

Poznámky a rozhovory k Patočkově práci „Přirozený svět“ (dodatek)

Ladislav Hejdánek

◆ poznámky, česky, vznik: březen–červen 1973

◆ notes, Czech, origin: březen–červen 1973

Poznámky a rozhovory K Patočkově práci „Přirozený svět“ (Dodatek) [1973]

28. II. 1973

1.

Patočka je mimo veškerou pochybnost nejvýznamnější současný český myslitel a nová edice jeho přirozeného světa by v každém případě byla jednou z významných událostí našeho kulturního a duchovního života. Dodatek k Přirozenému světu je výzvou všem k zamýšlení nad nejzákladnějšími tématy „první filosofie“ v moderním smyslu. Okolnost, že kniha nevyšla na veřejnost, není a nemůže být rozhodující. Je třeba se jí zabývat. A není-li to možné – opět ze stejných důvodů – na veřejnosti, je to zapotřebí dělat soukromě, individuálně i v drobných pracovních skupinkách.

2.

Zabývat se tak významným textem nelze než kriticky. Zatímco slabé texty jsou, jak jsme zvyklí říkat, pode vší kritiku, text silný dorostl úrovně kritiky. A kritika musí vzít na sebe úkol dorůst úrovně textu, který má, který je povolána kriticky posoudit. Formulace námitek a výhrad je ve své úrovni stimulována úrovní posuzovaného textu. Nejlepší příležitostí k vyslovení vlastních myšlenek a soudů je formulace vztahu vlastního myšlení k textu jiného myslitele, a to právě v kritické distanci. Ostatně teprve z kritické distance se posuzovaný text sám objeví ve své skutečné velikosti a hloubce. Tak je tedy třeba rozumět i našemu pokusu.

3.

Má základní, obecná námitka se týká – tak říkajíc – stylu Patočkova výkladu. Filosofické traktování tématu příliš zhusta přechází v komentář vlastní filosofické práce i jejích věcných a dějinných kontextů. To sice ulehčuje autorovi přechod přes místa buď nesnadná (což ovšem může být nanejvýš výzvou čtenáři, aby sám promyslel a domyslel takové přechody), ale dovoluje to bohužel také přejít a přímo zamaskovat nespojitosti, nedořešenosti a rozpory, kterých je v Patočkově koncepci po mém soudu nemálo. Odečteme-li zmíněné komentáře, zbývá vlastního výkladového textu menšina, hrubým odhadem asi třetina až i čtvrtina. To mne vede k závěru, že Patočkův koncept je v dodatku jen rozvržen (i když dost podrobně a tak, že se v něm lze přece jenom orientovat), ale že zůstává neproveden. Proto by bylo zapotřebí zahrnout do textového materiálu všechny Patočkovy publikace z posledních – řekněme – 8–10 let, což ovšem bohužel přesahuje naše okamžité možnosti. Zůstanu tedy pouze u dodatku, a jen výjimečně sáhnu buď ke starému textu z r. 1936, nebo k několika textům, jež se k dodatku z r. 1969 bezprostředně váží.

4.

Na prvním místě přihlédněme k samotnému postavení problémů resp. problematiky, tj. k tématu Patočkovy habilitační práce i jeho dodatku, psaného po třetině století. Jak je

už z titulu patrně, jde o problém přirozeného světa. Téma samo navazuje na Husserla, za jehož žáka (byť kritického, nedogmatického) lze Patočku asi největším právem považovat. (Je to problém, kterým se Husserl na mnoha místech znovu a znovu zabýval, problém tzv. Lebenswelt nebo Naturwelt.) Veškeré souvislosti nejen s Husserlem, ale vůbec dějinné v tomto svém uvažování zcela eliminujeme a necháme si je pro jinou příležitost. Dnes a také v dalších, následujících společných úvahách, se soustředíme výhradně na systematickou, věcnou výstavbu Patočkovy současné koncepce. To nám umožní přesněji identifikovat cézury nebo eventuelní diskrepance.

5.

I když Patočka sám asi nikterak nepretenduje na tak vysoký záměr, je sice plně vědom, že koncepce přirozeného světa je nerozlučně spjata s úkolem, revidovat samu metafyziku (157). To je rámcové ohodnocení a zařazení myšlenkového podniku, jímž je volba samotného tématu. Před 33 lety chápal Patočka svou habilitační práci jako pouhou skicu, která musí být v dané situaci nutně neúplná a zkusmá, „poněvadž každý krok je zde vlastně indikací dosud nezpracovaných problémů“ (74). I když to není naším dnešním záměrem, bylo by zajisté instruktivní pokusit se o detekci posunu, k němuž ve zpracování oněch problémů za uplynulou třetinu století zatím došlo, a to jak ve světovém myšlení, tak v samotném Patočkově vypracování tématu.

6.

Pokus o myšlenkové uchopení a vypracování problému přirozeného světa pojímá Patočka po 33 letech jako pokus o restituci původního rázu bytí světa a jeho komponent. Zvolené téma tedy představuje jakýsi návrat, sestup zpět k tomu, co tu původně už bylo konstituováno, ale co tu už není a co je třeba restituovat, tj. znovu konstituovat. (Restituce znamená totiž víc než pouhé odkrytí zasutého nebo reminiscenci zapomenutého.) Zároveň však nesmíme ztratit ze zřetele, že už ve své habilitační práci Patočka zdůrazňuje vzájemný vztah, souvztažnost mezi člověkem a světem: problém přirozeného světa, to je problém člověka v jeho poměru ke světu (74). Patočka chce postupem svých úvah vyjasnit způsob, jak člověk existuje ve svém světě a jak se k němu vztahuje (74). V dodatku říká, že v problému přirozeného světa běží o to, najít takové pojetí vztahu mezi věcným jsoucím a člověkem, které by umožnilo pochopit jak původní, samostatný ráz jejich jsoucna, tak i jejich vztažnost při vší bytostné původnosti a samostatnosti. (170) Pomineme-li tedy zatím nekrytí některých ještě nevyjasněných pojmů (svět, přirozený svět, danost světa, věčné jsoucno, bytí jsoucna a bytí jsoucna vcelku, bytí světa, různé světy atd. atd.), musíme přiznat zjevnost Patočkova pojetí shodné, rovnocenné původnosti jak člověka, tak jeho světa (přirozeného světa). Jak máme tedy rozumět obsahu slova „původní“?

7.

Frekvence termínu „původní“ v dodatku oproti původnímu textu habilitační práce pronikavě vzrostla. (Někdy si dám čas a práci, abych výskyt tohoto termínu v obou textech spočítal.) Analýza kontextů a konotací jednotlivých případů jeho užití bude nezbytná. Na první pohled se nám otvírá trochu zmatený obraz. Patočka např. o původním rázu jsoucna-světa (resp. světového jsoucna), ale jinde zase o původním rázu bytí světa (170; 157). Mluví o původní danosti světa (156), ale také o původní danosti bytí světa (157), dokonce o původnosti bytostného rázu přirozeného světa (171). Patočka mluví i o původnosti života (210). Naproti tomu nenajdeme v dodatku ani jedině objasnění, co se termínem „původnost“ a „původní“ míní. Uvažme zejména, že třeba v původním textu habilitace se identifikuje jednota původního světa jako „jednota zkušenostního stylu, známostního ‚a tak dále‘ v rozmanitosti dojmů, stylu, který je indikován tím, s ohledem nač jsou věci pochopeny, tedy našimi zájmy...”(77). Máme i pro dodatek chápat „původnost“ jako něco takto zprostředkovaného a tedy ve skutečnosti nepůvodního?

8.

Na samém počátku habilitační práce, když byl Patočka prohlásil, že problémem filosofie je svět vcelku (vcelku –!), poukazuje na to, že „dříve, než je v člověku vzbuzen výslovný teoretický zájem, vytváří se mu již představa o světě, aniž by se výslovně o její vypracování snažil“ (12). V třetím oddíle habilitační práce pak provádí rekognoskaci tohoto faktu, a výsledkem je krok za sféru pouhé představy. K tomu cíli používá nejprve poukazů k něčemu, co se pak ukáže v rozporu s výsledkem, k němuž chce dojít a dojde. V analýze vztahu „člověk ve světě“ postihujeme zprvu člověka objektivně jako část přírody, jako živého tvora s určitou škálou reakcí, tj. tělesných reakcí (v dodatku Patočka připomíná, že „tělesná je i veškerá naše činnost a tvorba, tělesné naše cítění i chování“ – 213), jejichž prostřednictvím je člověk v neustálé interakci s věcmi svého okolí, s okolním světem (75). To ovšem není specifické pro člověka, ale sdílí to se všemi živočichy (my bychom dodali: se všemi jsoucnými, neboť sám Patočka v dodatku poukazuje na to, že každé jsoucno je činné, každá skutečnost je skutkem, projevem – 213). Specifické pro člověka je, že není pouze věc mezi věcmi, jsoucno mezi jsoucnými, ale že o této své situaci ví, že svou konečnost chápe (75 – vše). Člověk tedy není jen situován, ale je si své situovanosti vědom. Tím se ovšem jeho situace mění. Patočka tu dělá obrovský skok a prohlašuje (75–76), že tuto novou, již tedy proměněnou situaci člověka je možno blíže určit jako vědomí odkázanosti/na věci a zájem o ně. A poskytuje nám významnou formulaci: Věci samy jsou původně zpozorovatelnosti na cestách našich zájmů a jimi vedeného jednání (i když se tím jejich bytí, ani bytí pro nás, naprosto nevyčerpává).

9.

Věci jsou vybaveny samostatným bytím, jež je k dispozici našemu i cizímu případně opětovanému jednání – pokud nebyly odstraněny, změněny či spotřebovány. A jejich

byť zároveň pro nás nevisí nějak v prázdnu, ale poukazuje k dalším souvislostem. Tím, že se od jedné věci obracíme k druhé, neztrácíme jsoucno (tak, abychom jí již nemohli disponovat), ale zůstává tu naopak jakási základní souvislost, do níž jsou všechny věci začleněny a která je zde, i když si jí nevšímám, i když z ní nic výslovně neexplikuji – a tato souvislost, která není ničím určitým, žádnou skutečnou věcí, přece jen je v životě neustále přítomna a působí: kdyby jí nebylo, mohli bychom sice mít jednotlivé dojmy, vněmy, myšlenky, vzpomínky, ale nebylo by té takřka automatické vazby, která je váže v jednotný celek. A tento jednotný, jedinečný celek – to je svět. Člověk je jeho částí, ale ví o něm a má jej (76).

(B) To je vlastně v té první, v habilitační práci, tadyhle to, co jste říkal. Já bych teda jako předběžně se zeptal – vy ovšem hodnotíte taky, ta hlavní kritika je teda nad tím dodatkem, že jo. Ale z toho, co jste říkal, vyplývá tedy pro mně patrně, že, že pokud jsme četli právě zvláště tu první část toho dodatku, tak tam Patočka sám se distancuje od toho prostě, od té husserlovský, od toho husserlovského fenomenologického stanoviska. A von tam právě polemizuje s tou absolutní reflexí a tak, jo. Jestli tomu rozumím, tak vy prostě chcete prostě dojít k tomu, že von navzdory tomuto, prostě, že von se od toho distancuje, že v podstatě tady přetrvává něco z toho původního, něco, co jste teďka tady právě jako dal, že to prostě v tom, i v tom dodatku prostě stále přetrvává, navzdory té distanci, nebo že to přinejmenším není nějak ujasněný a tím že to právě... jo? Rozumím tomu tak dobře, že to tak bude vypadat?

(H) Můj úmysl je teda prokázat, že to ohrazení je pouze rétorické, že ve skutečnosti žádnou pronikavou změnu v tom nelze najít, kromě určitých přílepků, které jaksi obrážejí tu novou situaci, tu novou módu...

(B) Tu novou co?

(H) Módu, by se dalo říct, sprostě, ale *** že tam fakticky krok přes to není učiněn, takže ta změna je jenom v komentáři, kterej vlastně de facto jenom zastírá to, že žádná není, že k žádné změně nedošlo. Tedy to je cílem toho, co chci prokazovat. Totiž po mém soudu dokladem toho je, že třeba toto místo, které se mi zdá centrální pro výklad té habilitační práce, tam nikde není jaksi znovu vyloženo, jinak. Tam se jenom něco říká o té distanci, ale fakticky, když se jde... Tohle je teda takovej velice důležitý výklad, kterej by potřeboval dnes nového výkladu. A ten tam chybí. Tam se pracuje, jako by toho nebylo. Čili, mně se zdá, že to je kamufláž, potom.

(B) Takže to svůj vlastní východisko tam vůbec nerevidoval vlastně, vůbec vo něm nevzal...

(H) Mně se zdá, že ne. Že když se přihlíží jenom k těm důležitým místům, kde vykládá skutečně tu svou koncepci a kde vo ní jenom nemluví, kdy ji prezentuje, ale nekomentuje pouze, tak že tam zůstává na linii té habilitační práce.

(B) A to ještě teda, to si budeme moci ještě – v konkrétních případech, doufám...

(J) No já nevím, já myslím, že přece jenom, v tom programu, v té poslední části, jako kdyby tohle nechtěl připustit, nechtěl by tomu propadnout, je tam dost takových jako obezřetných a sebekritických atd. komentářů právě k tomu, o čem se tady hovořilo, že by tou podmínkou zjevování věcí mělo být jenom to vědomí a ty jednotlivý fenomenologicky popsatelný struktury jeho, jo, takhle: vždyť von tam přeci říká: člověk se setkává tedy s věcmi na cestách svých zájmů. To zhruba vopakuje. Pak říká, ovšem je schopen taky mít smysl, nebo zvláštní zájem, dezinteresované zájem o smysl pro věci, jak jsou, ne jak je potřebuje. Z toho by se dalo snad vydedukovat, že on předpokládá být i zase v oblasti vědomí, ale přece jenom takovou aktivitu lidskou, která zaručuje, že se člověk setkává s věcmi nejenom v tom, co přizpůsobuje věci člověku, ale i v tom, co má člověk společného s mimolidským bytím. To se mi alespoň zdálo, že k tomu jako chce jít, že k tomuhle tíhne. No a teď se tam vrací pořád samozřejmě po tom to vošemetný slůvko, že tedy v tomto má člověk schopnost se ptát po bytí věcí, jak jsou, že má schopnost jít tedy k pravdě věcí, nejenom k užitečnosti těch věcí. No tak, teď je ale otázkou, jak to bytí věcí nám on v té poslední části chce – já se domnívám, že je to jistě pokus o ontologii, těch tří pohybů existence atd. – jak je nám chce vybavit...

(B) Co jak?

(J) Jak je nám chce vybavit. To bytí věcí, to znamená tu nějakou podmínku, aby věci vůbec byly a nám se zjevovaly. Jak jde k této podmínce? Je tato podmínkou opět uložena jenom na strukturách vědomí, v té poslední části, anebo on se snaží dojít skutečně k nějakým základním... jak on to říká, pohybům existence, které snad nelze omezit na struktury vědomí. Takže nevím, jestli alespoň se nedá říct, že... Já trochu jsem jako nesouhlasil s tím, že by ten dodatek pouze přilepil k tomu předchozímu nějaký program zcela nerealizovaný. Já se domnívám, že on si tuhle propast toho dosavadního uvažování uvědomil a že teda tím nepochybným obratem i neustálou takovou, neustálým obratem od Husserla k Heideggerovi a řešením si těch svých motivů, že chce překročit tuhle zakletost.

(H) Naprosto souhlasím. Uvědomil si, chce překročit atd. Prostě mně připadá jako člověk, kterej ví, že nemůže zůstat na levém břehu, že musí přejít na pravej, že musí za tím cílem vlízt do vody, a voda je hluboká, že musí přeplavat. A teď dělá grimasy, gesta na suchu, mává rukama, je sám přesvědčen, že plave a volá na druhé, podívejte se, jak plavu, ale je furt na tom suchu. Já ho nepodezírám, že klame ty druhé, že to jenom...

(B) Ale že klame sebe...

(H) Ano, že klame sebe.

(J) No to bude možná spíš záležet, jaký vyústění to bude nakonec... Já bych to řekl takhle. Mně dost nadchla, samozřejmě jako diletanta, že jo, ta analýza těch tří pohybů existence...

(H) K tomu budu mít...

(F) Jak jste to teď říkal?

(J) Říkám, že jako když jsme to tam poslouchali, tak jako diletanta mně tam nadchla ta analýza těch tří pohybů existence, von už to měl předtím nějakým slovenským sborníku taky tak rozvrženo atakdale, no to mně nák zaujalo, protože jsem si to konfrontoval jednoduše s nákou lidskou zkušeností, a našel jsem tady náký vzorce, který mně věci projasňovaly a zdálo se mi, že platí. Ovšem to vyústění potom, to zůstávalo pro mně, vo tom jsme se několikrát bavili, vždycky znova nějak temný. Celý to vyústění, totiž kdy po tom pohybu těch zápasů a té seberealizace v tom druhém pohybu existence, kdy má přijít ten rozhodující třetí pohyb nějakého sebepřekonání, který tam nakonec, když se tam sleduje ta možnost buddhismu a křesťanství, vypadá jako takový, já nevím, jak to mám prostě říct. Je to pro mě neživotná představa, ta služba tomu bytí, tak jak je tam prezentována. Protože si ji fakticky nedovedu představit z toho výkladu. Měla by to být tedy ta odevzdanost člověka té jeho vlastní nejvyšší možnosti, to jest tomu smyslu pro pravdu, tomu překonání těch mělčin, mělkých atd. zájmů, a ve prospěch zájmu o bytí věcí jak jsou, a člověk v nich, uprostřed nich atd. Ale přesto to pro mě vždycky znova dostávalo takový ekstatický jakýsi přídech, zdálo se mi dokonce až nespravedlivý, takový ten pohled z výše na všechnu tu mělčinu těch zájmů, který zůstanou za námi v tom posledním pohybu, a sám ten poslední pohyb mi zůstal jaksi trošku výsadou...

(H) mystickou ...

(J) No, ani bych to takhle neřek, ale výsadou nějaký obrovský životní náhody, kdy člověk dokáže něco nelidského, nadlidského.

(B) V naprosto výjimečných těch...

(J) Naprosto výjimečného. Tak prosím, to se může podařit, no, nebudu to opakovat, tušil jsem za tím to vyjmenování heideggerovský, ta podstatná oběť, pravda a tyhle věci, prostě nějaký takový špičkový setkání člověka skutečně s tím bytím. A to už při tý přednášce jsme si uvědomovali, že tam to i formou projevu přecházelo prostě v něco ekstatického. Takže já bych dost jako přece jenom hájil ho v tom, že si myslím, že to nemusí být snad jenom gestace, že to je nejvnitřnější přání dojít takto, touto cestou do středu toho bytí, že jo, ale samo to bytí věcí pro mě u něj pořád zůstává právě pro to, právě pro tento ekstatický přístup, jako něco, co si nedovedu představit. Čili, z tohoto hlediska bych dal za pravdu, že tam něco zakrytého zůstalo, že tam ... on sám, Patočka, o tom mluví několikrát o potřebě revize metafyziky. Zdálo se mi, že ta revize metafyziky, která je programově začata, v tom dodatku myslím, tím celým rozvrhem otázky, se nakonec nějak vypařila. Jako kdyby návratem do tradiční metafyziky, tak bych to chtěl říct. Jestli jsem tomu dobře porozuměl.

(H) No, jak jste několikrát tam zmínil ty tři dimenze časový, nebo to trojí časování, tak tam je možno to prokázat teda velice zřetelně, pokud ovšem teda – z určitých principů

vycházejí, pro mne je to přesvědčivý, pro Patočku to nebude přesvědčivým protože on nepřijímá ty principy. Po mém soudu to, co on tam mluví o tom bytí, o odevzdanosti bytí atd., to je rekurs k Platonovi. Von tím Platonem je neobyčejně nadšen, interpretuje ho nehistoricky, asi tak obdobně jako třeba nehistoricky interpretuje, fenomenologicky interpretuje apeiron v těch presokraticích, dává tam věci, který v Platonovi nebyly, a nechává celému Platonovi zaznít s neobyčejnou silou – v důsledku toho. A nepřipouští si, že Platon představuje tu racionalizaci mýtu, nejenom nepřipouští, ale je velice podrážděn, když něco takového slyší. Fakticky ale právě tím svým rekurzem k Platonovi on zůstává v linii Platonově, v linii té metafyziky, kterou by chtěl překonat, a dokonce v té formulaci, jak je uvedena, vo tom důrazu na budoucnost, tak to říká takovým způsobem, že to je plně platonský. Že tam to slovo budoucnost je zavedeno, v důsledku toho, že se o budoucnosti všude mluví, ale ta budoucnost fakticky je zbavena své podstaty, svého jádra. Podívejte, co on tam říká: Podmínkou akcentu na budoucnosti je, že to, co již jest, přestalo platit za rozhodující instanci možností, že vystoupila možnost nebytí – to je heideggerovsky – a zostrila zrak pro to, čemu jedině je možno a nutno se odevzdat.(215) No, především, slovo odevzdat není nic nemetafyzického, to není překonání metafyziky ani mýtu. Mytický člověk se odevzdával archetypům, že. A to, že říká „jedině možno a nutno“, tím kvalifikuje tu budoucnost jako minulost. Poněvadž jestliže je něco nutno nebo jedině možno, tak čím se to liší od determinace? To není otevřená budoucnost! No, a tak že vlastně, když ukazuje, že to přítomné je vlastně opět jenom skrytou vládou minulého, no tak lze velice snadno prokázat, že to jeho „budoucí“ je opět novou skrytou vládou minulého.

(J) No v tom stavu té metafyziky se zdá ta kritika průkaznější a nějak evidentnější pro čtenáře, než v tom, o čem byla řeč ze začátku. Ale to může být opravdu skryto, to si člověk nemusí uvědomovat. Protože programově tam je opravdu neustále zřetel k tomu, překonat to pojetí té základní podmínky, toho původního, co nám umožňuje stýkat se s věcmi, pouze jako struktury vědomí, to on ustavičně hlásá, to je vlastně jako kdyby programem, nebo důvodem a motivem napsání té poslední části.

(H) Zajímavý je i to, proč on tak snadně tam může vlastně toho Heideggera aplikovat, bez velkých proměn. Že tam teda hovoří o tom časování, o té časovosti, ne časování, říká časení. Konec konců, on teda ... já to teď nemůžu najít, tam je někde, co to je vlastně to bytí. On říká, to je právě ten čas.

(J) Ano, to tam je.

(B) Hned na začátku to je.

(H) Já si to teď nemůžu uvědomit, ale všichni to víme. No co to ale znamená? On přece, důraz na čas, na časovost a na časení, to vůbec neznamená nějaký vykročení z rájony vědomí! Vědomí... Čas byl přece objeven psychologicky, tedy ne psychology jako vědci, myslím na to, že byl objeven např. Bergsonem jako cosi niterného.

(?) On to tam taky...

(H) On to tam interpretuje, ano, a s láskou. Proto on může na to tak dobře tak najet, a dokonce ale, aby náhodou nebylo pochyb, on identifikuje tu časovost s bytím. Aby tedy nic jako ne... Ne jenom že bytí se děje, ale není leč čas, časovost. To všechno velmi jemně, ale důsledně zachovává původní kontury toho starýho fenomenologickýho postupu.

(J) No, o našem žitém životě samém lze říci, že se opírá na různých časových stupních, z nichž nejpůvodnější nelze označit jako bytí původního času sama.(156)

(H) No, no, no, no, no

(B) A ještě víc,: Co však znamená vyšetřovat způsob bytí? 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.(156)

(J) Tak on nemyslí ten nák objektivizovanej čas, samozřejmě, ale je otázkou, jestli to není to, vo čem jste hovořil.

(H) No furt je to ... ten čas žitý, že jo, čili teda to je ten svět vztažený k tomu člověku, není to ta struktura, teda, nebo jak vy říkáte, ta síťovina, která je před tím vztažením ještě.

(H) No, mně se zdá nepochybný, že pokus interpretovat Patočku v těch intencích, které tam vytrubuje, se nemůže opřít o nic nepochybnýho, je to prostě... tak najít dvě tři místa, a každej sklapne. Ale nic takovýho se tam nenajde. K tomu je přece potřeba zvláštní opatrnosti, – anebo jakýsi nepřiznaný důslednosti. Protože Patočka na to nevypadá, že by to byla pouhá opatrnost, že by chtěl kamuflovat vědomě. Tak spíš je to taková posedlost, taková obsese tím husserlovským způsobem, kterou on se marně snaží zevnitř zlomit a pouze na ní jenom dělá takový boule, zevnitř.

(J) Když tu metodu vidí před sebou, tak ji kritizuje, ale zároveň...

(H) V komentáři on ji kritizuje.

(B) V tom, co jste tady jako měl připravený, tak tam, že jo, to že to jeho východisko je vlastně metafyzický, jste zakládal, na tom, že von pořád je v tý husserlovský fenomenologii. Tedka jak jste vo tom mluvil, tak jsme přešli od Husserla k Heideggerovi, s tím časováním. On ovšem tedy, von tam zase prostě, on v tom úvodu toho dodatku se distancuje, jak to říkáte a jak snad to bude ještě možno probrat nák detailněji, v tom úvodu se distancuje vod toho husserlovskýho, jo, ale von se tam pak snaží distancovat i vod toho Heideggera, když tam jako přebírá ty námitky toho Finka a tak. Takže to zase podle vás je zase jen takový, nic, co by mířilo vopravdu ke kořenům, jo?

(H) Ne, to je významná věc, jenom že v téhle záležitosti je to vlastně krok od Heideggera zpět. Já si nemyslím, že Heidegger došel moc daleko, ale řekněme tak po kotníky už v tý vodě je. Ale Patočka je pořád ještě na suchu, mně se zdá.

(B) Počkejte, proč to je jako krok zpět vod Heideggera?

(H) No, že tedy ta voda tam vůbec není ještě není přítomna. Teda to je metafora – já to říkám sebekriticky, že na tom tak rajtuju, a pořád bych eště povídal vo tý vodě. – Tak, k tomu se dostaneme potom v tom srovnání, jak chápe tu otevřenost Patočka a jak ji chápe Heidegger, jo? To je v závěru tý, to je ta třetí část toho doslovu, tak 213 a dál, že... Heidegger se neobyčejně energicky pokoušel, jak bych řek identifikovat je nepřiměřený slovo, zaměřit jako v dalekohledu, teď mne nenapadá, no řekněme zaměřit, se pokoušel neobyčejně důrazně až sveřepě – třeba ve Wesen der Wahrheit, na ty tři schody, na ten poslední schod, kde vod jednotlivých jsoucn přes jsoucno vcelku poukazuje na bytí, a teď v záležitosti tý pravdy odhaluje pravdu jako odkrytí nebo nezakrytost, která ovšem tím, že odkrývá, zároveň skrývá, a tedy souvisí bytostně s nepravdou, a teď ta nepravda sama ještě není ačkoliv je tím původním skrytostí skrytého tajemství, tak ještě není tím posledním, ale za tím je ještě pravda v tom nejhlubším smyslu. Tedy je to pravda, která skrze skrytost skrytého, skrze ne-pravdu, tajemství – promlouvá a proniká... tedy tohleto, dostat se až k tý pravdě samotný, která je pod těma dvěma různějma, eště odchylnejma pravdama, to je nesmírný úsilí, jak se tam dostat. Tohleto u Patočky vůbec není. Prostě on tam uvede pravdu, a vůbec – to může bejt kterákoli ta rovina. Von tam nikde nepodnik nic, aby ... Samozřejmě, po mém soudu ten Heidegger to dělá s takovejma obtížema a s tolika potem, no protože to dělá aparátem, kterej k tomu je naprosto nepřiměřenej. Přiměřenějším aparátem by to jako chytil daleko líp a jistějc, zdá se mi. Možná, že mluvím blasfemicky, ale... Ale to úsilí tam je reálný, to není jenom v komentáři. On se tam krok za krokem rve proti tomu proudu, jakoby, a chce to vydobejt. A tadyhle to není, proto mně se zdá, že to je – ten už se tam namočil, ten Heidegger, ale tady Patočka se mi zdá, že se ještě vůbec nenamočil.

(J) Já jsem chtěl jenom připomenout, na straně 165 je velice zajímavá úvaha, to jsem si povšim, která jako kdyby vdkryla v Patočkovi to trvale fenomenologický, přes co nikdy nepůjde dál. On tady říká: jakoby polemizoval s metafyzikou, s tím že se klade otázka podstaty, aniž se uváží, že k podstatě musí být přístup a že cestu přístupu lze zjasňovat, to je to fenomenologický, že, aniž předmět sám kdy byl definitivně zachycen. Toto, tento základní rys on si uchovává. To bych řek, že zůstává tu husserlovsky neuchopitelné (?), že jo. A teďka říká: cestu přístupu možno zachycovat reflexívně: dostaneme pak reflexívní filosofii jako metodu, která bude od předmětů sestupovat k podmínkám jejich možnosti. Ale nedostaneme ani absolutno vědomí, ani absolutno existence. Čili toto je vypojeno! A teda... tohleto jako být na cestě, aniž si klademe, nebo s tím že předem odmítneme, že bychom mohli dojít, jo, to je jeho polemika s tou

absolutní reflexí, ale svérázná, která naopak abych tak řek dala vystoupit tomu fenomenologickým, že jo.

(H) Jo, přičemž ovšem tohleto jsou formulace, který furt ještě je možno držet, nebo... prostě je to furt ještě dvojznačný, že? Eště porád... Poněvadž, když se to veme přesně, když tady nejenom je podstata, ale klade se otázka podstaty, tak někdo tu otázku musí klást, a tuto otázku může klást jenom někdo, kdo nákej aspoň přístup, aspoň takovej, kterej je nezbytněj ke kladení otázky, má. Takže vono je to pravda svým způsobem, že, vono to je opatrně řečeno: že cestu přístupu lze zachycovat, zjasňovat, aniž by byl sám ten předmět definitivně zachycen, tak to je porád eště možno dát důraz na to, „definitivně“, to znamená on se zachytí, ale ne definitivně. No to je přece allzumenschlich záležitost, že nic není definitivního!

(J) Ale kousíček níž; na konci odstavce: Z povahy věci nemůže teda fenomenologie být ničím než metodou, která vede k podmínkám možnosti, aby předměty byly dány, nikoli k samému jejich bytí.

(H) Ano, tam je to teda...

(J) To je ryzí tady už, že jo. Tedy toto pozadí prostupuje stále do toho výkladu, to je vidět...

(H) Podmínky možnosti, aby předměty byly dány, to je jasně to, co není ani subjektivní, ani objektivní, ale není to ani – no prostě ty, taková ta nemožnost tady myšlená, míněná, ale ve skutečnosti to je rezignace před tím, aby se určilo, kde se to vlastně vzalo. Zůstává se u tzv. fenoménu pouze, ovšem ten fenomén není celej. Když Teilhard říká, ano, fenomén, ale celý fenomén, tak tohleto není celej fenomén, protože tady se odřezává kus fenoménu. Neboť k tomu fenoménu nepochybně patří i to, že – řečeno tedy těmi formulacemi shora – že ten přístup je k podstatě, ne přístup vůbec, přístup, nýbrž přístup k podstatě.

(J) No jo, no ano. Ze začátku to vypadalo, když jsem to čet po prvé, tuhleto formulaci, tak vypadala nesmírně otevřeně, jako: být na cestě. To se mně jako, docela, nad tím jsem si řek, to je fajn, tohle se mi zdálo takový nemetafyzický řešení. No ale má to ten háček, má to to čertovo kopejtko, že vono to pak nemusí bejt vůbec řešení. A jako kdyby potom v tom závěru se mi zdá tahle opatrnost najednou překonána až takovým letem k tomu náhle tedy už dál neanalyzovanému bytí, velkým B, jo, přemet z této fenomenologické opatrnosti k tomu spíš platonskými, tam je nákej ten šev opravdu cítit.

(H) No, já jsem měl z toho takovej dojem, že jaksi tenhleto dodatek jako by k tomu předchozímu konceptu, jako by Patočka cítil nějakou takovou jeho statičnost, ahistoričnost...

(J) Takovou strukturnost...

(H) strukturnost, kterou se snaží nějak překonat, jako by se tím tedy, že uvede to nehybná, nebo to statické reflektující vědomí do pohybu tím, že tam zavede ty existenciální pohyby, tak tím že ho nějakým způsobem historizuje a tím že se dostává do toho bytí těch věcí samých. Ale to je v podstatě jenom vlastně časování toho vědomí, není to ještě to bytí v tom světě, že jo. Asi.

(J) Není to asi opravdu vykročení z toho světa ... zdá se.

(H) Je to pořád ten svět v člověku a ne ten člověk jako ve větě, je to tvorba těch souvislostí, o kterých jste tady mluvil, neustálá jaksí, a není ta odevzdanost potom je odevzdanost něčemu, co už není chápáno jako tyto souvislosti, právě, ale co je chápáno jako prostě věc o sobě.

(H) Mně se to teď zdá velice blízko, já jsem tímhle chtěl vlastně skončit, jestliže to bytí je v podstatě nakonec něčím, co je součástí toho světa v člověku, a ne obráceně, tak pak rozumíme, co mě od samého začátku, když jsem to přečet, nejvíc dráždilo, proč jako člověku nejpodstatnější, nejpřiměřenější se tam ukazuje zájem o vlastní bytí, a teprve zprostředkovaně o bytí i těch druhých. Já má dojem, že tohleto je ten základní omyl, že zájem o vlastní bytí že je to, čím člověk je člověkem, a co mu umožňuje, aby vstupoval do mezilidských vztahů, například. Je to úplně obráceně. A ta odevzdanost je možná fakticky jediné, pokud je to zájem o bytí, které není vlastní. Jaká to je odevzdanost vlastnímu bytí?

(H) Odevzdanost sobě samému ...!

(J) No počkej, ale von tam přece v tom posledním bodě mluví o nějakém tom sebepřekonání...

(H) No jo, ale co to je? To může být nietzschovský nadčlověk, a to je přece jen furt von sám...!

(B) Ale jestli tomu dobře rozumím, tahleto slabina, to je ten Heidegger v něm – takhle to je přece v Heideggerovi, ne? Nebo čím se to liší?

(H) Ne, není. Heidegger to takhle příliš nezatěžuje, von tam mluví vo tom, vo tom, že se především člověk vztahuje k vlastnímu bytí, ale to bytí – zvláštní je teda, že u Heideggera není nikde bytí tak zřetelně rozdrobeno jako u Patočky. Patočka tam mluví o bytí jednotlivých jsoucen, že. A tedy o jednotlivých bytích. Tohle by Heidegger nikdy nepřipustil.

(J) U něho je to spíš to heiliges Sein. .

(H) Postup k bytí, je cosi, v čem takřka jsou ty jednotlivosti rozpuštěny, to je to co sjednocuje, to co činí... U Patočky tento přechod je zanedbán, Patočka na jedné straně teda mluví o tom sjednocení, ovšem stále tak, že je možno pramen toho sjednocení vidět v individuálním člověku, jehož svět je takto sjednocen, a tedy jsou světy potom taky mnohé... Já jsem např. překvapen zjistil, že tam nikde není napravováno... v tý

habilitaci, tam se mluví teda vo těch světech různě, člověk by čekal, že tedy při tom důrazu na tu jednotu a na to bytí... ale to jsou přece pořád ještě jenom Eigenwelty, to jsou osvětlení pouhá, to není ten svět, společně všem bdícím. A to tam vůbec není. Ten přechod od bytí jednotlivin, jednotlivých jsoucna, přechod k tomu bytí, které je zdrojem základem, z čeho všechno vyrůstá, nebo po křesťánsku řečeno, čím hýbeme se, žijeme i trváme – to tam není.

(J) Mluví se o tom, ale analyzováno to tam není.

(B) Abych se ještě vrátil k tomu... Já toho Heideggera asi taky znám tak hodně z Patočkovejch přednášek, tak jestli to už není spíš ten Patočkův Heidegger, ale... Vy říkáte, že to u toho Heideggera není tak zatížený, že tam to není jako že to je to vlastní bytí. Ale přeci jen třeba, dostane to, co vytýkáte Patočkovi, tenhlekrát takovej, když von mluví tam vo tom bytí těch druhých, vo tom Mitmensch, tak tam vopravdu to vypadá velice tak poměrně tak chabě u toho Heideggera, na rozdíl třeba od takovýho Bubera, že jo. Tam skutečně, tam je především, ta kapitola, to je věnovaný především takový tý upadlý, tomu man a tak, a vo tom, vo tý opačný poloze, to tam nák vůbec není, nák pořádně...

(H) Já myslím, že to tam není proto, že mu to nesedí, a že to nák zvlášť pro to není nadšenej, ale má to tam velmi zřetelně vždycky řečeno. Krátce, stručně, jeho to moc nebaví, že, ale má to tam. A dokonce skoro ve všech těch studiích, vždycky na určitým místě, kde to je potřeba, tak to řekne jednou, dvěma větama...

(B) ... si to vodbyde, jako ...?

(J) No dobře, ale to ještě pak máš další věc u něj, že s postupem času od Sein und Zeit pozdějším pracem z těch třicátých let, si myslím, že se stále víc to bytí stává svojí podstatou něčím víc než lidským, a původně ne lidským, původně mimolidským, že... to je zřetelný, že jo...

(H) Tady jde vo to, že člověk je služebníkem, pastýřem, člověk je tou světlinou, vlastně jedinou světlinou, kterou to bytí prozaňuje...

(J) A to je neosobní, nesubjektivní...

(H) A to je naprosto jednoznačně řečeno. I když to má své problémy, když se to analyzuje, tak – toto tam je.

(J) Je to mýtický, ale rozhodně to není v týhle poloze omezení na svět člověka, to teda rozhodně...

(B) Já jsem ještě chtěl... kolik je hodin? čtvrt na pět? – my jsme vlastně z větší části předbíhali, že jo... (konec 1. strany) to jsou vlastně jen takový komentáře, takže to není jako provedený a tak. To já jsem si jako zvlášť vopravdu, teda, ten dodatek má tři části, že, ... no ale celý jako. Já jsem myslel, já jsem to přičítal, že to je taková zhuštěnost, mně to připadalo jako takový teze, jo, takový nějaké, kde každej odstaveček by šlo rozvíst na

kapitolu, mně to připadalo. Ale... já bych chtěl, prostě... Vytýkáte tohle jako, a konstatujete to v týdletý, speciálně týdletý Patočkově práce, nebo v jeho jiných pracích se s tímhle taky setkáváte, a z čeho to tak pramení, si myslíte?

(H) To je totiž stará záležitost. Ve svých vztazích k Patočkovi vždycky, nebo naše vztahy procházely jakousi takovou atmosférou napětí a takového neladu. A já jsem nikdy nepochopil vlastně... to jsou vždycky znova a znova pokusy, proč vlastně to tak je. Já nevím. Já například si nejsem docela jistý, že ty námitky, který tady budu říkat, jsou ty nejhlubší námitky, který mám. To si nejsem jistý. Mám dokonce pořád ještě dojem, že se furt ještě nestrefuju do toho nervu... Ale jak...

(F) No ale dal jste mu zabrat...

(H) No ale jak to udělat, to já nevím ještě. No, totiž jemu a sobě taky. Já to s žádnou chutí nedělám, já to vodkládal tedy leta, že, a když jsem se jednou vybičnul, a tak jsem tak velice kamuflovaně, a ještě mi to víc zakamufovali hoši v Tváři, víc než to bylo... Já mám dojem, že něco tam jako někde že je vadný, a nejsem ochoten se nějak spokojit s tím, že by to byla otázka Patočkovy osobnosti. Čemuž by nasvědčovalo to, jak prostě tak nějak jako se – z té jeho afunkce v jeho vlastní rodině třeba, že. Tam to možná má nějaký osobní... Ale tohle já si pořád myslím, že tam je něco filosoficky někde... a já to nedovedu, já... Já furt cejtím, že se nemůžu přimknout, mně to je srdečně líto, poněvadž, když si člověk uvědomí ... to vy vůbec neznáte. Vy jste všichni měli svého mistra, i když jste ho potom zavrhlí. Ale já ho neměl, nikdy...

(B) Jak ten Šalda, kterej...

(F) Já nevím, s tím mistrem to je takový, to snad platí pro každého!

(H) Víte, víte, jak... Že měl?

(F) Že neměl!

(H) Já nevím. Z vás to kouká přece...

(J) No tady Bláže, to je jasnej mistr Mukařovskej...

(H) Von se dožere, když se mu to řekne, že, ale...

(J) Von strašně na něj nadává, ale jak něco napíše, tak to má kázeň Mukařovského školy...

(Hm) Když jsme přešli k těm osobním... Já bych měl takovej spíš... dotaz, kterej mně jako...

(H) Prosím, von si maluje přímo do knihy, to je hrozný!

(Hm) To jsou vaše poznámky k Patočkovi, tak jsem si to napsal přímo k tomu, aby se to neztratilo...

(F) Víte, že píšete skoro Patočkovým písmem?

(Hm) Ježišmarjá, já mám písmo zcela nevyrovnaný... Bohužel mé myšlenky se nevyrovnávají způsobu Patočkovejch...

(B) No tak tadyhle se to točí naprázdno, tak...

(Hm) Tam, jak jste mluvil o těch souvislostech, to mě... jako... V podstatě teda asi ten protiklad spočívá v tom, že i v tom dodatku neustále zůstává tedy jaksi ten svět závislým nějak na člověku, nebo... že jo, je to ten svět furt prožívaný člověkem. A vám jde nějakým způsobem o ten svět teda, jakým je, nezávisle na tom...

(H) To je taky formulace, proti který bych měl jistý výhrady. Je příliš marxistický. (Všeob. smích.)

(B) von tě chce zastrašit!

(H) No ale zhruba, by se to snad dalo – jestli z toho nebudou nějaký moc blbý důsledky, tak by se to ještě dalo tolerovat...

(Hm) Teď jste teda říkal, že člověk musí tyhle souvislosti nějakým způsobem respektovat, zahrnovat je nějak do svého světa. To teda znamená, že ten člověk vytváří nějaký svůj vlastní svět, kterej je zároveň integrován nějak v tom světě těch souvislostí, ale na druhý straně teda zase je natolik abych tak řek volně integrován v tom světě těch mimolidských souvislostí, že umožňuje člověku, aby tento tendleten mimolidskej svět zahrnoval do toho svého světa. To ovšem může probíhat dvěma způsoby. Jedním pozitivním, že teda ten člověk nějakým způsobem respektuje ty souvislosti mimo, ... třeba, já nevím, já to vulgárně nazvu nějaký přírodní souvislosti, ale může taky je nějakým způsobem vytvářet ten svůj svět, že je trhá, že teda tu síťovinu protrhává a ničí, ale... A řek bych, že teprve tehdy se objevuje ta nutnost, nebo spíše taková ta povinnost spíš než to nutnost, to zní tak moc deterministicky, respektovat ty mimolidské souvislosti, tehdy, když je nějakým způsobem porušuje. Protože pak ten svět mimolidskej dopadá teda na toho člověka, nebo ty souvislosti ho nějakým způsobem přesahují natolik, omotávají, že mu znemožňují právě tu volnou integraci. Jo?

(H) Jo, jo, jo. Já myslím, že to je docela přesný.

(Hm) A nebylo by možný potom teda nějakým způsobem vztáhnout to – to asi už by bylo zjednodušení, příliš, ale – chápat ten lidský svět jako svět řeči, a ten mimolidský svět, jako to, co je vtahováno do tohoto světa té řeči, kterej je volně integrován v těch souvislostech, a jestliže člověk tyto souvislosti, nebo tu vázanost toho světa řeči na ty mimořečové souvislosti přestává respektovat, potom teda vlastně i rozrušuje tyto souvislosti, který mu ta řeč umožňuje nějakým způsobem uchopit a jak osvojit si je, a ta řeč vlastně se potom stává jemu cizí, stává se součástí toho mimolidského světa, takže on jí přestává rozumět, přestává být jako součástí jeho světa, prostě utíká mu, ztrácí se mu do toho mimolidského světa. .

(H) No ale je to ještě jináč, ještě je to komplikovanějc, že to nemusí bejt jenom, že nerespektuje jenom ty přírodní souvislosti. Ale von může dát, v tom svým lidským světě, může dát nepřiměřeně příliš mnoho váhy nějaký partikulární lidský skutečnosti, a chce ten svět řeči nechat mluvit jenom jakoby této partikularitě, nechat mluvit jen pro tuto partikularitu, a stát se otrokem části svého lidského světa. Ovšem ta pak je dokladem toho, že ten svět řeči ještě není tím posledním, protože ten svět řeči ještě pořád může bejt nelidskej, může upadnout do nelidskosti – a eště furt to je svět řeči!

(Hm) Ano, ano...

(H) Čili mluví, a zamlčuje, říká, a lže, apod. Takže ten svět lidskej, ten musí bejt eště něco víc, než ten svět řeči. Ten svět řeči, to je jako brána, vstupní brána k lidskému světu, ale není to pojistka proti znelidštění. Jediná pojistka proti znelidštění je to, co se nemůže stát součástí světa, ani lidského, ani světa jako takového, může to bejt jenom to, co umožňuje, aby vůbec něco takového jako svět jako takovej byl. To jest to, co teprve prosvětluje a umožňuje, aby ten svět byl tím prosvětleným prostorem. Čili ještě je třeba udělat krok dál. Ale s touto malou výhradou je to přesně tak jak jste to řek. To největší nebezpečí lidského světa není, že by tam nabyly vrchu ty přírodní, zanedbaný souvislosti. To vlastní-

(Hm) Tak já to taky nemyslím...

(H) To vlastní nebezpečí, to co si vytváří sám, to je daleko...

(Hm) Ano, to je právě nedbání toho, a pak teprve vystoupí ta povinnost jaksi respektovat ty – nazvěme to přírodní...

(H) Teprve deformovanej, teprve rozpadlej lidskej svět se může stát předmětem katastrofálního prosazení nějakých přírodních živlů, že ... Potom ty přírodní živly jsou jenom znamením rozpadlosti lidského světa. A proto myslím, že v zásadě to bylo správné pochopení, když zemětřesení a různé jiné věci byly chápány jako...

(Hm) Erdbeben in Lisabon...!

(H) jako... to bylo dobrý tušení, musí se to teda správně obalit, ale...

(B) Jako projev toho, že...

(H) Třeba jako trest boží a podobně...

(B) Ano, ano...

(J) Tady, já myslím, že dojdeme ještě... Ta teze zatím vlastně byla jediná, ta vaše, a že bychom potom měli dojít zas i eventuálně i ke kritice těch vašich tezí...

(H) No, ty by bylo dobré...

(B) Překonat Hejdánka ještě taky!

(J) Ne, to nejde, ale ptát se, protože... když jste položil tu otázku, kde se bere ta spojitost, kde se bere ten kontext, tak jste zajisté mínil kriticky a mířil kriticky na to, že by se bral jenom v lidském vědomí a byl projektován mimo ně, že. Tak asi jsem tomu rozuměl. Přitom ovšem je fakt, že už i ta klasická fenomenologie Husserlova tematizoval pro nás něco, o čem se zkušeností stále přesvědčujeme, že je tady něco mezi rozdělenou subjektivitou a objektivitou, že tady je nějaká souvztažnost, která se ve fenomenologii plně teda vybavila, i když s tím omezením, že šlo o zkoumání struktur vědomí, díky jimž se mohou jisté předmětnosti zjevovat. Tak dejme tomu, že to bylo omezeno na toto, na tu sebenáziravou reflexi atd. Ale fakt je, že tady už to zazněla, už s tou formulací, kterou Aleš schválně jaksí trošku posunul, aby bylo zřetelné, co už není asi možné a přijatelné, že už není možný tu otázku o tom kontextu obrátit zcela tak, jako kdyby tedy věci tak jak jsou byly možné bez té subjekt-objektové vazby. Prosím, my o tom totiž vůbec nic nevíme, jak by byly takto možné. My víme jenom, že se vynořují a zapadají jakožto věci v nějakém historickém lidském světě. To je důležitý, to slovo historický, protože to, že ten svět je vytvářen věcmi, které pro mě mají význam, pro něž já mohu mít smysl, to je důležitá podmínka. Toto se mění, to je historické, u člověka, že jo, a tudíž já o jiných věcech, které pro mě význam nemají, které já jsem nerozpoznal, protože jsem pro ně nenabyl smyslu, já se o nich nemohu, já o nich nemohu meditoval. Že je to tak. Čili já ustavičně, i když uvažuji už o věcech, které byly před mým příchodem, už o nich uvažuji z toho hlediska smyslu pro věci, kterej má člověk, že jo, protože neomezují to na jednotlivou bytost, která přichází v jisté chvíli, ale mluvím o nějakém kontextu a tradici atakdále, lidského tedy světa. Čili, já myslím že asi jestli jsem tomu dobře rozuměl, to hlavní, co bylo předmětem té kritiky vaší, byla právě ta představa, že teprve naše pořádající činnost, teprve naše strukturování dává těm věcem řád, který, v němž potom tyto věci vystupují jako tyto věci. Ale na druhé straně teda si musíme říct, že člověk je schopnej klást otázky po určitém uspořádání, po určitém řádu, ne všechny hned najednou. Vůbec se může ptát na určité věci – teda dejme tomu přírody, ano – vždycky v nějakém svém světě, a to je zas abych tak řekl jeho determinace vůči tomu, co se pro něj vůbec může stát uspořádáním, řádem, co se pro něj takto může zjevit. Takže ta vazba na ten lidský svět se nám tady vrací z druhé strany, že už to, co je kladeno jako otázka, co se pro mně může stát smysluplný, je vázána teda na tradici lidského světa. A bez toho ta příroda sama přece nijak žádná není možná, to už dneska přece vědí i přírodovědci, ta není taková žádná. Takže tenhle základní zřetel, který leží už v tom názvu přirozeného světa a v té polemice se světem ne... přírodovědy, ten objektivizovaný, ten nesporně, řekl bych, zůstává v platnosti. Jiná je otázka toho ustavičného skluzu do pouhých struktur vědomí, ano, které jsou podmínkou toho zjevování věcí a našeho setkávání s bytím. To myslím, že asi se nakonec ukáže, že toto pozadí stále prosakuje. U Patočky. Ale ten samotný jeho vklad, týkající se právě toho, že ať už v ohledu těch prvotních kvalit a tak dále, že není až teprve svět, že není vůbec myslitelný svět bez teda zrození se v člověku – to že zůstane.

S tím dodatkem – a to myslím, že měl Aleš pravdu, že původně to opravdu vypadá spíš na synchronní, strukturní analýzu, pak jako kdyby to byla jistá cesta k historickému pojetí, i když se to nedá říct v plném slova smyslu, a rozhodně ten diachronní zřetel, proč váhám s tím historický. Protože ten dynamický zřetel je tu míněn spíš cyklicky, ne historicky, to jsou jisté cykly. Tak to asi opravdu je jakoby těžištěm toho dodatku, že jo, překonání té jistoty – skutečně – možná že by se ukázaly překvapivé souvislosti i s typem toho myšlení v těch třicátých letech, tíhnutí k té synchronní, strukturní analýze...

(H) No, já to беру zcela, co jste říkal, já jsem spíš dneska chtěl ukázat, že ta koncepce toho tzv. přirozeného světa u Patočka, že vykazuje nepřípustné zúžení, redukci, směřem k těm předlidským úrovním, že. Nebo k těm úrovním, kde ještě jako pořadající se neúčastní člověk a jeho vědomí, že. Už tam se svět strukturuje. To, co vy jste teď říkal, to jednak plně souhlasím, a plánoval jsem to spíš k závěru, totiž jako nepřípustné zúžení toho tzv. přirozeného světa vůči tomu, co vůbec umožňuje, aby člověk nebyl pouze nejsložitějším, nejkomplikovanějším, ale v subjektivním Eigenwelte stále ještě uzavřeným tvorem, ale aby se stal obyvatelem světa, nikoliv už Eigenwelte, svého vlastního světa, osvětí, ale světa, aby se mu otevřel přístup, který vlastně se ukazuje teprve skrze něho – tedy k pravdě de facto. Tedy mně se zdá, že tematizace Patočkova je takovým zvláštním způsobem zúžená, redukována oběma směry. A dneska jsem teda jenom chtěl ukazovat jedním tím směrem. A tím druhým směrem, na co jste vy teď poukázal, to myslím, tam je to ještě závažnější, ale vyplývá to asi ze stejné věci, že. Konec konců teda, když člověk v konceptu zapomene nebo vodorozkrojí tu svrchní oblast, tj. toho prosvětlení toho světla pravdou, pak ovšem mu nezbyvá než začít v lidském světě. Protože jak ten předlidskej? Pouze ta pravda k tomu může ukázat. Člověk sám je jenom tam, kde je, je jenom ve svém světě. A pouze tím, že se stává obyvatelem světa, kde vládne pravda, tím může překročit sám sebe a vidět i tam, kde on sám není. A jestliže tomu je takhle, tak to přece jenom poněkud relativizuje to, co jste říkal, že člověk může myslet jenom to, co může myslet. Ne, špatně, vy jste to říkal jinak. Že tedy je myslitelné pouze svět, kterej je lidskej.

(J) To ne. Jak jste to říkal před chvílí. Kterej se zjevuje skrze něho. Je to ovšem, není to jeho svět, je to svět před ním, větší svět...

(H) Tak dobře, tak jsem to ...

(F) Má Patočka nějakou statí zásadní, která by se jako týkala pravdy?

(H) No, počkejte, má ...

(J) No třeba ten Negativní platonismus.

(H) Ještě někde – tohle on vlastně později neautorizuje. Jo...

(J) No, to je důležitá otázka...

(H) Jo, v článku o Rádlově pojetí pravdy a jeho významu v diskusi s pozitivismem, vyšlo to nějak v roce 1937 nebo 1938 v České myslí.

(J) Heidegger si ji tematizoval, skutečně. Ne nic, to je jenom poznámka. Myslím si, že ta otázka míří k něčemu.

(F) Já se ani nepamatuju, že by k tomu někdy mířil v přednáškách, aby se do toho nějak zabral...

(H) Ne, on to tam vždycky uveden jako završení takové prostě, takovej ten poslední tah štětcem apod. To takhle to tam často zavádí.

(J) Není to jeho téma, zřejmě.

(F) No to je ale asi to hlavní co mu budete asi vytýkat, ne?

(H) No jistě, teď jsem na tom... to bude taky vlastně komentář k té poslední třetině...

(J) No výborně, pro nás je tohleto dost dobrý, že se vytvořilo pro tu další diskusi už přece jenom zřetelnější vymezení, než jsme mohli mít na začátku, a že to pokračování té kritiky už bude nějak trasováno. Já si myslím, že asi vo tohle půjde.

(B) Jak si to teda konkrétně byste si to představoval přistě?

(J) No bude pokračovat, snad...

(H) Věcně? No, já bych byl pro to, asi vynechat tam tu historickou střední část. To je celkem jenom tak pro identifikaci.

(J) Jo, jo, a přejít hned k tomu závěru...

(H) Já ještě bych teda, než k tomu přejdu, tak tohle bych tady ještě chtěl dokončit, protože tohle bylo vlastně jen velmi chudý, to bylo jen roz... Ale jestli myslíte, tak já to můžu udělat třeba až potom někdy, nebo soukromě pro sebe jenom, a jestli je to zajímavější, tak já bych hned přešel k tomu závěru, teda...

(B) No, počkejte, já myslím, abysme tu první kapitolu tak úplně přeskočili...

(J) No tak, už tu byla část...

(H) Já jsem mínil původně ještě zůstat u té první, a ještě dokončit, co je potřeba... pak tu druhou část přeskočit, a – ta třetí bude asi vyžadovat asi dvou tak, jestli i vy budete mít dost času...

(B) Tak napříště máme si máme tu první kapitolu toho dodatku teda ještě projít...

(H) Ano.

(J) Přemek je přísnější, vy jste se opozdila, tak říká, no, nedá se nic dělat, nepřišla – vyndal sešitek, a prej jedem!

(F) No, já jsem myslela, že ... (konec druhé strany pásku)

10. 4. 1973 (str. 3)

10.

Hned na začátku svého dodatku, na str. 156, používá (nahore) Patočka formulace, že subjekt může být pojat takovým způsobem, že „nabude způsobu bytí, který je vlastní pouhým věcem“. Z toho vyplývá, že Patočka uvažuje o takovémto způsobu bytí, který je vlastní pouhým věcem. A hned na druhé straně, na str. 157 nahore, zase čteme, že bytí věcí – to bychom mohli tedy říci: to je to bytí vlastní pouhým věcem – tedy bytí věcí nemůže být zjišťováno beze vztahu k odemčenosti pro to, čemu lze porozumět, pro smysl. No, to je zvláštní, tedy – znamená to, že onen způsob bytí, který je vlastní pouhým věcem, přece jenom ještě stále není beze vztahu k tomu, čemu lze rozumět, tedy beze vztahu k smyslu. Tady jsou dvě možnosti. Buď to je tak, že my nemůžeme jinak, než to nějak ověřit smyslem, protože – jak tam čteme – bez toho smyslu si nelze představit naši zkušenost. Anebo je tomu tak, že to není jenom svět naší zkušenosti, v níž se věci ve svém bytí jeví jako smysluplné, nebo jako vztažené ke smyslu, ale je tu skutečně nějaký smysl, k němuž se vztahují jak věci, pouhé věci, tak i my, kteří nejsme pouhá věc. Ale v polovině téže stránky čteme, že smysl je vždycky smysl pro někoho, že neexistuje smysl vůbec. To znamená, že věci nemají smysl, ale jejich bytí má smysl pro nás. Z toho musíme vyvodit opět závěr. Tedy bytí věcí nemůže být zjišťováno leč ve vztahu pro nás, bytí věcí, to je to, čemu lze porozumět, smysl bytí – tomu můžeme porozumět jenom protože už to je podstatně vztaženo k nám. Dokud tu nejsme my, nelze mluvit ani o bytí. A jestliže to je tak, tak co zas tou stranou 156, kde se mluví o způsobu bytí, který je vlastní pouhým věcem? Co to je ta pouhá věc? To je tedy nevyjasněno.

11.

Patočka se hluboce mýlí, a je třeba to velmi rázně odhalit a odmítnout, když říká, že reflexe netranscenduje do věcí kolem nás, nýbrž přidrží se zprvu naší vlastní jsoucnosti (157). To je hrubý omyl. Reflektovat můžeme jedině tam, kde jsme od sebe odstoupili. Kdo od sebe neodstoupil, kdo nezáskal alespoň základní, primární distanci od sebe, není schopen reflexe. Předpokladem reflexe je také transcendence, ovšem nikoliv transcendence smyslového typu, tj. vyjití ven k věcem mimo nás, k věcem vnějším, k vnějšímu světu, k vnějšku našeho okolí. Reflexe je možná pouze tam, kde na místo transcendence navenek, mezi věci, mezi předměty okolního světa vyjdeme ze sebe a vejdemo do světa, který nemá charakter vnějšího osvětlení, nýbrž charakter logický, je to svět logu, svět slova, řeči. Bez toho, že se staneme účastníky, obyvateli světa řeči, nejsme schopni reflektovat, nejsme schopni reflexe. A tedy reflexe není ničím, co by znamenalo, že se přidržíme své vlastní jsoucnosti, nýbrž naopak: reflexe je cesta, nebo je to cesta umožněná teprve když jsme vyšli ze sebe do světa řeči. Teprve tam se

otvírá cesta reflexe. Reflexe tedy není v žádném případě imanentní, je transcendentní jako jakýkoli vněm, ale je transcendentní mnohem radikálnějším způsobem. A v reflexi se – to také je třeba namítnout proti Patočkovi – neobracíme k sobě, sami k sobě, v reflexi se nám neotvírá jenom možnost něco ze sebe obejmout a zachytit, jak čteme na str. 158 nahoře. Reflexe není zaměřena ústředně k tomu, aby se ujistila, nebo aby nás ujistila naší existencí, tedy aby nám zprostředkovala, poskytla jistotu vlastní existence. Reflexi se obrací nikoli jenom k subjektu, v reflexi se neobracíme jenom k sobě jakožto k subjektu, ale ke svým akcím, ke své aktivitě, ke zkušenosti, která je založena na našich akcích a naší aktivitě. Reflexe analyzuje tuto zkušenost, analyzuje akce. A dostává se tak zároveň k rozlišení toho, co padá navrub subjektu, a toho, co padá na vrub akcí zasaženého předmětu. Reflexe je právě tak přístupem k nám jakožto k subjektu, tak přístupem k věcem jakožto objektu našich akcí. Reflexe tedy také není, jak Patočka říká na str. 159, protitahem vůči jakési samočinné tendenci života, nevidět se takovým, jakým jest, odhlížet od sebe.

12.

To je chyba, protože jde o záměnu rovin. Ta tendence odhlížet od sebe, nevidět se, jaký jsem, je tendence morální úrovně. Na nižších úrovních nemůžeme mluvit o tendenci nevidět se, tam totiž není ani možnost, není otevřena možnost vidět se. Tam, kde je subjekt v akci, tam nejenom že odhlíží od sebe, ale tam se opouští, tam na sebe „zapomíná“ a je zcela při své akci, a tedy při jejím cíli, při jejím zakončení, je zcela při věci. To je konstitutivní stránka akce, jinak to není možné. A tedy reflexe je něco jiného. Reflexe umožňuje ponechat tuto přivrácenost k věcem, tuto zaměřenost na věci v jejím úsilí, v její úsilnosti, v její orientaci, ponechat ji tím, čím je, nerozrušovat, nenarušovat tu přivrácenost věcem, s nimiž se má něco stát, které jsou předmětem našich akcí. Nebýt tedy protitahem, nebrzdit je, nerušit, ale ukázat v pravém světle, prosvětlit. Člověk, který je aktivní, který je zaměřen k věcem, je zaměřen do světa, do svého okolí, je zaměřen k tomu, aby svět změnil, proměnil svou činností, svou prací, to není člověk, který se pokouší utéci do iluzí a uklidnění, pohlížet jinam než k sobě – to je nesmysl. Aktivita je čímsi mnohem základnějším, než aby mohla být chápána jako pokus uchránit se pohledu na sebe samotného. Reflexe ukazuje v pravém světle naši aktivitu, ale neruší ji jako něco, co utíká od reflexe, co se bojí reflexe, co před ní skrývá svou pravou tvář. Nic takového na tom není. To je teprve otázka mnohem pozdější, že určitá křečovitá aktivita, přehnaná, může být pokusem zapomenout na důležité okolnosti vlastního života. Ale to není původní, základní vlastnost akce, té je akce deformované, akce stržená do pout čehosi zcela jiného. Tam se akce stává čímsi jako chybným úkonem, chybnou akcí.

13.

Na str. 207 Patočka v interpretaci Heideggera říká, že podle něho nevysvětlitelná, ale osvětlující událost bytí je současná se zrozením člověka. Rozsvícení světa je to, co

umožňuje lidství, zrození člověka. Bytí není lidské jsoucno, ani na lidském jsoucnu nespočívá, lidské jsoucno je možné pouze tím, že se naše myšlení, vnímání, cítění vždy odbyvá ve světle světa, ve světle bytí. Sám Patočka potom hovoří o tom, že se člověk – nebo my sami – vydělujeme ze světa. Přihlédněme blíže k tomu, jak si tohle představuje. Především říká – str. 209 – že se vydělujeme ze světa vnitřním vztahováním k němu. To je ovšem nepochybně dost problematické a vlastně výrazně chybné, protože samo vydělení ze světa znamená vybojování vlastního nitra proti světu, znamená uzavření a obranu vnitřního světa, uzavření a obranu proti vnějšku, proti světu a před nimi, před vnějškem a před světem. Toto uzavření není jinak možno, nelze jinak realizovat než jeho obklopení vnějškem, to znamená, toto nové vydělené nitro se stává pro ostatní svět, pro ostatní vnějšek, také vnějškem. Vztahování ke světu, vnitřní vztahování ke světu je až druhý akt. To není nic, co by konstituovalo naši vydělenost, naše vydělování ze světa. To vydělování je první akt, kdežto to naše vztahování ke světu je teprve druhý akt, v němž hledáme teprve, jak obnovit cestu ke světu, jak najít novou jednotu, nebo alespoň kontakt se světem. Tím že se ze světa vydělujeme, tím se stáváme potřebnými nového kontaktu, kontaktu na nové úrovni, na nové rovině, kontaktu nového typu. Zeptejme se nyní, jaký je ten svět, z něhož se vydělujeme.

14.

Tady je zase dost zvláštní, v jakých rozporech tone Patočkův výklad. Především tam najdeme – str. 217 – že tento svět je cosi jako mrazivý vnějšek. Podobně na str. 222 nalézáme formulace o zastínění od mrazivého dechu univerza, tedy univerzum má mrazivý dech. A v hořejší části téže stránky se mluví o překlenutí do mrazivosti cizoty, to znamená my jsme vysazeni do mrazu cizoty. Tedy samo univerzum je cosi mrazivého, a do tohoto mrazu, do té mrazivosti univerza jsme my vsazeni. A přece trvá Patočka na tom, že tím, z čeho jsme se vydělili, do čeho jsme postaveni, do čeho jsme se narodili, jsme přijati, akceptováni. A jak jsme akceptováni? Především my máme potřebu se přimknout, a jsme akceptováni, tím že se nám to umožní. Jak se nám to umožní? Svět ovšem ve své nezměrné podobě, říká Patočka – a tím máme rozumět ovšem asi onu mrazivost – nás nepřijímá, nýbrž přijímá nás ve svých exponentech, ve svých lidských exponentech (216). Takže svět, nezměrný svět se sklenul v lidském malospolečenství, v lidském sblížení, v čemsi jako vnější nitro, zastiňující vlastní podobu vnějška, kterým ve své podstatě jest. Tedy svět ve své podstatě jest vnějškem, ale tento vnějšek je zastíněn sklenutím lidského malospolečenství, jímž jsme akceptováni, jímž se necháme akceptovat ve své odkázanosti a k němuž se přimykáme. Ale není tohle jenom extrémní iluze? Jestliže čteme – 218 – že obličej blízké bytosti, její výraz se stává obličejem světa, pohledem, který k nám obrací věcí, tím, jak zjevující se věci se na mě dívají, tím je hodně naznačeno, že může jít o iluzi, přinejmenším není položena žádná zábrana, žádná kritická hráz proti eventuálním iluzím. Dokonce – na str. 222 – je

řečeno, že tam, kde milujeme – a to je jenom rozvinutí oné situace, v níž se přimykáme – kde milujeme, tam tento hluboký, opravdový vztah nemůže kompromitovat žádné zklamání a žádná zrada. Patočka dokonce hovoří o něčem takovém, jako je vztah matky k dítěti, které všichni zavrhlí. Je to tedy cosi instinktivního, cosi nereflektovaného, neprostředkovaného, máme-li soudit z onoho příkladu, něco nezdůvodněného, nezdůvodnitelného, něco co neprochází a nemůže procházet soudností (ve vzpomínce na Rádlu). Je to tedy vztah pevný, dokonce Patočka, ač v uvozovkách, říká „věčný“. Stává se tedy nadmíru jasným, že tím světem, v němž může být člověk doma, není vlastně onen prvotní svět mrazivě vnější, nýbrž je to jakási rezervace, která představuje jakousi obranu, ochranu, ochranný val před přesilou oné mrazivé vnějšnosti, onoho mrazivého vnějšku, je to tedy jakási rezervace, ulita iluzorního anebo aspoň umělého, nepřírodního, nepřírozeného světa. Takže ve skutečnosti se ukazuje, že ten „přírozený svět“, o němž chce Patočka mluvit, je vlastně nepřírozený, umělý, a že jeho původnost, jak jsme si už také ukázali, není vlastně původní, nýbrž velice zprostředkovaná. Přírozený svět je tedy něco, co sice nás situuje jako, nebo v čem jsme situováni zdánlivě původně, ale ve skutečnosti je to něco velmi nepůvodního, je to v naprostém rozporu s tím, co je ukázáno jako skutečnost sama o sobě. Ponechat věci být tím, čím jsou, znamená ponechat je v jejich vnějšnosti, ponechat svět tím čím jest, znamená ponechat jej v jeho mrazivém vnějšku. Proti tomuto mrazivému světu skutečnému je tu postaven svět lidský, tak zvaně přírozený, což není nic než jakési refugium, jakési umělé prostředí, které musí být stále kultivováno, obnovováno, které jako fluidum kolem sebe udržují lidské bytosti, tím že jedna druhé se představují jako reprezentanti světa, ačkoliv nejsou k tomu pověřeni, nemají k tomu žádnou legitimaci. Ve skutečnosti ten důraz na to, že oni reprezentují, má být jenom jakousi kamufláž, zastřením oné mrazivosti univerza, která s přesilou útočí na lidský svět a drtí jej. Je tedy lidský svět, onen přírozený svět, jakousi uměle vytvořenou a uměle udržovanou oázou v mrazivé poušti čirého vnějšku.

15.

Na přijetí, na akceptaci tímto mrazivým vnějškem, není ovšem pro člověka ani pomyšlení. Ono přijetí musí být jenom suplováno, musí být simulováno, musí být předstíráno, takže lidé jeden druhému, ať už vědouce či nevědouce, jenom hrají cosi, co má zaplašit, vytěsnit myšlenku na mrazivé jsou no, na mrazivý vnějšek univerza. O přesile jsoucna je také řeč na str. 233. Proti této přesile je jmenována pravda bytí – ale to je ještě třeba důkladněji probrat a analyzovat. – A na příště nám zbývá ještě bližší analýza oné časovosti, oněch typů času, časovosti, o kterých mluví Patočka, už jsme se o tom minule zmínili. Zejména bude třeba blíže ohledat, co je u Patočka budoucnost, zda to je skutečná budoucnost anebo zda to je opět, jak jsme rovněž naznačovali minule, jakási redukce, redukovánost na minulost; to je jedna věc, otázka událostnosti, časovosti. A za druhé, a to bude poslední bod, mně nejvíc antipatický, ono koketování s

religiozitou resp. s křesťanstvím, které výslovně není uváděno. To je něco, jak mně se zdá, až blasfemicky provedeného. (Podle mgf. záz., dokončeného kolem půlnoci z 10.–11. 4. 73.)

Pozn.:

K tématu se ještě přimykají poznámky č. 73008 (z 10. 3. 73) a 73009 (ze 7. 4. 73); ty jsou podány na následující straně. (Původně formát A5.)

16.

(přepis 73 008 z 10. 3. 1973)

Problém světa je pro Patočku problémem celku, resp. problémem vztahu jednotlivého jsoucna, tj. určité části jsoucna ke jsoucnu v celku. Problém přirozeného světa chápe Patočka jako problém restituce původního rázu bytí světa. To znamená, že – spojíme-li obojí – pro Patočku je tady otevřen úkol, uchopit myšlenkově onen původní světový celek, původní danost světa, a také součásti a momenty tohoto světa, této danosti světa, a také původně daný způsob jejich bytí. To všechno nám říká Patočka na prvních třech stranách svého dodatku k *Přirozenému světu*.

Ale už tady je zřejmé, že se neobejdeme bez kritických připomínek. Předpoklad, že existuje něco takového, jako původní danost světového celku, je zcela nezdůvodněn, předpokládá se samozřejmě a – chybně. Odtud sama terminologie se stává problematickou, neboť termín přirozenost, přirozený svět, má poukazovat právě k čemusi původnímu, na rozdíl od toho, co je ne-přirozené, po-přirozené. Ovšem proti tomuto východisku je třeba namítat, že nic takového jako původní světový celek neexistuje, pokud ovšem nezaměňujeme svět a osvětí, osvojený svět, pokud sám základ světa neklademe do danosti, rozumí se do danosti nám, do sféry, která je už nějak pro nás. Ovšem i tam integrita toho, co je nám dáno ve zkušenosti, byť v takzvané přirozené zkušenosti, je velmi labilní, existuje-li vůbec. Svět jako celek není v minulosti, není arché, není tedy něčím původním, nýbrž něčím, čeho musí být dosahováno. Svět není dán, svět je výzvou k naplnění, k realizaci. A člověk může realizovat tuto výzvu jen tak, že se sám stane integrovanou bytostí – a integrovanou bytostí se může stát pouze, stane-li se obyvatelem integrovaného světa. Svět se stává skrze člověka, ale ne tak, že by se stával skrze jeho subjektivitu, nýbrž stává se plným celkem, stává se dokonalým celkem teprve v prosvětlenosti, která prosvítá lidskou bytostí, lidskými bytostmi. (PNP 10. 3. 73, 22. 15)

17.

(přepis 73 009 ze 7. 4. 73)

Na str. 216 dole (Patočkova dodatku k *Přirozenému světu*) čteme, že svět se sklenul v cosi jako vnější nitro, zastiňující vlastní podobu vnějška, kterým ve své podstatě jest. Tedy svět je ve své podstatě vnějškem, a sklenul se pouze v lidském malospolečenství v cosi jako vnější vnitro. Tímto sklenutím, pokračuje Patočka, je obsah nitra chráněn před přesilou tohoto vnějšku. Tedy vnějšek, jímž svět v podstatě jest, je vybaven přesilou, proti níž se nitro, vnitřek musí bránit. Z tohoto světa, který ve své podstatě jest vnějškem, jsme se narodili, vydělili, říká Patočka, stali jsme se něčím pro sebe. To ovšem znamená, že jsme na něm

vydobyli své nitro. Toto vydělení však není vyvržením, naopak: tím, do čeho jsme se narodili, do čeho jsme postaveni, jsme přijati. Tady je obrovská nejasnost: jak můžeme být přijati něčím, co ve své podstatě jest vnějšek? A dokonce vnějšek, před jehož přesilou se musíme chránit! Vždyť dokonce i v té sklenuté ochraně, v tomto zákoutí bezpečí, říká Patočka, (že) je nepřímo onen mrazivý vnějšek stejně přítomen, je v něm zámlkově prozrazen. A nesnáze a rozpory pokračují. Podle Patočky se necháváme přijmout, akceptovat tím, že se ukazujeme ve své odkázanosti a že se přimykáme. Jak se můžeme přimýkat, my, kteří jsme se vydělili ze světa k tomuto světu, který je mrazivým vnějškem? Jaký smysl by mělo přimknutí k mrazivému vnějšku, který nás ohrožuje svou přesilou? Svět je podle Patočky neindividuovaným předpokladem individuace, je celistvým, ale této celistvosti světa chybí bytí pro sebe. Jak je potom možné, že se extaticky můžeme přimknout k tomuto bytí, jemuž chybí bytí pro sebe, přimknout se k něčemu, co samo není přimknuto k sobě? Jak se můžeme pokusit s největší intenzitou přimknout ke světu, aby každé vydělení a osamostatnění tím bylo aktivně překonáno, jestliže tím nepřestáváme být vnitřkem? Jak může pro nás, niterné bytosti, být ono aktivní splnutí s mrazivým vnějškem, být sebestředkovánějším nějakými blízkými bytostmi, slastí? Jak může být překonání každého vydělení a osamostatnění od předmětného vnějška, od vnějšku světa, blažeností? To je naprostý rozpor. A jestliže ta blaženost přimknutí, a další věci, které vyjmenovává Patočka, představují ono porozumění, ono rozumějící chování, které odhaluje prvotní jsoucnost, jež nás ve světě a z něho oslovuje, musíme se tázat: jak nás může mrazivý vnějšek oslovovat? Nebo je-li prvotní jsoucnost ještě něčím za světem, tedy jak nás může ve světě a ze světa něco oslovovat, ve světě a ze světa, který je mrazivým vnějškem?

(Podle diktátu mgf., 7. 4. 73 doma)

(F) Vona tam byla řada takovejch až nepříjemně extatickejch metafor, v tom, jak to... ... který první dva vyvažuje a udržuje ve vztahu jako pouhou možnost a nikoli plnou realitu lidské existence. Čili ono je to takový dubitativní trochu, to je prostě jenom... první vztah člověka ke světu, nikoli teda vyčerpávající, že jo, a totální...

(Hm) Ještě mezitím tam je ten vztah toho zmocňování se...

(F) Čili vono mu to nelze tak jako, není to tak, nelze mu to tak vytýkat, když sám to tak vidí teda jako jenom první...

(H) Dobře, ale je to tak pravda, že to je to první?

(F) No, on to tak bere... A taky to tak říká...

(H) No, dobře, ale je to tak? Je to tak?

(J) No, to já myslím, že to vyplývá – já jsem chtěl říct něco velice podobného, protože jsem čekal, to se stále mluvilo, ta kritika se týkala toho prvního pohybu, a pak se přešlo k zobecnění toho, na takový celkový jako základ Patočkova myšlení. Ale on má jakousi motivaci toho, pro to, že to uvádí právě do souvislosti s tím prvním pohybem, protože

to jen ten okamžik, kdy je člověk ještě nezakotven, čili ještě na něj fouká... doslova řečeno...

(F) Ano, ano...

(J) A potřebuje to první zaštitění, potřebuje tu matku, ty nejbližší, teplý okolí, aby se mohl vydat na cestu tím světem. Takže si myslím, že vopravdu bude třeba v tý kritice vzít v úvahu tedy ty tři, tu stupňovitost těch pohybů, to bych řekl stejně...

(Hm) To by se dalo totiž, možná, i ze souvislosti, protože von tam potom, já to nemůžu teď přesně citovat, ale vono se tam potom nějak mluví o tom prvotním pohybu stále jako pohybu řek bych na té úrovni instinktivní. Dalo by se to možná uvést do souvislosti právě s tím jistým, o čem jste mluvil, v souvislosti s tou antikou, s tím mytickým vědomím, který právě ...

(J) Ontogeneticky, že by to bylo...

(Hm)... vychází, nebo je prosáknuto tím děsem z toho neovladatelného světa a nějakým způsobem se snaží si v něm vytvořit nějakou oázu, nebo ten azyl, to centrum securitatis, a ...

(J) Instinktivně -

(Hm) Instinktivně, ano, a teprve tím se snad budují, ten pohyb toho pronikání do toho světa, kterej je vlastně svým způsobem jako jistým překonáním toho prvotního pohybu...

(H) Podívejte se, co teda ... tak musíme si, jedno z dvojího musíme zvolit. Buď teda Patočka líčí situaci, v jaké je ten ještě instinktivní řekněme člověk – zvnějška nebo zevnitř? Buďto – anebo. Tak jestliže zevnitř, jak navrhuje, tak tam vůbec nemá místa mluvit o mrazivém vnějšku. To přece je něco, co mytický člověk vůbec nezná – mrazivý vnějšek. On je ohrožen tím, že všude jsou bozi, on je ohrožen různými bytostmi, démony, ale ne mrazivým vnějškem.

(F) No to už je takový převedený snad jako do terminologie moderní, ale ten pocit jako by zůstával stejnej...

(H) No ale ten pocit, pocit je v tom, že člověk je ohrožen aktivitou toho pole (?), ne že je ohrožen, že nemá kde spočinout!

(Hm) No, ovšem to je otázka, jestli to musí tak bejt. Ale spíš... Vezměte si třeba u toho Homéra. Tak vona to je spíš jistá lhostejnost těch bohů...

(J) Ta mrazivost je taky míněná jako lhostejnost, já myslím.

(Hm) Prostě, ty bohové nejsou vyloženě nepřátelský vůči tomu... Je to prostě ... co s tím člověkem se děje... Voni prostě si rozhodnou tam ty své záležitosti mezi sebou a konec konců – leda když mají na někom zvláštní zájem, tak mu občas pomůžou a tak, ale není to nějaký vztah přímo, řek bych vyloženě, že by se vztahovali nějak k tomu člověku...

(H) No, bohové třeba ne, ale sami bohové i lidé jsou vedeni nebo taženi osudem. To znamená: tady je cosi, co je má v dlani, co s nimi hýbe. Ty bohové teda se na to vykašlou, protože mají své starosti, a mají svejch starostí dost, a jenom tu a tam z toho vyjdou – ale lidi taky tak! U Homéra se teda ovšem můžeme taky dočíst, že prosby jsou Dia rozenky, že je možno naklonit ty bohy nebo tak, ale v podstatě ti bohové jsou taky strkáni všelijak, a taháni, ty jsou... Tady není ta základní cizota, lhostejnost, nýbrž tady je určitá lonie, určité koleje, po nichž jede každej, ať chce nebo nechce. To se dá sice jistými praktikami měnit, magií, a já nevím čím vším, taky prosbami, a obětováním atd. Ale taky jenom do jistý míry, a ne vždycky. Ti bohové taky nejsou sami svými pány... To přece není lhostejnost...

(Hm) Ale ta úzkost toho člověka...

(H) Jenže úzkost se přece netýká toho, že není člověk veden, nýbrž že neví kam. To je ta úzkost. On dokonce je přesvědčen, že je veden, to je skoro první krok z úzkosti ven, jenom by ještě rád věděl, že ten jeho osud není strašlivej osud, k němuž je veden. Ale není to mrazivý, to vůbec není mrazivý, to není lhostejnost...

(J) Ale já si myslím, že ta motivace je docela přirozená, že tvor, teď d konce řeknu tvor, nejenom člověk, ale dokonce opice, zvíře, každej, začíná od toho nejbližšího okolí, a dokonce ta opice začíná v opičím, a končí v opičím, a ten člověk je schopen opsat kruh, který dejme tomu v jistý chvíli najde průsečík toho lidského a mimolidského. Ale musí nutně začít v tom nejbližším, a to je to lidský, to je to bližší než to další. Dyť je to přece otázka zcela přirozený druhový motivace, řek bych. Jo, že tenhle ten... Dřív než to dostalo tu moderní interpretaci, tý úzkosti a cizoty a domova a tohodle, existenciální a podobně, tak si myslím, že to mohlo mít i ontogeneticky vzato, že to mohlo mít něco základního v instinktech a pocitech člověka druhově, že tento rozpor lidské a mimolidské, jako bližší a vzdálenější, jako moje a cizí, to že je něco, co... proč by se to... Vy jste samozřejmě mohl uvést tu kritiku v souvislosti se začátkem století a už vyhraněnejma koncepcema. Na druhé straně, jak jste o tom hovořil, tak mi napadala myšlenka, proč se teda tahleta tradice tohoto myšlení tak dlouho udržuje? Protože zřejmě je něčím... nebo se aktualizuje... zřejmě něčím, od té doby antiky a možná i v jiných filosofiích, tedy, že jo, trvá, protože to odpovídá nějakými pocitu člověka. Já si myslím, že to... No a jestliže on to svázal s tím prvním pohybem, tak by to mělo vysvětlitelnější motivaci, než kdyby to teda absolutizoval za základ celkovéj...

(H) To bych chtěl ukázat. Ten pocit tam určitě je, nákej takovej, ale ten je falešně interpretován! Vždyť to tak není, tam zavádí momenty, které tam nepatří. Ta mrazivost světa tam například nepatří, prostě. Z čeho pochází děs člověka, kterej se vyděluje ze světa, že, kterej se stává člověkem? Ten nepochází z toho, že by se děsil toho světa, on se děsí, že neví, co si s tím světem počne. On měl instinkty, který mu teda fungovaly. Ve chvíli, kdy se vyděluje ze světa, tak se mu ty instinkty rozkládají. Najednou se stávají jakýmsi sítem, kterým všechna ta voda proteče, a člověk nemá, kde se zachytit. To je

ten děs. Teď mu najednou nic nenapovídá, co má dělat. On se musí rozhodnout. To je ten děs! To vůbec není děs před něčím mrazivým, nebo tak, vůbec nic takovýho. On sám se sebou si neví rady. On teď potřebuje se na něco upíchnout, a neví na co. To je ten pokus, upíchnout se na ty archetypy, tj. na svou zkušenost předchozího.

(B) Mně se zdá, že se to teďka dostává jinam, než kam jste mířili, s tou... Vy jste, teda, jestli to chápu, teda, vy jste vytýkali v podstatě panu Hejdánkovi, že se zmiňoval v podstatě jen o tom světě toho prvního pohybu, ale že tam jsou teďka ještě ty další dva pohyby. Já si myslím, že na to, teda pan Hejdánek, by mohl namítnout, já jsme to aspoň tak chápal, že tady vlastně se pokračuje v tom, co se říkalo minule, že ten svět u toho Patočka, že to je vlastně furt svět toho vědomí, vlastně toho subjektu jenom. Tak já bych na vašem místě na to namítl, tak dobře, to je svět toho prvního pohybu. Ale potom ty světy těch druhéjch dvou pohybů, toho přítomnostního a budoucnostního, jo, který vypadají úplně jinak, tam už se nemluví o žádným mrazivým vnějšku a tak, že jo, ale to jsou právě zase světy toho subjektu. A co ten svět, jak tady skutečně je? Že jo! Ten prostě teda, ten mrazivej bejt přestává, protože jako...

(H) Velice děkuju, to jsem skutečně špatně reagoval, ano...

(B) Mně teda by spíš na tom jako zajímalo, kdybyste pokládal tady to, co tady pokládáte teda za jasný, kdybyste aspoň minimálně poukázal k nějaký četbě, kterou by si k tomu mohl člověk přečíst. Vy říkáte, to je naprosto už odbytý, tak to už naprosto není.

(J) To mi teda taky napadlo...

(B) Todle mně teda není jasný, že to je todle tak naprosto vodbytý, že vlastně ta příroda a to univerzum a tak samo o sobě naprostí není takový...

(H) No tak teda dvě věci bych uved. Jednak teda – pomineme Heideggera, to je teda základní autor v této situaci. Tam je tohleto, prostě tam je smysl bytí něco, v čem člověk je nebo může být a má být doma, a není to žádněj jeho výtvar, není to ani žádný apriori toho jeho přístupu k věcem, lidskýho vůbec, atd. Tak tohle všecy, m myslím, tedy jasně u Heideggera je. Ale nejsou to jenom autoři jenom tohohle typu, kteří na tohle navazují. Jsou to dokonce fenomenologové, původně, jako je třeba Alphonse de Waelhens. Existuje vynikající knížka, už sice starší, někdy po válce vyšlá, o tzv. přirozených zkušenostech (expériences naturelles), já teď nevím přesně jak se to jmenuje. Myslí se tím zkušenosti přirozeného člověka. Ale to se vykládá docela jinak, tam teda skutečně ten Husserl je dovedenej zcela takovým řekl bych radikálním způsobem k čemusi novému, k jakýsi nový ontologii, nebo jak bychom to řekli, která vůbec nepočítá s takovou tou ... ní fixací existencialismu ... (další úsek nelze rozluštit – pozn. LvH). To je teda Waelhens. Ale pak jsou tady autoři, který nesmírně – zejména tedy jeden autor, kterej má nesmírněj takovej vliv, protože tudle otázku řeší, i když ... (nelze rozluštit... je to teda nesmírně atraktivní... – pozn. LvH) A to je Teilhard de Chardin, kterej radikálně škrtl tuhleto dichotomii (vsuvka) (1) na tu takovou nicotu

jakoby, do který člověk je vržen, do který trčí atd., což je něco, od čeho se nejen Heidegger, ale např. i Jaspers třeba velice distancovali. Tak to je první věc, teda ten Waelhens... (2) i když proti tomuhle způsobu je velmi mnoho námitek, a tohle, prostě je to nesmírně atraktivní, spousta lidí se tím zabývá, a to je Teilhard, kterej radikálně škrt tuhle dichotomii toho cizího světa a jakýhosi subjektivního světa. Nic není mrtvý! Nic není bez duše! Všecko má své nitro. Svět není čirej vnějšek. Každěj vnějšek má své nitro... Mimochodem to má své pendant u Heideggera, kterej tvrdí: neexistuje jsoucnost bez bytí. Právě tak jako neexistuje bytí bez jsoucnosti. Tak tohle přece je atmosféra, to už máme tři různý okruhy, velice různý, Patočka sám si vykládá, po mém soudu chybně, Teilharda jako jakýhosi opožděného nietzscheána, a to proto, že takto to vykládá Karl Löwith – ale to je celkem jedno. I kdyby si to takhle vykládal, tak je tady fakt, že prostě muž jako Karl Löwith se toho chopí, že, takže to Patočka musí vzít vážně. To je jinej svět, to je jiná atmosféra? Skutečně, jiná, to co von tady, ten začátek, já nevím, na co to může navázat v současný diskusi přírodovědců nebo myslitelů, který se zabývají těmahle záležitostma. To prostě neexistuje. Ani pozitivisti, novopozitivisti tohle neříkají, protože to je pro ně metafyzika, že?! vůbec mluvit vo tomhle. Takže to je skutečně cosi nesmírně zastaralýho. Samozřejmě to jsem uved jenom něco, těch autorů je strašná spousta. Přece ne nadarmo celá halda vynikajících myslitelů se zabývá, se vrhla na otázky umění, aby si tím vyřešili z jiných přístupů otázku skutečnosti. Proč takovej Gadamer třeba půlku své knihy Wahrheit und Methode věnuje teda analýze uměleckýho díla, když von normálně se tím nezabývá? To není Ingarden, kterej je k tomu tažen vlastním zájmem. Ne, von to dělá proto, že je přesvědčen, že když ukáže na pravou povahu uměleckýho díla a na pravou povahu toho, co my děláme, když interpretujeme umělecký dílo, no tak pak ukazuje, že vlastně, i když to nevíme, zapomněli jsme, ne, přiznáváme si to, že vlastně ten vědeckej přístup dělá totéž! Jenomže to neví a tudíž to je skreslený, ale když si to uvědomí, tak že vlastně interpretace přírodních souvislostí je podobné vhlížení, podobná tvořivá rekonstrukční práce, jako to dělá ten, kdo chce porozumět umění. Že to, co je před námi jako vnějšek, že to je totéž jako to hejbání těch herců na jevišti a ty kulisy atd., a kdo kouká jenom na to, tak tomu nerozumí. Tak z tohodle já si myslím, že skutečně teda tady cosi v zásadě, nebo v základu, cosi v pozadí toho, co Patočka vykládá, je jaksi neudržitelný, že tam se musí něco opravit, a že tím ovšem se cosi vážnýho mění v celý jeho koncepci. On, mě se zdá, že on je tlačěn, asi spíš aniž by věděl, je tlačěn k tomu důrazu na subjektivitu, protože pořád ještě je strašně fixován, je jako myška znehybňován tím bazilišským pohledem toho mrazivýho univerza. Ale to je představa, a to stará, to univerzum už není takový. Takže kdyby toto opustil, já myslím, že není důvodu, proč by nereparoval ty své přístupy a proč by neopustil ten subjektivní svět. On se ho drží jako klíště jenom proto, že nevidí možnost, jak by to zakotvil v tom světě.

(J) To je teda pravdou, že jsem se zachvěl... No to nic to, při tý kritice se mi zdálo velmi pravdivý tedy, ten zásah, že ten jeho přirozený svět není skutečně zakotven do toho

světa skutečného, že je nepřírozený. To teda se mi zazdalo, že ta kritika je pravdivá. A zároveň ještě druhá věc – ten přirozený a nepřírozený svět. A druhá věc. Já teda si myslím, že příště asi vysvitne víc o tom třetím pohybu, protože tam... protože prostě ta... dobře, tak i kdyby to tak bylo. Ta naše námitka záchranná, s tím prvním pohybem. Ta skutečně teď dopadne podle toho, jak dopadne kritika toho třetího pohybu. Protože já jsem se opět teda vnitřně dost zachvěl o tu koncepci Patočkovu, který jsem dost naivně důvěřoval, v tom, že jsem si uvědomil – a to jsem si nějak matně nebo temně uvědomoval už dřív – že ten třetí pohyb, kterež právě má z toho nejbližšího okolí jít ven, někam, nejde nikam. To už jsem tady posledně říkal, že. Tohleto jsem cítil, že to je sice sugestivní, ale nic to neříká, nedopovídá. Jelikož jestli tam někde venku je ten mrazivý svět, tak co potom znamená, že se stávám tím služebníkem bytí? Jakého? Tady se to nějak pro mně už tehdy rozpadlo. Vy jste to nazval krutě takovou koketérií s tou religiozostí, no ale něco takového to je. Ten třetí pohyb jako kdyby mínil tenhle ten v podstatě pohyb, který je jádrem religiozity, možná, tradičně řečeno, a přitom se vlastně k němu nepřiznává a nemůže přiznat, protože ten svět mimo je vlastně prázdný, lhostejný... jo? A tedy člověk se může stát maximálně služebníkem opět jenom, kultivátorem toho svého vytvářeného světa, takového zabydleného, že je to tak, v němž teda, zase jak jste to tak tvrdě řekl, v němž vlastně ustavičně prodlužuje nějakou iluzi, bez níž by nebyl schopný žít. No ale mně taky tak napadla taková otázka: co když to tak opravdu je? (směje se)

(H) Tak to vyvrátíme!

(J) protože u toho jmenovaného filosofa, Chardina, já tedy nevím, kterou jeho knížku jste zrovna měl na mysli, ale to je jedno...

(H) To je opravdu jedno, ono to u něho je všude všechno najednou...

(J) Tak zas to... Já zase naopak jsem měl představu, že by člověk potřeboval takovou přímo zázračnou, dětskou naivitu, aby to všechno v ustavičnou evoluci, to všechno prodchnuto pohybem v podstatě duše, nebo ducha, jehož posledním výhonkem je dnes to a zítra bude něco dalšího, že takováto smysluplná interpretace kosmu je po mém soudu daleko problematičtější než tahle ta bytí i stará filosofie, že teda jsme tady v nějakým lhostejným kosmu a máme tady nějakou enklávu, která pánbuví jak dopadne. To je pravděpodobnější, po mém soudu tedy.

(B) Tak to se teda příště, to už vidím...

(H) To je ovšem takové slušivě přešité stoické roucho, toto, že?

(J) Ano, ano ... no jo! no ano!

(H) Ale já nevím tedy – k tomu je potřeba skoro víc dětinskosti než k tamtý... (smích)

(J) Souhlasím jenom s tím, že tou kritikou se odhalily nějaký neudržitelný rozpory v tom Patočkovi samém, že by to chtělo vypadat jako překonání, jako vyjití z toho hájemství tý

subjektivity, a že to de facto není, že to není východem z té subjektivity. To já myslím, že jako se v tom začíná uzavírat, ten kruh té kritiky. Po dnešku teda se mi to zdá přesvědčivější. A ovšem teda s tou reflexí, to si myslím, že jsme se k tomu neprávem nedostali, zatím, že to byly důležité momenty kritický. To se mi zdálo velmi přesvědčivé. Že ta reflexe je rovněž formou akcí, atd., a že míří k věcem i k nám.

(Hm) No, ale otázka je, jestli – bych řek takhle, třeba jestli to není míněný tak, že ta praxe, kterou má tam na mysli, to znamená to jaksi zacházení, vycházení do světa těch služeb nebo těch funkcí atd., že to teda má charakter pohybu prostě jako, bych řek, takovýho historickýho, kdežto ta reflexe je svým způsobem jakýmsi, jakousi zastávkou v tomto pohybu, jakoby pohyb jiným směrem, jinýho druhu. Není, nemusí... On tam mluví jako o protitahu, ňák, proti tomu...

(J) Tys to teda pochopil časově, vlastně taky, v dimenzi časový...

(Hm) No, ano, ano, takovým způsobem, že to jaksi je taková nějaká extáze z toho historickýho pohybu. Takže v tomhleto smyslu... teda, je to jistě aktivita, ale dalo by se pochopit, že může být míněna v tom smyslu toho protitahu, i když už tady uvádí nějakou takovou prostorovou asociaci, že jo, z nějakýho střetání, nebo něčeho takovýho, nebo odmítání nebo tak, ale rozhodně že to je něco, co se děje, dalo by se říct, jakoby napříč té historický oblasti. Tam se ta praxe nějakým způsobem zastavuje, aby se třeba jako rozhlédla, kam dál, nebo něco takovýho.

(J) Ale pravdou je, že on tam ztotožňuje tu praxi a tu zdeformovanou praxi, tu pohlcující už jako...

(B) Co říká Aleš, taková ta askeze, co taky takovej Scheler uvádí, nebo co, to co právě jako, to vrcholí ve filosofii, filosofování, to je odumírání od žití ...

(F) Učit se umírat...

(B) Ne, ne – prostě to je málo platný, ta kontemplace, to prostě není náhoda, že to ne...

(H) Tohle je nepochybně takovej parazitární průvodce všeho filosofování vod samýho počátku. Vod samýho začátku se vytýkalo filosofům, že padají do děr před sebou, zírajíce na hvězdy, že, atakdál, ve známé anekdotě je vylíčeno, jak už Thales, první filosof, se tomu snažil čelit tím, že skoupil ty olivy a ukázal, jak takovej filosof, kterému to myslí, může lehko zbohatnout. Ale pak to zase všecko vrátil, že chtěl ukázat, že nezbohatne ne proto, že nemůže, že by to nedokázal, ale že by se provinil proti té filosofii ...

(B) No, takže to je ta askeze...

(H) Askeze, ale od určitý praxe, to jest od praxe takový té špinavě-čachrářský, jak Marx tomu říkal, od toho se odvrací, ale je to akce jaksi zdůrazněná, a to proto, že to je akce na nový rovině. Člověk, kterej je jen na té čachrářský rovině, na rovině té manipulace, tak ten přehlíží některý důležité momenty, který tomu člověku reflektujícímu dovolejí

udělat jeden tah a matovat, že? Protože má přístup z jiné perspektivy. To je něco – já mám dojem, že ta parazitární, ten parazitární průvodce filosofie, kterej furt jako z takový nemohoucnosti vlastní se utíká do tý ...

(konec 1. strany)

... aktivita, jaksi, esence aktivity vší, mně se zdá, že to je záměna nějak jaksi, takto, toto připustit vůbec do diskuse je jakýsi vpád rusismu, takovýho dumání ruskýho. To je asi ta největší taková parazitární nemoc evropský myšlenky, tohleto. Taková oblomovština, nebo něco takovýho. To přece nemůžeme připustit! Proti tomu reflexe, to je přece něco úplně jinýho, reflexe je cosi strašně praktickýho, jenomže praktickýho na úrovni lidský, ne na úrovni čachrářský, že?!

(B) No jo, dobře, jenže ta reflexe, tam v tý filosofii, a tak, dyť, jak to ta Arendtová to vykládá, že se to tam rozešlo kolem toho Sokrata, vlastně s tou politikou, a tak, a to je fakt, jak to zařazuje do toho Vita activa, jak to prostě bylo de facto opomíjený, jak se k tomu, že jo, proč vlastně ta praxe a tak, teprve vlastně já nevím od který, od 19. století se ta filosofie tím začíná zabývat a to je...

(H) V reflexi, dosud si toho nebyla vědoma, ale podívejte se, vždyť celá středověká církev byla postavena na Platonově Ústavě! Celá společnost středověká, bez toho nebyla možná. A přitom prakticky Platon, když to chtěl realizovat sám, tak ho prodali do otroctví. Ale takový drobný detaily, jako bejt prodanej do otroctví, nehrajou roli proti těm věkům, v nichž se ta Ústava realizuje.

(B) Na ty námitky, to je teda jasný, že reflexe je praxe, takže to nelze stavět do protikladu. Ale že tady cosi teda, jo, že tady přece jen ...

(H) Jistěže tady je, ten odstup tady je, je to jakési to uchýlení do samoty, eventuálně do pouště, že, kde člověk to musí celý probrat, znova promyslet, zbavit se těch nánosů, který ho drže v těch vyježděnejch kolejích, musí najít novej přístup k věci – to je reflexe právě! V tu chvíli, kdy provádí reflexi, no tak samozřejmě nemůže bejt plně aktivní, ale to jenom proto, že připravuje aktivitu ještě důkladnější. Ta reflexe k tomudle míří, bez toho je tím dumáním – a tudíž není reflexí!

(J) to jak se ta reflexe zorganizovala, zatím co jedni jednali, tak ti druzí dumali, to je přirozený, to je jasný! ...

(H) No, ale to už je ta deformovaná záležitost, že.

(F) Já jsem ještě chtěla říct to, že jak jste (Haman odchází)... jednak přece jenom mi leží v hlavě, ale to už stejně nemá cenu se k tomu vracet, že by to byly ty počátky toho století. Já myslím, že prostě takový ty jeho metafory s tou mrazivostí že prostě jenom je jenom takovej přehnanej výraz, že to je spíš inspirovaný takovým odcizením než nějakým, nějakou takovou filosofií...

(J) Jakým odcizením?

(F) No, jako tím, co je takový módní jako, co se neustále probírá... Ale tohle to jsem nechtěla říct, spíš jako – jak jste tam na to narazil, tak jste říkal, že... já už nevím, jak von tam má přesně tu formulaci, na takovou tu přehnanou aktivitu, jako... Tak vy jste tam říkal, že to je jako chybná akce, jo?

(H) Jo, jo, ale tohle to von tam nemá, to jsem tam jako připustil, že by to mohlo někdy bejt, že by ta akce mohla bejt jakýmsi východiskem z vnitřní nouze...

(F) No, jenomže mně se zdá, že právě jako to je... to je prostě jev jednak tak rozšířený, takový tý přehnaný aktivitu, jednak tak podstatnej, že to ani nelze definovat jako chybnou akci, že skutečně existuje něco, čemu se říká, já nevím, cosi jako „zaměstnanost“, jo, že to je prostě základní kategorie, právě tak falešná jako ... jako třeba ... podstatnější...

(B) Ano, jak to právě vykládá Heidegger, říká, proto z toho vycházím, protože tak v tom jsme, to je ta výchozí rovina, vopravdu, ze který se ...

(H) Dobře, ale to přece není v jádru a v základu té aktivity. To je zvrhlá aktivita. Aktivita přece nemusí vždycky vypadat takhle, a nevypadá. To je taková nemoc.

(F) No právě, jestli to lze říct, že to je nemoc, čili jenom jako případek...

(B) Ne, pan Hejdánek může namítnout, že když to mají všichni, tak to nepřestává bejt nemoc, furt to je nemoc...

(H) Ale vždyť to nemají všichni, přece!

(B) No, i kdyby jako skoro všichni... A nemají to všichni? Tak to já zas bych řek, že to snad mají všichni.

(H) Ne, to je posedlost, která je podobná, jako když jdete v průvodu a najednou všichni začnou řvát Heil Hitler! V člověku něco se chce přidat už jen proto, že všichni řvou, bez ohledu na obsah. Jsou určitý lidi, který najednou nazřou, vo co de, přečetli si třeba Gustava Le Bona nebo něco takovýho, něco se doslechli o psychóze – a ubránějí se tomu. Jiný se voprou vo to, že jsou proti Hitlerovi – ale to je zase jenom jiná reflexe, jiná uvědomělost. Ta psychóza skutečně zachvátí, ale ovšem jenom dočasně. Prostě fakt je, že titíž lidé, kteří jsou takhle „zaměstnaní“, tak najednou mají své prázdné chvíle naprostý nudy, kdy nevědí, co. U nás to tolik není, protože u nás se furt stojí v nákejk frontách, takže se to zaplní nák ...

(B) No, ne, ale, podívejte se, to že žijeme tak, že... ani ten nejvypjatější filosof nežije právě v tom neustálým, jo, ten žije v tom denním běhu, skutečně prostě, zaměřenej do těch věcí, nežije neustále, prostě, v tom vědomí toho, řekl by Heidegger, nežije furt prostě zaujatej tím, že je bytí k smrti, a tedka to, zabejvá se, tedka jak tu zbaštím tu polívku, a tak...

(J) Vypisuje, pořádá, pořádá... že jo ...

(B) No, člověk prostě je vopravdu, jo, a prostě jen v určitéch momentech... člověk se prostě vopravdu, to jsou skutečně jen chvíle vzepětí, prostě, jo, toho ...

(H) To se netejká toho, že byste se potřeboval vzepnout určitý zaměstnanosti. Kdybyste nedělal nic, tak byste se taky tu a tam vzepnul, abyste si něco pomyslel ...

(F) No ale v tom to právě vězí... já si myslím, že prostě to není... no vadí mi na tom to, že by to byla chyba, že by se dalo říct, že to je chybná akce, že zaměstnanost prostě je tak základní, jako je ta nuda, je základním pojmem.

(H) No dobře, tak vy jste tam zavedla ten pojem zaměstnanost a já jsem ho přijal, což byla zřejmě chyba...

(B) Ano, ano, tady nejde o to slovo!

(H) Já jsem měl na mysli něco jinýho, že se může stát to, co Patočka tam jako ... strká do bot, že, do toho, že se může stát, že určití lidé, kteří jsou ve vnitřních nesnázích, tak je řeší takovou extrémní agilností navenek. A tím jako přeřvávají takovou nejistotu, že ... Nebo ještě třeba, mají nepovedený děti, a voni to teda jako překonávají tím, že se zúčastňují všech schůzí, a v podniku jsou výborní pracovníci, atakdale. Prostě že teda chtějí zakrejt, že chtějí utýct před tou svou nejvlastnější situací tím, že to nahražují, že to supluje něčím zdánlivým – a to je ta vada, že?! To je ten chybný úkon, na kterej já jsem myslel – na ta zaměstnanost, že se to na nás valí a že nevíme co dřív...

(F) To já jsem ale taky nemyslela. Mně se jako spíš zdá, že to nelze jako vysvětlit třeba jak to říkáte, že někdo má nákej motiv, nedostatkové, jo, jako třeba ty děti, a pak to překoná. Ne, jsou prostě bytosti, který jsou propadlý naprostý takový teda zaměstnanosti, vono se to nedá jinak říct.

(H) To bude taky určitě nějaký nedostatek, já to nedovedu... protože přirozené je se válet a nic nedělat.

(B) To je krásnej...

(J) To není u každýho stejný, ne. Já vám něco řeknu – ale vypněte to, jen to radši vypněte... Tohleto už není otázka filosofická, ale je to otázka pro filosofa, tedy. Protože většina lidí žije buď teda v chtivým shonu, nebo v imanenci toho, těch úkolů teda každýho dne. To jsou lidi na venkově, to je moje tchyně, která je ohromná, dokud má plno práce. Jakmile přestanou ruce pracovat, tak je nesnesitelná, protože neví, co se sebou. A nejdnou ti řekne tahle bytost, která v životě nepřečetla knihu a neviděla divadlo ani film, nic tedy, a pracuje vod nákejš 11 let na poli a potom pánbuví kde, někde v továrně, a ta ti teda řekne najednou, když se takhle zadívá do blba: Já vám děti nevím, já snad někdy skočím do Jizery. A ty nevíš, co se stalo. A proč? Stalo se ti něco? Já ti nevím...

(B) No to potvrzuješ jen panu Hejdánkovi...

(J) Ne, to je ten nedostatek toho odstupu, kterej najednou ovšem může bejt tragickej. Von vůbec přitom neví, co se stalo, co se ...

(H) Von to nemusí bejt takovej konkrétní nedostatek, jako jsou například ty děti, nebo jako je neúspěch v zaměstnání, nebo jak, ale může to bejt třeba i metafyzický...

(J) Jistě, ano, ano, dokonce i to je u docela vobyčejných lidí... Zatímco třeba ten chlapík, co s ním teda, von to už je nějaký snad třetí manžel, ne že by tamty dva ubila, no řádk se to tak sešlo, že už má třetího, ten zas, starej dělník v důchodu, z Benátek, rozumíš, kterej jaksi překoná tyhle věci po mužsku. Za prvé hospodou, že jo, a pokud ne, tak opět ohromnou, vytrvalou pracovitostí na zahrádce. Jinej zase s holubama, nebo já nevím, s čím. To tam je běžný na té vesnici. Čili když se na to zahledíš, tak zjistíš, že si ty lidi nacházejí – a to není jenom koníček, to je fakticky jakási oblast zaměstnanosti, a navíc ještě té zaměstnanosti, v níž jako kdyby chtěl kompenzovat něco z těch hlubin té tvořivosti a já nevím v čem. A teď to dostává nejrůznější podoby. Čili vono v tom nemusí bejt, to bych souhlasil, že v tom nemusí bejt jenom to nemocné. Je v tom teda ...

(F) To základní přímo ...!

(J) I to základní, co si zvířata vodbejvaj jednoduše tím, že jsou v bytě a nemusejí v něm uvažovat. Tak člověk jako kdyby potřeboval ještě i po lidsku si vyřešit toto nějaké neproblematické pobývání v tom bytí, ale přitom lidsky aktivně, něco takovýho existuje. Ale jak říkám, to je otázka teprve pro filosofa, jinak je to, že je ... Ne jsem teda skutečně z toho trošku vyděšený, protože já jsem teda považoval tudle záležitost, že to všechno nejasný, za hotovou. Ale je pravda, že se ukazuje v té kritice Patočky jako filosof bez víry. To bych řekl, že asi začíná bejt základní ...

(H) Ten konec je jasné koketování...

(J) No jo, to tak vyjde ...!

(H) Tam cosi podstatného chybí. Mne to nějak dráždí až uráží právě proto, že to je takový nevěrojasný. Samozřejmě já nemám důvodu, proč bejt na to alergický, že.

(B) No ne, my to třeba tak necejtíme, ale vy to právě cejtíte, právě proto, že nám to připadá... Já jsem si to taky myslel, že, prostě...

(J) Mně se to zdálo pouze nalomený, celá ta jeho koncepce, bez špice. Ta špice je zdánlivá, ta fakticky je jenom teda ...

(B) Jestli v tom je teda ta faleš, tak vy ji v tom můžete vidět mnohem spíš než my právě, že jo...

(H) Doufejme, že nemám nějaký falešný pachy, že mně ta nejdou. To je všechno taky možný, že. Taky já se omlouvám, víte, já se k tomu teprve prodírám, je to takový všechno, já bych se neodvážil – ne pro to, ne pro osobní nestatečnost, ale – já bych se neodvážil Patočkovi tohle předložit, a jsem strašně rád, že to takhle spolu můžeme

probrat, že, já se vlastně teprve k tomu dostanu. Poněvadž, vono to je všechno na úrovni ohromný, to není jednoduchý to „chytit“. Patočka zase není myslitel toho typu, že tam prostě odškrtnete několik volovin, které tam udělá, a tím ho můžete odložit. A proto je taky možná ta agresivita přehnaná tročku z mé strany.

(F) No...

(J) Totiž já bych to řek jednoduše. Ono se touhle kritikou vyloupnou ty propasti, který tam jsou. Ale na dně těch propastí možná není jenom koketérie, a není jenom bezradnost, ale jaksi chvěje se tam nějaká vlastní představa, světélkuje tam, která může bejt i bezradná, ale může to bejt představa, že...

(F) No jo, ale potom už to ale zase není, to už je jenom záležitost lidská a ne záležitost filosofická...

(J) Ne, nemusí být, to bych, to bych se ještě jako přel, i když nejsem filosof. Ale přel bych se, že to – myslím si – může bejt filosofická představa i v tom matném světélkování, které ovšem on považuje za nutné dodat vnější zdání daleko větší perfektnosti a já nevím, skloubenosti a všeho – kterou nemůže mít. Ale třeba to bude, podívejte se, třeba to není náhodný ten začarovaný kruh toho Patočkového interpretačního úsilí, stále mezi tím Husserlem, Heideggerem, snad potom, i k té antice, rozumíte mi, jo? Kde jako by pořád dokola něco hledal. Ale co když právě tohle hledání je veškerou podstatou té jeho filosofie, která ovšem nemůže upřímně říct: já takto stále hledám, a musí v jistý chvíli vybavit, abych tak řekl, je, při tom, co se manifestuje navenek, tu věc nějakou větší profesionální takovou perfektností nebo čeho, že. Ale přece jenom nějaká sugestivnost tam na člověka dýchne. Snad to právě to hledání. Přece to, o čem se tady hovořilo a hovoří, ta začarovanost do toho subjektu, vždyť to je vlastně nejsilnější motiv, pro něj, toho jeho ustavičného úsilí, vyrovnat se právě v tomto bodu s Husserlem, jako kdyby, jo, toto slabé místo bylo hlavním impulzem jeho filosofování...

(H) Já mám ten dojem, víte, to zas prostě, je to takový neuctivý, já mám dojem, že jeho samotného by ta subjektivita tolik jako netrápila, ale že prostě je ve světě, kde jako to nejde nějak, jo. Kde on je v takový tísní... Navenek von vod druhý světový války je ve společnosti je tenhle typ myšlení je prostě nemyslitelný. A to nejenom z vnějších takovejch...

(B) Kterej typ myšlení?

(H) No ten, ten, tak zvaný idealistický... Že teda...

(B) Aha, takhle, aha, teď už...

(H) On teď, zcela v tom namočenej, cele v tom myslící, on byl nucen teď jako k všelijakejm úhybům. Ale to by byla jenom vnější situace. Ale on konec konců v této věci obstál poměrně jaksi dost, si prostě ponechal sám sebe, neudělal to, co udělal například Mukařovskej... No jo, ale teď von na druhý straně měl celou řadu soudruhů,

husserlovců, který ho zradili a taky vod toho vodešli, že. Takže von teď už prostě, vopravdu, nejenom zvenčí, ale i zevnitř, z tý tradice toho myšlení, z kterýho on vyšel, je nucen udělat krok... Ale jemu tak nějak to nepřiřostlo tak docela k srdci, i to vnitřní, i ta tradice toho myšlení je pro něj čímsi jako vnějším nutkáním, vnější nutností. Že von to dělá, ale není srdcem u toho. Proto von furt zřejmě myslí jinak ještě, on se sám chce zkrotit, sám chce udělat krok, ale nechce vykročit...

(J) Dobře, ale teda položme otázku: co ho trápí?

(B) Cože, co...?

(J) Co ho trápí? To je přece podstatná...

(B) No, vždyť to říkal tedka ...!

(J) No to by byla teda vnější věc...

(H) No ne, já má takovej strašlivej dojem, že nic. Že nic...

(F) No, to je vono. Anebo i....

(J) No, to teda právě jsme u konce, skoro...

(H) Ale já se obávám, že tomu tak je. Protože jinak by se nemohlo stát, aby dělal takový fantastický kotrmelce v hodnocení různých filosofickejch děl, jako dělá.

(J) Čili to by byl potom případ úžasnýho teda vybavení nástroji myšlení a žádnýho spětí k něčemu... To bych rozuměl, ale to nevím...

(F) Mně se zdá, že von je takovej jako mezi jako takovým typem jako historika filosofie, interpreta, což taky hned může bejt takovým čirým akademismem, tahleta úloha...

(J) Ano, a u něj se zdá, jako kdyby nebyl, jako kdyby cosi prokmitávalo na dně...

(F) Ale to jsem si teda kolikrát řekla...

(B) se směje

(J) ... se pochechtává, pacholek...!

(F) jako přece řada těch filosofů si nějak tak volí takový jako vykroužený témata, třeba v podobě nějakých otázek, a ty potom jako neustále prohlubuje. Kdežto von se jako pohybuje v takový hodně široký oblasti, anebo potom zase v takovejch jako prostě obecných otázkách.

(B) Ne eště na tý poslední, jako zásadní... než ... Já bych ještě k tý, já, my se k tomu furt vracíme, vo tom, z čeho ten Patočka s tím svým pojetím toho mrazivýho univerza, víte, jak říkáte, že to je úplně mimo, nebo jak jste se zmiňoval vo tom vodcizení... Ale já bych... Vy jste proti tomu jako první uvedl, je, proti tomu pojetí Heideggera, jako že člověk v tom bytí je a má být doma a tak... Ale když si vezmete Sein und Zeit, tak tam je myslím cosi, co tomu odpovídá, tomu Patočkovi. Tam když mluví o úzkosti, tak tam

právě mluví... A von používá termínu „bezdomoví“, že jo, to je ta úzkost, kdy člověk, to jsou ty chvíle, to že tady je, tady se dá přímo říct, to mrazivý... , si uvědomuje to svůj bezdomoví... z čeho snad potom možná že je... Ne? Není to tohle taky? Nevychází ten Patočka vodsud?

(H) Heidegger to přece historicky zařazuje, Patočka ale z toho dělá přirozený svět.

(B) Jak to že to historicky zařazuje?

(H) U Heideggera jasně to je ukazováno jako situace moderního nihilismu...

(J) No to jo...

(H) Kdežto Patočka z toho chce udělat něco takovýho obecnýho...

(B) Je to tak? Je to tak vopravdu historicky u toho Heideggera? Jako že to...

(F) Já bych řekla, že historicky ne, ale pochopila jsem to jako ...

(J) Jako situaci...

(F) ... jako náladu. To je náladu, ve který se celek sice zjevuje, ale...

(B) Ale právě základní, vlastní... To není jen nálada mezi jinejma, právě. A Von třeba právě, a tam von to staví velice vostře, když to srovnává, jo, konfrontuje třeba se strachem a tak, jo, tak to je strach, to jsou právě takový ty, jo, jo, takový ty...

(J) Úzkost je víc....

(B) Ta úzkost, to právě je... to si člověk, jo, ... to si... vlastní existence, tam se prodírá k sobě, vlastnímu bytí a tak, jo. Tam přichází k uvědomění sebe sama, vopravdu, to je nálada, teda, nálada ta jediná jedinečná, prostě, ve srovnání s tím to vostatní...

(J) Ale stejně to u Heideggera ustupuje postupem doby... to je ovšem pozdější

(B) Ano, no, to já vím, ale...

(F) No, ale ta práce o tý úzkosti, ta je přece pozdější... Prosím?

(J) Rozhodně ne z konce třicátých let...

(F) Ne, z třiatřicátýho roku je to, myslím...

(B) Že, tohleto má, to má třeba, po válce jak píše, ten dopis ve tom humanismu, tam to má, vo tom, že jo, vo tom, že ... jo, a z toho Hölderlina a tak... Ale v tom Sein und Zeit, tam, že když člověk, právě když, domov... tam je to bezdomoví, právě ...

(F) Říká... tam je to „unheimlich“, že...

(B) Ano, ano... A když už jsem u toho Heideggera, tak to eště musím znovu, jak jsme minule, to je úplně bokem k tomu, ale pro mne osobně, mě by to jako zajímalo... Já jsem tady říkal... Vy jste se zmiňoval ve tom ...

(F) Bude ti to trvat dlouho? Můžu si dát eště cigaretu? Nebo už to nestojí za to?

(B – směje se) Co do dylky to za to stojí, tedy, jo. Jestli teda máte čas?

(H) Kolik je? Eště jo, eště jo. Já zas... v půl šestý mám zase něco večer...

(B) Já jsem... jak říkám, je to bokem, ale... Vy jste říkal, že základní, nebo podstatný omyl Patočkův je, že nejpřiměřenější člověku je zájem o vlastní bytí, a teprve zprostředkovaně i o bytí druhých, jo? Já jsem potom v té diskusi říkal, že tohle vlastně, tady vychází z Heideggera. Vy jste mi to vyvraceli, a já jsem se příliš snadno vzdal, si myslím, jo? Protože přece... ano, potom to bytí a zase hlavně ten pozdní, a to... Ale v SuZ přece Heidegger říká, že to, co právě dělá člověka člověkem, že jo, člověka, teda, tu existenci co dělá právě tou lidskou existencí, že je zájem, to že mu de vo vlastní bytí, že? Mě tady zajímá na tom to právě, a teprve zprostředkovaně vo bytí těch druhých, prostě. Tak jsem to pochopil, že to u toho Heideggera je.

(H) Tak, teda s tím doplňkem, teprve zprostředkovaně vo bytí těch druhých ...

(B) Mně to zajímá právě, ty druhý...

(H) Já mám dojem, že byste tam, no to bychom se na to museli podívat ...

(B) Von to tam nemá výslovně, teda... samozřejmě...

(H) Ten důraz tam je jinej, ne proti těm drugejm, ale ten zájem o vlastní bytí, to je zájem vo vlastní místo ve smyslu bytí, že. To jest, že člověk se musí nějakým způsobem napojit, chce být u toho, chce nějak tam bejt doma. V tomhle smyslu má zájem o sebe. Ale tento zájem o sebe je umožněn tím, že ví, co to je bytí, že ví, u čeho chce bejt, zhruba...

(J) Čili to už je ale ta nejvyšší ...

(B) Ano, ale ...

(H) To není zájem o existenci, to není ta soukromá taková péče vo to, abych já uspěl, abych nezahynul, abych nějak... když teda...

(B) Ta starost prostě... já myslí, jak to souvisí spolu s tou starostí...?

(H) Ano, ale ta starost je přece myslitelná ... To není individuální, soukromá záležitost. Ta starost, tedy, to je jak já v tom najdu svůj místo. V tomto smyslu odpověď na to pak je, že ... zkratkou, teda, zkratem, že teda ten zájem o vlastní mý bytí mne vede k tomu, že se stávám pastýřem toho bytí ne vlastního, ale Bytí, s velkým B.

(B) Takže, dá se říct teda... Mně jde taky vo ty druhý, že... U toho Heideggera, bez těch drugejch, jaksi, bez těch drugejch by to nějak nešlo, abych tak řekl?

(F) To tam je ...

(H) To tam určitě je, je to tam prostě tak, že to tam nechybí, ale po mém soudu... nikdy jsem nenašel místo, z něhož bych usoudil, že mu na tom nějak zvlášť záleží, nebo že mu to je tak nějak milý jeho filosofickými srdci. To tam jako, to tam je zařazeno, aby to tam

nechybělo, vždycky. Ty druhý, tam jako nějak... Když mluví o úzkosti, tak s takovou jakousi vřelostí, a s takovým ponorem, a ty druhý jsou tak jako zařazený, aby ta složka tam byla. Ale je to tam. Já jenom nevím o místě, kde by Heidegger mluvil vo tomhle s nějakým zvláštním zaujetím.

(B) Takže Patočka, ten jako přesně... tam jako najednou, to vlastní tedy, že jo, a to vlastní teda vidí....

(H) Ano, a zakotvuje to... Totiž Heidegger není nucen dávat nějaký zvláštní důraz na to společenství blízkých lidí, protože von tu poslední jistotu, to poslední zakotvení teda hledá v bytí. A v tom jsou si všichni lidi jedno, a každý jako může najít to zakotvení. Kdežto Patočka to bytí nějak příliš stemluje s tím subjektivním světem, a tak musí potom ten důraz mnohem větší dát na to společenství. Což ovšem je i nějak objektivně nějak situací bloku atd. tlačeno, že.

(F a jiní – smích)

(B) No prostě, Nietzschevský příliš lidské vždycky najdete...

(H) No, to tam hraje roli. Kdyby Vám vo to šlo, tak vám přinesu nějaký starý Patočkovy dopisy s padesátých let, to jenom teda, pokud by šlo vo to, to dokázat. Jinak to má trošku nádech takový pomluvy, teda není to pomluva, je to dokument, ale prostě není to dobrý tak s tím jako... Ale je to fakt. On skutečně si to nechal... Je to pravda, jak to říká ta Weilová, prostě, když ten tlak nabude příliš velké intenzity kolem, ... (konec 02/B)

25. IV 1973

18.

Na straně 209 říká Patočka, že se vydělujeme ze světa vnitřním vztahováním k němu. To je velmi nepřesné. Vnitřně se vztáhnout můžeme ke světu za dvojí podmínky. První podmínkou je, že vůbec nějaké nitro máme, že. To znamená, není samozřejmé, že se můžeme vnitřně vztáhnout, to jest vztáhnout se z nitra sama sebe. Musíme nitro mít. Vnějšek není nadán nitrem zcela samozřejmě. Přinejmenším v té tradici filosofické, kterou nazýváme metafyzikou, to vůbec není samozřejmé. Tam to muselo být dlouhým vývojem teprve probíhááno. Když třeba Descartes vydělil od rozprostraněnosti nitro jako res cogitans. Nebo když zejména Leibniz učinil monády zvnějška čímsi naprosto nezajímavým, ale svrchovaně zajímavým a strhujícím zevnitř. Vnitřní vývoj monády, to je to rozhodující, co nás může zajímat. A nakonec bychom mohli jmenovat ještě takového Kierkegaarda s jeho vnitřním jednáním. Tedy předpokladem vnitřního vztahování k světu je naše niternost. Ale ta niternost už je vydělením ze světa, neboť svět je onen čirý vnějšek, jak říká Patočka. Takže: kde se bere ta niternost? To už je vydělenost ze světa. Takže není pravda, že se vydělujeme vnitřním vztahováním, nýbrž vydělujeme se nejprve vztahováním k sobě, nebo svým zvnitřněním, zniterněním,

napřed se vydělujeme a pak teprve se můžeme vnitřně vztahovat. Ale je ještě druhá podmínka, a tou je ta okolnost, že my jsme my, tj. že jsme se nejenom vydělili vnitřně, vydobyli vnitřek na vnějšku světa, ale že tento vnitřek se integroval jako my, že my jsme se ve svém nitru integrovali, že jsme integrováni. A teprve tato podmínka, tato druhá podmínka, která ještě upřesňuje toto vydělování a ukazuje, že navíc kromě samotného vydělování jde o integraci toho, co se vydělilo, teprve tato druhá podmínka splňuje předpoklad vztahování, protože tady už nejde o nějaké vztahování nějaké niternosti, ale o naše vztahování, o vztah našeho nitra, o vztah, který je niterně integrován, který je naším vztahem, je vztahem nás k něčemu mimo nás, a tento vztah ovšem není možno chápat jako abstrakci, tento vztah ve své reálné podobě je akcí. Tedy můžeme říci, že je to tak, že subjekt se vyděluje ze světa tím, že vydobude svou niternost, že ji zintegruje a na základě této vydobyté, integrované niternosti, této integrované své vnitřní stránky je schopen podniknout akci, která je zakotvena, která začíná v jeho nitru, překračuje hranici mezi jeho vlastní niterností a jeho vnějškem, a zasahuje už mimo sám jenom vnějšek do vnějšího světa. Takto vypadá tedy ono vnitřní vztahování ke světu. To vztahování tedy je vnitřní jenom na počátku, ale má-li to být reálné vztažení, tedy na konci musí nabýt předmětné, zpředmětněné, zvnějšněné podoby, a zasáhnout něco, z onoho vnějšku světa.

Také podáváme svůj příspěvek k Patočkově formulaci problému jako pokusu o pochopení existence jako pohybu. Tedy pojem pohybu je nedostatečný, protože pokrývá nejrůznější roviny a nejrůznější struktury na těchto rovinách. Existenci je třeba pochopit z akce, z aktivity, nikoli z pohybu vůbec. Onen specifický typ pohybu, jímž je akce, se odlišuje zcela základním způsobem od všech pohybů ostatních. To platí i o pochopení života jako pohybu (str. 210). Patočkova nepřesnost vyjadřování (a možná i myšlení) jde tak daleko, že na str. 211 to obrací a mluví o radikalizaci Aristotelova pojetí, v níž pohyb je pochopen jako původní život, a to život který sám teprve vytváří jednotu svou i věcí. Tedy to je ovšem zcela problematické, zcela pochybné, když jedno vykládá druhým a druhé prvním. A když nakonec na str. 213 říká, že praktické, činné je každé jsoucno, že každá skutečnost je skutkem, projevem, no tak pak ovšem jsme doma, to znamená, že výklad není založen ani v pojetí pohybu, ani v pojetí života, nýbrž v pojetí činnosti, skutku, aktivity, praxe. Na str. 216 ovšem Patočka znovu mluví o tom, že všechny naše akce se odbývají jen na základě onoho instinktivně afektivního prapohybu, tedy zase se vrací k tomu původnímu, nejasnému a tím zneostřujícímu, rozplývajícímu kontury.

(Podle mgf. záznamu z 25. 4. 73; PNP večer)

19.

Co vůbec Patočka říká o vnitřním a o nitru? O světě, z něhož jsme se vydělili, narodili a kterým jsme přijati, akceptováni, k němuž se přimykáme v prvním základním, celkovém pohybu, je podle Patočky ve své podstatě vnějškem. To snad tedy znamená, že buď

nitro vůbec nemá, anebo že nitro, niternost nepatří k jeho podstatě. (Podle toho, zda např. lidské nitro zahrneme do světa nebo ne.) (216) Přitom musíme pamatovat, že hlubokým vztahem, který teď nebudeme sledovat, spolu souvisí svět a bytí, a to jak bytí vůbec, tak bytí v celku (podle cit. 213). Svět je sice celistvý, ale chybí mu bytí pro sebe (217). Celistvost světa proto pro Patočku ještě není vztahem k celku, který se objevuje poprvé teprve tam, kde se tato celistvost světa nechává být (217). To je úlohou člověka. Můžeme říci, že svět je sám k sobě lhostejný? Patočka se tak vyjadřuje o věcech resp. o jsoucnu věcí (220) a ukazuje, že ve své svobodě jsme schopno odhalovat jsoucna v tom, čím jsou, tj. „nechávat je být“ (tamtéž). A tím za ně vykonáváme to, k čemu samy jsou lhostejné. Tomu říká Patočka schopnost fenomenalizace a souřadně s tím, jedním dechem s tím mluví o „porozumění“ pro svět a jsoucna v něm“ (tamtéž). A na jiném místě toto porozumění je podáno jako o „cestě dovnitř věcí“ (226) a o „cestě do nitra věcí“ (227), přičemž Patočka mluví zároveň o „společenství s věcmi“ (227). Uvážíme-li však, že Patočka na jedné straně mluví výslovně o světě a o věcech v něm jako o vnějšku, tj. jako o tom, co ve své podstatě je vnějškem, a uvážíme-li na druhé straně, že podle Patočky naše bytí si žádá cizí nitro a apeluje na ně (219), což znamená, že ono cizí nitro je mou potřebou, dostáváme se k velmi pravděpodobné domněnce, že ono nitro věcí a eventuelně i nitro světa je pouze naší subjektivní či ještě lépe intersubjektivní, kolektivní projekcí, umožňující sice komunikaci mezi lidskými bytostmi, ale zastírající a utajující onu mrazivost vnějšku, před jehož přesilou se chránit je rovněž naší potřebou. Protože jsme nakloněni nějak spojovat niternost a činnost, vypadá to tak, že i Patočkova deviza, že každá skutečnost je skutkem, projevem, že každé jsoucno je praktické, činné, má jenom zastřeně vyjádřit jeho přesvědčení, že subjektem, iniciátorem, agens tohoto skutku jsme my. Neboť jak by také jsoucno samo v sobě a samo ze sebe mohlo být praktické? Vždyť praxe je výslovně chápána jako lidská charakteristika! Ještě také musíme pamatovat, že tematizace vnějších předmětů je podle Patočky nepůvodním přístupem k věcem. Jaké místo máme tedy přiřadit oné charakteristice světa jako v podstatě vnějšku? Není i vnějšek nakonec jen naším rozvrhem?

20.

Třetí, nejdůležitější ze tří pohybů interpretuje Patočka především sebepochopením, jako sebepochopení. To znamená setkání se sebou, s vlastním jsoucnem. Vyjadřuje se tak, že v onom posledním z pohybů, dokonce – který nazývá vlastním pohybem existence – běží o to, abych se viděl (228) v nejvlastnější lidské podstatě a možnosti. To pak se na konci stránky opakuje. Nebo, tam je jistá polemika, nejprve, že nejde o pouhé nazírání, že čistá reflexe nebo kontemplace jsou jistě také na její cestě jako její etapy, ale že jde o modalitu praxe. Nicméně, jak vykládá potom, rituálně znázorňující chování mýtus, tak tam stále to vidíme opakováno. Je to taková přítomnost svět, jež umožňuje také vidět se ve světě (229), vidět svou souvislost a závislost, spatřit svou úlohu v něm.

Na lidském životě takto prožívaném u vytržení slavnosti ulpívá odlesk nadlidského, božského. Tedy je zřejmé, že ten první aspekt je aspekt pochopení, to není pouhé nazírání, čistá reflexe, jde o pochopení, sebepochopení, nikoli nazírání. To je snad polemika proti nazíravosti, ale nikoli proti oné reflexi, která představuje sebepochopení. Tak to je první věc. Druhá věc je, že v tom sebepochopení se člověk čelem staví ke konečnosti, tj. nedělá si už iluzí a ví o své konečnosti, bere ji na vědomí, a nejenom, ale bere ji na sebe. Ne však tak, že se připoutává k sobě, nýbrž tak, že se odevzdává. Tedy to postavení čelem ke konečnosti má význam odevzdání. A teď tam říká (232): Mé jsoucno není už definováno jako bytí pro mne, nýbrž jako jsoucno v odevzdání. Jsoucno jež se otvírá bytí, jež žije proto, aby věci byly, ukázaly se tím, čím jsou, a rovněž tak i já a ti druzí. Tedy ta otevřenost vůči bytí je tady vyložena jako postoj, který působí, nebo život, který je žit proto, aby věci byly a ukázaly se tím čím jsou, tedy aby byly tím čím jsou, aby se také ukázaly tím čím jsou. A nejen věci, rovněž tak i já a ti druzí. Tedy toto já je obsaženo už v tom prvním, v tom sebepochopení, a v rámci toho sebepochopení, v rámci toho spatření a přiznání se ke své vlastní konečnosti, potom jde o odevzdání, které nejenom podtrhuje dále, abych já se ukázal, už nejen sobě, ale vůbec se ukázal, i druhým, tím čím jsem, ale také druzí aby se ukázali, navzájem i mně, a aby věci se ukázaly, a dokonce aby byly tím, čím jsou. A to tam říká, že znamená obrat zájmu.

(11. 5. 73 – PNP večer)

21.

Patočka říká, že dříve, než vzniká cosi jako otázka, a s ní výslovná reflexe, je zde v mýtu odpověď. (Str. 229.) Něco na tom je velmi správně a hluboce postiženo, totiž že každá otázka má své předpoklady. A základním předpokladem otázky je, že už před ní je něco tvrzeno, že tedy je tady cosi, co při jisté volnosti výrazu můžeme nazvat odpovědí. Pochopitelně přesně a přísně vzato, nemůže být nic odpovědí, co není odpovědí na otázku. Před čím otázka nebyla postavena. Tedy doslova vzato, v mýtu nemůže být odpověď dříve, než byla postavena otázka. A tedy samozřejmě, protože otázka postavena nebyla, tedy v mýtu není odpověď. Ovšem to je jenom z takového úzce logického hlediska, je to otázka vlastně terminologická. Po pravdě řečeno, v mýtu je něco, co umožňuje teprve, aby vznikla otázka, aby otázka mohla být postavena, abychom vůbec otázku mohli jako takovou pojmut, uchopit, abychom si ji mohli uvědomit, aby to byla otázka pro nás, tj. naše otázka. To všechno má své hluboké předpoklady, a mýtus některé z těch předpokladů plní, i když třeba jen dočasně, tak, že později, když už otázka postavena je, tak třeba se ukáže, že musí být postavena jinak, že musí být vnitřně přestrukturována, a to tak, aby už nemusela navazovat na to, co představovalo onen předpoklad, splněný mýtem. Otázka může být přestrukturována tak, že vnitřně navazuje na předpoklad, který mýtem splněn nebyl, a který teprve dodatečně může být zformulován nemyticky, mimomyticky. Ale historicky ten mýtus na

začátku je základně důležitý. Ovšem Patočka ještě v uvedené větě, nebo části věty, říká: dříve než vzniká cosi jako otázka a s ní výslovná reflexe. To znamená, že Patočka spojuje otázku a výslovnou reflexi. Otázka není tam, kde není reflexe. To je ovšem velmi zajímavé, uvědomíme-li si, jak Patočka reagoval na onen můj článek o otázce, který mu byl věnován, kde – a to mám někde v dopise – kde klade některé otázky toho druhu, že je třeba najít ono předchozí rozložení skutečnost, které samo o sobě je problematické, je nevyjasněné, je samo jakousi otázkou – ještě před otázkou – a z toho chce vyvodit eventuelní otázku. To je zvláštní, ten dopis je třeba najít. Tady na tomto místě naopak otázku a reflexi spojuje, takřka sjednocuje.

(podle mgf. záz., PNP 21. 5. 73)

22.

Proč rozumí Patočka onomu „ohmatávání vazeb života“ (230) resp. „ohledávání vazeb“ (231) jako sebepochopení? To je opět ona již uváděná chyba, provázející jeho pojetí reflexe. Skutečné sebepochopení není možné bez zarámování pochopení světa, tj. bez pochopení onoho kontextu, v němž teprve jsme tím, čím jsme, resp. v němž jsme se stali tím, čím jsme se stali, a v němž se stáváme tím, čím se stáváme. Právě tak jako v každém pochopení věcí, jsoucni i jsoucna vcelku, světa, univerza jsme vždy přítomni nějak také my sami, právě tak v každém sebepochopení je nějak přítomen celý svět, jsoucno vcelku i jednotlivá jsoucna, věci. Sebepochopení není slepou uličkou jenom proto, že v něm nekončíme u „sebe“, nýbrž že se v něm dostáváme na nové cesty, že se nám v něm otvírají nové perspektivy, že se nám v rámci sebepochopení a jeho prostřednictvím otevírá přístup k základům. Ale tento přístup se nám opravdu otevře teprve tenkrát, když ony základy nebudeme chápat jako něco soukromého, subjektivního, ale když pochopíme, že existuje právě v nich něco, co nejenže nemůže být a není součástí nás samých, naší subjektivity, tím méně nějakým pouhým naším projektem, nějakou hypostazí, nýbrž že tu máme co činit se skutečností podstatnější, než byla všechna ta jednotlivá jsoucna, s nimiž jsme se setkávali ve světě kolem sebe. Se skutečnější skutečností než je celý onen svět věcí a jsoucni, se skutečností, která není základem jenom pro nás a pro naše sebepochopení, a která je základem všeho světa, všech věcí, jsoucna vcelku a jednotlivých jsoucni. Zkrátka se skutečností, jíž „živi jsme, hýbeme se i trváme“ nejenom my a nejenom ve svém sebepochopení, ale jíž je živo vše živé, jíž se hýbe všechno pohyblivé a jíž trvá vše, co trvá. Nejde tedy jen o „průzkum existence“(230), ledaže bychom přiznali existenci v plném slova smyslu veškeré skutečnosti, všem věcem i světu vcelku.

(PNP, 23. 3. 73 ráno)

23.

15. V. 73

Proč se domnívám, že v závěru Patočkova dodatku jde o křesťanství: Patočka zmiňuje jak historické kořeny křesťanství, tj. starozidovskou literaturu (Genesis, tj. 1. kniha Mojžíšova), jednak téma bohočlověka, božského člověka, jeho nutném konci a nezbytném zmrtvýchvstání, jednak některá základní křesťanská témata (životní obrat, tzv. metanoia, království, které není z tohoto světa, věčný život apod.). Jde ovšem jen o několik málo stránek a tak je nesnadné uchopit Patočkovy pozice v naprosté jednoznačnosti. Víím, že následující úvahy mohou být dost vratké a že je může snadno zvrátit nějaký další (eventuelní) Patočkův text. Ale při všem vědomí těchto mezí mám za to, že mohu setrvat u námítky proti tomu, co jsem zprvu jen v diskusi nazval „koketováním s křesťanstvím“.

24.

Patočka mluví o nejmenovaném křesťanství nebo alespoň o jeho ústředním tématu jako o mýtu, totiž o mýtu božského člověka (232), právě tak jako mluví o mýtu i v případě vyprávění Genese o stvoření, o stromu poznání apod. Tady bychom měli samozřejmě přistoupit blíž k Patočkově koncepci mýtu. To teď nebudu podnikat, poněvadž jednak nemám potřebný materiál všechen pohromadě (zejména z poslední doby), jednak by nás to odvedlo od knížky, kterou se zabýváme. Při dané zkratkovitosti posledních stránek Patočkova dodatku lze však především namítnout, že je vrcholně problematické a přímo matoucí hovořit tak nepřesně a náznakovitě o něčem, co by spíše jakoby otvíralo novou kapitolu nebo vůbec novou knihu, a co při čtenářově neznalosti Patočkových názorů v tomto bodě a při rozpornosti a odchylnosti formulací od běžného povědomí dostává ráz přinejmenším jakési pythičnosti. Křesťanství samo sebe nechápe a nikdy nechápalo jako mýtus. Dokonce ani taková vyprávění starozákonní, jež Patočka zmiňuje, nejsou samotným křesťanstvím chápána jako mýtus. V theologii posledních desetiletí existují veliké, přímo obrovské pokusy najít metodu, jak v konkrétních textech Starého i Nového zákona rozlišit převzaté, výrazově a stylisticky použité a zabudované mytické resp. mytologické prvky na jedné straně a vysloveně nemytické a protimytické úmysly a rozvrhy, jež se těchto mytologických prvků zmocňují, přeznačují je a užívají jich proti jejich vlastní tendenci a duchu a proti tendenci a duchu kontextu, z něhož původně pocházejí a z něhož byly vytrženy. Patočka tyto pokusy nemůže neznat (ostatně o nich nejednou mluvil, diskutoval např. s prof. Součkem, a dokonce napsal recenzi jedné z Bultmannových knih do KR). Jestliže přesto mluví o mýtu nejen stvoření nebo stromu poznání (čemuž by bylo při dobré vůli možno rozumět jako jakémusi mythologúmenu, tj. mytologickému prvku, ale tady by právě chyběl onen poukaz k tomu, že nový kontext je už nemytologický), nýbrž také o mýtu bohočlověka, pak to je nevážná řeč a jakési obrušování ostrých kontur pojmů a ulamování hrotů toho, co vlastně Patočka dělá svým celkovým jakoby pozitivním hodnocením a takřka přihlášením k smyslu onoho „mýtu“. Neboť jestliže Patočka nechce říci, že se moderní, tj. dnešní a budoucí člověk bude muset a má vrátit alespoň v

některých souvislostech a vrstvách svého života k mýtu, anebo jestliže nechce tvrdit, že je omylem, že by dnes lidem mýty už nevládly a že tedy fakticky doba mýtu stále ještě trvá, nebo dokonce že tato vrstva je a zůstane trvalou složkou lidského života, pak jeho užití termínu mýtus na křesťanství znamená vlastně distanci a pozitivně snad jen ocenění jakéhosi folklóru. A naopak, jestliže něco takového říci chce, tak to má skutečně vyslovit a nenechat čtenáře, aby se toho dohadovali. A v obou případech, ať už je jeho koncepce jakákoliv, měl by své formulace, jestliže se nemohou odvolat na všeobecnou povědomost nebo na určité známé pojetí, určitou školu myšlenkovou (theologickou nebo filosofickou), také řádně zdůvodnit. Jestliže Patočka objevuje novou, podstatnou dimenzi přirozeného světa teprve na konci své knížky, a jestliže poukazuje na to, že jak pozitivisté, tak husserlovci (včetně samotného Husserla) tuto oblast pominuli, ačkoliv Patočka trvá na její základní důležitosti, pak vlastně Patočkův vlastní výklad nemáme před sebou, ale musíme naň ještě čekat. Jakou závaznost mají pak takové formule pro samotného Patočku? Jak to, že právě o tom nejpodstatnějším, o něčem, co nenajdeme nikde jinde, u žádného jiného myslitele z těch, na něž Patočka navazuje, ztrácí Patočka jen několik slov?

25.

15. 5. 1973

Já mám přirozeně ještě další námitky, pokud jde o záležitost mýtu. Jaká je v mýtu „otevřenost do budoucna“? (230) Mytická orientace se vyznačuje právě odvráceností od budoucnosti, resp. intenzivní snahou udržet v příválu budoucnosti právě to minulé, přichytit se k němu a tak si zajistit existenci proti nejistotě a propastnosti toho, co teprve má přijít. Myticky orientovaný člověk stojí zády k budoucnosti a děsí se jí. Všechno u Patočka mluví o tom, že zůstává ve svém myšlení stále ještě na této linii. Už frekvence termínu „původní“ a „původnost“, jak jsem zpočátku ukázal, má tento problematický aspekt. Také jsme si už ukázali problematické formulace na str. 214–15, z nichž se zdá vysvítat, že Patočkova budoucnost je stále ještě onou skrytou vládou minulého, již se on sám domnívá lámat. Ne zcela průhledný smysl odstavce na konci str. 230 a začátku 231 by mohl sloužit eventuelně jako další doklad. V jistém smyslu i vlastní interpretace „mýtu o bohočlověku“ je nesena myšlenkou, vyjádřit také jakýsi „nepohnutý fatální zákon“, „anticipativně podmiňující budoucnost“ (231). Tomu nasvědčuje dále i to, že podle Patočky „království boží“ „již nastalo, již je mezi námi“ – a jenom my musíme provést svůj obrat k němu. To je přece nepochybně struktura skutečného mýtu, mýtu, s nímž nejenže křesťanství nemá a nechce mít nic společného, ale proti němuž se ve svém nejvnitřnějším, nejhlubším zaměření ostře obrací. A je to zároveň mystifikace, desinterpretace příslušných míst z NZ, v nichž ve skutečnosti není vůbec řečeno, že království boží je už prostě tu, celé a hotové, a že jde jenom o náš vztah k němu. Vůbec ne: smyslem je, že nás nečeká až někdy na konci věků, nýbrž že pomalu roste z malých počátků již teď (jako zrno hořčičné), že už teď tu je tu a tam jeho

závdavek, že už teď se mění poměry ve světě, ale to všechno je v pohybu, na pochodu – právě i my jsme na pochodu. A tak vlastně se ukazuje, že Patočka smysluplně hovoří o křesťanství jako o mýtu, protože on je skutečně také jako mýtus chápe, a tedy vlastně nechápe.

26.

15. 5. 1973

Největší námitkou je ovšem ono zbavení křesťanství veškerého relevantního obsahu. Sepětí události bytí s božstvím, království božího s pravdou bytí apod. ničím nepřispívá k nové orientaci lidského života, a ani jako interpretace nemá víc než pouhý instrumentální charakter. Co to je vlastně odevzdanost bytí a jeho pravdě? Co to konkrétně znamená pro mou životní praxi? a co pro moje filosofické myšlení? Čeho se skutečně mám vzdát? Čemu se dnes, zítra, v konkrétní situaci mám otevřít? Kde se u Patočky tak najednou vzal onen svět, v němž vládne jsoucno a který nevidí leč jsoucno? Svět, který musí ze své podstaty hubit a ničit vše, co se podrobuje vládě pravdy? Nový mýtus je podle Patočky smyslem nevyčerpatelný. Přesto však se Patočka pokouší jej logizovat. To, co provádí na konci svého dodatku, je tedy de facto mytologie. Ale jak bezbarvá, abstraktní, plochá to je mytologie, jak je bez chuti a bez zápachu! Filosofie to ještě není (chybí tomu všechny atributy přesných myšlenek a precizního vyjádření těchto myšlenek, argumentace atd.), ale mythologie už to pořádná také není, spíše jakýsi slabý odvar. Křesťanství tu je zbavené vši své síly a intenzity, je to cosi naprosto neoslovujícího, a pokud slovuje, tedy jen skrze reminiscence, názvuky toho, co už dávno víme atd., snad jako udička na moderní povrchní rádobu-křesťany. Koketující interpretaci, oslovující nanejvýš zase jen koketující čtenáře.

S tím souvisí i další, velmi závažná věc. Patočka mluví o jednotném společenství odevzdanosti, o společenství v oddané službě (233, 234). Co je základem jednoty takového společenství? To přece nemůže být samotná odevzdanost: můžeme se odevzdat leččemu, rodině, národu, vlasti, třídě, církvi, „nové společnosti“ atd. To jsou ovšem jsoucna. Ale cožpak se lze odevzdat bytí, „kteréž žádný neviděl“, a neodevzdávat se službě bližním, tj. i rodině, přátelům – a také nepřátelům, národu, vlasti atd.? Ježíš byl daleko konkrétnější – tohle je jen formule bez skutečného obsahu. Vždyť co to jen ten oceán bytí, v jehož službách odevzdaní lidé komunikují? (234) A jestliže ona věcná předmětnost se pouze vynořuje z oceánu bytí, jak to že se staví proti této své kolébce? A přeložme si to ještě do křesťanské terminologie: stvořené věci se vynořují z oceánu božství. No, a máme hned jasno: to není křesťanství, ale křesťansky dost zběžně natřený pantheismus. Anebo také možná adaptovaný platonismus: věci se vynořují z oceánu světa idejí. A jejich pokleslost spočívá v tom, že se vynořily, že se staly pouhými věcmi, pouhými jsoucnými ve světě odpadlém, ve světě stínů. Ale zase to není žádné křesťanství.

27.

A tak tím končím. Snad se stalo jasnějším, co jsem říkal na začátku: Patočka zase v podstatných věcech zůstal jen u rozvrhu, ale jeho koncept zůstává neproveden. Nadto vykazuje i v tomto stavu povážlivé mezery a nedostatky, domyslíme-li rozvržené trochu dál. Vedle pojmových nepřesností a nedůsledností (bytí, svět, jsoucno) jsme našli povážlivé vady v pojetí reflexe a vůbec nepřekonaný subjektivismus. Metafyzičnost ve vztahu k času nepřekonána. Nepochopen mýtus, nepochopeno křesťanství.

28.

Poznámky, které hodlám kriticky zaměřit proti tomu, čemu jsem na počátku řekl Patočkovo koketování s křesťanstvím, hodlám začít oddílkem, který bych nazval Patočkovo koketování s mýtem. Patočka má několik vět, které je třeba analyzovat, důkladně přečíst, i když tedy nejsou dostatečně rozvedeny, ty myšlenky, i když tam samozřejmě jsou obrovské mezery, tak jedna věc je jasná. Především, že v mýtu přichází ke slovu rituálně znázorňující chování (229). Ale mýtus pak je ihned vyložen jako něco, co překračuje tuto první rovinu. Mýtus nejenom poskytuje rituálnímu chování průhledné prostředí řeči, ale proniká do tajin lidského života. Tedy to je zajímavá věc. Není vyjasněno, zda do těch tajin lidského života proniká již prvotní rituálně znázorňující chování, jímž je život modifikován, jak čteme, zařazen do svatby nebes a země, atd. V každém případě tedy mýtus najednou se stává čímśi podstatnějším, než jenom že by poskytl ono průhledné prostředí řeči tomu rituálnímu, rituálně znázorňujícímu chování. Ta pronikavost, s níž mýtus vniká do tajin lidského života, je podle Patočky tak veliká, tak nesnesitelná, tak neúnosná, neunositelná, že musí být mírněna. A je mírněna právě tou formou, čili pouze formou, podstata zůstává, formou vyprávění, onou předstíranou historií, oním umístěním do minula. Podle Patočky toto umístění do minula je pouhá forma, protože jakmile pochopíme intenci mýtu, prohlédneme, že nezprůhledňuje jen přítomnou skutečnost člověka, takže teď bychom řekli: nezprůhledňuje jenom rituálně znázorňující chování, nezprůhledňuje jen přítomnou skutečnost člověka s oním vhladem do tajin lidského života, nýbrž je v něm obsaženo i stanovisko, postoj, otevřenost do budoucna, v němž si odmykáme nejvlastnější možnost. To znamená, v mýtu nejenom, mýtus nejenom se neomezuje na to, že poskytuje slovo mythos, onomu rituálně znázorňujícímu chování, a nejenom tedy zprůhledňuje přítomnou skutečnost, člověka, a to až do těch nejhlubších tajin, ale zprůhledňuje budoucnost. Obsahuje stanovisko k budoucnu, stanovisko do budoucna, postoj do budoucna, otevřenost do budoucna. Jestliže pak se ptáme, proč musí být mírněn, proč je nejméně únosné, aby jeho pronikavost šla v plném světle až tam, k těm největším hlubinám, tak zdá se mimo veškerou pochybnost, že to nejméně únosné je právě to třetí, tj. to, jak je v mýtu obsažena otevřenost do budoucna, stanovisko, postoj do budoucnosti. A právě tento moment musí být mírněn, předstíranou historií, oním umístěním do minula.

Na konci str. 230 a potom na dalších mluví Patočka o tom, že mýtus ohledává, ohmatává vazby života. A v tom smyslu, že je u základů spekulativního a experimentujícího průzkumu existence, který plní věky. Tedy je to jakýsi základ, jakýsi pramen, první rovina nebo počátek onoho průzkumu existence, který později nabývá spekulativního a experimentujícího charakteru. Jak vypadá to mytické ohmatávání, ohledávání vazeb? Vypadá tak, říká Patočka, že vytváří představu o kole znovuzrození. Vina, říká, je tu promítnuta do minulosti. Odkud? Z přítomnosti? nebo z budoucnosti? Co to znamená, že je promítnuta do minulosti? To se tam nepraví. Ale říká se, že anticipativně podmiňuje budoucnost, tj. tato vina, promítnutá do minulosti, anticipativně podmiňuje budoucnost jako nepohnutý fatální zákon. Tedy ten vztah do budoucnosti, který poněkud zastřen, zakryt právě oním promítnutím do minulosti, tento vztah k budoucnosti je zvláštní: ve vztahu k budoucnosti mýtus trvá na představě o kole znovuzrození, a to proto, že vina je jím interpretována jako nepohnutý fatální zákon, právě ve své váze, ve své důsažnosti pro budoucnost. Tedy je jasné, že mýtus je tady de facto pojat zcela přiměřeně věci, je to skutečně tedy ona tendence, ono směřování k dosažení jakési dokonalosti právě v onom kole znovuzrození, nebo přesněji řečeno v onom mýtu věčného návratu, že, a jako rozhodující pro budoucnost se ukazuje onen nepohnutý fatální zákon, tedy cosi co má charakter jakési nadčasové minulosti, nebo přímo teda minulosti, pokud je to promítnuto do minulosti. Ale o tomto mýtu najednou Patočka říká, že pokud jeho intenci pochopíme, tak prohlédneme, že nezprůhledňuje jen ono rituálně zpředmětňující, znázorňující chování, ani nezprůhledňuje jen přítomnou skutečnost člověka, ani nezprůhledňuje jen ty hlubiny, tajiny lidského života, ale zprůhledňuje otevřenost do budoucna. A protože ta je čímsi tak děsivým, tak neunesitelným, promítá ji do minulosti, je základ toho, co má největší váhu v budoucnosti, promítnut do minulosti. A co je ten základ? Tím základem je nepohnutý fatální zákon. No, takže ta otevřenost do budoucna se ukazuje, že to vlastně není otevřenost, nýbrž naopak uzavřenost do budoucna, uzavřenost oním nepohnutým fatálním zákonem. V tomto smyslu tedy, jestliže se hovoří pak o mýtu, o stvoření, nebo o mýtu o stromu poznání (230, 231) z Geneze, tak to by vyžadovalo zvláštního výkladu, na němž by se ukázalo, že to má jaksí, že v pozadí je nepochopení. Ale tyto konkrétní výklady necháme zatím stranou, pokud jde o tyto dva konkrétní mýty, tzv. mýty starozákonní, je to zejména proto, že nikdo z nás v tom není odborníkem, že by bylo zapotřebí tady mít nějakého hebraistu po ruce, a člověka, který je zběhlý v religionistice, aby mohl provádět příslušná srovnání, aby mohl ukázat, jaké skutečné mýty byly předlohou pro ono starozákonní přeznačení, přestrukturování, vnitřní přestavbu a tedy de facto odmytičtění, odmytizování těchto použitých materiálů, použitých předloh. Ale jedna věc je tedy jasná, že nejenom ty uvedené konkrétní dva mýty z Geneze, ale samo křesťanství je pak pochopeno jako další, novější mýtus, a to takový nový mýtus, který je jedním z nejhlubších a nejrozšířenějších, tedy jedním z

nejvýznamnějších, není však řečeno tím nejvýznamnějším, jedním z nejhlubších, z nejrozšířenějších. To je právě mýtus o božském člověku atd. Tedy tady přicházím k bodu, kde Patočka se pokouší interpretovat křesťanství jako mýtus, analogický onomu mýtu o vyhnání z ráje nebo o stromu poznání, a pokouší se logizovat tento mýtus v následujících řádcích, celkem to je asi půl druhé stránky. Tak krátký text, ale nic nám nezbyvá, musíme to projít. 15 V. 73 (Kaz. 76/B; násl. disk. o Patočkově katolictví)

30.

5. V 73

(5. 5. 73, u Rocha; kazeta 73) Patočka rozlišuje tři základní celkové pohyby. Kromě nich mluví ještě na str. 216 o jakémisi instinktivně afektivním prapohybu. Blíže neurčuje vztah k oněm třem pohybům. Tak a ty tři pohyby charakterizuje na str. 228 jako 1) pohyb zakotvení, což souhlasí s tím, co je na str. 216, 2) druhý pohyb je pohyb sebepromítnutí, tam tedy jsou už jisté difference, na str. 223 se mluví o druhém pohybu jako o pohybu reprodukce, sebeproloužení. A ten 3) třetí pohyb je vlastní pohyb existence, pohyb průlomu, jak říká Patočka (228), či vlastního sebepochopení. Uvádí, že tam nejde o setkání s cizím jsoucnem, nýbrž s vlastním. To setkání blíže charakterizuje tak, že v něm běží o to, abych se viděl v nejvlastnější lidské podstatě; odtud to sebepochopení. A to sebepochopení, nebo to sebevidění v nejvlastnější lidské podstatě, tj. ve vlastním pozemšťanství znamená i vidění, které je vztahem k bytí a k univerzu. Tedy i ten vztah k bytí a k univerzu je tedy součástí onoho sebevidění nebo sebepochopení. Je to tedy vztah našeho pochopení k bytí a k univerzu, nikoli vztah existence. Přesto tam Patočka mluví o tom, že jde o vlastní pohyb existence. Nicméně ke konci str. 228 při zdůraznění, že teprve v tomto třetím pohybu se mohu nově, jinak otevřít pro bytí, proměnit vlastní vztah k univerzu nejenom tím, že proměním svůj upoutanost k jednotlivému, i když tam zase říká, že mohu modifikovat vazbu k jednotlivému a pak snad proměnit vlastní vztah k univerzu, tak při té příležitosti zdůrazňuje, že proměna jde přitom ruku v ruce s proměnou vazeb k vlastnímu životu. Co to je ta vazba k vlastnímu životu? Nejde o pouhé nazírání, není to čistá reflexe ani kontemplace – ty se tam ovšem vyskytují jako etapy – ale i zde je žití v možnosti uchopením, realizací této možnosti, je modalitou praxe. Tedy tam je zaveden ten zvláštní vztah sebepochopení, sebevidění a praxe. Nicméně všude tam, kde tu myšlenku rozvádí, kde věc provádí, tak Patočka se stále zdržuje v termínech, jimiž začal, tedy to sebepochopení, sebevidění. Na str. 229 jsou slova o tom, o přítomnosti světa, jež umožňuje rovněž vidět se ve světě, vidět svou souvislost a závislost, spatřit svou úlohu v něm. Na lidském životu takto prožívaném ulpívá odlesk nadlidského, božského. Tedy je to stále cosi, co spadá do sféry vidění a sebevidění, do sféry chápání a sebepochopení, spatřování, prožívání apod. Tedy musíme být stále ještě opatrní.

31.

S tím souvisí, že Patočka podobně tady v tom třetím pohybu mluví o úplném obratu zájmu (232), podobně jako když předtím mluvil o reflexi. Na str. 159 říká, že reflexe je protitahem vůči samočinné tendenci života nevidět se takovým jakým jest, odhlížet od sebe. Tedy v jistém slova smyslu to je ta ztráta sebe, příznačná pro ten druhý pohyb. Tedy reflexe je protitahem proti interesovanosti naivního života. V tomto smyslu je obratem zájmu. Zvláštní je tedy: zatímco zájem vede k věcem, k jednotlivostem, zájem jenom odemyká, nikoli otvírá jsoucno v jeho bytí, Patočka říká, že interesovanost odmyká svět, ale zároveň jej udržuje zavřeným, teď teprve ten obrat zájmu (str. 160), jakýsi desinteres, protitah reflexe a tím i protitah svobody (160) nám otvírá a nejenom to, to co bylo odemčeno. Zvláštní je, že Patočka na jedné straně (160 na konci) říká, že reflexe je zachycování sebe tak, jak právě jsem, v pohledu vlastního duševního zraku, jak je s to mou přítomností zachytit, a ovšem implicitně tato reflexe, toto sebezachycení v sobě obsahuje svět. Tedy tento svět je obsažen pouze v tom sebezachycení, nějak. A na druhé straně (210) říká, že reflexe je součástí praxe, je to složka vnitřního chování a jednání. A funkce této reflexe nespočívá v tom, že se odvrací od světa (161), nezískává terén mimo svět, nýbrž pouze očištěný terén toho světa, v němž již žije, a to tedy očištěný od sebezaujetí. To sebezaujetí zřejmě je něco, co je paralelní anebo co provází nějakým způsobem onu interesovanost, eventuelně, jak říká Patočka, mělkou interesovanost. A jak vypadá ta hluboká interesovanost? Proti této mělké interesovanosti nestojí pouhý desinteres, nýbrž zcela zvláštní interes, totiž interes na desinteresovanosti. A tento interes na desinteresovanosti, totiž interes na očištěnosti od sebezaujetí, Patočka interpretuje jako interes na pravdě.

32.

Vidět sebe a v důsledku toho i svět v pravdě ovšem Patočka chápe tak, že znamená vidět v přítomnosti to, co má tendenci nám unikat (162). Proto ke smyslu reflexe patří danost, přítomnost viděného. I když reflexi nelze na takovou pouhou danost, pouhou jistotu viděného redukovat. K danosti toho, čím jsme a jako co se musíme spatřovat, abychom od svých možností faktických mohli přejít ke své možnosti pravé, patří zodpovědnost za to, čím jsme dosud byli a čím hodláme být. Tedy tento rozvrh, o němž Patočka pak hovoří jako o bytostné historičnosti (stále 162), tento rozvrh je podstatný. Ovšem zatím nevíme, jakým způsobem. Čím hodláme být, čím jsme dosud byli a čím hodláme být: je mezi tím rozdíl, je mezi tím napětí, jestliže jde o žití z možností, jímž – jak Patočka říká – podstatně jsme (my jsme tedy žitím v možnostech), bytí není – jak Patočka říká (163) – podstatně dáno v přítomnosti, ani celé ani aspektuálně. Nemůže vůbec být dáno, nýbrž pouze získáno, vydobyto, nalezeno, a to v boji proti něčemu, co je původně zastírá, zakrývá, falšuje. Tak tam je ten výhled, ta perspektiva, ten směr, otevřený směr, otevřená cesta do budoucnosti. Onen vztah k budoucnosti je ovšem opět vždy znovu a znovu lámán. Např. tím, že se heideggerovsky říká, že mé jsoucno je jsoucno v odevzdání, jsoucno, jež se otvírá bytí, jež žije proto, aby věci byly, ukázaly se

tím, čím jsou. A rovněž tak já a ti druzí. Tedy ta formule: ukázat se a být tím, čím jsou, nebo já se mám ukázat a být tím, čím jsem, ta formule naznačuje, že kdesi v podstatě už jsem tím, čím se neukazuju, nebo jsem tím, čím ještě nejsem, a že se tím jaksi mám ukázat. Tento rozpor, který připouští obojí interpretaci, tj. že se mám stát tím, čím nejsem, a na druhé straně, že se mám ukázat tím, čím vpravdě jsem, tento rozpor jak se mi zdá zastírá povahu budoucnosti. Otevřeně, jasně řečeno, je to, že mé bytí, mé nejvlastnější bytí je nezajištěno, je nejenom otevřeno, ale je víceznačné, a vede různými cestami, má jsoucnost vede různými cestami. Ale bytí je to, co představuje směrnici pro cestu mé jsoucnosti. Mé bytí je tedy tím směrem, tou orientací, tím orientačním bodem, směrnicí, příkazem, povinností. Tedy já se mám stát něčím, čím ještě nejsem, ale čím mám být. To znamená, že bytí je podstatně zakotveno v budoucnosti, a z budoucnosti orientuje cestu mé existence. Jestliže existence je přesažení, je trčení, je vyčnívání do této budoucnosti, tak je to tápavé, více méně tápavé hledání onoho záchytného bodu, na nějž orientován se mohu stávat tím, čím se mám stát, čím mám být. Pak to slovo jest ve smyslu jsoucnosti je něčím provizorním, něčím na cestě, něčím, co ve své hloubce odkazuje na cosi jiného, totiž na jest ve smyslu bytí. A pak se otvírá otázka, v jakém vztahu je mé bytí, bytí mé existence, bytí, k němuž má existence vede nebo má vést, k němuž je na cestě, v jakém vztahu je k tomu, co se uvádí u Patočky (a u Heideggera) jako bytí vcelku, jako bytí vůbec, Bytí.

33.

Pokud jde o to koketování s křesťanstvím. Patočka především chybně poukazuje na křesťanství jako na mýtus, chápe je jako mýtus, nový mýtus. Už to je velmi problematické, ale to do jisté míry záleží na terminologii, jak je pochopen mýtus, jak je pochopena struktura mýtu. To, co to je mýtus, tam Patočka vykládá o něco dříve na str. 229 a násl. Ke křesťanství se dostává, ovšem nejmenovaně, na konci 232 a dalších. Tedy zvláštní je, že tam je pochopen mýtus jako určitá obecná struktura, proto se mluví o mýtu o božském člověku, o bohočlověku – bez jakéhokoli zkonkrétnění. Je to dosti takový hegelovský přístup. Na jedné straně, navíc, Patočka říká, že tento mýtus, jako ostatně každý jiný mýtus, je smyslem nevyčerpatelný (232). Co to je „smyslem nevyčerpatelný“? Co to je vyčerpávat smysl něčeho? To je de facto tedy to, dávat do prosvětlenosti řeči, prosvětlenosti slovem. Na str. 229 říká P., že původně rituálně znázorňující chování přichází v mátu k slovu, k vyprávění. Není to nic jiného než totéž shromáždění, totéž setkávání světa, jež vyvolává rituální chování, ale tak, jak se dává v průhledném prostředí řeči. Tedy z toho bychom mohli uzavřít, že ten smysl, vyčerpání nebo čerpání smyslu, znamená to uvádění do toho zprůhledňujícího prostoru, do toho zprůhledňujícího prostředí řeči. A jestliže něco je smyslem nevyčerpatelné, tak to znamená, že to je nepřevoditelné (zcela) do této průhlednosti, tj. je to vposledu nedohledné, neprohlédnutelné až k jádru, až do hloubky. Vzniká otázka, zda tamta – jestliže ten mýtus sám je nevyčerpatelný, a mýtus sám je přece to vyprávění, to slovo, –

tedy to vyčerpávání smyslem jestli není logizace. Zdá se, že ano. V každém případě to, co tam Patočka provádí potom, je logizace tohoto mýtu – údajného. Upozornění na počátku, že tato logizace, resp. toto čerpání smyslu, je neskončitelné, že tedy tato logizace je nedokončitelná, neuzavřitelná, že vždycky jí ještě zůstává něco, do čeho se může nořit, a že nikdy nedospěje až ke dnu mýtu, má být možná jakýmsi ohrazením proti námitce, že tam není postiženo vše. Ovšem této námitce můžeme čelit tím, jestliže ukážeme, že způsob, jakým je mýtus logizován, je v podstatě přiměřený předpokládané struktuře, nebo struktuře předpokládaného mýtu, předpokládané mýtičnosti. Že tedy je to logizace, která jenom racionalizuje tu základní mytickou orientaci, jak jsme říkali. To co tam Patočka (232 a násl. až do konce) provádí při jakési letmé interpretaci, při onom letmém koketování s křesťanstvím, to je mytologizace. Tam Patočka dává rozvrh jakési mytologie. To není reflexe v tom smyslu, jak o ní předtím hovoří, nýbrž reflexe v onom původnějším smyslu, který vlastně znamená ideologizaci mýtu. V tomto smyslu myto-logie je ideologie. Reflexe jako principiální reflexe je pochopitelně něčím jiným, odlišným, a je otázka, zda do všech důsledků, do všech závěrů je proveditelná na této cestě. Zda předpokladem onoho dosahu, oné nosnosti, oné důsažnosti principiální reflexe není onen otevřený pohled na bytí věcí, nebo po našem řečeno, ona otevřenost do budoucnosti. Patočka nepochybně tu budoucnost zahrnuje. Na str. 233 mluví o tom, že najednou jsou před toto rozcestí, před toto rozlišení, všichni postaveni; všem je pojednou otevřena budoucnost.

34.

Ale Patočka se dopouští také jisté rozpornosti, nebo je rozporný sám v sobě tím, že líčí (233), že život v odevzdanosti je v určitém smyslu slova život věčný. Život, který se odevzdává, žije mimo sebe, a pravost tohoto mimo sebe dosvědčuje právě tím, čeho se vzdává. To je přesně to, proti čemu mluví, když odmítá absolutní reflexi. Na str. 163 říká, že absolutní reflexe se nezajímá o mé bytí na světě, že boj má již za sebou, stojí na pevné půdě, půdě absolutna, nejde o etapu sebenalezení konečné bytosti, nýbrž o její překročení do úplně jiného. Pro já, vzaté v jeho jádře, celý zápas nemá smyslu, pravda začíná teprve tam, kde toto všechno je zůstavenou za sebou. Tedy absolutní reflexe je (konec 1. strany, pokračování na str. 2 téže kazety 73)

tedy charakterizována jako něco, co naprosto vylučuje a je protikladné vůči reflexi existence. Znamená to nikoliv nekonečný zájem, stupňování zájmu o vlastní existenci, nýbrž naprosté odpoutání, vyřazení onoho angažování do konečnosti. Tak takhle je charakterizována absolutní reflexe, a potom se tam hovoří o tom, že tam, kde člověk po úplném obratu zájmu prý neztrácí svět, nýbrž ho nalézá, to se tedy tvrdí není to odvrát od světa, ovšem líčí se tedy, že to je život, který sám sebe opouští, který se odevzdává, který žije mimo sebe. A to dosvědčuje právě tím, čeho se vzdává. To je tedy velká nejasnost. Problém je řešen pouze slovně, některými odchylnostmi formulací, ale jaká je podstata rozdílu mezi oním dezinteresem absolutní reflexi a mezi odevzdaností

onoho, oné završující etapy třetího životního pohybu, kterou pominuli jak pozitivisté, tak Husserl, to zůstává naprosto nevyjasněno. Nu a ten úplný konec: že to není nic mystického, ledaže bychom nazvali mystickým sám svět a bytí, i člověka v podstatném vztahu k nim, to je vlastně zase ambivalentní, neboť svět a bytí je možno nazvat a chápat jako něco mystického. Ale pochopitelně ta celá věc s křesťanstvím nemá co dělat. Onen život mimo sebe, to je nejautentičtější, ve skutečnosti nejautentičtější život mne samého. Onen život věčný, ten je žit nyní. Odevzdání, které znamená žít mimo sebe, jak říká Patočka, je ve skutečnosti odevzdání svému vlastnímu, pravému, životu. Podstatou věcí je to, že svůj vlastní pravý život si nemohou vynutit, že sám sebe do něho nemohu vmanipulovat. Tam je nezbytná ta odevzdanost, která si nechává ten pravý život dát. Ale ten pravý život neznamena, že už žiju mimo sebe, nýbrž tam se právě ocitám v nejvlastnějším smyslu u sebe, tam jsem já skutečně jako já – teprve tam. A tím také je dáno, že to není odvrát od světa, to není odvrát od mých zájmů, tam se stává já tím, čím jsem, se vším všudy, tam i ty zájmy mají své místo, ovšem v jisté hierarchii. To není obrat o 180 stupňů od zájmů, nýbrž tam ty zájmy jsou zapojeny do programu, projektu toho hlavního zájmu. A ten hlavní zájem není zájem můj o něco, nýbrž zájem o mne, na základě kterého já teprve se mohu stát tím, čím jsem se stát měl, a tím tedy i mé zájmy se mohou stát tím, čím se stát měly. Což znamená: jsou sice přeorientovány, jsou napraveny, jsou přivedeny na cestu, která je jejich, je jejich pravou vlastní cestou, ale tyto zájmy jsou stále obráceny do světa. Já jsem dokonce tím, že se stává tím, čím jsem, jsem veden do světa. Tamten, to zakončení, ta orientace k věcem, k lidem, ke světu vůbec, ta tam zůstává zachována. Je změněna vnitřně, je změněna svým posledním kontextem, posledním výhledem, ale není zrušena. Ten obrat zájmu, to není v pravém slova smyslu obrat, to je spíše jakési napravení, to je přivedení k autentičnosti. Jediný skutečný obrat tomu všemu předchází: to je onen obrat od mytické orientace k orientaci víry, k orientaci otevřenosti do budoucnosti, k orientaci očekávání toho podstatného teprve z budoucnosti, očekávání teprve toho příchodu, tedy očekávání z příchodu, a napomáhání tomuto příchodu tím, že sám jdu vstříc. Tato orientace do budoucnosti, ta je nová, to je skutečný obrat. Ale to všechno ostatní, ta angažovanost ve světě, ta přivracenost k věcem, k jednotlivostem, k jednotlivým bytostem – to musíme stále dávat vedle sebe: jednotlivá věc a jednotlivá bytost, to není tak daleko od sebe. Odvrácenost od jednotlivosti, to je falešný důraz, právě proto, že jednotlivost má v sobě zaslíbení, má v sobě veliký náboj, velikou hodnotu, kterou nemohu pomíjet. Právě tato hodnota se ukazuje tam, kde jednotlivost je dovedena ke svému završení tím, že se stává osobitou, že se stává osobností, osobní bytostí. Tedy nikoli odvrát od jednotlivého, nýbrž naopak přivracení k jednotlivému; to nechat jednotlivé být, to spíš znamená ne nechat je být ve smyslu ponechání tím, čím to jest, tím méně ve smyslu lhostejnosti, nýbrž onoho vykročení k onomu jednotlivému, a k onomu pořádání, onomu praktickému zásahu, které činí tomu jednotlivému na jeho cestě tu cestu přímou z křivolaké, rovnou z hrbolaté. Zásahu, který vyrovnává ty cesty,

kteře samy jsou původně velmi komplikované. Tedy usnadňuje tomu jednotlivému postup po cestě, na níž se stává tím, čím být má, po níž má jít. Tedy to je něco úplně jiného než ono žití mimo sebe, odevzdanost ve smyslu ztráty své jednotlivosti, své jednotlivé jsoucnosti. Naopak: já se vztahuji, v tom novém vztahu se vztahuji ke své jednotlivosti právě s takovou odevzdaností, s takovou pokorou a láskou, s takovým příklonem, s takovou nakloněností, jako k jednotlivosti těch druhých bytostí, které sice původně potřebuju, ale o nichž nyní vidím, že ony potřebují mne, a dokonce k jednotlivostem oněch animalíí, s nimiž se cítím vposledu také zajedno, a k jednotlivostem věcí vůbec, které mají také své poslání, které mají být něčím pravým které mají být postaveny v pravém postavení, mají dostat své pravé místo – a to všechno čeká na mne. To je výzva, to je povinnost, závazek, který je na mne vložen.

35.

Na str. 150 Přirozeného světa, tj. v závěru ještě původní habilitace, říká Patočka, že svobodné, aktivní myšlení je možné teprve na základě konstituce pasivní. Tedy naším stanoviskem je pravý opak. Pasivita je možná teprve na základě aktivity; aktivita je primární, je základem. Pasivita je specifický, zvláštní způsob aktivity. Aktivita bez pasivity je možná, kdežto pasivita bez aktivity nikoliv. Aktivita bez pasivity je aktivita nazdařbůh, „at random“, jak říkával Jennings. Naproti tomu pasivita je možná jenom jako vedlejší produkt nebo složka aktivity.

36.

Patočka na řadě míst svého dodatku zavádí určité pojmové souvislosti bez vypracování; nevysloveně tak vlastně odkazuje na jiná zpracování. Ale protože to je nevýslovné, nevíme vlastně, jak dalece můžeme počítat s tím, že přebírá koncepce jiných myslitelů. Příkladem je třeba hned na začátku (156, 157) jakýsi předpoklad nebo tvrzení a spojitosti ne-li totožnosti problému bytí a problému času. Stále se o tom hovoří. Začíná to tím, že vyšetřovat způsob bytí neznamena vlastně v podstatě nic jiného než vyšetřovat pro tu kterou složku jsoucna, jaký časový charakter je jí vlastní. Ale proč to souvisí s tím bytím? koncepce bytí samotného, to není vyjasněno. Tedy tady nevíme, jak dalece můžeme předpokládat, že je recipován, že je do toho vintegrován Heidegger. Podobně je tomu ve vztahu mezi bytím a smyslem. Kupodivu tedy bližší analýza ukazuje, že smysl je vždycky smysl pro... (158), že neexistuje smysl vůbec, je to vždycky smysl pro někoho. Tedy nemůže-li být bytí věci zjišťováno beze vztahu k odemčenosti pro to, čemu lze porozumět, pro smysl, tedy to úplně volá po zodpovědění otázky, jak se to má s bytím ve vztahu k jednotlivým jsoucnům, a zejména k tomu jsoucnu, které je ve vztahu k odemčenosti pro smysl, pro to, čemu lze porozumět, totiž ke jsoucnu, kterému říkáme člověk. Jak je tohleto tím konstituováno, čím se liší ten vztah bytí ke každému jsoucnu od vztahu bytí k pobývajícímu člověku, k lidskému pobytu? Míní to snad Patočka jenom noeticky, že tedy bytí může být „zjišťováno“? Může být zjišťováno bytí člověka? Může sám člověk zjišťovat své bytí beze vztahu k odemčenosti pro to,

čemu lze porozumět, tj. pro smysl? A tu ovšem pro smysl mnohem celkovější, než když zjišťuje bytí pouhých věcí?

37.

Jisté pochybnosti mám i k tomu, jak Patočka své úvahy zakládá, jak je začíná. Vychází z tematizace onoho přirozeného světa, s tematizace problému světa, z tematizace jsoucna vcelku, a z důrazu na prvotnost, původnost roviny, z níž chce vykročit. Velmi rychle v několika odstavcích na třetí stránce svého dodatku přechází takovým zvláštním způsobem na téma reflexe. Ukazuje tedy za prvé, že původní danost světa, původně daný způsob bytí věcí, jednotlivých jsoucen, že nelze uchopit zcela objektivně, objektivisticky, a zejména nikoli mimočasově, že do toho patří zjišťování časového charakteru a zjišťování smyslu – a ten je vždycky smyslem pro někoho. A protože tento smysl je vždycky smyslem pro někoho, musí být studium přirozeného světa nezbytně studiem v reflexi. To je velmi nedostatečný, velmi nezajištěný a přímo problematický krok. Tam dát reflexi jako způsob vztahu k jednotlivým jsoucnům a jejich smyslu pro mne. Naproti tomu daleko logičtější, nebo daleko případnější je východisko, které lidské bytí, lidský pobyt chápe jako pobyt člověka reflektujícího, tedy jako pobyt také v reflexi, a tedy pobyt také v jiném světě než ve světě přirozeném. Ta problematičnost Patočkova přístupu nebo Patočkova východiska spočívá v tom, že musí předpokládat reflexi, a teprve v rámci reflexe konstituuje něco tak umělého, tak ne-přirozeného, jako je „přirozený“ svět. Tedy svět předreflexivní. Tak tohleto je třeba zvlášť podtrhnout a tím se zvlášť obírat, co to pak znamená pro Patočkovu pojetí reflexe, jestliže jaksí ji tam zavádí tím způsobem přes tu vztažnost smyslu vždy k někomu nebo k něčemu, přes tu jednotlivost, smysluplnosti, nebo přes tu vztažnost smyslu k jednotlivému.

(Roch, 26. 6. 73 ráno.)

1. Jestliže mám tady úvodní slovo, není to proto, že bych v něm chtěl nějak shrnout svůj soud o Patočkově práci (dodatku k habilitaci). Všechny mé dosavadní poznámky jsou a ještě nějaký čas zůstanou *disiecta membra*. Vědomě abstinuji od shrnujících celkových soudů o Patočkově filosofické pozici.

2. V jednotlivostech mám četné pochybnosti na jedné straně o nosnosti Patočkových konceptů, na druhé straně však i o svém porozumění těmto konceptům. Proto bych si velmi přál konfrontaci a eventuální korekturu své interpretace.

3. Zůstanu proto u několika témat, aniž bych chtěl postihnout vše.

a) mýtus původnosti – 2/6; 73 010

b) člověk a svět – vydělování 20/13; 38/18

c) vnitřní, nitro – 39/19

d) mrazivý vnějšek – 20/14 n.

e) reflexe, sebepochopení – 18/11; 40, 20; 41/22; 48/32 !)

f) mýtus – 43/25; 45/28; 46/29; 49/33

g) křesťanství – 42/24; 44/26

h) desinteres a pravda – 50/34

(27. 6. 73)