři kroků: ¹¹³

1. Nastavení si vzdělávací cíle, tedy toho, čeho chce během daného časového rozpisu dosáhnout. Jde o akt, který je spojený s reflexí stávajícího stavu¹¹⁴, ale také s plánem do budoucnosti, s představou růstu.
2. Řízení sebevzdělávání z hlediska obsahu i procesů, stanovit si čas, kdy se mu budeme věnovat, zdroje, ze kterých bude čerpat atp. V této fázi se opět dotýkáme otázky plánu a reflexe, ale současně také role učitele nebo jiného průvodce, který může v rozvoji osobnostních kompetencí sehrát významnou roli. Je to ale student, který se mění, který musí převzít zodpovědnost za transformaci sebe sama.
3. Komunikace s ostatními podobným způsobem se vzdělávajícími. Tento aspekt je velice důležitý – budování komunitního vzdělávání a učení, možnost řešení podobných problémů a předávání zkušeností by mělo být nedílnou součástí učení. Tato část má těsný fenomenologický rozměr – studující se pohybuje v určitém společenství, které mu na jednu stranu pomáhá, ale které je také povinen obohacovat, kriticky posuzovat, pečovat o něj.

Zajímavé na PLE je, že na rozdíl od většiny běžných edukačních forem či didaktických postupů není spojené s nějakou omezenou vzdělávací etapou. Zůstává s člověkem po celý život, i když cíle, metody řízení, obsah samotného PLE i komunity se samozřejmě obměňují. Jde tedy o koncept těsně navázaný na celoživotní učení. Student v něm může a má zažívat ustavičné *in fieri*, postupně odhalovat fenomény, pečovat o svou duši.

Závěrem

Patočkovy specifické vnímání fenomenologické pedagogiky může být pro učení, které je spojené s moderními technologiemi, zásadním způsobem přínosné. Dává totiž jasnou myšlenkovou strukturu a axiologický i metodologický rámeček vzdělávání, které je těmito

¹¹³ Mark Van Harmelen, „Design trajectories: four experiments in PLE implementation,“ *Interactive Learning Environments* 16, no. 1 (2008): s. 35–46.

¹¹⁴ Jan Patočka, *Péče o duši*, s. 85 a 100.

technologiami podpořené. PLE chápané nejen jako soubor aplikací a zdrojů, ale především jako skutečně osobní individuální prostor pro reflektivní učení může být zásadním způsobem přínosný.

Tímto jsme nesporně možné výrazné patočkovské inspirace nevyčerpali, ale pro rozsah textu se jim zde nemůžeme více věnovat. Věříme ale, že tak jako v andragogice je populární a silně vnímané pojetí existenciální fenomenologické pozice¹¹⁵ Petera Jarvise¹¹⁶, může být v oblasti technologií ve vzdělávání přínosný pohled Jana Patočky. Byť již více než čtyřicet let neživého.

¹¹⁵ Jan Nehyba, „Tři inspirace od Petera Jervise,“ *Studia paedagogica* 17, no. 1 (2012).

¹¹⁶ Peter Jarvis. *Adult and continuing education: Theory and practice*. (London: Psychology Press, 1995).

Francouzský svět Jana Patočky

(The French world of Jan Patočka)

Lucie Divišová¹¹⁷

Abstract

Jan Patočka's French experience dates back to his youth; he studied at the Faculty of Arts at Charles University (among other fields also Romance Studies), in 1928 he went to Paris where he attended lectures of E. Husserl at the Sorbonne. Already in the 30's, Patočka expressed his views on Descartes' thoughts in the epilogue to *Discourse on the Method*.

Jan Patočka excelled in penetrating thinking as well as in the ability to critically reflect French existentialism at the time of its emergence and penetration to the Czech lands in the 60s of the 20th century. In fact, the ideas of Maurice Merleau-Ponty and J.-P. Sartre significantly influenced Patočka's concept of a subjective phenomenology.

But how do the French perceive Jan Patočka? Is their attempt to rank Patočka among other Eastern European philosophers like the Pole Czesław Miłosz or the Hungarian István Bibó – influenced sometimes by too uncritical viewpoint of and admiration for so-called dissent? The aim of this paper is a small insight into the French intellectual world. The intention is to map which Patočka's topics are beneficial for French thinking in the (not just contemporary) "European community of the shaken [in solidarity]" (Laignel-Lavastine, 2010, p. 237).

Key words: philosophers of Central Europe and France, phenomenology and existentialism, dissent, solidarity of the shaken

Francouzská zkušenost Jana Patočky

Francouzská zkušenost Jana Patočky sahá již do dob jeho mládí: studoval na filozofické fakultě UK mj. romanistiku, v roce 1928 odjel do Paříže, kde navštěvoval na Sorbonně přednášky E. Husserla. Již ve 30. letech se Patočka vyslovuje v doslovu k *Rozpravě o metodě* k myšlení Reného Descarta, jakož i k *Dvojímu prameni mravnosti a náboženství* Henriho Bergsona (1936).

Jan Patočka vynikal svým pronikavým myšlením a schopností kriticky reflektovat francouzský existencialismus již v době jeho vzniku a pronikání do českých končin, v letech 60. 20. století. Nelze nezmínit doslov ke knize tzv. „ur-feminismu“ *Druhé pohlaví* (francouzsky 1947, česky 1966) autorky Simone de Beauvoir, družky Jeana-Paula Sartra. O samotném

¹¹⁷ Mgr. Lucie Divišová, Ph.D. Katedra románských jazyků FF Západočeské univerzity v Plzni, Riegrova 11, 306 14 Plzeň, lu.di@seznam.cz

existencialismu a Sartrovi se zde dočítáme pronikavé pasáže, které vypovídají nejen o filosofii J.-P. Sartra, ale pozorný čtenář v těchto slovech, adresovaným Sartrovým počínům, rozpoznává Patočkovy vlastní myšlenky, výzvy a postoje: „[Sartre] narouboval kmen moralistní literatury, která studuje lidské já, od Montaigne, Charrona, Pascala a ostatních moralistů 17. a 18. věku nikoli v ryzím objektivním zájmu, ale v autentickém sokratismu – aby byl objeven, podnícen, zjasněn plamen vlastní svobodné existence, lidského jádra ničím vnějším nezcizitelného, ale ustavičně ohroženého tím, že se samo zbaví sebe. Ale tento ohromný rozbíravý a apelující elán je u Sartra zároveň orientován k psychologicky morálnímu rozboru, odhalení, demaskování soudobých „pokusů a krachů“, k „existenciální psychoanalýze“ soudobého člověka v jeho snahách uniknout své svobodě do klidné pohody pouhého bytí, do pojištěného sebeospravedlnění...“¹¹⁸

Jan Patočka komentoval též Sartrův pobyt v Praze v roce 1963, resp. jeho návštěvu ve Filozofickém ústavu Československé Akademie věd.¹¹⁹ Opomenout nelze ani Patočkovu chronologickou analýzu existencialismu (Jasperse, Heideggera, Sartra), která ještě stačila vyjít v roce 1969 pod názvem *Co je existence*. Zvláštní přátelství poutalo Jana Patočku k francouzskému fenomenologovi, kterým nebyl nikdo menšího významu než Maurice Merleau – Ponty. Patočka si s ním dopisoval až do Pontyho smrti v roce 1961. Inspirativní pro Patočku byl Merleau-Pontyho důraz na lidskou tělesnost, která dle něj není jen okolností, nýbrž určující podmínkou lidského bytí. Některé francouzské zdroje Jana Patočku dokonce srovnávají s Merleau-Pontym a tvrdí o něm, že je svým způsobem český Merleau-Ponty¹²⁰. K Merleau-Pontymu, jakož i k Sartrovi, se Patočka vyslovil na Mezinárodním kongresu pro filosofii ve Vídni v září 1968 v příspěvku s názvem *Kritika psychologického objektivismu a problém fenomenologické psychologie u Sartra a Merleau-Pontyho*¹²¹. Patočka, podobně jako pozdní Merleau-Ponty, též nesouhlasil zcela se Sartrem ve ztotožňování se s politickými extremistickými názory, jakož i s pokusy uvést v soulad existencialismus s marxismem.

Hovoříme-li o Patočkovi o jeho frankofilství v širším slova smyslu jako o vztahu k francouzskému jazyku a možností vyjadřování se v něm a též vztahu k frankofonnímu prostředí Evropy, jistě nás napadne i Patočkovy hostování na katedře kardinála Merciera na

¹¹⁸ Jan Patočka, „Francouzský existencialismus a Simone Beauvoirová“, in Beauvoir, Simone de, *Druhé pohlaví: výbor*, (Praha: Orbis, 1966), s. 392.

¹¹⁹ Srovnej Jan Patočka, „Jean - Paul Sartre návštěvou ve Filozofickém ústavě ČSAV“, in *Filozofický časopis*, 2/1964, roč. XXX: s. 195–200.

¹²⁰ Philippe Merlier, *Autour de Jan Patočka*. (Paris: L'Harmattan, 2010), s. 18.

¹²¹ Jan Patočka. *Kritika psychologického objektivismu a problém fenomenologické psychologie u Sartra a Merleau-Pontyho*. Přeložil Jan Palkoska. XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie. Wien, 2.–9. September 1968. (Archiv Jana Patočky, Praha).

lovaňské univerzitě (ve městě Louvain) v Belgii. Cyklus šesti přednášek pronesl Jan Patočka ve dnech 16. 11. – 8. 12. 1965 na Institut supérieur de philosophie. (K jejich plánovanému knižnímu vydání za autorova života nedošlo, jejich francouzský originál se však dochoval v autorově pozůstalosti). Pro první knižní vydání (1989 samizdatově, 2001 oficiálně) francouzského originálu byl jako hlavní zvolen název *Conférences de Louvain* a také v češtině se vžil název *Lovaňské přednášky*. Podtitulem Lovaňských přednášek je název *Příspěvek českých zemí k ideálu moderní vědy* (fr. *La contribution de la Bohême à l'idéal scientifique moderne*)¹²², který dobře koresponduje s jejich obsahovou náplní (Kepler v Praze, Komenský a mathesis universalis, Bolzano a Husserl, Herder a české národní obrození).¹²³

Francouzi a Jan Patočka

Dílo Jana Patočky je Francouzům známé zejména díky neúnavnému úsilí překladatelky Eriky Abrams, která od začátku 80. let 20. století přeložila téměř celé Patočkovy dílo do francouzštiny¹²⁴. Tento fakt vysvětluje i to, že Patočkovy dílo mohlo být odborně reflektováno a že existuje řada prací ve francouzštině věnovaná myšlenkovému potenciálu tohoto „pražského myslitele“.¹²⁵

Zájem o Patočkovy dílo ve Francii bychom mohli rozdělit do dvou zásadních skupin, a to do skupiny zájmu o filosofická témata spojených s Janem Patočkou a dále do zájmu o Patočku jako o disidenta (a s tím spojený zájem o společensko-politická témata).

Zájem o Patočku jako o filosofa a s tím spojená filosofická témata

Klíčovými tématy, kterými se odborná periodika nebo publikace zabývají, jsou pochopitelně především koncept asubjektivní fenomenologie, korelace subjektu a světa (v díle univerzitního profesora filozofie na Sorboně, Renauda Barbarase¹²⁶), vztahy mezi jevením („le

¹²² Jan Patočka, Filip Karfík, Valérie Löwitová and Bertrand Bouckaert, *Conférences de Louvain sur la contribution de la Bohême à l'idéal de la science moderne*. (Bruxelles: Ousia, 2001); Jan Patočka, *Lovaňské přednášky. Příspěvek českých zemí k ideálu moderní vědy*. (Praha: OIKOYMENH, 2016).

¹²³ Původní Patočkovy členění přednášek není zcela shodné s tím, jak jsou dnes vydávány, srov. ediční poznámku v *Lovaňských přednáškách*, 2016.

¹²⁴ E. Abrams je též známa například jako překladatelka básní Jiřího Koláře, který od roku 1980 pobýval ve Francii.

¹²⁵ Emilie Tardivel, *Liberté au principe*, (Paris: Vrin, 2011), s. 7.

¹²⁶ Renaud Barbaras, „Le mouvement du monde et le problème de l'apparaître“, in Patočka et la question du monde, (Paris: Minuit Paris, 2013), s. 21–35; srovnej též Renaud Barbaras, *Le mouvement de l'existence: études sur la phénoménologie de Jan Patočka*. (Chatou: Éditions de la Transparence, 2007); Renaud Barbaras, *Pohyb existence. Studie k fenomenologii Jana Patočky*. (Červený Kostelec: Pavel Merkvar, 2016), celé publikace.

paraître“) a zjevením („l'apparaître“).¹²⁷ Vyzdvihována je též dynamická fenomenologie nebo fenomenologie dynamiky.

Texty Philippa Merliera,¹²⁸ profesora filozofie v Limoges, se týkají témat kolem Jana Patočky, resp. jsou v souznění (en résonance) s jeho dílem nebo volně navazují na Patočkovu myšlení a promýšlejí do detailu některé podněty z oblasti fenomenologie, kulturní antropologie, psycholingvistiky nebo umění: autor si klade otázky po chápání světa v prostoru jazyka, hudby, hry, smyslu vznešené smrti a dokonce i mučednictví.

Téma pro Francouze atraktivní – tj. téma *svobody, la liberté* – se nicméně objevuje explicitně jen v práci Emilie Tardivel,¹²⁹ která ve své publikaci *La liberté au principe – Svoboda z principu* (tato vychází z její doktorské disertace) – zdůrazňuje, že v teoretické akademické fenomenologii ve Francii tomuto tématu není věnován příliš velký prostor. Emilie Tardivel je též jednou z mála, která neopomíná smysl oběti (fr. le sacrifice) v kontextu christologickém, jak se k němu vyjádřil i Patočka (kříž jako otřes, jako ztráta dosavadních jistot, ze kterého může povstat solidarita otřesených). Zřejmě je toto sporé zastoupení způsobeno tím, že na univerzitní půdě ve Francii je dodržováno rovněž pravidlo laicity.

O Patočkovu dílo se též zajímal francouzský postmoderní filozof, autor známé teorie dekonstrukce, Jacques Derrida, který se v Čechách v Praze i nedobrovolně zdržel několik dnů ve vězení, když chtěl nelegálně do Francie vyvést část Patočkových spisů.¹³⁰ Na Patočkovu myšlení reagoval a navazoval např. v úvahách o (nejen občanské) odpovědnosti, o etice dávání a oběti.¹³¹

Zájem o Patočku jako o disidenta a s tím spojená společensko-politická témata

Paul Ricoeur¹³², filozof a viceprezident Mezinárodního filozofického institutu, jehož byl Patočka předsedou od roku 1938, v prvním francouzském vydání *Kacířských esejů (Essais hérétiques)* v roce 1981 v předmluvě konstatuje, že Patočku francouzské publikum nezná jinak

¹²⁷ Zjevování je ze své podstaty jevením světa nějakého subjektu – subjekt tvoří součást světa, přičemž však současně podmiňuje jeho jevení. Barbaras, *Pohyb existence*, s. 101; srovnej též Barbaras, *Pohyb existence*, s. 99–103.

¹²⁸ Merlier, *Autour de Jan Patočka* (celá publikace).

¹²⁹ Tardivel, *Liberté au principe*, 2011; Emilie Tardivel, „La liberté comme expérience du monde“, in *Philosophie* N°118, (Paris: Minuit, 2013): s. 67–77.

¹³⁰ Alexandra Laignel-Lavastine, *Esprits d'Europe: autour de Czeslaw Milosz, Jan Patočka et Istvan Bibó*. (Paris: Gallimard, 2010), s. 135.

¹³¹ Jacques Derrida, „Donner la mort“, in *L'éthique du don. Jacques Derrida et la pensée du don*, (Paris: Métailie-Transition, 1992), s. 11–108; Jacques Derrida, „Tajemství, kacířství a odpovědnost: Patočkova Evropa“, z francouzštiny přeložil Miroslav Petříček, in *Filosofický časopis*, 1992/4: s. 551–573; 1992/5: s. 857–867.

¹³² Texty Paula Ricoeura do češtiny překládal Miloš Rejchrt – jde například o přeložený výbor P. Ricoeura *Život, pravda, symbol*. (Praha: OIKOYMENH, 1993). Miloš Rejchrt, který je též znám jako evangelický duchovní, navázal na Patočkovu působení jako mluvčí Charty 77 (v letech 1980–1981) a jako disident.

než dle jména, nikoli na základě četby jeho díla, a motivuje francouzského čtenáře na tomto místě k objevování Patočkova díla poukazem na konfrontaci Patočkových postojů v Kacířských esejích s díly Francouzům známými a hojně diskutovanými – totiž s *La condition de l'homme* (*Lidský úděl*) a *Les origines du totalitarisme* (*Původ totalitarismu*) Hannah Arendtové.¹³³ Paul Ricoeur byl také tím, kdo se jako první významný francouzský myslitel vyjádřil k Patočkově památce po jeho smrti, a to článkem v deníku *Le Monde* 19. března 1977. Francouzské vydání *Kacířských esejí* se ovšem může pyšnit ještě jedním nekrologem, a to z rukou Romana Jakobsona, významného lingvisty ruského původu,¹³⁴ který působil mezi dvěma světovými válkami v Praze ve slavném Pražském lingvistickém kroužku, než zkraje druhé světové války emigroval do USA. V tomto nekrologu Jakobson cituje Patočkovu prohlášení o důsledcích konformity individuální i konformity politické v době represí, a to v tom smyslu, že přizpůsobení nikdy nevedlo ke zlepšení dané situace, jen její zhoršení prohloubilo: je zde zdůrazněno, že je třeba „nenechat se zastrašit a nebát se říct pravdu“¹³⁵, jakož je citován známý Patočkův výrok z jednoho z posledních Patočkových prohlášení, že „lidé dnes vědí, že existují věci, pro které stojí za to trpět (...), že tzv. umění, literatura, kultura etc. bez těchto věcí jsou pouhý řemeslný provoz“¹³⁶, což jistě ani Francouzům v oné době neznělo zcela cizí, byť to pro ně mohlo mít jiné konotace v souvislosti s plochostí konzumní společnosti (viz dále).

Patočka bývá jako disident včleňován především mezi myslitele střední Evropy, do jisté rodiny, kde jsou její členové *spřízněni volbou* (*affinités électives*).¹³⁷ Vůbec potřeba včlenit Patočku do jistého širšího kontextu středoevropských myslitelů – a to současníků Patočky, jeho předchůdců nebo následovníků – je ve francouzském kulturním a intelektuálním světě poměrně silná. Tak především je Patočka coby Čech stavěn vedle Poláka Czesława Miłosze a vedle Maďara Istvána Biba. My zde ve Střední Evropě víme, že každý z těchto myslitelů měl svůj osud a že ne všechny okolnosti jejich života můžeme stavět na stejnou úroveň (zvláště patrně otázky okolo Biba z doby maďarského povstání v roce 1956 jsou poměrně specifické, podobně jako jeho protestantství, rovněž některé Miłoszovy gnostické až heretické vize jsou možná dost vzdáleny Patočkovu vidění). Ale základní myšlenka této spřízněnosti volbou je patrně zřejmá:

¹³³ Jan Patočka, Paul Ricoeur and Roman Jakobson, *Essais hérétiques: Sur la philosophie de l'histoire*, (Lagrasse: Verdier, 1988), s. 7–15.

¹³⁴ V *Esprits d'Europe* se o Jakobsonovi výslovně píše pouze jako o americkém lingvistovi (Laignel – Lavastine, *Esprits d'Europe: autour de Czeslaw Milosz, Jan Patočka et Istvan Bibo*, s. 129), bez udání ruských kořenů (což ovšem není nepodstatný detail).

¹³⁵ Francouzská verze byla pořízena překladem z anglického originálu v *The New Republic*, 7. března 1977. Roman Jakobson, „Le Curriculum Vitae d'un philosophe tchèque“, in: Jan Patočka, Paul Ricoeur and Roman Jakobson, *Essais hérétiques: Sur la philosophie de l'histoire*, (Lagrasse: Verdier, 1988), s. 168.

¹³⁶ Jakobson, „Le Curriculum Vitae d'un philosophe tchèque“, s. 169.

¹³⁷ Laignel – Lavastine, *Esprits d'Europe: autour de Czeslaw Milosz, Jan Patočka et Istvan Bibo*, s. 17.

je o vztah morálky a politiky a střetu jednotlivce s neosobní mocí a všechna tato témata tvoří pilíře moderní evropské kultury. Ve francouzském kontextu se též někdy setkáváme až s nekritickým obdivem k disentu a jistými černobílými politickými schématy (život v pravdě u disidentů vs. život ve lži celé ostatní společnosti; též život ve světle několika málo jednotlivců vs. život ve tmě všech ostatních občanů; dokonce i pocit, že jediní disidenti byli těmi vzdělanými, inteligentními, statečnými, vidoucími – a ostatní společnost byla nevzdělaná, průměrná, zbabělá). Na druhou stranu se u Francouzů setkáváme s oprávněným zájmem o témata jako zkušenosti jednotlivce s totalitním a nesvobodným systémem, který nerespektuje lidská práva, nebo o zkušenosti občana Střední Evropy s konzumní společností (v době, o které hovoříme). Jde zde tedy o oblast druhého existenciálního pohybu a jeho svodů, kterým je třeba se vzepřít – ostatně ve Francii je *société de consommation* poměrně často skloňované téma (dnes i tehdy). Témata jako péče o duši (nejen žít a užít, ale stvořit duši a smysl), křehkost a složité budování demokracie, smysl Evropy po pádu Berlínské zdi (nezapomeňme, že Francouzi byli jedněmi z hlavních aktérů budování Evropské Unie a uvědomují si riziko bruselské byrokracie), ale i dnešní konfrontace s terorismem, který byl již patrný v době války v Iráku – ve všech těchto oblastech je dle Francouzů třeba naslouchat velkým myslitelům Střední Evropy a jejich zkušenostem, protože – jako to bylo v případě Patočky – zde došlo k výraznému propojení etického a politického rozměru odpovědnosti, a to v zemi, kde se za sebou vystřídal nejprve nacismus a pak komunismus. Nejslibnější cestou pak by mohlo být to, co Václav Havel, ve stopách Patočkových, nazýval budováním evropského společenství solidárně otřesených. Patočka si vydobyl v povědomí Francouzů místo nejen jako disident, ale i jako *velký evropský humanista*, jehož filosofické koncepce, chápání dějin a zprostředkovaná zkušenost nepřestávají do dnešních dní inspirovat francouzský intelektuální svět. Ostatně již v úvodu k lovaňským přednáškám se Patočka odvolává na dědictví evropského humanismu, kterým je třeba překonávat nacionalismus: oprostíme-li se od omezeného a současně omezujícího nacionalismu, smíme všichni jako Evropané (ať pocházíme ze Střední Evropy nebo z jejích jiných koutů) doufat, že *navážeme na linii velkého evropského humanismu*.¹³⁸

¹³⁸ Patočka, *Lovaňské přednášky. Příspěvek českých zemí k ideálu moderní vědy*, s. 8.

Patočkovo pojetí odpovědnosti jako neorgiastického překonání každodennosti

(Patočka's Concept of Responsibility as a Nonorgiastic Overcoming of Everydayness)

Dalibor Hejna¹³⁹

Abstract

In his analysis the author refers to the distinction that the Czech philosopher Jan Patočka makes between demonic, orgiastic experience of sacrality and to the responsibility relating philosophical questioning as two forms of overcoming of the service to a self-fulfilling life. Freedom from the everydayness and orgasm and responsibility for what rules over all things, though it does not exist in the sense of the thing, in philosophy takes the form of soul care that the soul becomes “immortal”, because of its self-surrender it overcomes even the most recent link to life in the middle the inter-secular being. Platon's care of the soul, with which begins the history of philosophy and of Europe, contains the orgiastic mystery in itself that there is, however, subordinated to the discipline of reason and responsibility. The crisis of Europe originates in the fact that history is no longer understood as a history of responsibility, which does not arise from insufficient knowledge, but from the tendency to conceal the immense difference that divides the orgiastic mystery from the religious mystery, most perfectly embodied in the Christian myth about the God-man.

Key words: beginning of history, responsibility, demonic mystery, religious mystery, Christianity, soul care, platonism

Problém odpovědného, k pravdě se vztahujícího života byl pro českého filosofa Jana Patočku jedním z jeho hlavních myšlenkových motivů. Toto stěžejní téma ho provázelo po celý jeho tvůrčí filosofický život a bylo propojeno s otázkou Evropy a jejího dědictví.

Evropské dědictví v nejvlastnějším slova smyslu je pro Patočku možnost být osobou; přitom problém osobního bytí „byl od počátku problémem překonání každodennosti a orgiasmu“.¹⁴⁰ Být osobou znamená dle Patočky vytrhnout se ze služebnosti životu, z obstarávání věcí pro všední den. Vytržení z této služebnosti životu může nabýt dvou podob. Může se jednat o vytržení orgiastické, o démonickou a erotickou exaltaci, která otvírá člověku nové formy života. Evropské dědictví však představuje nejen překonání úrovně sebestravujícího života, jehož jediným cílem je on sám, ale i tohoto orgiastického vytržení ze služebnosti životu, a to jeho přetavením ve vědomou svobodu před životem. Starost o duši je

¹³⁹ PhDr. RNDr. MTh. Dalibor Hejna, Ph.D., Katedra filosofie, FP TUL, Studentská 1402/2, 461 17 Liberec 1, dalibor.hejna@tul.cz

¹⁴⁰ Jan Patočka, Kacířské eseje o filosofii dějin (Praha: Academia, 1990), s. 122.

titul, pod nímž se rozvinul pokus o toto sebezvládnutí, v němž teprve člověk se stává osobou, protože není již podřízen ani všednímu dni starosti o život ani strhující energii kolektivního vytržení.

Sféra profánního, každodenního a všedního je podle Patočky bytostně oblastí práce a sebeujařmení života, jeho poutanosti k sobě samému. Práce je člověkem vždy pocíťována jako břímě, ne snad pro svou námahu, která může být minimální, ale pro svou nutnost; práce je nám vnucena, má charakter nedobrovolnosti a nesvobody, a tedy tíže.¹⁴¹

Proto lidská bytost od pradávna hledá možné cesty uvolnění z této sféry každodennosti. Ulehčení přitom může mít různé modalitty: od pouhého setrvání v klidném odpočinku a chvilkovém zapomenutí až po orgiastickou extázi. V ní je nepochybně obsažena fyzická námaha (jako v práci), která může jít až do úplného vyčerpání, ale přesto je orgiastické vytržení znamením zdánlivě svobodného života. Démonická, orgiastická dimenze, která stírá hranice mezi animálním, lidským a božským a která jde ruku v ruce s mystikou, esoteričností, tajemstvím či posvátnem, je v bytostné opozici k oblasti ujařmení života v práci, je oblastí svátečního a výjimečného, oblastí sakrálna. Sakrálna, říká Patočka, „ulehčuje... odkrytím té dimenze v životě, kde neběží o tíži odpovědnosti a útěk před ní, nýbrž kde jsme strženi, kde něco silnějšího, než je naše svobodná možnost, naše zodpovědnost, se zdá pronikat do života a dávat mu smysl, který mu jinak je neznámý... Neutíkáme tu od sebe, ale jsme něčím překvapeni, předstíženi, uchvázeni, a toto něco nepatří do věci a všedního dne, v němž se můžeme ztratit v tom, co obstaráváme. Zakoušíme, že svět není jen okruh toho, co můžeme, nýbrž i toho, co se nám otvírá samo a je s to pak jako zkušenost (např. o erotičnu, o sexuálnu, o démoničnu, o posvátné hrůze) prolnout a změnit náš život. Tváří v tvář tomuto fenoménu jsme nakloněni zapomenout na celou dimenzi boje o sebe sama, na odpovědnost i útěk, a nechat se strhovat do nové, otevřené dimenze, jako by teprve nyní stál před námi skutečný život a jako by se tento ‚nový život‘ nepotřeboval vůbec starat o dimenzi odpovědnosti.“¹⁴² Patočka zaujímá obezřetný postoj ke zkušenosti posvátného, která se vyznačuje zaníceným entuziasmem, v němž je možné se rozplynout, a zvláště pak k démonickému vytržení, jehož účinkem a často i prvotním určením je to, že zbavuje odpovědnosti a že se v něm ztrácí smysl či vědomí odpovědnosti. V magické přitažlivosti a kouzlu sakrálna se člověk cítí ovládán a „vlečen jakousi vnější mocí, která působí, že myslí a jedná jinak než v normální době“;¹⁴³ člověk má

¹⁴¹ Srv. Patočka, Kacířské eseje o filosofii dějin, s. 46, 109.

¹⁴² Patočka, Kacířské eseje o filosofii dějin, s. 108.

¹⁴³ Tamtéž, s. 109.

dojem, že to již není on, neboť se mu zdá, že do jeho života a jeho bytosti vstoupilo něco nesmírného, co jej úplně pohlcuje, takže on sám mizí úplně v propasti nevědomí.

To je však pro Patočku důkazem toho, že sakrální oblast nepředstavuje autentickou alternativu k neautentičnosti nitrosvětské existence, zcela pohlčené koloběhem spotřeby a produkce, nýbrž spíše jinou formu neautentického, a tudíž nesvobodného úniku od autenticity svobody a zodpovědnosti. Tím, že člověk je zde uchvácen jakousi cizí silou, která mu dává zapomenout na sebe sama, se sakrálně ukazuje jako to, co člověka uzavírá pravdě, brání mu, aby přišel k sobě, a lze ho tedy označit jako něco démonického. Sakrálně není výzvou k tomu, aby se člověk snažil uskutečnit plně své bytí, aby chtěl a hleděl být vskutku člověkem. Je naopak spojeno s nutností nebýt při sobě, opustit sebe sama; je úplným ustoupením ze vši skutečnosti, vymazáním sebe před poselstvím ze světa vyššího.¹⁴⁴ Pro Patočku nespočívá lidská autenticita v nějakém změněném vědomí, nýbrž ve vědomém stvrzování vlastní svobody a zodpovědnosti proti nemyslíci anonymitě světa. Autenticita znamená přijetí zodpovědnosti za vlastní svobodu, neautenticita naproti tomu představuje rezignaci na svobodu a zodpovědnost, znamená nechat se ovládat anonymním „ono se“ (heideggerovské „man“), ať je to nezodpovědná anonymita denní rutiny nebo temná anonymita extáze.

Oblast sakrální může být legitimní pouze jako svobodná a zodpovědná: „Démonično musí být uvedeno ve vztah k odpovědnosti, v němž původně a prvotně není“, neboť je „démonické právě tím, že je s to prohloubit sebeodcizení“ každodenního obstarávání sebestravujícího života. Patočka je přesvědčen, že v tomto procesu tkví tajemství vzniku náboženství, neboť podle něj o náboženství můžeme mluvit teprve od toho okamžiku, kdy je orgiastické či démonické mystérium ne-li zahlazeno, tedy ovládnuto, integrováno a nakonec podřízeno sféře zodpovědnosti: „Zkušenosti sakrální přecházejí v náboženské, jakmile je zde pokus integrovat odpovědnost do sakrality nebo regulovat sakralitu odpovědností.“¹⁴⁵ To však ještě neznamená, že v náboženství disponuje člověk výslovnou jasností o svém vlastním bytí, neboť podřízení démonického sakrální disciplíně a kázni náboženství může být diktováno čistě praktickými ohledy: „Proto v otázce lidského bytí,“ říká Patočka, „nemají náboženské přelomy (a to, co s nimi souvisí, např. zkušenost umělecká) ten zásadní význam, který má ontologická zkušenost filosofie.“¹⁴⁶

¹⁴⁴ Srv. Jan Patočka, *Platón* (Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1992), s. 85–90.

¹⁴⁵ Patočka, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, s. 110.

¹⁴⁶ Tamtéž, s. 111.

Filosofie se tak může stát skutečně autentickým a plně svobodným neorgiastickým protipólem každodennosti. Zodpovědnost zde zcela vědomě překračuje sféru sebestravujícího, každodenního života a současně triumfuje nad orgiasmem, který si přivtěluje jako podřízený moment. Orgiastické není zcela odstraněno, ale zkázněno a učiněno služebným. Tento okamžik – okamžik zrození filosofie jako výslovného, sebezpřekračujícího a svobodného vztahu člověka k celku světa – představuje zároveň počátek dějin. Dějiny jsou tak pro Patočku především dějinami duše, její vnitřní událostí; jsou stvořením člověka schopného povstat proti dvojitému úpadku každodennosti a orgiastického skoku do temnoty: „Dějiny vznikají jako povznesení z úpadku, jako pochopení, že život dosud byl životem v úpadku a že existuje jiná možnost či možnosti, jak žít, než na jedné straně mozolení za naplněným žaludkem v bídě, nedostatku, důmyslně kroceném lidskými technikami – a na druhé straně orgiastické chvíle soukromé a veřejné, sexualita a kult.“¹⁴⁷ Tento dějinný elán, znamenající iniciativní vzmach z úpadku, povstal podle Patočky ve starém Řecku; řecká polis, epos, tragédie a filosofie jsou různé stránky tohoto elánu neohrožených.

Svoboda od každodennosti a orgiasmu nabývá ve filosofii podoby péče o duši. Ta však znamená zároveň novou kulturu smrti, nové dávání si smrti. Péče o duši, nejprecizněji propracovaná v Platónově filosofii, je nerozlučná od péče o smrt, která se tak stává pravou péčí o život. „Život (věčný),“ říká Patočka, „se rodí z tohoto přímého pohledu na smrt, z přemožení smrti.“¹⁴⁸ Duše jakožto vztah k sobě a soustředění do sebe není ničím jiným než touto starostí o umírání. Pouze ve starosti o smrt se navrácí k sobě, a to jak ve smyslu usebírání, tak ve smyslu probuzení, procitnutí. Tato starost o smrt je pro Patočku jiným jménem svobody. Zakoušet odpovědnost, zakoušet svou absolutní jedinečnost a uchopit svou vlastní smrt je tedy těžká zkušenost: smrt je to, co nikdo nemůže snášet a převzít za mne a čemu nikdo nemůže čelit namísto mne. Smrt jako místo mé nezastupitelnosti, tj. mé singularity, mne volá k odpovědnosti. Duše se tak stává odpovědnou a individuální osobou, protože v konfrontaci se smrtí a vyrovnání s nicotou vzala na sebe to, co může každý jen sám v sobě provést, v čem není zastupitelný.

Věčný život duše, její nesmrtelnost neznamena pro Patočku pokračování její existence v témže stylu i po smrti, pouze na odlišné úrovni bytí než zde na zemi. Nesmrtelná je pro něho ta duše, která se definitivně vzdala sama sebe a překonala tak i tu nejposlednější vazbu na život. Svým sebevzdáním, které je současně paradoxně jejím sebezískáním, manifestovala suverenitu

¹⁴⁷ Tamtéž, s. 111–112.

¹⁴⁸ Tamtéž, s. 114.

a nadřazenost toho, co vládne nad vším věčným, ač samo neexistuje ve smyslu věci. Tím duše vnitřně překonala smrt a stala se neohroženou, takže smrt nad ní již nemá moc a nemůže jí tedy diktovat způsob jejího bytí; v tomto smyslu tato duše již nemůže zemřít a po své pozemské smrti nutně „vstává z mrtvých“, neboť její pravda již není z tohoto světa, není v dosahu světských sil a tedy ani nemůže být zasažena žádnou nitrosvětskou zbraní svých nepřátel. Taková duše, která přemáhá smrt tím, že před ní neprchá, nýbrž zůstává s ní tváří v tvář, se stává absolutně svobodnou a volí svůj osud.¹⁴⁹

Tuto nejhlubší pravdu života odhalil křesťanský mýtus o bohočlověku. K tomu, aby se člověk stal zodpovědným a dějinným, je podle Patočky zapotřebí bytostného navázání na zrození jiného než orgiastického tajemství: navázání na křesťanské *mysterium tremendum* – mystérium, které se projevuje úzkostí a nadějí křesťana, jenž „se chvěje u vědomí hříchu a celou svou bytostí se nabízí v obět' pokání“.¹⁵⁰ Toto chvění se zmocňuje člověka, když se stává osobou, avšak osobou jakožto osobou se může stát teprve ve chvíli, kdy se tato osoba vidí proniknuta ve své jedinečnosti pohledem Boha.

Tajemství, proti němuž vystupuje rodící se křesťanství, je jak jistý platonismus, který uchovává reziduum thaumaturgické tradice, tak i tajemství orgiastického mystéria, z něhož se již Platón snažil vymanit filosofii. Platón se rozchází s orgiastickým mystériem a zakládá první typickou zkušenost odpovědnosti, avšak v platonismu zbývá ještě cosi z démonického mystéria a thaumaturgie; v něm „orgiastické není odstraněno, ale zkázněno a učiněno služebným“.¹⁵¹ Teprve pak přichází *mysterium tremendum* odpovědného křesťana, tento druhý otřes v genezi odpovědnosti. V dvojí konverzi (nejprve v obratu od orgiastického mystéria k platónskému či novoplatónskému, a posléze v obratu ke křesťanskému *mysterium tremendum*) je sice předchozí mystérium vždy „podřazeno“ následujícímu, avšak nikdy není zcela zatlačeno. Aby lépe popsal toto hierarchické podřízení, mluví Patočka o „přivtělení“ („inkorporaci“) v případě platonismu a o „potlačení“ v případě křesťanství.

Dějiny zodpovědnosti jsou spjaty s kulturou smrti. Postoje orgiastického mystéria, platonismu a křesťanského *mysterium tremendum* uchopují různým způsobem smrt. Již první probuzení k zodpovědnosti v její platónské formě odpovídá podle Patočky určité konverzi ve

¹⁴⁹ Srv. Jan Patočka, *Přirozený svět jako filosofický problém* (Praha: Československý spisovatel, 1992), s. 249–251.

¹⁵⁰ Patočka, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, s. 116.

¹⁵¹ Tamtéž, s. 114.

zkušenosti smrti: ...platónský filosof přemohl smrt v podstatě tím, že před ní neuprchl, nýbrž zůstal s ní tváří v tvář.“¹⁵² Platónská duše se usebírání v přípravě na smrt, je hotova přijmout smrt, sama si ji dává onou akceptací, která ji osvobodí od těla a spolu s tím i od démonična a orgiasmu. Procházejíc smrtí, dosahuje duše své vlastní svobody a volí svůj osud. Přivtělení, jímž platónská odpovědnost triumfuje nad orgiastickým mystériem, je pohyb, jímž se stvrzuje nesmrtnost individuální duše – a je to také smrt daná Sókratovi, smrt, kterou mu dali a kterou on přijal, kterou si jistým způsobem sám dává, když v dialogu *Faidon* rozvíjí řeč, kterou dává své smrti smysl a ujímá se odpovědnosti za ní. Patočka poukazuje na to, že Platónovo podobenství o jeskyni „je obrácením tradičních mystérií a jejich orgiastických kultů. [...] Jeskyně je pozůstatkem podzemního shromaždiště mystérií, je lůnem matky-země. Platónova nová myšlenka je vůle opustit lůno matky země a dát se na ryzí ‚cestu světla‘, podřídit tedy orgiasmus cele zodpovědnosti. Proto vede cesta Platónovy duše přímo do věčnosti a k pramenu vši věčnosti, ke slunci ‚dobra‘. [...] ‚Konverze‘ platónská umožňuje pohled na Dobro samo. Tento pohled je neměnný, věčný jako Dobro samo. Cesta za Dobrem, která je nové mystérium duše, odehrává se v podobě vnitřního rozhovoru duše. Nesmrtnost, která je v nedílném spojení s tímto rozhovorem, je tedy jiná než nesmrtnost mystérií. Je to poprvé v dějinách individuální nesmrtnost, je individuální, protože vnitřní, protože spojena neodlučně s vlastním výkonem. Platónská nauka o nesmrtnosti duše je výsledek konfrontace mezi orgiasmem a zodpovědností. Zodpovědnost triumfuje nad orgiasmem, přivtěluje si jej jako podřízený moment, jako Erós, který si tak dlouho nerozumí sám, pokud nepochopí, že jeho původ není v tělesném světě, v jeskyni, v temnu, nýbrž že je pouze prostředkem vzestupu k Dobru s jeho absolutním nárokem a tvrdou disciplínou.“¹⁵³ Díky přivtělení, které zahrnuje démonické či orgiastické mystérium, však zůstává platónská filosofie stále jistým druhem thaumaturgie: „...démonično – Erós je velký démon – se stává služebnou říší [tedy podrobení, a nikoli zahlazení Eróta – pozn. aut.] v pohledu skutečného filosofa, který přemohl všecka jeho pokušení. Odtud poněkud neočekávaný důsledek: filosof je zároveň velký thaumaturg. Platónský filosof je kouzelník – Faust.“¹⁵⁴

Patočka odhaluje setrvalost určitého platonismu rovněž v samém srdci evropského křesťanství, které při svém obratu nedostatečně potlačilo platonismus, jenž se z něj skrytě stále ozývá. Toto platónské reziduum v křesťanství spočívá v podřízení odpovědného rozhodnutí vědění: „Platónské řešení bylo zavrženo křesťanskou theologií, ale tato theologie sama přijala

¹⁵² Patočka, Kacířské eseje o filosofii dějin, s. 114.

¹⁵³ Tamtéž, s. 113–114.

¹⁵⁴ Tamtéž, s. 114.

dalekosáhlé prvky tohoto platónsky zahájeného řešení. Platónský racionalismus, platónská snaha podřídit i samu odpovědnost předmětnosti poznání působí v podzemí křesťanského pojetí dále.¹⁵⁵ „Podřídit i samu odpovědnost předmětnosti poznání“ znamená podle Patočky anulovat zodpovědnost. Pokud se rozhodování spravuje věděním, pak již není odpovědným rozhodnutím, nýbrž technickým prováděním určitého kognitivního schématu. Skutečná odpovědnost pochází z tajemství, má strukturu jistého tajemství.

Patočka je přesvědčen, že není opravdové zodpovědnosti či závazku, nepochází-li od někoho, nepřichází-li ke mně od někoho, kdo jako absolutní jsoucnou mnou prochází, zmocňuje se mne, drží mne ve svých rukou a pod svým dohledem. Disproporce, která mě v osobě, která se na mne dívá, uvádí do vztahu k pohledu, který nevidím a který se pro mě drží v tajnosti, třebaže mi rozkazuje, toť ono hrozivé, děsivé mystérium, křesťanské *mysterium tremendum*. A děsivost tohoto tajemství překračuje klidný vztah subjektu k objektu: „V poslední instanci není duše vztah k předmětu sebevznešenějšímu (jako platónské Dobro), nýbrž k osobě, která do ní nahlíží, aniž je sama prohlížena.“¹⁵⁶ Odpovědný život byl v křesťanství „pojat jako dar něčeho, co posléze, i když má charakter Dobra, má rovněž rysy nepřístupného a navždy člověku nadřazeného – rysy mystéria, které má poslední slovo. ...odpovědnost se vkládá nyní nikoli do lidsky prohlédnutelné esence dobroty a jednoty, nýbrž do neprohlédnutelného vztahu k absolutnímu, nejvyššímu jsoucnou, které nás má v rukou nikoli po vnější, nýbrž po vnitřní stránce.“¹⁵⁷

Proto křesťanství zůstává pro Patočku dosud nejsilnějším usilováním o prohloubení odpovědnosti, jakkoli je toto usilování ještě omezeno břemenem nekorigovaného platonismu, jakkoli „křesťanský Bůh přejal transcendenci onto-theologické koncepce jako samozřejmou věc“.¹⁵⁸ Jaká je podmínka možnosti takové odpovědnosti? Odpovědnost je tu pod podmínkou, že Dobro už není nějaká objektivní transcendence, nýbrž vztah k druhému, odpověď někomu jinému, je to zkušenost osobní dobroty. Pod jakou podmínkou je tu pak něco takového jako dobrota? Pod tou podmínkou, že dobrota zapomíná samu sebe, že tento pohyb je pohyb daru, jenž se vzdává sám sebe, tedy že je to pohyb nekonečné lásky. Je zapotřebí nekonečné lásky, aby bylo možno vzdát se sebe a stát se konečným, vtělit se. Tento dar nekonečné lásky přichází od někoho a je určen někomu. Odpovědnost vyžaduje nezastupitelnou singularitu.

¹⁵⁵ Tamtéž, s. 118.

¹⁵⁶ Tamtéž, s. 115.

¹⁵⁷ Tamtéž, s. 115.

¹⁵⁸ Tamtéž, s. 116.

Existuje tedy strukturální nepochopitelnost, disymetrie mezi konečným a odpovědným smrtelníkem na jedné straně a dobrotou nekonečného daru na straně druhé. Tato disproporce proměňuje zkušenost odpovědnosti v provinilou hříšnost: nikdy jsem nemohl a nikdy se nebudu moci měřit s touto nekonečnou dobrotou a nesmírností daru, který jsem dostal. Jakožto odpovědný jsem tak již před jakýmkoli pochybením provinilý: „Nyní však se individuálnost vkládá do vztahu k nekonečné lásce a člověk je individuem, protože vzhledem k ní vinen a vždy vinen. Každý je jako individuum určen jedinečností svého postavení do obecnosti hříchu.“¹⁵⁹ Hříšnost, provinilost je odpovědnosti vlastní, poněvadž odpovědnost se nikdy nemůže vyrovnat sobě samé: nikdy nejsem dostatečně odpovědný, protože jsem konečný.

„Pro tento svůj základ v propastném prohloubení duše,“ říká Patočka, „je křesťanství dosud největším a nepřekonaným, ale též do konce nedomyšleným vzmachem, který člověka uschopnil k boji proti úpadku.“¹⁶⁰ Přesto však vždy bude hrozit nebezpečí návratu zpět. Orgiastický živel není nikdy zcela anihilován. Přivtělené a potlačené mystérium nikdy není vyhlazeno, dějiny nikdy zcela nezahlazují to, co pohřbívají. Orgiastické mystérium se napořád navrácí a stále působí: nejen v platonismu, nýbrž právě tak i v křesťanství, a dokonce i tam – nebo právě tam –, kde vládne osvícenství a sekularizace. Každá revoluce svědčí formou entuziasmu o návratu posvátného, o přítomnosti bohů mezi námi. Patočka poukazuje na to, že již francouzský sociolog Émile Durkheim si povšiml, že „určité zjevy Velké revoluce ukazují spontánní obnovu sakrality. V údobí Francouzské revoluce jsou lidé zachvázeni jakýmsi ‚náboženským‘ nadšením. [...] Je to ovšem nadšení, které přes kult Rozumu má orgiastický, osobním vztahem zodpovědnosti nezakázněný nebo ne dost zakázněný ráz. Nebezpečí nového úpadku do orgiasmu se zde ukazuje akutně.“¹⁶¹

Proti obecně přijímanému přesvědčení Patočka zdůrazňuje, že moderní technická doba není neutralizací démonična, nýbrž naopak nechává znovu vyvstat určitou jeho formu. Tato doba neutralizuje lhostejností a nudou, avšak právě proto přivolává návrat démonična. Mezi kulturou nudy a kulturou orgiastického živlu panuje příbuznost: „Propadlost věcem, jejich každodennímu obstarávání a vázanosti k životu má svým nezbytným pendantem novou vlnu orgiastické záplavy.“¹⁶² Nadvláda techniky a banální, nudné každodennosti – těchto dvou rysů moderní doby – přeje démonické nezodpovědnosti: „Čím více se prosazuje moderní vědotechnika jako vlastní vztah k jsoucnu, čím více do svého okruhu zatahuje všechno přírodní

¹⁵⁹ Tamtéž, s. 115–116.

¹⁶⁰ Tamtéž, s. 116–117.

¹⁶¹ Tamtéž, s. 120.

¹⁶² Tamtéž, s. 121.

a pak i lidské, čím více jsou tradice dávného vyrovnání pravého se strhujícím odsunovány a odsuzovány jako nereálné, nevěrohodné a fantastické, tím krutější je revanš orgiastického entuziasmu. [...] Každodennost a entuziasmus boje do krajnosti a bez milosrdenství patří k sobě. [...] Jednou rukou se organizuje každodennost a orgie. Organizátor pětileté války je zároveň autorem inscenovaných procesů nového honu na čarodějnice. Válka je zároveň největší podnik průmyslové civilizace, produkt i nástroj totální mobilizace, i uvolněním orgiastických potencialit...¹⁶³ Krize Evropy tak má podle Patočky svůj původ právě v tom, že dějiny se již nechápou jako dějiny zodpovědnosti, což však nevyplývá z nedostatečného vědění, nýbrž z tendence zakrývat propastný rozdíl, který dělí orgiastické mystérium od náboženského mystéria.

¹⁶³ Tamtéž, s. 121.

Patočkova kritika metafyziky v kontexte Nietzscheho a Heideggerovej filozofie

(Patočka's critique of metaphysics in a connections of Nietzsche's and Heidegger's philosophy)

Dušan Hruška¹⁶⁴

Abstract

The idea of negative platonism, formulated by Jan Patočka in the early 50's, can be understood as an interpretation of the history of philosophy, with a special reference to its Greek origin. It opens the way to critical thinking in connection with the metaphysical tradition and to the formulation of basic phenomenological themes, but ultimately it leads to the reconstruction of the conditions for further Greek interpretation of the Christian heritage. Patočka reconstructs the approach of Greeks understanding of metaphysics in the sense of shifting from a non-objectivizing way of understanding the world as a whole to fulfilling the ambition of a systematic knowledge of absolute reality.

Based on this, Patočka proposes a new reading of Plato – a sphere of thought, separated from empirical reality, becomes a symbol of human freedom, which is understood as the ability to overcome the (objective) world, creating the possibility of understanding it as an absolute horizon.

Then the concept of freedom refers to the hidden subject of metaphysics, with a more explicit rethinking of this problem in the context of Patočka's reflections associated with selected problems of Nietzsche and Heidegger's philosophy.

Key words: Patočka, Nietzsche, Heidegger, platonism, metaphysics, morality

Patočkova (kritická) reflexia metafyziky

Je zrejmé, že zaoberať sa historicky detailne Patočkovou (nielen kritickou) pozíciou vo vzťahu k metafyzike jasne prekračuje rámec tejto štúdie. To by pre nás znamenalo pozrieť sa bližšie na Patočkovu fenomenológiu sveta. Začať by sme mali Patočkovým *Prirodzeným svetom ako filozofickým problémom* a prejsť postupne až k jeho posledným spisom. Všimnúť si spojenie medzi fenomenológiou sveta a filozofiou dejín, ktorá sa v najvýraznejšej podobe manifestuje v *Kacírskych esejách*. My sa však chceme sústrediť na stredné obdobie Patočkovej intelektuálnej cesty, na jeho text *Negativní platonismus*, ktorý Patočka pôvodne plánoval ako úvodnú kapitolu k výrazne širšiemu dielu, ktorý ale dnes musíme čítať ako samostatnú esej.

¹⁶⁴ PhDr. Dušan HRUŠKA, PhD., Katedra filozofie a dejín filozofie, Filozofická fakulta UPJŠ v Košiciach, dusan.hruska@upjs.sk

To, čomu by sme sa v súvislosti s Patočkovou kritickou reflexiou metafyziky chceli bližšie venovať súvisí s jednou Patočkovou poznámkou, ktorá v kontexte *Negatívneho platonizmu* môže pôsobiť náhodne, no v kontexte neskorších diskusií sa môže ukázať ako významnejšia, než by sa mohol sám Patočka nazdávať. Túto situáciu môžeme vnímať ako demonštratívnu ukážku hermeneutického efektu časovej dištancie (tú Gadamer tradične zdôrazňoval), na základe ktorej môžeme autorovi porozumieť lepšie (teda v zásade odlišne), než by si mohol porozumieť on sám.

Patočkov výklad metafyziky ako spôsobu myslenia zahŕňa rekonštrukciu jej gréckych zdrojov. Potom, čo charakterizoval sokratovský moment ako model nepredmetného myslenia, ako reflexiu, ktorá sa usiluje o získanie náhľadu pomocou metódy pýtania sa a negácie všetkých pozitívnych téz a špecifických predpokladov, v zátvorke dodáva, že ak by sa toto predmetafyzické pozadie Platonovej a Aristotelovej filozofie stalo východiskovým bodom kritickej deštrukcie metafyzického rámca, ktorým sú, samozrejme, dejiny filozofie zaťažené, otvorili by sa nové perspektívy pre porovnanie s inými tradíciami. Za týchto okolností by sme mohli dosiahnuť lepšie porozumenie vzťahom „príbuznosti, ktoré grécku filozofiu viažu k filozofickým orientálnym počiatkom, ktoré sa najprv rozvinuli asi v rovnakej „osovej dobe“ a pri všetkej hlbokoj odlišnosti majú ktorýkoľvek tón pripomínajúci pred Sokratovskú epochu“.¹⁶⁵ Termín *osová doba* Patočka prevzal od K. Jaspersa – vzťahuje sa na dobu výnimočnej kultúrnej a intelektuálnej kreativity okolo polovice posledného tisícročia p. n. l. Na prvý pohľad ide o separátne tradície – grécku, židovskú, indickú a čínsku, ktoré sú ale v niektorých ohľadoch prekvapivo konvergentné. Týmito otázkami sa Patočka ďalej nezaoberal, v neskorších spisoch váhavo pripúšťal možnosť vývoja filozofického myslenia v neeurópskych kultúrach. V spise *Platon a Európa*, ktorý je pre našu tému zaujímavý, zastáva európsko–helenocentrickú pozíciu tvrdením, že len grécky zárodok Európy našiel cestu k filozofickému nahliadnutiu. Jeho helenocentrizmus bol natoľko dôsledný, že odmietal prijať konvenčný názor, podľa ktorého je Európa výtvorom dvoch tradícií – gréckej a židovskej. Patočka bol presvedčený, že židovská tradícia musela byť pretvorená gréckou tradíciou, konkrétne platonskými ideami a len takýmto spôsobom sa mohla podieľať na utváraní Európy. Má preto aj dobré argumenty, ktoré sú pre našu štúdiu zaujímavé v kontexte civilizačných dimenzií metafyziky.

¹⁶⁵ Jan Patočka „Negativní platonismus,“ in Jan Patočka, *Péče o duši I. Sebrané spisy. Svazek 1* (Praha: Oikúmené, 1996), s. 309.

Ide o Patočkovu vnímanie spojenia medzi metafyzikou a teológiou ako „základnom duchovnom fakte európskej civilizácie“.¹⁶⁶ Tento Patočkov dôraz nie je náhodný – okrem argumentu v prospech pretvorenia židovskej tradície gréckou, pôjde o akcent proti ľahkovážnemu zavrhnutiu metafyziky ako viac–menej sekularizovanej odnože teológie (takto problém vnímal A. Comte, ale aj marxisti). Patočka akcentuje, že metafyzika je staršia ako teológia, a teda práve metafyzika poskytla jazyk pre preklad zjavenej pravdy do teologickej doktríny.

V tomto kontexte je dôležité si všimnúť, že tento duchovný fakt je do značnej miery rovnako inštitucionálnym faktom. Teologický rámec patril k základným štruktúram stredovekého kresťanstva. Táto civilizácia patrí k rozhodujúci zdrojom európskej identity. Ide o jasný prípad metafyzického prvku, ktorý spoluvytvára civilizačný rámec. Patočka v tejto súvislosti zdôrazňuje transformatívny dopad gréckych pojmov na židovské témy zdedené kresťanstvom. Kultúrny preklad má ale vždy dve strany. Dochádza k stretu dvoch tradícií (civilizácií), k prekročeniu kultúrnych hraníc, a práve to zmenilo obidve strany závažným spôsobom. Výsledok tohto stretnutia – kresťanská (západokresťanská) verzia monoteizmu – vytvoril rámec pre pochopenie a reinterpretáciu minulosti. Grécke metafyzické korene kresťanstva poskytli silný základ pre víziu civilizačného kontinua, ktoré začína klasickým starovekom. To nakoniec umožnilo Európe použiť metafyzické príbehy pre vytvorenie rámcových civilizačných štruktúr – ide zvlášť o vzájomné prestupovanie otvorenosti a uzavretosti. Ide o proces privlastnenia si iných tradícií a ich pretvorenie na integrálnu súčasť svojbytného celku.

Vnútorou logikou, ktorá metafyzike umožnila, aby fungovala ako civilizačný faktor, je jej spojenie so slobodou, a to si všíma práve Patočka. Sloboda je totiž predpokladom pre artikuláciu metafyzického stanoviska – metafyzická vzdialenosť od empiricky uchopeného a verifikovaného sveta predpokladá základnejšiu, a v tomto zmysle univerzálnejšiu ne-determinosť, ktorá fundamentálne definuje ľudský spôsob bytia vo svete. Na takto definovanú metafyzickú tradíciu ale môžeme nahliadať ako na historické, a v tomto zmysle špecifické vyjadrenie všeobecnejšieho antropologického potenciálu. Sloboda je teda, ako zdôrazňuje Patočka, dominantnou témou metafyziky. Zásľuhu o formuláciu slobody definuje pomocou sokratovskej myšlienky „vedenia, ktoré nevie“.¹⁶⁷ Táto formulácia ešte nie je začiatkom metafyziky, ide skôr o *posledný akt prehistórie*. Začiatok metafyziky nielen pre Patočku, ale

¹⁶⁶ Tamtéž, s. 311.

¹⁶⁷ Tamtéž, s. 324.

napr. aj pre Nietzscheho, začína až s posunom od Platonovho Sokrata k Platonovmu vlastnému projektu.

Nietzscheho kritika metafyziky

V načrtnutej súvislosti to podľa Nietzscheho bude práve Sokrates, ktorý vystúpi explicitne s požiadavkou nového, jednoznačného delenia: pravé šťastie, skutočná cnosť, životná zdatnosť, budú súvisieť s vedením, budú späté s výsledkom poznania. Sokrates preto uvádza na scénu rozumnosť.

Podľa Nietzscheho sa rozum vo filozofii stáva zodpovedným za zaklätie (znehynenie) skutočnosti, ktorá je dianím, do pojmových múmií. Veci sa v uchopení prostredníctvom rozumu zbavujú historického ponímania, ktoré nás učí, že „čo je, nebude, čo bude, nie je...“¹⁶⁸ Definovanie skutočnosti ako diania sa (v zmyslovom uchopení) môže stať rovnakou jednostrannosťou, ktorú si Nietzsche uvedomuje. Takto vymedzený typ (historickosti) chápania nám sprostredkujú zmysly. Rozum sa stáva nástrojom falšovania svedectva zmyslov, ktoré nám ukazujú dianie, zanikanie, zmenu. Rozum falzifikuje svedectvo zmyslov tak, že ho nebude akceptovať (zmysly nás klamú) a stane sa tak jednostrannosťou. Nebezpečenstvo, ktoré z tejto jednostrannosti rozumu vyplynie, charakterizuje Nietzsche ako zámenu posledných vecí s prvými – „najvyššie pojmy“, to jest najvšeobecnejšie, najprázdnejšie pojmy, posledný dym vyparujúcej sa skutočnosti, kladú [sa – aut.] na začiatok ako začiatok“.¹⁶⁹

Rozum nakoniec Nietzsche charakterizuje ako metafyziku reči.¹⁷⁰ Metafyzika sa nám v tejto jednostrannosti ukazuje ako možnosť znehynenia skutočnosti (ktorú nám vo forme diania sprostredkujú zmysly) do pojmov pomocou rozumu. (Ne)uchopiteľná skutočnosť (svet), sa prostredníctvom rozumu stáva uchopiteľným, a v tomto zmysle sa stáva zrozumiteľným. Umenie teda už nemôže byť kľúčom ku svetu.

Základnou a vrcholnou ľudskou aktivitou sa stáva poznanie, ideálom človeka sa stáva teoretický človek, ktorého charakterizuje sokratovská rovnica: rozum = cnosť = šťastie. Utrpenie tak môže byť odstránené, svet opravený. Ak zmyslom kultúry, z ktorej povstala grécka tragédia, bola konfrontácia človeka s dvojznačnosťou a (ne)uchopiteľnosťou celku sveta, tak pre tradíciu založenú Sokratom bude príznačná snaha vyhnúť sa tejto konfrontácii.

¹⁶⁸ Friedrich Nietzsche, „Soumrak bůžků aneb jak filosofovat kladivem,“ in Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo* (Praha: Naše vojsko, 1993), s. 33.

¹⁶⁹ Tamtéž, s. 34.

¹⁷⁰ Tamtéž, s. 35.

V tradícii založenej Sokratom potom platí, že odpoveďou na praktickú otázku: Čo má človek robiť, aby sa mohol stať šťastnými, sa stane teoretická odpoveď, ktorá bude mať (po absolvovaní dialekticky¹⁷¹ poňatej cesty poznania) ambíciu stať sa (pravdivým) vedením. Týmto základným omylom sa podľa Nietzscheho začne naša metafyzická tradícia.

Ako cestu vedúcu k vedeniu Sokrates postuluje dialóg. Verí, že dialektika (ktorú chápe ako umenie rozlišovať) prezentovaná v dialógu je cestou hľadania správnej odpovede. Sokratovské hľadanie ale ešte nespraví rozhodujúci (platonsky) krok – prichádza k možno paradoxnému záveru: Viem, že neviem. Sokrates si uvedomuje nezodpovedateľnosť otázky Čo je to? (napr. spravodlivosť ako taká). Napriek tomu, a to si veľmi presne všimne Nietzsche, Sokrates zakladá metafyzickú tradíciu v tom zmysle, že jeho dialektika pod rúškom hľadania správnej odpovede (napriek zdanlivej nemožnosti vedieť), cez formuláciu otázky Čo je to?, skrýva ambíciu stať sa vedením, a cez vedenie stať sa pravým (pravdivým) poznaním.

Túto (skrytú) metafyzickú ambíciu sokratovsky kladenej otázky domyslí jeho žiak Platon.

Cestu od (navonok) praktického rozmeru Sokratovej otázky, bude platonska metafyzika riešiť už v teoretickej (metafyzickej) odpovedi. Nietzsche to explikuje cez naivitu Platonovho objavu čistého ducha. Táto naivita znamená, že cez Sokratovu otázku Čo je to? sa Platon dostáva k odpovedi, že ide o vec samu (o vec ako takú). Takto Platon zjavuje to, čo sa v Sokratovej otázke skrýva ako jej vnútorná logika.

Túto skrytú ambíciu sokratovskej otázky Platon predstaví ako objavenie a postulovanie sveta ideí, ako sveta pravého a skutočného. Pravý svet, tento osobitný svet, na scénu uvádzajú príznačné predpoklady. Ak chce človek rozumieť, musí rozlišovať. Poznanie má ambíciu stať sa vedením (rozumnosťou), ktoré je opakom mienenia (zmyslovosti). Odlíšenie pravého (rozumového) sveta od sveta zdanlivého (zmyslového) sa deje na základe poznania. Tento proces potom predstavuje rozhodujúcu úlohu človeka, dokonca jeho povinnosť.

Platonizmus takto očividne konštituuje dva charakteristické predpoklady. Ukazuje sa v ňom diferenciacia (rozlišovanie) pravého (skutočného) sveta a sveta zdania a klamu. Táto diferenciacia je, v platonskom zmysle, metafyzickým výkonom objavená, nie zavedená. Z tejto

¹⁷¹ Dialektiku Nietzsche kritizuje v platonskom porozumení, t. j. ako vzostupný pohyb myslenia, ktoré vedie k pochopeniu pravdy bytia. Platonsky pochopená dialektika má síce svoj začiatok v sokratovskom dialógu, ale ako sa ukáže, Platon odvážne domyslí „skrytú“ ambíciu sokratovskej dialektiky.

diferencie je potom zrejmé, že pravý svet je poznateľný a toto poznanie predstavuje rozhodujúcu úlohu a možnosť, ktorá je vlastná človeku.

Patočka a metafyzická tradícia

Metafyzické spôsoby tematizovania slobody sa od tohto momentu ukázu aj ako reinterpretácie s ďalekosiahlymi teoretickými a praktickými dôsledkami.

Metafyzické interpretácie zvažujúce skúsenosť slobody, nezapadajú do príbehu o pokroku. Neexistuje logika, ktorá by mohla viesť naprieč súslednosťou (metafyzicky fundovaných) tradícií k možnosti priameho uchopenia základného fenoménu ako takého. Moderné myslenie sa totiž vyvíjalo smerom k explicitnejšiemu sústredeniu a zosilnenému dôrazu na ľudskú autonómiu, čo viedlo k nastoleniu nových problémov, alternatívnych riešení a nakoniec k opätovnému spracovaniu pôvodných metafyzických tém. Nemecký idealizmus transformoval princíp autonómneho rozumu do modelu postupného kozmického usporiadania – výsledkom tohto ambiciózneho pokusu malo byť dovŕšenie metafyziky. Avšak prominentná úloha ľudského konania a ľudských dejín sa v kontexte tohto všeobsiahleho systému stala východiskom pre obnovenú víziu radikálnej autonómie. Ako ale nakoniec ukázali historické osudy marxizmu, humanizmus založený na heglovských kategóriách, sa z podstaty veci nedokázal ubrániť absorpcii do iného metafyzického systému, pre zmenu s opozitnou, teda materialistickou orientáciou. V týchto kontextoch bola sloboda redefinovaná ako pochopenie nevyhnutnosti a ľudská sebarealizácia sa stala vrcholnou fázou kozmického vývoja.

Osudy marxizmu nespomíname náhodou, vytvárali totiž dôležitú súčasť historického pozadia, na ktorom sa utvárali Patočkove reflexie *Negatívneho platonizmu*. Na tieto historické skúsenosti sa Patočka pozeral v kontexte ilustrovania všeobecnejších problémov, ktoré sú inherentné moderným formám života a myslenia.

Patočkov projekt vykazuje kľúčové styčné body s kontradiskurzami, ktoré sú založené na kritike a deštrukcii základných premís osvietenského úsilia o ľudskú autonómiu. S nimi potom zdieľa smerodajné témy a perspektívy – ide o spojenie filozofie slobody s kritikou antropocentrizmu. Patočkova kritika antropocentrizmu sa opiera hlavne o jeden z najextrémnejších spomínaných kontradiskurzov – o Heideggerovu *Seingeschichte* a na nej založenej kritike humanizmu.

Heidegger a metafyzika ako dejiny bytia

Heidegger používa samotný termín metafyzika ako termín totožný s termínom filozofia¹⁷², niekedy hovorí o západnom type myslenia¹⁷³. Podstatné ale bude uvedomiť si, že pre Heideggera predstavuje metafyzika nielen špecifický typ myslenia, ale stáva sa záležitosťou myslenia, doslova *vecou myslenia* (*Sache des Denkens*). Kľúčovým sa stane jeho určenie metafyziky ako *dejín bytia* (*Geschichte des Seins*).¹⁷⁴ Samotný termín *dejiny* ale môže byť vo svojom bežnom význame zavádzajúci. Heidegger na to upozorňuje vo svojom spise *Parmenides* – dejiny nie sú chápané ako dianie, vývoj, ale ako špecifické významové rozhodnutie týkajúce sa toho, ako sa bytie človeka týka, ako sa mu dáva, ako je mu udelené.¹⁷⁵ Filozofia, resp. metafyzika je pojmovým uchopením tejto udelenosti bytia.

V tejto optike potom Heidegger sleduje samotné dejiny filozofie. Nejde mu o históriu filozofických koncepcií, ale o spôsob oslovenia človeka bytím a o jeho odpoveď formou myslenia.

Heidegger metafyziku tematizuje prostredníctvom bytia ako bytia jestvujúcna, ako jestvovanie jestvujúcna, t. j. prostredníctvom toho, čo je. Počiatok je teda uchopiteľný výhradne ako počiatok niečoho, teda v zásade vždy v konkrétnej podobe niečoho začatého. Pre túto situáciu používa Heidegger pojem *prvý počiatok* (*Der erste Anfang*) – ide o titul pre vždy už rozhodnutú podobu, v ktorej sa bytie podáva (ukazuje) a ktorého ozvenou je metafyzika.¹⁷⁶ Zavŕšiteľmi takéhoto typu myslenia sú Platon a Aristoteles. Začiatok metafyziky je rozhodnutím *počiatku* v podobe *prvého počiatku*.

Dôležité ale je, že podľa Heideggera sa počiatok rozhodnutím *počiatku* v podobe *prvého počiatku* *nestráca*, ale zostáva tu spolu s podobou *prvého počiatku* ako jeho počiatok. Jestvujúce sa svojmu počiatku vzdáľuje v čase, počiatok tu ale ostáva nielen ako jeho odkiaľ, ale aj ako jeho kam. V tomto zmysle sa počiatok neustále deje, neustále sa dovršuje. Heidegger tvrdí, že počiatok prichádza ako posledný.¹⁷⁷

Začiatkom metafyziky je podľa Heideggera vykročenie od počiatku k prvému počiatku, teda vykročenie od mysliteľov počiatku k Platonovi a Aristotelovi. Počiatočný spôsob, ktorým sa bytie ukazuje a dáva (*Parmenides*), ale ktorým sa zároveň skrýva a odťahuje (*Herakleitos*)

¹⁷² Martin Heidegger, *Konec filosofie a úkol myšlení* (Praha: Oikúmené, 2006), s. 7.

¹⁷³ Martin Heidegger, *Heraklit*. GA. Bd. 55 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979), s. 3.

¹⁷⁴ Martin Heidegger, *Nietzsche II*. GA. Bd. 6.2 (Pfullingen: G. Neske, 1961), s. 399–457. Pozn.: VIII. kapitola 2. zväzku nesie názov *Die Metaphysik als Geschichte des Seins*.

¹⁷⁵ Martin Heidegger, *Bytí a čas* (Praha: Oikúmené, 2008), s. 20–22.

¹⁷⁶ Martin Heidegger, *Parmenides*. GA. Bd. 54 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1982), s. 113–114.

¹⁷⁷ Tamtéž, s. 2.

bude Platonom pochopené ako prítomnosť a stálosť.¹⁷⁸ Toto je podľa Heideggera vlastný začiatok metafyziky. Bytie bude určované z jestvujúcna a prostredníctvom neho. Metafyzika sa pýta na bytie, ale robí tak výhradne prostredníctvom jestvujúcna. Heidegger v tom v zásade nevidí jej chybu, resp. nedostatok, ale skôr seba-rozhodovanie, seba-konštituovanie samotného bytia. Dejiny metafyziky nie sú len sledom rôznych podôb popísanej diferencie, ale skôr neustálou seba-konštitúciou počiatku (Anfang) ako bytia v jeho dianí ako ustupovaní zo seba samého.

Patočkova pozícia v spore o dejiny metafyziky

Čo ale musíme v naznačených súvislostiach a sporoch o metafyziku zdôrazniť je, že Patočka pristupuje k problému a aspiráciám humanizmu oveľa senzitívnejšie, ako Heidegger. Je to dané samozrejme aj tým, že Patočka vníma Heideggerov kontradiskurz optikou antropologizmu, no samotnému Heideggerovi nejde o antropológiu, ale o ontológiu.¹⁷⁹ To Patočka samozrejme vie, ale to, o čo mu podľa nášho názoru ide, je nevyhnutnosť vnímať jeho pozíciu v rámci otvorenej diskusie v modernej kultúre. Patočka sa tak ukazuje ako mysliteľ, ktorý sa skôr usiloval o vnútorný pluralizmus moderného diskurzívneho univerza, než aby sa usiloval o nejakú podobu zjednocujúcej (metafyzicky fundovanej) alternatívy. Okrem toho, že predpoklad otvoreného dialógu vidíme na jednej strane ako základnú premisu v prístupe k Patočkovmu dielu, na druhej strane ju vnímame tiež ako *hermeneutický predsudok* v gadamerovskom zmysle.

Nietzsche skúmal metafyzické teórie po stránke ich genézy, resp. genealógie. Chcel ukázať, ako metafyzické pojmy a sudy vznikli, aké motívy sú za nimi, akým potrebám vychádzajú v ústrety a na akých nedorozumeniach spočívajú. Práve tento aspekt Nietzscheho spôsobu premýšľania, resp. kritiky akcentuje Deleuzova práca. Nietzsche bol presvedčený, že metafyzické predpoklady sa stanú vratkými v okamihu, keď sa ukáže, že motívy, ktoré sú ich základom, vychádzajú z pudov a inštinktov, a majú teda iracionálny ráz. Je ale zrejmé, že odhalenie pôvodu metafyzických predstáv nebude to isté, ako ich vyvrátenie.

Heidegger sa v tejto súvislosti domnieva, že metafyzika by bola celkom prekonaná až v situácii, keď nebudeme odmietať len určité (metafyzické) odpovede, ale zmeníme spôsob pýtania. Ak ale bytie nie je jestvujúcno, je niečím úplne iným, je *ničím* – potom to môže znamenať, že bytím sú vždy len rôzne spôsoby zjavnosti jestvujúcna, z čoho vyplýva, že bytie

¹⁷⁸ Martin Heidegger, Nietzsche II., s. 403.

¹⁷⁹ V tejto súvislosti dávame do pozornosti text V. Leška, ktorý je venovaný otázke bytia u Heideggera a Patočku. Je publikovaný v poslednom čísle časopisu Filozofia, ktoré je venované reflexiám Patočkovej filozofie – Filozofia, no. 6 (2015), s. 429–439.

ako také (samo o sebe) nie je ničím. Heidegger by potom odmietal prijať nihilistické konzekvencie svojej koncepcie bytia – bytie by nebolo ničím iným, len tým, čo sa odohralo, t. j. stalo zjavným. Bytie je v tomto zmysle vždy len stopou otvorenej hry meniacej sa zjavnosti.

Nietzsche sa potom od metafyzickej tradície odlišuje práve spôsobom kladenia otázky a samozrejme odpoveďou. Nietzsche neočakáva, že by sme sa prostredníctvom filozofického myslenia mohli vzťahovať k samotnému bytiu. Bytie sa preto v Nietzscheho chápaní ukazuje vo svojich udalostiach (diani). Na rozdiel od tradičnej metafyziky je teda práve v Nietzscheho myslení dovedená zabudnosť bytia do dôsledkov – popretie absolútneho základu dynamizuje skutočnosť.

Rozlišovanie pravého a nepravého sa odohráva vždy vo svete, je teda vždy *pohyblivé*, ale vždy *opodstatnené*. Byť v zhode so svojou epochou (dejinnou situáciou) znamená nechať prehovoriť udalosť – tú udalosť, ktorá pre Nietzscheho predstavuje prekonanie nihilizmu a stáva sa možnosťou prekonania metafyziky, a ktorá pre Heideggera naopak predstavuje završenie metafyziky.

To, čo by sme chceli v kontexte vyššie povedaného ďalej tematizovať, je vzťah medzi metafyzikou a humanizmom tak, ako ho vnímal Patočka. Jeho základnou tézou je, že anti-metafyzické pochopenie seba samého, definujúce moderný humanizmus, je vyústením, ktoré nikam nevedie. Proklamovaný rozchod s metafyzickými ilúziami je vo svojej podstate novou verziou metafyzicky fundovaného hľadania základu a centra. Uchopiteľnosť ľudského subjektu v zásade ašpirujúceho na neobmedzené kognitívne a z toho rezultujúce praktické ovládnutie sveta sa takto ukazuje výsostne v kontexte predchádzajúcich vízií eminentného a privilegovaného jestvujúcna. V tomto zmysle je potom postup sekularizácie, o ktorú sa moderný humanizmus opiera, založený na logike teologického dedičstva. Ide o konečné vyústenie metafyzickej tradície, ktorému môžeme porozumieť ako definitívnemu výsledku tendencií, na ktorých bola metafyzická interpretácia reality založená. Gréci zakladatelia metafyziky sa predsa usilovali o nahliadnutie základov univerzálneho usporiadania reality (kozmu), ktoré zo svojej podstaty zadefinovali ako nad-ľudské, teda *božské*. Nárok na takýto typ vedenia (poznania) znamenal pre ľudský poznávací subjekt postaviť sa na úroveň boha (bohov). Koniec logiky tohto vývoja sa nesie v znamení zámeny imitácie za substitúciu – zvrchovaný ľudský subjekt sa postavil na miesto predtým vyhradené božskej autorite.

Vyvrcholenie vyššie spomenutých metafyzicky fundovaných trendov znamená dať ľudskej nadvláde nad dejinami a spoločnosťou „jednotný, posledný a skutočný zmysel celému

univerzu“.¹⁸⁰ Ide o Patočkov popis Marxom zadefinovanej a Leninom uskutočnenej fantasmagórie, ktorá sa napriek svojej kontra metafyzickej maske ukazuje ako jej autentický dedič.

Problém je, že metafyzický pôvod a obsah marxisticko-leninského projektu bol zastretý pózou, v ktorej sa ukázal v rúchu vedeckej racionality. Tento vedecký svetový názor potom slúžil ako ospravedlnenie politického programu zameraného na totálnu inováciu – reštrukturalizáciu spoločenského usporiadania. Vo výsledku sa potom ideologický (socialistický) systém snažil nahradiť náboženstvo v jeho tradičnej funkcii meta-inštitúcie a meta-interpretácie. A práve táto koláž scientistických predstáv konvergujúcich do podoby politického projektu s maskovanou (neuznanou) náboženskou dimenziou, dala socialistickému režimu totalitárny charakter.

Záver

K čomu smeruje toto porovnanie vyústenia historického vývoja s jeho metafyzickým počiatkom? Patočka trvá na rozlíšení medzi výsledkami platonskej akadémie a modernej vedy, no napriek tomu jasne vníma súvislosť medzi Platonovým úsilím o systematizáciu pojmov, ktoré predznamenovali neskorší vývoj (už) vedeckého skúmania. Platonov krátky a vo výsledku katastrofálne neúspešný pokus o vstup do politiky bol sublimovaný ďalej do neskorších myšlienok a textov, ktoré mali paradigmatický význam pre ďalšiu tradíciu politickej filozofie a takýmto spôsobom ovplyvnili ďalší vývoj reálneho politického života.

V neskorších spisoch Patočka jasne deklaruje, že Platonov obrat k metafyzike je viazaný k projektu náboženskej reformy. Platon sa z gréckych mysliteľov najvýraznejšie podieľal na transformácii mýtu na náboženstvo – podľa Patočku môžeme výsledok tohto pokusu označiť ako prvé, v striktnom zmysle, morálne náboženstvo. Najdôležitejším aspektom tejto zmeny bude vytvorenie podmienok pre neskoršiu grécku interpretáciu kresťanského posolstva.

Platonovo myslenie sa v Patočkovej reflexii ukazuje vo svojom problematizujúcom a transformatívnom potenciály, ktorý v zásade vyrastá z Platonovho úsilia o vybudovanie systému.

Argumentácia Patočkovho *Negativního platonismu* sa ukazuje v jeho neskorších spisoch, najmä v spise *Platón a Evropa*, v ktorom chápe mýtus ako artikuláciu ľudského údela v spojitosti s vnímaním sveta. Mýtus nie je eliminovaný ani diskvalifikovaný filozofiou, posun

¹⁸⁰ Jan Patočka, *Negativní platonismus*, s. 316.

k filozofickej reflexii je však radikálnou inováciou. Konštitutívnym charakterom filozofie je permanentné skúmanie zdedených modelov a predpokladov, explicitným stredom pozornosti sa ale stáva svet ako horizont skúseností a ich artikulácií. Ak je problematizácia prvým krokom filozofického myslenia, metafyzika sa snaží o jeho systematizáciu. Celá história metafyzickej tradície je signifikantná súhrou systematizujúcich a problematizujúcich spôsobov myslenia, a tie sa navzájom nevyučujú. Základným odkazom Platonovho myslenia sa pre Patočku stalo to, že aj na najvyššej úrovni systematizujúceho myslenia ostala neporušená senzitivita na problémy – metafyzika sa stala dominantným vzorom filozofickej reflexie a pýtania sa, ale nikdy nedokázala zahrnúť jeho vnútornú dynamiku pýtania sa do definitívneho rámca.

Dejiny filozofie nie je možné písať inak ako z pluralistickej perspektívy. Rôzne metafyzické verzie sú vystavené vzájomným konfrontáciám a prostredníctvom toho sú vystavované interakciám s prúdmi, ktoré prekračujú hranice metafyzického myslenia.

Príspevok vznikol vďaka podpore Grantovej agentúry VEGA v rámci projektu VEGA 1/0963/16 „Slabé myslenie a postmetafyzická filozofia“.

Solidarita otrasených v dobe ekologickej krízy

(The Solidarity of the Shaken in Times of Ecological Crisis)

Slavomír Lesňák¹⁸¹

Abstract

The article analyses the ethical ideal of Jan Patočka. The author examines what solidarity possibilities the shaken have as moral subjects in times of ecological crisis. It considers the forms of solidarity and the way the shaken can get involved in the current world. The author of the article challenges Patočka's demands on moral subjects as combatants and ascetics, and confronts Patočka's views with selected contemporary authors. He compares the possibilities of Patočka's ideal with the ideal of Bey's temporary autonomous zone. He confronts the impacts of being shaken at the front with the feelings of the ecological crisis. He defines the moral model of the western, modern, resigned, subject based on the studies by G. Lipovetsky, and compares it with the behavioural models provided by the others analysed authors. The author of the article examines whether his moral model is similar to the Patočka's ideal of great Czechness. The author comes to the conclusion that Patočka's solidarity of the shaken is going to be more actual with the approach of an ecological disaster.

Key words: solidarity of the shaken, ecological crises, ethics, the temporary autonomous zone, moral subject

Úvod

V našom príspevku budeme uvažovať nad tým, či a ako môže byť etický ideál J. Patočku nápomocný súčasnému človeku v súčasnej ére ekologickej krízy. V prvej časti si zadefinujeme Patočkov etický ideál, v druhej časti zadefinujeme súčasného človeka ako mravný subjekt a dobu, v ktorej sa nachádza, v záverečnej časti overíme možnosti využitia Patočkovho ideálu pre správne konanie v dobe ekologickej krízy.

Jan Patočka vo svojej eseji *Války 20. století a 20. století jako válka* hovorí o studenej vojne ako o pokračovaní prvých dvoch svetových vojen, avšak jeho odkaz je významovo širší. Vyjadruje ho hlavne používanie pojmu Sila, ktorá ľudí zapriaha do svojej ničivosti: „válka v podobe mírového plánování Síly“.¹⁸² Toto Patočkov vnímanie nie je nepodobné reflexii násilia u S. Žižeka či M. Hrubca, ktorí okrem subjektívneho násilia, ktoré jednotlivec priamo vidí a vníma, využívajú pojem násilia objektívneho, resp. násilia systémového. Obaja títo autori

¹⁸¹ Mgr. Slavomír Lesňák, Ph.D., Katedra občanské výchovy, Pedagogická fakulta, Masarykovy univerzita, Poříčí 31, Brno, 233657@mail.muni.cz

¹⁸² Jan Patočka, *Kacířské eseje o filosofii dějin* (Praha: Academia, 1990), s. 141.

poukazujú na obeť globalizácie a kapitalizmu.¹⁸³ Takéto ponímanie objektívnej ničivej sily nie je tiež vzdialené systémovej deštrukcii šmajsovskej protiprírodnej kultúry, ale i jonasovskej technosfére, ktorá ovláda človeka.¹⁸⁴

Koná v bežnom živote súčasný človek nesprávne? Podľa Josefa Šmajsa robí človek len to, čo robil po stáročia, či tisícky rokov: snažil sa za každú cenu prežiť za pomoci jemu dostupných prostriedkov. Súčasný problém spočíva podľa neho v nadmernom počte ľudského spoločenstva i v prisilných deštruktívnych nástrojoch, ktoré v živote používa.¹⁸⁵ Podľa Patočku je však problém práve v tomto sústredení sa na bežný život: „Z hľadiska dne je pro jednotlivce život vším, je nejvyšší hodnotou, která proň existuje.“¹⁸⁶ Toto sústredenie sa na každodenné (mierové) prežitie nie je ničím iným, ako pokračovaním vojen 20. (a 19.) storočia, ktoré tomuto storočiu dali svoju hlavnú tvár. Priamy boj však bol vymenený za boj skrytý, ktorý je však rovnako ničivý.

Front otrasených

Ako došlo k premene jednoduchej a správnej snahy o dosiahnutie mieru po ničivých dvoch vojnách v ďalšiu skrytú vojnu? Uplatnením toho najlepšieho úmyslu: a) budovaním obchodného partnerstva a idey spoločnej prosperity (napr. vznik európskych štruktúr); b) budovaním utopickej beztriednej spoločnosti (tiež smerom k blahobytu) (na východnej strane Európy). A tak v oboch spoločnostiach prichádza k tomu istému uplatneniu Sily: premene prírody na zdroje¹⁸⁷, ale i vnesenie klinu medzi jednotlivcov, kde jedni bohatnú (žijú) na úkor druhých (poňatie kapitalistické – roztváranie nožníc bohatstva a chudoby; poňatie marxistické a leninské – vytváranie triednych nepriateľov a ich táborové segregovanie).

Patočka s prístupom presunu ťažiska rozhodovania sa v prospech moci či motivácie hospodárskej nesúhlasí: „Přesunout věci na hospodářskou moc je věc krátkodobá, krátkodechá, ošidná, protože souvisí s demobilizací tam, kde mobilizuje armády pracujících, výzkumníků a inženýrů: všichni nakonec podléhají šibnutí bičem.“¹⁸⁸ Ide starú o vieru v pokrok, vieru

¹⁸³ Žižek ako príklad prvých obetí globalizácie poukazuje na genocídy v Mexiku v 16. st. a genocídy v belgickom Kongu. Slavoj Žižek, *Násilí* (Praha: Rybka, 2013), s. 18. M. Hrubec na základe údajov OSN zase uvádza, že v dôsledku kapitalistického systému zomrie vo svete každý rok viac ľudí, ako zomrelo každý rok počas druhej svetovej vojny (18 miliónov obetí ročne, čo činí takmer 50 000 ľudí denne). Marek Hrubec, *Od zneuznání ke spravedlnosti. Kritická teorie globální společnosti a politiky* (Praha: Filosofía, 2011), s. 248.

¹⁸⁴ Josef Šmajš, *Ohrožena kultura: od evoluční ontologie k ekologické politice* (Brno: Host, 2011). Hans, Jonas, *Princip odpovědnosti: pokus o etiku pro technologickou civilizaci* (Praha: Oikoymenh, 1997).

¹⁸⁵ Josef Šmajš, *Ústava Země. Filozofický koncept* (Banská Bystrica: PRO, 2015), s. 8.

¹⁸⁶ Jan Patočka, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, s. 136.

¹⁸⁷ Pozrime napr. na opakovanie sa myšlienok oprávnenosti využitia (zneužitia) prírody pre rozvoj a rozmach človeka v československej filozofii, ako ich zachytil Petr Jemelka vo svojej knihe: Petr, Jemelka, *Reflexe environmentální problematiky v dějinách české a slovenské filosofie* (Praha: Filosofía, 2016).

¹⁸⁸ Jan Patočka, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, s. 139.

v blahobyt, kvôli ktorým sa vzdávame svojej zodpovednosti – ide o zatváranie očí pred dôsledkami nášho hospodárskeho snaženia na úkor iných. Ide o alibistické povýšenie ekonomiky a techniky nad všetko ostatné, na čom (ne)záleží (vrátane iných ľudských životov).

Askéta a bojovník

Netreba si teda nahovárať, že hoci formálne prvá a druhá vojna skončili, žijeme v mieri, práve naopak: Patočkovi ide o priznanie si pokračovania vojny mierovými prostriedkami, vojny, ktorej sme súčasťou. Jedná sa totiž o uvoľňovanie materiálu Sily, ktorému podliehame. Proti tomuto uvoľňovaniu, proti systémovému či objektívnemu násiliu (akokoľvek to nazveme) je potrebné bojovať, pretože zlom je nakoniec samotná vojna. Takto sa stávame opäť bojovníkmi, vojakmi, stojíme ale na druhej strane frontu, bojujeme proti vojne (hoci proti vojne nakoniec bojovali i vojaci v prvej i druhej svetovej vojne – protivníkom neboli vojaci na druhej strane barikád, ale vojna ako taká).

Ako uvedomujúci si príčinu vojny sa stávame vojakmi a prichádzame na front, kde odhadzujeme svoju každodennú starosť o život a bojujeme za ideál dobra. Príkladom boja za tieto ideály nám môže byť samotný Patočka i jeho vzor Sokrates, ktorí tiež svoj deň odvrhli, aby položili život za pravdu, ktorej verili. Len takto sa totiž podľa Patočku nakoniec dá dosiahnuť sloboda, ktorá je pozitívnym dôsledkom nášho odmietnutia služobnosti Sile a noci, ku ktorej nás Sila cez náš deň nasmerováva. V nadväznosti na Jüngera a Teilharda Patočka vo svojej eseji hovorí, že bojujúci sú slobodnejší ako tí, ktorí zatiaľ len posedávajú a prihliadajú, resp. čakajú, kým na nich tiež Sila dôjde (kým sa priblíži Sila, aby ich zlikvidovala, alebo naopak, aby ich zapriahla do služby svojej ničivosti).¹⁸⁹

Naša účasť na fronte má okrem pozitíva slobody ešte dve ďalšie výhody (dôsledky):

Prvá vyplýva priamo z nášho pohybovania sa po bojisku: získavame prehľad a poznanie (i samých seba a toho, na čom záleží): keď už je totiž človek na fronte, na bojisku, je akoby na kopci, kde si bojisko môže prehliadnuť z výšky, na rozdiel od tých, ktorí čakajú pod kopcom – bojovník získava špecifickú novú perspektívu. Vďaka tomuto teilhardovskému božskému nahliadnutiu bojovník vidí a zažíva brutalitu frontu, otrasenie a následne pociťuje solidaritu s protivníkmi, čo je druhou výhodou, pozitívnym dôsledkom. Vojak chápe, že tí na druhej strane sú buď rovnakými obeťami dôsledkov uplatňovania Sily a jej každodennosti alebo dokonca vidí na tej istej strane tých, ktorí sú vojakmi z nevedomosti, podľa Sokratovho pravidla: kto nepozná dobro, nemôže konať cnostne, a teda bojuje na nesprávnej strane.

¹⁸⁹ Jan Patočka, Kacířské eseje o filosofii dějin, s. 136–137.

Mravný subjekt má v pomyslenom patočkovskom svete ekologickej krízy na výber dve možnosti: bojovať, čo znamená aktívne sa postaviť proti Sile dňa; alebo zo solidarity a vnútorného pocitu povinnosti prijať asketický nekonzumný spôsob života. Podľa Patočku „solidarita otresených je s to říci „ne“ k těm mobilizačním opatřením, která eternizují váleční stav. Nebude stavět pozitivní programy, nýbrž bude promlouvat, jako Sokratovo daimonion, ve varováních a zákazech. Musí a může vytvořit duchovní autoritu a stát se duchovní mocí, která by doháněla válčící svět k jistým omezením, a tak znemožňovala jisté činy a opatření.“¹⁹⁰

Netranscendentné Sokratovo daimonion – duchovná autorita vyplývajúca z vytvorenej siete uvedomelých mravných subjektov – patočkovských bojovníkov (aktivistov ochotných obetovať svoje pohodlie i život) a solidárnych askétov vytvára možnosti pre idealistickú wilsonovskú politiku, ktorá neberie človeka ako prostriedok ale ako konečný cieľ. Podľa H. Künga je takáto politika v dlhodobom meradle mierotvorná a preto vhodná univerzálne, namiesto reálpolitiky prispôsobujúcej sa podmienkam všedného dňa, užšiemu pohľadu a skrytým „vyšším“ princípom (kvôli ktorým je možná obeta jednotlivcov i celých skupín).¹⁹¹

Pre tých, ktorí tento étos pociťujú a odmietnu ho naplňať ale i pre tých, ktorí ho ešte zvnútornený nemajú, má Patočka tvrdé slová: „Kdo zrazuje tuto solidaritu, musí si uvědomit, že žíví válku a je oním parazitem v etapě, který žije krví druhých.“¹⁹² Človek akoby nemal na výber, môže byť len cnostným bojovníkom a askétom alebo sa pridáva k parazitom, na ktorého platia merítka jaspersovských vín. Súčasné posilňujúce protekcionistické politiky ochraňujúce národné štáty tak podľa tohoto výberu nemajú dostatočný mravný základ.

Malé a veľké „češství“

Rozdiel medzi reálpolitikou a politikou wilsonovskou je u Patočku rozdielom medzi malým a veľkým „češtvím“. Veľké „češství“ sa orientuje na svet, venuje mu svoje hodnoty, aktívne sa o neho stará, malé „češství“ je ponorené do seba a do svojej nacionality s možnými negatívnymi dôsledkami. „Zatímco to velké mohlo myslet na problémy Evropy, vyžívat se a rozdávat v jejích službách a v jejích konfliktech, myslelo malé češství od začátku, protože to jinak nešlo, na sebe sama, na udržení své existence, kterou stále více ztotožňovalo s jazykem.“¹⁹³

¹⁹⁰ Tamže, s. 141.

¹⁹¹ Hans Küng, Světový étos pro politiku a hospodářství (Praha: Vyšehrad, 2000).

¹⁹² Jan Patočka, Kacířské eseje o filosofii dějin, s. 142.

¹⁹³ Jan Patočka, Češi II. (Praha: Oikoymenth, 1999), s. 299.

Nejde tu len o dobré historické podmienky a možnosti veľkého „češství“, alebo naopak, o malé „češství“ vyplývajúce v prvom rade zo snahy o záchranu existencie českého národa, ide o hodnotiaci súd Patočku. Kým veľké „češství“ je zamerané na celú obec (v tom čase na Európu), malé „češství“ muselo zúžiť obec na seba samú, čo bolo v historickom kontexte žiadané a nutné. Patočkovi ide teda stále o ten istý ideál – o zameranie sa na univerzálnu spravodlivú (dobrú) obec, ktorú dosiahneme tým, že sa sami staneme spravodlivými (dobrými). Mravný subjekt snažiaci sa o správne jednanie v časoch ekologickej krízy – bojovník (aktivista) alebo askéta – je príslušníkom pomyselného univerzálneho národa, národa ideálu veľkého „češství“.

Vzory cnosti

Ak čítame Patočkove reflexie a hodnotenia českej filozofie, vidíme, ako vyzdvihuje do popredia, podobne ako iní, T.G. Masaryka a E. Rádl. Masaryka však nie kvôli jeho ideálom humanity, ale kvôli jeho politickej činnosti, ktorej sa na rozdiel od iných filozofov nezľakol a konal, založil československý štát. Podobne E. Rádl, ktorého považuje za jediného skutočného nasledovníka T. G. Masaryka, prakticky konal (viď jeho snaha o medzinárodný kongres-konferenciu o demokracii). Nie je teda dôležité ideu len predostrieť, ale i vykonávať. V tomto duchu vyčíta Patočka nasledovníkom i kritikom T. G. Masaryka, že ho len nekriticky nasledujú alebo teoreticky odsudzujú. V tomto duchu ukazuje Patočka ako pozitívum Platónove cesty na Sicíliu a Sokratovo prijatie jedu. I prijatie funkcie hovorcu Charty 77 sa teda nesie na základe pokračovania tejto načrtnutej Patočkovej duchovnej cesty.

Patočkov záverečný životný akt i jeho slová nás nasmerujú k vnímaniu sveta ako celku a rovnako k akcii i v súčasnej dobe ekologickej krízy. Je však Patočkov recept na správne konanie kompatibilný s nastavením súčasného západného mravného subjektu?¹⁹⁴

Rezignovaný západný mravný subjekt

Pre jednotlivca, ktorý pripustil do sféry svojho rozhodovania environmentálny rozmer, prinášajú negatíva vyplývajúce z diania v súčasnej dobe rezignáciu: je to doba neprestávajúcich informácií o vymieraní i tých najznámejších živočíšnych druhov (tigre, žirafy, ľadové medvede, orangután a pod.), doba neustálych neúspechov medzištátnych dohovorov

¹⁹⁴ Definujme si súčasný západný mravný subjekt ako reflektujúceho človeka s vlastnosťami z Lipovetského sociologických štúdií ako individualisticko-atomistického, narcistického, so zákazníckou mentalitou, ktorá u neho vyvoláva skepsu a asertivitu, hedonisticky orientovaného, postmoderne rezignovaného na veľké projekty. Viď: Gilles Lipovetsky, Éra prázdnoty: úvahy o súčasnom individualizme (Praha: Prostor, 1998); Gilles Lipovetsky, Soumrak povinnosti: bezbolestná etika nových demokratických časů (Praha: Prostor, 2011); Gilles Lipovetsky, Paradoxní štěstí: esej o hyperkonzumní společnosti (Praha: Prostor, 2007).

o obmedzení emisií (Parížsku dohodu nový americký prezident nepodporuje), doba rezignácie kooperácie s ostatnými a vplyvu na štát a politikov, rezignácie na zmysel environmentálnej výchovy, podozrievania zelených marketingových prezentácií firiem, doba straty ilúzií o aktivizme mimovládnych organizácií naháňajúcich granty a environmentálne dotácie na projekty, ktoré v globále situáciu nemenia a pod.

I ľavicová, spoločenská zmena sa ukázala a ukazuje ako nedostupná, zastavila sa na ochranárskych národných princípoch namiesto globálnej solidarity, ktorá sa zase javí ako utopická.

Tiež sieťovanie organizácií a združení, ku ktorému vyzýval svojho času filozofujúci fyzik Fritjof Capra¹⁹⁵ či už federalistickí anarchisti, sa ukazuje ako neúspešné, málo efektívne, resp. v dobe naliehavých katastrofických informácií, na ktoré si človek zvykol, pre zmenu príliš pomalé až neviditeľné.

Ekologický terorizmus, ktorý mal ambície poukazovať na naliehavosť problému, tak ako ho predstavil román Gang obrancov Zeme od Edwarda Abbey-a¹⁹⁶, je v zmysle arendtvskej tradície aktivistami zvnútra zdiskreditovaný a verejnosťou v kontexte ďalších typov terorizmu prirodzene odmietaný.¹⁹⁷

Zdá sa, že reflektujúcemu mravnému subjektu v atomistickej dobe neostáva nič iné, ako prijímať „osud doby“ a navrátiť sa k svojmu vlastnému každodennému možnému konaniu, vnútorným motívom oporašujúcim princípy pociťujúcich v sebe samom a zmyslom dávajúcich povinností. Jedná sa o kompromis nutnej „kolaborácie“ s protiprírodnou kultúrou v zmysle možného prežitia v tejto kultúre a intencionality mravného vzťahovania sa k ostatným jedincom a umožnenia života ako takého. Povedzme, že si náš mravný subjekt cez túto reflexiu pomyslene prešiel a snaží sa žiť tak málo protiprírodne, ako to ide z rozmanitých dôvodov: vlastnej motivácie, kalkulácie, zmyslu pre povinnosť a zodpovednosť, kvôli uspokojeniu až hedonizmu (viď napr. problém ekologického luxusu¹⁹⁸ či konzumovanie dobrého pocitu z darovania príspevkov na charitu¹⁹⁹).

¹⁹⁵ Fritjof Capra, Skryté súvislosti (Bratislava: Vydavateľstvo slovenských spisovateľov, 2009).

¹⁹⁶ Edward Abbey, Gang obrancov Zeme (Tulčík: LZ Vlk, 1994).

¹⁹⁷ Hannah Arendt, O násilí (Praha: Oikoyemenh, 2004).

¹⁹⁸ Hana Librova, Vlažní a váhaví: Kapitoly o ekologickém luxusu (Brno: Doplněk, 2003).

¹⁹⁹ Gilles, Lipovetsky, Soumrak povinnosti: bezbolestná etika nových demokratických časů (Praha: Prostor, 2011).

Disent, revolta, občianska neposlušnosť, DAZ

Jedná sa teda o jednotlivca uvedomujúceho si nutnosť (hoci rôzne zdôvodňovanej) transformácie kultúry na biofilnú, žijúceho však v kultúre protiprírodnej. Vonkajšie podmienky nastavené podľa iného hodnotového a morálneho horizontu ako je nastavenie nášho reflektujúceho mravného subjektu a jeho snaha o túto transformáciu ho stavia do pozície predstaviteľa akéhosi biofilného disentu²⁰⁰ alebo dokonca až odporu.²⁰¹ Nejedná sa len o politický, ale mravný, životný odpor, uvedomenie. Ako písal V. Havel v *Moci bezmocných*, nejde o život „ve lži“, ale o „otevorenosť pravde“.²⁰²

Odpor nášho subjektu voči nezmyselnosti absurdna sa prejavuje v každodennom bežnom konaní – pri nákupoch, v práci, v nahliadaní na politiku a médiá, samovzdelávaní, vzťahoch, vo výchove, atď. Nejedná sa len o v súčasnosti všadeprítomnú modernú kritickosť a skepsu, ale možno by sme mohli hovoriť o prechode k uvedomelému ignorovaniu nezmyselnosti moderného sveta. Motív čo najmenšieho príspevku k prehľbovaniu ekologickej krízy prináša čiastočné jonasovské spochybňovanie až ignorovanie technického pokroku ako formy odporu, v zamestnaní ignorovanie všadeprítomného mora predpisov, odporúčaní, tiché revoltovanie absurdnosti voči „slniečkovo pozitívnemu nastaveniu zamestnanca“ zakrývajúcej nezmyselnosť pracovnej náplne, nájdenie vlastného ilegálneho priestoru v škole na úkor nekonečných požiadaviek kurikula, sústredenie sa na reálne vzťahy s ľuďmi namiesto verejného prikyvovania všadeprítomným pravdám a nástrojom nátlaku protiprírodnej kultúry v jej najrozličnejších formách.

Ak to zhrnieme, náš model súčasného západného rezignovaného mravného subjektu sa snaží o zmysluplný život a sebarealizáciu nepodliehajúcu pasívnemu konzumu, ale nejde cestou sebaobetujúceho sa askétu či dokonca patočkovského bojovníka. Koná pragmaticky, až pohodlne, tak aby prežil, a zároveň mal zo svojej pohodlnej obety radosť a dobrý pocit. Koná verejne, ale častejšie tajne, v súkromí, individuálne revoltuje, alebo „len“ uplatňuje svoje hodnotové nastavenie v každodennom živote bez nároku na zmenu veľkých rozmerov či projektov.

²⁰⁰ „Disent nabízí především upozornění na možnost alternativ jsoucího stavu...Pravou a přetrvávající úlohou disentu je udržovat vědomí diferentnosti, plurality, mnohosti možností v konfrontaci s homogenizující tendencí systému, který usiluje o stabilizaci cestou preference jediné možné realizační linie. Petr Jemelka, *Lidská identita a dissent jako strážce paměti*. In Branislav Malík, *Formovanie identity v čase a priestore* (Bratislava: Univerzita Komenského, 2017), s. 85.

²⁰¹ Napr. občianskemu. O rozdieloch medzi disidentom a odporcoch vid'. predošlý text P. Jemelku a jeho polemiku s V. Bělohradským.

²⁰² Václav Havel, *Moc bezmocných* (Praha: Lidové noviny, 1990), s. 19.

Toto nastavenie nie je nepodobné koncepcii Dočasnej autonómnej zóny od kontroverzného autora Hakima Beya a jeho projektu vytvárania tzv. dočasných autonómnych zón (DAZ)²⁰³. Jednotlivci vytvoria zónu, v ktorej uplatnia svoj pohľad a heslo „tu a teraz“. Je skrytá, neprezentuje sa verejne a práve v tom spočíva jej úspech, je nielen uskutočniteľná, reálne sa uskutočňuje. Po odhalení je zóna prenesená na iné nezverejnené miesto a tak sa idea jednotlivcov realizuje takmer trvalo a pritom bez väčších rizík. Nenárokuje si na absolútnu zmenu sveta, pretože ju ani nepovažuje za možnú, ideál slobody a sebarealizácie však uskutočňuje. Václav Tomek, historik anarchizmu, však tento postup nazýva karikatúrou. Podľa neho totiž neprináša trvalé riešenie verejných problémov, iba vlastné uspokojenie zo svojej činnosti a revolt voči systému. Takáto revolta - sebarealizácia je konzumom a takéto sebauspokojenie sa blíži definícii hedonizmu.²⁰⁴

Konfrontácia s troma patočkovskými módmi existencie

Je otázne, či musí náš mravný subjekt byť nutne bojovníkom až mučeníkom (verejné vystúpenie proti nezmyselnosti systému môže viesť k ohrozeniu zabezpečenia nášho mravného subjektu i jeho rodiny, či k odsúdeniu okolím). I kritika konzumu dobrého pocitu z konania dobra zaváňa nemotivačným a ťažko pochopiteľným „futbalom pre futbal samý“, naopak, táto aktivita prináša aristotelovskú eudaimóniu z vykonávanej činnosti. Zdá sa, že i Patočkove pohyby duše čiastočne smerujú k takémuto „futbalu“.

Po prvom móde, zakorenení sa, snahe udržať sa pri živote, prechádza človek v pohyb „projekce a sebedlounění se“²⁰⁵, ktorý sa ale nezdá byť módou vyšším. Je módou práce a boja, seba vytvárania človeka, módou organizácie, spolupráce i hierarchie. Veci vidí človek v kontexte ich služobnosti, neorganické okolie organizuje a pretvára v niečo zvládnuteľné, manipulovateľné a oddelené, dialekticky odlišné od vnímania v móde prvom. Výsledkom je život v labyrinte, chaose a neautentickom živote: „labyrintový charakter celého pohybu byl v minulosti převládajícím pocitem života hlavně u moderního člověka, kde je hmatatelné nahromadění služeb, prostředků život prodlužovat a množit jeho možnosti, a kde se nicméně stupňuje nepřítomnost hlavního.“²⁰⁶ Tento mód nedáva pre zaradenie nášho mravného subjektu veľa možností.

²⁰³ Hakim Bey, Dočasná autonómna zóna (Praha: Tranzit, 2004).

²⁰⁴ Václav Tomek, Anarchismus v proměnách 20. století: vybrané osobnosti a ideje (Praha: Manibus Propriis, 2012), s. 43.

²⁰⁵ Jan Patočka, Přirozený svět jako filosofický problém (Praha: Orientace, 1992), s. 244.

²⁰⁶ Tamže, s. 244.

Tretí pohyb ukazuje, že sa svetu človek môže otvoriť ešte i inak, že môže premeniť vlastný vzťah k univerzu. Človek vidí svoje súvislosti a závislosti, vidí svoju úlohu vo svete, vidí a prijíma svoju konečnosť v ňom. Práve táto konečnosť by ho mohla naviesť k žitiu podľa hesla *Carpe diem*, píše Patočka, stáva sa však opak. Človeku stačí obraz tejto možnosti, umožňuje mu žiť indiferentne k sebe a naopak – odovzdane a čelom k svetu. Uvedomenie si konečnosti a možnosti nie je sprevádzaná stratou sveta, ale jeho nájdením, hovorí Patočka.²⁰⁷

Tento pohľad sa nezdá byť príliš v súlade s nastavením nášho mravného subjektu. I on vníma mód organizovania okolitého a vyčleňovanie sa z neho ako nesprávny, možnosť obrazu *Carpe diem* mu však nestačí, tiež však žije vo svojich možnostiach „světostředně a světlostředně“, ako človek v tret'om móde, ktorého čaká pád i zmŕtvychvstanie.

V čom sa líši patočkovský bojovník a askéta v tret'om pohybe existencie od nami namodelovaného mravného subjektu alebo jemu blízkeho jednotlivca vytvárajúceho DAZ? V jeho uspokojení? Patočkovsko uspokojenie sa v možnosti *Carpe diem* namiesto jeho využitia nie je nepodobné uspokojeniu sa v súkromnom, tajnom konaní dobra, revolte, odpore voči nespravodlivému a neslobodnému systému. Dôraznejšie sa líšia v obraze ne-realizácie možnosti „veľkej zmeny“ a ne-obetovania sa.

Konať verejne alebo privátne?

Tým hlavným kritériom, podľa ktorého posúdime, či náš modelový mravný subjekt nevykonáva občiansku neposlušnosť, je utajenosť/verejnnosť jeho akcie. Občianska neposlušnosť podľa Arendtovej²⁰⁸ nemôže byť utajená – jej verejným charakterom obnovujeme svoj ústavodárny sľub a rekonštituujeime ústavnú demokraciu.²⁰⁹

Ďalším zaujímavým atribútom, ktorý súvisí s konaním nášho modelového mravného subjektu ale i s konaním patočkovského bojovníka, je prijatie trestu za svoje konanie. Práve ochota prijať trest a utrpenie z neho vyplývajúceho dodáva vo vnímaní verejnosti konaniu neposlušného hodnotu, čo Arendtová kritizuje ako moralizáciu občianskej neposlušnosti. Rovnako i neposlušnosť, ktorá je verejná, nemôže byť postavená na svedomí, pretože sa opiera o transcendentný princíp, s ktorým je ťažké diskutovať. Náš mravný subjekt i jednotlivec v DAZ sa na rozdiel od Patočkovho bojovníka mučeníctvu vyhýba.²¹⁰

²⁰⁷ Patočka, *Přirozený svět* (s. 245–249).

²⁰⁸ Michal Hanyš, „Občianska neposlušnosť v myšlení Hannah Arendtové“, *Filosofický časopis* 64, no. 1 (2016): s. 59–74.

²⁰⁹ Tamže, s. 69–72.

²¹⁰ Chris Higgins v jej diele *The Good Life of Teaching: An Ethics of Professional Practice* tiež využíva Arendtovej 3 módy aktívneho života. Už z názvu vyplýva, že práve jednanie prináša jednajúcemu

Tiché, tajné revoltovanie nášho jedinca má oproti verejnej občianskej neposlušnosti nevýhodu v obmedzenosti diskusie a polemiky o cieľoch a správnosti revolty či odporu s ostatnými členmi spoločnosti. Tiež jej výchovná funkcia – prezentovanie cnostného konania iným nie je dostatočne umožnená.

Na tomto mieste by sme mohli zhrnúť, že náš modelový mravný subjekt blížiaci sa ku konceptu DAZ je podobný modelu Patočkovho malého „češství“, ktorý rezignoval na veľké – globálne ciele. Udržiava mier, vyhýba sa nepohodlnému konfliktu, podriaďuje sa Patočkom kritizovanej Sile dňa, ktorá mierovými cestami prináša vojnu mnohým.

Aká je jeho solidarita s ostatnými postihnutými Silou dňa (v našom ponímaní konzumom s negatívnymi dopadmi)? Podobného charakteru ako jeho otrasenie: môže byť solidárnym do tej miery, do akej je sám otrasený. Aká je miera jeho otrasu? Veľmi mierna: informácií, ktoré k západnému človeku prichádzajú, je veľké množstvo; majú vysokú kadenciu; je nimi zahltený až tak, že ich vníma obmedzene; forma prijímania týchto informácií je sprostredkovaná v elektronickej – odcudzenej podobe; informácie majú často protichodnú povahu.

K spochybneniu využiteľnosti patočkovského ideálu bojovníka prispieva i nedosiahnuteľnosť frontového zážitku pre väčšiu časť populácie: front (na poli ekologickej krízy) nemôže zažiť každý, väčšina zážitok môže získať iba sprostredkovaním. Čo teda s tými, ktorí z neho nemôžu ochutnať a načerpať solidaritu vyplývajúcu z otrasu? Zdá sa, že napriek Patočkovmu odporúčaniu jednotlivcom, aby sa nedržali morálnych schém od iných, budú musieť neotrasených z platónovských jaskýň vyvieť otrasení bojovníci vracajúci sa z frontu. Vyzerá to na Patočkovu nekonzistentnosť prameniaku v rozpore odporúčanej morálnej autonómie a misie bojovníkov. Pripomeňme však, že sme v našej úvahe rátali len s pomyselným frontom – dôsledkami ekologickej krízy. V týchto podmienkach (život v každodenných dopadoch ekologickej krízy) je účasť na fronte i otrasenie slabé, jeho intenzita však stúpne, ak od krízy prejdeme ku kalkulácii frontu na poli ekologickej katastrofy.

eudaimonistické pozitíva. Chris Higgins, *The Good Life of Teaching: An Ethics of Professional Practise* (Oxford: Wiley-Blackwell, 2011), s. 85–92. Avšak to neznamená, že by neprichádzalo tiež k obete či mučenictvu. Ak konajúci koná verejne, na jednej strane je nútený konať konzistentne a pridržiavať sa cnosti, ku ktorej sa prihlásil, to však predpokladá isté obmedzenia alebo i prinášanie utrpenia za jeho vieru v „správne konanie“.

Patočka a Rorty (pár poznámok k otázke slobody)

(Patočka and Rorty [a few comments on a question of a freedom])

Katarína Mayerová²¹¹

Abstract

In Patočka's and Rorty's philosophy, despite of the diametrically different concepts and the conditions in which they were created, they offer a common moment for the reconstruction of liberalism and the theoretical possibility of fulfilling the freedom of the personal entity. Patočka tries to point out the importance of transcendence for human life. He tries to save metaphysics, which not has to be necessarily dogmatic. He urges people to combine their spirituality with skepticism and modesty, and on the basis of the Socratic knowing of unknowing and with humility, they become the people who are opening for transcendence. Rorty in his reflections about man points to moral responsibility and tries to lead him to knowing itself and the to the ambition to take responsibility for his own action, because only man has unique possibilities and the ability to form his own authentic way of life. Rorty's concept of freedom understood as a contingent phenomenon is based on the concept of the history of Western philosophy and is closely linked to the problem of metaphysics and truth as well as by Patočka. Based on reflections of human freedom (which are different in some moments, but in many of them, they are significantly complementary and they are blend together, both philosophers will try to point out some kind of timeless ideal of human freedom in relation to the context in which, and which we are thinking about.

Key words: Patočka, Rorty, freedom

Jan Patočka, vzdelaný v duchu klasických tradícií, žiak dvoch najdôležitejších mysliteľov predvojnovnej kontinentálnej Európy, Husserla a Heideggera, patrí k rovnakej generácii vzdelancov ako bola napr. aj Hannah Arendtová. Okrem jeho štúdií napr. k Platonovi a Aristotelovi, či jeho interpretácií ideí fenomenológie, je potrebné upriamiť zrak aj na jeho komentáre k dejinám politického myslenia. Na rozdiel od Arendtovej, ktorú som spomenula vyššie a nie náhodou, neemigroval na západ, ale zostal v Československu v období vlády nacistov a aj v období sovietskeho režimu. Myslím, že nie je potrebné obsiahlym spôsobom zdôrazňovať, že patril k disidentom, ktorí vydali manifest s názvom *Charta 77*, v ktorom vyzývali k dodržiavaniu základných ľudských práv po prijatí Helsinského dohovoru vládou ČSSR. V kontexte toho, čo Patočka zažil a žil, niet divu, že jednou z tém, ktorá sa stala trvalou

²¹¹ PhDr. Katarína Mayerová, PhD., Katedra filozofie a dejín filozofie, Filozofická fakulta UPJŠ v Košiciach, katarina.mayerova@upjs.sk

súčasťou jeho filozofických úvah sa stal práve problém slobody, pretože práve v tom počas celého svojho aktívneho života pociťoval silný spoločenský a najmä politický deficit.

Patočka už pred začatím postmoderných diskurzov v Amerike písal o smrti metafyziky a vo svojej kritike sa opieral najmä o argumentáciu Nietzscheho a Heideggera, ktorí boli (nielen pre neho) potvrdením konca metafyzického obdobia vo filozofii. Na rozdiel od Richarda Rortyho (ktorý sa v tomto zmysle stáva protipólom v komparácii dvoch odlišných názorov na otázku slobody) Patočka odmieta chápať slobodu ako niečo náhodné, či ako nejakú nezáväznú možnosť evolučného dejinného pohybu. Napriek jeho odmietaniu tradičnej metafyziky, v jeho diele nachádzame implicitne obsiahnutú kritiku predstáv o slobode ako len o náhodnej možnosti, ktorej obhajcom bol už spomínaný Rorty.

Rorty v prvom rade apeluje na preskúmanie možností vzniku slobody, ale zároveň sa sústreďuje aj na jej jednotlivé prejavy a vyzýva k akceptácii toho, že ľudské bytosti už nie sú spútané nejakým vyšším princípom, či akýmsi prirodzeným (božským) poriadkom, ale sú slobodné v otázke voľby vlastného spôsobu života. Rortyho koncept slobody ako náhodného javu vychádza predovšetkým z jeho reflexie dejín západnej filozofie. Rorty poukazuje na chápanie pravdy ako niečoho, čo môžeme objektívne skúmať, píše o dejinách viery, v ktorých prevláda presvedčenie, že všetko okolo nás je vybudované podľa určitého božského alebo racionálneho plánu, ktorý môže byť pochopený vo filozofickej reflexii. Ak k tomu budeme takto pristupovať, tak podľa Rortyho ide jednoznačne o obmedzenie ľudskej slobody. Ak by sme sa mali podľa toho riadiť, tak jediným zmyslom v našom živote by bolo hľadanie pravdy a život v zhode s ňou. Akonáhle by sme pravdu našli, neostalo by nám už nič iné, len ju nasledovať. Istým oslobodením sa pre nás stáva poznanie, že pravdu nenachádzame, ale skôr vytvárame, na čo Rorty dôrazne apeluje.

Podľa Rortyho je pravda výlučne našou intenciou, alebo je záležitosťou historicky vzniknutej viery (presvedčenia) určitého spoločenstva. Je potrebné prekonať mylnú predstavu, že filozofia je v pozícii odkrývania pravdy a treba sa skôr upírať na to, že má v tejto otázke skôr hodnotiacu úlohu, resp. podáva hodnotiaci výklad, alebo dokonca, je vhodnejšie tento problém prenechať samotnej *poézii*. Takto sa môžeme stať slobodnými pri vytváraní samých seba a priblížiť sa k naplneniu Rortyho ideálu zdatného básnika, ktorý dáva svojmu životu originalitu bez kopírovania akýchkoľvek vopred určených (alebo starých) vzorov.

Napriek tomu, že sa Rortyho pozícia, prostredníctvom ktorej chápe slobodu ako náhodnú schopnosť rozpoznania možností zdá veľmi jednoduchá a v istom zmysle možno prítiažlivá, predstavuje komplikovaný problém.

Sloboda ako ju predstavuje Rorty, má na jednej strane uvoľňujúci, vnútorne oslobodzujúci rozmer a na druhej strane pri takomto presvedčení môžeme čeliť márnosti a prázdnote. Nietzsche a po ňom Heidegger ako radikálni zvestovatelia historicity existencie tvrdili, že nevyhnutnosť slobodnej voľby z viacerých možností vedie až k zúfalstvu, ku strate jej skutočného, či možného zmyslu. Ak by sme pristúpili k zničeniu všetkých predchádzajúcich idolov za cenu získania slobody a chápali človeka ako bytosť, ktorá je v celom vesmíre odkázaná len sama na seba, mohli by byť takéto naše pozície sprevádzané nihilizmom. Myslím, že Rorty tento druh pesimizmu obchádza a sústreď sa len na jedinečnú možnosť slobodného človeka vytvárať vlastný originálny spôsob života.

U Rortyho sa však vynárajú aj ďalšie otázky, ktoré sa viažu k jeho koncepcii slobody ako niečoho náhodného a predstavujú problém pri akceptácii jeho ideí. Rorty tvrdí, že kultúra kontingentného spoločenstva môže mať z hľadiska cieľa aj „liečiace účinky vo vzťahu k našim hlbokým metafyzickým potrebám“,²¹² pri tendencii hľadať absolútnu pravdu. Rortyho predstavy však nevyhnutne predpokladajú sekularizovanú liberálnu spoločnosť, ktorá by bola navyše hodnoverná. Nietzsche popisuje takúto spoločnosť, resp. takúto kultúru ako budúci svet posledného človeka – tvora, ktorý je indiferentný k akejkoľvek transcencii. Domnievam sa, že Rorty nie je schopný prijať neustále prítomnú metafyzickú potrebu človeka hľadať zmysel mimo seba samého, jeho vôľu a túžbu po transcencii, túžbu po pravde, ktorá sa nachádza mimo nás samých. Som presvedčená, že akýkoľvek pokus zbaviť sa tohto aspektu ľudskej bytosti nemôže byť jednoduchý, bezbolestný, ak je vôbec možný.

Pre vplyv vonkajších spoločenských pomerov je potrebné poukázať aj na opozitné vnímanie princípov liberalizmu, obzvlášť slobody človeka, v myšlienkach a názoroch pre Američanov stále málo známeho českého filozofa – Jana Patočku.

Pre mysliteľov, pôsobiacich a tvoriacich v podmienkach americkej demokracie, je pomerne nepochopiteľné uvažovanie o slobode v intenciách, v akých o nej uvažoval Patočka. Je na škodu veci, že okrem Chicagskej univerzity, ktorá vydala Kohákové preklady niektorých jeho esejí, niet iných prác, prostredníctvom ktorých by bolo možné spoznávať Patočkovu filozofické uvažovanie v USA, ak neberiem do úvahy aj absenciu prekladov samotných Patočkových diel. Jeho myšlienky o slobode sa však šírili aj prostredníctvom literárnych aktivít Václava Havla, ktorý vyzýval k životu v pravde, inšpirovaný Patočkovou filozofickou pozíciou *starostlivosti o dušu*, ale nabádal aj k vnímaniu pokory, ktorá je dôsledkom poznania

²¹² Richard Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), s. 46.

a pripustenia možnosti, že vo vesmíre existuje aj niečo väčšie ako samotný človek. Samozrejme, Patočkov vplyv na Havla nie je to najdôležitejšie pre čo je potrebné vnímať jeho filozofiu, ale v prvom rade sú to jeho úvahy o slobode, ktoré si dodnes zachovávajú určitú mieru naliehavosti a potrebu byť súčasťou dnešných diskusií.

Základný rozdiel v pohľade na slobodu medzi Patočkom a Rortym spočíva najmä v Patočkovom odmietnutí *chápania slobody ako niečoho náhodného* (ako nezáväznej možnosti evolučného dejinného pohybu). Pri vymedzení Rortyho chápania slobody je dôležité poukázať na jeho definovanie liberála, ktorý nám sprostredkúva v koncentrovanej podobe Egon Gál: „Liberál v jeho slovníku nie je vyznávač ideológie, ktorá považuje za najvyššie hodnoty osobnú autonómiu a individuálnu slobodu, ale človek, ktorý si uvedomuje, že ‚najvyšším zlom, ktoré môžeme páchať, je byť krutý k iným ľuďom‘.“²¹³

Rortyho chápanie slobody je v neposlednom rade ovplyvnené aj jeho pozitívnym postojom a hlásaním *postmetafyzickej kultúry*. Vníma ju najmä ako „básnickú kultúru, v ktorej niet miesta pre imperatív spoločný pre náboženstvo a metafyziku. Rorty (dopl. K. M.) primárne zdôrazňuje hľadanie ahistorickej, transkultúrnej formy pre myslenie, ktorá je nezávislá na mieste a čase“.²¹⁴ Mala by to byť kultúra, v ktorej otázky ľudského bytia súvisia najmä s formovaním ľudských životov, sveta okolo a nie *problémy bytia*, ktoré sú podriadené vysvetľovaniu vlastnej podstaty sveta, viac či menej vzťahnuté k otázke Boha, ktorý je nielen v pozícii akéhosi garanta, ale aj v pozícii, ktorá sprostredkúva poznanie skutočnosti takej, aká je. Teda aj sloboda na báze takéhoto chápania je podľa Rortyho prejavom akceptovania toho, že ľudské bytosti už nie sú spútané nejakým vyšším (božským) poriadkom, a práve preto aj oni môžu byť slobodné pri voľbe a rozhodovaní vo výbere najlepšieho spôsobu života. V konečnom dôsledku však takéto chápanie pravdy nakoniec obmedzí slobodu človeka – najmä ak ju budeme vnímať ako niečo (dejinne) náhodné.

Ani pragmatisti, ba ani ich nasledovníci – novopragmatisti – nedôverujú tvrdeniam, že existuje skutočný, absolútny stav vecí. A možno v tom tkvie aj ich averzia voči pojmu *metafyzika*, pretože takéto pomenovanie akosi a priori vyžaduje *nahradenie javu skutočnosťou*.

Pragmatisti to riešia jednoduchým nahradením pojmov jav a skutočnosť, pojmmi *užitočné a menej užitočné*, čo slúži k vytváraniu sveta, v ktorom smerujeme k lepšiemu životu. Pragmatisti ponúkajú často len takéto neurčité, možno aj neužitočné odpovede a hlavne sa

²¹³ Egon Gál, „Richard Rorty: medzi nádejou a skepsou,“ in *Kritika a kontext*, no. 34 (2007), s.10.

²¹⁴ Richard Rorty, „Toward a Postmetaphysical Culture,“ in Richard Rorty, *Take care of freedom and truth will take care of itself. Interviews with Richard Rorty* (Stanford: Stanford University Press, 2006), s. 46.

stránia prílišných väzieb na minulosť, ale očakávajú a veria v lepšiu budúcnosť (ktorá nás raz možno nadchne a prekvapí). Nejde im ani o to, aký je cieľ budúcnosti, ale o cestu, resp. perspektívu, ako sa tam dostať.

Na rozdiel od Rortyho, Patočka píše o *vrhutej slobode*, ktorá znamená, že „... všetky možnosti slobody vyrastajú na základe toho, do čoho nás stavia ľudská minulosť, sú spoluurčené tým, čo bolo. Minulosť je teda akútna výzva pre našu slobodu, aby ožila k svojej vlastnej otázke“.²¹⁵ Patočka zdôrazňuje potrebu odvolávať sa na dejiny, ktoré nám do výraznej miery poukážu aj na zmysel či zmysluplnosť slobody, ktorá na základe minulých chýb dokáže vyčleniť svoje ciele, vzory a možnosti.

Podľa Patočku „história chce zistiť minulosť, aby uskutočnila jej zhodnocovanie, t. j. aby vyjasnila náš vlastný pomer k vlne, ktorá nás nesie vo svetle pravdy, ktorou my sme, ktorú my uskutočňujeme. Pravda historikovej histórie závisí od toho, či (človek) (dopl. K. M.) pochopil alebo nepochopil ľudskú slobodu. Slobodu však pochopíme tým, že ju v historikovej situácii uchopujeme, že sa staneme sebou samými, neotrasiteľnými, silnejšími než svet; tak rozhodnutím človek prekonáva svet bez toho, aby ho opustil“.²¹⁶ V celej tejto situácii akéhosi uchopovania slobody je pre Patočku najdôležitejší človek, pretože jeho otázka „čo sú dejiny, jednoznačne smeruje k otázke *čo je človek*“.²¹⁷ Nemôžeme totiž hovoriť o ľudskosti bez toho, aby sme vedeli, kto sme. K podstate človeka patrí, „že vie o svojej ľudskosti“.²¹⁸ Čo to však znamená vedieť o svojej ľudskosti?

Patočka ponúka jednoznačnú odpoveď na túto otázku, a teda, že ide o vedenie o tom, že sme vo svete. Je to svet, v ktorom sa ako ľudia pohybujeme, svet, v ktorom nikdy nie sme sami a naše *bytie vo svete* znamená *bytie s inými*.

Patočka chápe filozofiu ako prejav pohybu slobody ako najvyššej formy ľudského spôsobu života, jeho filozofia je úzko zviazaná s človekom a „človek, aspoň človek, ktorý už dospel k filozofii“, podľa Patočku, „nemá za úlohu plniť vonkajšie príkazy nejakého boha, resp. bohov, nech sú akejkoľvek proveniencie, a vlastne mu neostáva nič iné, než uchopiť vlastnú slobodu,“ preto je filozofia „... pohybom slobody a zároveň aj odvahou k slobode, ktorú môže človek zmysluplne naplniť, ale ktorú môže aj otvorene alebo skryto zradit“.²¹⁹

²¹⁵ Jan Patočka, „Několik poznámek k pojmu dějin a dějepisu,“ in Jan Patočka, *Péče o duši I* (Praha: Oikúmené, 1996), s. 43.

²¹⁶ Jan Patočka, *Několik poznámek k pojmu dějin a dějepisu*, s. 44.

²¹⁷ Vladimír Leško, *Filozofia dejín filozofie* (Prešov: v. n. 2004), s. 265.

²¹⁸ Jan Patočka, *Několik poznámek k pojmu dějin a dějepisu*, s. 41–43.

²¹⁹ Pavel Tholt, *J. Patočka a vznik matematickej prírodovedy* (Košice: Interart 2003).

V Patočkovej filozofii má výnimočné miesto Sokrates a jeho filozofia najmä v spojitosti so *starostlivosťou o dušu*. Spoločná pre Rortyho a Patočku je inšpirácia Sokratom ako výnimočnou filozofickou osobnosťou. „Zdá sa, že stanovený projekt filozofie ako *diela živých ľudí – živých myslí*, by ostal určite nenaplnený, ak by sa do jeho základov nedostala taká filozofická osobnosť, akou bol práve Sokrates...“ preto „... recepcia Sokrata nie je len *vonkajším* historicko-filozofickým problémom Patočkovho diela, ale práve tým najvnútornejším momentom, bez ktorého by sme v istom zmysle ani nemohli identifikovať rozhodujúci *patočkovský esprit* filozofovania – *zápas o človeka, jeho život i zmysel ľudského pohybu v dejinno-individuálnom rozmere – ľudskú dejinnosť*“.²²⁰

Patočka je presvedčený, že bez Sokrata ani nie je možné filozofovať. Okrem jeho excelentnej schopnosti vstupovať do dialógov a primäť človeka k formulácii vlastných názorov a záverov na diskutovaný problém (možnosti oslobodiť sa od predsudkov), si cení jeho odvahu a kritický postoj, ktorý dokázal zaujať voči čomukoľvek, obzvlášť voči spoločnosti.

Na základe domyslenia dedičstva Sokratovej filozofie sa Patočka dostáva k formulácii tých najzákladnejších problémov v otázkach *starostlivosti o dušu*. „Duša rozhoduje o sebe samej a má k tomuto cieľu moc, ktorá je len jej vlastná – poznanie pravdy, silu rozoznania dobrého a zlého,“²²¹ v čom môžeme nájsť spoločný znak s Rortyho filozofiou v tom, že sa v konečnom dôsledku v otázkach ľudskej slobody snaží dospieť najmä k rozpoznaní krutosti ako univerzálneho zla. Patočka vyzdvihuje Sokratovu *starostlivosť o dušu* ako snahu o prekonanie *falošného individualizmu*, pričom dôraz kladie na riešenie otázky *mať alebo byť*.²²²

Rorty sa taktiež odvoláva na Sokrata, uvedomujúc si, že „keď hovoríme, že Sokrates miloval pravdu, niekedy tým jednoducho chceme povedať, že bol ochotný stáť za svojimi základnými presvedčeniami napriek tomu, že jeho súčasníci mu práve kvôli tomu takmer nerozumeli“.²²³ Medzi Rortyho možnými a akceptovateľnými dvomi spôsobmi vnímania pravdy – pravda ako *láska k múdrosti* a pravda ako *cnosť* – panuje určité napätie, preto sa obracia k snahe definovať pojem *múdrost'*. Múdrost' si vysvetľuje ako prítomnosť rovnováhy

²²⁰ Vladimír Leško, *Filozofia dejín filozofie*, s. 273.

²²¹ Jan Patočka, „Kapitoly ze současné filosofie,“ in Jan Patočka, *Péče o duši I* (Praha: Oikúmené, 1996), s. 109.

²²² Vladimír Leško, *Filozofia dejín filozofie*, s. 277. Byť je pre každé mať predpokladom, lenže byť je u Sokrata samé sebou tak obsiahle a do seba uzavreté, že pre vonkajšok, prídavok, pre to, čo možno len mať, v ňom už potom niet miesta. Byť znamená koncentráciu života do jedinej podstatnej úlohy, ktorá v každom okamihu a pri všetkých zmenách situácií a vnútorných stavov dáva životu rovnako cieľ či zmysel... bytie v dokonalosti je existencia v pravom zmysle slova.

²²³ Richard Rorty, *Filozofické orchidey* (Bratislava: Kalligram, 2006), s. 147.

medzi týmito dvoma chápaniami pravdy – či ide o snahu načúvať iným, možno aj v domnienke, že tie naše myšlienky sú lepšie ako iných, či snahou pridržať sa svojich tvrdení až dovtedy, kým sa reálne nepresvedčí, že jeho myšlienky boli prekonané, ba nesprávne.

Podľa Heideggera je principiálnou nejasnosťou (často nachádzaná vo filozofii pragmatizmu) americký spôsob ako sa dostať za metafyziku. Heidegger poukazuje na amerikanizmus,²²⁴ ktorý nie je schopný na základe svojej východiskovej pozície – pragmatizmu – čerpať z nazhromaždenej metafyzickej podstaty, ktorú ponúka európska filozofia. V neposlednom rade Heideggerovi (takmer ako vždy) ide o *plnosť prítomného bytia*, o niečo, „...čo neuniká do nekonečnej budúcnosti“.²²⁵ Dewey poukazuje na to, že vo filozofii od jej počiatkov nachádzame potrebu uprednostňovať stálosť pred zmenou. Potom metafyzika je „... náhradou za zvyk ako zdroj a zábezpekou vyšších mravných a spoločenských hodnôt – to je vedúca téma európskej klasickej filozofie...“²²⁶

Aj podľa Rortyho sa filozofia dnes už nepotrebuje opierať o metafyziku, ktorá (v duchu tradície západnej filozofie) už prežila svoju dobu užitočnosti. Rorty, okrem presadzovania postmetafyzickej kultúry kladie dôraz aj na *dekonštrukciu metafyziky* (ovplyvnený hermeneutickým stanoviskom Gadamera), pretože je nutné prekonať tvrdenia s nádychom jedinej možnej a jedinej existujúcej objektívnej pravdy. *Dekonštrukcia*, o ktorej uvažuje Rorty, nie je uplatňovaná len na pôde metafyziky, ale vo všetkých sférach – je to akási všeobecná dekonštrukcia, ktorej podlieha všetko – znamená koniec *logocentrizmu*, pretože práve ten spôsobil časté narábanie s pojmami, ktorým sa pripisovala objektivita, vzťahujúca sa na tvrdenia o všetkom okolo nás, často išlo o *logocentrizmus*, kde pojem predstavoval najvyššie bytie, skutočnosť, avšak často bez významu. Ani *logocentrizmus*, ktorý zohľadňovala, uprednostňovala a vyzdvihovala filozofia v určitom období svojej existencie, ani nekonečné dokazovanie tvrdení vo forme faktov, prostredníctvom experimentov a tvorby paradigiem, čo je privilégium vedy, ani mytologické vnímanie existencie Boha a jeho nekonečných zásahov do života ľudí nie sú tou pravou cestou, smerujúcou do budúcnosti, ktorá nás čaká, ktorú už

²²⁴ Amerikanizmus podľa Heideggera redukoval svet na surový materiál a myslenie na plánovanie a pragmatizmus chápal ako detinskú „americkú interpretáciu amerikanizmu“. „Amerikanizmus je čosi európske. Je to istý druh gigantizmu, ktorý zatiaľ nebol pochopený; tento gigantizmus je sám ešte len v počiatkoch a zatiaľ vôbec nečerpá z celej nahromaždenej metafyzickej podstaty moderného obdobia. Americká interpretácia amerikanizmu pomocou pragmatizmu je ešte stále mimo oblasti metafyziky.“ (Martin Heidegger, „The Age of World Picture,“ in *The Question Concerning Technology*, ed. W. Lovitt (New York: Harper & Row, 1977), s. 15.

²²⁵ Richard Rorty, *Filozofické orchidey*, s. 111.

²²⁶ John Dewey, *Reconstruction in Philosophy. The Middle Works of John Dewey*. Carbondale III (Southern Illinois: Southern Illinois University Press, 1982), s. 89.

(možno) žijeme teraz. Základom životaschopnej spoločnosti je *existencia dialógu, odstup od dogiem* a vedeckého spôsobu vysvetľovania sveta.

Vo filozofii ani v iných oblastiach ľudského života podľa Rortyho nedominuje potreba potvrdzovať existenciu niečoho vyššieho mimo nás, pretože je dôležité upriamiť pozornosť filozofov, politikov, teológov, ale aj vedcov, ako aj básnikov *na intersubjektívny svet človeka* a na jeho potreby. Už nie je možné bezvýhradne tvrdiť, že existuje „jediný zásadný a normatívne pevný základ, o ktorý by sa mohlo opierať naše poznanie a etika“.²²⁷ Človek vstupuje do obdobia slobody a môže samostatne uvažovať a rozhodovať o spôsoboch dosahovania vytýčených cieľov a nemusí a možno sa ani nechce spoliehať na mystiku a falošné nádeje v otázke šťastia, o ktoré sa pokúša a často oň bojuje. Preto môže J. Peregrin právom konštatovať, že chciet „poznať svet, aký skutočne je, bez ohľadu na tieto hodnoty, je... de facto nezmyselné“.²²⁸

Sloboda v Rortyho chápaní ako náhodná schopnosť rozpoznania možností, predstavuje komplikovaný problém. Predstavuje problematické miesta aj v materialistickom svete, resp. vo svete, ktorý vnímame materialisticky. Rorty na to reaguje takto: „...naozaj nové v tomto (t. j. materialistickom – dopl. K. M.) nazeraní je to, že pripúšťa vo svete výskyt slepých, náhodných (kontingentných), mechanických síl ... o pôsobení ktorých buď vieme, alebo by sme ho mali brať na vedomie, a ktoré Aristoteles (paradoxne) metaforicky spojil s pojmom *ousia* (podstata), apoštol Pavol s pojmom *agape* (láska) a Newton ako (paradoxnú) metaforu použil pojem *gravitácia*; zároveň by sme mali tieto pojmy vnímať ako výsledok pôsobenia čiastočiek kozmického žiarenia, ktoré viedli k (paradoxným) zmenám činnosti vo veľmi jemnej štruktúre neurónov v ich mozgoch. To už ako hodnovernejšia sa javí idea, že ich závery sú výsledkom nejakých zvláštnych epizód v detských rokoch, ktoré v ich mozgoch zanechali nejaké obsedantné uzly ako idiosynkretické traumy“.²²⁹

Patočkov postoj k metafyzike je v istom zmysle blízky k Rortyho názorom, keď poukazuje na to, že „úlohou vedy je zachytiť a popisovať javy (fakty) a v tom je presvedčivá; nie je však presvedčivá a dôveryhodná, keď sa vyjadruje k tomu, čo je *nad* prírodou, čo je *meta-physis*, pretože to už nie je predmetom prirodzenej skúsenosti“.²³⁰ Patočkovi však nemôžeme

²²⁷ Richard Rorty and Gianni Vattimo, *Budoucnost náboženství*, ed. Santiago Zabala (Praha: Karolinum, 2007), s. 17.

²²⁸ Josef Peregrin, „Současná filosofie USA: analytická filosofie pod rentgenem pragmatizmu,“ in Hilary Putnam and Richard Rorty, *Co po metafyzice?* (Bratislava: Archa 1997), s. 11.

²²⁹ Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, s. 17.

²³⁰ Petr Lom, „East meets West – Jan Patočka and Richard Rorty on Freedom“, in *Political theory* 27, no. 4 (1999): s. 450–451.

pripisovať len negativistický postoj k metafyzike. Jeho cieľom je *prekonať a uchovať* metafyziku v hlbšom zmysle a teda, „... ako je možné, že k metafyzike, napriek jej prázdnote a neplodnosti, stokrát zdôrazneným, napriek jej neobhájiteľnosti, ba nezmyselnosti z hľadiska objektívnej racionality, sa ľudský duch vždy znovu vracia do týchto oblastí, v ktorých nedokáže urobiť ani krok dopredu – podľa meradiel a spôsobu, ako je zvyknutý z pozitívneho vedenia“.²³¹

Patočka poukazuje na zmätenosť moderného človeka, ktorý už nežije len vo svojom *prirodenom svete*, ale je ovplyvnený vlastnými snahami dosiahnuť dokonalosť, svoj svet ovládnuť, ovládnuť prírodu. Výsledkom toho je skutočnosť, že moderný človek sa stráca sám sebe. „Moderný človek nemá jednotný názor sveta; žije v dvojakom svete, totiž vo svojom prirodzene danom okolí a vo svete, ktorý pre neho vytvára moderná prírodoveda, vybudovaná na zásade matematickej prírodnej zákonitosti. Nejednota, ktorá takto prenikla celý náš život, je vlastným zdrojom duševnej krízy, ktorou prechádzame.“²³² Ocitá sa v neznámej situácii a upína sa k vede, k jej možnosti odhaliť nepoznané v nádeji, že spozná seba samého a to, ako má žiť.

Patočka, na rozdiel od Rortyho, poukazuje na zbytočnosť našich snáh pri odmietaní metafyziky, pretože to nie je možné. Keď začneme s mravným hodnotením, tak nie je možné metafyziku obísť. Človek v neoddeliteľnom vzťahu k vlastnej existencii, vo vzťahu k okoliu, k svetu a iným nie je schopný žiť bez hodnotiacich alebo *mravných súdov*, nedokáže zaujať žiaden neutrálny postoj a byť ľahostajný. Podľa Patočku *nie sme na svete ako ľahostajní prizerajúci a svedkovia, ale bytie na svete je to, o čo nám v najvlastnejšom zmysle ide*. A jestvujúcno je pre nás niečo, čo je „... predmetom pozitívneho či negatívneho záujmu“, no Patočka ide ešte ďalej a zdôrazňuje, že „hodnota nie je... nič než zmysluplnosť jestvujúcna vyjadrená, ako by išlo o niečo samostatné, ako by sa jednalo o nejakú *kvalitu*, ... zatiaľ čo v skutočnosti ide o to, že sa nám nič nemôže ukazovať ináč ako v zmysluplnej, zrozumiteľnej súvislosti, v rámci našej otvorenosti pre svet...“²³³

Na základe Patočkovej filozofie si môžeme skutočne uvedomiť, že akýkoľvek etický postoj a akákoľvek snaha zaujať výlučne antimetafyzickú pozíciu v sebe nesie prvky metafyziky, prvky metafyzických tvrdení. V konečnom dôsledku, pri popieraní možnosti akokoľvek racionálne zdôvodniť mravné princípy, prekračujeme hranice (vlastných pochybností) a upadáme do dogmatizmu. Rorty akoby si bol čiastočne vedomý tohto faktu,

²³¹ Jan Patočka „Negativní platonismus,“ in Jan Patočka, *Péče o duši I. Sebrané spisy. Svazek 1* (Praha: Oikúmené, 1996), s. 327.

²³² Jan Patočka, *Přirozený svět jako filosofický problém* (Praha: Čs. spisovatel, 1992), s. 9.

²³³ Jan Patočka, „Kacířské eseje o filosofii dějin,“ in Jan Patočka, *Péče o duši III. Sebrané spisy. Svazek 3* (Praha: Oikúmené, 2002), s. 63.

preto sa snaží, na jednej strane, presadzovať etické (mravné) princípy, ale na druhej strane, si chce zachovať svoj skeptický alebo neutrálny postoj, keď sa snaží byť *ironikom* pri poukázaní na naše objavovanie pravdy v priebehu dejín filozofie. V konečnom dôsledku však uznáva aj prítomnosť (menej potrebu) metafyziky v dejinách filozofie a v týchto otázkach by najradšej zachoval pozíciu *agnosticizmu* – tvrdí, že ak aj nepripustíme objavovanie pravdy ako niečoho, čo čaká mimo nás na svoje odkrytie, to ešte neznamená, že to, čo mimo nás je, je nepravdivé (resp. to neexistuje).

Rorty v pozícii *ironika* odhaľuje aj istú formu neutrality, pretože sa prezentuje aj ako agnostik, alebo sa snaží ostať neutrálny v otázke, či jeho presvedčenie nejakým spôsobom odráža podstatu skutočnosti. Táto ironia by sa mala prejaviť trojakým spôsobom, a teda mali by sme trvalo uvažovať o *slovníku*, ktorý používame, taktiež by sme si mali uvedomovať, že argument sformulovaný v našom súčasnom slovníku nemôže potvrdiť, ba dokonca ani umlčať pochybnosti, ktoré máme a v konečnom dôsledku sa taktiež nemôže domnievať, že náš slovník je k vypovedaniu o realite o niečo bližšie ako ktorýkoľvek iný – či už zo súčasných, alebo minulých slovníkov.²³⁴ Prvé dve tvrdenia vedú viac-menej ku skepticky podfarbenej neutralite, pretože ony samy vytvárajú požiadavku neustále sa pýtať na vlastné presvedčenie. Ak by sme takýto druh pýtania uplatňovali stále, tak ideálom by bola existencia neutrálneho človeka alebo skeptický spôsob života niekoho, kto sa neustále nachádza v stave pochybností a pýtania sa.

Patočka a Rorty sa ocitajú na *jednej lodi*, keď si uvedomujú, že dejiny filozofie skutočne nezabezpečili žiadne pádne dôvody pre pretrvanie a prežitie metafyziky, že do dnešného dňa jej potreba nebola nijako odôvodnená. Avšak obaja si v istom zmysle uvedomujú, že je nevyhnutná pre akékoľvek mravné hodnotenia skutočnosti. Je však metafyzika naozaj tou oblasťou filozofie, ktorá potrebuje absolútne zdôvodnenie vlastného jestvovania? Nie je možné zaobchádzať s ňou ako s nástrojom na hľadanie odpovedí človeka na vlastnú existenciu v indiferentnom svete?

Príspevok vznikol vďaka podpore Grantovej agentúry VEGA v rámci projektu VEGA 1/0963/16 „Slabé myslenie a postmetafyzická filozofia“.

²³⁴ Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, s. 73.

Nadčasovost a neohraničenost myšlenek Jana Patočky

(Timelessness and limitlessness of Jan Patočka's ideas)

Radovan Rybář²³⁵

Motto: „...lidé dnes zase vědí, že existují věci, pro které stojí za to trpět. Že věci, pro které se eventuálně trpí, jsou ty, pro které stojí za to žít.“

Jan Patočka – esej o Chartě 77

Abstract

The paper tries to define what Patočka's could understand as a Socrates personality. In the individual parts of the paper, based on the content analysis of selected texts about Patočka's, the reader acquaints himself with the basic contours of Patočka's thinking, that the complex philosophical speech interprets his understanding of the phenomenology of the essence of Patočka's asubjective phenomenology. He explains Patočka's understanding of Socrates's soul-lover, and in this context he explains the subsequent relationship of philosophy and politics. The contribution leads to contemporary European issues of the sense of the crisis in modern times. The conclusion at the end comes to the belief that man only enters history by living in opposition to any arbitrarily ruling power present. In this spirit they are Patočka's philosophical thoughts are timeless and not bound by any pre-given or life-unverified sense. One should realize the moral basis of truth in an unprejudicary and still open mind.

Key words: Philosophy; phenomenology; world; society; politics

Úvod

Každý možný výklad Patočkových myšlenek je velice náročný, neboť je třeba tyto myšlenky přetlumočit z jeho náročného fenomenologického jazyka do běžné či obecně lidem srozumitelné a přístupné řeči. Zároveň jednotlivé jeho myšlenky nelze interpretovat odděleně bez vzájemné propojenosti a souvislosti. Patočkovu dílu můžeme rozumět pouze v jeho celkovosti, potom nám z toho vyplynou prosté a samozřejmé věci.

Základní obrysy Patočkova myšlení

Patočka v neustálých variacích rozvíjí svoje základní a osudové téma *přirozeného světa našeho života*, znovu a znovu se táže na bytí člověka ve světě a na bytí světa vůbec. Přirozený

²³⁵ PhDr. Radovan Rybář, PhD., Katedra občanské výchovy, Pedagogická fakulta, Masarykovy univerzita, Poříčí 31, Brno, 1221@mail.muni.cz

svět každodenního života chápe jako *stále žítí v jistotě světa*. Přirozený svět je mu teprve půdou pro kladení vědeckých otázek a pro analýzu tohoto světa fenomenologií.

Člověk podle Patočky není pouhou věcí mezi ostatními věcmi, prostým jsoucnem mezi mnohými jsoucnými, neboť reflektuje svět a ví také o konečnosti své existence, nese odpovědnost za vlastní bytí. Jeho existence se vyznačuje určitým způsobem bytí ve světě. V průběhu času postupně utváří svůj individuální způsob bytí ve světě, který se vyznačuje úsilím o naplnění jistým životním smyslem.

Na rozdíl od člověka „Zvíře má svůj svět předepsán, člověk jej musí aktivně spolutvořit, má možnost volby. Člověk se musí stále rozhodovat, proto je svobodný, zná pocit svobody“.²³⁶

Člověk zároveň rovněž ví, kam patří, že má svůj domov, kde se jeho životní vztahy řetězí do nekonečné spleti různých vazeb. Zároveň jazyk je nástrojem lidské praxe, jenž umožňuje vzájemnou komunikaci i případně vznik nějaké teorie. V této souvislosti je též jazyk nástrojem každé možné teoretické analýzy a syntézy.

Člověk je během svého života v lidském společenství omezen různými zvyklostmi, předpisy či normami až je jeho žití formováno určitým pořádkem, převažujícím způsobem života. Někdy se však u některých výjimečných lidí objeví „*znepokojení*“ nad většinovým způsobem žití ostatních lidí, tak potom vznikají alternativní modely životního stylu nebo dokonce kulturní vzory k následování.

Patočka si v této souvislosti všímá rozdílu mezi duchovním člověkem a pouhým intelektuálem. Duchovní člověk pečuje o nejen svou duši, ale i o duši obce či dokonce i světa. Je to vzdělanec, jenž na rozdíl od pouhého intelektuála nepodléhá mocenským tlakům ani populistickým nárokům davu a není ochoten pro dobré bydlo vzdát se svého přesvědčení.

Duchovní člověk se většinou zákonitě vydává i na cestu filosofie, odváží se odejít ze zdánlivě pevné a jisté cesty přirozeného bytí našeho života a vstoupit na cestu života v problematičnosti. Taková cesta však není nikdy ukončena, jako nejsou nikdy dořešeny ani všechny problémy, které toto putování přineslo. Tato cesta znamená žít v úžasu z domněle hotového a samozřejmého světa kolem nás a s tím i v problematičnosti ustavičného zkoumání všeho toho, co jest. To ale vyžaduje velkou osobní odvalu a velkorysost myšlení, kterou však většina z nás lidí většinou nemá.

²³⁶ František Kautman, Masaryk, Šalda, Patočka (Praha: Evropský kulturní klub, 1990), s. 60.

Patočka si je vědom toho, že vždy existovali a nadále budou existovat lidé, kteří budou filosofii přijímat jako svoji bytostnou přirozenost, nebo oproti tomu i lidé, pro které bude každá filosofická nauka znamenat něco jako *zvrácenou přirozenost*. Vedle toho budou rovněž existovat i lidé, kteří v nějaké filosofické teorii budou pro sebe hledat životní „...oporu, jíž ovšem filosofie původně nemá být, kteří se jí zmocňují jako prostředku k uspokojení svých rozmanitých až příliš lidských sklonů, filosofie je pro ně přestrojením, které umožňuje klamat – to je ten jev známý pod jménem sofistika.“²³⁷

Skutečný lidský duchovní, volní a myšlenkový počín spočívá podle Patočky v tom, že vždy zaujímá k věcem nový postoj, který představuje soustředění na to podstatné, a tak postupně přerůstá ve filosofickou konverzi, změnou úhlu pohledu na věci kolem sebe, která je vlastně vždycky i transcendencí, překročením osobního horizontu žití, jež se u různých myslitelů projevuje sice konkrétně odlišně, ale ve své podstatě stejně ve formě *jisté artikulace světa* jako celku, ovšem *skryté zrakům banální existence*.

Podle Patočky nemůže být filosofické zkoumání světa nikdy ukončené či uzavřené, neboť každý opravdový filosof ve svém hledačství či obhlížení světa se stále nachází jakoby *na cestě*, kterou nelze nikdy ohraničit nebo ukončit. Proto nelze filosofa a jeho filosofování nikdy nijak *kanonizovat* a je zároveň nemožné vytvořit takovou definici filosofie, která by představovala nějakou normu či kritérium filosofické pravdy. Zde je patrná Patočkova nechuť k jakékoliv absolutizaci smyslu platné v lidském životě nebo v dění světa.

Patočka se nespokojuje s konvenčním řešením lidského pobytu na světě, typickým zejména pro uzavřené, totalitní společnosti, že by cílem bytí člověka mělo být žití pouze buď daného, nebo neproblematického a spolehlivého smyslu. Takové žití podle Patočky upadá do období světa před-dějinného, v němž člověk nic, co se ve fenoménech přirozeného světa skrývá, neodhaluje.

Jak kdysi Patočka upozorňoval na „...problém lidského osudu (...) netkví v (...) zjednodušených formulích; nejde o to přijmout jednoduše nějaký kánon, držet se jistých předpisů, protože každá forma, každý kánon má jisté stránky, které činí jeho uskutečnění dvojznačným, které kompromitují jeho smysl; může pokrývat velmi nesourodé duchovní postoje, tendence, z nichž jedny mohou užívat jako masky.“²³⁸

²³⁷ Jan Patočka, „Existuje definitivní kánon filosofického života?“ Kritický sborník 14. no. 2 (1994): s. 1.

²³⁸ Tamtéž, s. 1.

Patočka si je tak vědom dvojznačnosti nebo paradoxnosti věcí, kdy se jisté úmysly často zvrátí ve svůj pravý opak, proto si klade otázku: „...lze tím, že stanovíme definitivní, absolutní kánon filosofického života, rozptýlit s konečnou platností veškerou dvojznačnost, jež je s tímto životem spjata? Lze vytyčit ideální obraz filosofa, obraz, který by mu mohl sloužit zároveň jako norma či kritérium? Lze takto tomu, kdo si zvolil filosofický život, dát objektivní míru jeho subjektivní pravdy?“²³⁹ Proto se Patočka se domnívá, že každá psychologizující a „objektivismu poplatná filosofická teorie totiž přehlíží jistá fakta filosofické zkušenosti“.²⁴⁰

Přestože filosofie představuje poznávání světa v celku, neměla by nikdy ustrnout v nějaký závazný souhrn všeho vědění. Filosofie jako taková není spása, nic nepředepisuje, ani neporoučí. Filosofický postoj se tak zásadně liší od postoje přirozeného. Filosofie vzniká z vnitřní nutnosti jako pouhé individuální poslání, které odmítá nevědomost nebo naivitu některých lidí. Z toho důvodu filosofie a svět nemluví stejnou řečí.

„Filosofie nemůže světu dokazovat svůj postoj, protože o něco takového by se mohla pokoušet jen tak, kdyby přijala principy a pravidla pozitivního jazyka, který však musí opustit právě proto, aby se mohla rozvíjet jako poznávání celku. Konflikt filosofie a světa je v prvé řadě konfliktem filosofie a vědy, konfliktem mezi problematizujícím a objektivizujícím postojem.“²⁴¹

Konflikt filosofie a světa se také ukazuje jako konflikt filosofie a společnosti. Filosof např. často stojí v kontrapozici k intelektuálovi nebo ideologovi. Filosofie jako taková totiž představuje život v problematičnosti, které myšlení může poskytnout odpovídající důstojnost a život pozdvihnout k vyšším motivacím. Filosofie často vzniká z různice, v níž proti sobě stojí filosofický a již etablovaný přirozený postoj, postoj, který se ve všem naučil takzvaně chodit.

Filosofie se tak stále nachází v „prekérním postavení“, kdy se podle Kanta *nemůže opřít o nic na zemi ani na nebi*. „Takto se u Patočky rýsuje, fenomenologická filosofie‘ jež je spíše než kritickou filosofií v kantovském smyslu filosofií problematického. Upsat se problematičnosti totiž znamená zaujmout takový postoj, který nepřehlíží negativní zkušenosti, nýbrž naopak se v nich usazuje, a chce, žít nikoli na pevné půdě, nýbrž v něčem, co se pohybuje; žít v nezakotvenosti. Myslet a konat z nezakotvenosti, z otřesení smyslu světa, a nikoli na pevné půdě; avšak právě to – paradoxně – umožňuje, aby filosofie vystupovala proti relativismu

²³⁹ Tamtéž, s. 2.

²⁴⁰ Tamtéž, s. 2.

²⁴¹ Etienne Tassin, „Přirozený svět a politické společenství,“ *Filosofický časopis* 34, no. 3 (1991): s. 419.

hodnot a norem, a to při současném přitakání myšlenky o základní historičnosti člověka a relativnosti jeho orientace v okolí, jeho vědy a praxe, jeho obrazů života a světa.“²⁴²

Z této výchozí pozice Patočkovi vyplývá, že fenomenologie může zkoumat a chápat přirozený svět pouze jako nestálý a proměňující se pohyb lidské existence. Klíčem k pochopení přirozeného světa je mu pohyb světové bytosti jako setkání jednotlivce s druhými, jako překračování sebe sama v transcendenci. Tímto Patočka překonává takové pojetí světa, které předpokládá pouze setkání a vztahy určených a setrvalých jsoucn.

To znamená úplně novou orientaci ve světě; ono „trans“ jako orientace k něčemu „vyššímu“, co vytrhuje člověka z jeho uzavřenosti do sebe, z jeho osobní ohraničenosti. Tato vnitřní proměna v podobě „otřesení“ očekávaného potom iniciuje i povznáší společenství lidí, modifikuje obecné, převažující směřování společnosti od pouhého osidlování země k aktu dějinného obývání světa. V důsledku toho vzniká i politický život jako *život v naléhavém čase, v čase nezakotvenosti*.

Patočkovo dílo má sice polytematický charakter, ale určujícím rámcem všech jeho filosofických textů je fenomenologie. „Smyslem fenomenologie je (...) podle Patočky protest proti životu v odvozenosti, proti zasutosti původní, konstituující subjektivity a její zkušenosti se svobody, proti ‚sebeabdikaci‘, v níž se člověk vzdává tázání po smyslu existence a trpně se poddává zákonitostem objektivních sil ‚pravého‘ světa matematické přírodovědy.“²⁴³

Patočkova asubjektivní fenomenologie

Patočkovo filosofické dílo vychází z detailní znalosti děl Edmunda Husserla a Martina Heideggera, z pronikavé znalosti dějin filosofie, snaží se své učitele v mnoha ohledech modifikovat nebo i překonat.

„Patočkova filosofie působí jako ‚praxe ve světě‘, avšak jako praxe povýtce filosofická: chceme-li proto pochopit Patočkovu ‚praxi‘, je třeba porozumět jeho fenomenologii. Neboť ‚praxe‘, je u Patočky moment ontologický, je to součást lidského bytí na světě či pohybu existence; Patočkova ‚praxe‘ tak přejímá funkci husserlovské doxa a stává se základem zjevování. Rovněž i Patočkova krize a na ni navazující úvahy o poevropské době jsou zakotveny v jeho koncepci existence jako péči o duši, což je motiv, který Patočka sleduje od presokratiků, přes Platóna a Aristotela (filosofická interpretace pohybu), až k Husserlovi (význam existence

²⁴² Tamtéž, s. 421.

²⁴³ Ivan Chvatík and Pavel Kouba and Miroslav Petříček, Jr., „Struktura sebraných spisů Jana Patočky jako interpretační problém,“ *Filosofický časopis* 34, no. 3 (1991): s. 401.

jako tvořivé existence) a Heideggerovi (člověk na hranici bytí a jsoucna). Za tímto výkladem evropské filosofie je však u Patočky jako setrvalý úběžník problém svobody, bez níž je lidská praxe nemyslitelná.²⁴⁴

Patočkova ontologie ukazuje zakotvení všeho filosofování v přirozeném světě a tím do kontextu přirozeného světa zasazuje i samotnou fenomenologii.

Patočka rozvíjí učení svého prvního učitele Edmunda Husserla v tom, že k „přirozenému světu“ se neobracíme v *pouhé teoretické zvědavosti*, ale *obracíme se k němu, protože hledáme život v jeho původnosti, smysl věcí i svůj vlastní*. „Postupně však Patočka zjišťuje, že fenomenologická redukce je sice řešením životních otázek, ale že vede jednak mimo svět a jednak ukazuje konkrétní život jako smysluplný pouze a především, pokud je životem vědy a filosofie“.²⁴⁵

Husserl podle Patočky nepronikl od svých teoretických analýz k živoucímu člověku, ke konkrétním fenoménům jeho výkonů. Fenomenologie by proto neměla nikdy ustrnout na nějakých pevných strukturách podstat či idejí, ale měla by hledat smysl ve skutečnostech a konkrétních událostech. Tímto postojem se Patočka zásadně liší od ostatních fenomenologů, neboť opouští Husserlovu transcendentální genezi směrem ke konkrétnímu lidskému životu ve světě, ve společenství a v dějinách. Na tomto základě také vzniká Patočkův *negativní platonismus*.

Patočka začne postupně navazovat na podněty svého druhého velkého učitele Martina Heideggera, když začne nahlížet bytí člověka v jeho bytí o konkrétní svoje bytí. Člověka začne chápat jako dějinnou bytost, jejíž podstatou je odpovědnost za způsob vlastního žití. Toto *otevřené chování člověka* je výchozím bodem k řešení otázky bytí a jeho všem fenoménům.

Patočkovu hledání ne-metafyzického základu lidské odpovědnosti a mravnosti se nachází v jednom jeho deníkovém vyjádření: „Mravní problematika, problematika smyslu a podstatnosti lidského bytí je založena v posledním jádru života lidského. Tímto jádrem je intencionální dávání smyslu. Odehrává se sice na světě, ale nesplývá s ním v jedno.“²⁴⁶

Výchozím bodem veškeré evropské dějinnosti se tak Patočkovi stává právě *filosofické odhodlání žít v otevřenosti a překérnosti dějin* na rozdíl od *společenství uzavřených v mýtu*,

²⁴⁴ Miroslav Petříček, „Jan Patočka – Philosophie, Phénoménologie, Politique,“ *Filosofický časopis* 34, no. 3, (1991): s. 355.

²⁴⁵ Ivan Dubský, *Filosof Jan Patočka*. (Praha: Institut pro středoevropskou kulturu a politiku, 1991), s. 39.

²⁴⁶ Ivan Chvatík and Pavel Kouba and Miroslav Petříček, Jr., „Struktura sebraných spisů Jana Patočky jako interpretační problém,“ *Filosofický časopis* 34, no. 3 (1991): s. 403.

respektive v bezčasí *ne-dějinnosti*. Dějiny tvoří odpovědní lidé, kteří na sebe berou i možné riziko vlastního utrpení za svoje různá rozhodnutí, ale tím právě vstupují do dějin, takto vzniká *dějinný člověk*.

Filosofie sama podle Patočky vyzývá člověka k heroickému činu, k pokusu učinit si jasno o celku, o podstatě věcí, povznáší ho nad jeho konečnost, kdy ani neočekává nějaké potvrzení své věčnosti. Vnitřní zápas člověka je vždycky zápasem o svoji vnitřní svobodu. Jenom bytost aktivně jednající je bytost dějinná. Pravda života totiž může být postižena pouze v jednání, nikoli jen v obrazení nějakého objektivního dějství.

„Patočkovu dílo představuje nesporně pozoruhodný pokus uchovat jádro metafyzické tradice v době jejího rozpadu, spojit radikální kritiku metafyzického myšlení s oživením jejího nejhlubšího étosu. Snaží se prostřednictvím fenomenologie myslet metafyzikou intendovaný celkový smysl novým, negativním, tj., ne-předmětným, ,ne-jsoucím‘, způsobem.(...) Patočkovu dílu (...) myšlenková struktura, naznačená termíny přirozený svět – pohyb lidské existence – negativní platonismus – péče o duši – dějinnost, dává pevnou vnitřní konsistenci.“²⁴⁷

Vyvrcholením Patočkových metodologických úvah se stala jeho asubjektivní fenomenologie, kterou se distancoval od Husserlova transcendentálního subjektivismu, jehož záměrem bylo proniknout k základním strukturám světa, které se ukazují ve fenomenologické redukci, a na půdu subjektivního vědomí. V čisté imanenci vnitřního zření se zjevují struktury fenomenální sféry, ale nikoliv jsoucno samo, proto podle Patočky zůstává nedořešena otázka po bytí toho, co se vlastně ukazuje. Z toho důvodu podle Patočky je Husserlovo myšlení i nadále zatíženo karteziánstvím a idealismem klasické německé filosofie.

„Otázka po tom, co se fenomenálně zjevuje, zůstala vyhrazena Heideggerovi, který ukázal, že fenomén není výkonem subjektivní konstituce, nýbrž, že ,subjektivní‘ možnosti se ozřejmují teprve na fenoménu.(...) Ve své kritice Husserla tak Patočka vychází právě z té pozice, kterou v *Sein und Zeit* vyložil Heidegger: ,Bytí, jehož způsobem bytí je bytí na světě, je ve svém bytí konstituováno rozuměním bytí.“²⁴⁸

²⁴⁷ Tamtéž, s. 405.

²⁴⁸ Ilja Šrubař, „Asubjektivní fenomenologie, přirozený svět a humanismus,“ *Filosofický časopis* 34, no. 3 (1991): s. 408.

Bohužel postupem času Heideggerovy výroky o vztahu člověka a bytí začaly ztrácet charakter analýzy, proto skutečně filosofický postoj podle Patočky musí sám najít takové prostředky a cesty, aby vyloupnul jsoučno z jeho samozřejmé *samodanosti*, a tím zajistil, aby se zjevilo jeho bytí. Podle Patočky „(...) bylo třeba načrtnout takové pojetí tohoto pole zjevování, které by bylo možné ověřovat instrumenty fenomenologického vykazování. Právě tento úkol si klade Patočka ve svém rozvrhu asubjektivní fenomenologie, v němž se znovu snaží získat onu filosoficky kontrolovatelnou půdu, kterou Heidegger opustil.“²⁴⁹

Husserl ve svém pojetí „epoché“ sice takové pole našel, ale to, co se v něm zjevuje, připsal reflexi toho, co se zjevuje, proto podle Patočky Husserlem objevené zjevování jsoučna se tak řídí pouze vlastními zákonitostmi. „Fenomenální pole není tedy filosofická spekulace, nýbrž sám moment bytí; „Původně praktická životní funkce fenomenální sféry záleží v tom, že umožňuje (...) setkávání (člověka) se sebou samým.“²⁵⁰

Příslušné bytí je vždy patrné pouze v konání nějakého subjektu, které uskutečňuje svoje možnosti. V Patočkově asubjektivním fenomenálním poli jsou dvě hlavní osy existence subjektu: pohyblivost a časovost. Tímto metodologickým upřesněním Patočka na jedné straně překonává Husserlovský subjektivismus a na straně druhé získává fenomenologicky kontrolovatelnou půdu, kterou Heidegger svým nasloucháním bytí opustil.

„Patočkova asubjektivní fenomenologie nechce tedy odkrývat ani transcendentální struktury vědomí, ani nechce být fundamentální ontologií, která se táže na předlidské hlubiny bytí. Chce odemykat ono pole zjevování, z něhož člověk přijímá sebe sama, v němž člověk i věci jsou jakožto jsoučí a které ve své konkrétní podobě i funkci má vždy charakter přirozeného světa.“²⁵¹

Patočka svým pojetím přirozeného světa, světa našeho každodenního života, základní Husserlovo téma zasazuje do nového kontextu, neboť cestu *absolutní reflexe* pokládá za neschůdnou.²⁵² „Patočkovi se struktura přirozeného světa odemyká z praxe, v níž se člověk setkává se svými možnostmi a v jejich perspektivě i se svými bližními a s věcmi. (...) Východiskem Patočkova pojetí dějinnosti přirozeného světa je tedy zjevně Heideggerův

²⁴⁹ Tamtéž, s. 409.

²⁵⁰ Tamtéž.

²⁵¹ Tamtéž, 410.

²⁵² Nabízí se zde analogie s vývojem umění, kdy se může zdát, že husserlovská fenomenologie je konstituována na způsob surrealismu, zejména svojí metodou psychického automatismu dosti podobné fenomenologické redukci – „uzávorkování“, a Patočkovo odklonění fenomenologie představuje její směřování k jakémusi neorealismu.

výklad dějinnost jako existenciálu. (...) ...chce-li být fenomenologie ontologií přirozeného světa, je nutno vnést do ní dialektický moment.“²⁵³

Nejde tu však o dialektický proces zcela shodný s tím jako je tomu u Hegela či Marxe, Patočka staví svoje pojetí dialektiky proti Husserlovu hypostazování reflexe, tj. jejího povýšení na samostatnou substanci. Z toho důvodu Husserlovu absolutní reflexi chápe jako praxi, tj. jako pohyb otevírající nové možnosti. „Vzájemná skloubenost odkrývání a zakrývání, v níž příklon k jednomu zakrývá druhé, aniž obojí ztratilo charakter bytí je v Patočkově pojetí vlastní každé praxi a vytváří její dějinný a dialektický pohyb.“²⁵⁴

Patočkovy úvahy o problematice přirozeného světa se opírají o Heideggerovy analýzy, především o jeho rozlišení autentičnosti a neautentičnosti pobytu člověka ve světě, neboť mají význam pro pochopení pohybu lidské existence v podobě dějinné a dialektické praxe, v jehož průběhu se ukazují struktury přirozeného světa, jimiž člověk uskutečňuje sám sebe (pohyb zakotvení ve světě, pohyb sebezbavení sebezprodloužením a pohyb sebenalezení). Právě tímto poznáním fundamentálního významu sociality pro výkon existence se Patočka zásadně odlišuje od Heideggera.

Socialita, společenství s druhými lidmi, se Patočkovy stává *existenciálem*, tj. konstitutivním momentem lidského pobytu pro základní určení člověka. *Socialita* tvoří základ Patočkova pojetí bytí na světě i rozumění bytí.²⁵⁵ Počátek je sice v individuální praxi, avšak v souvislosti s historickou situovaností praxe se otevírá možnost utvoření *společenství otřesených*, kterého se nějak dotkla zkušenost bytí a z ní plynoucí *odemykání k autentickému bytí* spojenému s jistou odpovědností, nikoliv tedy formou osamělého subjektu. „Není to však odpovědnost vědoucího filosofa vůči ‚lidu‘, neboť zkušenost bytí se neváže na nějaký zvláštní typ praxe. Běží o odpovědnost společenství vůči sobě navzájem. Teprve na půdě této možnosti bytí existence může aktivně působit filosofie jako cesta jako modus praxe osvětlování – nejen tedy jako tázání na bytí, nýbrž rovněž jako tázání na bytí s druhými.“²⁵⁶

Patočkova filosofie chce být především filosofií praxe. Tím, že klade takový důraz na praktickou stránku filosofie jako praxe ve světě a otázky přirozeného světa, se podstatně liší od filosofie Heideggera i Husserla. S tím souvisí i Patočkovy stálé připomínání původního spojení

²⁵³ Ivan Šrubař, „Asubjektivní fenomenologie, přirozený svět a humanismus,“ *Filosofický časopis* 34, no. 3 (1991): s. 411.

²⁵⁴ Tamtéž, s. 413.

²⁵⁵ *Socialita* se pro Patočku stává cestou k autentickému bytí, životu jednotlivce žijícímu na vlastní účet a zároveň s pocitem odpovědnosti vůči ostatním.

²⁵⁶ Tamtéž, s. 414.

řecké filosofie s životem lidí v obci – polis. Z toho u něj plyne i blízkost filosofie a politiky, tj. politický problém řádného uspořádání lidského společenství. Patočka prostě odmítá přímou transformaci filosofie v nějakou vědeckou nauku, která zakrývá odpovědnost teoretických spekulací vůči člověku, jenž se v jejich důsledku nakonec stává zmanipulovaným jsooucnem.

Patočka také odmítá každý idealistický humanismus, v němž by vládl všeobecný konsensus a dějinně teleologický happy-end, v němž osvícenský filosof představuje funkcionáře vůči lidstvu, toho, kdo je ten *vědoucí s odpovědností* vůči nevědoucímu davu. V kritice takového humanismu byl Patočka ovlivněn Heideggerovou kritikou antropocentrického myšlení bytí, která vyústila v konstrukci Patočkova asubjektivismu a prakticistnímu humanismu jen motivovaného filosoficky. Rozhodně u Patočky nikdy nejde o předběžné pojmání všeho humánního jako výlučně pozitivního neboli dobrého, jde zde naopak o odmítnutí veškeré možné antropocentrické ideologie.

Patočka zase naopak na rozdíl od Heideggera *pobyt člověka na světě* nechápe pouze formálně-ontologicky, ale uvědomuje si moment utvářející lidství člověka, nikoliv jako *vrženost do cizího světa na vlastní pěst*, ale na podkladě *sociality*, tj. že utváření sebe sama, každého individua, vždy bytostně souvisí s druhými lidmi. Z toho důvodu potom odpovědnost za pravdu vlastního bytí je zároveň i odpovědností vůči druhým.

V této dimenzi odpovědnosti se spontánně vytvořili *společenství otřesených*, tj. lidí zcela svobodných, zbavených přízemního pídění se po moci a majetku, vždy jen dočasně dialekticky překonává polaritu každého dějinně-situačního konfliktu.

Patočkovo uchopení „péče o duši“

Vedle Patočkova dominantního tématu celého jeho filosofického díla, kterým je *bytí člověka na světě*, druhým významným impulsem jeho filosofie je sokratovské téma – péče o duši. Řecký pojem duše se snažil Patočka zavést do současného filosofického jazyka.

Celé Patočkovo dílo prostupuje reakce na rozklad tradiční metafyziky snahou o návrat k jejímu živému zdroji, k základnímu pohybu lidské existence, ke snaze o život založený v odpovědnosti vůči rozumovému nahlédnutí. „Klíčovou roli tu hraje postava Sokrata, který je Patočkovi objevitelem a symbolem života dějinného, tj. života, který dokáže být díky svému radikálnímu tázání zároveň odpovědný i nezajištěný.²⁵⁷

²⁵⁷ Ivan Chvatík and Pavel Kouba and Miroslav Petříček, Jr., „Struktura sebraných spisů Jana Patočky jako interpretační problém,“ *Filosofický časopis* 34, no. 3 (1991): s. 403.

Patočka se ve svém osobním životě vydal cestou Sokratovou: v problematickém Sokratově vědění vidí zjevnou nemožnost vyjádřit vztah k celku, k obci, formou nějakého konečného vědění. Z toho důvodu navrhuje, abychom se vrátili k platónskému Sokratovi. To však vede k potřebě nahlédnout to, co odděluje platónský svět idejí od světa lidského.

„Na jedné straně můžeme říci, že ten, komu je idea cizí, neporozumí filosofii, nicméně na druhé straně lze rovněž tvrdit, že takto pojatou ideu nemůžeme nikdy spatřit.(...) Idea, která není předmět v sobě, je podle Patočky naopak mocí odpředmětnování a odskutečňování daného, je to moc distance a odstupu od přítomnosti, stručně řečeno, idea je otevřenost pro to, co nemůže být zpřítomněno, je to otevřenost pro budoucnost, schopnost otřesu dějinnosti.“²⁵⁸

Patočka, jenž usiluje odhalit bytostnou vlastnost lidského bytí, inspiraci k tomu nachází právě u Platóna. Vždy, když končí jedna epocha a rozkládá se její starý řád, objevuje se krize, která je vždy nevyhnutelná, ale i permanentní, neboť, jak kdysi napsal sám Patočka, *jsme součástí univerza, které upadá...*

„Zkušenost úpadku byla pravděpodobně i zkušeností Platónovou, avšak Platón se ještě domníval, že tento pohyb, pohyb úpadku, je možno zadržet. Můžeme mít dokonce za to, že nehybný svět idejí byl myšlen právě jako základ hledání nové rovnováhy. Patočka, který platónské pojetí ideje chápal jako její metafyzické přečeňování, byl již této naděje zbaven. Můžeme to říct i jinak: Platón byl filosof nepohyblivého a neměnného (...), zatímco Patočka, jak víme, byl filosofem pohybu a svobody.“²⁵⁹

Platón byl filosofem krize tradičního řádu, který chtěl mýtus nahradit filosofií a tradici rozumem, což mělo ovlivnit celý další vývoj evropské filosofie tím, že do ní zaselo sémě objektivistické metafyziky. Zároveň s tím nám však Platón zanechal ideu sokratovské starosti o duši.²⁶⁰ Tato idea, která se stala později principem evropské identity, má podle Patočky však univerzální hodnotu.

„Patočka soudil, že objev myšlenky starosti o duši je okamžik, v němž se zrodila Evropa. (...) ...že Evropa se zrodila z krize, že vznikla v okamžiku, kdy se člověk, zbavený mýtického základu svého života a hledající ztracenou jistotu, obrátil k vlastní duši. Evropská identita se tedy zformovala právě touto specifickou

²⁵⁸ Etienne Tassin, „Přirozený svět a politické společenství,“ *Filosofický časopis* 34, no. 3 (1991): s. 427.

²⁵⁹ Krzysztof Sroda, „Patočka, Platón a nesmrtelnost duše,“ *Filosofický časopis* 34, no. 3 (1991): s. 357.

²⁶⁰ V dnešní době většinou chápáné jako vlastní svědomí člověka.

reakcí na situaci krize, oním pohybem, který se obrací k sobě samé., nadějí na to, že pravdu mýtu může nahradit vlastní pravda duše.²⁶¹

Podle Patočky ani dnešní krize nepředstavuje nic neobyčejného, protože evropská civilizace existuje ve stavu trvalé krize s výjimkou doby, kdy jednotu epoch garantovalo křesťanství. Evropa se dokonce sama naučila žít v nejistotě a získala schopnost problematizovat nebo rozbít všechny závazné pravdy, což tvoří jeden z nejvýraznějších rysů evropské kultury. Na rozdíl od ostatních filosofů Patočka nikdy nehledal nějakou absolutní jistotu. Naopak svým příkladem ostatní učil, jak žít bez ní.

Evropa je dnes v krizi právě proto, že zapoměla, jak žít v krizi upadajícího univerza, zapoměla na péči o duši. Proč je vlastně duše hodna takové péče? Duše má jedinečnou schopnost pronikat k věčnému, tj. vymanit se z univerzálně platné pomíjivosti v tomto světě. Duše v člověku je tím, co mu umožňuje chápat jeho svobodu a postavení ve světě a rozhodovat se v jednání.

Péče o duši u Platóna má tři složky: o duši jednotlivce, o duši v obci, o duši ve vztahu ke světu v celku. Právě z té třetí složky pochází nejen filosofie, ale i věda, právě se svým důrazem na platnost a spolehlivost obecného poznání. „Člověk, říkal Patočka, je bytost ‚angažovaná do dobrodružství‘, které nemůže nikdy skončit dobře. Proč? Protože člověk je bytost tělesná a jako taková je součástí tohoto upadajícího univerza. Jednotlivec se tedy ze své podstaty účastní tohoto pohybu úpadku.“²⁶²

Podle Platóna duše jako božský element je jako taková schopna postavit se přáním těla, avšak právě tato víra, protože je vírou, nemůže být filosofií. Platón mohl ještě doufat, že pravdu této víry bude možno dokázat filosofickými prostředky, ale v současné době, pokud nejsme sami věřící, je tato víra již ztracena.

„Evropská filosofie, vedená svou antimetafyzickou přísností, se pojmu nesmrtnosti (duše) zbavila sama. Patočka, jenž si velice dobře uvědomoval tyto meze filosofie, předpokládal proto nový způsob čtení platónské nauky o duši. Této nové interpretaci nesmrtnost neznamena existenci duše nezávislou na těle, existenci, která by překračovala jeho počátek a konec. Nesmrtnost je spíše určitý stav, kterého lze dosáhnout v životě, nikoli po smrti. Duše existuje v čase. Čas je pohyb v úpadku, pádu. Chce-li se však člověk tomuto pohybu postavit, nemusí

²⁶¹ Tamtéž, s. 359.

²⁶² Krzysztof Sroda, „Patočka, Platón a nesmrtnost duše,“ *Filosofický časopis* 34, no. 3 (1991): s. 360.

hledat věčnost v podobě nehybného světa idejí. Postačí, vyvolá-li v sobě pohyb opačný – pohyb směřující vzhůru.²⁶³

Tím vzestupným pohybem vzhůru se myslí úsilí o zachování identity, vlastní tvárnosti, o život v dynamické jednotě, v níž se uskutečňuje péče o duši. „Péčí o duši je tedy na jedné straně intelektuální usilování, které se snaží osvětlit neznalost, v níž žijeme, a na druhé straně je to rozvrh života založený na ctnostech, jejichž pramenem je zkrocení nízkých vášní těla. Ideál péče o duši je ideál života v pravdě. Jen uskutečňuje-li člověk tento ideál, dosahuje pravdy, která je pro něj jedinou dostupnou formou nesmrtnosti.“²⁶⁴

Člověk je smrtelný. Je však smrtelný pouze potud, pokud ví, že bude-li chtít, může žít jako bytost božská a nesmrtelná: navzdory světu a navzdory tělu, které jsou nástrojem smrti. Tato paradoxní nesmrtnost, kterou Patočka nachází u Platóna, tedy v žádném případě neprotiřečí lidské konečnosti, protože se neuskutečňuje ve světě idejí, nýbrž ve světě lidí. Tuto nesmrtnost nelze získat jednou provždy, žádá neustálé usilování, které nikdy nedosahuje svého cíle. (...) ...protože absolutní pravda neexistuje, a i kdyby existovala, nebylo by ji možno dokázat. Jediný filosof, jemuž se podařilo dokázat pravdivost vlastní filosofie a zajistit ji neotřesitelnost vůči všem pochybám možných otázek, byl paradoxně Sókratés, filosof, který kladl otázky, místo aby na ně odpovídal.²⁶⁵

Patočka se domnívá, že povinností člověka je pečovat o duši aby ji učinil nesmrtelnou. Je také povinen hledat i věčnost, právě proto, že je sám bytostí konečnou.²⁶⁶ Podle Patočky „Člověk žije v krizi a nemůže žít jinak. Nepotřebuje tedy mytickou nesmrtnost a ani poslední řešení. Naopak by se měl mít na pozoru před příliš jednoduchými mýty a příliš lacinými řešeními – protože jsou nejčastěji nepravé. Nesmrtnost musí hledat jinde: v sobě samém, uvnitř své duše. Člověk se musí naučit žít v krizi.“²⁶⁷

Blízkost filosofie a politiky

Politickou obec tvoří paradoxní jednota či solidarita *otřesených*. A politika sama potom představuje vystavení se nebezpečí „otevřenosti“. Politické společenství je veřejným prostorem

²⁶³ Tamtéž, s. 360–361.

²⁶⁴ Jedinou dosažitelnou formou nesmrtnosti v našem fyzikálně chemickém světě je podle Patočky cesta k opravdovosti vlastního bytí, tj. život v pravdě, jenž inspiruje další generace.

²⁶⁵ Tamtéž, s. 361.

²⁶⁶ Věčnost tak člověk nachází pouze ve světě inteligibilním, ve světě ryze lidského myšlení, čímž se přibližuje božské bytosti, žijící v bezčasí a tudíž nesmrtelné.

²⁶⁷ Krzysztof Sroda, „Patočka, Platón a nesmrtnost duše,“ *Filosofický časopis* 34, no. 3 (1991): s. 361–362.

určeným k problematizování každého obecně nastolovaného smyslu, jenž nemůže být nikdy něčím předem daným, shůry darovaným anebo někým jen předstíraným.

Podle Patočky je potřeba oblast politiky i celého společenství vymanit z univerzálního kalkulujícího počtářství, které neumožňuje spontánní život, vyznačující se napětím i krajním rizikem, neustávajícím úsilím o vzestup společenství. Politický život je mu děním, kde se život neustále problematizuje, ustavičně je *otrásán*. Politický život se Patočkovi stává vlastně pokračováním života filosofického.

„(...) politické společenství nemůže zachránit toho, kdo se vystavuje nebezpečí otevřeného pospolitého života, nemůže ani filosofie zachránit toho, kdo se odvážil vystavit se problematičnosti. Filosofie – proti ‚naivním rájům harmonických duší‘ - je stejně tak jako každý opravdový život zkoušením hranic. (...) Vyzývá-li konečnost života k hledání absolutna, je také třeba pochopit, že ‚absolutno samo je beze zbytku obsaženo v konečném‘, (...) že není mimo svět, nýbrž v něm.“²⁶⁸

Transcendencí platónské ideje podle Patočky je lidská svoboda. Idea jako nejsoucno nám umožňuje sjednocovat veškerá konečná jsoucna. „Negativní platonismus, jak jej načrtl Patočka, tedy nechápe ideu jako to, co je viděné, nýbrž jako to, co umožňuje vidět: idea není ani realita, ani pojem, ani předmět názoru. Je to moc, která nemá tvar ani hranice, a přesto je to moc, bez níž by nic nemohlo svého tvaru a ohraničení nabýt.“ (...) Negativní sókratovský platonismus, požadující překročení metafyziky proto, abychom mohli uchopit svět v jeho fenomenalitě, obrací teoretické pojetí ideje, jakož i teoretický postoj filosofie, který je jejím korelátem.“²⁶⁹

Na tomto základě potom Patočka vedl trvalý a kritický dialog s Husserlovým pojetím evropské racionality, když odmítá jeho absolutní transcendentální subjektivismus, tj. pohled obrácený výhradně dovnitř k čisté subjektivitě ega, neboť v této myšlenkové konstrukci je věda a její objektivita povýšena do úlohy posledního kritéria pravdy, bytí a hodnot.

Patočka se snaží dokázat, že karteziánská ani čistě ontologická cesta řešení, nejsou schopny uchopit to, oč vskutku běží, Patočka proto obrací pozornost k vnějšku jako k horizontu možností lidské činnosti ve světě. Husserl totiž zacházel s fenomény jako s něčím reálným,

²⁶⁸ Etienne Tassin, „Přirozený svět a politické společenství,“ *Filosofický časopis* 34, no. 3 (1991): s. 425.

²⁶⁹ Tamtéž, s. 427.

přítom základní charakteristika každého jevícího se fenoménu je pouze možnost, nikoli však skutečnost sama.

Patočka se domnívá, že je-li svět to, co umožňuje zkušenost, nelze jej charakterizovat zkušenostními pojmy, nelze jej tematizovat aktem názoru, fenoménem o neotřesitelnosti vlastního bytí. Husserl podle Patočky zůstal u distinkce, rozdílné odlišnosti, dvou světů, mezi něž se dělí náš život: přirozený svět našeho života a svět našeho teoretického obrazu světa.²⁷⁰ Podle Patočky neexistuje pouze jeden přirozený svět, ale mnohé přirozené světy vyznačujícími se různými orientacemi, a tím existuje i dějinnost světa, kterou je třeba pojmut a pochopit pouze v pohybech lidské existence.

Husserlovo filosofické myšlení prostě vycházelo z toho, že reflexe nemá žádnou světskou motivaci. Patočkovu obrácení platonismu umožňuje pochopit, že husserlovská reflexe nikdy není čistě teoretická, zcela dez-interesovaná, bez jakéhokoli světského zájmu. Jsouco v jeho bytí nám odemyká právě náš zájem, vlastně výběr a uskutečňování nějaké možnosti. Reflexe implicitním způsobem tedy vždy nějak nutně obsahuje svět.

Z toho důvodu husserlovská reflexe není nikdy výkonem nezajímavého diváka. To ve svém důsledku znamená, že život se neodhaluje ve vztahu k předmětům, v předmětném myšlení vědy, nýbrž v tom, jak rozumíme věcem praxe a tím také i sami sobě. Reflexe pojatá jako absolutní samotnost se totiž nezajímá o své vlastní bytí na světě. Taková absolutní reflexe se vyhýbá zápasu, setrvává na pevné, neproblematické půdě zaručující smysl.

„Původní branou k přirozenému světu není kontemplativní reflexe, nýbrž reflexe jako součást terapie, jako složka vnitřního chování a jednání (...). Neboť fenomenologická redukce jako brána k absolutní reflexi je sice řešením životních otázek, ale vede jednak mimo svět a jednak ukazuje konkrétní život jako smysluplný pouze nebo především, pokud je životem vědy a filosofie. Pochopíme-li naopak, že reflexe je založena takříkajíc ‚v praxi‘ bytí na světě, pak (...) se odehrává v souladu s bytostnou dějinností na základě primární možnosti a odpovědnosti vlastního já.“²⁷¹

Podle Patočky dosud praktikovaná fenomenologie nemůže nadále předstírat, že sestupuje na *základní rysy lidského bytí na světě*, protože základní strukturu vždycky tvoří – vlastní já a druzí lidé na světě. Proto se Patočka ve svém vlastním filosofickém uvažování začal

²⁷⁰ Patočka naopak usiluje o to, aby sjednotil tyto dva protichůdně světy: svět našeho každodenního života a uměle vytvořený svět vědy v jeden smysluplný celek, který by byl k lidem vstřícný.

²⁷¹ Etienne Tassin, „Přirozený svět a politické společenství“, Filosofický časopis 34, no. 3 (1991): s. 431.

opírat o heideggerovskou radikalizaci fenomenologie jako fenomenologie existence či bytí na světě a rovněž o Finkovu ontologickou analýzu života s jeho základními momenty: času, prostoru a pohybu, vyplývající ze snahy uchopit lidský život jakožto *dynamis*, jako věčný pohyb energie.

Pohyb jako fyzikální veličina a síla je pro každé jsoucnost tím konstitujícím, je původem pochopitelnosti i smysluplnosti světa. Pohyb umožňuje, že bytí a zjevování je totéž, že bytí je zjevné bytí. „Pouze taková praxe, která nejen, že není lhostejná sobě, nýbrž která se může realizovat pouze tehdy, když jí není lhostejné, že jest a jak jest – pouze taková, že může mít porozumění pro vlastní bytí (...), je činná v eminentním smyslu. Činnost je současně konání pro druhé.“²⁷²

Z výše uvedeného je potom patrné, že pouze ve fenomenologii jednání se můžeme zabývat problematizováním otázky smyslu, ozřejmením modalit lidského jednání. „Každé jednání, tvrdí Patočka, transcenduje své téma směrem k netematickému celku, a lze mu tedy rozumět pouze s ohledem na tuto ‚světstnost světa, směrem k níž lidský pobyt sebe sama překračuje‘. Světstnost světa odpovídá konkrétní zkušenosti společenství. Neboť řád smyslu se může rozvinout pouze na základě této polarizace jednání pro druhé, kterou se svět stává skutečným světem tak, že je má vlastní zkušenost zařazena do zkušenosti ostatních.“²⁷³

Veškeré lidské jednání je ve své podstatě *otevřené*, je to svéodpovědný pohyb, při němž se svět otevírá mému „mohu“ a nikoli mému „vnímám“ anebo „uvažuji“. Bytí člověka je proto ne-objektivovatelné jako nějaká světská realita, neboť bytí člověka je bytí možnosti. A právě *možnost* je základní charakteristikou člověka. Lidská možnost se ustavičně aktualizuje v podobě transcendování, tj. otevřeností pro zjevný svět i pro překračování tohoto světa.

Svět se nám zjevuje výhradně na základě rozehrávání lidských možností. Toto má svoje důsledky i pro filosofii. Patočka nám dokazuje, že ani filosofický postoj není nikdy čistě teoretický, neboť se vždy zajímá o svět v pohybu a praxi. Ukazuje život v jeho problematičnosti, která se završuje až v politickém životě, kterým lidé teprve vcházejí do dějin. V *otřesech* politického života tkví záhada smyslu, který není nikdy společenství předem dán, jeho jedinou zárukou jsou různé možnosti jednání a bytí.

I samotné myšlení je vždycky v pohybu, je tak myšlením stále překračujícím, i když se nachází uprostřed světa, svět opouští i překračuje, jehož smysluplnost naplňuje. V Patočkově

²⁷² Tamtéž, s. 432–433.

²⁷³ Tamtéž, s. 433–444.

filosofii je patrna stálá přítomnost problematizujícího myšlení nacházejícího se ve stavu ustavičného „otřesu“, zároveň vykračujícího ke svobodě s *odvahou hledat poslední bytnost jsoucího*.

Souvislost filosofie a politiky je v tom, že filosofie mluví od problematičnosti k problematičnosti a politický život není nic jiného, než jednájí svoboda, jednání ze svobody pro svobodu.²⁷⁴ „To dává (...) politice zcela jinou blízkost k filosofii, dokonce i než náboženství a umění, ať je jejich význam v duchovním životě sebevětší. Pakliže duchovní život je zásadní otřes (bezprostředních jistot a smyslu), pak je tento otřes v náboženství tušen, v poezii a umění vůbec vylíčen a zobrazen, v politice obrácen v životní praxi samotnou a ve filosofii uchopen chápavě, pojmem.“²⁷⁵

Dějiny podle Patočky začínají v antickém Řecku, v době, kdy vznikly svobodné městské státy, v nichž už nevládnou despotičtí vládcové, ale politicky soupeřící svobodní občané. Až tímto zrozením demokratické politiky jako svobodné soutěže názorů opřených o rozumový náhled, nikoli o mytologii v období před-dějinném, začínají teprve skutečné dějiny. Tato idea jednání vycházejícího ze svobody a směřujícímu k jejímu udržení se od antických dob z Evropy přes různé dějinné zvraty nevytratila dodnes, ale naopak se rozšířila z Evropy do celého světa.

Krise smyslu v moderní době

Patočka někdy také mluví o krizi smyslu v moderní době. Moderní svoboda usiluje o naprosté osvobození od darování smyslu, který této svobodě předchází. „V moderní metamorfóze pozice filosofa zahlédá Patočka aspekt všeobecného fenoménu: filosofická zkušenost jakožto zkušenost existenciální vymizela v moderním profesionalismu, proti němuž Patočka staví Sókratovo, Platónovo anebo Aristotelovo bytí ve filosofii.

O řeckých filosofech říká, že v jejich případě neběží o filosofy-teoretiky v moderním smyslu, tj. o učence, kteří nashromáždili sumu poznatků a fortelů, nýbrž o lidi, které oslovila životní nezbytnost vyložit sebe sama v základní tísní života. Na počátku není filosof ten, kdo silněji než jiní zakouší (...) negativní rub své svobody jako odpovědnosti (...), provázející všechno jednání člověka na světě, je to ten, kdo ví, že neví, co je spravedlivé, a kdo ví, že jej to

²⁷⁴ Blízkost filosofie a politiky se obrází v celé Patočkově filosofii praxe či fenomenologii jednání.

²⁷⁵ Jan Patočka, Kacířské eseje o filosofii dějin (Praha: Academia, 1990), s. 148.

nejen nezabývá úkolem spravedlivě naplňovat, nýbrž že nevědomí je základní způsob, jímž se jeho odpovědnost manifestuje.²⁷⁶

Vstupní branou do filosofie podle Patočky není nevzrušené rozhodování nezaujatého subjektu, nýbrž je to životní naléhavost, potřeba porozumět životu a světu, tj. vše, co je výsledkem praktické angažovanosti člověka ve světě. Moderní diskurs, jenž chce vysvětlit původ všeho čistě jen z rozumové úvahy, stává se logicismem, „který chce zjevování smyslu a absolutní míry uzavřít do kontrolovatelných mezí důkazů, který chce celek smyslu převést na jednu stranu myšlení a smysl uzavřít v jediné rovině života, smysl vlastně popírá a stojí v cestě jeho odhalování.“²⁷⁷

Moderní teoretici, kteří by chtěli odhalovat důvod krize pouze argumentačními výroky, potvrzují, že jsou sami zachvácení krizí víry ve smysl, neboť jsou posedlí jistotou. „Nevíme sice, co je absolutní míra, avšak tak docela nebloudíme, (...) relativní je nám vždy již nějak otevřeno; cítem či vztahem víry se vztahujeme k absolutnímu středu. Absolutní střed se sice dává jako neviditelný pól, ale je to též to, k čemu praktický rozum směřuje jako k tomu, co tuší jako svou nepodmíněnou míru. Víra ve smyslu absolutního spolehnutí není teoretickým, nýbrž daleko spíše praktickým stanoviskem, je věcí osobního přesvědčení, jež nespočívá na argumentech ani nevyplývá z teorií (...).“²⁷⁸

Podle Patočky společenská a politická krize Evropy je způsobena zapomenutím na péči o duši. Tím, je krizí především duchovní a etickou. Péče o duši neznamena však nějaký útěk do jistoty a klidu soukromí, nýbrž naopak znamená vzepjetí k její transformaci, k odpovědnosti vůči světu. Patočka projevil obavu, aby *dědicové Evropy* si nepřisvojili pouze vědeckotechnické nástroje moci a luxusu, ale aby si rovněž všimli, že evropská civilizace byla kdysi utvořena právě péčí o duši. Moderní svět je podle Patočky charakteristický svojí nechtí k odpovědnosti za sebe a za svět. Je to však ještě něco více než jen faktická ztráta smyslu pro odpovědnost, je to chorobný stav našeho pobytu ve světě, je to selhání naší otevřenosti pro svět.

Současná Evropa by měla opět navázat na svoje tradiční hodnoty vycházející z řecké antiky, jako jsou: péče o duši, kritický racionální pohled na svět, tradice občanské svobody a lidských práv. Dnešní krize EU spočívá možná v tom, že většina jejich funkcionářů nemá o tomto hlubším smyslu a tradičních hodnotách v dědictví Evropy potuchy. Většina

²⁷⁶ Anne- Marie Roviello, „Patočka a poloviční míra moderní doby,“ *Filosofický časopis* 34, no. 3 (1991): s. 439–440.

²⁷⁷ Tamtéž, s. 440.

²⁷⁸ Tamtéž, s. 441.

protagonistů současného vývoje v Evropě zapoměla na význam a hodnotu – osobního svědomí, kritického myšlení, empatie či solidarity.

Jakmile duše moderního člověka popírá svou otevřenost pro transcendenci, jakmile hledá svůj střed sama v sobě, podléhá narcisismu. Když duše moderního člověka usiluje o splynutí sama se sebou, tak si nakonec uvědomí, že to, co objímá v náručí je nicota. Duše takového člověka ztrácí smysl sebe sama i věcí kolem sebe. Takový nihilismus transponovaný do roviny praxe vede k aktivnímu ničení světa, jak to ukázaly obě velké války ve 20. století. Přesto Patočka při celkovém hodnocení moderní civilizace se distancuje od jednostranného vidění či jednoznačného jejího odsuzování, v žádném případě ve vztahu k ní nepropadá skepsi.

„Diagnózu moderního světa, jak ji formuluje Patočka, (...) uzavírají dvě pozitivní zjištění: moderní civilizace umožňuje něco, co nedokázala uskutečnit žádná dřívější lidská konstelace: život bez násilí v dalekosáhlé rovnosti šancí. A na druhé straně nelze příčiny úpadku připisovat pouze moderní době, jeho; jeho kořeny jsou mnohem hlubší. Nadto: moderní doba je rovněž a snad i především moment ryziho setkání s problematičností smyslu, s jeho nedaností.“²⁷⁹

A totéž rovněž platí pro jeho popis moderní demokracie. Patočkův vztah k politice charakterizuje *politický sókratismus*. Příslušnost člověka k sociálnímu a politickému společenství není pádem do neautentičnosti, nýbrž je to přímo základem lidského založení. Člověk je občanem dvou světů: jako občan obce i jako občan světa.

„Moderní člověk žije ve dvojím světě, nemá jednotný názor na svět: na jedné straně pobývá ve svém přirozeném světě, na druhé ve světě, který pro něho vytvořila moderní přírodověda, ve světě jí rekonstruovaném. Jak dosáhnout jednoty světa každodennosti a světa vědy, jak obnovit celek světa?“²⁸⁰

Počátek krize evropské kultury se podle Patočky nachází v moderním nihilismu způsobeném matematickou přírodovědou. Moderní člověk se podle něho dostává na scesti tehdy, když usoudí, že společenské a politické problémy jsou reálnější a naléhavější než „metafyzické tázání“.²⁸¹ Důsledkem toho je nakonec to, že „Člověk nerozumí ani přírodě, ani sám sobě. Vzmáhá se kult síly, podřizování se její všemocnosti, uznávání jejich nároků.

²⁷⁹ Anne- Marie Roviello, „Patočka a poloviční míra moderní doby,“ *Filosofický časopis* 34, no. 3 (1991): s. 439–444.

²⁸⁰ Ivan Dubský, *Filosof Jan Patočka*. (Praha: Institut pro středoevropskou kulturu a politiku, 1991), s. 7.

²⁸¹ Metafyzické tázání by nemělo být reprezentováno přírodovědným předmětným či popisným pozitivistickým myšlením, ale tázáním se na to, co je smyslem žítí, co se nachází za smysly postžitelnými jsoucnými, za tím, co náš fyzikálně chemický svět teprve umožňuje, což může být např. zastoupeno i necírkevní spiritualitou.

Lavinovitě se množí úpadkové projevy soudobé civilizace: náhražky, odcizení sobě samému, nesmyslná lopota, vševládnost aplikované matematiky, agresivita, hrozba konfliktu kosmických rozměrů.²⁸²

Protože moderní člověk se už nemůže spoléhat na Boha jako na zdroj absolutního smyslu, musí jen on sám spoluurčovat svoje bytí, to bytí, které má na starosti. Proto jsou těmi „otřesenými“ všichni, kdo pochopili, že *bůh je mrtev* a že *absolutní smysl* není už k dispozici. Bohužel, každý relativní smysl, který sám bez této opory nalézá, se zdá v absolutním úběžníku smyslu nesmyslný.

Protože Patočka nehodlá propadnout nějakému relativistickému nihilismu, mluví o solidaritě *otřesených* „Solidarita otřesených“ představuje takovou „péči o duši v obci“, v jejímž rámci by si vzájemně nesouhlasící oponenti uvědomovali „otřesenost absolutního smyslu“. Zároveň s tím pochopí, že žádné rozhodnutí nemůže být dokonalé, a tedy absolutní, že v každé nové situaci je třeba znovu smysl hledat. Jejich solidarita spočívá v tom, že i v nesouhlasu budou společně ctít a chránit tuto svobodnou půdu, na níž by spolu mohli nesouhlasit a stále znovu hledat nová řešení vzájemného sporu.

Politický prostor demokracie je prostorem, v němž každý jednotlivec má osobní starost o společný smysl, sdílí spoluodpovědnost všech za smysl společenství. Demokracie tvoří jakýsi základ *otevřenosti pro otřásající*, jenž každému otevírá prostor pro jeho svobodné myšlení a rozhodování. Proto ani případná *solidarita otřesených*, tj. osobností kriticky zkoumajících svět, nepochází ze sdílení stejného a mocí zabezpečeného smyslu. Vzдорování člověka *existenciálnímu šoku* zakládá autentičtější společenství – *solidaritu otřesených*.

Základní dimenzí demokracie tvoří podle Patočky povinnost jednotlivce k univerzalitě lidství, v sobě i v každém druhém, na rozdíl od moderního subjektivismu, který ztratil míru pro to, co lze pro sebe ještě reklamovat a vymáhat. Chybná kalkulace moderního liberalismu spočívá v takovém pojetí práva člověka, které každému jednotlivci naděluje hlavně právo neomezeně požívat a užívat svoje vlastní bytí, místo toho, aby za ně zejména odpovídal. Člověk, pokud nemůže najít vztah k druhým, nemůže najít ani vztah sám k sobě.

„Moderní liberalismus, zbavující svobodu jejího transcendentálního rozměru, redukuje tento rozměr na jeho empirické substitute, které tímto způsobem absolutizuje – právě to je však nemíra (...). Rozměr svobody, v němž a jímž člověk teprve jest, se převrací v úhrn všeho majetku, jehož požívání zaručuje stát. Takto

²⁸² František Kautman, Masaryk, Šalda, Patočka (Praha: Evropský kulturní klub, 1990), s. 77.

získáváme svobodu, která je, krytá, zabezpečená a která je především zárukou proti tomu ‚životu, který je třeba teprve hledat‘, a který je právě principem demokracie. Svoboda se stává předmětem požitku, spotřeby, hromadění, předmětem vedle jiných spotřebních předmětů.“²⁸³

Na tomto podkladě vzniklý moderní člověk, jenž se rozhoduje výlučně ze sebe a pro sebe, tj. žije pouze pro své bytí, zmocňuje se každého smyslu jako nějakého svého majetku, protože chce vše, co se mu nabízí, nakonec shledává, že sám není nic a proto ani nemá nic.

„To, co poskytuje záchranu, (...) není prostá přízeň bytí, nýbrž aktivní vzdor lidských bytostí, (...) ... v postavách jako je Sókratés, který se nespokojuje s tím, že o dobru mluví, nýbrž který dobro ztělesňuje. Dobro, spravedlnost se ‚neukazují‘ – neukazují se, dokud nejsou uvedeny do praxe.“²⁸⁴

Podle Patočky teprve smysl pro „obecné dobro“ činí člověka člověkem. Mravní smýšlení má tak zásadní význam pro fungování normální společnosti. Vyžaduje to však velkou odvahu vzít na sebe existenční nepohodlí a riziko utrpení, když se člověk sám rozhodne bránit nějakému mocenskému bezpráví. Smysl existence potom může člověk najít v případném občanském vzdoru,²⁸⁵ ve stálém zdůrazňování dodržování lidských svobod a práv, v odporu ke každé svévolně vládnoucí politické moci, a tak se stát i dějinným člověkem.

Závěrem

V roce 1968 se Jan Patočka stal stoupencem obrodného procesu celé československé společnosti a možnosti vybudovat *socialismus s lidskou tváří*. Patočka však z oné iluze velmi rychle vystřízlivěl a o pár let později se stal iniciátorem a jedním z prvních mluvčích občanského hnutí Charta 77. Patočka svým vlastním životním příběhem prokázal, že byl sókratovskou postavou. Nejen jako filosof žil, ale také jako filosof zemřel. „Patočka kdesi řekl: Filozofy jsou doopravdy ti, kdo dokáží proměňovat náš život, dát nám něco takového, o čem jsme dosud netušili, že to jest a že je to pravda pravdoucí.“²⁸⁶

Filosofie v tomto smyslu se stává osobní volbou a jedinečným způsobem existence ve světě, nutností pro zvýznamnění vztahu člověka k životu a světu. Filosofie i život „věčný“²⁸⁷ trvající v oslavné paměti následujících generací se rodí z cesty do opravdovosti vlastního

²⁸³ Anne- Marie Roviello, „Patočka a poloviční míra moderní doby,“ *Filosofický časopis* 34, no. 3 (1991): s. 447.

²⁸⁴ Tamtéž, s. 447.

²⁸⁵ Nebo v lidském vzdoru samozřejmostem každodenního žití.

²⁸⁶ Ivan Dubský, *Filosof Jan Patočka*. (Praha: Institut pro středoevropskou kulturu a politiku, 1991): s. 8.

²⁸⁷ Jediná dosažitelná nesmrtelnost člověka jako konečné bytosti je ve zlatém fondu kulturního dědictví lidstva.

bytí.²⁸⁸ Patočkův filosofický objev lidské zodpovědnosti za vlastní rozhodování úzce souvisí s ideou svobody, která je základní hodnotou celé evropské civilizace.

Patočkovy filosofické myšlenky jsou nadčasové a neohraničené nějakým a priori daným nebo společným žitím lidí neověřeným smyslem, neboť smysl, byť relativní, je dle něj třeba stále hledat v peripetiích životních situací a to nalezené problematizovat, aby tak byla zachována antická tradice péče o duši ve smyslu stále znovu nalézané a utvářené obecně možné lidskosti. V tomto kontextu by si „evropský člověk“ mohl uvědomit „věčný návrat“ mravního základu pravdy spočívajícího v opravdovosti bytí, v nepředsudečnosti myšlení a v otevřenosti²⁸⁹ všem záhadám světa.

²⁸⁸ Opravdovost lidského pobytu na světě spočívající v autentičnosti vlastního bytí, žití na vlastní účet
I odpovědnost vůči sobě i ostatním.

²⁸⁹ „Nepředsudečnost“ jako neohraničenost myšlení a „otevřenost“ světu jako nadčasovost pobytu lidského bytí.

Pojem dejín a dejinnosti v Patočkovej filozofii

(The Concept of History and Historicity in Patočka's Philosophy)

Róbert Stojka²⁹⁰

Abstract

An inevitable part of Patočka's philosophical work is the philosophy of history. He has been working on it during his whole life and he has seen the main task of philosophy in it. The paper is trying to show the main line of Patočka's philosophy of history – the relationship between the human and the history and the historicity as a rise on one side, in the opposite relation to the decadence on the other. Exactly the rising movement coming from the decadence is the main principle, on which Patočka's new – philosophical – periodicity of the history is based. Significant part of Patočka's understanding of the concept of history is an idea of taking care of the soul, which is marking the main line of the history, understood as something that has created European man and Europe as a spiritual form. Patočka's theory of the philosophy of history is very inspiring and actual even in the present time. The main reason of its actuality, is the idea of historicity, which in its essence means to be willing to see a human behaviour as an endless problem and which has created the base for the care of the soul and for the philosophy itself.

Key words: History, Historicity, Negative Platonism, Care of the Soul

Je už známou vecou, akou dôležitou súčasťou Patočkovho diela je filozofia dejín. Z tohto pohľadu je kľúčovým princíp *dejinnosti*, ktorý sa vinie celým Patočkovým filozofickým životom a podľa môjho názoru ide o *najviac určujúcu a najpodstatnejšiu* ideu jeho koncepcie filozofie dejín, ktorá dáva tejto koncepcii vlastnú, originálnu tvár. Princíp dejinnosti stojí na dvoch dôležitých momentoch – na *negativite* a na *sokratovstve*. Aj preto tvorí veľmi dôležitú súčasť jeho neskoršej koncepcie práca *Negatívny platonizmus* (1953), v ktorej sa Patočka po prvýkrát pokúsil o svojbytné vyjadrenie svojho vlastného stanoviska – hlavne v pohľade na metafyziku – a to z pohľadu ním chápanej dejinnej filozofickej interpretácie dejín. Druhým dôležitým momentom pri utváraní jeho koncepcie filozofie dejín je sokratovstvo, pochopené ako potreba a nevyhnutnosť neustálej problematizácie.

Negatívny platonizmus a dejinnosť

V období, v ktorom vznikla koncepcia negatívneho platonizmu sa podľa môjho názoru formuje Patočkova zásadná myšlienka dejinnosti, ktorá sa stane určujúcou predovšetkým pre

²⁹⁰ Mgr. Róbert Stojka, PhD., UPJŠ, FF, Katedra filozofie a dejín filozofie, Kočice, SR, e-mail: robert.stojka@upjs.sk

jeho rozpracovanie filozofie dejín, ale aj pre jeho vnímanie fenomenológie a problému prirodzeného sveta v neskorších obdobiach jeho filozofickej práce.

Obdobie negatívneho platonizmu je obdobím, kedy – predovšetkým pod vplyvom Heideggerovho myslenia – sa podľa môjho názoru formuje jadro Patočkovej koncepcie dejinnosti, ktoré sa zachováva aj v jeho neskorej filozofii dejín. Patočka sa v rámci negatívneho platonizmu snaží, podobne ako v ďalšom texte z tohto obdobia, ktorý je tejto problematike tematicky príbuzný – *Večnosť a dejinnosť* – o kritiku tradične pochopenej metafyziky, založenej spravidla na rôznych *večných, ne-časových* a teda podľa neho ne-dejinných entitách, či ideách, ktoré práve pre tento atribút nie sú schopné postihnúť a správne interpretovať ľudskú dejinnosť a teda ani ľudské dejiny.

Text štúdie *Negatívny platonizmus* je však pri jeho skúmaní nevyhnutne potrebné doplniť o ďalšie (niektoré pôvodne nezverejnené a nedokončené) texty z tohto obdobia.²⁹¹ Samotný rozsahom nevelký spis *Negatívny platonizmus*²⁹² tvorí veľmi dôležitú súčasť jeho neskorej filozofie. Patočka sa tu po prvýkrát pokúsil o svojbytné vyjadrenie svojho vlastného stanoviska v pohľade na metafyziku. Tradičné metafyzické interpretácie sveta ľudskej skúsenosti tu podrobuje kritike práve z pohľadu *skúsenosti ľudskej slobody*, založenej na dejinnosti: „Interpretace naší lidské zkušenosti, zkušenosti historických bytostí, v jejím celku není možná jinak než od zkušenosti svobody, nikdy pouze od pasivní zkušenosti předmětné.“²⁹³ Interpretácia ľudskej skúsenosti, ako skúsenosti *dejinných bytostí* je pre neho „něco zásadně jiného než metafyzika“.²⁹⁴ Na rozdiel od pozitivistických pokusov odstaviť metafyziku úplne ako nepotrebnú, chce táto Patočkova koncepcia podľa jeho vlastných slov metafyziku prekonať a zároveň v istom zmysle zachovať, dať jej nový rozmer. Sám k tomuto zámeru píše: „Jeden z hlavních platónských motivů, založený na reální zkušenosti svobody a dávší vznik metafyzickým naukám, chceme zde *interpretovat nemetafyzicky* (kurz. R. S.) a ukázat zároveň, jak tradiční metafyzika obsahuje poukazy k němu ...“²⁹⁵ Túto svoju *nemetafyzickú* interpretáciu stavia Patočka (v duchu Heideggera) na kritike tradičných metafyzických interpretácií ľudskej skúsenosti sveta. Najdôležitejšou výhradou voči metafyzike je to, že „své kladné, obsahové a celkové vedomie považuje za niečo samozrejme objektívneho, že celek, kladnosť, obsahovosť

²⁹¹ Ide o časť *Náčrty a zlomky k textu Negativní platonismus*, obsiahnutú v zobraňovaných spisoch Patočku *Péče o duši III.* a vydaných v roku 2002, ktorá obsahuje niekoľko predtým nepublikovaných, aj keď veľmi zaujímavých autorových textov, pôvodne vypracovaných v rámci *rozvrhu negatívneho platonizmu*. Pozri Jan Patočka, *Péče o duši III.* (Praha: Oikúmené, 2002), s. 601–731.

²⁹² Jan Patočka, „Negativní platonismus,“ in Jan Patočka, *Péče o duši I.* (Praha: Oikúmené, 1996), s. 303–336.

²⁹³ Patočka, *Negativní platonismus*, s. 326.

²⁹⁴ Tamže.

²⁹⁵ Tamže, s. 327.

promítá na jedinou úroveň; v tom spočívá synkretismus metafyziky“.²⁹⁶ Tým, čo metafyzike chýba je podľa neho práve *princíp negativity*, s ktorým on sám výrazným spôsobom pracuje. Tradičná metafyzika sa podľa neho pokúša o *pozitívne* (kladné) vedenie, v skutočnosti však ide o „*pseudonegativno* (kurz. R. S.), ktoré se stáva instrumentem pozitívneho poznání věcí v bohatství jejich náplně“.²⁹⁷ Pre Patočku je však práve moment negativity ako *neustálej možnosti na nevyplnenosť* a *neuzavretosť* nevyhnutnou podmienkou pre zachytenie ľudskej dejinnosti. Aj preto vo vzťahu k tradične chápanej metafyzickej filozofii kritizuje fakt, že sa v nej „děje pokus původní otřesenost uvést opět *do pevného rámce, který se uzavírá* (kurz. R. S.)“.²⁹⁸

Na tomto mieste je nevyhnutné pripomenúť v súvislosti s Patočkovou filozofiou dejín myšlienku *negatívneho princípu*, okolo ktorej zjavne oscilujú jeho úvahy v tomto období. Prvotnú myšlienku negatívneho princípu ako určitej *nevyplnenosti* postupne Patočka prepracováva vlastným filozofickým spôsobom. Z jeho pohľadu ide o veľmi silný motív, ktorý ovplyvňuje a určitým spôsobom smeruje jeho úvahy až do tej miery, že svoju základnú filozofickú pozíciu v tomto období nazýva práve *negatívnym platonizmom*. Súvisí to s jeho chápaním pojmov *celok* a *ničota*, ktoré hrajú v tejto koncepcii taktiež veľmi dôležitú úlohu.

Tak nachádzame v pôvodne nezverejnených textoch Patočku aj časti, kde sa pokúša vysvetliť podstatu svojho chápania princípu negativity, ako základu filozofickej koncepcie negatívneho platonizmu. Patočka na tomto mieste píše: „*Nicota je nutný termín, na který naráží myšlenka, jakmile se nespokojuje s pozitivním a daným.*“²⁹⁹ Pozitívne a dané jestvujúcno chápe v určitom zmysle, ako *príliš úzke*, také, s ktorým sa naše myslenie „nemôže spokojovať, má-li dosáhnout celku. Myšlenka celku musí v jistém smyslu za tento celek. Celek tedy předpokládá nejen jsoucí věci, reality, nýbrž transcensus jsoucích věcí bez jejich popření. Tento transcensus bez popření je nezbytně transcensus k ne- jsoucnu, jelikož veškeré jsoucno je zahrnuto transcendovaným. Nicota je neuspokojenost v daném jsoucnu, požadavka ne-dané-ho.“³⁰⁰

Ničotu teda Patočka nechápe ako niečo deštruktívne, nihilizujúce jestvujúcno, ale naopak, ako niečo produktívne, konštruktívne, to, čo umožňuje jeho *obohacovanie* o nové

²⁹⁶ Jan Patočka, *Nemetafyzická filosofie a věda*. in Jan Patočka, *Péče o duši III*. (Praha: Oikúmené, 2002), s. 609.

²⁹⁷ Tamže, s. 609–610.

²⁹⁸ Tamže, s. 611.

²⁹⁹ Jan Patočka, „*Nicota, absolutní pozice a zápor*“, in Jan Patočka, *Péče o duši III*. (Praha: Oikúmené, 2002), s. 655.

³⁰⁰ Tamže.

možnosti, ktoré môžu, (ale nemusia) byť naplnené. Tak dochádza k zdanlivo paradoxnému záveru: „Nicota není minus, nýbrž plus. Nevyplývá z ničení reálna, nýbrž z jeho stupňování, sebezpřekonávání.“³⁰¹ K ničote nemôžeme dôjsť čiastočným negovaním, teda takým, že nahradíme celok iným celkom, inými slovami: „Negování jsoucího jsoucím je vždy částečné, vždy pozitivní ...“³⁰² Na inom mieste sa vyjadruje podobným spôsobom o *zápornom plus*, ktoré je prekročením každého daného obsahu a ako také je „vždy již za mezí každého konkrétního obsahového názoru, tedy vždy již u něčeho celkového, aniž by tento celek mohl být nějak obsahově kvalifikován“³⁰³

Avšak, ak máme podľa Patočku správny pohľad na celok, presnejšie povedané, ak „máme vztah k jsoucnu v celku“, je nám jasné, že existuje „ještě jiná negace než negování jsoucího jsoucím“.³⁰⁴ Z toho je evidentné, že pochopenie negatívneho princípu je nevyhnutne spojené s chápaním sveta v celku – a Patočka to naozaj týmto spôsobom chápe.

Negativno (ako tento princíp Patočka taktiež nazýva) nefunguje jednoducho na základe striedania jedného druhým, ale ide o realizáciu už *prítomného neprítomného*: „střídání jednotlivostí rozlišených již předpokládá negativní element, přítomnost nepřítomnosti, negativní danost jako něco původního“³⁰⁵. Z tohto pohľadu teda svet, ako celok „nemůže být smyslovo nikdy dán, celek může být *dán* jen v této formě zahalenosti“.³⁰⁶

Patočka *negativno* charakterizuje aj ako to, „před čím realita a non-realita, pouhá možnost, jsou si rovny, to, co vytváří každou *možnost*“³⁰⁷, ale samotné nemôže mať žiaden reálny obsah ani nemôže byť realitou – „nemůže ve smyslu reality »být« ani »být něčím“.³⁰⁸

Realita má z tohto pohľadu vždy istý *pozitívny* obsah. Musíme mať totiž, aby sme vnímali celok dynamicky, „přístup k původnímu »ne«“, ktoré je „odlišné od všelikého reálního obsahu. Není ve světě, a přece je nad ním vysloveno a zahrnuje universum jsoucího v jeho celosti“.³⁰⁹ Patočka tak napokon definuje negatívny princíp, ktorý tvorí dôležitý pilier celej jeho filozofickej koncepcie, nasledovne: „V tom je právě ona původní negativnost: to, co je nad

³⁰¹ Tamže, s. 655.

³⁰² Tamže.

³⁰³ Patočka, *Negativní platonismus*, s. 333.

³⁰⁴ Patočka, *Nicota, absolutní pozice a zápor*, s. 655.

³⁰⁵ Tamže.

³⁰⁶ Tamže.

³⁰⁷ Tamže, s. 662.

³⁰⁸ Tamže.

³⁰⁹ Tamže, s. 665.

jsoucný, nad universem, odmítá být jsoucím, staví se mimo ně. Odmítá jsoucna: tvoří distanci. Neuspokojenost v daném, věcném, hotovém.“³¹⁰

Toto chápanie negatívna následne neodbytné súvisí s Patočkovým chápaním časovosti a dejinnosti, keď ukazuje k *možnostiam*, dokonca umožňuje všetky možnosti, a teda samotnú časovosť a dejinnosť. Negatívny princíp, *negatívno*, sa tak ukazuje, ako podstatný motív v Patočkovom chápaní dejinnosti, ako *bytia v možnostiach*. Správna interpretácia ľudskej skúsenosti sveta z pohľadu dejinnosti je možná len vtedy, „když realita (aspoň pro nás) se neuzavírá, netvoří úplný celek, který jsme s to aspoň v hlavních rysech, »v podstatě«, přehlédnout“,³¹¹ o čo sa pokúšala metafyzika od čias Platóna. Podľa môjho názoru je práve tu vymedzenie *negatívnosti* (v zmysle opaku, protipólu Platóna) Patočkovho *platonizmu*.

Akt celkového odstupu od sveta, ktorý sa nám zjavuje, aj od aktuálnej predmetnej skúsenosti vytvára „*oblast* predmetnosti, jako takovou“,³¹² pričom sme schopní sa dostať za túto predmetnosť. Nachádzame tu zrejme myšlienkový základ pre *pohyb slobody*, prezentovaný neskôr Patočkom v jeho vrcholných dielach v rámci koncepcie *troch pohybov ľudskej existencie*. Skúsenosť slobody je teda predpokladom zmysluplnej filozofickej reflexie aj nášho vedomia *dejinných bytostí*.

Odpútanie od daného, aktuálneho, predmetného a tu-prítomného prežívania života je umožnené *len* človeku, na rozdiel od ostatných živých bytostí, a podľa Patočku mu toto odpútanie umožňuje *iný vzťah*. Tento vzťah charakterizuje ako „vztah k non-reálnému, který sám může být jen negativně charakterizován, který nemůže být zařazen mezi předmětné vztahy“.³¹³ Práve tento „jediný, jedinečný vztah jsme označili jako *vztah k ideji* (kurz. R. S.). Člověk je charakterizován vztahem k ideji“.³¹⁴ Idea je teda v Patočkovom chápaní nakoniec (v závere samotného spisu *Negativní platonismus*) definovaná – vo vzťahu k človeku a jeho dejinnosti – ako „jediná non-realita, která nemůže být výkladově odvyvětlena jako konstrukce z pouhých realit; není předmětem kontemplace, poněvadž není vůbec předmětem; je nezbytná k pochopení lidského života, jeho zkušenosti o svobodě, jeho vnitřní historičnosti ...“³¹⁵

Negativní platonismus Patočka charakterizuje aj ako filozofiu, ktorá je zároveň *chudobná* aj *bohatá*. Chudobná je preto, pretože sa vzdala tradičného metafyzického „nároku

³¹⁰ Tamže.

³¹¹ Jan Patočka, „Studie o času II.“, in Jan Patočka, *Péče o duši III.* (Praha: Oikúmené, 2002), s. 648.

³¹² Patočka, *Negativní platonismus*, s. 325.

³¹³ Jan Patočka, „Studie o času I.“, in Jan Patočka, *Péče o duši III.* (Praha: Oikúmené, 2002), s. 639.

³¹⁴ Tamže.

³¹⁵ Patočka, *Negativní platonismus*, s. 334.

na vedecký systém; nedovede nic obsahovĕ kladného povedĕt ani o ideji, ani o Ľovĕku, nepretenduje *na universálny kľiĕ, ktorý otvára vĕschny zámky* (kurz. R. S.)³¹⁶ Chce zachovať ũctu k vede a nepokũĕsa sa ju nahradiť nejakou metafyzickou koncepciou. Na druhej strane je vĕak podľa Patoĕku aj bohatá, pretoĕe „zachováva Ľovĕku jednu z jeho podstatných moĕností, totiĕ filozofii, *oĕistĕnou od metafyzických nárokũ* (kurz. R. S.)³¹⁷ Zároveň zachraňuje pre Ľovĕka „moĕnosť opřit sa o pravdu, ktorá není relativní a »svĕtská«, i kdyĕ *nemũĕ být formulována kladně a obsahovĕ* (kurz. R. S.)³¹⁸ ĕím mu ponecháva základný a ničím nenahraditeľný atribút dejinnosti.

Sokratovstvo a dejinnosť

Reflexia Sokratovho pôsobenia v dejinách filozofie sa objavuje u Patoĕku v každom významnom období jeho filozofického ĕivota. Moĕno teda povedať, ŕe práve Sokrates je postavou, ktorá zásadným spôsobom urĕila Patoĕkovo filozofické smerovanie a tento vplyv je moĕné pozorovať v každom jeho vĕĕšom diele, venovanom reflexii dejín ako aj dejín myslenia.

Z filozofického pohľadu je ale najzaujímavejšou otázkou, ĕo je podstatou filozofického *sokratovského postoja*, schopného vzdorovať aj nepriaznivým *vonkajším* ĕivotným okolnostiam. Onou podstatou, moĕno lepšie vyjadrené osou, okolo ktorej krũĕi Patoĕkovo pochopenie sokratovského spôsobu filozofovania, je podľa môjho názoru ũstredný pojem *vediaceho nevedenia*. Tento spôsob filozofovania, založený podstatným spôsobom na *otázke*, vedie k *problematizácii* ako k nevyhnutnému prvku myslenia, ktorého pôvodcom je pre Patoĕku práve Sokrates.

Pre Patoĕku práve problematizácia neoddeliteľne súvisí s pojmom *dejinnosti*, ktorý sa ako základný a ničím nenahraditeľný princíp viaĕe k jeho filozofickej interpretácii dejín. Otázkou je, akým spôsobom sa sokratovské vedenie nevedenia premieta do Patoĕkovho konceptu dejinnosti a tým aj do *centra* jeho koncepcie filozofie dejín – a to v rôznych obdobiach jeho filozofického ĕivota. Práve tento sokratovský postoj je totiĕ prítomný v celku Patoĕkovho myslenia, a to nezastupiteľným, nenahraditeľným spôsobom.

Prvým predpokladom pre viediace nevedenie je u Sokrata *otázka*, a to otázka o tom, ĕo je *dobré*, ktorá je podľa Patoĕku jeho (Sokratovým) *vlastným objavom*. Otázkou grĕcky filozof reaguje na svojich súčasníkoch, ktorí sú *mravne neprebudení*. Z tohto pohľadu hodnotí tento

³¹⁶ Tamĕe.

³¹⁷ Tamĕe.

³¹⁸ Tamĕe.

moment aj Patočka: „Probuzení k otázce je (tak) pro Sókrata nejdůležitější, nikoli řešení.“³¹⁹ Sokratovská otázka tu má zásadný význam a „není pouhým prostředkem, jak toho, s kým se hovoří, učinit povolným, ponížít a zmást, aby se mu pak předložila vlastní pravá moudrost“.³²⁰ Sokrates, čo je v tomto momente dôležité, *neponúka odpovede* na svoje otázky, naopak „toto dotazování musí být ustavičné a vytrvalé ...“³²¹ Z toho, podľa Patočku, potom vyplýva aj problematizácia ako filozofická cesta, ktorá síce na jednej strane nikde a nikdy *nekončí*, na strane druhej sa však môže stať pre človeka *životným rozvrhom*: „Na podklade tohoto nevedění o posledním cíli, které se explikuje v ustavičném tázání a zkoušení, vynořuje se (tedy) možnost *života pravého* (kurz. R. S.), jednotného a koncentrovaného...“³²²

Toto je v Patočkovom pochopení *Sokratova výzva k starostlivosti o dušu*, ktorá sa prejavuje ako filozofický životný rozvrh, založený na vedení nevedenia: „Vědění o dobrém, které pro člověka je příznačné, je ve své pravé formě, ve formě poznání, gnose, *věděním nevedění* (kurz. R. S.).“³²³ Na druhej strane však Patočka pripomína, že práve tu je jeden z hlavných bodov Sokratovej filozofie, „kolem něhož vše u Sókrata gravituje, ale který býval též, a to již počínaje od Aristotela, nejméně pochopen“.³²⁴ Nejde tu totiž, tak ako by sa mohlo zdať, len o *intelektuálne vedenie* (nevedenia), ale ide o pochopenie, ktoré je „základním pohybem či obratem celé naší lidské, to znamená v tom, co je pro ni nejzákladnější, vědomé bytosti“.³²⁵ Ide tu podstatne o *odhaľovanie omylov* za pomoci neustálej problematizácie, čo je v tomto pochopení „zvláštní kombinace kladu a záporu; poslední cíl je kladen v současném odmítnutí všech (cíel'ov – dopl. R. S.) přirozených a bezprostředních“.³²⁶ Veľmi podobným spôsobom sa vyjadruje k tomuto problému aj na inom mieste: všetky dané a *relatívne* ciele života sa „zamietajú, pokiaľ ich nárok na túto relativitu presahuje; sú odmietané, pretože ako také majú prirodzenú náklonnosť dávať sa ako ciele *absolútne, pravdivé, zreteľné* (kurz. R. S.)“.³²⁷

Patočka tu hovorí v tejto súvislosti o vediacom nevedení ako o *sokratovskom paradoxe* – tento postoj je v podstate paradoxný, pretože „obnáša nevedomosť Cieľa (používa

³¹⁹ Jan Patočka, Sókratés. Přednášky z antické filosofie. (Praha: SPN, 1990), s. 99.

³²⁰ Tamže.

³²¹ Tamže, s. 115.

³²² Tamže, s. 115–116.

³²³ Tamže, s. 117.

³²⁴ Tamže, s. 116.

³²⁵ Tamže.

³²⁶ Tamže.

³²⁷ Jan Patočka, „Remarques sur le problème de Socrate,“ Revue philosophique de la France et de l'étranger, roč. 74, no. 4–6 (1949): s. 209. Ide o štúdiu, ktorou Patočka reaguje na viaceré interpretácie Sokratovej filozofie a ktorá sa tematicky viaže k jeho pražským prednáškam o Sokratovi.

tu pojem *Cieľ* na vyjadrenie celkového, konečného cieľa či zmyslu – dopl. R. S.), zmyslu života a *zároveň* (kurz. R. S.) vášnivé a neochvejné prístupenie na tento Cieľ, na tento zmysel“.³²⁸ Paradox sokratovského postoja je práve v tom, že *vieme* o tom, že *nevieme* o žiadnom konečnom, definitívnom zmysle a napriek tomu to prijímame ako – síce *problematický*, ale predsa – *zmysel* života. Tu sa znova objavuje, v súvislosti s postavou Sokrata, pre Patočku nevyhnutný a nenahraditeľný moment *negativity*, ktorý sa ukáže ako veľmi dôležitý aj vo vzťahu k jeho neskorému mysleniu.

Z tohto pochopenia starostlivosti o dušu na základe vediaceho nevedenia potom vyplýva Patočkovi aj jej cieľ, ktorý by mal byť v dosiahnutí sokratovsky pochopenej zdatnosti – *areté*. V tomto zmysle je totiž „lidská ἀρετή, ta, o kterou Sókratovi jde, ἀρετή naší duše ... (pretože – dopl. R. S.) duše je to, co v nás odpovídá za celkový smysl života“.³²⁹ Duša má možnosť zvoliť si, rozhodnúť sa pre cestu dosahovania *areté* a to tak, že sa „rozhoduje nikoli sloužit pouhému životu, nýbrž život nechat sloužit něčemu dalšímu a jedinému, a tím jej nechává ustavičně prodlévat u jedíého podstatného, totiž u dobrého vůbec, vcelku. I když nevíme, co to pozitivně je, může toto ἀγαθόν jako snaha o jedno podstatné a odmítnutí všeho, co je toliko sekundární, zformovat' a zkoncentrovat celý život“.³³⁰ Človek, ktorý sa takýmto spôsobom stará o dušu, môže dosiahnuť *areté*, čo sa podľa Patočku odzrkadlí na zásadnej zmene v jeho živote – keďže má na mysli stále tento ne-konečný cieľ, ktorým je *hľadanie plnosti života*. Tým celkovým, ne-konečným cieľom, ktorý má stále na mysli, o ktorom vie, je práve nevedenie, v zmysle nedávania žiadnej pozitívnej a *definitívnej odpovede* na otázku.

Zaujímavou, určujúcou a inšpirujúcou je v tejto súvislosti pre Patočku predovšetkým rovina negatívno-metafyzická, ktorá výrazným spôsobom ovplyvňuje predovšetkým Patočkovu filozofiu dejín. Tu nachádzame moment, ktorý si Patočka vo svojom myslení *podrží* a ktorý rozpracuje aj v ďalších etapách svojej práce – totiž tvrdenie, že je „*Sókratés objaviteľom historického* (presnejšie *dejinného* – dopl. R. S.) pojetí človeka (kurz. R. S.), ať se to v jeho nehistorické době ... a na prahu onoho radikálního eternismu, který znamenají jména Platón – Aristotelés, zdá jakkoli paradoxní.“³³¹ Je to tak práve preto, že počiatkom, ako aj koncom celého tohto procesu *zostáva nevedenie*. Na túto zásadnú myšlienku ľudskej *dejinnosti* nadväzuje Patočka neskôr – v stati *Večnost' a dejinnost'* – keď takmer v totožnej formulácii píše: „*Sókratés* (tedy) objavil človeka jako bytost od všeho ostatního nejodlišnější – lidskou bytost jako

³²⁸ Tamže.

³²⁹ Patočka, *Sókratés*, s. 127.

³³⁰ Tamže.

³³¹ Tamže.

původně nehotovou, ale danou do ruky sobě samé ... Pro takovou bytost musí dění životní nabýt významu; bytost, pro niž dění má význam, je však historická bytost. *Sókratés je objevitel lidské dějinnosti* (kurz. R. S.).³³²

Patočka spája sokratovské vedenie nevedenia s otázkou, ktorá stojí v základe potreby neustálej problematizácie, čo predpokladá možnosť *transcendencie*. V tomto zmysle je potom vedenie nevedenia „vvedením o tom, čo není pravým jsouncnem, co jako dané, záliba, instinkt, rutina, zvyklost není pozitivní. V tom všem transcensus je spřízněn se Sókratovou otázkou. V tom všem je Sókratés jeho prvním filosofem“.³³³ To je dôvod, prečo Patočka interpretuje postavu Sokrata ako *prvého filozofa ľudskej dejinnosti*. A toto je taktiež podstatný moment, ktorý zásadným spôsobom ovplyvňuje Patočkovu filozofiu až do konca jeho filozofického života. Od sokratovského vedenia nevedenia sa Patočka, interpretujúc a rozvíjajúc tento princíp ďalej (taktiež aplikujúc ho na neskoršie ako aj súčasné filozofické koncepcie v kritickej forme) prepracováva k *vlastnej koncepcii dejinnosti*, ktorá je základným (a ničím iným nenahraditeľným) stavebným kameňom (nielen) pre jeho filozofiu dejín.

Akým spôsobom sa teda sokratovské viediace nevedenie, pochopené ako princíp dejinnosti, premieta do Patočkovho konceptu dejinnosti, a tým aj do *centra* jeho koncepcie filozofie dejín? Už vyššie bolo naznačené, že myšlienka viediaceho nevedenia v Patočkovej interpretácii Sokrata neoddeliteľne súvisí s otázkou, na ktorú samotný Sokrates nedáva odpoveď a ktorú český filozof interpretuje ako potrebu neustálej problematizácie. Tento moment formuluje (v 50. rokoch), ako sme ukázali, Patočka ako *negatívny princíp*, s ktorým ďalej pracuje. Práve tento moment negativity ako *neustálej možnosti*, resp. ako *nevyplnenosti*, *nehotovosti* a *neuzavretosti* sa mu tu stáva jednoznačnou a nevyhnutnou podmienkou pre zachytenie ľudskej dejinnosti.

Dejinnosť a dejiny v neskorých dielach Patočku

Princíp dejinnosti sa u Patočku naplno prejavuje aj vo filozofickej interpretácii ľudských dejín v rámci *vrcholnej podoby* jeho koncepcie filozofie dejín (od začiatku 70. rokov až do smrti), kde hrá veľmi podstatnú úlohu. Tu je už neodlučiteľne spojený s ideou starostlivosti o dušu. Dejinnosť Patočka interpretuje cez starostlivosť o dušu, ktorou je práve sokratovská výzva *k reflexii* ako k neustálemu skúmaniu a problematizovaniu, ktoré dáva možnosť filozofického *nahliadnutia*. V tomto zmysle sa mýlia všetci myslitelia, ktorí sa domnievajú, že „lidské tázání a zdůvodňování přivede člověka přímo do centra jsoucího v jeho

³³² Jan Patočka, *Věčnost a dějinnost* (Praha: Oikúmené, 2007), s. 24.

³³³ Tamže, s. 114.

integritě, k věčnému a božskému“.³³⁴ Žiadne takéto centrum, ktoré by bolo *večné a božské* pre Patočku neexistuje, preto k tomu podstatnému je možné sa dostať len *nepriamo* – cez vediacu nevedenie – teda ak sa „človek na této cestě tázání a zdůvodňování nenechá donutit, aby ji opustil, a zároveň v témže okamžiku každý výsledek znovu problematizuje“.³³⁵ Je to teda požiadavka, ktorú je nevyhnutné „stále znovu naplňovat s opětovnou přísností...“³³⁶ a len vtedy ak je splnená, „zaujímá člověk *nový postoj k pravdě* (kurz. R. S.)“.³³⁷

Starostlivosť o dušu, založená pôvodne práve na vediacom nevedení sa podstatne deje *pýtajúcim sa myslením*. Najdôležitejšia je pritom „ochota kedykoli nechat své stanovisko zproblematizovat; v ochotě ke zkoumání je spoluobsažena jistota, že *neexistuje žádný závěr* (kurz. R. S.)“.³³⁸ Táto skúsenosť, že človek môže vždy sproblematizovať, uviesť do pochybnosti aj to, čo sa zdá byť samozrejmým, sa v tomto pohľade „mění v požadavek, že se to činiť *musí*“.³³⁹

Pre skutočne filozofujúceho sa tak vytvára „postoj stálého zkoumání a hledání, zkoumajícího hledání“³⁴⁰. Tento postoj paradoxne – a tu sa Patočka znova vracia k myšlienke sokratovského paradoxu – poskytuje hľadajúcemu *zvláštnu jednotu*: „postavení věčného hledače je obrněno proti rozporu a jeho duševním následkům“.³⁴¹ Tento, pre Patočku jediný prijateľný a skutočne *dejinný* postoj on sám vyjadruje, ako „*ἐποχή*, která je nadmíru pozitivní“.³⁴² Túto *ἐποχή* nechápe Patočka ako zdržanie sa úsudku, ale ako *nahliadnutie*, ktoré v tomto prípade znamená „*předběžné hypotetické nasazení mínění*, které je vystaveno ve vši loajalitě a ve vši ochotě k dalším a dalším výzkumům...“³⁴³

Tak sa, podľa Patočku, vytvára prostredie *pre myšlienkový pohyb*, ktorý filozofia pred Sokratom nepoznala a ktorý tu nazýva aj *skúmajúcim λόγος*, ktorý je na jednej strane „nekonečným pohybem a u cíle je člověk jen v tom smyslu, že jej má stále na mysli, že u něj neustále setrvává“³⁴⁴, pričom sa nikdy nemožno pýšiť tým, že „bychom jej dosáhli jinak než *v podobě cesty* (kurz. R. S.)“.³⁴⁵ Na druhej strane však „v hledající duši *jest přítomen, nachází*

³³⁴ Jan Patočka, „Evropa a doba poevropská,“ in Jan Patočka, *Péče o duši II.* (Praha: Oikúmené, 1999), s. 125.

³³⁵ Tamže.

³³⁶ Tamže.

³³⁷ Tamže.

³³⁸ Tamže, s. 127.

³³⁹ Tamže.

³⁴⁰ Jan Patočka, „Platón a Evropa,“ in Jan Patočka, *Péče o duši II.* (Praha: Oikúmené, 1999), s. 230.

³⁴¹ Patočka, *Evropa a doba poevropská*, s. 127.

³⁴² Patočka, *Platón a Evropa*, s. 230.

³⁴³ Tamže.

³⁴⁴ Patočka, *Evropa a doba poevropská*, s. 127.

³⁴⁵ Tamže.

se zde v podobě jiskry, jež zažehuje světlo, které živí samo sebe, tj. stává se dalším zkoumáním stále jasnějším – čím dále člověk proniká, tím více osvětluje“.³⁴⁶ Člověk, starající sa o dušu teda vie, že neprenikne *na koniec* cesty poznania, k večným, posledným a definitívnym *záverom*, k čomu však preniknúť môže, to sú *dôvody, základy*, či *počiatok* cesty: „Cesta vede najprve k základům, počátkům, zdrojům. Jelikož je cesta pevná, může se po ní chodit stále znovu, může se přezkoumávat.“³⁴⁷ Je síce dost’ dobre možné – a patrí to k problematizácii – že budeme musieť túto cestu poznávania *vykonať odznova*, avšak každý parciálny poznatok musí byť nakoniec nahradený len *d’alším*, iným poznatkom, takže Patočkovi je z tohto pohľadu zrejmé, že napriek všetkému „musí nakoniec jasnosť vzrústať“.³⁴⁸

Dôležité je, že duša takto zameraná na to podstatné, získava postupne *pevnú a jasnú podobu*, čo znamená, že „ví, čo míní a jaké jsou myšlenky, s nimiž pracuje, jaká je jejich stavba; a toto vše ví navzdory tomu, že nikdy neodložila a nezapomněla svou *základní zkušenost, aporii, rozpaky, nevědění* (kurz. R. S.), nýbrž učinila to stálým předznamenáním cesty samé“.³⁴⁹ Patočkom interpretovaná a pôvodne sokratovská idea starostlivosti o dušu sa prejavuje ako filozofické nahliadnutie, ktoré je tým, čo *robí dejiny dejinami*.

Tu sa dostávame k otázke spojenia Patočkovho princípu dejinnosti s jeho koncepciou filozofie dejín v jej vrcholnej podobe. Patočka si v tejto súvislosti kladie otázku, či je možné vôbec odhaliť nejaký konečný, nadčasový, či večný *zmysel dejín* bez toho, aby to znamenalo skutočný *koniec dejín*. Nepatrí práve *dejinnosť* ako *neustála výzva* pre človeka k podstate ľudských dejín? Človek je pre neho tým, ktorý musí *nieť* a *konať* svoje bytie a toto je pre neho ľudský údel, ľudská dejinnosť a následne ľudské dejiny sú mu cestou, *ktorá nikdy nekončí* a ku ktorej patrí neoddeliteľne aj *problematickosť*.

Takéto *otvorené* myslenie ale patrí (od čias Sokrata) aj k filozofii samej a snád’ práve v tomto *prieniku* môžeme nájsť aj oporný bod pre *spojenie* filozofie a dejín. Kde inde by sa potom malo realizovať, ak nie vo *filozofickom myslení dejín – vo filozofii dejín*? Azda práve tento bod má na mysli Patočka, keď už v začiatkoch svojej filozofickej dráhy píše, že: „pouze dějinná filosofie může vést ke skutečné filosofii dějin“.³⁵⁰ A dejinná filozofia je pre neho taká filozofia, ktorá „vede k zachycení podstaty dějinnosti, nezkrslující ji“.³⁵¹ O takúto filozofiu sa

³⁴⁶ Tamže.

³⁴⁷ Tamže.

³⁴⁸ Tamže.

³⁴⁹ Tamže, s. 128.

³⁵⁰ Jan Patočka, „Několik poznámek k pojmu „světových dějin“,“ in Jan Patočka, *Péče o duši I.* (Praha: Oikúmené, 1996), s. 55.

³⁵¹ Tamže.

on sám snažil po celý svoj život a snád' práve preto vrcholí jeho filozofia v samostatnej koncepcii filozofie dejín.

Zmysel dejín a dejinnosť

Otvorenosť, živosť, neukončenosť a preto aj určitá *temnosť* v dejinách sa pre Patočku neskôr stane základom pre jeho známu koncepciu *troch pohybov existencie*, tvoriacu vrchol jeho filozofie dejín. Táto otvorenosť dejinného bytia človeka, mu dáva, okrem iných, aj možnosť *byť slobodným*. Pojem *slobody* sa tak stane pre Patočku v jeho vrcholnom období fundamentálnym, takým, ktorý je schopný priniesť človeku, ale aj ľudstvu ako celku, *zmysel života* a odkryť *zmysel dejín*. Sloboda sa dokonca stane nevyhnutnosťou pre zmysluplný život.

S tým je spojená aj otázka celkového *zmyslu dejín*, ako aj zmyslu života. Tu je dôležité aj Patočkovo chápanie významu jednotlivca v dejinách, keď argumentuje: „Každý významnejší život má výraznú vnútornú históriu, samodaný zmysel... Ale tento zmysel není nic vnějšího, objektivně zjistitelného a diktovaného, nýbrž dobývá se ho osobním bojem, neexistuje, jako faktum a fatum, nýbrž je realizován.“³⁵² Ľudský život jednotlivca je potom „stálým zkoušením sebe sama, zmyslu, který vkládáme sami do sebe“.³⁵³ Tento osobný *boj* človeka evokuje následne nutnosť sokratovskej starostlivosti o dušu. Patočka tento boj ďalej približuje: „Sebepochopení, sebezpytování, přemýšlení o vlastním osudu a jeho fázích je nutnou součástí tohoto boje, nestojí nad ním jako jeho soudce, nýbrž je jeho prostředkem.“³⁵⁴ Tu je evidentné Patočkovo hlboké premýšľanie témy zmyslu a jeho skutočne dejinné chápanie človeka. K tejto téme sa neustále vracia, ale zrejme najvýstižnejšie ju formuluje vo svojich posledných prácach k filozofii dejín.

K dejinnosti človeka teda patrí neustále *utváranie* zmyslu ako boj, ako starostlivosť. A v tomto boji je práve sloboda človeka možnosťou, ktorá môže, ale nemusí byť naplnená.³⁵⁵ Sloboda prináša pre človeka *voľbu* medzi dvoma spôsobmi (duchovného) života: *Pasívny* spôsob je ten, ktorý hľadá zmysel *daný zvonka*, čaká na to, kedy *dostane* zmysel a dôjde tak k ozmysleniu jeho života.³⁵⁶ Typickým príkladom takéhoto človeka je pre Patočku človek v pred-dejinnom období, prijímajúci zmysel zvonka – z mýtu.

³⁵² Jan Patočka, „O filosofii dějin,“ in Jan Patočka, *Péče o duši I.* (Praha: Oikúmené, 1996), s. 113.

³⁵³ Tamže.

³⁵⁴ Tamže, s. 114.

³⁵⁵ Sloboda sa viaže u Patočku neodvratne na *tretí pohyb* ľudskej existencie. Je tu aj zjavný súvis s Heideggerovým myslením vo vzťahu k *autenticosti* ľudskej existencie, prezentovanej v práci *Bytie a čas*. (Pozri Martin Heidegger, *Bytí a čas* (Praha: Oikúmené, 2008), s. 261–365.)

³⁵⁶ Ide tu o špecifický Patočkov termín *ozmyslenie* a je tu aj súvislosť s prvými dvoma *pohybmi ľudskej existencie*, ako sa pokúsím ďalej ukázať.

Tento človek si ešte neuvedomuje, že by mohol slobodu mať, preto ju vlastne ešte nemá. Naproti tomu stojí aktívny spôsob života, ktorý pre Patočku vzniká zároveň so vznikom ľudských dejín v tom význame, ako ich on chápe. Až tu si človek uvedomuje svoju slobodu, a tým ju vlastne získava. Je to možnosť, ale zároveň *nutnosť*, stojaca v základe dejinnosti človeka – neustále zvädzať *boj o získanie zmyslu*. Človek je v tomto pohľade tým, ktorý „svoje bytí prijal a teď za ň zodpovedá, a zodpovedá za ň tak, že ze svých základných možností jistotu volí ... Človek je ten, ktorý nese a koná své bytí...“³⁵⁷ Na inom mieste v súvislosti s dejinnosťou človeka Patočka taktiež veľmi jednoznačne píše: „Svobodný život je nezbytně boj.“³⁵⁸ Podstatné je, že Patočka vníma zmysel nie ako niečo *preexistujúce*, večné, ideálne, ale niečo *neustále sa obnovujúce, pretvárajúce*.

Zmysel života, ale aj dejín je niečím, za čo sa človek sám musí zasadiť, pretože aj samotný ľudský život je niečím problematickým, záhadným, niečím, čo tu nie je hotové, ale čo musí človek spoluvytvárať. Preto Patočka hovorí aj o *fenomenológii zmyslu*, ako o *úlohe*, ktorá stojí pred človekom a ktorá zahŕňa správne dejinne pochopený zmysel, čo znamená „nereklamovať smysl pro sebe, nezvedat nárok na smysluplnost universa ve svůj prospěch, nýbrž naopak sebe pochopit jako bytost ze smyslu pro smysl existující, žijící proto, aby vznikal smysluplný svět.“³⁵⁹ Človek má pochopiť sám seba ako „obdarovaného darem neotřesitelným, s nímž nic relativního není srovnatelné, jako bytost, která nemůže a nesmí požadovat po šťastném počátku ještě šťastný konec, onen happy end“.³⁶⁰

Problém dejinne pochopeného zmyslu Patočka aplikuje nielen na človeka ako takého, ale aj na ľudské dejiny v celku, *vo veľkom* ako sám hovorí – teda v určení *zmyslu dejín*. Túto otázku rozvíja na viacerých miestach, azda najznámejším jeho textom k tomuto problému je jeho tretí esej v rámci *Kacířských esejí*³⁶¹ – ale aj v ďalších prácach má otázka zmyslu dejín svoje výsadné postavenie.

V *Kacířských esejach* sa už vyjadruje vo vzťahu k zmyslu dejín jednoznačne, keď preňho znamenajú samotné dejiny „cestu, která nikdy nekončí, ... cestu stálého osvětlování bytí

³⁵⁷ Jan Patočka, „Problém počátku a místa dějin,“ in Jan Patočka, *Péče o duši III.* (Praha: Oikúmené, 2002), s. 286–287.

³⁵⁸ Jan Patočka, „Přirozený svět a fenomenologie,“ in Jan Patočka, *Fenomenologické spisy II.* (Praha: Oikúmené, 2002), s. 230.

³⁵⁹ Jan Patočka, „Kolem Masarykovy filosofie náboženství,“ in Jan Patočka, *Češi I.* (Praha: Oikúmené, 2006), s. 421.

³⁶⁰ Tamže.

³⁶¹ Pozri Jan Patočka, „Kacířské eseje o filosofii dějin,“ in Jan Patočka, *Péče o duši III.* (Praha: Oikúmené, 2002), s. 61–83.

a zapomínámí na ně, které mají za následek proměny smyslu a boje o osmyslnění“.³⁶² Tak prichádza spolu s počiatkom ľudských dejín v Patočkovom chápaní aj známy výraz *otrasenie akceptovaného (preddejinného) zmyslu a jeho problematickosť*. Táto problematickosť však neznamená, že je zmysel nedosiahnuteľný, ale spočíva skôr v jeho neustálom hľadaní a nachádzaní.

Vo vzťahu k samotnému pojmu dejín tak ako ich chápe – na základe problematizácie, nevyhnutnej pre dejinnosť na inom mieste Patočka hovorí: „Neexistujú žiadne jednotné svetové dejiny lidstva a žiadny jednotný zmysel dejín“.³⁶³ V tomto duchu sa preto vyjadruje odmietavým spôsobom aj o všetkých *eschatologických* tendenciách pri filozofických interpretáciách ľudských dejín, pretože podľa neho „je v »povaze« dejín, že *neznajú nic definitívneho* (kurz. R. S.) a do budúcnosti nemohou nič dokazovať“.³⁶⁴ Podobne a jednoznačne odmieta *nachádzanie* zmyslu dejín na základe nejakej entity, ktorá by bola mimo času – teda bola by *večnou*: „Problém zmyslu jako účelu stvoření, pokud tento zmysel předpokládá transcendentní, vyšší, »pravý svět« je nesprávně položen. Zmysl jakožto účel, kterým si člověk na základě postulátu »pravého světa« připisuje hodnotu věčnosti, musí být v seriózní filosofické diskusi odepsán“.³⁶⁵

Otvorenosť v Patočkovom pochopení pojmu dejín stojí práve na sokratovsky pochopenej potrebe neustálej prítomnosti onoho *negatívneho momentu* ako problematizácie, ktorá tak zaručuje jediné *skutočne dejinné* chápanie ľudských dejín. Sám veľmi precízne formuluje takto nevyhnutne sokratovsky pochopený základný moment dejinnosti: „Nikdo z nás nemá to, co by se dalo nazvat plným poznáním, epistémé dobrého a zlého; jsme nuceni dohadovat se o nich ve skutečném věděni nevěděni, které ukádá otevřenost pro druhého i pro sebe.“³⁶⁶

Tento prístup sa odzrkadľuje u Patočku aj na jeho určenie zmyslu dejín v už spomínanom slávnom diele *Kacířské eseje*, kde je celý problém vypracovaný vo veľmi koncentrovanej podobe. Tu sa taktiež vracia k postave Sokrata pri určenie *dejinne pochopeného zmyslu* jednotlivého ľudského života a následne aj zmyslu ľudských dejín ako takých: „Člověk nemůže žít beze zmyslu, a to bez zmyslu celkového a absolutního ... Ale znamená to, že nemůže žít

³⁶² Patočka, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, s. 71.

³⁶³ Jan Patočka, „Poznámky k „době poevropské“,“ in Jan Patočka, *Péče o duši III.* (Praha: Oikúmené, 2002), s. 778.

³⁶⁴ Jan Patočka, „Schéma dějin,“ in Jan Patočka, *Péče o duši III.* (Praha: Oikúmené, 2002), s. 265.

³⁶⁵ Patočka, *Kolem Masarykovy filosofie náboženství*, s. 417.

³⁶⁶ Tamže.

ve smyslu hľadaném a problematickém? ... Možná, že o tom vľeľ SÓkratés, že práve z tohoto dŭvodu je jeho charakteristika soudobým myslitelem, že SÓkratés je filosofem nejpravľjším, třeba snad ne nejvľjším, tak vŭstižně hluboká.“³⁶⁷ Práve preto je mu v tejto súvislosti „nalézání smyslu v hľedání, které vyplŭvá z jeho nepřítomnosti... smyslem SÓkratovy existence“.³⁶⁸

Sokratovské vedenie nevedenia, pretransformované cez problematizáciu a nevyhnutný moment negativity do princípu dejinnosti predstavuje pre Patočku zásadné a nové *východisko* pre pochopenie zmyslu ľudského života, ako aj zmyslu a pojmu dejín: „Stále otrásání naivního povľdomí smysluplnosti je *novým způsobem smyslu* (kurz. R. S.), objevením jeho souvislosti se záhadností bytí a jsoucna vcelku.“³⁶⁹ V tomto pochopení zmyslu podľa Patočku „vzniká otrášením naivního smyslu perspektiva na *absolutní, a přece ne lidsky excentrický smysl* (kurz. R. S.) za předpokladu, že je člověk hotov rezignovat na bezprostřední danost smyslu a osvojovat si *mysl jako cestu* (kurz. R. S.)“.³⁷⁰ Takto pochopená problematika zmyslu, čo Patočka zdôrazňuje ako dôležité, je „platná nejen pro individuální život, nŭbrž (aj – dopl. R. S.) pro samotné dějiny“.³⁷¹ Dejiny, pochopené takto s Patočkom, potom „nejsou nic jiného než otrášená jistota daného smyslu. Nemají jiný smysl a cíl“.³⁷²

Domnievam sa, že toto je práve rozhodujúci, v pravom význame *dejinný* rozmer Patočkovho chápania zmyslu dejín. Táto *nezachytiteľnosť* zmyslu dejín, ako takého, zmyslu *v pohybe* (ako niečo, čo sa v priebehu ľudských dejín neustále bojom o ozmyslenie aktívne vytvára), a teda vskutku dejinne pochopeného robí tento zmysel sám *premenlivým*, a tým skutočne *dejinným*. Neustála otvorenosť pre to *problematizujúce, otriasajúce*, je zároveň tým, čo človek musí vydržať, niešť a konať a práve toto je v Patočkovom pochopení tým, čo robí človeka ľudským a čo robí dejiny ľudskými dejinami. Jeho koncepciu filozofie dejín tak – podľa môjho názoru – nie je možné zaradiť ani k *cyklickým*, ani k *lineárnym* modelom dejín v tradičnom zmysle, známym z dejín filozofie, ale významným spôsobom tieto koncepcie *prekračuje*, a tým má podobu koncepcie *novo pochopenej, originálnej*.

Táto stať je súčasťou riešenia grantovej úlohy VEGA č. 1/0715/16 Dostojevskij a Nietzsche v kontextoch česko-slovenskej a ruskej filozofie 19. a 20. storočia.

³⁶⁷ Patočka, Kacířské eseje o filosofii dějin, s. 80.

³⁶⁸ Tamže, s. 69.

³⁶⁹ Tamže.

³⁷⁰ Tamže, s. 82–83.

³⁷¹ Tamže, s. 83.

³⁷² Tamže, s. 115.

Lest filozofie dějin: Patočka a neohellénismus

(The ruse of philosophy of history: Patočka and neo-Hellenism)

Radim Šíp³⁷³

Abstract

Patoček's philosophy of history and its concept of European time are based on the neohellenistic myth that puts the representatives of the ancient Enlightenment in the center of western thinking without properly reflecting the real socio-political context of this Enlightenment. Once this myth was combined with Patočka's need to find a phenomenological constitution of philosophy of history, Patočka and his faithful pupils lost their sense of reality. They have ceased to make a distinction between the formulation of the ideal of freedom, responsibility and democracy from its actual fulfillment. Therefore, they closed their thinking in nostalgic romanticism. This has serious consequences. This is illustrated by the example of the failure of the Palouš' educational philosophy.

Key words: Patočka; phenomenology; neohellenism; philosophy of history; Foucault

Úvod: Komplikovaný Patočkův odkaz

Je zřejmé, že česko-slovenské prostředí mělo během 20. století jen nemnoho velkých filozofů, kteří přesáhli horizont svého rodného prostoru a mohli stanout vedle ostatních evropských filozofů. Patočka mezi takové mistry bezesporu patří. Pokud by někdo chtěl zasvěcený rozbor nějakého myšlenkové směru, s detailní historií vývoje jeho konceptů až po jejich nejzazší kořeny, pokud by někdo chtěl pochopit určité stále se kladoucí otázky západního myšlení, pokud by někdo měl proniknout do vztahu mezi myšlením a estetickými vzory, jimiž je ono myšlení vyjadřováno, pak by jistě měl začít u Patočky a teprve poté, nebude-li uspokojen, se obrátit dále.

Jeho odkaz je však v mnohém komplikovaný. Zmíňme jenom jakousi náboženskou auru, která se kolem našeho Mistra rozprostírá. Ona aura je pochopitelná. Kolik českých či slovenských filozofů 20. století za své myšlení a jednání zaplatilo životem? V oné nedlouhé řadě stojí Patočka v popředí díky mozkové mrtvici, která ukončila vyčerpání z dlouhého mnoha hodinového výslechu na StB, stojí v popředí díky svému překvapivému a zdatnému jednání v prvních měsících Charty v roli jejího mluvčího, stojí v popředí díky bytovým seminářům, kde svojí autoritou tmelil ostrůvky často velice odlišných paralelních *poleis*. Kolem Patočkovy postavy vytváří tato řada zásluh společně s jeho erudovaným dílem na poli filozofie, historie

³⁷³ doc. Mgr. Radim Šíp, Ph.D., Katedra sociální pedagogiky PdF MU, Poříčí 7, 603 00, sip@ped.muni.cz

myšlení, estetiky, kmenologie etc. numinózní schránu, z níž aura přirozeně vzlíná. V takové atmosféře se často zapomíná, že když se mýlí velcí Mistři, mýlí se se stejně fatální intenzitou, s jakou dosahují svých nejskvělejších výkonů, když se jim zdaří se nemýlit.

Cílem tohoto textu je vysvléknout Mistra z dresu Dějin filozofů a dokončit tak jeho proměnu z intelektuála hledajícího transcendentální ukotvení dějin na myslitele svobody a demokracie. Hlavní tezí textu je, že Patočkova filozofie dějin a jeho koncept doby evropské jsou založeny na neohellénském mýtu, který do centra západního myšlení staví reprezentanty starořeckého osvícenství³⁷⁴, aniž by náležitě reflektoval reálný sociálně-politický kontext tohoto osvícenství. Jakmile se tento mýtus zkombinoval s Patočkovou potřebou nalézt v dějinách fenomenologické „nahlédnutí“, které s konečnou platností zarazí do bezdějinného bezčasí hraniční kámen, od něhož je soukána jediná možná dějinnost, ztratil Patočka i jeho věrní žáci cit pro skutečnost. Přestali náležitě odlišovat formulaci ideálu svobody, zodpovědnosti a demokracie od jeho faktického naplňování. Ztratili ze zřetele, že pouhá formulace nějaké myšlenky nestačí k jejímu uskutečnění. Ztratili se v minulosti a ta se jim stala důležitější než přítomnost a budoucnost. Uzavřeli tak své myšlení v nostalgickém romantismu, který mimo jiné s sebou nese heideggerovský antimodernismus a nedůvěru k technologické sféře.

Komplikovanost Patočkovy pozice spočívá právě v tom, že nostalgii a romantismus stejně jako nedostatky Husserlova transcendentálního subjektu kritizoval, spočívá navíc také v tom, že položil život za naplňování svobody, zodpovědnosti a demokracie a spočívá neméně i v tom, že nikdy nebyl spokojený se svými systematickými díly, mezi kterými *Platón a Evropa*, *Evropa a doba poevropská* či *Kacířské eseje* vynikají. Tyto tři texty však byly napsány v jeho posledním období. Je tedy docela možné, že jen kvůli řízení osudu – kvůli mozkové mrtvici, jež ruku v ruce s vyšetřovateli StB přeťala Mistrův život příliš brzy – neměl možnost onen transcendentální dres své filozofie dějin vysvléknout.

Motivace: Neohellénismus, instituce evropské školy a její současná krize

Začneme třemi citáty, které v hrubém nárysu naznačí, co budeme mínit neohellénismem:

„Jedním z vynikajících rysů řecké povahy je... neobvykle vysoký stupeň vypěstovaného citu a fantazie... V řecké povaze se tak povětšinou odráží původní povaha lidstva celého, vyznačující se ovšem tak velkým stupněm zjemnělosti, že

³⁷⁴ O osvícenství v této souvislosti mluví Eric. R. Dodds v knize *Řekové a iracionálně* (Praha: Oikoymenh, 2000), kterou považujeme za klíčovou pro další rozvíjení tématu.

vyšší už snad nelze dosáhnout. Studium takové povahy musí v každé situaci a v každé epoše celkově prospěšně ovlivnit lidské vzdělání, neboť tato povaha je základem lidské povahy obecně.“

„Platónova filosofie je reflexe na řecký život jeho doby a na řecký život vůbec a kvintesencí řeckého života jsou Athény – a právem. Proč? Athény reprezentují pro Platóna princip, který je vlastní řeckému životu jako takovému... Platón vidí v politickém světě ostrý protiklad mezi principem, který bychom mohli nazvat principem bezohledně centralistické vlády, a principem svobody.“

„Toto pojetí mělo svůj počátek v obraze, který si Řekové vytvořili sami o sobě, když se na sebe dívali v křivém zrcadle asijského barbara – protějšku, který si záměrně vymysleli, aby jim sloužil jako protiklad – a současně sestavovali historii, která tuto identitu legitimovala. Na ni pak navázali Evropané 18. a 19. století snažící se o to, aby sami sebe definovali v protikladu k „člověku primitivnímu“ a „divochovi“. V Prusku a ve Velké Británii bylo tehdy rozhodnuto založit vzdělávání na studiu antického starověku a dokazovat, že soubor společenských hodnot vládnoucího pořádku je dědictvím idealizovaného Řecka.“

První úryvek pochází z první třetiny 19. století, jeho autorem je W. von Humboldt a cituje jej na počátku století 21. Liessmann³⁷⁵, aby charakterizoval, na čem byla údajně založena moderní (humboldtovská) univerzita a k čemu bychom se měli vrátit, pokud nechceme, abychom se nepropadli do bahna společnosti nevzdělanosti. Druhý citát pochází z Patočkovy série přednášek z roku 1973 nazvaných *Platon a Evropa*.³⁷⁶ Třetí pochází z pera moderního španělského historika Josepa Fontany.³⁷⁷ Jestliže u prvních dvou jsme svědky glorifikace řeckého, přesněji athénské obdoby 5. století před Kristem, ve třetím citátu se setkáváme s duchem, který je k předcházejícím glorifikacím velice odtažitý a je součástí moderní historie antiky, která svlékla brýle neohellénismu. Fontana a další (např. Cambiano, Canfora, Garland, Redfield, Vernant etc.) si všimají temných míst, která byla očím evropského čtenáře téměř po celé dvě století nepřístupná, protože neohellénský mýtus ovládl prostřednictvím systému státního školství diskurzivní prostor evropské vzdělanosti. Dnes zjišťujeme, že Řekové měli s moderními lidmi poměrně málo společného, že rozvoj „demokracie“ za vlády Perikla – znamenající „největší rozkvět demokratických Athén“ – byla postavena na imperialistické

³⁷⁵ Konrad P. Liessmann, *Teorie nevzdělanosti. Omyly společnosti vědění* (Praha: Academia, 2008), s. 41.

³⁷⁶ Jan Patočka, *Péče o duši II* (Praha: Oikomenh, 1999), s. 220–221.

³⁷⁷ Josep Fontana, *Evropa před zrcadlem* (Praha: NLN, 2001), s. 8–9.

politice a mohla existovat jen díky velkému zdanění lidí z podrobených obcí,³⁷⁸ že v té době to byla asi jen jedna desetina obyvatel území, které Athény ovládaly, jež se mohla účastnit „demokratického“ rozhodování,³⁷⁹ a že „athénská demokracie má s moderní demokracií společné jen jméno“.³⁸⁰

Moc neohellénského diskurzu byla tak podmaňující i díky skutečnosti, že se jeho formace prolнула s politicko-sociálními potřebami koloniální Evropy.³⁸¹ Zde je nutné poznamenat, že diskurzem *a priori* nemůžeme minit ideologii. Tím se mírně distancujeme od „deideologizačních odhalení“, která jsou zřejmá u mnohých autorů, jež po kritické historické analýze prožili hluboké zklamání z objeveného obrazu antické doby. (Jedním z takových autorů je i zmíněný Fontana.) Představme si diskurz spíše jako wittgensteinovské brýle, s nimiž se od nepaměti učíme žít prostřednictvím rané socializace a později prostřednictvím cílené výchovy vzdělávacích institucí.³⁸² Stejně jako rasově motivovaná etnologie i neohellénismus je jistý režim pravdy, který se sice zrodil z kolonialismu, ale to ještě nemusí znamenat, že se jedná o ideologii.³⁸³ Diskurz se začíná proměňovat v ideologii tehdy, když se najdou lidé, kteří brýle odloží, zjistí, že bez nich vypadá svět jinak, kteří ale namísto kritiky aspektové slepoty ještě těsněji tlačí ostatním brýle k nosu, a tak je zneužívají, neboť oni zatím ještě netuší, že se vůbec skrze nějaké brýle dívají. Mnozí – a Patočka mezi nimi – si ani nebyli vědomi, že jsou obětí Komenského Mámení.

Zrod neohellénismu a vznik moderní instituce státního školství se překrývají. Obojí bylo odpovědí na problémy, jež přinesla transformace tradiční společnosti na společnost moderní, odpovědí, která přinesla také nutnost vzniku moderního národního státu. Státní soustava školství se stala dominující silou normalizace společnosti a stala se také líhni a pěstírnou určitých typů diskurzivních brýlí.³⁸⁴ Systém klasických gymnázií a navazujících „humboldtovských“ univerzit po celé 19. a významnou část 20. století vychovával *elitní* vrstvu

³⁷⁸ Luciano Canfora, „Občan“ (s. 105–132). In. Jean-Pierre Vernant, Řecký člověk a jeho svět (Praha: Vyšehrad, 2005), s. 113–116.

³⁷⁹ Fontana, *Evropa před zrcadlem*, s. 10.

³⁸⁰ Paul Veyne, Foucault, jeho myšlení, jeho osobnost (Praha: Filosofia, 2015), s. 33.

³⁸¹ Viz citát z Fontanovy knihy výše.

³⁸² Ludwig Wittgenstein, *Filosofická zkoumání* (Praha: Filosofia, 1998) § 103, s. 62: „Tato idea nám sedí na nose jako brýle, a to, nač pohlédneme, vidíme skrze ni. Vůbec nepřipadneme na myšlenku odložit je.“

³⁸³ K problematice vztahu mezi diskurzem a ideologií srov. Veyne, Foucault, jeho myšlení, jeho osobnost, s. 42–43.

³⁸⁴ K nacionalistickému založení moderní školy viz: Francisco Ramirez and John Boli, „The Political Construction of Mass Schooling: European Origins and Worldwide Institutionalization“, *Sociology of Education* 60, January, (1987), s. 2–17. K normalizační funkci moderní školy ve vztahu k dalším moderním absolutním institucím (vězení, armáda, nemocnice) viz: Michel Foucault, *Dohlížet a trestat* (Praha: Dauphin, 2000), především s. 199–274.

vzdělavacích systémech, jež měla brýle neohellénismu doslova přirostlé k nosu. Tato vrstva byla relativně úzká, ale díky faktu, že mnozí z jejích představitelů skončili ve školách různého typu jako učitelé, úspěšně rozšířila brýle do nejskrytějších hloubek těla národních pospolitostí. Tato vlna neohellénismu vyprodukovala erudici založenou na znalosti klasických jazyků, zajistila velice dobré překlady klasických textů a zasvěcené komentáře vybrané roviny antických společností, roviny, která nejlépe charakterizovala samotný mýtus. Na stranu druhou přinesla hluboká omezení, jež se s přicházející demokratizací a masifikací vzdělání ukázala být strukturní překážkou modernizace vzdělavacích systémů.

Jako téměř každý diskurz je i diskurz neohellénismu v jistém smyslu omezený a rozporuplný. Na jedné straně se odkazuje ke vzdělání a svobodě a vyzývá starověké Řeky, jež tyto ideje jako první formulovali, na straně druhé je neohellénská tradice vázána k elitářství a násilí, jež je inherentně spojeno s řeckou kulturou a je ideálně typicky vyjádřeno v Platónově *Ústavě*³⁸⁵ a v mírnější formě v Platónových *Zákonech*.³⁸⁶ K této odvrácené straně dědictví se však neohellénismus nehlásí, popřípadě ji banalizuje, a proto je ve vztahu k ní bezbranný. Jestliže se někde objeví elitářství a násilí je schopen proti těmto demokratickým deficitům postavit pouze příběhy antických vzorů, ale zároveň s nimi tento mýtus nevědomě šíří podmínky umožňující rozvoj těch samých demokratických deficitů. Nevidí tak, že se sám podílí na výchově k aristokratickému elitářství.

Jan Patočka je produktem této neohellénistické a eurocentrické formace myšlení a jednání. Z toho důvodu vytváří filozofii dějin, která je její fenomenologickou variantou – a vykazuje podobné klady a podobné zápory jako jiné neohellénistické systémy. Inspiruje současníky myšlením velikých postav starořeckého osvícenství od Parmenida a Herakleita až po Demokrita, Platóna a Aristotela, dokládá vzmach lidského intelektu, jenž se odpoutává od tragického myšlení doby mýtů, vyděluje tím jedince z masy a mytické „kauzality“ osudu, a objevuje tak prostor pro osobní zodpovědnost. Přesto tato filozofie dějin zůstává slepá k sociálním odlišnostem, střetům a rozporům, které v sobě nesl reálný sociální a politický kontext antické společnosti a promítal se i do myšlenkových systémů řeckých myslitelů, skrze které k nám antika dodnes promlouvají. Právě tato jednostrannost pak způsobuje, že mnozí – von Humboldtem počínaje a Liessmannem a žáky Jana Patočky konče – mají za to, že vzory těchto dávných zaprášených velikánů nám mohou pomoci při správě věcí veřejných, konkrétně při rekonstrukci instituce školy a systému vzdělávání.

³⁸⁵ Platón, *Ústava* (Praha: Oikoymenh, 2001).

³⁸⁶ Platón, *Zákony* (Praha: Oikoymenh, 2016).

Krise moderních školských systémů má relativně dlouhou historii – probíhá nejméně jedno století. Ovšem teprve v době globalizace se dostává do své systolické fáze a je snadno viditelná. Přes všechny velké změny a inspirace alternativistickými směry zůstává hlavní proud školství založen ve způsobu myšlení, který utvářel nacionalistickou mentalitu 18. a 19. století. Abychom byli schopni tuto skutečnost náležitě uchopit, je nutné mít určitý typ intelektuálních nástrojů, které budou schopny analyzovat problematická místa a přijít s příhodnými návrhy na rekonstrukci vzdělávacího systému. Patočkova filozofie dějin je centrální pro jedinou zformovanou školu filozofie výchovy (pedagogickou filozofii) u nás. Její představitelé – Palouš, Michálek a další – úzce navazují na Patočkovu dílo. Tato škola zmíněný nástroj poskytnout nemůže, protože její představitelé stejně jako jejich velký Mistr zůstali uvězněni ve lsti filozofie dějin. Právě toto spoutání způsobuje, že *péči o duši* nechápou jako projekt, jehož prostředky se musí měnit s měnícími se historickými, sociálními a technologickými podmínkami, ale jako konečný vzor, k němuž se musíme navracet. A zde vzniká emocionálně velmi hutný prostor pro romantickou nostalgii a zahlížení do dávné minulosti. Právě v takovém intelektuálním milieu mohou být ceněny Liessmannovy knihy *Teorie nevzdělanosti* či *Hodina duchů*.³⁸⁷ Knihy rétoricky nesmírně zdatné, ale analyticky a profeticky nepoužitelné.

Metodologie: Foucault, genetická fenomenologie diskurzů a Dějiny filozofů

Rok po vydání Foucaultových *Slov a věcí*³⁸⁸(1966) vychází ve *Světové literatuře* Patočkova recenze.³⁸⁹ Přes všechny níže uvedené připomínky autor tohoto textu nečetl lepší shrnutí a analýzu této knihy, neboť recenze byla psána s hlubokým pochopením Foucaultova záměru. Tři čtvrtiny Patočkovy recenze tvoří detailní rozbor toho, jak Foucault „archeologicky“ vyzvedává jednotlivé epistémy moderního myšlení. Foucault epistémami míní „historické *a priori*“. Jak toto pojmenování napovídá, epistémou měl Foucault na mysli události sevřené do určitého historického období, která jsou řízena předem daným systémem „regulativních idejí“, jež ve zmíněném období řídí myšlení a jednání většiny lidí. Ovšem i tyto regulativní ideje na rozdíl od těch kantovských procházejí neustálou proměnou, která způsobuje, že se nakonec objeví nová formace „sociálního vědomí a nevědomí“ (o tom níže), a tím počíná další historické období se sobě vlastní řadou regulativních idejí.

Zvláštní pozornost Patočka věnuje předposlední epistémě – tzv. „antropologické“. A právě v této pasáži začíná klíčit Patočkův hluboký nesouhlas. V době antropologické

³⁸⁷ Konrad Paul Liessmann, *Hodina duchů: Praxe nevzdělanosti. Polemický spis* (Praha: Academia, 2015).

³⁸⁸ Michel Foucault, *Slová a věci* (Bratislava: Kalligram, 2000).

³⁸⁹ Přetištěno in. Jan Patočka, *Fenomenologické spisy II* (Praha: Oikoymenh, 2009), s. 227–541.

epistémy je podle Foucaulta člověk z principu definován jako hiát empirického a transcendentálního, jako „empiricko-transcendentální dubleta“.³⁹⁰ Od Kanta směrem k našim dnům tradice transcendentální filozofie pracuje s představou tzv. „transcendentální roviny“ (popř. „transcendentálního ega“). Rovina má řídit empirické myšlení a jednání člověka tak, že předem přikládá poznatkům a výsledkům jednání smysl. Ale právě v 19. století, kdy význam transcendentální filozofie narůstá, je podle Foucaultovy analýzy diskurzů stále zřejmější, že k transcendentální rovině nemáme jiný přístup, než skrze naši empiricko-historickou zkušenost. Jinými slovy potřebujeme empirické poznatky, abychom poté v logice kruhové definice z transcendentální roviny určovali, jak se naše zkušenost utváří a jaké dopady to má na naše empirické poznání.³⁹¹ Ovšem původně měla transcendentální rovina svojí neempiričností zaručovat, že to, jak se nám jevy jeví, to, jak se nám vše dává v naší subjektivní zkušenosti, má pevný řád a je nakonec i objektivně uchopitelné.³⁹² Definicí kruhem se nám empirická a transcendentální rovina kontaminují. To je pro moderního člověka těžko přijatelné, protože tím se mu komplikuje definice objektivity. Trhlina mezi subjektem a objektem, která se s kontaminací opět děsivě rozestupuje, se promítá také do všeho, co raně moderní pojetí vědy považuje za samozřejmé a nedotknutelné – ať už k tomu přistupujeme z pólu pozitivistického nebo z pólu fenomenologického založení vědy.

Jako upřímný představitel fenomenologie nemůže Patočka tuto analýzu přijmout. Ke konci recenze sice Foucaulta chválí za to, že jeho kniha je „originálně vyhmátnutou a provedenou kapitolou z oboru ‚modalit vědění‘“, ale nejedná se podle něj o „fundamentální filozofickou disciplínu“.³⁹³ Je to „nový historizující a provokativní pozitivismus“³⁹⁴, protože podobně jako pozitivismus naznačuje, že „co je implicitně dáno v naší archeologické situaci, není žádná metafyzika, žádná kontradikční antropologie, žádná ontologie konečnosti, nýbrž úvaha o strukturách, v nichž všechno... dospívá teprve k tomu, aby o něm bylo možné říci, že jest“.³⁹⁵ Archeologie je pouze „záporný modus ospravedlnění“ a nemůže tedy ani „položít (a ani odmítnout jako nesmyslný) žádný filozofický problém“. Sám archeologický výzkum tedy „vyžaduje založení, odůvodnění“.³⁹⁶ Patočka oproti Foucaultovi zdůrazňuje vnitřní odůvodněnost a rozumnost archeologického vývoje. V tom, že v klasické epistémě (v epistémě,

³⁹⁰ Michel Foucault, *Slová a věci*, s. 326.

³⁹¹ Srov. tamtéž, s. 319–342.

³⁹² Srov. tamtéž, s. 255–260.

³⁹³ Jan Patočka, *Fenomenologické spisy II*, s. 541.

³⁹⁴ Tamtéž. V tomto kontextu není marné připomenout jistý postřeh: Když chce fenomenolog suspendovat Vaše dílo, označí Vás za pozitivistu. A naopak. Pozitivistu vás označí za fenomenologa.

³⁹⁵ Tamtéž, 538.

³⁹⁶ Tamtéž, 539.

která předcházela epistému antropologickou) nebylo možné „založit syntézu v prostoru reprezentace“³⁹⁷, spatřuje *nutnost*, proč se klasická epistéma musela proměnit v antropologickou a proč bylo také *nutné* „překročit pole reprezentace“. Podle takových nutných zvratů se Patočkovi zdá, „že archeologický vývoj není nezávislý na sebeočistění a procitnutí rozumu k sobě“.³⁹⁸

Foucault ve svém „antihumanismu“ je k „procitnutí rozumu k sobě“ mnohem skeptičtější a ve svých dílech si všímá, jak taková „procitnutí“ pravidelně upadala ve formy moci, podřízení a ovládání, jež vyjadřovaly spíše původní touhu než racionální nahlédnutí. Ale ať už je pravda v tomto bodě na straně jednoho, nebo druhého, je zcela jisté, že se v případě Foucaultova metodologického postupu nejedná o „historizující pozitivismus“.³⁹⁹ Struktury jednání, myšlení a vypovídání, které Foucault svojí archeologií vyzvedává, nám nemají pomoci říct, „že něco jest“. Tyto struktury nám osvětlují to, co je v daném historickém období možné vyslovit, reflektovat, o čem je možné vytvářet teorie, a negativně tím nasvěcují masu neurčitých, mlhavých, jen potencionálních událostí, dějů, objektů, vztahů, které v dané době vyjádřeny a pozitivně uchopeny být nemohou. Jedině v porovnání dvou epistém se nezřetelně zablýskne cosi, co bychom mohli nazvat „sociálním nevědomím“.⁴⁰⁰ Hranice myšlení pro jednotlivé epistémy Foucault nenahlíží z nějakého mytického transcendentálního místa, ale

³⁹⁷ Podle grafiky se patrně jedná o citaci ze zmíněné Foucaultovy knihy, ale Patočka neuvádí přesné místo, ke kterému se odkazuje. Přestože jsme nedohledali toto větné znění, jde patrně o parafrázi myšlenky z podkapitoly „Objektivně syntézy“ (srov. Foucault, Slova a věci, s. 255-260). Zde Foucault ukazuje, jak reprezentace klasické *epistémy* neumožňuje myslet transcendentální subjekt, v němž by bylo možné sjednotit vztahy mezi reprezentacemi. To znemožňuje objektivizovat subjektivní myšlení a prožívání. Proto musí nastat antropologický obrat zahájený Kantem a dále artikulovaný Fichtem jedním směrem – k dedukci transcendence z prázdných forem myšlení; a Hegelem artikulovaný druhým směrem – k totalitě empirického, jež je ve svém celku uchopováno vědomím. Husserl se pokusil spojit Fichtův a Hegelův postup. Tento pokus se chtěl nechtěl musel zaštitit antropologií, neboť je nemožné „dat' empirickým obsahem transcendentální význam a premíestniť ich na stranu konštituujucej subjektivity bez toho, aby sme aspoň potichu neurobili ústupky antropológii, t. j. spôsobu myslenia, v ktorom sú právoplatné hranice poznania... zároveň konkrétnymi formami existencie...“ (s. 260). Ovšem Husserl si podle Foucaulta onen „tichý posun“ mohl dovolit jedině díky tomu, že takové spojení hranic poznání s konkrétními formami existence bylo již připraveno v dílech biologů (např. Cuviera), ekonomů (např. Ricarda) a filologů (např. Boppa) (srov. tamtéž, s. 264-304), a tedy již ovlivňovalo myšlenkové milieu 19. století.

³⁹⁸ Jan Patočka, Fenomenologické spisy II, s. 540.

³⁹⁹ Veyne na mnoha místech své knihy mluví o tom, že Foucault je pozitivista. Viz např. *Foucault, jeho myšlení, jeho osobnost*, s. 135: „Foucault jako správný pozitivista pátrá po jednotlivých podmínkách reality, totiž po diskurzích a jejich dispozitivu.“ Má tím ovšem na mysli, že pozitivní danost diskurzu musí být analyzována a tato analýza vede k dispozitivům (formacím myšlení, jednání, artefaktů), které teprve vypovídají o významu, skrytém za pozitivitou diskurzů. Nejedná se o pozitivismus, proti kterému Husserl vystavěl svoji fenomenologickou pozici. Jak uvidíme níže, Foucault má k fenomenologii blíže, než by se mohlo zdát, s jednou podstatnou výjimkou – je skeptický k jakékoli transcendenci, k jakékoli představě transcendentální roviny. Srov. Veyne, tamtéž, s. 134-138.

⁴⁰⁰ Veyne, Foucault, jeho myšlení, jeho osobnost, s. 41: „Jistě, toto *a priori* [historické *a priori* či epistéma – RŠ], jež zdaleka není nějakou nehybnou instancí tyranizující lidské myšlení, je proměnlivé, a my sami ho nakonec změníme. Ale je *podvědomé* [kurzíva RŠ]: současníci nikdy nevěděli, kde se nacházejí jejich vlastní meze, a my zase nemůžeme spatřit ty naše“.

detekuje je zevnitř diskurzů vyzvednutím jejich diskurzivních formací a zpřesňuje je srovnáváním formací různých epistém. Struktury diskurzu nehledá v nějakém „fundamentálním filozofickém založení“, např. pozitivistickém předporozumění nebo ve fenomenologickém nahlédnutí, ale jako archeolog je vydobývá z příslušných historických vrstev lidských diskurzů. A tyto struktury pak „nechává promluvit“. „Promlouvající“ diskurzivní formace nám pomáhají mapovat dějiny lidského myšlení a jednání a uvědomit si různé alternativní varianty, které by lidé mohli myslet a vtělit je do svého jednání, kdyby byli součástí jiné epistémy. Možnost uvědomění si alternativ nás osvobozuje od diktátu jedné množiny způsobů myšlení a jednání, což je velice důležité v dobách, kdy nastává čas tyto způsoby změnit. Tedy v dobách jako je ta dnešní.

Kdybychom chtěli fenomenology pozlobit a zároveň inspirovat, mohli bychom říct, že Foucault představuje doplnění fenomenologického přístupu. Nezajímá ho, jak se nám věci jeví v našem subjektivním vědomí a jaké struktury toto zjevování věcí umožňují. Zajímá ho, jak se v proudu vypovídání zjevují objekty diskurzu a jejich vztahy a jaké jsou podmínky, jež toto zjevování objektů a jejich vztahů umožňuje. Podobně jako existuje *fenomenon* a jeho způsob jevení ve vědomí, podobně existuje objekt diskurzu a jeho způsob jevení v diskurzech. Zatímco jevení fenoménu je přístupné pouze subjektu (odtud relativně oprávněná obvinění dokonce i transcendentální fenomenologie ze subjektivismu), objekt diskurzu je intersubjektivní událostí, je intersubjektivně přístupný. A protože Foucault zkoumá historické proměny diskurzů, vytváří *genetickou fenomenologii diskurzů*.

Patočka tedy chce od Foucaulta „založení“, které teprve „ospravedlní“ archeologii. Foucault *nehledá* založení, chce analyzovat myšlení zevnitř, z praxe diskurzů. Kvůli zkušenosti se Sartrem a s dalšími marxisty se vyhýbá „založení“ – chce se vyhnout založení, které údajně umožňuje definovat ne-li jediný, pak alespoň jednotící směr vývoje Dějin. Takto podle Foucaulta vznikají Dějiny filozofů. Když je Foucault kritizován marxisty i pravicově orientovanými intelektuály a je mu vytýkáno, že chce zničit dějiny, Foucault v jednom z rozhovorů mimo jiné opáčí: „Dějiny zabít nelze, ale zabít Dějiny filozofů, to ano, to bych rád“.⁴⁰¹ Jak uvidíme níže Patočka díky kombinaci neohellénistického mýtu se svými fenomenologickými východisky uvízl ve lsti Dějin filozofů. Velice vzrušující je představa Patočky, který této lsti nakonec uniká.

⁴⁰¹ Didier Eribon, Michel Foucault. 1926–1984 (Praha: Academia, 2002), s. 183.

Nahlédnutí jako jádro Patočkovy filozofie dějin

Nahlédnutí je kouzelné slovo fenomenologie, proto není překvapivé, že pro Patočku je fundamentální filozofická disciplína založena nahlédnutím. Zpočátku se zdá, že nahlédnutí je jakousi jedinečnou událostí proběhnuvší v jedinečném okamžiku a že je zároveň vybaveno schopností se v jediném pohledu dotknout pravdy. Toto nahlédnutí musí být dále zajišťováno a s ní spojená pravda znovu zjevována, ale jejich existence již zpochybněna není. Ovšem když Husserl začíná objevovat význam pasivní syntézy a s ní objevovat tzv. genetickou fenomenologii,⁴⁰² začíná se komplikovat také ona jedinečná samodanost nahlédnutí.⁴⁰³ Jestliže fenomenologie nachází dějiny nahlédnutí i nahlédnutí samo se stává historickou událostí. Není součástí neměnné transcendentální roviny, protože transcendentální rovina je sama dějinnou záležitostí. A tím vždy vystavena kritické historické analýze a kontra-příkladem. Husserl sám došel mnoha cestami k této „nebezpečné“ myšlence, jež sice podkopává jeho původní fenomenologický projekt, ale fakticky nezpochybnuje velikost jeho díla. Tuto myšlenku však nikdy zcela otevřeně nezformuloval, pouze se jí dotýkal v různých dodatcích ke svým hlavním textům.⁴⁰⁴ Stejně tak mnohé pasáže Patočkových spisů – zvláště ty, které nepropadají redakci filozofického ducha, ale co nejvěrněji se drží historických dat – se vnitřně řídí touto skutečností. Přesto se v rozhodujících momentech Patočka této dějinné relativizace vzdává. Husserl i Patočka tváří v tvář ohrožení antiintelektuálními režimy nacismu a komunismu se pevně přimknou k jádru původního fenomenologického projektu. Jak uvidíme níže, v tomto jádře působí velká figura raně moderního myšlení, která organizuje jejich systematické práce (a to

⁴⁰² Již v *Ideích k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I* Husserl začíná rozpracovávat problematiku geneze konstituce. Od roku 1921 až po své poslední texty stále více zpřesňuje dva způsoby konstituce transcendentální roviny smyslu. První reprezentuje statická fenomenologie a druhou genetická fenomenologie. První konstituuje statické podstaty a jednoty vnímání a poznání. Druhá si všímá toho, že existují „dějiny jednoty poznání“. Srov. Rudolf Bernet, Iso Kern and Eduard Marbach, Úvod do myšlení Edmunda Husserla (Praha: Oikoymenth, 2004) s. 213–215.

⁴⁰³ Aniž by Husserl výslovně opustil svůj původní projekt, který zahájil *Logickými zkoumánými*, v dílech po *Ideích I* se od tohoto cíle v podstatě vzdaloval, přičemž stále významnější roli v konstituci kategoriálních útvarů naší mysli začalo hrát tělo. Srov. např. Edmund Husserl, *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii II* (Praha: Oikoymenth, 2006) s. 138–153. To se navíc ukázalo být centrem procesu vcítění a konstituce sdíleného světa. Vcítění je cesta ze solipsistické pozice fenomenologické redukce, protože sdílený přirozený svět (*Lebenswelt*) se nakonec ukáže být primordiální každé subjektivitě. Genetická fenomenologie ukazuje, že i *Lebenswelt* má své dějiny. Jestliže je tedy primordiální a má své dějiny, musí být historické i každé nahlédnutí subjektu, který se k přirozenému světu vztahuje.

⁴⁰⁴ Srov. např. „Příloha XXV, ke kapitole 73“ – Edmund Husserl, *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie* (Praha: Academia, 1972), s. 528–541. Zde Husserl staví proti exaktním vědám filozofii, která se chápe světa jako dějinného univerza, aby vzápětí toto univerzum pochopil jako neustále se pohybující zřetězení horizontů. Mezi řádky tak vyplývá to, co se zdá, že v pozitivních artikulacích Husserl popírá: Konečnost poznání (vědy i obecně) a tedy i jeho nutnost vyplývá z toho, že poznávající „má neodemčený horizont vágních možností uskutečnitelného prožívání a konání“ – s. 538. Odemčený horizont naopak zaplavuje ideu dějinného univerza neustálou proměnnou, taková idea může být myšlena pouze jako „idea regulativní“, která však navíc prochází kontinuálními alteracemi. A zde jsme velmi blízko Foucaultovým historickým *a priori* a jejich diskurzivním formacím.

přesto, že ty nejlepší a nejinspirativnější pasáže jejich textů se této figuře vymykají). Je jí jistota, *fundamentum inconcussum*, byť v jejich případech oblečena do fenomenologického hávu.

V době, kdy Patočka hledá vnitřní oporu – ať už jako nepochopený filozof v relativně omezeném československém intelektuálním prostředí jeho profesního dospívání, nebo jako člověk zahnaný komunistickým režimem do několikátého ústraní a k vědomí vlastního znevolnění – se opírá o pojetí nahlédnutí jako prolomení historického dění do věčnosti. Pod tlakem politických událostí v sedmdesátých letech stále více lne k nehistoricky pojatému nahlédnutí. „Náhled není žádným ‚ideovým‘ poznáním“, tvrdí, ale jde tu nyní o nahlédnutí „základních mravních vztahů vznachu a úpadku, o možnost svobody a její podryvání“.⁴⁰⁵ Nahlédnutí vyžaduje znalost „společenských sil, které zakládají a formují lidské spolubytí“, ale ať je tato znalost „bezprostřední nebo získaná ‚vědeckým vzděláním‘“, není „sama nic jiného než moment mravního nahlédnutí možností lidského spolubytí“.⁴⁰⁶ Všechny tyto formulace by nás mohly přivést k přesvědčení, že zde existuje jedno skutečné nahlédnutí, které v realitě sice může být variováno, které však vyjadřuje a uchopuje jedinečný systém vztahů mezi lidmi, jenž *a priori* vede ke svobodě a potlačení útlaku. A „právě taková tradice“ podle Patočky „zformovala Evropu“.⁴⁰⁷

Podle Patočky musí mít nahlédnutí vlastní jádro, které jej obrní proti dějinným katastrofám a kolapsům, a uschopní jej tak utvářet „stále nové formy jednoty“.⁴⁰⁸ Každá katastrofa by pak mohla osekat „sklerotizované sedimenty“ projevů původního nahlédnutí, ale nahlédnutí samo vybavené jádrem by poté mohlo reorganizovat svoji novou historickou podobu.⁴⁰⁹ Nahlédnutí je zde pojato jako jakási z intuice povstávající „DNA“, která v proměnlivých podmínkách vytváří proměnlivé intelektuální a sociální formace, jež však ve svém základu zachovávají jednotící vzor.

V podstatě nemůžeme rozhodnout, zda takové nahlédnutí je možné či nikoli. Velké charismatické postavy, které dokázali svojí vizí spravedlnosti pohnout podobou světa způsobem, jenž jej poté činil v některých aspektech méně krutým a více ohleduplným k jedinečnosti jednotlivých lidí, nás mohou vést k přesvědčení, že zde něco takového jako „pravé morální nahlédnutí“ může skutečně existovat. Skeptický historik foucaultovského typu

⁴⁰⁵ Jan Patočka, *Evropa a doba poevropská* (Praha: Lidové noviny, 1992), s. 30.

⁴⁰⁶ Tamtéž, s. 31.

⁴⁰⁷ Tamtéž, s. 34.

⁴⁰⁸ Tamtéž, s. 32–33.

⁴⁰⁹ Srov. tamtéž, s. 33.

by však namítl: Jestliže si z tohoto přesvědčení uděláme východisko filozofické doktríny, dostáváme se na velice tenký led, s jehož prasknutím můžeme stanout na hranicích s ideologií.

Když Patočka tvrdí, že moment mravního nahlédnutí vstoupil do bezdějinného světa ve starověkém Řecku, je to tvrzení nepřekvapivé. Neohellénistický mýtus takové předporozumění utvářel více jak dvě sta let. Zajímavé je, jak se tento mýtus začne obalovat tradičně fenomenologickým postupem. V sérii přednášek *Platón a Evropa* se Patočka pokouší tradici vycházející z původního nahlédnutí uchopit fenomenologickým přístupem, aby „trochu ujasnil celou závažnost otázky“.⁴¹⁰ „Struktury objektivního světa“ jsou spoluurčeny strukturami zjevování,⁴¹¹ tedy způsob, jakým se nám svět jeví, je zároveň vstupem k jeho objektivní struktuře. Nahlédnutí starověkých Řeků je nyní představováno jako zákonité uchopení struktury jevení objektivního světa. Řeci sice v pochopení fenomenologického principu selhali, zaměnili fenomenologické jevení za metafyziku,⁴¹² ostatně jako všichni až do Husserla, ale to nic nemění na tom, že jejich nahlédnutí je založeno na hlubokém zjevování jsoucího. Na principu, který z jejich nahlédnutí činí rozhodující událost dějin. V tuto chvíli již není cesty zpět. Mravní nahlédnutí je výhradně věcí Evropy a evropských dějin.

Struktury zjevování jsou podle dalšího Patočkova výkladu zřejmé již v mýtech, protože mýtus je tím, co se snaží uchopit svět v jeho celku. V mýtech se člověk dobírá celku světa, ale zároveň si ve vztahu k němu poprvé uvědomuje svoji efemélnost. Je bytostí pravdy, ale ta pravda je pro něho prokletím. V biblickém mýtu o poznání dobra a zla je člověk vyhnán z ráje poté, co dobro a zlo pozná – patrně proto, že pozná také svoji omezenost a smrtelnost. V dalším zakládajícím mýtu Gilgameš, který po smrti svého přítele Enkidua hledá nesmrtelnost, podlehne lidské nedostatečnosti a ve zkoušce selže – usne. Řecká tragédie Oidipa opakuje lidskou omezenost jiným způsobem – Oidipus zná proroctví, snaží se jednat tak, aby se mu vyhnul, ale přesto osudu neunikne. Stane se otcovrahem a intimně žije se svojí matkou.

Počínající filozofie naopak začíná vnímat prokletí jako velikost člověka. Když učiní pravdu zákonem života, když v odhalování fenoménu světa zahlédne možnost nahlédnutí pravdy, je povaha lidského života shledána být odlišnou od povahy života bohů pouze svojí

⁴¹⁰ Jan Patočka, *Péče o duši II* (Praha: Oikoymenh, 1999), s. 161.

⁴¹¹ Tamtéž, s. 176.

⁴¹² Srov. „Subjektivismus Husserlovy fenomenologie a požadavek fenomenologie asubjektivní“ in. Jan Patočka, tamtéž, s. 399–402.

omezeností, ale nikoli co se týká jeho kvality.⁴¹³ Taková reflexe postupuje od tradovaného mýtu k přítomnému fenoménu světa, a díky tomu „najednou máme *přítomen* svět jako celek“.⁴¹⁴

Patočkova filozofie dějin jako produkt neohellénismu

Právě na tomto místě je vhodné upozornit na dvě kritická místa Patočkovy filozofie dějin. Ta zákonitě přicházejí s kombinací neohellénistického mýtu, jež umisťuje podstatu Evropy do starověkého Řecka, s přístupem tradiční fenomenologie, jenž se domnívá, že prostřednictvím struktur jevení se dostáváme k pulzující podstatě lidského poznání. Podstata Evropy a podstata člověka se zde začínají vzájemně prolínat. Prvním kritickým místem je jistá varianta kartezianismu, která do Patočkova myšlení vešla s Husserlovým transcendentálním subjektivismem – a to i přesto, že Patočka v jiných textech nereflektované prvky kartezianismus v Husserlově díle kritizuje.⁴¹⁵ Druhým kritickým místem je na tomto kartezianismu založená konstrukce Dějin filozofů, jejichž podvědomým zdrojem je neohellénistický mýtus, který je navíc posvěcen fenomenologickou vírou v existenci přístupu ke struktuře bytí skrze struktury jevení.

Ad kartezianismus. S filozofickým nahlédnutím se svět ukazuje sice v celku, ale neukazuje se stejně. V nahlédnutí existuje část jasného, toho, co je v nahlédnutí bezprostředně kolem nás a čeho se můžeme naším vnímáním „dotknout“ v jeho plnosti. Vedle toho je zde nezměrnost všeho dalšího, co se ukazuje jen ve spojitostech, v horizontech. To, co se nám plně ukazuje, není celkem, naopak je v porovnání s nezřetelnou spojitostí nezměrného marginální.⁴¹⁶ Ale z toho, co se nám dává v přítomnosti, musíme pomocí fenomenologické metody uchopit svět jako celek, musíme uchopit „jeho jádro, [tedy] to, o čem víme, že tento celek nějak podkládá“.⁴¹⁷ Musíme uchopit neproměnlivé za proměnlivým, to, co Parmenidés tápavě nazýval „nestárnoucí“, „nevzniklé“.⁴¹⁸ Od vzniklého se musíme dostat k nevzniklému a od něho prostřednictvím systému odůvodňování k celku světa. Musíme: „Najít něco takového, na čem stojí to další, a najít to takovým způsobem, abychom mohli vybudovat nezvratným, pevným, z přítomnosti jsoucna samého čerpaným způsobem veškerenstvo toho, co nás obklopuje – tohle je program“.⁴¹⁹

⁴¹³ Srov. Patočka, *Péče o duši II*, s. 178–180.

⁴¹⁴ Tamtéž, s. 211.

⁴¹⁵ Srov. např. „Subjektivismus Husserlovy fenomenologie a požadavek fenomenologie asubjektivní“ in. Jan Patočka, tamtéž, s. 397–418.

⁴¹⁶ Srov. Patočka, *Péče o duši II*, s. 212–213.

⁴¹⁷ Tamtéž, s. 213.

⁴¹⁸ Tamtéž, s. 213–214.

⁴¹⁹ Tamtéž, 214.

Zaslechl-li některý z čtenářů v tomto programu program Descartův, pak se podle nás nemylí. Patočka zde podobně jako Husserl propadá potřebě hledání apodiktické jistoty, po jejíž dosažení již o ní není třeba pochybovat a je možné na ní stavět stavbu fenomenologické konstituce zjevovaného celku. Descartes takovou jistotu nachází v sebereflexi *cogita*, Patočkovy hrdinové ji nacházejí v prázdnu a atomech (Demokritos) či v hiátu smyslového světa a světa idejí, který má logickou a hierarchickou stavbu a který svojí vazbou na dobro propůjčuje světu smysl (Platón). Duše tak, jak ji Patočka chápal, měla sice být korekcí novověkého karteziánského subjektu,⁴²⁰ ale sama je nakonec založena na filozofickém mýtu apodiktické jistoty, který se stal dominantním od Descarta dále.

Ad jádro Dějin filozofů. Jestliže má Patočka nezvratitelný a jistý Počátek, místo, kde lidé vstupují do Dějin, kde se začínají Dějiny skutečně utvářet, pak může začít odvíjet svoji filozofii dějin. Nachází „jádro, obrněné proti katastrofám a kolapsům“,⁴²¹ na němž může stavět své porozumění Dějinám. Platón se pro Patočku stává kanonickou postavou. Z nahlédnutí buduje Platón filozofický pohled na obec i jedince. „Platónova filosofie je reflexe na řecký život jeho doby a na řecký život vůbec a kvintesencí řeckého života jsou Athény – a právem. Proč?“⁴²² Patočka hned odpovídá: Řecký svět a především Athény jsou reprezentanty svobody. Perské války ukázaly morální nadřazenost svobodných pánů nad přesilou perských vojsk. Tohoto vrcholu lidství je Platón dědicem a zároveň je svědkem athénskému pokoření za vlády třiceti tyranů. Ale návrat demokracie z exilu ho zklamává – Sókratés jako mnozí další je demokracií odsouzen, a jako jediný nastaví „demokratické“ společnosti zrcadlo tím, že vypije číši bolehlavu. A z tohoto podloží vzniká Platónovo fascinující dílo, které se chápe celého světa, dotýká se nesmrtelné duše, jež přebírá starost o sebe i o obec.⁴²³

Jestliže máme nezpochybnitelné, apodikticky kladené, neměnné jádro – nahlédnutí svobody – a jestliže zde máme Dějiny filozofů, které tvrdí, že Athény a Platón a jeho péče duši jsou počátkem Dějin, pak se lehce můžeme dostat k obrovskému omylu a intelektuální nepoctivosti, která sice začíná Patočkovým obdivuhodným, intelektuálně skvěle zpracovaným mýtem o počátcích Dějin Evropy a tím i Dějin celého světa, ale končí až u filmu

⁴²⁰ Srov. Martin Ritter, „Péče o duši a otázka zjevování“, *Reflexe* 36, podzim (2009), s. 35.

⁴²¹ Srov. Patočka, *Evropa a doba poevropská*, s. 32–33.

⁴²² Patočka, *Péče o duši II*, s. 220.

⁴²³ Tamtéž, s. 220–221. Dodejme k tomu, že Platónova hluboká nedůvěra k demokracii nakonec způsobí, že se navrátí k představě uzavřené, hierarchicky uspořádané společnosti, v níž je ve skutečnosti starost o duši podřízena udržení a konzervování uzavřené podoby obce. S touto skutečností ale lidé formování neohellénismem nepracují.

300: *Bitva u Thermopyl*. Patos, který zakládá obdivuhodný mýtus a postmoderní krajně problematický film, je stejný. Liší se pouze estetickým vypracováním.

Karteziánská jistota náhledu, z něho odvozený Základ a na něm stojící artikulace Dějin filozofů se stávají šikmou rovinou, která pomocí důkazu kruhem potvrzuje neohellénistický mýtus. Ten totiž nezahlédnut stál na počátku Patočkova tíhnutí k starověkému Řecku a ke klasickým jazykům a literatuře, a podvědomě tak řídil výběr ohniska, ve kterém musel být hledán nezpochybnitelný Počátek dějin a naší civilizace. Teprve v tomto ohnisku začíná posléze operovat fenomenologické rozpracování náhledu, které zachytává struktury jevení objektivního světa a konstruuje Základ. Tento Počátek a Základ pak zpětně potvrzují to, co neohellénistický mýtus tvrdí. Kruhovitost celého procesu není pro mnohé zachytitelná, neboť neohellénismus je diskurz, je brýlemi, které několika generacím, k nimž Patočka patří, sedí pevně na nose. A tento diskurz je inherentně spojen s eurocentrismem, který řídil prefabrikaci neohellénistického mýtu.⁴²⁴ Charakteristickým rysem eurocentrismu je zastírání existence mnoha dějin a přizpůsobování dějinných událostí jedinému pořadajícimu klíči, kterým fakticky je neohellénistické východisko.

Nové elitářství a nové násilí jako důsledek Patočkovy útěšné filozofie dějin

Patočka se přimyká k Platónovi a Athénám, protože Athény reprezentují „princip svobody“. Tento princip Patočka staví proti principu „bezohledně centralistické vlády“. Vyzývá rovnost svobodných pánů v obci – v jejím veřejném prostoru.⁴²⁵ Chválí rigoróznost jednání, které zaručuje, že „jeden každý z těch vzájemně si rovných pánů... musí stát nejen o vlastní svobodu, nýbrž o svobodu druhých a musí ji garantovat“. Tyranidy, do kterých řecké obce vcelku pravidelně upadaly, Patočka vnímá jako „ústup od vlastního řeckého principu“. Perské války považuje za „světodějný konflikt“, v němž svobodní občané porážejí na otroctví založený „perský kolos“, který je reprezentantem „principu velké centrální moci“. Bratrovražedný konflikt Peloponéských válek, které „zničí řecký svět“, vnímá jako projev neschopnosti „se konstituovat ve skutečnou moc“.⁴²⁶

Tendence eurocentrismu podřizovat dějinné události jedinému klíči Patočku vede k tomu, že se vyhýbá základní otázce. Jak je možné, že sbor řeckých městských států porazí Peršany, ale nakonec není schopen „se konstituovat ve skutečnou moc“? S obejitím této otázky

⁴²⁴ Viz citát z Fontany, *Evropa před zrcadlem*, s. 8–9; s. 2 výše.

⁴²⁵ Patočka sice zmiňuje formulaci Hannah Arendtové (in Patočka, *Péče o duši II*, s. 221), že tito lidé jsou „despoty ve vlastním domě, aby mohli být rovni ve své obci“. Ale tuto pro dějiny řecké politiky a kultury důležitou informaci opouští stejně lehce, jak lehce ji včlenil do svého textu.

⁴²⁶ Srov. Patočka, *Péče o duši II*, s. 220–221.

si neklade otázky další: Jak to bylo s dobou „největšího rozkvětu Athén“ za Periklovy vlády? Co v té době znamenala demokracie? Skutečně byl princip svobody tak jednoduše oddělitelný od principu bezohledně centralistické moci? Když si historik začne na tyto věci náležitě odpovídat, pak se neohellénistický mýtus začne rozpadat jako domeček z karet.

Peloponéské války mají kořeny v odlišné dynamice vývoje jednotlivých řeckých států a v imperialistických ambicích, které se objevují u států silnějších. Vzestup Athén na počátku 5. století př. K. je postaven právě na takovéto dobovačné politice, a nesou tak v sobě jak příčiny vnitřního rozpadu, tak kořeny tragédie celého starověkého Řecka, jež ústí do porážky u Chaironeie. Periklés a další vládcí mohou rozšiřovat „demokracii“ tím, že uplácí občany, aby se účastnili věcí veřejných. Tyto obrovské výdaje jsou placeny z daní porobených obcí.⁴²⁷ V oné době pouze desetina lidí celého území, které Periklovo Řecko ovládá, jsou ti, kteří se mohou účastnit demokratického rozhodování.⁴²⁸ Postupující demokratizace Athén – to znamená skutečnost, že se v polovině 5. století začne rozšiřovat počet mužů z chudších, dříve politicky vyloučených vrstev, kteří se stávají svobodnými občany – je opřena o militarizaci Athén. Díky změnám ve vedení válek se tito nejchudší mohou stát vojáky – nejdříve jako *peltastové* („lehkooděnci“), kteří již nepotřebují ke své výbavě finančně náročnou výzbroj *hoplitéů*, později jako veslaři na válečných lodích, *triérách*, jejichž velký počet zajistil Athénám převahu také na moři.⁴²⁹ Díky tomu se tito chudí dostávají do veřejného prostoru, v němž mohou rozhodovat jako svobodní občané, a jejich potomkům jsou (jen dočasně) otevřeny brány *gymnasionů*, jež jsou mimo jiné také vstupenkou do veřejného politického prostoru.

Ovšem tam, kde se zbrojí a rozšiřují počty vojáků, dříve nebo později musí dojít ke konfliktu. To, co na první neinformovaný pohled mohlo vypadat jako prosazování principu demokracie a občanské svobody, ve skutečnosti nutně vedlo k Peloponéským válkám. Ke konci 5. století se občanské vojsko postupně proměňuje ve vojsko žoldnéřské. Garland vypočítává několik důvodů, proč k tomu dochází. Pro nás jsou zajímavé tyto okolnosti: Zaprvé kvůli dobovačným válkám narůstá počet lidí bez domova – ti většinou pochází z porobených obcí, jsou to tzv. *thétové*, lidé neathénskému původu, kteří jsou přijati do původně občanského těla armády. Právě ti jsou hlavním zdrojem žoldnéřských vojsk. Zadruhé se množí snahy původních athénských občanů vyvlékat se z vojenské povinnosti v taženích do dalekých zemí – to představovalo problém pro pokračování dalších imperiálních válek. Zatřetí postupně dochází

⁴²⁷ Srov. Canfora, „Občan“, in Vernant, Řecký člověk a jeho svět, s. 113–116.

⁴²⁸ Fontana, Evropa před zrcadlem, s. 10.

⁴²⁹ Srov. Tamtéž, s. 110–111; a Yvon Garland, „Člověk a válka“ (s. 47–85), in Vernant, Řecký člověk a jeho svět, s. 61–62.

ke koncentraci moci v nejsilnějších městských státech (Athény, Sparta, Théby atd.) – tyto státy mohou zvětšit rádius své moci, k tomu se ale potřebují zbavit neposlušných občanských vojáků a nahradit je žoldáky.⁴³⁰ Díky analýze Aristotelových textů si Garlan všímá skutečnosti, že vojsko netvořilo jednolitou sílu. Se začleněním chudších vrstev do vojska, s demokratizací, se vojsko rozdělilo na soupeřící skupiny, které kopírovaly rozložení moci v obci. Oligarchické skupiny se opíraly o jízdu a hoplity (původní struktury řeckých vojsk), nižší vrstvy o pěchotu a námořnictvo. Vojsko tedy neznamena pouze vnější konflikt, ale také konflikt uvnitř samotné obce, který tím, že se promítl do vojska samotného, a tak se militarizoval, vedl často k občanským válkám.⁴³¹ Jakmile žoldnéřské vojsko oslabilo občanskou stranu konfliktu, pokusili se oligarchové opět omezit občanství pouze na původní „svobodné pány“. Vláda třiceti tyranů byla jen jedním z takových vnitřních občanských střetů, návrat demokracie do Athén byl jen jejich další fází.⁴³²

Takové sociálně-politické pozadí nemohlo přát demokracii, naopak vytvářelo podhoubí neutuchající hysterie a neurotické potřeby nadvlády. Tato potřeba se projevuje neustálým soubojem o moc. Ať už ve vnějším prostoru, přičemž pokračování válek si vynucuje přeorganizování vojska z občanského na žoldnéřské, což ústí v oslabení demokratizačních procesů, anebo ve vnitřním prostoru obce, kde je pospolitost trhána možnostmi propuknutí války občanské. Po uchopení moci jednou nebo druhou stranou nastává přirozená snaha o absolutistickou normalizaci celé obce. Za takové situace není divu, že jsou před soudy obce předváděni a zde žalováni osvícenci – lidé, kteří svým myšlením zpochybňují, oslabují a podkopávají jednotící nadvládu oligarchů či masy: to je případ Anaxagory, Diagory, Prótagory, Sókrata atd. Sókratés pije čísi bolehlavu v době „demokratického“ režimu.⁴³³

⁴³⁰ Garlan, tamtéž, s. 68–70.

⁴³¹ Tamtéž, s. 70–72.

⁴³² Vzhledem k nedostatku prostoru se vzdáváme možnosti upozornit na další krizová místa řeckých *poleis* – na problematiku vyloučení žen a otroků. I tyto prvky vnašely do nestabilní pospolitosti další místa střetů. Ve vztahu k ženám se to týkalo především určení „skutečného“ občanství. Ve vztahu k otrokům možnost vzpoury otroků. K ženám srov. James Redfield, „Homo domesticus“ (s. 133–159), in. Vernant, Řecký člověk a jeho svět, s. 142–159. K problematice otroků a jejich vyloučení srov. Giuseppe Cambiano, „Cesta k dospělosti“ (s. 77–103), in. Vernant, Řecký člověk a jeho svět, s. 78–80.

⁴³³ Srov. Dodds, Řekové a iracionálně, s. 193–196. Celá tato kniha měla původně hrát v našem textu významnou roli, ale kvůli nedostatku prostoru musíme vynechat pasáže zasazující rozpad athénské společnosti do problematiky sociálního vyloučení a nedostatečného vzdělání většiny *dému* antických obcí. Proto alespoň v této poznámce pod čarou na knihu upozorňujeme a vybízíme čtenáře, aby si ji pozorně přečetli. Nese totiž pro nás významnou myšlenku: Demokracie a osvícenství nemohou nastalé situaci, jestliže je společnost vnitřně řízena elitářstvím a sociálním vyloučením, protože lidé bez vzdělání nerozumí nastalé situaci, nakonec znovu upadnou do stavu iracionality a obrátí se proti těm, kteří hájí lidství a racionální řešení problémů. To, že Sókratés vypíjí čísi bolehlavu právě po návratu „demokracie“ do Athén, je věc za těchto okolností bez obtíží pochopitelná.

Celou tuto analýzu jsme zde ve zkratce nepředvedli proto, abychom odsoudili řecké *poleis*. Ty byly takové, jaké byly a jaké v dané době patrně být musely. To, co si z pozice skeptického historika a skeptického filozofa zaslouží odsouzení, je tendence promítat naše hodnoty a ještě více naše přání do popisu historických formací, v nichž je v následujícím kroku „nalézána“ souvislost mezi „námi“ a „jimi“ a tato prefabrikovaná souvislost je pak předkládána jako důkaz naší výjimečnosti. Problém tedy nepramení z nedostatků demokracie v řeckých městských státech, ale krystalizuje z neprofesionálního zacházení s historickými událostmi. Přichází s nástupem neohellénismu, který tuto neprofesionalitu zakrývá svou skutečnou či údajnou erudicí a šíří tento neadekvátní přístup do nejzazších zákoutí evropského myšlení.

Přestože v sedmdesátých letech 20. století již existuje relativně bohatá historická literatura, která odhaluje neohellénismus jako falešný mýtus, jako neodůvodněné brýle diskurzu, Patočka v oné době tyto historické skutečnosti ještě důsledněji přehlíží. Snad je tomu proto, že se cítí být bezmocný proti velkým silám nadcivilizací, jejichž vzmach a možný budoucí pád hodnotí skrze svoji útěšnou filozofii dějin. Ve chvíli, kdy kritizuje „perský kolos“ a vyzdvihává občanský duch a princip svobody Athén, jistě myslí na soudobé reprezentanty „principu velké centrální moci“ – na tehdejší Sovětský svaz a Spojené státy, které hrozí atomovou anihilací celému světu. Snad by rád viděl v porobeném a zbídačelém českém národě, šedivě zlomeném v době normalizace, vzmáhající se řeckou obec svobodných občanů, jejíž svobodomyšlní představitelé – snad intelektuálové či disidenti – vyzdvihnou národ za vlasy k výšinám principu svobody, a tak jej napřímí. Ale právě toto je projevem bezradnosti neohellénistického diskurzu.

Patočka netuší nebo si nepřipouští, že touto historickou glorifikací starověkého Řecka, vytyčuje nové podpůrné podmínky pro vzestup moderního typu elitářství a násilí. Přestože sám kritizuje Geoffreyho Barraclougha za to, že svoji definici nové doby („doby poevropské“) staví na ideách ovlivněných eurocentrismem („vidí situaci evropskými brýlemi“, píše doslova Patočka),⁴³⁴ sám do stejného eurocentrismu upadá. Jestliže Barracloughova evropská sebestřednost je postavena na eurocentrickém historismu 19. a první poloviny 20. století, je Patočkova (stejně jako Husserlova) sebestřednost postavena na eurocentrismu filozofie století 19. Oba přístupy mají stejný kořen – neohellénistický diskurz 18. a 19. století.

⁴³⁴ Patočka, *Evropa a doba poevropská*, s. 25–26.

Jak konkrétně se Patočkova evropská sebestřednost projevuje, můžeme sledovat nejen na glorifikaci Řecka jako evropské události,⁴³⁵ ale také některé poznámky, které bychom dnes museli hodnotit jako analyticky zcela mylné a zároveň politicky nekorektní. Jestliže totiž máme podle Patočky nahlédnout skrze filozofii dějin současnou dobu, abychom charakterizovali „dobu poevropskou“, musíme nejdříve porozumět „době evropské“. A jestliže jí chceme porozumět, musíme podle Patočky rozumět Evropě jako celku.⁴³⁶ Chce nám dále „ukázat, že tato koncepce, problém zjevování a zjevnosti (Evropy jako celku, jádra nahlédnutí; dopl. RŠ), je od samého počátku půdou *vší reflexe evropských lidí o jejich situaci* (kurz. RŠ)“.⁴³⁷ A protože morální nahlédnutí je výsostně evropskou záležitostí, pak je zřejmé, že „nové národy“ – Patočka tím míní neevropské národy – musí selhat:

„Právě tak jako ostatní nezdědí nové národy jen požehnání technického věku, nýbrž se budou muset brzy přesvědčit, že naděje vkládané do vědy a techniky jsou pouhým preludem a že síly, které věda a technika rozpoutala, lze zkrotit jen cestou morálního nahlédnutí, *jehož tyto národy (nebo jejich potomci) stěží dosáhnou. Životní šance nových národů nejsou vůbec neomezené, nýbrž právě jen vysoce problematické* (kurz. RŠ).“⁴³⁸

Důsledky Patočkovy filozofie dějin: Patočkovská pedagogická filozofie

V těchto a jim podobných pasážích Patočka nechává promlouvat heideggerovský antimodernismus a despekt k technologické sféře. Ale nás zajímá něco jiného. Nechává zde totiž promlouvat také staré evropské elitářství zaštiťující se svým aristokratickým (v tomto případě řeckým) původem. Aniž si to uvědomuje či připouští, poskytuje tak odůvodnění pro další verzi elitářství a násilí. Aristokracie v době svého ústupu v 17. a 18. století přiznala příchod nearistokratického světa moderní doby, ale odsoudila všechny její hlavní aktéry jako nehodné a nevzdělané masy, aniž by si připustila, že jsou-li tyto masy nevzdělané, je to dáno režimem, jehož ona byla hlavním představitelem. Podobně se v počátcích globalizace Patočka dívá na nástup „nových národů“. Jestliže si osvojíme takovou filozofii dějin, pak nejenže jsme na dobré cestě přehlížet možné kvality těchto národů, ale hlavně nemáme žádnou vizi, jak reagovat na globalizující se svět, a jsme tak odsouzeni pouze k pasivnímu očekávání konce

⁴³⁵ Dobře víme, že tehdejší Řecko nejen geograficky, ale hlavně kulturně patřilo více k Blízkému východu a středomořským říším než k Evropě. Písmo, matematika, geometrie to vše je dědictvím všeho jiného než evropské kultury. Např. k písmu a k jeho neevropskému hybridnímu původu viz: Fontana, Evropa před zrcadlem, s. 13–14.

⁴³⁶ Patočka, Evropa a doba poevropská, s. 27.

⁴³⁷ Patočka, Péče o duši II, s. 185.

⁴³⁸ Patočka, Evropa a doba poevropská, s. 28.

Evropy, anebo k učenému mudrování o *péči o duši*, které samo o sobě je projevem odvrácené strany modernity – nostalgického romantismu.

Abychom si dokumentovali, jak nostalgický romantismus operuje, podíváme se na to, jak patočkovská filozofie dějin negativně ovlivňuje patočkovskou školu filozofie výchovy (pedagogické filozofie). Radim Palouš byl odchovancem této školy. Ve své knize *Čas výchovy*⁴³⁹ shledává narušení starého výukového rytmu v období, kdy se přírodovědné poznatky, tedy poznatky, které dynamizovaly rozvoj společnosti 19. století, vtlačovaly do procesu výuky a podle něho destruovaly celistvé vzdělávání, jež údajně dříve zajišťovala výchova jako *paideia* či *educatio*. Tyto dva staré typy výchovy vycházely z koncepce přirozeného světa (*Lebenswelt*) na rozdíl od moderního školství, které je pod diktátem „přírodně determinovaného myšlení“.⁴⁴⁰ Paralela s Husserlovou *Krizí evropských věd* je zřejmá, ale Palouš v žádném ze svých děl nevysvětlil, proč staré dva přístupy byly v souladu a proč moderní přístup ke vzdělávání není v souladu s přirozeným světem. Takto ostrou hranici nemůžeme odůvodnit čtením *Krize*, neboť postupný odvrát od přirozeného světa nastává již v daleké historii – jistě již u Řeků, novověk pouze přinesl nástroje, které tento proces dynamizovaly a zviditelnily. Ostrou hranici můžeme odůvodnit jedině specifickou filozofií dějin, která v řecké historii *a priori* spatřuje vstup člověka do dějin. A takovou filozofii dějin Patočka nabízí (ostatně stejně jako Husserl ve své *Krizi*).⁴⁴¹

Palouš pak na příkladu postupného nahrazování přirozeného světa úspěšnou vědeckou konstrukcí ukazuje, jak se proměnil charakter edukace. Tento pohyb k mechaničnosti a hodnotové neutralitě objektů přírodního světa oddaluje člověka starověkým ideálům vzdělání, jak je představovaly výše zmíněné ideje *paideia* a *educatio*. V případě obou idejí šlo o „pohyb proti naprosté ‚utopenosti‘ do všednodenních obstarávek“.⁴⁴² Tento pohyb moderní výchova zcela ztratila. V obou starších přístupech k výchově se vycházelo z toho, že zde existuje něco dobrého samo o sobě a nezávislého na osobním prospěchu (*Agathon* jako symbol Jedna v případě starověké společnosti či Bůh v případě společnosti středověké). V těchto obdobích měla výchova jedinci pomoci nastoupit cestu k tomuto cíli. Člověk měl být vyváděn ze situace

⁴³⁹ Radim Palouš, *Čas výchovy* (Praha: SPN, 1991).

⁴⁴⁰ Srov. tamtéž, s. 52–88, a především 82–85.

⁴⁴¹ Palouš jako upřímný katolík by si byl přál, aby Patočka věnoval více pozornosti křesťanské *Zvěsti* a jejímu vstupu do dějin, ale zde mu Mistr nemohl být tolik nápomocen. Zde musel Palouš kráčet samostatně. Když však začal vedle *paideia* chápat *educatio* jako stejně významnou cestu filozofické pedagogiky, pouze zdvojnásobil stejný princip zahlížení do dávné minulosti.

⁴⁴² Tamtéž, s. 88.

každodennosti k tomuto cíli.⁴⁴³ A tak výchova měla být buď *techné tés periagogés*, způsobem vytržení ze všednodennosti, anebo následováním Krista a přiváděním k Otci.⁴⁴⁴

V edukaci, která začala s novověkem (a autor shledává první neblahé příznaky již u Komenského⁴⁴⁵) a která vyvrcholila ve výuce koncem 19. století, „člověk setrvává vždy v sobě samém, ve svém ustaraném usilování, ve své uzavřenosti, samotě, ustrašenosti o časné majetky a o svou existenci“.⁴⁴⁶ Člověk se díky tomu stal sice pánem (nikoli pouhým spoluúčastníkem na běhu světa), ale zároveň bytostí, která ztrácí svobodu od svého obstarávání. Podle Palouše však moderní věda nakonec naráží na meze naivně omezené distance, a proto uznává, že „subjekt se nemůže distancovat v přísném slova smyslu“ a že ani „objekt není zcela odlučitelný od toho, co mělo být vlastní subjektu, totiž nitro a dějiny“. Nakonec ale rezignovaně a varovně konstatuje, že „škola pokračuje ve svém proměněném moderním základu netečně dál“.⁴⁴⁷

Problematičnost nejen Paloušova textu, ale textů většiny představitelů patočkovské pedagogické filozofie spočívá v tom, co nám jejich autoři nabízí jako ideál, ke kterému bychom se měli obrátit. Na pozadí jejich myšlení operuje patočkovsko-paloušovská recepce platonismu a křesťanské filozofie, které jsou skloubeny s přesvědčením, že *paideia* a *educatio* vychovávaly tak, že člověka nevykloučovaly z husserlovského přirozeného světa a zároveň odhalovaly tajemství pravé existence. Pomiňme fakt, že je to z hlediska dějin filozofie a historiografie konstrukce příliš násilná, raději si všimněme toho, co tato konstrukce Paloušovi a jemu podobným autorům umožňuje. Umožňuje jim poměřovat a hodnotit dvě historická období, aniž by se museli trápit skutečností, že tím poměřují a hodnotí dvě naprosto odlišné sady historických dějů a událostí s vlastními horizonty smyslu individuálního a společenského života.

To má vážné důsledky. Není především jasné, jak chce Palouš a ostatní porovnat ideály *paideia* a *educatio* s raně moderní výukou a výchovou. Starověké ideály se orientovaly nikoli na společenskou, masovou výuku, ale na individuální v mnohém exkluzivní a elitářskou výuku, která navíc nebyla vázána na materiální zajištění vlastního života. Nechceme zde jakkoli podceňovat nebo kritizovat zmíněné ideály starověku. Naopak uznáváme, že pro nás mohou být inspirací. Ale jak nám taková „analýza“ situace, v níž se nacházíme, může pomoci najít

⁴⁴³ Tamtéž, s. 58.

⁴⁴⁴ Srov. tamtéž, s. 56–68.

⁴⁴⁵ Srov. tamtéž, s. 80–81.

⁴⁴⁶ Tamtéž, s. 88.

⁴⁴⁷ Tamtéž, s. 89.

nějaké rozumné východisko pro nové promyšlení demokratické, masové výuky na počátku 21. století?⁴⁴⁸ Jak na základě takové „analýzy“ máme navrhnout základní vizi rekonstrukce instituce školy? Jak nám taková do daleké historie zahleděná „analýza“ může pomoci se vyrovnat se skutečností, že dosud jediný garant moderních školských systémů – nacionální stát – se ukazuje být molochem na hliněných nohách? Vedle poučeného ohlížení se do dávné minulosti, vyšperkovaného frázemi z řeckých a latinských textů citovaných v originále toho v podobných textech mnoho nenajdeme. Zkrátka tato konstrukce filozofie dějin umožňuje bezstarostně žít ve slonovinové věži Dějin filozofů a zcela minout skutečné historické události a souvislosti. Právě toto míjení činí podobné „analýzy“ nepoužitelnými.

Palouš a další žáci Jana Patočky se nechali strhnout do stejné lsti filozofie dějin jako sám Mistr. Mohlo by se proto zdát, že vyzýváme k tomu, abychom bez povšimnutí překročili a opustili Patočkovu dílo. Ne, nevyzýváme k tomu, abyste přestali číst Patočku. Naopak! Čtěte ho s vervou a s odhodláním. Radujte se z jeho textů. Obohacujte se jimi. Ale nejdříve Mistra vysvlékněte z dresu transcendentální filozofie, z dresu Dějin filozofů. Čtěte Patočku tak, jako by neměl jedno oko stále zabodnuté do minulosti starověkého Řecka, jako by s úsměvem a odvahou hleděl do budoucnosti. Ostatně onen dres byl našemu Mistru příliš těsný!

⁴⁴⁸ Zcela vědomě zde klademe slovo masa a demokracie vedle sebe. Demokracii v moderním slova smyslu, se všemi jejími kladnými i dosti nebezpečnými stránkami, umožnila až raně moderní masifikace vzdělání – nejdříve na úrovni povinné školní docházky a později na úrovni třístupňového systému vzdělávání garantovaného nacionálními státy, který se ustavil na konci 19. století. Podstatou krize současné instituce školy je skutečnost, že postupně vyprchal jak normalizační, tak nacionalistický étos vzdělávání a s nimi se postupně rozpadá i nacionální stát jako garant státního vzdělávacího systému.

K Patočkově reflexi pedagogických myšlenek J. A. Komenského

(To Patočka's Reflection of Pedagogical Ideas by J. A. Comenius)

Radim Štěrba⁴⁴⁹

Abstract

The article seeks to outline Patočka's contribution to the interpretation of Comenius pedagogical legacy, especially in connection with contemporary issues concerning the further direction of pedagogy as a theory of education. Here, on the basis of content analysis of the selected Patočka's texts devoted to Comenius's pedagogical ideas, the article brings a new perspective on Patočka's concept of openness of the soul and so-called pedagogy of turnover as inspiration for next development of pedagogical ideas. In individual parts, it gradually analyzes the main Patočka's texts of comeniology, and notes the problems faced by Comenius and Patočka in connection with the realization of the concept of openness of the soul. It emphasizes the importance of a fundamental change in attitudes based on the harmonization of individual aspects of human personality, a comprehensive approach to the human being through education. The paper concludes on the necessity of an authentic conversion to the open soul, a deep internal transformation towards real humanity, which can now be one of the few possibilities to escape from the crisis of today's society.

Key words: labyrinth, paradise of the heart, pansophia, conversion, open soul, pedagogy of turnover

Úvod

Jan Patočka a Jan Amos Komenský patří nepochybně k těm osobnostem naší historie, které svým přínosem, zapsáním se do „dějin“, významně ovlivnili nejenom svoji soudobou epochu, své současníky, ale dokáží díky vytvořenému myšlenkovému odkazu promlouvat i zasahovat do dějů jim časově více či méně vzdáleným. To může naznačovat, že se jim podařilo ve svých dílech přiblížit k jádru/podstatě skutečností (z pohledu fenomenologů můžeme mluvit o esenci), jimiž se intenzivně během svého života, teoreticky i prakticky zabývali, kdy tato „podstata“ má jistý prvek neměnnosti přetrvávající věky.

Dějinné/individuálně osudové události pak umožnily myšlenkové propojení těchto dvou velikánů, což může ještě potencovat jejich vliv a přínos, který by neměl zůstat nepovšimnut. Ke komeniologii se Patočka hlouběji dostal v době tvrdých politických persekucí v padesátých letech. Bylo mu znemožněno přednášet na universitě a útočiště mu poskytla právě komeniologická pracoviště na Výzkumném ústavu pedagogickém a Československé akademii

⁴⁴⁹ PhDr. Radim Štěrba, Ph.D., Katedra občanské výchovy PdF MU, Poříčí 31, 603 00 Brno, sterba@ped.muni.cz

věd. Výsledkem Patočkových komeniologických bádání pak jsou stovky stran textů a jeho filosofická interpretace Komenského patří v rámci komeniologie k těm nejprínosnějším.⁴⁵⁰

Patočkův interpretativní náhled na pedagogické myšlenky Komenského

Na začátku je podstatné zdůraznit, že Patočka vnímal Komenského pedagogické myšlenky jako nedílnou, organickou součást jeho pansofických snah. Na základě rozborů Komenského děl dokazuje, že jeho koncepce didaktiky je součástí pansofické ideje, jež „vyvozuje všecko věcné poznání ze samých základů přírody“⁴⁵¹ respektive, že didaktika, spolu s fyzikou a metafyzikou „jsou plody pocházející z téhož kořene“⁴⁵² – *imae fundamenta naturae*. Zde Komenský již, jak připomíná Patočka, naplno uplatňuje myšlenku panharmonie.⁴⁵³ Komenský tak „není pedagogem přes své pansofické zájmy, nýbrž pro ně a z nich.“⁴⁵⁴ Dle Patočky je nutné Komenského dílo chápat jako celek, který lze rozčlenit do tří navazujících a propojených částí – údobí – předpansofické, pansofické a všenápravné (údobí panorthosie).

Právě údobí předpansofické nám umožní lépe pochopit Patočkovu interpretaci Komenského pedagogických myšlenek. Zde se Patočka zaměřil na dvě stěžejní díla tohoto období, tzv. útěšné spisy – *Labyrint světa a ráj srdce*⁴⁵⁵ a *Hlubinu bezpečnosti*⁴⁵⁶.

V *Labyrintu* nám Komenský podává obraz deformovaného světa a zbloudilých, v něm bloudících lidí. Je zde využit model brýlí – zastřenému obrazu světa, brýle mámení, které našemu poutníkovi nesedí pevně na očích. Díky nim může srovnávat a vidí to, co je ostatním skryto – skutečný – disharmonický svět labyrintu.

⁴⁵⁰ Věra Schifferová, „Úvodní poznámka,“ in Komeniologické studie: soubor textů o J. A. Komenském. Díl 1, Texty publikované v letech 1941–1958, ed. Věra Schifferová (Praha: Oikoymenh. Sebrané spisy Jana Patočky, 1997), s. 7–8.

⁴⁵¹ Jan Patočka, „Filosofické základy Komenského pedagogiky,“ in Komeniologické studie: soubor textů o J. A. Komenském. Díl 1, Texty publikované v letech 1941–1958, ed. Schifferová Věra (Praha: Oikoymenh. Sebrané spisy Jana Patočky, 1997), s. 173.

⁴⁵² Patočka, „Filosofické základy Komenského pedagogiky,“ s. 173.

⁴⁵³ Myšlenka panharmonie, metoda panharmonie, také metoda synkritická, byla jedním z ideových východisek Komenského. Jedná se o všeobecnou harmonii celku universa, ve kterém je všechno propojeno navzájem. Následně pak, můžeme na základě tzv. všeobecného paralelismu přenášet objevené zákonitosti v jedné oblasti, převádět do oblasti jiné, např. ze světa přírody do lidského světa. Celková skutečnost je vytvořena ve vrstvách, kdy každá explikuje tytéž ideje specifickým způsobem pro svoji oblast (jedná se o myšlenku isomorfismu). Z přírody, která je člověku nejbližší, je pak možné analogické základní pojmy – zákonitosti přenést do jiných oblastí (mutatis mutandis) (Patočka, „Filosofické základy Komenského pedagogiky,“ s. 186).

⁴⁵⁴ Patočka, „Filosofické základy Komenského pedagogiky,“ s. 174.

⁴⁵⁵ Jan Amos Komenský, Truchlivý I, II: Labyrint Světa A Ráj Srdce (Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1998).

⁴⁵⁶ Jan Amos Komenský, Hlubina bezpečnosti (Praha: Duch času, 1920).

V *Hlubině* Komenský, na rozdíl od *Labyrintu*, pak mnohem zřetelněji ukazuje to, co člověka od harmonického řádu odděluje, to, co jej uzavírá do sebe a způsobuje, že se místo vztáhnutí se k celku – jednotného středu veškerenstva, stahuje do vlastního centra.⁴⁵⁷

V těchto dílech tedy Komenský vytyčil problém – problém „ve světě“ zbloudilého člověka, který žije ve zmatku, nepravdě, deformacích, které sám tvoří a pomáhá tvořit. Tento problém pak Komenský následně řeší v dalších obdobích své činnosti, jak tohoto člověka, jeho život, opět přivést do souladu s řádem, do života v harmonii.⁴⁵⁸

Dle Patočkovy výkladu *Labyrintu* jsou v poutníkově bloudění rozebírány pouze vnější symptomy deformovaného světa.⁴⁵⁹ Díky svým průvodcům a brýlím se poutníku z pravdivé skutečnosti stávají pouhá zdání, podobně jako se děje u Platóna spoutaným vězňům, dokonce má i uzdu, která částečně odpovídá poutům vězňů v jeskyni. Přestože poutník, na rozdíl od vězňů není pasivně sedící, je jeho pohyblivost-aktivita prázdná a nicotná, je blouděním. Díky svým společníkům (a uzdě a brýlím) neustále odskakuje, zevluje, nemůže zkoumat svět ve vlastním smyslu slova, zkoumat pravé bytí věcí. Zvědavost je spíše únikem, výklad pak prázdným tlachem. Poutník je tak téměř pohlcen zaslepeností, povrchností, je veden k tomu, aby se trpně podvoloval vládě zmatku, záporu, deformace.

Poutník se však díky špatně nasazeným brýlím dostává k odhalení „konce“ labyrintu – nicoty, kterému jeho společníci brání (právě tato nicota, smrt, nesmí být spatřena ve své pravé podobě, znamená také odhalení celkového klamu). Jejím odhalením proto průvodci mizejí a poutník spatří propast, nicotnost, na které spočívá světský svět.

Zde nastává zásadní zlom v tom, že poutník již není ponechán sám sobě – zaznívá hlas, který ohlašuje nový počátek, který má poutníka dovést ke skutečnému bytí. „Navrať se, odkudš vyšel, do domu srdce svého a zavři po sobě dvěře“.⁴⁶⁰

⁴⁵⁷ Jan Patočka, „Vývoj pedagogického myšlení J. A. Komenského,“ in *Komeniologické studie: soubor textů o J. A. Komenském. Díl 2, Texty publikované v letech 1959-1977*, ed. Věra Schifferová (Praha: Oikoymenh. Sebrané spisy Jana Patočky, 1998), s. 73.

⁴⁵⁸ Patočka, „Vývoj pedagogického myšlení J. A. Komenského,“ s. 72.

⁴⁵⁹ Jan Patočka, „Základní filosofické myšlenky J. A. Komenského v souvislosti se základy jeho soustavného vychovatelství,“ in *Komeniologické studie: soubor textů o J. A. Komenském. Díl 1, Texty publikované v letech 1941–1958*, ed. Věra Schifferová (Praha: Oikoymenh. Sebrané spisy Jana Patočky, 1997), s. 262, také Antonín Dostál, „Ke dvěma setkáním Jana Patočky s pedagogickým dílem Jana Amose Komenského,“ *Pedagogika* XLII, no. 4 (1992): s. 440.

⁴⁶⁰ Jan Amos Komenský, *Truchlivý I, II: Labyrint Světa A Ráj Srdce*, s. 268 (Komenský zde doslova překládá J. V. Andreaeho *Civis Christianus sive Peregrini quandam errantis restitutiones* – Křesťanský člověk neboli Obnova kdysi bloudícího Cizince-Peregrina). Srovnej Jan Patočka, „O filosofii J. A. Komenského,“ in *Komeniologické studie: soubor textů o J. A. Komenském. Díl 2, Texty publikované v letech 1959–1977*, ed. Schifferová Věra (Praha: Oikoymenh. Sebrané spisy Jana Patočky, 1998), s. 297.

Patočka zde nepřijímá theologicko-metafyzický výklad Komenského, který tento „hlas“ označuje za hlas Krista.⁴⁶¹ Opírá se o existenciální analýzy, kde vyvedení ze ztráty sebe sama, útěku před svou konečností začíná „hlasem svědomí“. Skrze tuto kontemplaci o krajní mezi je dle Patočky možné způsobit a udržet člověka tzv. „otevřeným“, být „otevřenou duší“. Mizející průvodci (deformovaný pohled na svět) znamenají, že tato proměna není pouze intelektuální, ale má praktický dopad v podobě vnitřního obrácení – změnu postoje ke světu.⁴⁶²

Patočka je ke Komenskému sice v tomto místě kritický, na druhé straně se ho ale snaží pochopit. Uvědomuje si, že stav, který zažíval, zkušenost, kterou prožil, se snažil interpretovat mu v té době blízkými prostředky – díky theologickým a metafyzickým pojmů své doby. Říká, že bychom Komenského neměli opomíjet jenom proto, že o hlase hovoří jako o Kristu. Měli bychom si spíše uvědomit to, že takto naznačená cesta z labyrintu je výsledkem zkušenosti člověka, který se dokázal vnitřně obrátit „oproštěním se od sobeckého ulpění na sobě“⁴⁶³, který se vzdal všeho, co jej činilo uzavřeným do sebe, a stal se otevřenou duší. Pro tuto svou prožitou masivní zkušenost existence je nám Komenský dnes možná mnohem bližší – lidsky bližší, než abstraktní racionalisté, Komenského současníci, kteří otázky své doby řešili pouze na rovině ryzího intelektu pokládající základní pilíře moderní přírodní vědy, novodobé vědecké filosofie (např. Descartes, Pascal, Koperník).⁴⁶⁴ Rovněž Dostál⁴⁶⁵ má pochopení pro theologicko-metafyzické myšlení Komenského, které Komenský jako věřící křesťan nemohl zcela opustit, zvláště proto, že právě zde nalézal odpovídající duchovně-mravní hodnoty, které Komenskému dílu vtiskly onen silný humanizující charakter.

V *Hlubině* jde Komenský, dle Patočky, mnohem hlouběji ohledně samotných příčin bludnosti – zapletenosti člověka do labyrintu. Je jí tzv. samosvojnost člověka. Komenský o tom píše „Jest pak samosvojnost, když člověk Bohem a řádem jeho svázán býti sobě zošklivě, sám svůj chce býti, sám svůj totiž rádce, sám svůj vůdce, sám svůj opatrovník, sám svůj pán, summou, sám svůj bůžek. Tj. začátek všeho zlého.“⁴⁶⁶, a jak také Komenský k samotnému

⁴⁶¹ Jak v této souvislosti doplňuje Schaller, Komenský se svým obrácením se k theologicky orientované metafyzice sám staví do cesty k tomu, co je pro něj žádoucí, tzn. k orientaci na „racionalitu s lidskou tváří“ – humanitu, srovnej Klaus Schaller, „Komenský a otevřená duše. Patočkův výklad Komenského a jeho význam pro současnou systematickou pedagogiku“. (Čáchy 10. 5. 1991: Ad honorem Jan Patočka), Filosofický časopis 40, no. 1 (1992): s. 39.

⁴⁶² Srovnej Patočka, „O filosofii J. A. Komenského“, s. 296. Můžeme také mluvit o tzv. psychospirituální krizi, k tomu podrobněji Michael Vančura, „Psychospirituální krize“, in Krizová intervence. Krize v životě člověka. Formy krizové pomoci a služeb, ed. Vodáčková Daniela a kol. (Praha: Portál, 2002), s. 329–357.

⁴⁶³ Patočka, „O filosofii J. A. Komenského“, s. 297.

⁴⁶⁴ Patočka, „O filosofii J. A. Komenského“, s. 296, s. 338, s. 345.

⁴⁶⁵ Dostál, „Ke dvěma setkáním Jana Patočky s pedagogickým dílem Jana Amose Komenského“, s. 441.

⁴⁶⁶ Komenský, *Hlubina bezpečnosti*, s. 56.

jejímu pojmenování dodává „Jménot' jest nové, ale věc... hned s světem starožitná a víc než příliš známá“.⁴⁶⁷

Patočka si v této souvislosti všímá, že se zde jedná o jakousi lidskou vzpouru proti univerzálnosti (univerzálnímu středu – jednotě, Bohu)⁴⁶⁸, kdy jenom člověk chce být tímto středem pro sebe samého i pro vše ostatní. Jde zde o tzv. uzavřenou duši, která chce být absolutní, nechce nějaké „mimo“, své podstatné úkoly vidí v perspektivě ovládnutí a zmocňování, s problémy se chce vyrovnat jenom vlastními silami a prostředky. Uzavřená duše se považuje za vrchol světa, před ničím se nezastaví. Právě rozum – ratio, je specifickým vlastnictvím člověka, proto je uzavřenou duší preferován a používán jako základ jejího pojetí světa, ve zkoumaných věcech nalézá toliko sám sebe, měří je se sebou samým. Patočka připomíná, že rozšíření koncepce uzavřené duše je spojen právě s rozvinutím moderního pojetí života a vytvářením novodobého mechanistického obrazu světa.⁴⁶⁹ Nicméně bylo by jistě zjednodušující takto ztotožňovat současný moderní obraz světa pouze s koncepcí uzavřené duše.⁴⁷⁰

Ovládnutí světa poznáním je slučitelné i s duší otevřenou „pokud se jím nevyčerpává a nedomáhá se jím neomezené vlády nad světem“⁴⁷¹ Rozum, světlo rozumu, jak jej také vnímal Komenský, může k pravým výsledkům dojít tehdy, když se otevře vyšším principům, jež jej přesahují, když nebude věci měřit pouze se sebou samým. Ratio je tedy pouze jednou ze sil v rámci celku duše, která teprve poté, co zakusí – prožije svoji závislost i vřazenost do něčeho vyššího, co ji přesahuje, může tuto sílu použít a doufat, že dosáhne pravé moudrosti – „vycítí věci samy a vychutná je v jejich vlastním bytí a smyslu.“⁴⁷²

Čím je tedy charakteristická otevřená duše? Můžeme shrnout, že je to duše „jež je s to sebe samu překročit, vystoupit ze sebe, rozdat se a vydat se, ovšem na základě sebezpoznání, takto jedinec překračuje vlastní egoismus (samosvojnost) a je schopen oddat se světu, vydat se

⁴⁶⁷ Komenský, *Hlubina bezpečnosti*, s. 56.

⁴⁶⁸ Např. v Komenského přirovnání světa ke kolu, jehož středem-centrem je Bůh (Komenský, *Hlubina bezpečnosti*, s. 37).

⁴⁶⁹ Jan Patočka, „Komenský a otevřená duše,“ in *Komeniologické studie: soubor textů o J. A. Komenském. Díl 2, Texty publikované v letech 1959–1977*, ed. Věra Schifferová (Praha: Oikoymenth. Sebrané spisy Jana Patočky, 1998), s. 337–338.

⁴⁷⁰ Jak učinil Komenský, viz Patočka, „Komenský a otevřená duše,“ s. 345.

⁴⁷¹ Patočka, „Komenský a otevřená duše“, s. 345.

⁴⁷² Tamtéž, s. 339.

pro člověka, opatrovat a střežit bytí. Tak lze vyjít i ze svého možného subjektivismu, otevřít se něčemu vyššímu, dobru, pravdě.“⁴⁷³

Pouze tedy překonáním této samosvojnosti – egocentrického soustředění do sebe, může být člověk harmonizován s celkem světa a získat štěstí. Zde Patočka upozorňuje na to, že se jistě nemá jednat o štěstí sobecké – štěstí uzavřené duše, ale štěstí, jež je „štěstím všech“, kterého člověk dosahuje prací pro druhé.⁴⁷⁴

V době psaní *Labyrintu* a *Hlubiny* Komenský sám ještě přesně nevěděl, jakým způsobem tuto životní krizi, jež se v těchto útěšných spisech projevuje, překonat, nejprve doporučuje jakousi rezignaci. Velikost Komenského ducha je však v tom, že řešení nalézá, a tím je výchova. Výchova se stává onou Ariadninou nití, která zbloudilého může vyvést z labyrintu, dovést člověka do „ráje srdce“, respektive „hlubiny bezpečnosti“, je to právě výchova, jež může člověka přetvářet, vytvářet dokonalejší formy dovedností i duševních sil. Podstatným je, že se výchova neuzavírá, respektive neměla by mít centrum sama v sobě, ale ze své podstaty by měla být přípravou, překonáváním a proměnou.⁴⁷⁵

Jak Patočka připomíná, ne každá výchova je skutečnou výchovou. Tyto (ne)výchovy mohou vést k naprostému ustrnutí, kdy jsou z generace na generaci beze změny předávány ustrnulé, nereflektované životní formy. Mohou mít také podobu „drezúry“, jejíž výsledek je pak souborem „automatismů“, mechanicky vykonávaných činností, bez samostatné svobodné činnosti.⁴⁷⁶

V nalezení východiska z krize se pak naplno projevují Komenského pansofické snahy. Patočka při svém zamyšlení se nad tímto Komenského vymaněním se z rezignace poukazuje na odlišnost přístupu Komenského a Platóna k výchově. Zatímco Platón nalézal řád – pravé bytí mimo tento přirozený svět, ve světě idejí, Komenský se jej snaží nalézt v teleologickém ustrojení přírody samé, světa, do kterého se samotný řád promítá. Svět je pak jakousi „školou Boží moudrosti“ a člověk zde má naplnit svůj smysl, jenž je v tvůrčí činnosti, tvorbě dalších – lidských světů, zároveň je však také „návratem“ a překonáním sestupu z novoplatónské

⁴⁷³ Jiří Olšovský, *Slovník filozofických pojmů současnosti: 3., rozšířené a aktualizované vydání* (Praha: Grada, 2011), s. 172.

⁴⁷⁴ Srovnej Patočka, „Vývoj pedagogického myšlení J. A. Komenského,“ s. 73.

⁴⁷⁵ Srovnej Patočka, „Základní filosofické myšlenky J. A. Komenského v souvislosti se základy jeho soustavného vychovatelství,“ s. 262–263.

⁴⁷⁶ Jan Patočka a Radim Palouš, *Filosofie výchovy* (Praha: Pedagogická fakulta UK, 1997. *Studia paedagogica*), s. 27.

prajednoty.^{477,478} Jak Patočka na základě analýzy pozdních Komenského spisů (Navrácení ráje) připomíná, tento „návrat“ není pouhým obnovením původního, byť „rajského“ stavu, nýbrž zdokonalením nad původní stav, je tedy pohledem zaměřeným do budoucna.⁴⁷⁹

V této souvislosti můžeme zmínit Patočkovy tzv. tři fundamentální existenciální pohyby lidského života – pohyb akceptace, pohyb obrany a pohyb pravdy, kdy pohyb pravdy následuje po předchozích dvou pohybech, je jim tematicky podřazen. Pohyb akceptace je založen v minulosti, pohyb obrany v přítomnosti a pohyb pravdy je otevřen budoucnosti. Tento pohyb má otevřenou budoucnostní povahu, je to to, co teprve přichází, k čemu se vztahujeme.⁴⁸⁰ Právě tento třetí pohyb – pohyb pravdy, lze realizovat prostřednictvím výchovy, zamýšlí se R. Palouš. Tento třetí pohyb je „sebezískáním prostřednictvím sebeodevzdání“, je to výchova, ve které se chovanec „vymaňuje se ze sebestředné ustaranosti.“⁴⁸¹ I samotné slovo „výchova“ v sobě obsahuje na jedné straně ochránčivou péči, na druhé také směřuje chovance výš – vyvádí jej z uzavřenosti sebe sama (také edukace – *educatio* – vyvádění). Zároveň má být toto vyvádění šetrné, nemá chovance násilně lámat, respektuje jej jako bytost, dodává Palouš.⁴⁸²

Výchova (skutečná výchova) je východiskem z labyrintu, je konkretizací „ráje srdce“ a „hlubiny bezpečnosti“, je to výchova, jejímž cílem je rozvoj otevřené duše, pansofického jedince. Pansofický člověk, pansofická osobnost, má mít celkové harmonické poznání, celkový harmonický vztah k lidem a všeobjímající vztah k věčnosti.⁴⁸³ Tento člověk žije ve vztahu lásky k sobě, bližním a Bohu, je vnitřně proměněn – tzn. je opravdový, autentický, žije v dotyku

⁴⁷⁷ Patočka, „Filosofické základy Komenského pedagogiky,“ s. 181–182.

⁴⁷⁸ Později Komenský již zákonitosti odvozuje z lidské přirozenosti (Patočka, „Vývoj pedagogického myšlení J. A. Komenského,“ s. 87)

⁴⁷⁹ Jan Patočka, „O pozdních pedagogických spisech. Komenského,“ in *Komeniologické studie: soubor textů o J. A. Komenském. Díl 1, Texty publikované v letech 1941–1958*, ed. Věra Schifferová (Praha: Oikoymenh. Sebrané spisy Jana Patočky, 1997), s. 117–118.

⁴⁸⁰ Jan Patočka, „Kacířské eseje o filosofii dějin,“ in *Péče o duši: soubor statí a přednášek o postavení člověka ve světě a v dějinách. III*, ed. Ivan Chvatík, Ivan a Pavel Kouba, 1. vyd. (Praha: OIKOYMENH, 2002. Sebrané spisy Jana Patočky; sv. 3.), s. 43 a násl.

⁴⁸¹ Radim Palouš, *Čas výchovy* (Praha: SPN, 1991), s. 125.

⁴⁸² Palouš, *Čas výchovy*, s. 126–127.

⁴⁸³ Dle Patočky je jednou z ústředních didaktických zásad „*zásada celkovosti*“. Komenský usiluje o to, aby měl chovanec vždy na mysli celek, konkrétnosti se mají vždy vyučovat ve vztahu k celku (Patočka, *Filosofické základy Komenského pedagogiky*, s. 89 – *Didactica Magna Zásada VI, kapitola XVI*).

s Věčností,⁴⁸⁴ ale zároveň nemá ztrácet souvislost s věcmi běžného světa,⁴⁸⁵ ostatně součástí Věčnosti – nekonečna je i tento konkrétní svět.

Otázkou samozřejmě zůstává, jak v rámci výchovy minimalizovat samosvojnost, uzavřenou duši a jak rozvinout duši otevřenou, třetí existenciální pohyb. Jak již bylo řečeno, přestože není onen impuls mezní situace a existenciální prožitek úzkosti ze setkání s nicotou, případně kontempace o krajní mezi zcela neběžným jevem (také bychom mohli hovořit o prožitku údivu, úcty, respektu před světem, oceánického pocitu⁴⁸⁶), nedosahuje jich zdaleka každý, ne ve stejné hloubce a už vůbec ne ve stejném údobí životního běhu. Není pak tato výchova pouze pro některé, může se každý účastnit opravdové výchovy – rozvoje otevřené duše?

Na první pohled bychom tuto námitku mohli jednoznačně odmítnout, Komenského „omnes“ je zcela jasné. Usiloval o vzdělání všech bez výjimky, bez rozdílu stavů, majetku, pohlaví, věku, nadání, etnické příslušnosti.⁴⁸⁷ Dosažení universální proměny a vytvoření pansofické osobnosti je dle Komenského podstatou lidské existence, tento potenciál je obsažen v každém člověku. Proto mají všichni lidé bez výjimky mít možnost naplnit své universální poslání, najít si své místo v univerzálním řádu, s nímž bude jedinec harmonizovat.⁴⁸⁸

Na druhé straně si však Komenský uvědomoval problém toho, že lidé jsou různí, kdy u některých je samosvojnost více rozvinuta, kdy ne každý prožil existenciální krajní mez, respektive ne každý toto dokáže plně pochopit. Přestože toto „nedá se sice ještě vysvětlit mládeži (zvláště ne v dětství), tak aby mu rozuměli“⁴⁸⁹, nicméně je možné je k tomuto pochopení postupně přivádět v rámci celoživotního výchovného procesu. U dětí – žáků má jít tedy spíše o přípravu, nejsou ještě dostatečně duševně rozvinuty, kdy „vychovatelské usilování, jehož smyslem je přispívat k tomu, aby se člověk obrátil od zapředenosti do zmatků a konfúzí

⁴⁸⁴ Jak chápat tento dotyk s Věčností, dotyk s nekonečnem? Patočka se spolu s Komenským zamýšlí nad skutečností, že člověk je bytostně neschopen přesně a adekvátně pochopit nekonečno. Komenský tento rozpor řeší postupností, kdy lidský jedinec nekonečno pojímá postupně, po částech. Je samozřejmě další otázkou, zda člověk může toto pojmání završit, zda pro člověka toto pojmání není „věčnou cestou“, možná je i toto jeden z důvodů, proč pansofický a všenápravný systém Komenského zůstal nedokončen, uvažuje Patočka (Patočka, *Vývoj pedagogického myšlení J. A. Komenského*, s. 79–80).

⁴⁸⁵ Patočka, *Vývoj pedagogického myšlení J. A. Komenského*, s. 92–93.

⁴⁸⁶ Oceánický pocit je pocitem čehosi nesmírného, neohraňčeného, sounáležitosti s veškerenstvím (Sigmund Freud, *Nespokojenost v kultuře* (Praha: Hynek, 1998. Spektrum), s. 57, 61). Tento termín použil R. Rolland ve své polemické korespondenci se Z. Freudem.

⁴⁸⁷ Zavedení hromadné výchovy má v sobě prvek praktičnosti, nicméně v sobě skrývá i mechanistický nádech – hromadná školení, kdy výchova je strojem, do které hromadně vkládáme materiál (Palouš, *Čas výchovy*, s. 46).

⁴⁸⁸ Patočka, *O filosofii J. A. Komenského*, s. 96.

⁴⁸⁹ Patočka, *Vývoj pedagogického myšlení J. A. Komenského*, s. 302.

dnešního světa ke svému lidskému úkolu“ je určeno spíše dospívajícím a dospělým.⁴⁹⁰ Při tomto postupném přivádění, přípravě Komenský připouští jisté problémy, jelikož v člověku (vychovateli, který realizuje toto přivádění) mohou být neustále jisté tendence k samosvojnosti, kdy může hrozit, že samosvojnost, uzavřenost duše je pak výchovou (respektive ne-výchovou) spíše posilována. Komenský toto řeší tím, že pravá skutečnost – otevřenost, pravda a náhled na ni jsou mnohem silnějšími motivy než trvání v samosvojnosti-uzavřenosti⁴⁹¹ a člověk přece musí raději setrvat v nich, než v nedokonalosti samosvojnosti. Patočka zde poukazuje na Komenského důvěru v rozum, kdy nikdo dobrovolně nechybuje a pokud se mýlíme, konáme něco chybně, je to jenom proto, že v tomto omylu vidíme pravdu. Pokud bychom tedy byli zcela jasně a jednoznačně přivedeni ke „skutečné pravdě“, měli bychom se jí také držet.⁴⁹² Zde si však připomeňme, že rozum může takto autenticky vnímat pravou skutečnost pouze tehdy, pokud „se člověk otevře a podrobí celou svou duší něčemu zcela jinému, vyššímu...teprve když duše zakusí svou podstatnou závislost na něčem jiném a vázanost na ně.“⁴⁹³

Nepřímo je zde naznačena také důležitost vychovatele, důležitost jeho postoje ke světu, aby mohla být realizována skutečná výchova. Komenský hovoří o tzv. „všeučitelství“, kdy „všeučitel“ je ten, který dokáže své žáky přivést k vševědnému cíli – ovládá universální – vševědnou metodu – rozumí jí a dokáže ji převést do praxe.⁴⁹⁴ Domníváme se, že by u učitele nemělo jít jenom o jakési mechanické nacvičení této znalosti, ale hluboké pochopení spojené s vnitřní proměnou. Ideálem pak je jistě učitel – vychovatel, který je sám otevřenou duší, skrze jehož zprostředkování se tato otevřenost dotkne i jeho žáků. Patočka si klade otázku, jak je možné se stát takovýmto vrcholně lidským vychovatelem. Dle něj je to možné nejlépe prostřednictvím hlubokého existenciálního prožitku úzkosti při setkání s nicotou, impulsu mezní situace, kontemplanace o krajní mezi,⁴⁹⁵ případně prožitku údivu, úcty, respektu před celkem světa, oceánického pocitu kdy toto vše v člověku může „otevřít duši“, změnit – obrátit jeho základní postoj ke světu.

Vychovatel se má dokázat přenést přes povrchní pohled na své žáky, nemá je brát jako bytosti egocentrické, i když se tak projevují. Má se naopak snažit jít do hloubky, pokusit se

⁴⁹⁰ Palouš, *Čas výchovy*, s. 128. Palouš v této souvislosti připomíná jednotlivé stupně škol, kdy školy nižšího věku se k celku života nevztahují tak silně jako „škola stáří“ (Palouš, *Čas výchovy*, s. 42–43).

⁴⁹¹ Komenský to přirovnává ke kupci, který když se zabývá zlatem a drahokamy již nesestoupí k lacinějšímu zboží, náhražkám (Patočka, *Vývoj pedagogického myšlení J. A. Komenského*, s. 97).

⁴⁹² Patočka, *Vývoj pedagogického myšlení J. A. Komenského*, s. 96–97.

⁴⁹³ Patočka, *Komenský a otevřená duše*, s. 339.

⁴⁹⁴ Patočka, *Vývoj pedagogického myšlení J. A. Komenského*, s. 99.

⁴⁹⁵ Jan Patočka, „Lidskost Komenského,“ in *Komeniologické studie: soubor textů o J. A. Komenském. III, Nepublikované texty*, ed. Věra Schifferová (Praha: Oikoymenth, 2003. Sebrané spisy Jana Patočky), s. 485–486.

v rámci možností v nich podchytit zárodky původních sil směřujících k univerzállosti ke společenskému a vesmírnému celku. Měl by v nich posilovat to, co je propojuje s ostatními, celkem, co je neuzavírá do sebe.^{496,497}

Je Komenského myšlenka výchovy k lidství, utváření pansofického člověka vůbec reálná, má smysl se jí vůbec zabývat (?), ptá se Patočka.⁴⁹⁸ Vždyť aby tohoto bylo dosaženo, nebo jsme se k tomuto cíli alespoň nějak přiblížili, je nezbytná zcela zásadní reforma nejenom vzdělání, ale v konečném důsledku i celé společnosti, kdy prostředky i cíl se zde vzájemně podmiňují. Již Komenský ve své době si byl vědom této obtížnosti, jeho úvaha nám pak naznačuje cestu: „Aby se mohly napravit lidské stavy, musí býti napraveni jednotliví lidé, z nichž se stavy skládají, aby se napravili lidé, musí se napravit dílny lidskosti, školy, ...aby školy, musí býti napraveny knihy, aby knihy, musí býti napravena metoda v psaní knih, ... aby metoda, je třeba dbát řádu věcí samých...základem veškeré naděje... jest řád věcí samých.“ Přestože dodržení tohoto pořadí není zcela nezbytné, jak dodává Patočka,⁴⁹⁹ klíčem je zde „řád věcí“, odhození brýlí mámení, poznání skutečného stavu světa, a to alespoň u některých lidí, kteří k tomuto budou svým životním během dovedeni. Tito se pak mohou snažit o nápravu, jak to činil Komenský.

Patočka si při hledání odpovědi všímá toho, že převaha uzavřené duše v lidských společenstvích – odklonění se od řádu věcí – dospívá ke svým maximům. Tyto tendence přivedly lidstvo do hluboké duchovní a mravní krize, která ohrožuje i samotného člověka.⁵⁰⁰ Dle Patočky je potřeba najít novou duchovnost, uskutečnit duchovní konverzi, je potřeba „pedagogiky obratu“, takové, která bude rozvíjet a posilovat otevřenost duše, kdy „tato výchova nebude nauka, která toho, kdo má být podmětem ovládnání světa, jeho přivtělení a využívání, uschopňuje k tomuto úkolu, nýbrž která ho otevírá k tomu, aby se oddal a vydal, aby pečoval a střežil.“⁵⁰¹

Pedagogika obratu má rozvíjet lidství samotné, je založena na otevřenosti duše, která na základě sebepoznání překračuje egoismus, opouští egoistický přístup ke světu a otevírá se, překračuje, transcendentuje k celku světa, kosmu, v Komenského pojetí k Bohu. Přestože se

⁴⁹⁶ Srovnej Patočka, Vývoj pedagogického myšlení J. A. Komenského, s. 106.

⁴⁹⁷ Nepřímo je zde naznačena nutnost individuálního přístupu k jednotlivým žákům, což při klasické hromadné výuce je velmi těžce realizovatelné.

⁴⁹⁸ Jan Patočka, „Jan Amos Komenský a dnešní člověk,“ in Komeniologické studie: soubor textů o J. A. Komenském. III, Nepublikované texty, ed. Věra Schifferová (Praha: Oikoymenh, 2003. Sebrané spisy Jana Patočky), s. 358.

⁴⁹⁹ Patočka, Vývoj pedagogického myšlení J. A. Komenského, s. 90.

⁵⁰⁰ Dostál, „Ke dvěma setkáním Jana Patočky s pedagogickým dílem Jana Amose Komenského,“ s. 442.

⁵⁰¹ Patočka, Komenský a otevřená duše, s. 349–350.

Komenského zásady staly obecně známými trivialitami, tak jejich uplatňování ve školní praxi plní často opačný záměr, vzdálilo se od cíleného formování pravého lidství, kdy „by se muselo začít odškolštěním, ... negací onoho stravování života přípravou na práci a zvyšování výkonu, které představuje dnešní pedagogický systém.“⁵⁰² a můžeme říci, že spíše přispívá k formaci a posilování duše uzavřené. Samozřejmě ve vývoji pedagogického myšlení od dob Komenského nalezneme snahy po uplatnění jeho ideových východisek. Ostatně to byl již sám Komenský, který se víceméně neúspěšně pokusil své myšlenky realizovat v Blatném Potoce, kde byly otevřeny tři třídy pansofické školy,⁵⁰³ později Komenského sympatizanti počali jeho postupy uplatňovat na školách v Prešově a Levoči. Také můžeme vzpomenout Felbigera, který převzal řadu Komenského zásad, jež však byly záhy postaveny na tendence uzavřené duše, mechanistického přístupu ke světu, drezůru, tedy přesně na to, co na výchově (ne-výchově) kritizoval Patočka. Lze rovněž vzpomenout W. Humboldta s jeho tradičním pojetí vzdělanosti, jehož hlavním cílem bylo rozvinutí lidství v člověku, což se však již v době Humboldtově, s nastupující industrializací, stalo neuskutečnitelným ideálem. Z pozdějších směrů je to například pedagogika Montessori, vyrostlá v rámci reformě pedagogického hnutí na přelomu 19. a 20. stol., jež bylo založeno na pedocentrickém přístupu, kdy se Montessori ve své koncepci „kosmické výchovy“ přibližuje myšlenkám Komenského všeobecné harmonie celku universa. Nicméně výslednicí těchto snah je, slovy M. Strouhala, že „po téměř stu letech stojíme před stejným problémem, který se v průběhu několika desetiletí ještě více prohloubil“, kdy se humanitní vzdělanost stala pouhým verbalismem, jak dále konstatuje Patočka.⁵⁰⁴

Znamená to, že jsme se ve svých pedagogických přístupech, respektive jejich realizacích nedokázali vyhnout „pokušením“ uzavřené duše, tendencím samosvojnosti a upadli jsme do bludiště labyrintu? Jak to bylo vůbec možné? Ve svém podobenství k tomuto tématu hovoří Komenský „proto kupec, zvyklý zabývat se zlatem, drahokamy a hedvábím, nesestoupí tak snadno k lacinějšímu zboží.“⁵⁰⁵ Ano, člověk tak lehce nesestoupí, pokud se otevřel a podrobil duši něčemu vyššímu – zakusil něco vyššího, např. hlubokou kontemplací o krajní mezi, již zmiňovanou masivní zkušenost existence, kdy u něj dojde k vnitřní proměně – konverzi, obratu.

⁵⁰² Patočka, *Filosofie výchovy J. A. Komenského*, převzato ze Schaller, *Komenský a otevřená duše*, s. 44.

⁵⁰³ Jako hlavní příčinu neúspěchu pak Komenský vidí to, že nedokázal dostatečně motivovat učitele, respektive učitelé zcela nepřijali jeho myšlenky (Otokar Chlup, *Vývoj pedagogických idejí v novém věku*. (Brno: Filosofická fakulta, 1925), s. 38).

⁵⁰⁴ Martin Strouhal, *Teorie výchovy: k vybraným problémům a perspektivám jedné pedagogické disciplíny* (Praha: Grada, 2013), s. 156.

⁵⁰⁵ Patočka, *Vývoj pedagogického myšlení J. A. Komenského*, s. 97.

Tematiku konverze vychovávaného pak podrobně rozebírá R. Palouš,⁵⁰⁶ který za ústřední bod konverze považuje obrácení lidského nitra – srdce. „Obrátí-li se lidské „srdce“, vše ostatní bude následovat. Rozum přispěchá s volbou vhodných argumentů, probudí se opravdové city, smysly se zbystří pro to, co srdce velí, vůle se napře, kam srdce táhne.“⁵⁰⁷ Aby došlo k tomuto obratu, ke skutečné konverzi, musí být zasaženo nitro, to nevědomé, co člověk nemá plně ve svých rukou. Konverzi si pak uvědomí až sublimací tohoto nevědomého základu do oblastí vědomých.⁵⁰⁸ Konverze je zásadním celkovým životním obratem, který je popisován jako jedincova suverénní výměna osobních postojů, případně ke změně dochází také důsledkem vnějších okolností. V minulosti byla součástí také např. egyptských či eleusinských mystérií, skrytých obřadů pro vyvolené, k tomu zvláště nadané a připravované jedince. Na tato mystéria, dle Palouše, také navazuje Platón v jeskynním podobenství, kde jsou uvěznění-připoutáni všichni bez ohledu na rozdíly. Jeden z nich je náhle, bez přípravy zbaven pout a je obrácen od stínů ke světlu ohně. Toto obrácení souvisí s přirozeností člověka – jeho „pohyblivostí“ – schopností se otočit – obrátit k něčemu vyššímu. Pak je tento jedinec vyváděn: e-ducatio k východu, k pouti za věčnou pravdou. Jak připomíná Palouš, Platón tímto konverzi zbavuje mysterijních temnot, kdy se „obrat zasvěcovaných stává obratem vychovávaných“⁵⁰⁹ a konverze se dostává do působnosti lidské odpovědnosti a suverenity – svobodné možnosti člověka nebýt zajatcem jeskynní stínohry. Pro konverzi je signifikantním tzv. uvolnění prostoru – ztráta dosavadních jistot (všechno je jinak) a zaplňování tohoto místa novým poznáním. Konverze je vždy nějakým naplňováním, kdy jejím rytmem je „zhroucení dosavadního, nicota, naplnění“ (naplňování).⁵¹⁰ Při konverzi – perigagogé, dochází k jakémusi sebezpřekročení, které se váže k jedinečnosti každého člověka. Díky perigagogé pak může být realizována výchova, která je vyváděním z částečnosti k celkovému, bytostem, světu.

V souvislosti s pedagogikou obratu lze zmínit relativně nový koncept prof. Heluse – tzv. *edukaci obratu*, jež je jednou z dalších reakcí v rámci pedagogiky na krizové jevy současné společnosti.⁵¹¹ Helus obratem míní obrat k osobnosti, jedinci, konkrétně k jeho lidství, lidskosti. Tato lidskost se dle Heluse aktualizuje jak ve vztazích k blízkým i vzdálenějším lidem – ve všelidské obsáhlosti, tak ve vztazích k přírodě, ke světu. Jedná se zde o nepochybné inspirace

⁵⁰⁶ Palouš, *Čas výchovy*, s. 61–95.

⁵⁰⁷ Palouš, *Čas výchovy*, s. 62.

⁵⁰⁸ Palouš, *Čas výchovy*, s. 62–63.

⁵⁰⁹ Palouš, *Čas výchovy*, s. 69.

⁵¹⁰ Palouš, *Čas výchovy*, s. 81.

⁵¹¹ Zdeněk Helus, „Retrospektiva a perspektiva osobnostně orientovaného pojetí výchovy v teorii a praxi: Proč je osobnostní zřetel v edukaci důležitý a jak jej uplatňovat v edukaci obratu,“ *Pedagogika*, roč. 66, no. 1, (2016): s. 4–14.

Patočkovou otevřenou duší (Helus čerpá z Palouše⁵¹², Patočky i Komenského).⁵¹³ Co je v jeho přístupu zásadní je jeho apel na důležitost osobnostního rozvoje, kvalit osobnosti, kdy právě jejich rozvinutí považuje za „naléhavou výzvu pro současnou pedagogiku, pro edukaci obratu k osobnosti,“⁵¹⁴ mluví o nutnosti osobnostního přístupu k žákům, personalizaci výuky. Edukace obratu by měla spočívat na dvou komponentách – komponentě vzdělávání zdůrazňující kognitivní proces a komponentě výchovné spojenou s prožitkovými kvalitami vzdělávání, jež je zaměřena na afektivní rovinu. Obě tyto komponenty mají mít oboustranný přesah, vzájemně se doplňovat. Na tomto Helusově přístupu je důležité, že se vyhýbá tradiční chybě dnes dosti populární tzv. „zážitkové pedagogiky“, kdy je zážitek chápán jako zcela klíčový prvkem výchovně vzdělávacího procesu, nicméně tento je často bez vazby na myšlenkovou, kognitivní doménu.⁵¹⁵ Poznamenejme, že Helus tuto svoji koncepci založil, kromě již uvedených inspiračních teoretických zdrojů, také na znalosti podstaty problémů současného školství, jimiž se celoživotně teoreticky a prakticky věnoval.⁵¹⁶ Byl si rovněž vědom antropologického zakotvení současných krizových jevů, kdy „edukace obratu je úsilím vysvobodit člověka z jeho zabořenosti do obstarávek a toliko technovědních operací. Výchova má být výzvou, aby člověk na sebe kladl nejvyšší nárok svého poslání“⁵¹⁷ a směřoval k nalezení lidskosti.

Závěr

Můžeme plně souhlasit s Patočkou, že řešením současné krize je pedagogika obratu – pedagogika skutečného obratu, autentické lidské duchovní konverze, která v něm zažehne hluboko přetrvávající přirozenost otevřené duše. Teprve pak lze očekávat, že dojde v duchu Komenského ke „všeobecné nápravě věcí lidský“ a postupnému „navrácení ráje“ na zemi. Slovy Patočky: „Pouze ten, kdo zakusil zároveň všecku bídu znelidštěného, do sebe se uzavírajícího a ve své omezenosti trpícího lidství, kdo pocítil propastnou úzkost nad ním a kdo zároveň s tím podržel na mysli nesmírné možnosti otevřenosti člověka, může být stržen do pohybu k takovému pravému lidství, může být jat onou nesmírnou... znovu zapalující láskou

⁵¹² Viz např. Zdeněk Helus, „Výchova k obratu-úkol naší doby,“ *Pedagogika*, 59, 2009, no. 4,(2009): s. 336–340.

⁵¹³ V této souvislosti Helus mluví např. o tzv. „završeném identním směřování“ – je charakteristické přesahem, kdy jedinec usiluje o povznesení své individuality k nadosobním hodnotám s univerzální platností (Helus, „Výchova k obratu-úkol naší doby,“ s. 9).

⁵¹⁴ Helus, „Výchova k obratu-úkol naší doby,“ s. 8.

⁵¹⁵ Zážitek je totiž vždy součástí nějakého myšlenkového obsahu, který má být skrze zážitek lépe přijat a posílen (Strouhal, *Teorie výchovy*, s. 113–115).

⁵¹⁶ Např. Jiří Mareš, „Zdeněk Helus jubilující: Zdeněk Helus's Jubilee,“ *Pedagogika: časopis pro pedagogickou teorii a praxi*, 65, no. 4 (2015): s. 442–446.

⁵¹⁷ Zdeněk Helus, Noemi Bravená a Marta Franclová, *Perspektivy učitelství* (Praha: Univerzita Karlova v Praze, Pedagogická fakulta, 2012), s. 24.

k němu... láska je otevřenost pro svět, jeho jednotu, jeho smysl, je odevzdáním sebe tomuto celku, jeho jednotě, jeho smyslu.“⁵¹⁸

⁵¹⁸ Patočka, Lidskost Komenského, s. 485–487.

Doma? Fenomenologie, Jan Patočka a význam domova

(At home? Phenomenology, Jan Patočka and the meaning of home)

Barbora Vacková⁵¹⁹

Abstract

This paper is focused on the methodological and theoretical influence of phenomenological studies on the field of studies of home. It is mainly focused on the theoretical work of Czech phenomenological philosopher Jan Patočka. In the text his work on space is applied on empirical data gathered during the research of home of solo-living people. The aim of the text is to show the possibly interpretation of this data based in the phenomenological tradition of everyday life studies.

Key words: Home; phenomenology; solo-living people; We and Others

Domov je pouze jeden. Toto místo. Že by ještě nějaký místo se k němu dalo přirovnat, k těm pocitům, co mám tady, tak to asi ne.

David, 55 let

David je jedním z lidí, s nimiž jsme vedli rozhovor v rámci výzkumné studie věnované mužům a ženám, kteří žijí sami.⁵²⁰ V době, kdy s ním výzkumnice mluvily, byl David svobodným padesátníkem, donedávna se starajícím o svou maminku, který se nastěhoval do nově postaveného domu na staré rodinné parcele. Na stejném místě strávil i dětství, ale starý dům ustoupil později rozšiřování silnice. Rodině zůstala zahrada a David se v dospělosti rozhodl postavit si na ní dům nový. Jak ukazuje úvodní citace, je Davidův domov v jeho vyprávění spojen právě s tímto konkrétním místem, zahradou, na jejímž konci je železniční násep, kde si jako dítě hrával a odkud má výhled. Toto místo je zvýznamněno právě skrze jeho prožívání, vzpomínání na něj a také budování a přestavování. Prožívání domova úzce souvisí s formami bydlení, má ale také širší přesahy, které se odrážejí v chápání toho, co to vlastně je domov, jaké a kde jsou jeho hranice, jaký je jeho význam v našich životech a co vše a kdo všechno k němu patří.

⁵¹⁹ Mgr. Barbora Vacková, Ph.D., Katedra občanské výchovy, Pedagogická fakulta, Masarykova univerzita, Poříčí 31, Brno, 22034@mail.muni.cz

⁵²⁰ Shrnující publikace projektu viz Barbora Vacková, Lucie Galčanová, Michaela Kvapilová Bartošová and Lukáš Kala, Sami doma: Bydlení, práce a vztahy lidí žijících v jednočlenných domácnostech, (Červený Kostelec, Brno: Nakladatelství Pavel Mervart a Masarykova univerzita, 2014).

Cílem tohoto textu je interpretovat některá data získaná během zmíněného výzkumu v kontextu textu Jana Patočky *Prostor a jeho problematika*⁵²¹, především jeho třetí a čtvrté části. Touto cestou chci poukázat na význam (i některá omezení) fenomenologického přístupu k výzkumu domova. V úvodní části se budu věnovat významu fenomenologické tradice pro bádání na poli domova obecně, dále se budu věnovat konkrétním příkladům prožívání domova lidmi, kteří žijí sami, abych se ve třetí části textu vrátila zpět k myšlence domova sdíleného.

Fenomenologické inspirace a vlivy ve výzkumu domova

Výzkum domova se dlouhodobě pojí s fenomenologickými tématy prožívání místa. Jakkoli fenomenologické texty nejpozději v polovině 20. století zmiňují význam domova jako jednu z klíčových formativních událostí celého lidského života, do sociálních věd začalo toto téma naplno vstupovat až v 70. letech minulého století. Od té doby velká část textů věnujících se významu domova respektive lidského bydlení⁵²² neopomíjí ve svých úvodech zmínit především Heideggerovo *Básnický bydlí člověk*⁵²³ či Bachelardovu *Poetiku prostoru*⁵²⁴. Jsou to totiž právě fenomenologická zkoumání, která se snaží odpovídat na otázku povahy vztahu člověka k místu, k formování jeho přináležení ke krajině i prostoru, a tak pomáhají pochopit spletité vztahy mezi bydlením a domovem ve všech jeho geografických dimenzích. Ať už se spolu s Heideggerem snažíme pochopit význam bydlení jako tvorby a budování, nebo si skrze Bachelardův popis domu jako první lidské zkušenosti uvědomujeme, že „doma“ je náš prvotní vesmír, od kterého se odvíjí naše další očekávání s porozumění světu, je tento svět vždy chápán a uchopován skrze každodenní konkrétní praktiky jednotlivce. Jsou to tyto praktiky, jež mu svět zprostředkovávají, a které mu napomáhají s orientací v něm.

V českém sociálně vědném prostředí se téma domova začalo častěji objevovat až v posledním desetiletí. Je s podivem, že v českých textech, které stejně jako ty zahraniční na fenomenologickou tradici ve výzkumu domova často odkazují, se odkaz na Jana Patočku neobjevuje příliš často, a to přesto, že i on tento základní předpoklad, totiž že svět především poskytuje perspektivu „v níž věci teprve mohou být tím, čím jsou“⁵²⁵ zvýznamňuje skrze obraz

⁵²¹ Text, který Patočka napsal v roce 1961, byl publikován v samizdatu v roce 1985 a verze, kterou používám, vyšla ve Sborníku Filozofické fakulty Masarykovy univerzity v roce 1992: Jan Patočka, „Prostor a jeho problematika“, Sborník prací Filozofické fakulty Brněnské univerzity, *Studia Minora Facultatis Philosophicae Universitatis Brunensis* (1990–1992): s. 33–69.

⁵²² Přehledně např. Shelley Mallet. „Understanding Home: a Critical Review of the Literature“ (*The Sociological Review* 52, No. 1 (2004): s. 63–89.; Hazel Easthope. „A Place Called Home.“ (*Housing, Theory and Society* 21 (2004): 128–138.)

⁵²³ Martin Heidegger, „...básnický bydlí člověk...“, in Martin Heidegger, *Básnický bydlí člověk* (Praha: Oikoymenh, 2006), s. 83–112.

⁵²⁴ Gaston Bachelard, *Poetika prostoru* (Praha: Malvern, 2009).

⁵²⁵ Jan Patočka, *Přirozený svět jako filosofický problém*, (Praha: Československý spisovatel, 1992): 73.

domova.⁵²⁶ Výjimkou jsou především práce kulturního geografa Petra Gibase, které jsou ve fenomenologické tradici zčásti zakořeněny.⁵²⁷ Upozorňuje ale také na meze, na něž fenomenologické zkoumání domova naráží.⁵²⁸ Podívejme se na příkladu Patočkova textu, o jaké hranice se jedná:

„...domov je teplý a vlídný právě v opozici proti kosmickému mrazu periferie, je přes poslední neprůhlednost místem světla, osob, individualit, je místem, kde noc ustavičně přechází v den a kde tento přechod tvoří ke všem ritům banální každodennosti hluboký ostinální doprovod.“⁵²⁹

V úryvku se zračí velmi tradiční přístup fenomenologického pojetí domova, který je popisován jako prostor bezpečí, klidu a jistoty, předvídatého rytmu, který se neměnní a poskytuje bezpečné útočiště „mrazivému“ světu tam venku. Kritika fenomenologického přístupu v tomto směru upozorňuje na absolutní vytěsnění představy domova jako místa, kde stejně jako bezpečí panují nejistoty, násilí, patriarchální nadvláda, generační spory. Jinými slovy, např. feministická kritika fenomenologické tradice upozorňuje, že obraz, který o domově předkládá, je klasickou patriarchální perspektivou. Domnívám se, že spíše jde o efekt onoho sdíleného vědomí, které v každodennosti domov jako útočiště a bezpečný prostor opravdu chápe. Naopak lidé, jejichž domovy tyto charakteristiky nemají, mnohem častěji hovoří o ztrátě domova a hledání domova, než o domově „negativním“.⁵³⁰

Zdá se tedy, že na fenomenologii založený přístup k domovu jakoby není schopen nahlédnout sociálně a kulturně podmíněnou povahu domova jako sociálního konstrukt, který je na jedné straně útočištěm, na druhé straně mocenským polem, místem boje mezi gendery i generacemi.⁵³¹ Přesto je ale tento přístup inspirativní, a to díky důrazu na prožívání světa

⁵²⁶ Pěknou na fenomenologii založenou studii domova lidí, kteří jsou v pohybu, nabízí např. Csaba Szaló, „Domov a jiná místa/ne-místa formování kulturních identit“, *Sociální studia* No. 1 (2006): s. 145–160. Na Patočku však neodkazuje. Přímo na Patočkově práci založila text věnující se problematice domova Naděžda Pelcová, „Fenomén domova“, *Paideia: Philosophical E-journal of Charles University*, 3–4, No. 5 (2008): s. 1–6.

⁵²⁷ Petr Gibas, „Fenomenologie prostoru: O geografii místa, krajiny i nepřítomnosti“, in Roman Matoušek and Robert Osman (Praha: Karolinum, 2014): s. 231–250.

⁵²⁸ Petr Gibas, „Domov jako konceptuální rámec, téma I výzkumný terén: vývoj I současná podoba studií domova“, *Sociologický časopis/Czech Sociological Review* 53, no. 2 (2017): s. 241–238.

⁵²⁹ Patočka, „Prostor a jeho problematika“, s. 60.

⁵³⁰ Srovnej např. přehledovou publikaci Alison Blunt and Robyn Dowling, *Home*. (Abingdon: Taylor and Francis, 2006.).

⁵³¹ Srovnej např. Mary Douglas, „The Idea of Home: A Kind of Space“, *Sociological Research* 50, No. 1 (1991): s. 287–307; Lynn Jamieson and Roona Simpson, *Living Alone: Globalization, Identity and Belonging*. (London: Palgrave Macmillan, 2013).

člověkem, který napomáhá odhalovat mnohost významů, jež jednotlivec či skupina může své zkušenosti přikládat.

„Prostor je formální struktura a kvalitativní realizace: konkrétním v jeho strukturální zákonitosti. ... Na druhé straně však každé vztahové schéma, každá struktura je bez své realizace nutně něčím abstraktním. ... tuto realizaci zkušenosti studovat můžeme toliko tam, kde se ním podává: v sepětí struktury s kvalitou, a to s kvalitou spjatou s živou bytostí, která se orientuje ve svém okolí. ... Chceme-li tedy zkušenostně studovat, musíme se uchýlit – a je přirozené uchýlit se – do studia životní zkušenosti, do studia prožívání.“⁵³²

Zde Patočka přesně vystihuje to, co je pro interpretativně zaměřené sociologické studie na fenomenologickém přístupu zásadní: hledání odpovědí na otázky právě a jedině u těch, kdo jsou odborníky na svou situaci – u lidí samotných. Když Patočka rozebírá pojem prostoru, zdůrazňuje, že to není geometrický prostor, který určuje jedince, ale že tento jedinec postupně poznává svůj prostor a popisuje jej jako geometrický. A to ten aktér, který jej vědecky zkoumá, nikoli ten, kdo jej a v něm žije. Z tohoto Patočka dále vyvozuje pro studia domova podstatný závěr, a totiž to, že prostor je především realizován – je utvářen, vytvářen a vyjednáván jednáním těch, kdo jej opanují, obydlují, zabydlují.⁵³³ Domov je mnohem spíše ideou, plánem či projektem, než stálou a neměnnou strukturou⁵³⁴.

Patočka buduje představu dialektického vztahu prostoru, který je utvářen a současně určuje vnitřní vztahy v sobě samém. Je souborem možného, ze kterého subjekt, sociologicky bychom řekli spíše aktér, člověk, vždy musí vybrat, a často je povahou prostoru veden k tomu, co vybrat jako první. Je to prostor, ale současně naše zkušenost v něm, co určuje náš výběr. A tento výběr je současně vyjádřením i hledáním vlastní pozice v prostoru. Nejen vyslovení toho kde jsem, ale skrze to také kdo jsem a co jsem. Jak já sám definuji svůj vztah k svému okolí a co vše je do této definice vepsáno, co vše ji ovlivňuje. A to je právě moment, ve kterém lze zkoumat vztah člověka k místu a obráceně. Nejde přitom o budování významů pouze skrze mezilidské vztahy, ale také o budování vztahů k prostoru, věcem i mezi nimi samotnými. Nejenom lidé, ale věci a prostory nabývají na významu a mohou aktivně ovlivňovat jednání lidí. Tu se dostáváme k významu bydlení:

⁵³² Patočka, „Prostor a jeho problematika“, s. 49–50.

⁵³³ Analogicky k Heideggerově pojetí, kterého ovšem necituje.

⁵³⁴ Barbora Vacková et al., Sami doma: Bydlení, práce a vztahy lidí žijících v jednočlenných domácnostech, s. 213–217; Csaba Szaló, „Domov a jiná místa/ne-místa formování kulturních identit“, s. 147 a dále.

„Řekneme-li ‚zde my bydlíme‘, myslíme sice v první řadě svou rodinu, ale spolu s osobami všechno to, co k tomuto rodinnému společenství patří, právě ten celek bydlení, v němž věci jsou stejně nezbytné jako osoby.“⁵³⁵

Představa domova je jedním z klíčových témat Patočkovy práce. Jak jsme viděli výše, domov je místem známým a bezpečným, „kde není takřka nic objevovat, kde každé očekávání již bylo anebo vždy může být typickým způsobem vyplněno“⁵³⁶. Domov je centrem, od kterého hledíme do světa, čím vzdálenější tomuto centru, tím častěji nuceni vyrovnávat se s cizotou, nejasností, neznámým řádem. Jak vidíme v poslední citaci, do tohoto centra umísťuje Patočka rodinu – společenství lidí a věcí, jež k sobě patří, váže je ono pochopení, neproblematizovaný a známý řád, jehož součástí mohou být lidé stejně jako věci. Píše: „Centrum má dvě osoby: oslovující a oslovovanou, ty a já.“⁵³⁷ Budování významu se udává v interakci oslovujícího a oslovovaného, ve vyjednávání těchto dvou aktérů. Analogicky také sociální teorie chápe domov jako sociální prostor vyjednáváný.

Fenomenologie ale nabízí možnost hledání jiných odpovědí na otázku, s kým domov vyjednáváme; můžeme se ptát také na to, s čím vyjednáváme. Pokud chybí blízcí druzí, se kterými prostor sdílíme, pak jsou tu jiní aktéři, jež nás oslovují a v rozhovoru s kterými můžeme vyjednat své pozice.⁵³⁸ V následující části textu se budu věnovat několika konkrétním lidem a jejich prožívání domova, které budu interpretovat v kontextu Patočkova konceptu domova, jako jádra přirozeného světa člověka, které je svým způsobem jedinečné místo, „útočiště, místo, kam patřím více, než kamkoli jinam.“⁵³⁹ Je tato zkušenost domova opravdu univerzální?

Domov a lidé, kteří bydlí sami

„Centrum“ a tato stále se uzavírající periferie, stacionární v pohybu, patří tak k původnímu okolí; centrum není geometrické centrum, nýbrž já, živá bytost, něčím oslovený a odpovídající organismus: periferie není jakkoli předmětně vybavený útvar, nýbrž stálý horizont.“⁵⁴⁰

Je-li domov centrem našeho světa, je současně stále se vyvíjejícím a proměňujícím ohniskem, které má dynamický vztah k okolí, formovaný životní zkušeností. Davidovo pojení

⁵³⁵ Patočka, „Prostor a jeho problematika“, s. 55–56.

⁵³⁶ Patočka, Přirozený svět jako filosofický problém, s. 85.

⁵³⁷ Patočka, „Prostor a jeho problematika“, s. 52.

⁵³⁸ To bylo také jedno z hlavních východisek výše zmíněného výzkumu, který se ptal, jak budují a z významňují své domovy lidé, kteří žijí sami, kteří svůj intimní privátní prostor s nikým dlouhodobě nesdílejí a zabydlují své byty a domy bez přítomnosti dalších osob.

⁵³⁹ Patočka, Přirozený svět jako filosofický problém, s. 86.

⁵⁴⁰ Patočka, „Prostor a jeho problematika“, s. 52.

domova napojeného na konkrétní místo, odpovídá přesně fenomenologickému pojetí domova-centra. Definuje svou pozici ve světě na základě svého vztahu k místu. Jeho domov je místem, je zakotvením v konkrétním prostoru, který sám vytvářel, který budoval na základě vlastní představy o sobě ale také o svých druhých a o tom, jak má vypadat rodinný dům: Dům pro rodiče a děti s ložnicí a dětským pokojem, který ale Davidovi slouží jako pracovna. Je to pohled „mimo“ vlastní domov, který si David osvojil a který pak určuje to, jakým způsobem sám sebe situuje „uvnitř svého domova“ a jak jej buduje – s ohledem na ostatní, potenciální budoucí obyvatele svého domova.

Současné změny v pracovním stylu však některé mladé dospělé vedou ke zkušenosti, ve které není domov koncentrován do jednoho místa:

To mám tak jako: v Praze pracuju a teda jako občas žiju, ale v těch Budějicích mám domov, no. Dycky jako z tý Prahy tam jedu jako na maximum a těžím to, co nemám tady, jako různý zdroje – knihovny, takže to tam prostě pracuju, ale když přijedu sem, tak jako potřebuju ten klid, kterej jako v tý Praze jsem nikdy neměla, protože tam jsem vždycky bydlela s někým. A takhle přesně jako, to že přijedu do Budějic a tady jako otevřu dveře a může to ze mě spadnout, tak to je jako ono. (Zuzana, 30 let, České Budějovice a Praha)

Tricetiletá Zuzana zažívá to, co mnoho jiných samostatně žijících mladých dospělých, kteří (často prozatím) nezaložili vlastní rodiny, žijí sami, budují profesionální kariéru, či prostě z různých důvodů nejsou vázáni k jednomu místu. Jejich zkušenost jim naopak dává zažít pocit přináležení k více místům a z různých důvodů. Jakkoli v první citaci Zuzana mluví o svém domově v Budějovicích, dále v rozhovoru přirovnává k domovu i Prahu. Budějovice jsou pro Zuzanu důležité jako rodné město, ke kterému je vázána skrze rodinná emotivní pouta i přátelské vazby, v Praze si díky práci vybudovala další prostor, jež jí dává zažívat pocit domáckosti:

Teď mám (v kanceláři) dokonce i stůl konečně se to tam jako vyřešilo, protože třeba půl roku mám stůl. Tak už fakt mám pocit, že mám jako domov a sedím v místnosti s úplně skvělýma lidma a tak to je taky důvod, proč tam trávím tolik času, no. Každěj jako se diví vždycky: a ty jdeš třeba o víkendu do práce? A já říkám: ale já jsem fakt ráda, že tam můžu jít. Protože tam mám klid. (Zuzana, 30 let)

Ukazuje se, že Zuzana nejezdí do Budějovic zdaleka každý víkend, naopak, někdy v Praze zůstává a zažívá domácí intimitu v práci, kde nikdo není. Patočkově přesvědčení, že

„více domovů nemůže být prožíváno zároveň s toutéž intenzitou“⁵⁴¹ tak stoprocentně nedokládá: Naopak odhaluje, že obě místa je ochotna označovat jako domov, každý ze specifických důvodů, nerozhoduje se každodenně, zda je někde trvale „více“ doma, mnohem spíše se její perspektiva plynule proměňuje. Její domov má zvláštní prostorovou dynamiku, která se projevuje jejím vztahem k více místům najednou. Můžeme uvažovat ale také o časové dynamice prožívání domova, kterou zažívají téměř všichni lidé. Je spojena mimo jiné se zkušeností opouštění rodičovského domova a budováním domova vlastního. Takto vzpomíná Anna, samostatně žijící třicátnice, která svůj čas v době rozhovoru trávila na cestách, ať už mezi dvěma pracovními místy, nebo mezi třemi městy, z nichž v jednom měla rodiče, v druhém blízké přátele a ve třetím žila a pracovala.

Anna: Jo, jsem tady doma a ono se to v té řeči změnilo a nezměnilo se to asi hned, ale už k rodičům nejezdím domů, jo. A to jsem si všimla vlastně až nedávno, že vlastně úplně automaticky používám jako domů tady, protože celý vysokoškolský život jsme jezdili domů (tam; pozn. aut.). Z různých míst prostě na to jedno místo k těm rodičům. Jo, jedeš na víkend dom. To prostě, no ono myslím, že mi to dlouho, dlouho ještě vydrželo, hodně dlouho, že možná nedávno jsem už to definitivně si pojmenovala jako doma tady.

Tazatelka: A když to vezmeme ne přes to pojmenování, ale přes ten pocit toho, když seš třeba u těch rodičů a když jsi tady? V čem je to jiný?

Anna: U rodičů tím, že jsem tam už menší úseky času, tak jsem fakt návštěva. Ani tam třeba nepracuju tolik jako dřív. Dřív prostě jsem přijela už ve čtvrtek a trávila jsem s nima normální klasický víkend, tak teďka už jsem tam spíš ta návštěva.

Tazatelka: Co znamená, že nepracuješ?

Anna: No, že třeba jsme vařili spolu nebo na zahradě něco dělali, tak teďka už hodně málo, protože jsem tam třeba den a půl nebo dva dny. No a... já nevím, já si myslím, že jsem se hodně doma cítila už i v těch předchozích bytech dvou. Že jsem jako měla pocit, že je to moje. Že ten zásadní přerod byly asi ty koleje a ten byt... Jako možná stejně zásadní jako byt a můj vlastní byt, anebo možná ještě větší. Můj nábytek, můj pokoj, prostě tady tyhle věci. Můj prostor, samostatnost, která vyplývá

⁵⁴¹ Patočka, Přirozený svět jako filosofický problém, s. 86.

z toho, že člověk jako je tím, kdo si ten byt vybral, tak asi už dřív jsem se cítila v jiných bytech jako doma, ale tady samozřejmě nejvíc no, to jo.

Anna ve svém vyprávění pěkně poukazuje na to, že budování domova je záležitostí dlouhodobější, což se projevuje právě i v reflexi užívání slova „domů“ při návštěvách rodičovského domu. Současně ale silně odkazuje k rovině praxe budování domova, která se odráží v tom kde a jak „pracuje“. Vyvazování z rodičovského domova u mladých dospělých často může provázet právě to, že už v něm tak moc nepracují, popřípadě výjimečně, když je třeba pomoci. Tato zkušenost se pak proměňuje v různých obdobích životního běhu, kdy rodiče stárnou a často potřebují pomoci ve věcech, ve kterých dříve bývali samostatní. Naopak je to právě péče o vlastní prostor, která postupně Annu připoutávala – nejenom péče každodenní, ale i tvořivá, plánovací, doslova budovací. Když srovnává zkušenost s úklidem svého bytu a kamarádčina, které často pomáhá s dětmi, přímo mluví o tom, že když například vytírá, tak to trvá mnohem déle, protože „než člověk jako vychytá ty zákoutí a čím má pokračovat, kam si má ten kýbl dát, jo to je přesně to, co tady (doma, v jejím bytě; pozn. aut.) má člověk zmáknuté no. Ten prostor, který člověk má asi nějak tak osahaný no.“ To, že víme, jak neefektivněji vytříit byt, znamená, že jeho strukturu, rozměr i tvar máme vtělenou jako návyk, nad kterým už nemusíme přemýšlet. Domov je tvořen zvláštním amalgámem vtělených ritualizovaných či nereflektovaných prvků a vědomím vlastní moci, kterou nad takto vtěleným prostorem máme, protože jsme si jej vybrali, protože můžeme rozhodovat o jeho podobě.

Domov jako My a co je to My

Viděli jsme, že fenomenologická tradice uvažuje o domovu jako o centru lidské zkušenosti, od které se odvíjí další bytí ve světě. Současně je toto centrum proměnlivé a dynamické společně s tím, jak proměnlivá a dynamická je lidská zkušenost. V závěrečné části příspěvku se chci vrátit k myšlence, že tento prostor je prostorem sdíleným.

Na obrázku 1 je vidět zákoutí v bytě jedné z komunikačních partnerek, kterou byla mladá žena žijící v době rozhovoru ve Švédsku. Na dobře viditelném místě zde byla pověšena fotografie Prahy, která odkazovala k domovu – v tomto případě k domovu, který je založen na širším sdílení, než je sdílení rodinné.



Obr. 1: Fotografie Prahy odkazující na domov u komunikační partnerky, Češky žijící ve Švédsku. (autor: Lukáš Kala)

Když Patočka pokračuje ve výkladu vlastního pojetí prostoru jako konstruovaného na základě lidské zkušenosti a vyjednávání, dostává se k problematice utváření pocitu „My“, jako skupiny lidí, která přináleží ke stejnému centru/domovu. Píše:

„My není prostě plurál já. Gramatická forma, odvozená od substantiva, zde působí klamně. My je ona forma blízkosti, k níž dochází sblížením; je to skupenství, v němž já je usídleno, do něhož jakoby zapustilo kořeny a zbudovalo se do něho. K tomuto my nenáleží jenom pluralita osob ve specialisovaném smyslu; náleží k němu žitá solidarita osob v původním smyslu, navzájem se oslovujících a organizujících jsoucen.“⁵⁴²

My je založeno na společném sdílení, do něhož se rodíme, do něhož jsme vrženi, a které si osvojujeme a současně postupně utváříme. Jde o společné sdílení hodnot, norem, věr, které dohromady tvoří kulturu, jež strukturuje náš prostor, naše doma. Toto konstruování se však pravděpodobně vždy odehrává v opozici k druhému, k tomu, kdo není součástí My a kdo se objevuje kdesi na periferii prostoru, který dobře známe, který jsme schopni popsat, nebo jsme na nejlepší cestě jej popsat, pochopit a opanovat. S naším prostorem můžeme vědomě pracovat, chápeme jej a chápeme dobře jeho vnitřní struktury, vztahy, které v něm panují. Jen o pár řádek dál tedy Patočka píše:

⁵⁴² Patočka, „Prostor a jeho problematika“, s. 54.

„Na periferii sídlí tedy nediferencovaná plnost, která není zvládnuta; veškerý pořádek se prostírá mezi centrem a periferií a spočívá v pořádání – v přičleňování cizího k vlastnímu sdružení, v obraně toho, co se sdružilo ve vlastní řád, proti přemoci nezvládnutého, v převodu nezvládnutého kosmu na vlastní stranu.“⁵⁴³

Když Patočka mluví o My, tak odkazuje k rodině a k rodinnému prožívání. Ale když postupuje ve výkladu dál, vysvětluje toto sdílené a pochopitelné My, jako něco, co je základní pro existenci já, tedy pro chápání vlastní pozice ve světě, vlastní identity a přináležitosti, a současně nastoluje Oni jako entitu, z které je My vyňato, co tvoří cizí protipól, co je nezvládnutou, nediferencovanou plností. Totiž právě schopnost rozlišovat, diferencovat a kategorizovat tvoří z prostoru prostor známý.

Patočka tak reflektuje nutnost budování identity vůči někomu nebo něčemu Druhému, často neznámému. Domnívám se, že se zde dotýká tématu domova jako v zásadě politického konceptu, který je skryt za schopností společenství a jednotlivců budovat sociální i prostorové hranice, vysvětlovat je a řídit se jimi. Je to vliv představy domova, který dalece přesahuje hranice bytů a domů. Domov jako obraz domoviny je politický koncept, který určuje kdo, kam patří a nepatří, kdo má či nemá nárok na to být přijat či odmítnut.

⁵⁴³ Patočka, „Prostor a jeho problematika“, s. 55–56.

Jan Patočka jako průvodce na cestě z podsvětí

(Jan Patočka as a guide on the journey to the underworld)

Erika Vonková⁵⁴⁴

Abstract

The paper introduces Jan Patočka as one of the possible guides from the world of shadows to the real world, based on the assertion that this important Czech philosopher can be considered as a representative of the so-called “spiritual people”. Patočka’s guidance can be observed in his texts including those related to his pedagogical activity, but can be connected even to his pedagogical missions. The second part of the text describes one of these missions – his four-semester long term at the Faculty of Education of Masaryk University in Brno in 1946-1948. The pedagogical mission of Jan Patočka is considered at the Faculty of Education as one of the cornerstones, on which the faculty providing academic education to teachers, was built in 1946. The system of the faculty was based on seminars at the time of its foundation. One of them was the philosophical seminar for which Jan Patočka was called upon from the Faculty of Arts of Charles University in Prague. As such, Jan Patočka became the first “philosophy teacher“ at the Faculty of Education of Masaryk University.

Key words: philosophy, Jan Patočka, spiritual man, Faculty of Education of the Masaryk University

Krásná bezoblačná středomořská noc může člověka inspirovat k plejádě různých aktivit. Jednou z nich je procházka temnou zahradou s tváří obrácenou k nebeské klenbě, k níž peripatetik vznáší svého ducha, ne však své tělo. Následkem uvedeného neuváženého schismatu duše a těla je možný pád do některé z vyhloubených jam či hlubokých studní. Tak se údajně stalo jednomu z mudrců 7. století před Kristem, kterého nám představují dějiny myšlení pod jménem Thalés z Milétu. Jeho zoufalé kvílení zaslechla děvečka, která si při jeho vysvobozování z pasti neodpustila ironickou poznámku o schopnosti Thaléta poznat tajemství sfér nebeských (záře pravdy), když není schopen poznat to, co má pod svýma nohama (temnota klamu). Německého filosofa Hegela tato historka vyprovokovala k ironickému závěru, který uvádí ve svých Dějinách filosofie⁵⁴⁵, že lidé jako zmíněná děvečka nemohou spadnout do jámy nikdy, protože se v ní nalézají po celý život. Identické téma nalezneme ve zlomcích temného a plačtivého efesského filosofa Hérakleita, který rozlišuje obyvatele na spící (zaslepené) a bdící (nositele skutečného poznání). Třetí přiblížení k motivu provedme skrze Platónovu teorii dvou světů brilantně představenou např. v podobenství jeskyně. Temnota podzemí

⁵⁴⁴ PhDr. Erika Vonková, Katedra občanské výchovy, Pedagogická fakulta, Masarykovy univerzita, Poříčí 31, Brno, 1635@mail.muni.cz

⁵⁴⁵ George Wilhelm Hegel, Dějiny filosofie 1(Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1961), s. 169.

a zářivé světlo nadzemí. Světlo a tma, vědění a nevědění, pravda a šalba... To jsou jedny ze stavebních kamenů raného evropského myšlení, tedy toho, na němž je vybudována gigantická stavba naší evropské kultury, filosofií počínaje a soudobou fází vývoje vědy konče.⁵⁴⁶

Na tomto místě je nutno položit jednoduchou otázku: Jsou si obyvatelé říše temnoty vědomi faktu svého defektu? Zajisté ne, součástí jejich zaslepení je i absence uvědomění si vlastní slepoty. Součástí jejich slepoty je vnitřně uspokojující komplex děda vševěda, který je bariérou pro jakoukoliv následnou cestu k poznání. To jsou lidé, které personifikuje výše uvedená Thaletova služebná v poznámce Hegelově. Ta totiž neví, že neví, neví, že je v jámě, jeskyni, neví, že spí hlubokým klidným spánkem. Takoví lidé musejí být probuzeni či vyvedeni z jeskyně lidmi jako Hérakleitos, kterého Patočka zmiňuje pro jeho tendenci otevřít člověku oči. Patočka zdůrazňuje Hérakleitovo slovo o tom, že člověk žije v temném snu, který nás klame a ukazuje nám život prázdný a nejsoucí. Je třeba procitnout a uvědomit si skutečný život a bojovat ve jménu morálky. Toto prozření a porozumění životu, a především sobě samému, nazývá Hérakleitos rozvahou. Ten kdo je rozvážný, je bdící. Nerozvážný člověk snící, a tudíž zaslepený a ochuzený o skutečné poznání.⁵⁴⁷

Průvodcem na cestě k pravdě (ne však k jejímu plnému uchopení) může být i Sókratés, jehož moudrost vyplývá z vlastního „věducího nevědění“⁵⁴⁸. Sókratés byl jediným, který si uvědomoval rozsah své nevědomosti, zatímco ostatní Athéňané byli často skálopevně přesvědčeni o svých domnělých dokonalých vědomostech. Patočka inspirován Platónem dokonce nazývá Sókratovu misi lékařstvím duše. Pacientem je ten, který si své choroby-nevědomosti-není vůbec vědom, lékařem je Sókratés, jenž používá k léčbě jediný lék-Logos, Logos jako řeč, jazyk. Cílem Sókratova lékařství duše je uvědomění si stavu vlastního ducha jako zkosnatělého a zatvrzelého. Sókratés jej svou léčbou uvede do přirozeného stavu a tak se duch opět stane elastickým.⁵⁴⁹ Sókratés však nesouhlasí s hérakleitovsko- parmenidovským chápáním Logu, kterým se odkrývá hotové kosmické bytí. Jeho pojetí oba předsokratiky přesahuje. V Logu, řeči se Sókratovi odkrývá celé bytí člověka s jeho příznačnými rysy. Dovolujeme si tvrdit, že takový přístup k Logu, řeči je Patočkovi velmi blízký, a to proto, že se

⁵⁴⁶ Erika Vonková, Úvod do filosofie (Výstup z projektu Tvorba a inovace vzdělávacích programů a profesních praxí (CZ.1.07/2.2.00/28.0040), řešeného v rámci projektu OP Vzdělávání pro konkurenceschopnost, oblasti podpory 2.2, prioritní osy 7.2 – Terciární vzdělávání, výzkum a vývoj, oblast podpory 7.2.2 – Vysokoškolské vzdělávání), s. 5.

⁵⁴⁷ Jan Patočka, *Předsokratovská filosofie* (Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1968), s. 86.

⁵⁴⁸ Jan Patočka, *Sókratés* (Praha: SPN, 1991), s. 85.

⁵⁴⁹ Jan Patočka, *Sókratés* (Praha: SPN, 1991), s. 110.

zrcadlí v samotné sókratovské metodě, která se sice pohybuje v Logu, ale dotýká se jsoucna živých, mluvících a ve slovu se vyjadřujících lidských bytostí. Lidských bytostí tápajících, mýlících se, hledajících, objevujících a opět znejistělých...

Dějiny evropského myšlení nám nabízejí za průvodce z temnoty i další významné osobnosti ze své pokladnice. Školským příkladem, dokonce tím nejfrekventovanějším, je zajisté Platón, jehož hrdina po svém probuzení neváhá podstoupit cestu zpět do podsvětí, aby nás, spokojené obyvatele říše jeskynní temnoty, vysvobodil z našeho bludu a doprovodil do říše světla. Platónský motiv pohybu mezi dvěma světy nám může připomenout nádherný starořecký mýtus o odvážné cestě Orfeově do podsvětí za účelem vysvobození jeho milované ženy Eurydiky z temnoty Hádova Tartaru. Dokonce i Orfeova nejistota, tápání a bolest je v Platónově podobenství přítomna!

Položme si další otázku: Kdo je tím průvodcem, který vysvobodí obyvatele jam, jeskyní a snových říší z okovů šalby a klamu? Hérakleitos jako bdící hrdina, jehož individuální rozum se dotknul božského Logu? Platón jako mudrc, který po svém výstupu z jeskyně pohlédl tváří v tvář slunci? Sókratés, který jakoby programově zamrzl v pozici „vědoucího nevědění“? Pýthagorás, který po své volbě mezi pohodlnou cestou slávy a bohatství a trnitou cestou k pravdě zvolil možnost bolestivou, po jejímž absolvování pochopil, že jeho posláním je nikdy nekončící honba za Pravdou (lov)? Co mají oni zmínění titánové úsvitu evropské kultury společného? Z mnoha možných odpovědí (např. jejich velkou neoblíbenost v majoritní společnosti) nabídneme inspiraci Patočkovu: Zajisté by bylo možno je uvést jako osobnosti spadající do Patočkova označení „duchovní člověk“⁵⁵⁰. Duchovní člověk je tím, který se rozhodne „... svobodnou volbou své lidské existence pro svůj vztah k životu a světu být filosofem, ocitá se rovnýma nohama ve světě převráceném, jak soudí o filosofii zdravý lidský rozum.“⁵⁵¹ Lidé onoho zdravého lidského rozumu přijímají svět jako svět hotový, konečný a pro ně průhledný, známý a pochopitelný, vyznají se v něm. Vše je jim jasné, ničemu se nediví. V takovém světě se cítí bezpečně. Proto tento svůj svět neprohledávají, neproblematizují. Žijí ve své útulné jámě, aniž o ní vědí. Duchovní člověk, který svou svobodnou volbou nastoupí cestu filosofů, vidí svět naprosto jinak. Jeho pohled je pohledem údivu, úžasu nejen nad tímto světem, ale především nad tím, že my i svět jsme. Co to znamená, že my i svět jsme? Duchovní člověk se vrhne do povrchu i útrob tohoto světa a prohledává jej. Po zjištění, že svět je naprosto

⁵⁵⁰ Jan Patočka, *Duchovní člověk a intelektuál. Sebrané spisy 3. Péče o duši* (Praha: Oikomenh, 2002), s. 355–371.

⁵⁵¹ Ivan Dubský, *Filosof Jan Patočka* (Praha: Institut pro stedo-evropskou kulturu a politiku, 1991), s. 62.

dynamický, se snaží uchopit a dokonce pojmenovat (Logos, slovo) něco konečné, o co by se mohl opřít a možná v rádlovském smyslu i pohnout zemí. Duchovní člověk po nalezení pevného bodu je svou vnitřní silou nucen opět jej podrobit svému kritickému pohledu. Výsledek je již znám z minulosti. Pevný bod pevný není, pevnina je pouhým nepevným plavidlem, i kdyby bylo Archou Noemovou. Ne nadarmo Pýthagorás označil filosofy za ty, kteří jsou lovci pravdy (EV: ne její ulovitelé). Duchovní člověk se uvedeným negativním zkušenostem vyroňujícím se z nepevného světa nevyhýbá, Patočka zdůrazňuje, že „... duchovní člověk se tomu právě vystaví a jeho život spočívá v tom, že je takhle vystaven.“⁵⁵² Ale jak má žít duchovní člověk ve společnosti, která je především tvořena lidmi tzv. zdravého lidského rozum? Patočka vzpomíná a zároveň aktualizuje odpověď Platónovu vystavěnou na třech možnostech:

První-chovat se jako Sókratés, ukazovat lidem svět jako temný a neuchopitelný. To znamená dostat se do konfliktu s většinovou společností a jít na smrt. Touto cestou šel Sókratés.

Druhá je volba Platónova-je volbou vnitřní emigrace, stažení se z veřejného prostoru, stažení se z kontaktu a tím i z konfliktu se světem. Ve finále se duchovní člověk uchýlí do společenství duchovních lidí, které jim umožní, aby žili a neumírali.

Třetí možností je stát se sofistou, tedy jakýmsi vzdělaným profesionálním pracovníkem v oblasti kultury, kterého Patočka nazývá intelektuálem.

Kterou z možností pro sebe sama volí Jan Patočka, duchovní člověk, jehož údělem je žít v obci? Smrt, vnitřní emigraci či rezignaci? Nahlédneme-li zejména do poslední fáze jeho života, je nám jasné, že Platónova triáda je mu neúplná. Jan Patočka přichází k závěru, že duchovní člověk nemůže být člověkem rezignujícím, „...duchovní člověk vidí dnes zase určité možnosti, duchovní člověk se musí přestat bát a v tom, co zahlédá, v tom právě už je také báze pro to, aby se nebál.“⁵⁵³ Duchovní člověk se stává člověkem politickým: demonstrativně, programově vrhá tvář v tvář své obci to, co je výsledkem jeho neklidného filosofického ducha-nesamozřejmost skutečnosti. Tím lidem zdravého lidského rozumu, občanům onoho společenství, obce, polis, boří jejich obraz světa, který obývají, světa jako světa hotového,

⁵⁵² Jan Patočka, „Duchovní člověk a intelektuál. Souvislosti“, (Archiv Jana Patočky. Archiv článků z let 1990–1995, s. 2), accessed August 8, 2017, <http://www.ajp.cuni.cz/index.php/Bibliografie>.

⁵⁵³ Jan Patočka, „Duchovní člověk a intelektuál. Souvislosti“, (Archiv Jana Patočky. Archiv článků z let 1990–1995, s. 5), accessed August 8, 2017, <http://www.ajp.cuni.cz/index.php/Bibliografie>.

konečného a pro ně průhledného, známého a pochopitelného. Světa, v němž se vyznají a v němž se cítí bezpečně. Ale právě to je „politický“ úkol všech duchovních lidí ve všech dobách: Sókrata, Platóna, Komenského, Bruna, Patočky... Společnost jim za jejich života nestavěla pomníky, nedekorovala je řády, některé jejich urputná činnost přivedla na smrt, některé do vyhnanství, některé do milosrdného šílenství. I přesto o nich víme, čteme jejich knihy, souhlasíme nebo nesouhlasíme s nimi, vedeme s nimi vítězné nebo prohrané dialogy... Přemýšlíme o nich, tedy stále jsou.

Seznam literatury

- Abbey, Edward, *Gang obrancov Zeme*. Tulčák: LZ Vlk, 1994.
- Arendt, Hannah, *O násilí*. Praha: Oikoymenh, 2004.
- Arendtová, Hannah. *Krize kultury: (čtyři cvičení v politickém myšlení)*. Praha: Mladá fronta, 1994.
- Bachelard, Gaston, *Poetika prostoru*. Praha: Malvern, 2009.
- Barbaras, Renau, *Pohyb existence. Studie k fenomenologii Jana Patočky*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2016.
- Barbaras, Renaud, „Le mouvement du monde et le problème de l' apparaître.“ In Patočka et la question du monde, 21–35. Paris: Minuit Paris, 2013.
- Barbaras, Renaud, *Le mouvement de l'existence: études sur la phénoménologie de Jan Patočka*. Chatou: Éditions de la Transparence, 2007.
- Bernet, Rudolf, and Iso Kern and Eduard Marbach, *Úvod do myšlení Edmunda Husserla*. Praha: Oikoymenh, 2004.
- Bey, Hakim, *Dočasná autonomní zóna*. Praha: Tranzit, 2004.
- Blecha, Ivan, „Patočkova péče o duši mezi Sókratem, Platónem a Aristotelem.“ *Filozofia*, 70, 6 (2015): s. 409–419.
- Blecha, Ivan, *Jan Patočka*. Olomouc: Votobia, 1997.
- Blunt, Alison, and Robyn Dowling, *Home*. Abingdon: Taylor and Francis, 2006.
- Cambiano, Guisepe, „Cesta k dospělosti“, In *Řecký člověk a jeho svět*, ed. Jean-Pierre Vernant, s. 77–103, Praha: Vyšehrad.
- Canfora, Luciano, „Občan“ (s. 105–132). *Řecký člověk a jeho svět*, ed. Jean-Pierre Vernant, Praha: Vyšehrad.
- Capra, Fritjof, *Skryté súvislosti*. Bratislava: Vydavateľstvo slovenských spisovateľov, 2009.
- Cibulka, Josef, „Jan Patočka a studenti pražské filosofické fakulty v období 1945–49,“ *Filozofia* 4 (1997): 234–241.
- Derrida, Jacques, „Donner la mort“. In *L'éthique du don. Jacques Derrida et la pensée du don*, 11–108. Paris: Metailie-Transition, 1992.
- Derrida, Jacques, „Tajemství, kacířství a odpovědnost: Patočkova Evropa.“ *Filosofický časopis*. 1992, 4: s. 551–573; 1992, 5: s. 857–867.
- Descartes, René and Jan Patočka, *Rozprava o metodě*. Praha: Svoboda, 1992.
- Dewey, John, *Reconstruction in Philosophy. The Middle Works of John Dewey*. Carbondale III. Southern Illinois: Southern Illinois University Press, 1982.

- Dodds, Eric R., Řekové a iracionálno. Praha: Oikoymenh, 2000.
- Dostál, Antonín, „Ke dvěma setkáním Jana Patočky s pedagogickým dílem Jana Amose Komenského,“ *Pedagogika* XLII, no. 4 (1992): s. 440.
- Douglas, Mary, „The Idea of Home: A Kind of Space,“ *Sociological Research* 50, No. 1 (1991): s. 287–307.
- Dubský, Ivan, *Filosof Jan Patočka*. Praha: Institut pro středoevropskou kulturu a politiku, 1991.
- Dupkala, Rudolf, „Jan Patočka.“ In *Dejiny etického myslenia v Európe a USA*, ed. Anna Remišová, 781–790. Bratislava: Kalligram, 2008.
- Easthope, Hazel. „A Place Called Home.“ *Housing, Theory and Society* 21 (2004): s. 128–138.
- Ekkehard, Von Braunnmühl, *Antipädagogik: Studien zur Abschaffung der Erziehung*. Leipzig: Tologo verlag, 2006.
- Eribon, Didier, *Michel Foucault. 1926-1984*, Praha: Academia, 2002.
- Fink, Eugen. *Natur, Freiheit, Welt. Philosophie der Erziehung*. Würzburg: F. A. Schwarz, 1992.
- Filosofický časopis* 6 (1994).
- Fontana, Josep, *Evropa před zrcadlem*. Praha: NLN, 2001.
- Foucault, Michel, *Dohlížet a trestat*. Praha: Dauphin, 2000.
- Foucault, Michel, *Slová a věci*. Bratislava: Kalligram, 2000.
- Freud, Sigmund, *Nespokojenost v kultuře*. Praha: Hynek, 1998.
- Gál, Egon. „Richard Rorty: medzi nádejou a skepsou.“ *Kritika a kontext*, no. 34 (2007): s. 10–15.
- Garlan, Yvon, „Člověk a válka“, In *Řecký člověk a jeho svět*, ed. Jean-Pierre Vernant, 61–62. Praha: Vyšehrad.
- Gibas, Petr. „Domov jako konceptuální rámec, téma i výzkumný terén: vývoj i současná podoba studií domova.“ *Sociologický časopis/Czech Sociological Review* 53, no. 2 (2017): s.241–238.
- Gibas, Petr. „Fenomenologie prostoru: O geografii místa, krajiny i nepřítomnosti“, In *Prostor(y) geografie*, ed. Matoušek, Roman and Robert Osman, 231–250. Praha: Karolinum, 2014.
- H. „Plody českého myšlení.“ *Filosofická revue* XII, 1 (1940): s. 46–47.
- Hans Urs, Von Balthasar. „Communio“, *Teologické texty*, Samizdat č. 10: s. 4.
- Hanyš, Milan, „Občanská neposlušnost v myšlení Hannah Arendtové.“ *Filosofický časopis* 64, no. 1 (2016): s. 59–74.
- Havel, Václav. *Moc bezmocných*. Praha: Lidové noviny, 1990.

Hegel, George, Wilhelm. Dějiny filosofie 1. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1961.

Heidegger, Martin. „The Age of World Picture.“ In *The Question Concerning Technology*, ed. W. Lovitt. New York: Harper & Row, 1977.

Heidegger, Martin. *Básnický bydlí člověk*, Praha: Oikoymenh, 2006.

Heidegger, Martin. *Bytí a čas*. Praha: Oikúmené, 2008.

Heidegger, Martin. Heraklit. GA. Bd. 55. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979.
Heidegger, Martin. *Konec filosofie a úkol myšlení*. Praha: Oikúmené, 2006.

Heidegger, Martin. Nietzsche II. GA. Bd. 6.2. Pfullingen: G. Neske, 1961.

Heidegger, Martin. Parmenides. GA. Bd. 54. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1982.

Helus, Zdeněk, „Retrospektiva a perspektiva osobnostně orientovaného pojetí výchovy v teorii a praxi: Proč je osobnostní zřetel v edukaci důležitý a jak jej uplatňovat v edukaci obratu,“ *Pedagogika*, roč. 66, no. 1, (2016): s. 4–14.

Helus, Zdeněk, „Výchova k obratu-úkol naší doby,“ *Pedagogika*, 59, 2009, no. 4,(2009): s. 336–340.

Helus, Zdeněk, Noemi Bravená a Marta Franclová, *Perspektivy učitelství*, Praha: Univerzita Karlova v Praze, Pedagogická fakulta, 2012.

Higgins, Chris, *The Good Life of Teaching: An Ethics of Professional Practise*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2011.

Hrubec, Marek, *Od zneuznání ke spravedlnosti. Kritická teorie globální společnosti a politiky*. Praha: Filosofia, 2011.

Husserl, Edmund, *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*, Praha: Oikoymenh, 2006.

Husserl, Edmund, *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii II*, Praha: Oikoymenh, 2006.

Husserl, Edmund, *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, Praha: Academia, 1972.

Chlup Otokar, *Vývoj pedagogických idejí v novém věku*, 38. Brno: Filosofická fakulta, 1925.

Chvatík, Ivan, Pavel Kouba a Miroslav Petříček, Jr. „Struktura sebraných spisů Jana Patočky jako interpretační problém.“ *Filosofický časopis* 34, 3 (1991): s. 401.

J. P., „Odpověď Filosofické revui.“ *Česká mysl* 30, 1 (1934): s. 61–62.

J. P., „Rothacker, E., *Geschichtsphilosophie*.“ *Česká mysl* 30, 4 (1934): s. 242–243.

Jakobson, Roman, „Le Curriculum Vitae d'un philosophe tchèque.“ In: Patočka, Jan, Paul Ricoeur a Roman Jakobson, Essais hérétiques: Sur la philosophie de l'histoire. Traduit du tchèque par Erika Abrams, 165–169. Lagrasse: Verdier, 1988.

Jirsa, Jakub. „Platón: Poznání sebe samého jakožto péče o sebe.“ In Sebazpoznanie a/ko starosť o seba, ed. Vladislav Suvák, 79–111. Prešov: Prešovská univerzita, 2010.

Jamieson, Lynn a Roona Simpson, Living Alone: Globalization, Identity and Belonging. London: Palgrave Macmillan, 2013.

Nehyba, Jan „Tři inspirace od Petera Jervise.“ Studia paedagogica 17, 1 (2012): s. 37–57.

Jemelka, Petr, „Lidská identita a disent jako strážce paměti.“ In Formovanie identity v čase a priestore, ed. Branislav Malík, 84–91. Bratislava: Univerzita Komenského, 2017.

Jemelka, Petr, Reflexe environmentální problematiky v dějinách české a slovenské filosofie. Praha: Filosofia, 2016.

Jonas, Hans, Princip odpovědnosti: pokus o etiku pro technologickou civilizaci. Praha: Oikoymenh, 1997.

jpat. „Dohnal, F., Poutníci a trosečníci absolutna. Essaye.“ ČM 34, 5 (1938): s. 301.

Jpat. „Schering, M. W., Wehrphilosophie.“ ČM 34, 5 (1938): s. 301–304.

Kautman, František, Masaryk, Šalda, Patočka. Praha: Evropský kulturní klub, 1990, s. 94.

Kohák, Erazim, Jan Patočka. Praha: HaH, 1993.

Komenský Jan Amos, Hlubina bezpečnosti. Praha: Duch času, 1920.

Komenský Jan Amos, Truchlivý I, II: Labyrint Světa A Ráj Srdce. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1998.

Kouba, Pavel, Heidegger a problém nihilismu. Praha: Český spisovatel, 1995.

Krejčí, František, „Paralelistická fenomenologie.“ Česká mysl 27, 2 (1931): s. 115–129.

Küng, Hans, Světový étos pro politiku a hospodářství. Praha: Vyšehrad, 2000.

Laignel-Lavastine, Alexandra a Jan Patočka. Jan Patočka: l'Esprit de la dissidence. Paris: Michalon, 1998.

Laignel-Lavastine, Alexandra, Esprits d'Europe: autour de Czeslaw Milosz, Jan Patočka et Istvan Bibo. Paris: Gallimard, 2010.

Leško, Vladimír, Filozofia dejín filozofie. Prešov: v. n., 2004.

Librová, Hana, Vlažní a váhaví: Kapitoly o ekologickém luxusu. Brno: Doplněk, 2003.

Liessmann, Konrad P., Hodina duchů: Praxe nevzdělanosti. Polemický spis, Praha: Academia, 2015.

- Liessmann, Konrad P., *Teorie nevzdělanosti. Omyly společnosti vědění*, Praha: Academia, 2008.
- Lipovetsky, Gilles, *Éra prázdnoty: úvahy o současném individualismu*. Praha: Prostor, 1998.
- Lipovetsky, Gilles, *Paradoxní štěstí: esej o hyperkonzumní společnosti*. Praha: Prostor, 2007.
- Lipovetsky, Gilles, *Soumrak povinnosti: bezbolestná etika nových demokratických časů*. Praha: Prostor, 2011.
- Lom, Petr, „East meets West – Jan Patočka and Richard Rorty on Freedom“, *Political theory* 27, 4 (1999): s. 447–459. <https://doi.org/10.1177/0090591799027004002>
- Luft, Sebastian, „Husserl’s phenomenological discovery of the natural attitude“ *Continental Philosophy Review* 31, 2 (1998): s. 153–170.
- Mallet, Shelley, „Understanding Home: a Critical Riview of the Literature.“ *The Sociological Review* 52, 1 (2004): s. 63–89.
- Mareš, Jiří, „Zdeněk Helus jubilující: Zdeněk Helus’s Jubilee,“. *Pedagogika: časopis pro pedagogickou theorii a praxi*, 65, 4 (2015): s. 442–446.
- Van Harmelen, Mark. „Design trajectories: four experiments in PLE implementation.“ *Interactive Learning Environments* 16, 1 (2008): s. 35–46. Ritter, Marin. „Péče o duši a otázka zjevování“, *Reflexe* 36, podzim (2009): s. 35–55. <https://doi.org/10.1080/10494820701772686>
- Masaryk, Tomáš Garrigue, „Jan Hus.“ In *Spisy TGM 6*, ed. Jiří Brabec, 313–374. Praha: Ústav TGM, 2000.
- Masaryk, Tomáš Garrigue, „Naše nynější krize.“ In *Spisy TGM 6.*, ed. Jiří Brabec, 173–490. Praha: Ústav TGM, 2000.
- Masaryk, Tomáš Garrigue, *Ideály humanitní*. Praha: Melantrich, 1968.
- Masaryk, Tomáš Garrigue, *Otázka sociální I*. Praha: Ústav TGM, 2000.
- Max, Van Manen, „Phenomenological pedagogy“. *Curriculum inquiry* 12, 3 (1982): s. 283–299.
- McAuley, Alexander, et al. “The MOOC model for digital practice.” Online: https://oerknowledgecloud.org/sites/oerknowledgecloud.org/files/MOOC_Final.pdf [06. 09. 2017].
- Merlier, Philippe, *Autour de Jan Patočka*. Paris: L’Harmattan, 2010.
- Navrátil, Václav a Jan Patočka, „Před rokem zemřel...“ *Kritický měsíčník* 1, 7 (1938): s. 349.
- Nepodepsáno, „J. Patočka, Přirozený svět jako filozofický problém.“ *Naše věda XVII*, 10 (1936): s. 248.
- Nepodepsáno, „Vosler, O., Der Nationalgedanke von Rousseau bis Ranke.“ *Český mysl* 33, 1–2 (1937): s. 113–114.

Nietzsche, Friedrich, „Soumrak bůžků aneb jak filosofovat kladivem.“ In Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, 23–87. Praha: Naše vojsko, 1993.

Olšovský Jiří, *Slovník filozofických pojmů současnosti: 3., rozšířené a aktualizované vydání*. Praha: Grada, 2011.

Palouš Radim, *Čas výchovy*, Praha: SPN, 1991.

Palouš, Radim, *K filosofii výchovy*. Praha: SPN, 1991.

Palouš, Radim. *Česká zkušenost*. Praha: Akademia, 1999, s. 178.

Palouš, Radim. *Česká zkušenost*. Praha: Akademia, 1999.

Patočka, Jan a Josef Lukl Hromádka. „Masaryk.“ *Věstník pedagogický* 8, 6 (1930): s. 229.

Patočka Jan a Radim Palouš, *Filosofie výchovy*, Praha: Pedagogická fakulta UK, 1997.

Patočka, Jan, Filip Karfík, Valérie Löwitová a Bertrand Bouckaert, *Conférences de Louvain sur la contribution de la Bohême à l'idéal de la science moderne*. Bruxelles: Ousia, 2001.

Patočka, Jan, Paul Ricoeur a Roman Jakobson. *Essais hérétiques: Sur la philosophie de l'histoire*. Traduit du tchèque par Erika Abrams. Lagrasse: Verdier, 1988.

Patočka, Jan, *Aristoteles, jeho předchůdci a dědicové*. (Studie z dějin filosofie od Aristotela k Hegelovi.) Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1964.

Patočka, Jan, *Aristoteles. Přednášky z antické filosofie*. Praha: Vyšehrad, 1994.

Patočka, Jan, „Breysig, K., *Die Meister der entwickelnden Geschichtsforschung*.“ *Česká mysl* 32, 1–2 (1936): s. 116–117.

Patočka, Jan, „České myšlení v meziválečném období.“ In *Masarykův sborník VII*, 406–416. Praha: Academia, 1992.

Patočka, Jan, *Češi II*. Praha: Oikoymenh, 1999.

Patočka, Jan. *Péče o duši*. Praha: Oikoymenh, 1999.

Patočka, Jan, „Čím je a čím není Charta 77. Proč je právo na její straně a žádné pomluvy ani násilná opatření jí neotřesou.“ In *Charta 77. Mezinárodní vědecká konference u příležitosti 30. výročí vzniku Charty 77*. Praha 21. až 23. března 2007. *Dokumenty k Chartě 77*.

Patočka, Jan, „Dějepis filosofie a její jednota.“ *Česká mysl* 36, 2 (1942): s. 58–72.

Patočka, Jan, „Dějepis filosofie a její jednota.“ *Česká mysl* 36, 3 (1942): s. 97–114.

Patočka, Jan, „Descartes a metafysika.“ *Česká mysl* 33, 3–4 (1937): s. 143–156.

Patočka, Jan, *Duchovní člověk a intelektuál. Sebrané spisy 3. Péče o duši*, 355–371. Praha: Oikoymenh, 2002.

Patočka, Jan, Duchovní člověk a intelektuál. Souvislosti 1 (1990). Online: <http://souvislosti.cz/archiv/patocka1-90.html> [06. 09. 2017].

Patočka, Jan, „Edmund Husserl.“ Česká mysl 34, 1–2 (1938): s. 2–7.

Patočka, Jan, Eseje: Náš národní program. Praha: Evropský kulturní klub, 1990.

Patočka, Jan, „Evropa a doba poevropská.“ In Jan Patočka, Péče o duši II., s. 80–148. Praha: Oikúmené, 1999.

Patočka, Jan, Evropa a doba poevropská, Praha: Lidové noviny, 1992.

Patočka, Jan, „Existuje definitivní kánon filosofického života?“ Kritický sborník 14, 2 (1994): s. 1–2.

Patočka, Jan, Fenomenologické spisy II, Praha: Oikoymenh, 2009.

Patočka, Jan, „Filosofie českých dějin.“ Sociologický časopis 5, 5 (1969): s. 457–472.

Patočka Jan, „Filosofické základy Komenského pedagogiky,“ in Komeniologické studie: soubor textů o J. A. Komenském. Díl 1, Texty publikované v letech 1941–1958, ed. Věra Schifferová, 173–174. Praha: Oikoymenh, 1997.

Patočka, Jan, Francouzský existencialismus a Simone Beauvoirová. In Beauvoir, Simone de. Druhé pohlaví, 389–403. Praha: Orbis, 1966.

Patočka, Jan, „Francouzská filozofie.“ Česká mysl 24, 6 (1928): s. 564–565.

Patočka, Jan, „Jan Amos Komenský a dnešní člověk,“ in Komeniologické studie: soubor textů o J. A. Komenském. III, Nepublikované texty, ed. Věra Schifferová, 358. Praha: Oikoymenh, 2003.

Patočka, Jan, „Jean - Paul Sartre návštěvou ve Filosofickém ústavě ČSAV.“ Filosofický časopis, XXX, 2 (1964): s. 195–200.

Patočka, Jan, „K článku p. docenta dra Riegra „Na okraj fenomenologie.“ Česká mysl 32, 1–2 (1936): s. 104–106.

Patočka, Jan, „Kacířské eseje o filosofii dějin,“ In Jan Patočka, Péče o duši III., s. 13–131. Praha: Oikúmené, 2002.

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

Patočka, Jan, „Kapitoly ze současné filosofie.“ In Jan Patočka. Péče o duši I., s. 85–100. Praha: Oikúmené, 1996.

Patočka, Jan, „Karl Jaspers.“ Česká mysl 33, 1–2 (1937): s. 119–24.

Patočka, Jan, „Kolem Masarykovy filosofie náboženství,“ In Jan Patočka, Češi I., 366–422. Praha: Oikúmené, 2006.

Patočka Jan, „Komenský a otevřená duše,“ in *Komeniologické studie: soubor textů o J. A. Komenském. Díl 2, Texty publikované v letech 1959–1977*, ed. Věra Schifferová. 337–338. Praha: Oikoymenh, 1998.

Patočka, Jan, *Kritika psychologického objektivismu a problém fenomenologické psychologie u Sartra a Merleau-Pontyho. Internationalen Kongresses für Philosophie. Wien, 2.–9. September 1968. Archiv Jana Patočky, Praha.*

Patočka, Jan, „La Critique de l’objectivisme et le problème de la psychologie phénoménologique chez Sartre et Merleau-Ponty.“ *Les Temps modernes* 608 de Mars (2000): s. 223–234.

Patočka, Jan, „Lidskost Komenského,“ in *Komeniologické studie: soubor textů o J. A. Komenském. III, Nepublikované texty*, ed. Věra Schifferová. 485–486. Praha: Oikoymenh, 2003.

Patočka, Jan, „Listy o francouzské filozofii (Léon Brunschvicg).“ *Česká mysl* 26, 1 (1930): s. 40–56.

Patočka, Jan, „Listy o francouzské filozofii.“ *Česká mysl* 25, 4 (1929): s. 294–300.

Patočka, Jan, „Listy o francouzské filozofii.“ *Česká mysl* 25, 5 (1929): s. 401–406.

Patočka, Jan, *Lovaňské přednášky. Příspěvek českých zemí k ideálu moderní vědy. Praha: OIKOYMENH, 2016.*

Patočka, Jan, „Masaryk v boji proti antisemitismu.“ In *Češi II, Sebrané spisy sv. 13*, eds. Karel Palek, Ivan Chvatík, 33–112. Praha: Oikoumenh, 2006.

Patočka, Jan, „Masaryk včera a dnes.“ In *Češi I, Sebrané spisy sv. 12*, eds. Karel Palek, Ivan Chvatík, 92–102. Praha: Oikoumenh, 2006.

Patočka, Jan, „Masarykovo a Husserlovo pojetí duševní krize evropského lidstva.“ *Kvart* 3, 2 (1936): s. 91–102.

Patočka, Jan, „Mezinárodní filosofické konference thomistické.“ *Česká mysl* 28 (1932), č. 5, s. 372–373.

Patočka, Jan, „Myšlenka vzdělanosti a její dnešní aktuálnost.“ *Kritický měsíčník* 1, 6 (1938): s. 241–253.

Patočka, Jan, „Negativní platonismus,“ In *Jan Patočka, Péče o duši I.*, 303–336. Praha: Oikúmené, 1996.

Patočka, Jan, „Negativní platonismus.“ In *Jan Patočka. Péče o duši I. Sebrané spisy.* 303–336. Praha: Oikúmené, 1996.

Patočka, Jan, *Negativní platonismus. Praha: Československý spisovatel, 1990.*

Patočka, Jan, *Nejstarší řecká filosofie. Filosofie v předklasickém údobí před sofistikou a Sókratem. Přednášky z antické filosofie. Praha: VYŠEHRADEK, 1996.*

Patočka, Jan, „Několik poznámek k důkazům boží jsočnosti u Tomáše Akvinského.“ Česká mysl 29, 3–4 (1933): s. 138–148.

Patočka, Jan, „Několik poznámek k pojmu „světových dějin“,“ In Jan Patočka, Péče o duši I., 54–57. Praha: Oikúmené, 1996.

Patočka, Jan, „Několik poznámek k pojmu dějin a dějepisu.“ In Jan Patočka. Péče o duši I., 35–45. Praha: Oikúmené, 1996.

Patočka, Jan, „Několik poznámek o pojmu „Světových dějin.“ Česká mysl 31, 2 (1935): s. 86–96.

Patočka, Jan, „Nemetafyzická filosofie a věda.“ In Jan Patočka, Péče o duši III., 604–611. Praha: Oikúmené, 2002.

Patočka, Jan, „Nicota, absolutní pozice a zápor“, In Jan Patočka, Péče o duši III., 652–668. Praha: Oikúmené, 2002.

Patočka, Jan, „O dvojím pojetí smyslu filosofie.“ Česká mysl 32, 3–4 (1936): s. 198–211.

Patočka, Jan, „O filosofii dějin“, In Jan Patočka, Péče o duši I., 109–115. Praha: Oikúmené, 1996.

Patočka Jan, „O filosofii J. A. Komenského“, in Komeniologické studie: soubor textů o J. A. Komenském. Díl 2, Texty publikované v letech 1959–1977, ed. Věra Schifferová, 289–319. Praha: Oikoymenh, 1998.

Patočka, Jan, „O mnohoznačnosti a jednoznačnosti filosofického textu.“ Česká mysl 35, 1–2 (1941): s. 76–83.

Patočka Jan, „O pozdních pedagogických spisech. Komenského“, in Komeniologické studie: soubor textů o J. A. Komenském. Díl 1, Texty publikované v letech 1941–1958, ed. Věra Schifferová, 117–118. Praha: Oikoymenh, 1997.

Patočka, Jan, „O spolupráci filosofie a vědy.“ Česká mysl 34, 3–4 (1938): s. 196–209.

Patočka, Jan, „Otázka solipsismu a argument souvislého snu.“ Česká mysl 36, 4–5 (1942): s. 192–204.

Patočka, Jan, Péče o duši II, Praha: Oikoymenh, 1999.

Patočka, Jan, Péče o duši. I. Praha: Oikúmené, 1996.

Patočka, Jan, „Platón a Evropa.“ In Jan Patočka, Péče o duši II., 149–355. Praha: Oikúmené, 1999.

Patočka, Jan, „Poznámky k „době poevropské“,“ In Jan Patočka, Péče o duši III., 770–782. Praha: Oikúmené, 2002.

Patočka, Jan, „Problém počátku a místa dějin“, In Jan Patočka, Péče o duši III., 283–300. Praha: Oikúmené, 2002.

Patočka, Jan, „Prostor a jeho problematika“, Sborník prací Filozofické fakulty Brněnské univerzity, *Studia Minora Facultatis Philosophicae Universitatis Brunensis* (1990–1992): s. 33–69.

Patočka, Jan, Platón. Přednášky z antické filosofie. Praha: SPN, 1992.

Patočka, Jan, Předsokratovská filosofie. Přednášky z antické filosofie. Praha: SPN, 1968.

Patočka, Jan, „Přirozený svět a fenomenologie,“ In Jan Patočka, *Fenomenologické spisy II.*, 202–237. Praha: Oikúmené, 2002.

Patočka, Jan, Přirozený svět jako filosofický problém. Praha: Československý spisovatel, 1992.

Patočka, Jan, Přirozený svět jako filosofický problém. Praha: Československý spisovatel, 1970.

Patočka, Jan, „Remarques sur le problème de Socrate,“ *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 74, 4–6 (1949): s. 186–213.

Patočka, Jan, „Schéma dějin,“ In Jan Patočka, *Péče o duši III.*, 263–279. Praha: Oikúmené, 2002.

Patočka, Jan, „Studie o času I.“, In Jan Patočka, *Péče o duši III.*, 612–643. Praha: Oikúmené, 2002.

Patočka, Jan, „Studie o času II.“, In Jan Patočka, *Péče o duši III.*, 644–651. Praha: Oikúmené, 2002.

Patočka, Jan, Sókratés. Přednášky z antické filosofie. Praha: SPN, 1990.

Patočka, Jan, Tělo, společenství, jazyk, svět. Praha: ISE, 1995.

Patočka, Jan, „Teologie a filozofie.“ *Česká mysl* 25, 2 (1929): s. 138–143.

Patočka, Jan, *Tři studie o Masarykovi.* Praha, Mladá fronta, 1991.

Patočka, Jan, *Věčnost a dějinnost.* Praha: Oikúmené, 2007.

Patočka, Jan, „Výbor ze spisů T. G. Masaryka.“ *Věstník pedagogický* 8, 3 (1930): s. 110.

Patočka Jan, „Vývoj pedagogického myšlení J. A. Komenského,“ in *Komeniologické studie: soubor textů o J. A. Komenském. Díl 2, Texty publikované v letech 1959–1977*, ed. Věra Schifferová, 72–73. Praha: Oikoymenh, 1998.

Patočka, Jan, „Význam pojmu pravdy pro Rádlovu diskusi s positivismem.“ *Česká mysl* 33, 1–2 (1937): s. 40–54.

Patočka Jan, „Základní filosofické myšlenky J. A. Komenského v souvislosti se základy jeho soustavného vychovatelství,“ in *Komeniologické studie: soubor textů o J. A. Komenském. Díl 1, Texty publikované v letech 1941–1958*, ed. Věra Schifferová, 258–283. Praha: Oikoymenh. Sebrané spisy Jana Patočky, 1997.

Patočka, Jan, „Z dopisů Jana Patočky Robertu Campellovi do Paříže.“ *Filosofický časopis* 42, 6 (1994): 904–921.

- Patočka, Jan, "Z nové francouzské filosofické literatury." *Česká mysl* 40, 4–5 (1946-1947): s. 256–260.
- Pelcová, Naděžda, „Fenomén domova“, *Paideia: Philosophical E-journal of Charles University*, 3–4, 5 (2008): s. 1–6.
- Peregrin, Josef, „Současná filosofie USA: analytická filosofie pod rentgenem pragmatizmu.“ In *Co po metafyzice?* eds. Hilary Putnam and Richard Rorty, 9–14. Bratislava: Archa, 1997.
- Jarvis, Peter, *Adult and continuing education: Theory and practice*. London: Psychology Press, 1995.
- Petříček, Miroslav, „Jan Patočka – Philosophie, Phénoménologie, Politique.“ *Filosofický časopis* 34, 3 (1991): s. 354–356.
- Teilhard de Chardin, Pierre. *Úvahy o štěstí a lásce*. Praha: Refugium Velehrad-Roma, 2006.
- Teilhard de Chardin, Pierre., *Vesmír a lidstvo*. Praha: Vyšehrad, 1991.
- Platón, *Ústava*, Praha: Oikoymenh, 2001.
- Platón, *Ústava*. Praha: Oikoymenh, 2005.
- Platón, *Zákony*, Praha: Oikoymenh, 2016.
- Popelová, Jiřina, *Studie o současné české filosofii*. Praha: J. R. Vilímek, 1945.
- Prázny, Aleš, „Dějiny jednání u Jana Patočky.“ In *Patočka a dejiny filozofie. Zborník Acta Facultatis Philosophicae Universitatis Šafarikianae 75*, eds. Róbert Stojka a Martin Škára. 139–153. Košice: Univerzita Pavla Jozefa Šafárika, 2015.
- Rámcový vzdělávací program pro gymnázia: RVP G. Praha: Výzkumný ústav pedagogický v Praze, 2007.
- Ramirez, Fancisco a John Boli, "The Political Construction of Mass Schooling: European Origins and Worldwide Institutionalization", *Sociology of Education* 60, January, (1987): s. 2–17. <https://doi.org/10.2307/2112615>
- Rieger, Ladislav, „Moje odpověď panu dru Patočkovi.“ *Česká mysl* 32, 3–4 (1936): s. 222–227.
- Rieger, Ladislav, „Na okraj fenomenologie.“ *Česká mysl* 31, 3–4 (1935): s. 157–165.
- Rorty, Richard a Gianni Vattimo. *Budoucnost náboženství*, edited by Santiago Zabala. Praha: Karolinum, 2007.
- Rorty, Richard, "Toward a Postmetaphysical Culture." In *Richard Rorty. Take care of freedom and truth will take care of itself. Interviews with Richard Rorty*, 46–55. Stanford: Stanford University Press, 2006.
- Rorty, Richard, *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Rorty, Richard, *Filosofické orchidey*. Bratislava: Kalligram, 2006.

Roviello, Anne- Marie, „Patočka a poloviční míra moderní doby.“ *Filosofický časopis* 34, 3 (1991): s. 439–440.

Salmon, Wesley C., ed., *Zeno's paradoxes*. Indianapolis: Hackett Publishing, 2001.

Schaller, Klaus, „Komenský a otevřená duše. Patočkův výklad Komenského a jeho význam pro současnou systematickou pedagogiku“. (Cáchy 10. 5. 1991: Ad honorem Jan Patočka), *Filosofický časopis* 40, 1 (1992): s. 39.

Schifferová, Věra, „Úvodní poznámka,“ in *Komeniologické studie: soubor textů o J. A. Komenském. Díl 1, Texty publikované v letech 1941–1958*, ed. Schifferová Věra, 7–8. Praha: Oikoymenh. Sebrané spisy Jana Patočky, 1997.

Sroda, Krzysztof, „Patočka, Platón a nesmrtelnost duše.“ *Filosofický časopis* 34, 3 (1991): s. 357–399.

Strouhal, Martin, *Teorie výchovy: k vybraným problémům a perspektivám jedné pedagogické disciplíny*. Praha: Grada.

Szaló, Csaba. „Domov a jiná místa/ne-místa formování kulturních identit“, *Sociální studia* 1 (2006): s. 145–160.

Šmajš, Josef, *Ohrožena kultura: od evoluční ontologie k ekologické politice*. Brno: Host, 2011.

Šrubař, Ilja, „Asubjektivní fenomenologie, přirozený svět a humanismus.“ *Filosofický časopis* 34, 3 (1991): s. 406–417.

Tardivel, Émilie, „La liberté comme expérience du monde.“ *Philosophie* 118 (2013): s. 67–77. <https://doi.org/10.3917/philo.118.0067>

Tardivel, Émilie, *La liberté au principe*. Paris: Vrin, 2011.

Tassin, Etienne, „Přirozený svět a politické společenství.“ *Filosofický časopis* 34, 3 (1991): s. 418–436.

Tholt, Pavel, J. Patočka a vznik matematickej prírodovedy. Košice: Interart, 2003.

Tholt, Pavol, „Patočka o potrebe a nevyhnutnosti asubjektívnej fenomenológie.“ In *Patočkova asubjektívna fenomenológia a dejiny filozofie. Zborník Acta Facultatis Philosophicae Universitatis Šafarikianae*, eds. Pavol Tholt and Peter Nezník, 14–64. Košice: Univerzita Pavla Jozefa Šafárika, Filozofická fakulta, 2009.

Tomek, Václav, *Anarchismus v proměnách 20. století: vybrané osobnosti a ideje*. Praha: Manibus Propriis, 2012.

Vacková, Barbora, Lucie Galčanová, Michaela Kvapilová Bartošová a Lukáš Kala. *Sami doma: Bydlení, práce a vztahy lidí žijících v jednočlenných domácnostech*. Červený Kostelec, Brno: Nakladatelství Pavel Mervart a Masarykova univerzita, 2014.

Vančura, Michael, „Psychospirituální krize“, in *Krizová intervence. Krize v životě člověka. Formy krizové pomoci a služeb*, eds. Vodáčková Daniela a kol., 329–357. Praha: Portál, 2002.

Veyne, Paul, Foucault, jeho myšlení, jeho osobnost, Praha: Filosofia, 2015.

Vítek, Jiří, Jan Patočka a Masarykova univerzita. Brno: Vydavatelství L. Marek, Brno, 1998.

Vonková, Erika (ed.), Jan Patočka, Češi a Evropa. Brno: MU, 2000.

Vonková, Erika, „Úvod do filosofie“ Výstup z projektu Tvorba a inovace vzdělávacích programů a profesních praxí (CZ.1.07/2.2.00/28.0040), řešeného v rámci projektu OP Vzdělávání pro konkurenceschopnost, oblasti podpory 2.2, prioritní osy 7.2 – Terciární vzdělávání, výzkum a vývoj, oblast podpory 7.2.2 – Vysokoškolské vzdělávání.

Wittgenstein, Ludwig, Filosofická zkoumání, Praha: Filosofia, 1998.

Zlámal, Jiří. „Některé myšlenky k filozofii výchovy a její aspekty v teoriích učení budovaných na bázi filozofického paradigmatu“, *Auspicia* 4, 2. (2007): s. 15–21.

Žižek, Slavoj, Násilí. Praha: Rybka, 2013.

Archivní materiály a další zdroje

(K textu Jan Patočka na Pedagogické fakultě Masarykovy univerzity v Brně v letech 1946–1948):

Archiv MU v Brně. Osobní fond Jana Patočky.

AJP. Archiv Jana Patočky. Online: <http://www.ajp.cuni.cz/index.php/Bibliografie> [06. 09. 2017].

Dopis Evy Gebové z 30. 5. 2000.

Zápisky z telefonického rozhovoru s Annou Ledabylovou ze září 2000.

Summary

Jan Zouhar describes the development of Patočka's stance on Masaryk and his philosophy in his paper "**Jan Patočka and T. G. Masaryk**". The author shows the contradictions in Masaryk's philosophy discovered by Patočka. In particular, he presents Masaryk's attempt for scientific objectivism together with his conviction of the personal governance of the world by Providence. He also deals with Patočka's criticism of Masaryk's dissociation from Cartesian rationalism and his transition to Comte's principals of the philosophy of history. The author finds the principal divergence between Patočka and Masaryk in the issue of the construction of Czech history and its evaluation (the climaxes of Czech history), as well as in the search for the sources of crises and their solutions.

Petr Jemelka focuses on the beginnings of Patočka's philosophical career in the first Czech philosophical journal *Česká mysl* (The Czech mind) in his paper "**Jan Patočka and Česká Mysl**". Jemelka's text is based on the detailed analysis of Patočka's articles and reviews published in the journal since 1928. He also notes the problem of the critical acceptance of phenomenology in Czech philosophy.

Michal Černý's paper: "**Caring for the soul as the basis of phenomenological pedagogy in the context of educational technologies**" deals with phenomenological concepts of pedagogy by Patočka and Fink in connection to the new technological alternatives in education. The author confronts Patočka's pedagogical style and Fink's philosophy of education with the new forms and methods of education such as self-organised learning, connectivism etc.

Lucie Divišová describes in her paper: "**The French World of Jan Patočka**" Jan Patočka's French experience during his studies at Sorbonne (and lectures of Edmund Husserl) through his reflections on French philosophy (especially existentialism) to the interest of the French in Patočka as a philosopher and a dissident. Lucie Divišová maps out those Patočka's themes that contribute to French thinking in the (not only contemporary) "European community of (sympathetically) shaken"

In "**Patočka's Concept of Responsibility as a Non-orgiastic Overcoming of Everydayness**" bases **Dalibor Hejna** his analysis on a distinction made by the Czech philosopher Jan Patočka between demonic, orgiastic experience of the sacral and responsibility connected to the philosophical questioning as the two forms of overcoming servitude.

Dušan Hruška interprets Patočka's idea of negative Platonism from the 1950s as a reconstruction of Greek metaphysics with the far-reaching theoretical and practical consequences. He points out Patočka's non-traditional perception of connections among Jewish, Greek and Christian origins of Europe as well as Patočka's effort for inner pluralism of modern discursive universe instead of unifying (metaphysically well-founded) alternative. The author completes the paper by pointing out the hidden metaphysical themes of the philosophical problem of freedom in a confrontation with Nietzsche's and Heidegger's opinions on these issues.

Slavomír Lesňák analyses the possibilities of Patočka's ethical ideal of combatants and ascetics in his paper called: "**Solidarity of the Shaken in Times of Ecological Crisis.**" He compares it to the ideal of the temporary autonomous zone of Hakim Bey. He concludes that Patočka's solidarity of the shaken by an ecological crisis is intensified by the crisis' increased

severity. The author believes that the applicability of Patočka's ethical concept of solidarity of the shaken will be more topical during an ecological catastrophe.

Katarína Mayer confronts Patočka's and Rorty's approach to the question of the timeless ideal of human freedom in her paper "**Patočka and Rorty (Few Comments on the Question of Freedom)**." Mayer finds differences in notions of these authors concerning the concept of freedom as a random possibility, which were refused by Patočka. On contrary, as the author claims, the freedom is underpinned on history. The historical context reveals meaningfulness of freedom and acting in present.

Radovan Rybář attempts to define Patočka as the Socratic figure in his paper: "**Timelessness and Limitlessness of Jan Patočka's Ideas**". The author interprets Patočka's understanding of phenomenology by drawing inspiration from content analyses of selected texts on Patočka. Patočka's caring for soul is noted by the author not only in philosophy but in politics as well. In the context of the European crisis of meaning (in modern times), he concludes that man enters history only by living in defiance to any present arbitrarily ruling power.

Róbert Stojka analyses in his paper "**The Concept of History and Historicity in Patočka's Philosophy**" the main line of Patočka's philosophy of history – especially the relationship of man and history and historicity. According to the author the principle on which Patočka introduces his periodicity of history is the rise from decadence. Patočka's idea of caring for soul that aided to the forming of the spiritual European man as well as Europe as a spiritual structure is a part of his understanding of history.

According to **Radim Šíp**, Patočka's philosophy of history and his concept of European time have limits, which are based on the lack of reflection of the neo-Hellenistic Enlightenment myth. As a consequence of this is not only Patočka's loss of sense of reality when constituting phenomenological philosophy of history, but also a problem with distinguishing between formulating the ideal of freedom, responsibility and democracy and their actual fulfilment. Serious shortcomings, emerging from applying this approach that Radim Šíp calls „nostalgic romanticism”, also manifested in philosophy of education of Patočka's follower R. Palouš.

Radim Štěrba attempts to define Patočka's contribution to the interpretation of the pedagogical legacy of Comenius in the context of the contemporary theory of education in his paper: "**To Patočka's Reflection of Pedagogical Ideas by J. A. Comenius**". He analyses pivotal Patočka's Comenius-related texts and finds the problems both Comenius and Patočka faced with implementing the concept of the openness of soul. He presents the necessity of an authentic conversion to the open soul, deep inner transformation towards true humanity, which might be one of the few ways how to escape out of the crisis of contemporary society.

The paper: “**At Home? Phenomenology, Jan Patočka and the Meaning of Home**” written by **Barbora Vacková** searches for phenomenological inspiration for Social science research of the meaning (and nature) of home in Jan Patočka’s work. The author uses Patočka’s perspective, as presented in his text “Prostor a jeho problematika (Space and its issues)” written in 1961 (however the first print was in 1985), while interpreting the empirical data gathered from the research project focused on making home more meaningful construction and experiencing it. The author considers in this adjusted phenomenological context the meaning of concepts of home and homeland for forming a relationship with “Others” and cohabitation with them.

Erika Vonková describes in her paper “**Jan Patočka as a Guide on the Journey to the Underworld**” Jan Patočka as a possible guide from the world of shadows to the real world. The fate of Jan Patočka’s spiritual man is to live in a community and as such is of the opinion that he cannot resign, must abandon fear and become the man of politics. Such man in demonstrative and purposeful fashion casts the result of his own restless philosophical spirit in the face of his community – indeterminate reality. The political task of spiritual man is to destroy the image of the complete and known world of his fellow citizens and by doing so help them rebuilt it.

Editoři/Editors: Slavomír Lesňák, Barbora Vacková

JAN PATOČKA A NAŠE DOBA / JAN PATOČKA AND OUR AGE

Sborník příspěvků mezinárodní konference / Proceedings of the International Conference

Vydala Masarykova univerzita, Žerotínovo nám. 617/9, 601 77 Brno

Published by Masaryk University, Brno, CZ

Jazyková kontrola anglických textů / Language Control of English Texts: Mgr. Ondřej Haváč

Grafický návrh obálky / Cover design: Mgr. Jana Nedomová

1., elektronické vydání, 2018 / 1st electronic edition, 2018

ISBN 978-80-210-8958-7

Reprodukce díla na obálce:
Matěj Smetana (2016)
Paměti – kinetická plastika věnovaná Janu Patočkovi
Foto © Michaela Dvořáková