

## [Poznámky k textu Jana Patočky „Přirozený svět“ v meditaci svého autora po třiatřiceti letech“]<sup>1</sup>

### 3681 – 155,6–8

P. cituje z původního spisu (z „Uvedení“, s. 7) tezi, že moderní člověk žije jednak v přirozeně daném okolí, jednak ve světě, který pro něj vytváří matematická přírodověda. V původním spise této větě předchází ještě poukaz k tomu, že moderní člověk nemá jednotný názor světa. Přistupme blíže k těmto formulacím.

Jaký je vztah života na jedné straně k „přirozeně danému okolí“, na druhé straně k „náзору na svět“, eventuelně k „náзору na přirozeně dané okolí“? Okolí je *ex definitione* to, co je „okolo“, tedy mimo, vně, na distanci, co není součástí samotného života, do čeho je život postaven, zasazen, co si nenesou prostě **<s>** sebou, ale čemu musí čelit, seznámit se s tím, využít toho, změnit to, přizpůsobit to svým potřebám anebo zase sám se tomu přizpůsobit, aby nakonec měl vrch, zůstal „pánem“, tedy koneckonců to více méně zvládnout a ovládnout. Naproti tomu názor na okolí nebo na svět nenacházíme mimo sebe a před sebou, nýbrž vytváříme si jej a nosíme **<s>** sebou. Zvířata mají také své „přirozeně dané okolí“ (velmi důkladně se tím zabývala celá škola von Uexküllova, kde byla prováděna analýza toho, co nese jméno Umwelt nebo Eigenwelt, okolí nebo osvětí), ale nemají žádný „názor na svět“ ani na toto své okolí. Takže první, co je třeba zdůraznit, je právě rozdíl mezi okolím či světem, jak se nám dává, a mezi názorem na okolí či na svět, s kterým přicházíme tomuto dávajícímu se světu (okolí) vstříc, jímž na něj hledíme, za jehož asistence a na jehož základě jej rozpoznáváme, uchopujeme (v myšlenkách), a tedy myslíme. Ve světě či v okolí žijeme, ale nežijeme ve svém názoru na svět či na okolí. Náš názor má ovšem vliv na to, jak ve svém okolí či na světě žijeme, ale ne na to, jak se nám sám dává. To, jak nám je dán, je výsledkem dvojího „pohybu“, totiž toho, jak se nám sám dává, a toho, jak my k němu přistupujeme, jak mu rozumíme, jak jsme se v něm zdomácnili nebo jak nám zůstal v některých ohledech cizí či přímo nepřátelský atd.

23. 1. 85

### 3681 – 155,6–8

Jestliže tedy přísně vzato člověk nežije a nemůže žít v názoru na svět, i když žije ve světě a na světě, platí stejně, že nežije a nemůže žít „ve světě, který pro něj vytváří matematická přírodověda“? Tady musíme nejdříve upřesnit povahu onoho světa, který matematická přírodověda vytváří. Buď máme na mysli obraz světa, názor na svět, anebo – daleko přesněji – myšlenkovou konstrukci světa, tedy svět jako intencionální předmět, resp. celou sféru intencionálních předmětů – anebo máme na mysli skutečný svět, jak je zase skutečně proměnila a stále ještě proměňuje matematická přírodověda. V tomto druhém případě pak musíme k matematizující přírodovědě připočítat také techniku, která s ní je spjata jak při

---

<sup>1</sup> Originální strojopisný kroužkový blok s poznámkami neobsahuje žádný titulek. Stránkové odkazy se vztahují k prvnímu vydání Patočkova doslovu: Jan Patočka, „Přirozený svět“ v meditaci svého autora po třiatřiceti letech, in: *týž, Přirozený svět jako filosofický problém*, Praha 1970<sup>2</sup>, s. 155–234. – Pozn. red.

poznávání, tak při aplikaci poznatků; budeme proto kvůli větší přesnosti a zřetelnosti mluvit o technovědě.

A okamžitě jsme uprostřed nejzávažnějších otázek a problémů. Zajisté člověk nežije (totiž: skutečný, živý člověk skutečně nežije) ve „světě“ intencionálních předmětů; v tomto „světě“ se člověk může „pohybovat“ jen silou myšlenky, asi tak, jako když se „pohybuje“ ve světě geometrických obrazců, ale nemůže tam vskutku žít. Proto můžeme interpretovat Patočkův „svět, který vytváří matematická přírodověda“ jako skutečný svět, poznamenaný a přetvořený technovědou. V tom případě však nelze mluvit o tom, že tento vědou a technikou pozměněný svět je matematickou vědou či technovědou „vytvořen“, nýbrž nanejvýš přetvořen, proměněn, ovlivněn. Jak tedy to Patočka myslí? Jde-li o výtvar matematické přírodovědy, nelze v něm vskutku žít; a pokud v něm žít lze, nemůže to být výtvar matematické přírodovědy, nýbrž skutečný svět, poznamenaný reálnými výtvarmi technovědy, které v původním (přirozeném) světě jsou nejenom umístěny, ale které v něm mocně intervenují a které místy dokonce převažují nad původně daným světem přirozeným, takže jeho rysy zastiňují a odsouvají někam na okraj.

23. 1. 85

### **3681 – 155,6–8 (příp. 7,4–5)**

V případě však, že jde nikoliv o výtvar matematické přírodovědy (tedy pouhou myšlenkovou konstrukci), nýbrž o skutečný svět, nelze mluvit o tom, že člověk žije ve dvojitě, jak to vyjadřuje P. v Uvedení původního spisu, kde čteme, že moderní člověk „žije ve dvojitě, totiž ve svém přirozeně daném okolí a ve světě, který pro něj vytváří moderní přírodověda, založená na zásadě matematické zákonitosti přírodní“ (s. 7). Rozpor, v němž moderní člověk žije, není tudíž rozporem mezi dvěma různými světy, nýbrž rozpor, který se týká buď onoho jediného světa, v němž člověk žije a kde vládne napětí mezi přírodním, nedotknutě původním a světu vlastním stavem a mezi tím, co do tohoto původního světa nastrkala a co se v něm neproměňovala matematizující přírodověda, uváděná za pomoci techniky do pozice o vysoké účinnosti; anebo jde o rozpor mezi vnímáním, cítěním a prožíváním tohoto nejednotného světa, který je směsí prvků původních a novotvořených, umělých; eventuelně i obojí. P. mluví v Uvedení z r. 1936 o nejednotě, která prostoupila celý náš život. Odtud lze uzavřít, že je přinejmenším míněno naše prožívání světa, v němž je nalezen rozpor. Podobně, ale už méně určitě, mluví P. v meditaci po 33 letech o rozporu, „v němž moderní člověk je ustavičně nucen žít“. Malý rozdíl mezi tím, když mluvíme o rozporu prostupujícím náš život, a mezi tím, když mluvíme o rozporu, v němž musíme žít, nemusíme na tomto místě přetěžovat, i když přesně vzato nutnost žít v rozporu nemusí ještě nutně vést k vnitřně rozpornému životu. Život uprostřed rozporu si může stále ještě zachovat svou integritu.

23. I.

### **3681 – 155,10–14**

Zdá se však, že Patočka nemá na mysli ani rozpor ve světě samém (rozumí se skutečném), ani rozpor v našem prožívání světa, nýbrž právě naopak rozpor mezi „prožívaným životem“

a mezi tzv. objektivitou (nikoliv skutečností, nýbrž zřejmě intencionální objektivitou) „matematicky pojaté přírody a všeho jsoucna“. Tak se najednou ukazuje, že ony „dva světy“, o nichž v Uvedení mluví v r. 1936, jsou zcela nerovnocenné, totiž že na jedné straně rozporu je skutečný svět, kdežto na druhé straně pouze konstruovaný, jen v myšlenkách konstituovaný „svět“, tj. „jakoby svět“, jen myšlená sféra intencionálních předmětů.

Tím ovšem je definitivně zřejmé, že se P. dopouští základní nepřesnosti, když píše o tom, že člověk dnes žije ve dvojitě světe, neboť ve „světe“ intencionálních předmětů člověk doopravdy nežije, nýbrž pohybuje se v něm jenom v myšlenkách. Naproti tomu kdyby měl na mysli rozpor nikoliv žitý v samotném světě (skutečném světě), nýbrž jen myšlenkově a pocitově prožívaný, pak musí proti „matematicky pojaté přírodě a všemu jsoucnu“ stát na druhé straně rovněž jen pojatá „prvotní, původní realita“, ovšem pojatá bez hypostazí metafyzického charakteru, tj. pojatá právě jen jako prvotní a původní „přirozený svět“. V tom případě pak onen „přirozený svět“ není žádným skutečným světem, nýbrž pouze ještě žádnými objektivizacemi matematizující přírodovědy nezakresleným pojetím „původního rázu bytí světa a jeho komponent“ (157,7–8). Rozpor, o němž P. mluví, by se tudíž týkal nikoliv skutečného života, nýbrž pojetí – a života jen jeho prostřednictvím.

23. I.

### 3681 – 155,18–21

P. sebekriticky říká, že se mu v původním textu nezdařilo jasně vyzvednout všechny hlavní důsledky, „které odtud plynou“: musíme se otázat „odkud“? Jistě ne z výměru rozporu, o němž je předtím zmínka, nýbrž z rozpoznání povahy tohoto rozporu, na nějž poukazuje celá původní P-ova práce. Ve skutečnosti tu ovšem P. shrnuje hned na začátku tyto hlavní důsledky: 1) impersonalizace subjektivního prožívání, 2) zapomenutí na intencionální ráz prožitku, 3) přehlédnutí dvojího smyslu těla a tělesnosti, škrtnutí objektivní kvality. Po tomto výčtu následují tři tečky, čímž má zjevně být naznačeno, že nejde o výčet úplný (i když předtím je formulace „všecky hlavní důsledky“). Zmíněné negativní důsledky stále víc se prosazující tendence k „zvědečtění“ a hlavně k objektivizaci a matematizaci jsou pak hned posouzeny jako „nanejvýš legitimní metodické procedury“, které však nevystačí při úsilí o pochopení světa, jímž P. rozumí „jsoucno v celku“ (28). Aniž bychom proto chtěli hned pronikat k jádru oněch hlavních negativních důsledků, můžeme tu položit několik otázek. V jakém smyslu se týká pochopení světa jakožto jsoucna v celku, chápeme-li subjektivní prožívání personálně, nebo impersonálně? A v jakém smyslu má na takové celkové chápání vliv to, čemu Husserl a po něm P. říká intencionalita, a tedy také intencionální povaha prožitku? Jaký význam má pro pojetí světa pojetí těla a tělesnosti? A jaký význam pro pojetí světa má, jsou-li objektivní kvality uznávány, anebo naopak škrtnuty? Na tyto otázky, které mohou být postaveny již nyní, nemůžeme dát hned odpověď, ale podržíme je v paměti.

23. I. 85

### 3681 – 155,25–26

Formulace Patočkova, že „matematizace a objektivizace jsou ve svém oboru nanejvýš legitimní metodické procedury“, těžko obstojí, alespoň v této podobě. Především je třeba přihlédnout k jazykové stránce věci. Když mluvíme o matematizaci, pak nám toto slovo sugeruje představu postupu, v němž něco nematematického je matematizováno. Podobně tomu je s termíny jako kvantifikace nebo objektivizace: v obou případech jde o kvantifikaci něčeho, co samo nemá kvantitativní povahu, a objektivizaci něčeho, co samo není objektivní. V tom tkví nádech jakési kritiky a výtky, která ostatně nejrůznějšími mysliteli už byla takovým postupům adresována daleko výslovněji (např. Bergsonem, který navíc třeba kvantifikaci času interpretuje jako zprostorovění, resp. prostorové chápání času; apod.). Kdyby např. šlo o skutečnost, která sama o sobě by byla objektivní, nemělo by smysl mluvit o její objektivizaci; ledaže by šlo o nepřesné vyjádření čehosi jiného, totiž ne o objektivizaci samotné skutečnosti, nýbrž jejího pochopení, poznání. A pak by ovšem sám termín znamenal již něco posunutého, totiž postulát, aby se naše poznání skutečnosti, které ovšem z podstaty věci je vždy naším, a tedy subjektivním poznáním, připodobnilo skutečnosti samé (skutečnosti o sobě), která je objektivní (nikoliv objektivizovaná, ať už to znamená cokoliv), tj. aby z našeho poznání objektivní skutečnosti byly vymýceny všechny subjektivní prvky. Absurdnost tohoto požadavku ovšem odhalil už např. Hegel ve *Fenomenologii ducha*. Je-li proto řeč o např. kvantifikaci kvalit, pak je v tom vždy obsažena jakási výtka a kritika: něco tu přitom padá vždy pod stůl, kvality lze kvantifikovat jen za předpokladu jisté povrchnosti a lhostejnosti k některým stránkám skutečnosti. Taková kvantifikace může mít své relativní, ovšem jen praktické oprávnění, ale myšlenkové kritice a kontroly nemůže omezenost tohoto postupu nikdy ujít. Proto také nelze mluvit v žádném případě o nějakých „nanejvýš legitimních metodických procedurách“, byť jen v rámci nějakého daného oboru. Buď totiž takový obor míníme jako obor intencionálních předmětů, a potom ztrácí smysl mluvit o nějaké objektivaci, neboť intencionální předměty jsou takovou „objektivací“ už konstituovány – jsou to už od počátku „objekty“ intencionální sféry ■, anebo máme opravdu na mysli skutečný svět, tj. svět skutečností, a pak ovšem – nechceme-li tvrdit, že všechny skutečnosti jsou svou nejhlubší, bytostnou povahou objekty nebo kvantity ■ znamená každá objektivace a kvantifikace jistou jejich deformaci (ať už reálnou, nebo jen v rámci poznání).

### 3681 – 155,27–28

Poslední věta na stránce je formulována tak, že nejde o žádnou ontickou záležitost, nýbrž ontologickou. Tj. nejde o svět, nýbrž o problém světa; nejde o to, jak se určitá část jsoucna vztahuje k jsoucnu v celku, nýbrž o to, že pochopení světa implikuje pochopení části jsoucna jako vztahující se k jsoucnu v celku; apod. V tom je skryta určitá rezervovanost: nemluví se výslovně o skutečnosti, ale o podmínkách takového mluvení o skutečnosti. Má to nějaký zvláštní důvod? To musíme ponechat zatím otevřené.

Pozitivně se onou větou říká, že pochopení světa je možné pouze za předpokladu pochopení „že určitá část jsoucna se vztahuje k jsoucnu v celku“. Tady je nutno si především ujasnit, zda tím „jsoucnum v celku“ máme rozumět svět, anebo zda pochopení, že část jsoucna se vztahuje k celku jsoucna, je předpokladem pochopení světa. Nepřesnost formulace je zjevná, ale krátká úvaha nám dovolí pochopení přesné. Že se část něčeho vztahuje k celku téhož něčeho, je nabíledni a je už obsaženo v samém pojmu celku a pojmu části. Nenahlížíme, jaký by to mohlo mít význam pro pochopení světa, který by nebyl sám celkem (pak se to světa ovšem týká). Ale pokud bychom chápali svět jako „jsoucno v celku“, a tudíž každé jednotlivé jsoucno jako pouhou část onoho jsoucna v celku, museli bychom se tázat po tom, co zakládá celkovost světa na rozdíl třeba od celkovosti takových „částí jsoucnen“, jakými jsou živé organismy, které přece nepochybně představují v jistém dosti určitém smyslu organické celky. Celkovost organismů je tématem ontickým; můžeme o světě jakožto „jsoucnu v celku“ mluvit také ve smyslu ontickém?

30. 1. 85

### 3681 – 155,26–28

Patočkovu formulaci, že pochopení světa implikuje, že určitá část jsoucna se vztahuje k jsoucnu v celku, můžeme vykládat ještě také tím způsobem, že dáme důraz na „určitou“ část (tedy nikoliv každou část), a tím na „určitý“ typ vztahu části jsoucna k celku jsoucna, totiž typ vztahování vědomého (tj. ona „určitá část jsoucna“ má poukázat na člověka). Pochopitelně by tu zůstávala otevřená otázka, proč je užito tak neurčité až vágní formulace, která nejenže čtenáře nevede, ale dokonce ho zavádí a odvádí od toho, co je vlastně a především míněno. Nicméně by se taková interpretace zdála mít své oprávnění potud, že by se tak nenápadně a pomalu začal čtenáři sugerovat jiný koncept světa, než na jaký je zvyklý, totiž že zejména by problém světa tak byl přesouván ve směru problému konstituce pochopení světa (resp. světa jakožto pochopení), tedy ze „skutečnosti“ nezávislé na člověku na „skutečnost“, která je vlastně jeho produktem, výtvozem. Neboť jestliže má být ukázána nedostatečnost tzv. zvědečtění ve smyslu objektivizace, nabízí se zajisté řešení zastávané Patočkou vyhraněně v samotné habilitační práci, kde hned v úvodu najdeme program převedení jak přirozeného světa, tak vědeckého světa na „něco třetího“, totiž na „subjektivní činnost“. Pak ovšem by bylo zjevné, že – přijmeme-li toto východisko a toto vidění – pochopení světa implikuje „subjektivní činnost“ subjektu (ovšem nechápaného nesprávně, např. jako věc), totiž ono chápání, bez něhož svět ve smyslu pochopení (pochopeného světa) není zajisté možný. Mohli bychom tedy potom říci asi tolik, že k pochopení světa je nezbytné

se zabývat nejenom světem samotným, jako by byl nějak rozložen „před“ námi, nýbrž že v takovém pochopení by byla nutně obsažena základní vada, spočívající v tom, že by ono pochopení světa neučinila součástí tohoto světa, tj. určitou částí, resp. že by člověka jakožto subjekt nutně musela redukovat na věc, na objekt, chtěla-li by jej do světa zahrnout, kdežto v té základní a nepominutelné funkci, která je (nepředmětně) obsažena v každém pochopení, totiž právě v onom chápání, by člověk vlastně ze světa vykazovala.

Nemůže být ovšem sporu o tom, že takto zkratkovitě se myšlenka ztrácí v naprosté nesrozumitelnosti.

(5. 3. 85)

### 3681 – 156,4–6

Překvapující je nepřesné Patočkovo užívání slova „bytí“, a tudíž zřejmě nepřesně nasouzený příslušný pojem. Na uvedeném místě píše P. o tom, že pouhé zavedení pojmu subjektu jako pouhého doplňku nestačí. „I ‚subjekt‘ může být totiž pojat takovým způsobem, že nabude způsobu bytí, který je vlastní pouhým věcem.“ Lze mluvit o bytí „pouhých věcí“? V dalším P. dává důraz na to, že „[j]e potřebí celý komplex původní danosti světa podrobit nové, zásadní analýze, je třeba ukázat nejen na její součásti a momenty, nýbrž vyšetřit též původně daný způsob jejich bytí – a tím se teprve otázkou pohne kupředu“ (156,6–10) To znamená, že P. mluví o bytí jak u světa vcelku (nebo jak říká „jsoucna vcelku“ – 155,28), tak u „pouhých věcí“, které vůbec nemusí být ani partikulární celky. Jak můžeme mluvit o bytí u pouhého konglomerátu, u pouhé agregace nějakých předmětů či věcí? Jsou dvě z jednoho stromu spadlé švestky dvěma jsoucný, anebo to je dvojice švestek jako jedno jsoucno? Můžeme mluvit o bytí jen jednotlivých švestek, anebo také o bytí dvojice (trojice atd.) švestek? Můžeme dvojici švestek vskutku považovat za něco, co „jest“ jakožto dvojice, tedy jakožto jediné jsoucno? P. mluví i jinde o bytí věcí (např. 157,2); naproti tomu však mluví také o bytí světa (ačkoliv to není věc) a jeho komponent (157,7–8), ale také o bytí času, rozumí se „původního času sama“ (156,24). Čas je charakterizován jako „to, bez čeho není možné ani jsoucno jednotlivého ve světě...“, takže čas nemůže být ničím jednotlivým ve světě, tedy ani věcí. A přesto má smysl mluvit o jeho „bytí“. Je také složkou jsoucna (156,12)? Asi ne.

23. I.

### 3681 – 156,4–6

Když Patočka nepovažuje za postačující zavedení pojmu „subjekt“, měl by říci: jakéhokoliv pojmu „subjekt“. Neboť je-li možno mluvit o tom, že subjekt může (a tudíž nemusí) být pojat „takovým způsobem, že nabude způsobu bytí, který je vlastní pouhým věcem“, pak z toho vyplývá, že subjekt může být pojat způsobem několikerým. A protože je třeba lišit mezi subjektem a pojmem subjektu, je svrchovaně matoucí mluvit o „pouhém zavedení pojmu subjekt“, neboť to vypadá, jako by vedle zavedení pojmu subjekt bylo zapotřebí ještě něčeho dalšího, zatímco ve skutečnosti všechno záleží na tom, jaký pojem subjektu je zaveden.

Ovšem daleko důležitější aspekt tohoto místa lze spatřovat jinde. Je-li možno, ale nikoliv nutno zavést pojem subjektu, který subjekt pojímá jako věc, tedy jako ne-subjekt, a pokud



budeme trvat na tom, že to přesto je pojetí subjektu (ačkoliv nikde pro to nenajdeme žádný argument; vlastně by tu mělo být řečeno: termín subjekt), je tím nevysloveně a nepředmětně řečeno, že subjekt může a má být pojat jinak. Ať už jsme nakloněni (např. spolu s Teilhardem de Chardin) rozšířit pojem subjekt i na živé organismy vůbec, a dokonce na atomy nebo elementární částice (tj. chápat subjekt jako „unité naturelle“ bez ohledu na ontologickou rovinu), anebo ať omezíme obsah slova „subjekt“ jenom na člověka, musíme učinit zvláštním tématem povahu příslušného pojmu „subjekt“ a povahu myšlení, které s ním pracuje tak, že tento pojem nezahrnuje pod pojem „věci“ a subjekt tedy nepojímá jako věc. Protože Patočka používá k charakteristice metafyzického myšlení termínu (a pojmu) objektivizace, vzniká tu závažný problém myšlení, které neobjektivizuje, když míní, tedy v konkrétním případě, které nečiní ze subjektu objekt, když jej činí svým tématem. Tím je prokázáno, že i pro fenomenologii a speciálně pro Patočkův způsob chápání problematiky má smysl mluvit o tzv. nezpředmětňujícím či nepředmětném myšlení vedle a na rozdíl od myšlení předmětného, zpředmětňujícího, objektivizujícího.

A k tomu se pochopitelně druží hned další problém, zda je tento typ neobjektivizujícího, nezpředmětňujícího myšlení možno rozvinout jako celou filosofii, anebo zda filosofie je fatálně svázána s myšlením objektivizujícím, zpředmětňujícím. Rozhodnout tuto otázku znamená vlastně rozhodnout, zda filosofie má, či nemá „budoucnost“, zda její epocha už pominula nebo pomíjí, nebo zda se může naopak obrodit a obnovit v tomto novém směru, aniž by upadla opět do myšlení předpojmového nebo aniž by se k nerozeznání přiblížila myšlení mimopojmovému, jak je známe např. u básníků apod.

5. 3. 85

### **3681 – 156,6–7**

Náš závěr, že P. rozumí pod světem skutečně „jsoucno v celku“ (155,28), se zdá být jen potvrzen tím, když P. mluví o „celém komplexu původní danosti světa“ (156,6–7) a pak o jejích „součástech a momentech“ (8) anebo když při výměru, co znamená vyšetřovat způsob bytí, uvádí, že v podstatě nic jiného než vyšetřovat pro tu kterou složku jsoucna, jaký časový charakter je jí vlastní atd. V tom, co uvedeno naposledy, jde zjevně o bytí jsoucna (resp. jsoucen, jak běžně čteme u Heideggera); protože však Patočka zřejmě pod jsoucnem chápe celek světa (neboť jinak bychom došli k četným rozporům), nemůže tu mluvit o vyšetřování časového charakteru jednotlivých jsoucen, nýbrž pouze „složek jsoucna“ (12).

Zároveň se už na tomto místě poněkud vyjasňuje, co má P. na mysli pod pojmem danost. Když mluví o původní danosti světa nebo o původně daném způsobu bytí součástí a momentů světa, zdá se všechno nasvědčovat tomu, že jde o fenomenální, nikoliv o ontickou rovinu. Proto nakonec mohou mít i pouhé věci svůj „způsob bytí“ (5–6) (podobně o bytí věcí mluví třeba 157,2), a bytí má tudíž nejenom svět, ale i jeho komponenty (157,7–8). Protože tedy u věcí – na rozdíl od organismů – nemůžeme předpokládat žádnou ontickou celkovost, a tudíž ani žádnou jejich vlastní časovost (vnitřní čas integrovaných událostí), je zjevné, že garantem celkovosti, a tím i bytí (pravé jsoucnosti) ať už světa, či jeho komponent, součástí

či momentů není leč integrující mohutnost přihlížejícího a přistupujícího člověka. Ale to bychom už poněkud předbíhali.

30. 1. 85

### 3681 - 156,7

P. mluví o komplexu „původní danosti světa“ a o „původně daném způsobu bytí“ součástí a momentů této původní danosti. Ačkoliv by P. sám měl námitky, udělejme rozdíl mezi původností světa, který je nám dáván, resp. který se nám dává, a mezi jeho daností, totiž tím, jak už nám je dán. Tento rozdíl nám umožňuje se tázat po něčem, co fenomenologie zcela odmítá: zda svět nám daný „souhlasí“ se světem, který se (nám nebo i nikoliv nám) dává, otvírá. Když akceptujeme toto rozdělení, musíme se tázat, jaký smysl má otázka po původnosti „danosti světa“, tj. světa již nějak daného. Není snad rozhodující, jaký je původní svět, a to bez toho, jak je nám dán a jakou je pro nás daností? Co to je „původní danost“? Kdy se svět dává člověku „původně“? Znamená to snad poprvé a nejdříve? V jakém smyslu můžeme mluvit o danosti světa u novorozeněte, nebo dokonce u embrya? Ne-li, kdy se vlastně u lidského mláděte může hovořit o tom okamžiku, kdy se pro ně svět stává „daností“ čili „původní daností“? Anebo snad nejde o „původnost“ ve smyslu časové priority? Ale v jakém jiném smyslu pak lze mluvit o „původnosti“? Není to právě jen zase jakási hypostaze? Nejde o iluzi původnosti, nejde o „mýtus“? Máme snad mít na mysli něco takového jako jakousi nepřítomnost jakéhosi cizího působení („ohne fremde Zutat“ u Engelse)? Co potom znamená, že je nám svět „dán“, když tam nemá (nesmí) být nic než sám svět, který se dává? Je to, jak se svět dává, stále ještě pouze sám svět, anebo jsme u toho už od počátku také my a podílíme se tak od samého počátku na jeho „danosti“? Podílíme se snad i na tom, jak se nám dává?

23. I.

### 3681 - 156,11-14

Když chce Pat. objasnit, co to znamená vyšetřovat způsob bytí (ať už věcí, nebo ne-věcí), poukazuje na to, že to není „v podstatě nic jiného než vyšetřovat pro tu kterou složku jsoucna, jaký časový charakter je jí vlastní, kam patří ve vztahu k příslušným dimenzím a stupňům času a časovosti“. Podle Patočky je moderní věda metafyzická právě v tom, že se netáže po způsobu bytí svých předmětů (157,10n.); k její metafyzičnosti náleží ovšem také ona přímá a nepřímá kvantifikace či matematizace. S tím se zdá být ovšem v naprostém rozporu, když nyní Patočka v přímé souvislosti s vyšetřováním způsobu bytí mluví o dimenzích a stupních času a časovosti. „Dimenze“ a „stupně“ jsou přece samy už nejen všeobecně metafyzickou konstrukcí, ale přímou matematizací a kvantifikací. Co tedy z toho vyplývá?

Buď je samo zavedení pojmových konstrukcí jako „dimenze“ nebo „stupeň“ mezi myšlenkové prostředky, jichž má být použito k vyšetřování způsobu bytí, nelegitimní a jako takové musí být alespoň dodatečně odhaleno, anebo se tady Patočka dopouští nepředloženosti a neví o tom.



Zároveň tím ovšem vzniká problém, jaký je vlastně vztah mezi pojmovým myšlením obecně (tedy metafyzikou, jež k matematizaci vede, ale sama jí ještě není) a mezi kvantifikací a matematizací. Jde o otázku možnosti myšlení, které nematematizuje, a přece je schopno tematizovat čas, časovost a vůbec bytí – tedy aniž by muselo užívat pojmových konstrukcí náležících k matematizaci a kvantifikaci, tedy k metafyzice.

5. III.

### 3681 – 156,12–13

P. mluví o tom, že vyšetřovat způsob bytí neznamena v podstatě nic jiného než vyšetřovat pro tu kterou složku jsoucna, jaký časový charakter je jí vlastní, kam patří ve vztahu k příslušným dimenzím a stupňům času a časovosti. Na tomto místě rozlišuje P. mezi „abstraktními předmětnostmi“ (156,14–15), které se vyznačují nečasovostí, a mezi realitami v objektovém smyslu (17), které jsou umístěny v objektivním čase pro všechny věci společném, a dále mezi „objekty přirozeného světa, jeho praktickými předmětnostmi“ (20), které jsou v čase, „který lze označit jako čas k..., čas k dílu, k odpočinku, k zábavě“. Čas je tedy nezbytnou komponentou výměru bytí jsoucích věcí (25–26). Zdá se, že můžeme proto právem odmítnout přiznat bytí „abstraktním předmětnostem“, které nemá smysl umístit („lokalizovat“) „na určitém místě jediného objektivního času“ (15–16). Abstraktními předmětnostmi míní P. zřejmě intencionální předměty. Naproti tomu konkrétní zrnko písku (vodou omlutý a ohlazený nepatrný úlomek třeba křemene) představuje realitu v objektovém smyslu. Kam umístíme toto zrnko v objektivním čase, který je pro všechny věci společný? Protože jednou z dimenzí času je prostor (32–33), bude zřejmě časové umístění zrnka převážně redukováno na jeho lokalizaci jen prostorovou. Časovost uniká naší obvyklé pozornosti a kontrole; kdoví, zda se vůbec nevymyká v tomto případě rámci „přirozeného světa“, v němž se jeho časovost jeví jen jako prostorovost (že zrnko nějak muselo vzniknout z většího kusu kamene, že se otěrem nadále zmenšuje atd., musíme „vědět“, ale nevidíme). Naproti tomu časovost, kterou si zrnko písku v krajním případě může podržet i v „přirozeném světě“, pokud je ovšem samostatně vůbec uznamenáno (to je pak zcela výjimečný případ), je jen „subjektivní“, tj. jako „umístění“ v čase k... V takovém případě ovšem nejde vůbec o časovou charakteristiku zrnka samotného; ta je právě redukována na prostorovost, neboť tu lze zaznamenat (např. když se zrnko kutálí po hladké ploše nebo když se noří ve vodě, pozorováno sklem apod.).

23. 1. 85

### 3681 – 156,14–15

Pat. rozlišuje tři druhy jsoucna (či složek jsoucna) a jako první z nich uvádí tzv. abstraktní předmětnosti. Říká o nich, že se vyznačují nečasovostí, tím, že lokalizace na určitém místě jediného objektivního času nemá pro ně smysl. To znamená, že tzv. abstraktní předmětnosti nejsou ovšem lokalizovatelné ani v „jediném objektivním prostoru“, tedy že jsou mimo čas a mimo prostor. Zřejmě tu má Patočka na mysli intencionální předměty, tj. myšlenkové konstrukce, které jsou myslitelné jako identické se sebou a které tedy nemohou mít nějaké

určité místo v čase a prostoru. Proč však Pat. mluví o „abstraktních“ předmětnostech? To je závažná chyba, protože abstraktní může být pojem, ale nikoliv intencionální objekt.

Druhou chybou je považovat intencionální předměty za jsoucna. Má-li výpověď, že něco „jest“, nějaký smysl, pak to je poukaz k tomu, že ono „něco“ je tu, je přítomno, tj. má své místo v čase a prostoru. Ve srovnání se skutečnými jsoucnými (ať už pravými, či nepravými) jsou intencionální předměty pouhé fikce, pouhé průměty intencionálního charakteru, tj. průměty intencí (*nota bene* jen předmětných).

Je tu ještě jedna možnost, totiž zavést ještě další člen vedle pojmu, vedle intencionálního předmětu a vedle reálného předmětu, totiž předmět ideální. Ten pak by bylo možno prohlásit za jsoucno asi v tom smyslu, v jakém jsou jsoucny např. Platónovy věčné ideje. Ale nic nenasvědčuje smysluplnosti takového podniku, neboť tím nejsou vyřešeny žádné skutečné problémy, ale naopak vznikají (zbytečně) problémy nové. Navíc je to v rozporu se zásadou, že *principia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*.

1. IV.

### **3681 – 156,14–17**

Říká-li Pat., že „abstraktní předmětnosti se vyznačují nečasovostí“, říká to nevysloveně (nepředmětně), že konkrétní předmětnosti se časovostí naopak vyznačují. Obojí však vede ke konfuzím, protože tu nejsou použité termíny dostatečně vyjasněny co do svého smyslu. Především je nutno odmítnout právě v této věci nějaký rozdíl mezi abstraktními a „konkrétními“ předmětnostmi. Předmětnost totiž může být pouze konkrétní, resp. „konkrétní“ (tj. falešně konkrétní). Je totiž třeba rozlišovat mezi pojmem např. rovnostranného trojúhelníka a mezi tímto trojúhelníkem samotným (jakožto rovinným obrazcem). Pojem sám přitom nemůže být označen jako předmětnost a o abstraktnosti (a její míře či jejím stupni) lze hovořit jen v případě pojmů. Naproti tomu trojúhelník jako rovinný obrazec není jednou abstraktnější a jednou méně abstraktní (např. ve srovnání dvojice trojúhelníků, z nichž jeden je rovnostranný a druhý rovnoramenný), nýbrž jde u každého trojúhelníku o (falešnou) konkrétnost. Lépe snad je užívat jiných termínů, např. jednotlivý nebo individuální apod. O (pravé) konkrétnosti lze mluvit jen tam, kde jde o skutečnou srostlici vnitřní a vnější stránky, tj. srostlici vnitřně integrovanou. A takovou srostlicí žádný intencionální předmět není a nemůže být. Intencionální předmět je míněn jako veskrze předmětný; protože však ryzí předmětnost nemá žádnou samostatnost a svébytnost, je trojúhelník jako geometrický obrazec čímsi srozumitelným a smysluplným jen ve vztahu k pojmu, jímž byl konstituován, přičemž ovšem tento vztah je pro sám trojúhelník čímsi „vnějším“, odjinud přicházejícím (totiž z oblasti myšlenkové aktivity nějakého myslícího subjektu). Garantem (falešné) konkrétnosti rovinného obrazce je tedy člověk (myslící subjekt), který je schopen opětovně nasoudit pojem, nezbytný pro vždy novou konstituci (rekonstituci) intencionálního předmětu.

Nečasovostí se vyznačuje každá (intencionální) předmětnost. Naproti tomu každá konkrétní „předmětnost“, o níž nepředmětně jako by bylo předpokládáno, že se vyznačuje časovostí, může mít buď charakter časový či časovosti buď vlastní, nebo propůjčené, nebo

obojí (příčemž obě jsou a zůstávají od sebe odděleny a na sobě nezávislé, pokud uměle a záměrně nejsou do nějakého typu závislosti uvedeny). „Pravá jsoucna“ mají svou vlastní časovost, neboť mají své vlastní bytí; nepravá jsoucna mají jen odvozenou časovost, jejíž integritu musí garantovat nějaké jiné, avšak pravé jsoucno. Posléze – v případě uměleckého díla – může mít jsoucno (pochopitelně nepravé) nějakou zvenčí garantovanou a registrovatelnou časovost (trvání vnější stránky díla ve smyslu odolnosti proti chátrání), dále nepravou vnitřní časovost (dění uměleckého díla jako celku např. při reprodukci hudebního díla), garantovanou rovněž pravým jsoucnem, totiž interpretem, a konečně jakousi dějinnou časovost, jež se projevuje v průmětu do sociální sféry (jak je dílo chápáno v různých dobách). Ale to všechno jsou případy, které vylučují chápání příslušného jsoucna jako ryzí předmětnosti, a časovost tu je vždy propůjčena.

5. 3. 85

### **3681 – 156,17–18**

Druhým druhem jsoucna podle Patč. jsou „reality v objektovém smyslu“, které jsou umístěny v objektivním čase pro všechny věci společně. Tady naráží Pat. na dvě věci, na dva nedoložené předpoklady. Jednak na objektivní čas, který je ovšem jen myšlenkovou konstrukcí, tj. je výsledkem jisté objektivace (objektivizace). Za druhé tu poukazuje na reality v objektovém smyslu, které jsou rovněž výsledkem objektivizace. Na rozdíl od intencionálních předmětů jsou objektové reality ne už pouhými fikcemi, nýbrž jsou to jistým způsobem deformované a také redukované skutečnosti, tj. skutečnosti transformované v reálné objekty. V reálných objektech zůstává něco z povahy skutečností, ale jsou to skutečnosti, jež se jeví z určité perspektivy, totiž z perspektivy předmětného myšlení. V tom smyslu však nemůžeme mluvit o „realitách“ v tradičním smyslu, nýbrž o pouhých fenoménech. V jejich pozadí ovšem je vždycky nějaká „věc“, nějaká „skutečnost“, ale v důsledku objektivace tu máme před sebou jen jakýsi aspekt, nikoliv věc samu. Pokud chceme trvat na přesném vymezení, pak ani to, čemu Pat. říká „reality v objektovém smyslu“, nemůžeme považovat za jsoucna, neboť nejsou ničím samostatným bez onoho redukujícího, deformujícího přístupu. Snad bychom mohli mluvit o průmětu příslušných intencionálních objektů do skutečnosti samé, neboť místo skutečnosti vidíme jen to, co propouští prizma našeho předmětného myšlení. Zůstává ovšem úkolem podrobnějšího přešetření, jak mohou takto redukované objektové reality mít časový charakter. Ale už to, že jsou lokalizovatelné v objektivním čase, který sám je pouhou konstrukcí, ukazuje na řešení.

1. IV.

### **3681 – 156,20 a násl.**

Jako třetí druh jsoucna uvádí Pat. „praktické předmětnosti“, které jsou *de facto* jen výsledkem jiné deformace skutečností v přístupu, který sice není objektivující (předmětný), ale je jinak „subjektivní“, protože jsou přísně vztaženy k našemu životu a k jeho způsobům prožívání i setkávání se skutečnostmi. Tady zase nesedí slovo „předmětnost“, protože skutečnosti jsou začleněny do světa či spíše osvětí našeho života jako jeho složky a potud

právě nemají předmětný charakter. Jsou to nicméně spíše aspekty jsoucna než sama jsoucna, resp. jsou to jsoucna viděná z určité perspektivy, určitým způsobem „osmyslená“, tedy se zavěšenými významy, které ona jsoucna *de facto* zastupují, reprezentují. Také čas, který je pro ně charakteristický, je časem naším, nikoliv časem jejich. Už to zřetelně ukazuje na tu okolnost, že tu vlastně nejde o jsoucna v jejich samostatnosti, nýbrž pouze o způsob jejich vyjevování a ukazování, tedy jen o fenomény (v přísném smyslu slova). Tzv. praktické předmětnosti jsou vlastně složkami lidského osvětí (ve smyslu, jaký razila von Uexküllova škola), nikoliv lidského světa.

Kromě toho náleží k nejvlastnější povaze našeho „zacházení“ s nejrůznějšími „praktickými předmětnostmi“, že v jejich pozadí, resp. v pozadí těch jejich významů, kterým dáváme z praktických ohledů přednost a na které jsme převážně soustředěni, jsou významy další (event. možné), a zejména sama věc, sám „předmět“, o němž víme, že je něčím víc, než je dáno významem, kterému dáváme přednost: tj. víme o tom, že z praktických důvodů a s příslušnou výhradou provádíme redukci!

1. IV.

### **3681 – 156,24**

Pat. mluví o „různých časových stupních“, na nichž se odbývá žitý život, a rozeznává mezi nimi jeden, který označuje jako nejpůvodnější, a ztotožňuje tento časový stupeň s „bytím původního času sama“. Vzhledem k tomu, že o něco výš na otázku, co to znamená „vyšetřovat způsob bytí“, odpovídá, že nic jiného než „vyšetřovat pro tu kterou složku jsoucna, jaký časový charakter je jí vlastní, kam patří ve vztahu k příslušným dimenzím a stupňům času a časovosti“ (156,11–14), můžeme to čistě formálním způsobem dotáhnout ke konsekvenci, která ukazuje, že buď jde o koncepci nedržitelnou, nebo že se tu opět Pat. vyjadřuje krajně nepřesně. Je totiž zřejmé, že Pat. chce vyjmout z různých časových stupňů (či dimenzí) jeden jako základní, primární či původní (nejpůvodnější) – (už ten superlativ je zcela podezřelý, neboť jak lze mezi několikerým „původním“ stanovit to „nejpůvodnější“?) – a míní tak „bytí“ samotného původního času. Formulace by naznačovala, že tento „původní“ čas sám je jsoucnem, jehož bytí lze vyšetřovat. Protože však vyšetřovat způsob bytí nějakého jsoucna (event. složky či součásti jsoucna vcelku) znamená vyšetřovat, jaký časový charakter mu je vlastní, vede to k úkolu vyšetřovat časový charakter samotného původního času. I kdybychom se pokusili najít nějakou možnou smysluplnou interpretaci tohoto podivného „zákrutu“ konsekvencí, zůstává mimo veškerou pochybnost, že vyšetřovat časový charakter nějakého libovolného jsoucna znamená něco podstatně odlišného od vyšetřování časového charakteru času samotného. A to samo už stačí k výtce nepřesnosti a vlastně konfúznosti Patočkových formulací.

5. III.

### **3681 – 156,24**

Ještě jedna potíž je spojena s výrazem „bytí původního času sama“. Máme-li na mysli bytí na rozdíl od jsoucnosti – a to je téměř nezbytné, vezmeme-li vážně současný fyzikální názor na

čas, resp. prostoročas (a Pat. má na mysli prostoročas, neboť upozorňuje – ř. 32–33 – na to, že prostor je jednou z dimenzí času) jako na něco, co má svůj počátek (zároveň s počátkem světa v astrofyzikálním smyslu), průběh a konec –, pak sám čas je pochopen jako událostné dění, jako dějící se událost. Pak ovšem vzniká nutně otázka, jaký je vztah tohoto dění času k jeho ostatním složkám, event. stupňům či dimenzím. Jde totiž o to, že čas tu je vlastně pochopen jako jsoucno (v našich termínech: pravé jsoucno), jež nelze pochopit bez vztahu k bytí (157,1), a to zase znamená beze vztahu k tomu, čemu lze porozumět, tedy k jeho smyslu (157,3). Jaký je tedy smysl času, tj. onoho „původního času sama“? Není snad zřejmé, že čas pochopený jako samostatné jsoucno je právě jen naší konstrukcí a že vůbec není průhledné, jakým způsobem by mohl být komponentou „původního rázu bytí světa“? Je vůbec možné, aby se čas mohl „dít“ či „odehrávat“, aniž by se něco dělo či odehrávalo v něm? Mluví-li Pat. o „vyčlenění z celku“, resp. o „individuaci jsoucna“ jako o jistém způsobu představujícím právě čas, resp. jistý časový stupeň nebo časový horizont, pak zůstává neprůhledným, jak se to má s vyčleněním samotného času a s jeho individuací v podobě samostatného jsoucna, neboť pak by z tohoto schématu musel nutně vypadnout onen „původní čas sám“. Není snad tento původní čas „jednotlivým jsoucnem“, vyčleněným z celku?

### 3681 – 156,24

V zásadě by tu byla ještě jedna možnost, že totiž Pat. nemá na mysli bytí odlišné od jsoucnosti, nýbrž právě jsoucnost. Ale pak tu máme starou nerozřešenou otázku, v jakém smyslu můžeme mluvit o jsoucnosti času, tj. o tom, že čas jest. Vždyť je nepochybné, že něco takového neplatí ani o minulosti – která už není –, ani o budoucnosti – která ještě není –, nýbrž pouze o okamžité přítomnosti, která však v jednom okamžiku vzniká a v následujícím okamžité zaniká. Pak ovšem nemůže o této jsoucí přítomnosti prohlásit, že to je čas, neboť se v ní nic nemění a neděje. To je právě důsledek onoho starého a již neúnosného metafyzického, resp. předmětného myšlení, které si *de facto* zahradilo cestu k pochopení času a tím i k pochopení smyslu onoho dění, jemuž říkáme bytí. Ať již jsoucnost nějakého jsoucná redukuje na okamžitou přítomnost, anebo na to, co v průběhu nějakého dějství zůstává nezměněno, vylučujeme z bytí jakoukoliv časovost. Mluvit pak o bytí času postrádá smysl, neboť pak bytí času by bylo nutno chápat bez jakéhokoliv vztahu k času – což je absurdní.

Když mluvíme o čase, vždycky máme na mysli nějaký časový úsek, nějakou nenulovou dobu trvání a proměn. Bodová přítomnost nemůže být proto chápána jako čas, nýbrž spíše jako ne-čas. A časový úsek se vždycky výhradně nebo převážně jeví jako to, co není, ať už to je úsek, který náleží celý do minulosti, nebo celý do budoucnosti (pak to platí bez výjimky), a pouze tam, kde někde v rámci tohoto úseku je aktuální přítomnost, představuje tato přítomnost něco jsoucího – ale zase je to něco jsoucího, co nemá časový charakter, co tedy je ve své aktuální přítomnosti vyňato, vytrženo z času.

19. III.

### 3681 – 156,25–26

Rozpor, který se ukázal na předchozích řádcích, se na tomto místě opakuje. Říká-li se tu, že čas je nezbytnou komponentou výměru bytí jsoucích věcí, a může-li se (ř. 24) mluvit o bytí času samotného, jako by to bylo nějaké jsoucnost, pak tu vzniká *circulus vitiosus*, neboť k uchopení (výměru) bytí času je jako nezbytná komponenta potřebný čas, který pochopitelně nemůže být totožný s časem, o jehož bytí nám jde.

Proto je třeba se tázat: můžeme opravdu o čase prohlásit, že „jest“? Můžeme říci, že čas „jest“ v témž smyslu, jako „jsou“ jsoucí věci? Na první pohled to možné není. Čas, o němž by platilo, že – v jakémkoliv smyslu – „jest“, přestává být *eo ipso* časem – ačli se výslovně nevyčleníme ze staré tradice, započaté již starými presokratiky. Jde totiž o to, že – jak meditoval Augustin – čas, který je minulostí nebo budoucností, není, takže čas, který „jest“, může být jen přítomností. A pokud nerozvineme a nevyložíme nějaké zvláštní pojetí, pak se takovou přítomností rozumí tradičně přítomnost okamžitá, bodová, v níž se nic neděje. Bodový okamžik, který znamená onu časovou přítomnost, o níž jedině lze prohlásit, že „jest“, však *eo ipso* přestává být časem, neboť čas je cosi plynoucího, a proto proměnlivého. Čas, který se nemění, který neplyne, stojí; čas redukovaný na přítomnost (bodovou), a tedy stojící, není časem (ale snad věčností nebo něco podobného).

Mám za to, že čas nelze chápat jako jsoucnost a že bytí nelze chápat nečasově, protože je charakterizováno jako integrita prostoro-časová, přičemž ovšem oním původním časem je pro ni její vlastní časovost.

5. III.

### 3681 – 157,7–9

Patočka chápe tematizaci přirozeného světa, tj. restituci (pochopitelně jen v pojetí) původního rázu bytí světa a jeho komponent, v souvislosti s otázkou revize metafyziky. Na daném místě uvádí jen jeden moment: metafyzika sleduje bytí jsoucího (bytí věci) bez vztahu k odemčenosti pro to, čemu lze porozumět, pro smysl, bez něhož si nelze představit naši zkušenost. To tedy znamená, že podle Patočky metafyzika zbavuje věci (jsoucí) smyslu, aniž by ovšem zbavovala jsoucí bytí (jeho bytí). Je tudíž možno říci, že metafyzika zbavuje smyslu bytí jsoucího. Náprava pak spočívá podle Patočky (původně podle Husserla) v tom, že provedeme restituci „původního rázu bytí světa a jeho komponent“ (tj. jsoucnost).

Zdá se, že tu jsou nepřesnosti, a možná záměrné. Jestliže je smysl vždycky smyslem pro někoho, konkrétně pro nás, pak také jsoucnost nezbavená smyslu, a dokonce i jejich bytí nezbavené smyslu je vždycky pro někoho, a tedy konkrétně pro nás. Když proto P. mluví o restituci původního rázu bytí světa (a jsoucnost), musíme tomu rozumět tak, že má na mysli ne svět sám ani jeho bytí samo ani bytí jeho komponent (jsoucnost) samo, nýbrž pouze jejich danost nám, danost pro nás. Restituována není tedy skutečnost světa a jeho komponent, nýbrž „naše“ původní přijetí světa a jeho komponent. Tematizace přirozeného světa je tedy vlastně jakýsi zvláštní druh anamneze, rozpominání na původní prožívání světa a jeho bytí, do něhož teprve druhotně začaly intervenovat jakési intelektuální modely, které sice modelovaly vše, dokonce i bytí světa a jsoucnost, jenom nikoliv jejich smysl.

24. I.

### 3681 – 157,10–14

Podle Patočky je moderní věda (hlavně přírodověda) metafyzická tam, kde „prostě klade jejich realitu (= realitu svých předmětů) bez vyšetření smyslu této reality“. Jak tomu lze rozumět? Běžné mínění naopak má za to, že metafyzika se táže po tom, co přesahuje pouhou *fysis* (druhotný, dodatečný „etymologický“ výklad slova). A smysl je vždy něčím, co přesahuje to, čeho je to smysl, neboť něco nalézá svůj smysl vždy v něčem širším, hlubším, co mu onen smysl jakoby propůjčuje, protože ho má „nazbyt“. Odtud zkušenost, že při hledání smyslu jsme vždycky odkazováni a vedeni k širšímu kontextu, který dává smysl detailu, a podobně i tento širší kontext má zapotřebí, aby mu byl smysl propůjčen a garantován ještě širším kontextem, až posléze dostává každá věc smysl svým místem ve světě, který je smysluplný – proč? Garantem smyslu světa vcelku musí být něco, co je mimo svět, mimo jakoukoliv *fysis*, tedy něco metafyzického.

Fenomenologie a s ní Patočka ovšem toto chápání smyslu nepřijímá; Husserl vidí garanta smysluplnosti v subjektu. Proč však Patočka obviňuje moderní vědu z metafyzičnosti? Protože zbavuje realitu její smysluplnosti, tj. jejího kontextu? Nikoliv. Husserl odmítá



objektivace a podstatou objektivace je právě hypostaze myšlenkového modelu do reálného světa (který ovšem podle Husserla sám je jen hypostazí). Patočka to však celé formuluje jinak; v tom se poučil u Heideggera, totiž že nelze přijmout Husserlův subjektivismus. Smysl se netýká jen lidských vědomých činností, ale bytí předmětů, věci pro nás má smysl.

19. 2. 85

### 3681 – 157,17–19

Když Patočka píše, že „popis a ontologická charakteristika přirozeného světa je v celém svém rozsahu studiem smyslu a významu“, je třeba to konfrontovat s jiným místem (165,20–22), kde čteme, že fenomenologie „z povahy věci nemůže být ničím než metodou, která vede k podmínkám možnosti, aby předměty byly dány, nikoli k samému jejich bytí“. Tu máme charakterizován rozdíl mezi ontologií přirozeného světa a mezi fenomenologií, která se může dostat nanejvýš „k podmínkám možnosti“ přirozeného světa, nikoliv však k samotnému přirozenému světu a jeho bytí. To si budeme pamatovat, až budeme číst str. 165.

Když čteme na jedné straně, že jsoucno nelze pochopit bez vztahu k bytí, a že na druhé straně bytí věci nemůže být zjišťováno beze vztahu k odemčenosti pro to, čemu lze porozumět, pro smysl (156,37–157,3), pak z toho lze uzavřít, že jsoucí přirozený svět (ať už je jsoucnem vcelku, nebo úhrnem jsoucen) nelze pochopit bez vztahu k bytí (a tady nevíme, zda k bytí vůbec, nebo jen k jeho bytí, a také zůstává otevřeno, zda svět vcelku má nějaké bytí a jaké – ve srovnání s jednotlivými jeho strukturami nebo jsoucný) a toto bytí že nemůže být zjišťováno beze všeho vztahu k odemčenosti pro smysl – a když fenomenologie nevede k bytí předmětů (165,22) – otázkou je ovšem, zda svět je předmět –, zůstává pro fenomenologii nanejvýš zkoumání smyslu, resp. podmíněk možnosti, aby něco takového jako smysl či význam bylo.

19. 2. 85

### 3681 – 157,19–20

P. píše velmi kategoricky, že „neexistuje smysl vůbec“, nýbrž že smysl je „vždy smysl pro někoho“. Mohli bychom se pak zeptat, v jakém smyslu můžeme mluvit o tom, že takový smysl „jen pro někoho“ vskutku „jest“ či „existuje“. Čteme-li dál, že „předměty, věci nemají smysl, ale jejich bytí má smysl pro nás, a právě proto můžeme se s nimi ve zkušenosti setkat“ (20–22), vzniká hned celý propletenec problémů. Jak se setkáváme s věcmi? Zřejmě jako s majícími smysl, pochopitelně pro nás. Jestliže však věci samy smysl nemají, pak v setkání s nimi, jako by smysl měly, se doopravdy s „nimi“ nesetkáváme, protože tam, kde bychom se s nimi setkali vskutku, museli bychom se s nimi setkat jako se smysl nemajícími. Co je vlastně na věci, která sama nemá smysl, ponecháno, když se s ní setkáme, jako by smysl měla? Je to ještě „táž“ věc?

Ale je tu ještě jiná strana. Je-li tu smysl vždy pro někoho, kdo se míní tímto „někým“? Musí to být vždycky člověk? Což nemůžeme pozorovat zvířata, ptáky atd., jak pro ně třeba v době vrhnutí mláďat nebo hnízdění najednou mají smysl předměty a věci, kterých by si

jinak nevšimli (např. pro ptáky větvičky, kousky vaty nebo cupaniny atd.) a kterých si skutečně potom nevšimnou zas? Neuspokojuje mne vytáčka „co my o tom víme?“; lze přece nahlédnout, že třeba židle se nechová tak jako kočka ani stůl jako párek hnízdících andulek. To znamená, že v rámci toho, co má pro nás nějakým způsobem smysl a s čím se proto můžeme setkat ve své zkušenosti, můžeme, a dokonce musíme rozpoznávat ještě takové skutečnosti, které mají jakousi svou, na nás nezávislou „subjektivitu“, která jim umožňuje mít svou vlastní zkušenost jak s předměty a věcmi, které samy o sobě „smysl“ nemají, ale které za určitých okolností mohou mít smysl pro ně, tak se skutečnostmi, které zase mají jakousi subjektivitu, takže zkušenost s nimi neznámá ani na této nižší úrovni, že jen dostávají smysl vzhledem k subjektu oné zkušenosti, nýbrž že mají smysl nezávisle na této zkušenosti atd. atd.

Když mluvíme o „smyslu vůbec“, nemáme tím na mysli nějaký objektivní, objektivovaný smysl, protože by to byla *contradictio in adiecto*. Smysl nemůže být dán tak jako věc nebo předmět; to však neznámá, že není „dán“ vůbec. Určitá věc (předpokládáme tu pouhou věc, pouhý předmět) dostane smysl pro někoho, např. pro malou rybku nebo pro ptáka. Ale ten smysl není ničím tak izolovaným, jako je izolovaná (možná) ta věc sama, ale souvisí s mnoha jinými osmyslenými věcmi a vztahy, takže můžeme uzavřít, že onen „někdo“, pro něhož jediné může pouhá věc mít nějaký smysl, má zkušenost s tou věcí jakožto osmyslenou jen v souvislosti s celou sítí podobných i rozdílných zkušeností se smyslem, a zkušeností, jako také pro jiné subjekty leccos „jen věcného“ může mít za určitých (zase smysluplných) souvislostí smysl, atd. Takže vcelku se tu konstituuje jakési milieu smyslu, který není nikdy prostě převoditelný na jednotlivé subjekty, nýbrž který se proti nim do jisté míry osamostatňuje a prosazuje ne-li jako „objektivní“, tedy nepochybně jako inter-subjektivní či intersubjektivní.

31. 1. 85

### 3681 – 157,20

Podle Patočky „předměty, věci nemají smysl“. To není výpověď o skutečnosti, nýbrž vlastně kritika vědeckých objektivizací. Nedostatkem však právě je, že to není řečeno výslovně a jednoznačně. Abychom mohli rozhodnout, jak to Patočka vlastně míní a co se tím popravdě říká, vezměme si jiný příklad. „Předmět“ nebo „věc“ nemá obvykle žádnou integritu (vlastní), jejich „jednota“ (to, že drží pohromadě) je pouze mechanická: stůl, karafa, sklenice atd. Stůl nemá zajisté smysl sám o sobě a pro sebe, nýbrž jen pro nás; a je také vyroben proto, aby takový smysl pro nás měl, tj. aby ho bylo možno používat jako stolu. (Zvláštnost umělých předmětů.) Ale už něco jiného je třeba kanár, kočka, rybičky v akváriu. Nepochybně si doma držíme kočku, protože má pro nás jistý význam, smysl – zvíře v domácnosti je integrující či konsolidující element. Ale kromě toho kočka má také svůj vlastní smysl, na nás nezávislý – jenom jeho splnění je na nás také trochu závislé. A v tom smyslu máme zase my pro kočku nějaký smysl. Kočka nás potřebuje a my potřebujeme kočku. V tom smyslu není kočka pouhým předmětem, pouhou objektivací. To však není dáno tím, že patří do přirozeného světa; do přirozeného světa náleží také stůl, a zejména také každý kámen, na který při cestě

narazíme, a přesto nemají samy o sobě a pro sebe smysl, jak ho má kočka. – Jestliže Patočka rozlišuje, že předměty nemají smysl, ale jejich bytí že má smysl pro nás, pak bytí kočky má smysl nejenom pro nás, ale také pro kočku, resp. má smysl nezávisle na nás. Rozhodující je tu otázka konstituce: nejsme to primárně my, kdo konstituujeme smysl bytí kočky.

19. 2. 85

### 3681 – 157,20–21

Podle Patočky „předměty, věci nemají smysl, ale jejich bytí má smysl pro nás“. Vtírá se dojem, že se zcela vytratilo porozumění pro to, co není ani ryzí věcí, nemajících o sobě (a v sobě) smysl, ani co nejsme my, ale co jsou prostě řečeno jiné subjekty, ať už lidské, nebo mimolidské (podlidské). Proto přirozený svět není dokonce ani ve smyslu Husserlova programu chápán adekvátně, protože i když „popis a ontologická charakteristika přirozeného světa je v celém svém rozsahu studiem smyslu a významu“ (17–19), připouští jen studium „smyslu a významu pro nás“, ačkoliv zůstává nepochybným, že když bychom metodicky suspendovali všechnu „významnost a smysluplnost“ pro nás, stále nám ještě nezbude svět zbavený smyslu, jakési „skladiště věcí“ (jak o něm odmítavě mluvil Masaryk v *Rukověti sociologie*). Ve světě, jak nám jej dává naše zkušenost, se prostě setkáváme nejenom s věcmi, které nabývají smyslu teprve skrze naši zkušenosti, a tedy jen pro nás, nýbrž také s „víc-než-věcmi“ a „ne-věcmi“, které v rámci toho, jak nabývají smyslu pro nás, se nám a naší zkušenosti ukazují jako již před naší zkušeností a mimo ni smysl mající, a my tento jejich vlastní smysl – a také jejich orientaci v tom, co má a co nemá smysl, v závislosti na jejich zkušenosti či „před-zkušenosti“ (jejich úroveň je někdy stejná jako naše, to když jde o druhé lidi, anebo je nižší než naše, totiž když jde např. o zvířata, ptáky, ryby, snad rostliny...) – <...><sup>2</sup> Existuje zkrátka něco jako smysl nezávislý na nás, který se v naší zkušenosti může (a má) stávat smyslem též pro nás odlišným způsobem, než jak tomu je u pouhých věcí, které samy o sobě a nezávisle na nás smysl nemají.

31. 1. 85

### 3681 – 157,36

Patočka tu podává jakýsi „výměr“ reflexe jakožto sebezachycení. Přesněji tu nejde o výměr ve smyslu ztotožnění filosofie se sebezachycením, nýbrž o to, že sebereflexe je pro filosofii „jejím živlem“. Trochu to je upřesněno ve větě, která předchází: filosofická úvaha, která směřuje k zachycení toho, co ve vší zkušenosti je prvotním základem všeho smyslu, se nemůže obejít bez reflexe. A ono sebezachycení je tudíž předpokladem zachycení onoho „původně daného“. – Snad bychom se nedostali daleko od pravdy, kdybychom upozornili na to, že ono sebezachycení či reflexe jsou nezbytné zejména proto, že onen původně daný způsob bytí světa a jeho komponent je už čímsi minulým, nač se filosof musí rozpomenout. Ale právě zde vyvstává otázka: čím se liší reflexe od pouhého rozpomenutí? V čem je reflexe víc než pouhým sebezachycením ve vzpomínce? Proč Patočka vůbec neuvažuje o tom, že

---

<sup>2</sup> Věta zůstává ve strojopise nedokončena. – Pozn. red.

reflexe je sama jakýmsi zvláštním přístupem? Vždyť mluví o tom, že filosofická úvaha „směřuje k zachycení“ smyslu, resp. viz blíže. Cožpak nelze něco podobného říci o reflexi, že také ona směřuje k nějakému zachycení něčeho? Tam je ono *punctum saliens*: jestliže reflexe má směřovat k nějakému sebe-zachycení, musí v ní být složka, která tento přístup k sobě vůbec umožňuje. A co je nezbytným předpokladem přístupu? Je to distance, odstup od toho, k čemu se má přistoupit. Reflexe jakožto sebezachycení je pojata neúplně a nedostatečně. Sebezachycení je pouze částí, a to závěrečnou částí reflexe. Prvotní, předcházející částí reflexe je odstup od sebe. Aby bylo možno objasnit reflexi, je nutno objasnit tento odstup, tuto distanci.

24. I.

### **3681 – 157,35–36 a 158,1**

Pat. interpretuje reflexi jako sebezachycení a táže se: co ze sebe v reflexi možno obejmout, zachytit? Tím však už je před-rozhodnuto leccos, co je ve skutečnosti nutno nejprve zkoumat. Jde o to, že na jedné straně není vyjasněno, nač odkazuje slovo „sebe“, a na druhé straně má každé eventuální dodatečné vyjasnění v tomto ohledu závažné důsledky, které vyplývají z před-pojetí, a nikoliv ze zkoumání. Je-li interpretována reflexe jako sebezachycení, mohlo by to znamenat také, že reflexe zachycuje sebe samu. To je zřejmě neudržitelné (a není to ani míněno). Naopak je tu spíš sugerován jakýsi „subjekt“ reflexe, tj. ten aktivní činitel, který onu reflexi podniká. V tom případě však v reflexi zachycuje tento subjekt sám sebe a objímá sám sebe. Hned další otázka naznačuje, že v reflexi neobjímá „subjekt“ sám sebe celého, nýbrž jen něco ze sebe. Je-li tomu tak, pak reflexe má primárně selektivní a vlastně analytický charakter. V reflexi dochází k výběru toho, co subjekt ze sebe zachycuje, a aby byl takový výběr možný, musí mu předcházet rozčlenění subjektu, neboť ten je původně jeden a celý (jinak by nešlo o jeden subjekt, ale o více subjektů). – Jednou z možností (k té se kloním já) je předpoklad, že v reflexi se neobrací subjekt sám k sobě (ostatně to je značně vágní určení), nýbrž ke svým aktivitám, akcím. Pakliže bychom se této myšlenky přidrželi, musíme uzavřít, že v reflexi se vlastně primárně nezachycuje subjekt sám, že se nechápe sám sebe, nýbrž své akce, tj. něčeho, v čem sám sebe jaksi opouští či opustil. A teprve na základě analýzy vlastních akcí může druhotně rozlišit to ze své akce, co padá jemu samému na vrub, a to, co padá na vrub a účet tomu, co bylo „předmětem“ oné akce, k čemu ona akce mířila, co zasáhla jako svůj cíl. Takže pokud bychom mohli mluvit o nějakém sebezachycení, museli bychom připustit, že jeho předpokladem je konstituce, ano konstrukce „sebe“ – pochopitelně sebe v reflexi. Reflexí konstituovaným intencionálním „předmětem“ se tu stává sám subjekt, a reflexe tudíž znamená objektivizaci subjektu. To je velmi vážný důsledek – a není jednoduché se mu vyhnout.

Na celém problému je však rozhodující jedna věc: jak můžeme vůbec mluvit o subjektu a jeho sebezachycení v reflexi, když zachytit lze jen to, co je nějak tu, co máme před sebou k dispozici, totiž k tomu, abychom to zachytili? Vždyť subjekt sám sebe nemá, a proto se nemůže zachytit; to, co subjekt má, je vědomí, tudíž reflexe. Ale to, co je dáno ve vědomí,

musí samo vědomí konstituovat. Subjekt je tedy stejně konstituován jako objekt, je stejnou konstrukcí jako objekt.

A tím se otvírá ještě jedna subtilnější otázka: když si vědomí je vědomo sebe samotného, nemusí se i v takovém případě napřed „konstituovat“? Vždyť to je také už reflexe! Vědomí samo sebe nemá – a v reflexi se nezachycuje, nýbrž konstituuje (pochopitelně ne ve své jsoucnosti, nýbrž ve sféře intencionálně předmětné).

8. 3. 85

### 3681 – 158,7–9

Reflexe jako akt je kusem našeho vnitřního života. A Patočka zdůrazňuje, že obsah našeho „vnitřního života je časově rozložen a prostírá se i mimo oblast toho, co si o sobě pamatují“. Co to znamená pro pojetí reflexe, a zvláště pro téma „přirozený svět“?

Řekli jsme, že tematizace „přirozeného světa“ je svého druhu pokusem o anamnezi. Moderní člověk je už ve svém prožívání světa natolik narušen, že na onen původní prožitek, v němž svět (a jeho komponenty) i bytí světa (a jeho komponent) nejsou ještě zbaveny smyslu <zapomněl>. <sup>3</sup> Jak může reflexe vybavovat ze zapomenutí něco, co už nepatří k našemu dnešnímu vnitřnímu životu? Jak můžeme v reflexi jakožto sebezachycení zachycovat něco, co už v našem přítomném „já“ a přítomném „vědomí já“ či sebe-vědomí není přítomno? Kde a jak se reflexe jakožto sebezachycení může vůbec setkat s tím „původním“, co už upadlo do zapomenutí? Je reflexe v této věci závislá na vybavování a na paměti jako uložených prožitcích, které už neprožíváme? Ale paměť je přece vždy něčím takovým. Jistě je rozdíl mezi tím, co si pamatujeme, aniž si to právě uvědomujeme (ale můžeme si to vybavit), a mezi tím, co si nemůžeme vybavit, protože si to už nepamatujeme. Jestliže se náš vnitřní život rozkládá ještě i tam, kde už si nepamatujeme, je jenom jediný způsob, jak si „zpřítomnit“ v myšlenkách ono původní, co už v našem vnitřním životě upadlo do zapomenutí, totiž že to zbudujeme znovu, že to konstruujeme. „Přirozený svět“ je proto právě takovouto konstrukcí, nikoliv návratem k čemusi základnímu a původnímu. Je to konstrukce „původního“.

24. I.

### 3681 – 158,10–15

Patočka připouští, že reflexe nezachycuje celý rozsah našeho prožívání, a chce rozlišit tu sféru, kterou nepochybně zachycuje, od toho, co v ní zachyceno není. A hned uvádí: což to není právě naše živá přítomnost, kde se reflexe pohybuje úplně volně, u sebe doma, ve sféře naprosté zaručenosti a zřejmosti? A pak uvádí význam a perspektivy tohoto upřesnění.

Mám námitky především proti slovu „zachycuje“! Co to vlastně znamená? Reflexi obvykle rozumíme tak, že nejenom víme, ale víme, že víme (jinak ovšem: nejenom něco děláme, ale víme, že děláme). Když víme, že víme, můžeme říci, že to naše reflektující „víme“ snad nějak „zachycuje“ ono prvotní a základní „víme“? Vysvětluje se tím vůbec něco? Když se díváme na

---

<sup>3</sup> Věta zůstává ve strojopise nedokončena. – Pozn. red.

jez a do jeho ustavičně se kupředu řítící vody, můžeme tak učinit nevědomky, když jsme se zastavili v zamyšlení, jdouce po mostě. A náhle si uvědomíme, jak zíráme do pěnící se a tříštící vodní záplavy: co tím zachycujeme, co předtím a jinak zachyceno nebylo a zachycováno není? Nepopíratelnou skutečností je jedno: že obsahem našeho vědomí už není jen voda padající přes jez, nýbrž že zároveň s tím je v našem vědomí přítomno také vědomí o tom, že se díváme na jez a že toho je (bylo a je) naše vědomí nějak plno, že nám ta padající voda jaksi zatopila skoro celé vědomí. Ale zachycena není ani padající voda, ani obsah vědomí, „že se díváme na padající vodu a jsme tím až do hloubi duše zatopeni“ – ten právě vznikl, ale co tu má dělat nějaké zachycení? O zachycení – a ještě jen metaforicky a přeneseně – můžeme mluvit u paměti. Paměť může zachytit ten dojem z padající vody, paměť také může zachytit ten podivný prožitek toho, že jsme zjistili, jak se upřeně díváme do padající vody, a že jsme si položili otázku, co nás vlastně na té padající vodě tak fascinuje, atd.

Patočka umísťuje do oné sféry naprosté imanence a tím do sféry „naprosté zaručenosti a zřejmosti“, kde je reflexe u sebe doma, „podmínky možnosti všech našich zkušeností“. A to je „naše živá přítomnost“ (přesněji „má“) jako oblast naprosté imanence. Předně je nutno vzhledem k fundamentálně intencionálnímu charakteru všeho duševního dění, zejména pak vnímání, myšlení, pocítování, sympatií atd., pochybovat o vhodnosti termínu „imanentní“ a „imanence“. Zvláště pak je zcela neprůhledné, jak může být oblast podmínek možnosti všech našich zkušeností charakterizována jako sféra „naprosté zaručenosti a zřejmosti“. Jak můžeme o zřejmosti mluvit tam, kde zkušenost zůstává ještě neuskutečněna? Co je na nerealizované zkušenosti zaručeného, a dokonce zřejmého? Což zřejmost sama už není vždy zřejmostí uvědoměnou?

### 3681 – 158,24–28

Patočka s odvoláním na Descarta interpretuje reflexi jako obrácení pohledu k předmětu, „jenže tentokrát ne k předmětu nekonečně unikajícímu, jako je předmět vnější, nýbrž k jednoduše se nabízejícímu, protože rozebíranému jen v živé přítomnosti“. To je ovšem *proton pseudos*. Odkud by se vzal ten „předmět“ vnitřního rázu, k němuž by se reflexe mohla obrátit? Jak je vůbec konstituován takový předmět? Všechno nasvědčuje, že se to má docela jinak: reflexe nemá „před sebou“ žádný již daný, hotový předmět, k němuž by se mohla obrátit (obracet), nýbrž reflexe tento předmět konstituuje, konstruuje jako svůj vlastní intencionální předmět, který však jednou konstruován má svou samostatnost a umožňuje nejenom to, aby se též člověk novou reflexí k tomuto předmětu obrátil, nýbrž aby se k těmto předmětu mohli obrátit ve svých úvahách a reflexích a ve svém myšlení i vědomí i ostatní lidé, které je ovšem nutno k tomu připravit a „navést“ jistými sděleními, otázkami, nabídnutím jistého postupu úvah atd.

Ovšem kritické výtce se nemůžeme vyhnout ani v případě „nereflektivního“ obrácení pohledu k předmětu „vnějšímu“, o němž Patočka praví, že „nekonečně uniká“. Především jde o upřesnění, co rozumíme ‚pohledem‘. Mluvíme-li o ‚pohledu‘ při reflexi, nejde zřejmě o pohled očí (zraku), nýbrž o pohled „vědomí“, „vnitřního zraku“, myšlenkové zaměřenosti. Ale ta přece není možná nikterak zásadně jinak než <jako> zaměřenost reflexe na „předmět vnitřní“. Také tu je možno mluvit o zaměřenosti a soustředěnosti „vnitřního pohledu“ jenom na základě a za předpokladu konstruování „předmětu intencionálního“, který ovšem skutečnost zjednodušuje. Unikavost „vnějšího předmětu“ spočívá v tom, že ve skutečném předmětu je mnohem víc než v jeho konstruovaném myšlenkovém modelu, a to i tenkrát, když je tento myšlenkový model konstituován „správně“, tj. když postihuje, „zachycuje“ opravdu všechno to podstatné, co postihnout a zachytit (v daném kontextu, k danému účelu) měl.

25. 1. 85

### 3681 – 158,24–28

To, k čemu se reflexe (z obsahu mého vnitřního života, jak říká Patočka) primárně obrací, nemá vůbec předmětnou podobu. Proto onen zájem o zkušenost jako takovou (158,32) nemá primárně vůbec povahu „ryze teoretickou“, jak píše Patočka, a to ať už je, nebo není zakotven v něčem předteoretickém v tom smyslu, jak píše Patočka, totiž ať už v něm je, či není nesena „mimoděčná teze světa“. Docela naopak můžeme mít důvodně za to, že původní zájem o zkušenost je primárně nesen zájmem o nějaké vnější jsoucno, o nějakou skutečnost, která je zasazena do kontextu, který přinejmenším nevýslovně a ovšem ne-předmětně poukazuje ke kontextům širším, k osvětí vůbec. Nelze tedy souhlasit s tím, že „reflexe nemá žádný ‚světový‘ podnět a motiv“ (jak píše Patočka s odvoláním na Husserla, resp. na novodobé karteziány – 158,29–41); opak je pravdou. Tím je mimochodem také zpochybněna myšlenka fenomenologické redukce ve svém odůvodnění. Právě tak neplatí, že „reflexe postihuje předmět, který je sám sebou jasný“, tedy nikoliv jako pouhý jev, nýbrž „v jeho absolutním bytí“; nic není problematičtější a pochybnější než právě tato teze. Proto je i předpoklad, že



v postižení reflexe není to, co <je> reflexí postiženo, nijak modifikováno, zcela neodůvodněn a veskrze pochybný. Nikoli jen proto, že by si nebylo možno představit, jak by reflexe mohla neovlivnit to, co reflektuje, nýbrž také a především proto, že to, co předně a primárně reflektuje, není nic předmětného a že teprve reflexe z toho předmět dělá, konstituuje, destiluje. Reflexe totiž přistupuje k tomu, co se jí „vnitřně“ dává, jako k výsledku interakce a setkání „vlastního“ a „cizího“. Přitom ani ono vlastní, ani ono cizí se jí nedává jako „předmět“ a nedává se jí ostatně vůbec jako něco, co by bylo od toho druhého distancováno, nýbrž právě jen v „konkrezi“, ve srostlici obojího, v syntéze, směsi či splynutí apod. Reflexe musí z toho, co se jí vskutku takto dává, vybrat určité složky a z nich ustavit, konstituovat, konstruovat na jedné straně ono „cizí“ jako to, co je „před“ ní, resp. před tím druhým, totiž jí „vlastním“, do něhož si promítá vyjasňující se svébytlí. Konstituce tohoto svébytlí jakožto vlastního „já“ však původně není nikdy k onomu „já“ zaměřena jako k něčemu, co je „před“ ní (resp. před ním, neboť stále dochází k identifikaci tzv. subjektu akce, zkušenosti i reflexe). Proto také intence, které jsou soustředovány ke konstituci „předmětu“, mají jinou povahu (jsou to jiné intence) než intence, jimiž se jak v „představě“, tak ve skutečnosti jakoby „skutečně“ – konstituuje „já“ jako subjekt. Teprve se značným zpožděním dochází k indukci v důsledku stále víc převládajícího předmětného myšlení a stále víc zatlačovaného a vytlačovaného nepředmětného myšlení – a pak je druhotně transformováno „já“ jakožto subjekt v „já“ objektivizované, tj. petrifikované v jakousi hybridní objektivaci zásadně neobjektivního, ve zpředmětnění nepředmětného a v radikálním smyslu nezpředmětnitelného.

26. 1. 85

### **3681 – 159,23–24**

P. pojetí reflexe jako protitahu „vůči samočinné tendenci života nevidět se takovým, jakým jest, odhlížet od sebe...“ je zatíženo dvojsmyslem a umožňuje pak vydat se dál právě tím nesprávným směrem. „Odhlížet od sebe“ může jen ten, kdo již k sobě předtím přihlédl. Naproti tomu nevidět se či pohlížet jinam je možno i tomu, kdo na sebe dosud nepohlédl a kdo se ergo dosud neviděl. Je tu tedy základní otázka: co náleží k oné „samočinné tendenci života“ – vůbec na sebe nepohlédnout, anebo od sebe utíkat („utíkat se do iluzí a uklidnění“ – 159,26)? Pokud je reflexe interpretována jako protitah proti útěku od sebe a před sebou, pak předpokládá taková reflexe ještě jinou reflexi, která onen útěk vůbec umožňuje. Pak ovšem musí být provedeno rozlišení mezi obojí reflexí, např. jedna může být prohlášena za naivní, druhá za kritickou. Avšak ani to nesedí: proč se naivní život pokouší sám sebe nevidět tak, jak jest? Co je na tom vlastně naivního? Není to naopak relativně komplikovaná taktika?

Zkrátka: všude tam, kde lze mluvit o pohledu na sebe, je už přítomna reflexe. Útěk od pohledu na sebe je druhem reakce na tuto reflexi, tudíž druhotnou reflexí, reflexí reflexe. Najdeme-li někde klam, je to proto, že se dříve otevřel prostor, v němž je možný právě tak klam jako pravost, neklamnost. A ten prostor byl otevřen reflexí. Je lhostejno, zda se „první“ reflexí uplatnil omyl, či pravdivost (pravost). Je-li reflexe protitahem, pak nikoliv proti

tendenci se nevidět, nýbrž proti tendenci přejít k činu, k akci. A akce nemusí nutně znamenat útek od sebe.

6. 2. 85

### 3681 – 159,29–30

Patočka sice klade otázky velmi významné, ale nakonec na ně neodpovídá a jenom klade svou tezi (ev. Husserlovu tezi), že „reflexe je protitahem vůči interesovanosti naivního života“. Tu interesovanost vykládá o něco více nahoře jako „tendenci života nevidět se takovým, jakým jest, odhlížet od sebe“. Jestliže je reflexe možná teprve tam, kde došlo k nějaké činnosti, aktivitě, a jestliže reflexe je vždy reflexí nějaké aktivity, pak ovšem na tom něco je, že aktivita sama (pokud to není aktivita reflexe) je zaměřena mimo subjekt, mimo živou bytost, ven do vnějšího světa. Základem a předpokladem reflexe je zkrátka jednání a jednání je primárně jednáním v daných okolnostech, v daném okolí, v daném vnějším uspořádání věcí a dějů. Jestliže pak reflexe z distance jak k subjektu oné praktické činnosti, tak k praxi samé se obrací ke zkušenostem z provedených činů, opravdu je na jejím počátku a v jejích základech možno důvodně spatřovat jistý konkrétní desinteres oproti interese původního jednání. Reflexe není primárně zaměřena na dosažení oněch cílů, k nimž spěla příslušná činnost; to však vůbec ještě neznamená, že je nutně docela vzdálena a cizí každému takovému interese. Jestliže se ukáže, že podniknutý čin nevedl k zamýšlenému cíli nebo alespoň ne v té míře, jak jsem očekával, podrobím reflexi a v rámci reflexe důkladné analýze, co jsem to vlastně všechno vskutku udělal a čeho jsem si třeba ne zcela byl vědom, a naopak co jsem *de facto* neučinil, ačkoliv jsem to měl v úmyslu, a dokonce jsem se domníval, že jsem to učinil. Taková reflexe je jakoby zaměřena docela jinam, než kam byl zaměřen reflektovaný čin. Ale proč vlastně tuto reflexi podnikám? A proč ji podnikám tak důkladně? Jen z nějakého ho nezaujatého rozhodnutí vidět věci, jak jsou, resp. jak byly? Vůbec ne; zajímá mne právě tato reflexe, a nikoliv jiná, protože jsem interesován na právě tomto činu, a nikoliv na jiném, neboť posledním motivem, posledním mým cílem je dosažení toho, čeho jsem původně doufal dosáhnout svým prvním činem. Teprve v reflexi si ozřejmím, čemu jsem rozuměl nesprávně a čemu jsem vůbec nerozuměl, nač jsem zapomněl, a naopak co jsem předsudečně považoval za samozřejmé a jisté, ačkoliv po prověření se to ukazuje nanejvýš nejistým a problematickým. Cíl tu vlastně zůstává nebo alespoň může zůstávat beze změny, jen příprava a provedení činu bude po reflexi a z ní vyvozených závěrů jiné.

Ovšemže může dojít také k tomu, že sám cíl bude formulován či zvolen jinde a jinak, a to právě v důsledku oné reflexe. Reflexe mi totiž umožní porozumět lépe nejenom tomu, co jsem vlastně udělal, ale také povaze toho, co jsem pojal za cíl. A v kontextu lepší orientovanosti a poučenosti se může ukázat, že samotnou volbu cíle je nutno modifikovat. To pak je jenom otázka nalezení společného jmenovatele pro původní cíl i pro cíl nově zvolený. – A věc může jít ještě dál: v průběhu vylepšování cesty k cíli může dojít nejenom k vylepšení stanovených cílů, ale dokonce k jejich nahrazení jinými. Ale to vše neznamená, že reflexe je protitahem vůči interesovanosti naivního života vůbec, nýbrž nanejvýš jen protitahem proti

jeho původní naivitě, která je nahrazena lepší orientovaností a konstitucí lepší, hlubší a celkovější interesovanosti.

25. 1. 85

### 3681 – 159,32-33

Výrok, že „existuje bytost, která musí své bytí vykonávat jako něco, co je jí ‚uloženo‘, co není prostě zde...“, musí být podroben rozboru a posouzení. Jsou nejrůznější filosofické pokusy, jak uchopit a myšlenkově pochopit „bytí“ (včetně – a hlavně – lidského bytí, bytí člověka). Zdá se, že Patočka volil tuto formulaci v konfrontaci (a odmítnutí) pojetí vrženosti (jak to je vyloženo např. u Sartra – vrženost do nicoty, do nesmyslnosti). Ovšem proč je tu takový důraz na to, že jde o bytost lidskou? Vždyť bytí nikdy není „prostě zde“, alespoň pokud není námi konstituováno, pokud my nejsme garanty takového „bytí“ (které ovšem žádným opravdovým bytím není). Každé pravé jsoucno má své bytí, tj. bytí v čase, čase života, a toto bytí nikdy není tu, není prostě zde, protože „zde“ může být jen okamžitá jsoucnost, nikoliv bytí. Každé pravé jsoucno musí své bytí vykonávat, každému je jeho bytí uloženo, i když jiné bytí a jinak. Specifičnost člověka není v tom, že je povolán k bytí a že je musí vykonávat jako něco, co mu je uloženo, nýbrž že mu je uloženo také a zejména pro jeho vědomí a v jeho vědomí, že si tu uloženosť a to své poslání může, a dokonce má a musí uvědomovat. Ale když to takto formulujeme, tak se hned ukáže slabina Patočkovy formulace: člověk není – jako vědomím vynikající bytost – povolán ani jenom, ani hlavně k tomu, aby byl, tedy není mu uloženo především vykonávání vlastního bytí, nýbrž vykonávání toho, co má být, a vlastní bytí je jen zčásti a takřka mimochodem nutnou součástí toho, co má být, neboť je technickou podmínkou splnění toho, co je i jinak a hlavně uloženo, aby se stalo, aby bylo provedeno, vykonáno.

19. 2. 85

### 3681 – 168,24

Hegelovská formulace Patočkova, že „cesta ducha je cesta přes svět k sobě“ je ve skutečnosti motivována platónsky (viz péče o duši). Nicméně i tak se nemůže vyhnout naší kritice. Patočka se poučil, že neexistuje pozice ducha nad světem, která by zároveň nebyla pozicí ve světě. Ale to znamená něco jiného, než co s tím pak provede P. Formulace, že v duchu samotném je vždy již obsažen svět, je zavádějící, protože ten svět, který je obsažen v duchu samotném, není totožný se světem, do něhož je duch zasazen, v němž zaujímá svou pozici a k němuž se nemůže nevztahovat (i když jej nekonstituuje). Svět, který je obsažen v duchu, je duchem konstituován, takže cesta ducha přes svět k sobě by vlastně byla cestou, na níž by se duch nikdy neopouštěl. Ale duch, který se nějakým způsobem neopustí, který nějak od sebe neodstoupí, ten se nemůže nikterak k sobě dostat, nemůže k sobě přijít, přistoupit. Proto Hegel nechal absolutního ducha klást přírodu (svět) mimo sebe a nezůstal jen při nějakém jeho niterném představování: jen sebeopuštěním získává duch schopnost a možnost k sobě přistoupit a být „pro sebe“, nejenom „o sobě“. Jestliže se duch nemůže „definovat“ sám sebou, nýbrž toliko vztahováním k světu, musí se vztahovat mimo sebe, ven ze sebe, a ne k sobě či

k něčemu v sobě. Také termín „uchopování vlastních možností“ nevede vskutku ven, tj. nevede ducha od něho k něčemu jinému. Také „inkarnace“ ducha do „podstatných částečných struktur“ světa nepostačí, pokud se duch inkarnuje pouze ve své fantazii. Rozhodující je, aby duch sebe opustil a přešel alespoň něčím ze sebe do světa, který je kolem něho a mimo něj. K tomu mu nedopomůže žádná „pozice“, tu totiž musí teprve v důsledku zásahu do světa (resp. opakovaných zásahů) získat, tu si musí dobýt, a to nikoliv jen v sobě a ve svých představách. Co znamená, že se reflexe nesmí „postavit do pozice ryzí oddělenosti, ryzího spočívání v sobě samé, v říši naprosté imanence“? Takto formulováno to nemusí znamenat víc než poukaz k intencionalitě, která charakterizuje každý myšlenkový akt, tedy také reflexi.

Zkrátka: tím rozhodujícím je čin, duch musí opustit své spočívání v sobě a v akci přejít mimo sebe, navenek, do světa, který je skutečným světem a není obsažen v duchu, musí něco svého a vposledu sebe „inkarnovat“ v tomto ne-já, tj. uprostřed skutečnosti, která není jeho produktem, není jím konstituována. Ale ovšem to není jen tak jednoduchá inkarnace něčeho, co tu už neinkarnováno bylo od počátku, nýbrž duch se takto uskutečňuje, rodí, přerouzuje, prosazuje, stává se tím, čím pak jest (aniž tím byl od počátku). A ještě komplikovanější to je: duch již konstituovaný, uskutečněný (sebeuskutečňováním) vždy znovu se opouští, odchází od sebe, když se v akci obrací do světa, aby tam něco pořídil. A tím, jak ve světě něco pořizuje a zařizuje, podniká také něco sám se sebou. Každou svou akcí, každým svým činem se duch opouští, aby se znovuzískával nikoliv totožný se svou minulou jsoucností, nýbrž nový, změněný, ovšem schopný na svou minulost navazovat.

19. 2. 85

### **3681 – 168,28–30**

Pat. vymezuje na tomto místě intencionalitu vědomí jako jakousi jeho excentričnost. Ovšem tuto excentričnost hned specifikuje tak, že ono excentrické vědomí „o sobě samém původně neví, sebe nezachycuje“. Tady bychom mohli učinit pokus jít ve formulacích ještě dál: vědomí, které původně o sobě neví, nicméně něco či o něčem ví, jinak by to nebylo vědomí. Ono vědomí nezachycuje původně sebe, ale něco zachycuje. Tedy: zachycuje něco jiného, ví o něčem jiném než o sobě. Ovšem když nám tu jde o to, jak tomu je „původně“, pak jsme na půdě dějin myšlení. Vědomí, které něco ví, ale zatím nic o sobě, je celé u toho, o čem něco ví. Takže formulace, že něco ví o něčem, je vlastně předčasná, neboť vědomí je přímo u toho, „o čem“ jakoby ví. Mezi oním „něco“, o „čem“ vědomí ví, a mezi tímto vědomím samým, tj. vědomím o onom „něčem“, není distance. To je původní fenomén vědomí, pro nějž slovo má ještě plně magickou sílu, protože jeho vyslovením je skutečnost vyvolána a přivolána. A protože vědomí ještě neví (dostatečně) o sobě, neví ani o základní distanci mezi oním „něčím“, k čemu se intencionalně vztahuje, ale co není jeho intencemi konstituováno, a mezi sebou jako konstituující intencionalitou. Následně si ovšem vědomí začne tento rozdíl uvědomovat, ale nejprve mu zase nerozumí správně. Chápe intencionalní předmět ne jako vědomím (sebou) konstituovaný model, nýbrž jako pravou skutečnost, která může být nahlížena jakýmsi vyšším, „vnitřním“ zrakem, zatímco smyslům se ona pravá skutečnost

jeví posunutě, totiž jako „něco“, k čemu se vědomí ve své excentričnosti vztáhlo původně. A toto něco je pak chápáno jako pouhý zdaj, pouhé zdání.

5. III.

### **3681 - 168,37-169,2**

Patočka nechce „upadnout **DO PROTISMYSLNOSTI**, která činí ducha v témž ohledu podmínkou a podmíněným, nitrosvětským faktorem a čímsi svět podmiňujícím“. Ale tato protismyslňost je jen zdánlivá a lze ji vyjasněním odstranit. Především je třeba určitěji vymezit, co se rozumí „duchem“. Pokud se tím míní lidský duch, ještě přesněji řečeno konkrétní lidský duch jakožto myslící subjekt, pak ovšem nelze jeho „bytí“ radikálně redukovat na nitrosvětskou existenci. Člověk jako myslící bytost, a tedy jako individuální duch je jen zčásti nitrosvětskou bytostí, protože je zároveň obyvatelem světa řeči (slova, logu), a *logos* není žádným nitrosvětským jsoucňem. Nahlíženo z druhé strany zajisté člověk jako myslící bytost nepodmiňuje svět, ale podmiňuje jeho myšlenkový model, přes nějž a skrze nějž se „skutečný“ svět také, a dokonce svrchovaně významným způsobem ukazuje, vyjevuje. Ale toto vyjevování není omezeno na sféru individuální (ani kolektivní) subjektivity (tedy ani intersubjektivitu takto chápané), nýbrž je to skutečné vyjevování světa, i když pro někoho (pro nějakou subjektivitu). Primárně je takové vyjevování podmíněno nikoliv onou subjektivitou, nýbrž světem slova, logu, v němž dostává svět slovo, dostává se k slovu, a jež obývá také každá myslící bytost. – Ovšem jestliže budeme chápat „ducha“ jako *logos*, pak *logos* skutečně svět podmiňuje nejprve v jeho vyjevování, neboť svět se může ukázat jako svět pouze ve světě logu; ale světu se tak nedostává jen místa ve světě logu, nýbrž *logos* proniká do světa, uplatňuje se v něm a prosazuje se různými způsoby a na různých úrovních.

5. III.