

Patočka – ETF, 10.10.01, 16.50

Literatura:

1. „Přirozený svět“ v meditaci svého autora po třiatřiceti letech (1969)  
in: Přirozený svět jako filosofický problém, Čs. spisovatel, Praha 1970, str. 155-234
2. Totéž v samizdatovém vydání (v modrých deskách) péčí kolektivu Chvatík a spol.  
In: Přirozený svět a pohyb lidské existence, svazek II., Praha 1980, str. 1.5.1-81
3. in: Přirozený svět jako filosofický problém, Čs. spisovatel, Praha 1992, str. 167-251
4. Nachwort des Autors zur tschechischen Neuausgabe (1970)  
in: Die natürliche Welt als philosophisches Problem, Klett-Cotta, Stuttgart 1990, S. 181-267

Poznámka: v roce 1976 vyšel text původní habilitace také ve francouzštině, ale Patočka k němu napsal novou předmluvu; ta vyšla potom 1990 v německém překladu v předchozí knize (str. 268- 283), ale francouzsky je k dispozici v samizd. vydání sv. II., Praha 1980, str. 1.9.1-17, a česky tamtéž, sv. III., str. 3.3.1-20, tiskem

in: Přirozený svět jako filosofický problém, Čs. spisovatel, Praha 1992, str. 153-268 (a vyjde, jakož i sama „meditace“ či „doslov“ v příslušném svazku Pat. spisů)

Vzhledem k tomu, že vydání z r. 1969 se dochovalo jen v desítkách výtisků, a navíc tam ještě není doslov k francouzskému vydání, lze v současné chvíli doporučit vydání z r. 1992, které je ovšem také dávno rozebrané, ale přece jen je v knihovnách veřejných i soukromých.

-----

### I. Co je „přirozené“ ?

1 Patočka objasňuje hned na počátku svého Doslovu myšlenku „přirozeného světa“, kterou převzal od svého učitele, Edmunda Husserla. Bude dobré, když si hned řekneme, že termín „přirozený svět“ („Naturwelt“) není nejšťastnější, což ostatně rozpoznal ve stáří sám Husserl a rozhodl se proto pro jiný termín, totiž „Lebenswelt“. To převzali pak i jeho žáci a následovníci, mezi nimi i Patočka, který toto nové pojmenování převedl do češtiny jako „svět našeho života“. Budeme proto nadále význam obojího názvu považovat za totožný a budeme s výjimkou prvních kroků převážně užívat pojmenování novějšího (a to v Patočkově verzi, ne tedy jako „životní svět“).

2 Myšlenka „přirozeného světa“ je Patočkou formulována následovně: moderní člověk žije jakoby ve dvojím na sebe nepřevoditelném světě. Jednak žije v přirozeně daném okolí, jednak ve světě, který pro něj vytváří matematická přírodověda (155). To však znamená rozpor, v němž je moderní člověk nucen žít, a tento rozpor je podle Patočky produktem docela určité metafyziky (dtto). Myšlenka „přirozeného světa“ tak představuje jakýsi základ a východisko pro kritiku metafyziky a – jak se nám později ukáže – pro její revizi a reformu.

3 Naše první kritická myšlenka se bude týkat oné nejasnosti, která vyplývá z původního, později však zavrženého termínu „přirodní svět“, nebo s mladým Patočkou řečeno: z termínu „přirozeně dané okolí“. Otázka totiž, kterou si musíme

položít, zní, co je vlastně přirozené. Tento termín má velkou historii a dodnes je ho poměrně hojně užíváno, aniž by většina lidí cítila potřebu onu „přírodnost“ nebo „přirozenost“ blíže vyjasnit. V naší době je touto nevyjasněností velice zatíženo celé ekologické hnutí, které má pořádné reflexe nanejvýš zapotřebí.

4 České slovo „příroda“ (a odvozeniny) poukazuje na souvislost s rozením, narozením: při-rozené je to, co se při narození při-rodí, tj. co je dáno – např. člověku – spolu s tím, jak se narodí. To může znamenat – a obvykle také znamená – dvojí. Především se dostane člověku při narození určitých vlastností v tom smyslu, že je „vlastní“ a že je „má“, tj. že je jejich vlastníkem, že jsou mu „dány“. V tom smyslu pak hovoříme o jeho „nadání“ nebo „talentu“. Ovšem žádný člověk se nerodí jen s tímto vybavením, nýbrž narodí se vždycky do nějakého prostředí, které mu je sice také „dáno“, ale nikoli jako jeho vlastnost. A právě zde vzniká závažná otázka: jak můžeme posuzovat, zda toto prostředí, do něhož se člověk narodí, je „přirozené“? Sama tato otázka s sebou nese jistou korekturu toho, co nám to slovo napovídá: ne všechno, do čeho se člověk narodí, je už jen proto „přirozené“, ale musíme se vždy tázat po kritériu této údajné nebo skutečné „přirozenosti“. Tak se ukazuje, že tu jde vlastně nikoli o konstatování, nýbrž o hodnocení.

5 Povaha tohoto hodnocení není ovšem na první pohled zcela průhledná. Uvedu několik příkladů, na nichž si leccos objasníme. Mnozí z vás máte doma něco živého, přinejmenším rostliny, ale třeba také psa, kočku, ptáčka v kleci nebo rybičky v akváriu. Prostor, v němž tyto živé bytosti musí žít, je nepochybně nepřirozené. Pokud by však bylo příliš nepřirozené, jejich život by se změnil v živoření a nakonec by uhynuly. Proto se musíte snažit jim jejich přirozené prostředí uměle napodobit. Co jim vlastně chceme napodobovat? V čem jsou měřítka takového „správného“ napodobování? Mnozí pěstitelé exotických rostlin nebo živočichů mají za to, že kritériem je povaha prostředí, z něhož ony rostliny nebo živočichové pocházejí. Právě toto původní prostředí má být imitováno a simulováno. Ale ve skutečnosti se ukazuje, že to zdaleka není rozhodující kritérium. V pozadí tohoto přístupu je zjevná tendence ke konzervatismu a odpor k inovacím.

6 Někdy úmyslně, jindy neúmyslně mohou být rostliny i živočichové zavlečeni na odlehlá místa s odlišným prostředím. Příkladem může být zavlečení a zdivočení psa („dingo“) do Austrálie, nebo také rostlin jako opuncie apod. V novém prostředí se zavlečeným rostlinám nebo zvířatům (hmyzu apod.) může dařit mnohem lépe než v původním prostředí, takže se namnoží a stanou se téměř pohromou pro mnohé jiné živé bytosti, kulturní plodiny atd. Nejde tedy o zachování původního rázu prostředí, nýbrž skutečným kritériem je to, jak se v novém prostředí rostlinám nebo živočichům daří, jak jim to vyhovuje a prospívá, jak se v něm cítí dobře, jakoby „doma“. Vlastnosti živých bytostí nejsou způsobeny prostředím, ale ani prostředí není způsobeno vlastnostmi. Nicméně mezi obojím

mezi obojím je oboustranný vztah, prostředkovaný a nesený aktivitou živých bytostí. Ty si totiž nejen své prostředí vybírají, ale také si je přizpůsobují – a ovšem přizpůsobují se mu také samy, a to jak onomu původnímu, danému, tak onomu, které si už přizpůsobily.

07 Když to aplikujeme na člověka, musí nám být jasné, že ten si do té míry upravil a přizpůsobil své prostředí, že se dokonce v důsledku toho sám změnil, že je schopen žít takřka všude, protože se naučil své prostředí upravovat nebo sám sebe zabezpečovat proti všemu, co ho v jeho daném (nebo zvoleném) prostředí ohrožuje nebo třeba jen diskvalifikuje. Pro naprostou většinu dnešních lidí už nic takového jako původní „přirozené“ prostředí neexistuje. Proto onen rozpor mezi přirozeným světem, člověkem ještě nezasaženým, a umělým světem lidských úprav a vynálezů je rozporem nepravým, tj. nesprávně interpretovaným.

08 Řeknu to ještě názorněji: čímsi umělým je přece i sám život, způsob, jak žijí nejrůznější bytosti, bakterie, kvasinky, prvoci i vícebuněční – každá živá bytost žije způsobem, který je cizí nejen neživému prostředí kolem ní, ale i životu jiných bytostí. Jen dodatečně někdy dochází k tomu, že si některé živé bytosti na sebe zvykají, že si dokonce navzájem pomáhají žít, nebo alespoň že některé živé bytosti jsou odkázány na určité bytosti jiné, býložravci na rostlinách, ale také na bakteriích, které jim pomáhají rostliny ztrávit, masožravci jsou zase závislí na býložravcích, ale správný, zdravý vývoj býložravců i masožravců je zase závislý na tzv. zdravotní policii, supech, hyenách, ale i na ostatních šelmách, atd. Mezi nejrůznějšími tvory se ustaví jakási křehká rovnováha, která sice rozhodně není organizující silou vývoje, ale má významnou regulativní funkci. Tak se ukazuje, že tzv. přirozenost je velmi relativní záležitost a že vývoj této tzv. „přirozenosti“ je neméně mocný než vývoj jednotlivých rodů, druhů a jiných společenstev. Zkrátka myšlenka, kterou do diskusí vnesli kdysi sofisté, totiž že některé věci jsou FYSEI, od přírody, zatímco jiné jsou ustanoveny zákonem, NOMÓ, anebo jsou záležitostmi lidských úmluv a tvrzení, THESEI, musí být podrobena důkladnému přezkoumání.

09 A tím se dostáváme k té nejzávažnější otázce, o kterou nám zprvu při úvahách nad Patočkovými myšlenkami půjde, totiž proč lidské hráze a přehrady považujeme za umělé a tedy nepřirozené, kdežto bobří hráze za přirozené. Všechny živé bytosti mění své prostředí, ten kus světa kolem sebe, ale takové změny nepovažujeme za nepřirozené, zatímco když třeba totéž dělá člověk, zdá se nám to jakýmsi umělým zásahem do přirozeného stavu věcí. Vždyť ta otázka přece před námi stojí, ať chceme nebo nechceme, pokud vůbec jsme schopni uvažovat! Proč není člověk přirozená bytost, jejíž výtvoř, vynálezy a i ty nejjigantičtější proměny světa jsou zase jen součástí přírodního, přirozeného vývoje?

10 To jsou tedy některé z mnoha dalších výhrad proti termínu „přirozený svět“ a vůbec proti myšlence přírody a přirozenosti. Mohli bychom to zkoumat samostatně, bez jakéhokoli vztahu k Patočkovu. Ale naším cílem je něco jiného než zkoumání koncepce přírody a přirozenosti. Nám jde o Patočkovu antropologii, a to zase jenom v tom jediném pokusu, jaký nám představuje jeho doslov k druhému vydání habilitační práce v roce 1970. A na tomto tématu si chceme objasnit, do jaké míry je oprávněná interpretace Patočkovy filosofie jako křesťanské nebo skoro-křesťanské, a na celém tomto pokusu vyjasnění, jak vůbec lze něčí filosofii posuzovat jako pro-křesťanskou, ne-křesťanskou, proti-křesťanskou nebo vůči (tomuto rozlišování) ᵀ tomuto rozlišování imunní, nejen neutrální, ale přímo cizorodou. Pokud takového posuzování nejsme schopni, nejsme schopni posoudit ani vhodnost nebo nevhodnost té či oné filosofie pro theologické použití.

11 Před víc než půl druhým stoletím pobouřil křesťanskou společnost Ludvík Feuerbach svou tezí, že celá theologie je vlastně antropologie. Ta teze nebyla tak docela nevěčná, nepravdivá, ale její pravdivost byla jen částečná. Poloviční nebo částečná pravda se však nutně stává lží, a lež je tím nebezpečnější, čím se víc pravdě podobá. (Tady se ukazuje, jak vytvoření některých nových slov může být někdy vysloveně nešťastné – podobností pravdě se lež pravdě neblíží, nýbrž naopak se od ní tím víc vzdaluje.) Dnes bychom sem mohli pokusit o korekturu oné zavádějící Feuerbachovy formulace asi následujícím způsobem: vhodnost či nevhodnost použití nějaké filosofie pro účely theologické lze nejlépe rozpoznat na té její subdisciplíně, která se pokouší pojmut a postihnout fenomén člověka, tedy na její antropologii. A to je ten důvod, který nás vede k soustředění pozornosti na Patočkovu antropologii (a ještě jen v onom omezení na roky 1969-70).

*Patočka – ETF, 24.10.01, 16.50*

II. *Je člověk „nepřirozený“ tvor?*

12 Vercors (= Jean Bruller): „Nepřirozená zvířata“. – Fenomenologie a „ontologie“: příklad, který vyžaduje podrobnější rozbor. Předtím, než se na této planetě objevil člověk, byla „příroda“ vším, tj. veškerenstvem. Ale ve chvíli, kdy se tu objevil člověk, stala se „pouhou přírodou“. Základní otázkou není, jak se to dalo rozpoznat, neboť tady nebyl nikdo, kdo by to rozpoznávat mohl. A kdyby tu býval byl, stejně to rozpoznat nemohl, protože takové počátky něčeho nového jsou vždycky velice nenápadné, snad přímo skryté. Nejde tedy o to, zda to někdo mohl rozpoznat, ale o to, co se to vlastně stalo? Čím se vyznačoval ten nový tvor, na němž jakoby nebylo vůbec nic překvapivě nového?

13 Naše otázka může být ovšem pochopena různými způsoby, a to podle toho, z pozice jaké antropologie vycházíme a s jakou odbornou výbavou se k fenoménu „člověk“ přibližujeme. Pro zoology resp. paleozoology je tu rozhodující, kde mají hledat či spíše stanovit nějaký moment, jímž se rozchází vývojová linie druhu Homo s vývojovými liniemi ostatních primátů. A tento moment musí být především somatický a musí být dokumentovatelný na základě paleontologických nálezů, nejlépe tedy na zachovaných kostech a častěji úlomcích kostí. Tady je ještě poměrně jednoduché dosáhnout obecného souhlasu s tím, že to je velmi náhražkové, periferní zkoumání, které nám o člověku a jeho povaze asi moc říci nemůže, i když v žádném případě nesmí být opomíjeno.

14 Paleontologické nálezy se však neomezují jen na kosterní pozůstatky, ale také na relikty, svědčící o způsobu života tvorů, o nichž si nejsme jisti, zda mají být zahrnuti ještě mezi předlidi, tedy do nějaké taxonomické jednotky prehominidů, nebo zda už jde o nejstarší lidi, zařaditelné do čeledi (snad) hominidů, či zda jde opravdu již o člověka, tedy o druh Homo. A tak se stanovují nová kritéria, jako je např. užívání nástrojů (Homo faber), nebo praktické užívání ohně, smysl pro ozdobu (tedy 'nástroje', které nejsou k praktickému užitku), doklady primitivního náboženství a rituálů, schopnost si hrát, apod. A kdykoli se nějaká taková kritéria stanoví, hledají se případy z oblastí zcela přírodních, které oněm kritériím také nějak vyhovují. Všechno takové snažení má nepochybně svůj význam, ale mělo by být

význam, ale mělo by být jasno, že nás to moc daleko nedovede. Fenomén 'člověk' jistě nemůže být redukován na některý z podobných 'znaků' či 'příznaků', neboť ty mohou být vždy jen jakýmsi pomocnými hledisky. Vlastně stejné nebo podobné problémy jsou i s kritérii, jež můžeme oplatnit i na současného člověka, kde nejsme omezeni na nějaké relikty z dávných věků. Pokusy řeckých filosofů o definici člověka jsou toho dokladem. Člověka nelze jednoduše definovat; přístup tomu, co je pro něho vskutku bytostně určující, musí být přiměřený komplikovanosti problému a musí se ubírat mnoha cestami.

15 Podívejme se, jak se pokouší Patočka přistoupit k fenoménu 'člověk', a to na základě několika míst, jimž budeme věnovat maximální pozornost. A protože žádné jsoucno, ani tak výhradní, jakým je člověk, nemůže být dost dobře pochopeno mimo reálné kontexty, ale jen v souvislosti s jinými jsoucnými, je třeba se alespoň na chvíli a třeba jen ve schématu zabývat právě Patočkovým chápáním těchto kontextů.

16 „Ontologická analýza života musí v každém svém momentu být analýzou světa s jeho základními momenty času, prostoru, pohybu.“ Ale abychom nerozuměli nesprávně: pojetí světa není pro Patočku předpokladem a základem pro pojetí života, nýbrž naopak: pojetí života, 'ontologii života', jak říká Patočka, 'lze rozšířit v ontologii světa'. Předpokladem je, že život pochopíme jako pohyb v původním smyslu slova (210). Patočka tu má na mysli „pohyb, jak mu byl na stopě Aristoteles svým pojmem uskutečňované dynamis“. Je tedy třeba lidský život chápat jako dynamis, jako realizující se možnost (dtto).

17 Patočka tedy vychází z pojetí lidského života, toto pojetí rozšiřuje na život vůbec a ten až na pojetí veškerenstva, na ontologii světa. Je vhodné si v této

souvislosti připomenout Rádlovu myšlenku v Útěše z filosofie, že opouští biologickou metodu svého mládí, kdy růži vykládal (= interpretoval) z buněk atd. a vykládá raději uspořádání a chování buněk a tkání na základě plánu celé růže. 18 Otázkou je však, zda nám je náš vlastní život tak blízký, že jej můžeme mít za základnu našeho zkoumání. Myšlenka 'přirozeného světa' je nepochybně podmíněna jistou recepcí anglosaské filosofické tradice, která vychází z konceptu tzv. bezprostřední zkušenosti (immediate experience). Ale právě proto nejde a nemůže jít o nic 'přirozeného', neboť tato 'původní' či počáteční zkušenost vůbec není nikterak bezprostřední, nýbrž je především od narození zprostředkovávána okolím, rozumí se nejbližšími lidmi. Proto také nový termín „svět našeho života“ nepoukazuje vůbec k tomu, co je nám (všem lidem) společné, nýbrž zase odkazuje k jakémusi jakoby „spánku“, na který nás už upomněl Hérakleitos, i když ten měl na mysli jen jednotlivce, zatímco my už počítáme s rodinou a jejím nejbližším okolím či spíše osvětím.

19 V pozadí je však cosi velmi důležitého: Patočka nenápadně, ale pro interpreta nepřehlédnutelně buduje nové pojetí skutečnosti, a má za to, že právě tím zůstává věren původní intenci fenomenologie, kterou tak ovšem výrazně ontologizuje. (Jistě pod vlivem Heideggerovým a dalších - sám se hlásí k využití H-ovy radikalizace fenomenologie intencionality - 210, ale činí tak pozoruhodně svébytně.) Onen projekt 'přirozeného světa' totiž už nezůstává u zkoumání jednotlivých objektivovaných jsoucn a u jejich vzájemných souvislostí, jež z nich činí úhrn, hromadu, skladiště - jak odmítal Masaryk -, nýbrž - ve fenomenologické redukci - z nich vůbec nevychází, ale dostává se k nim reflexí. A tak se musíme ještě dříve zabývat Patočkovým pojetím reflexe.

*Patočka - ETF, 7.11.01, 16.50*

### **III. Člověk jako bytost schopná reflexe**

14 Pro Patočku není filosoficky přijatelné vykládat (vysvětlovat) povahu člověka z něčeho jiného, mimolidského, zejména pak ze světa věcí. Vidí kriticky jak metafyziku, která vedla k moderním (exaktním) vědám a jejich objektivizacím a kvantifikacím, tak všechny pokusy o uplatnění stejného způsobu myšlení v tzv. duchovědách, a to zase pro jejich objektivizaci, které znamenají „impersonalizaci subjektivního prožívání“ (to platí zejména o psychologii, ale i pro ostatní obory). Má za to, že musí ve svém pokusu o pochopení a postižení člověka najít místo resp. téma, kterým by se mohl odrazit od tohoto zátopového proudu zvěčňování a zpředměťňování. A tímto tématem se může stát jen něco, co není zařaditelné jako věc mezi ostatní věci, předmětnost mezi ostatní předmětnosti.

15 „Matematizace a objektivizace jsou ve svém oboru nanejvýš legitimní metodické procedury. Otázka však je, zda se s nimi vystačí při problému světa, jehož pochopení implikuje, že určitá část jsoucna se vztahuje k jsoucnu *v celku*.“ (155; 169). To je formulace zásadního významu, protože se z ní dá vyčíst, jaké jsou Patočkovy filosofické pozice (pochopitelně za předpokladu, že známe víc než tuto citaci). Hérakleitos - LOGOS jako garant celostnosti světa - bez LOGU by i nejkrásnější krásně uspořádaný svět byl pouhou hromadou náhodně rozházených věcí. Pro Hérakleita je však LOGOS resp. „božský rozum“ tím, co nás obklopuje (PERIECHEI), a my se stáváme rozumnými, když tento božský rozum vdechujeme (zl. A 16 ze Sexta). Pro Patočku je naproti tomu východiskem to, že člověk je částí jsoucna, ale částí, která se vztahuje k jsoucnu *v celku*. To znamená : člověk není částí jsoucna *v celku*, nýbrž částí úhrnu jsoucna, částí té náhodné hromady rozházených jsoucna, která by zbyla i z nejkrásnějšího krásně uspořádaného světa, kdyby nebylo LOGU. V pozadí tušíme Heideggera s jeho rozlišením ontického a ontologického.

16 Lidský život, lidská existence je pro Patočku pohybem, který může a musí být zkoumán. A tento pohyb je na tomto místě charakterizován jako vztažení jednoho ze jsoucna ke jsoucnu *v celku* - a tím se dostává také celá objektivující věda do

zvláštní perspektivy: nemá s lidskostí člověka nic společného, nepolidšťuje člověka, ale může ho znelidšovat. Je to pouhý prostředek, pouhá metodická procedura, která se zásadně neliší od tzv. přírodních struktur, které tato objektivující věda svými výzkumy vyhledává, nalézá a objasňuje. Mohli bychom v těchto extrapolacích jít ještě dál a říci, že člověk, definovaný jako Homo faber, rozhodně není ještě člověkem, a to pokud není schopen se vztáhnout ke jsoucnu vcelku. Tradičně se má v evropské kultuře za to, že k celku světa, ale i k jednotlivým vnitrosvětovým celkům se člověk vztahuje filosoficky, neboť právě filosofie se nikdy nemůže spokojit žádnou částí, složkou, žádným úsekem či výsekem světa. Má to snad znamenat, že bez filosofie se člověk nemůže vskutku polidštit, že se nemůže stát opravdu člověkem ?

23 Patočka zdůrazňuje, že nepomůže „pouhé zavedení pojmu subjektu jako doplňku, kterého je k řešení zapotřebí“ (156; 169). Patočka tedy stále myslí na „problém světa“, tj. na myšlenkový problém, problém, jak myslit svět a jak myslit také člověka. Proto také důraz na eventuelní zavedení nějakého nového pojmu. A tady mám kritickou připomínku, ovšem jen jako poznámku na okraj, nehodlám se do nějakého důkladnějšího zkoumání pouštět. Jde mi spíše o to, abychom upozornili vás, kteří budete pracovat s myšlením a s jazykem, čeho se nesmíte dopouštět. Pojem nám má v myšlení umožnit vždy znovu uchopit totéž. Když však Patočka mluví o „pouhém zavedení pojmu“, má spíše na mysli zavedení pouhého slova, za nímž se však skrývá nedostatečný nebo přímo vadný pojem. Slovo subjekt může zajisté označovat věc, předmět, objekt – tedy ne-subjekt. Ale pak nejde o jiné pojetí „pojmu“ subjekt, nýbrž slova subjekt – jak to ostatně bylo běžné odedávna, neboť subjectum znamenalo „předmět“. Pokud myslíme nějak „pojem“ jinak, nějakým jiným způsobem, jak říká Patočka, jde prostě o jiný pojem. Pojem nemůžeme myslet jinak, aniž bychom jej opustili o mínili pojem jiný.

24 Patočka je – podobně sice, jako Husserl, a nepochybně jím inspirován, ale přece jenom s podstatnými korekturami a odlišnostmi – připraven „podrobit nové, zásadní analýze“ „celý komplex původní danosti světa“ (156; 170). A protože svět znamená svět v celku, tedy veškerenstvo, nelze zůstávat jen u ukazování součástí a momentů onoho „celého komplexu“, nýbrž je třeba „vyšetřit též původně daný způsob jejich bytí“. Patočka má za to, že jenom tak lze teprve hnout kupředu celou otázkou, celým problémem. Kterým? Je to – jak jsme viděli – problém světa, jehož pochopení implikuje onen vztah jedné části světa ke světu jako celku, tj. ke jsoucnu v celku. – To je tedy vytyčení celkové Patočkovy myšlenkové, filosofické strategie.

25 Jako první předběžný krok chápe Patočka něco, co má obrovskou váhu a obrovský dosah, ale říká to jakoby zcela na okraj. Jde mu o zásadní rozchod s metafyzikou, a to v plném rozsahu, až do posledních důsledků. On sám se k tomu ještě vrátí, takže i my se tím budeme zabývat důkladněji, ale tady stačí, když si připomeneme, že metafyzické myšlení tu – vlastně dost heideggerovsky – znamená myšlení tzv. substanciální, které sice ví o FYSIS jako hybné a proměnlivé, ale podržuje si předsudečné chápání změny jako povrchu něčeho, co změnu nese a vůbec umožňuje. Pod tímto proměnlivým povrchem tedy musí být předpokládáno a zkoumáno něco, co trvá beze změny, tedy co „stojí pod“, quid substantiat. Právě tento předpoklad Patočka odvrhuje jako falešný, a to i ve verzi, kterou můžeme označit jako křesťansko-metafyzickou, kdy ono „stojící“ není umístěno (lokalizováno) pod proměnlivost věcí, nýbrž nad ně, vposledu kamsi do nebes, do sféry nad-přírodního a nad-přirozeného. V pozadí je špatná znalost řečtiny a tedy špatný překlad onoho 'meta', jako by šlo o 'hyper', zatímco ono 'sub' zase poukazovalo na 'hypo'. Ani pod změnami, ani nad změnami nehledá Patočka to, čím by mohl charakterizovat člověka, neboť člověka resp. jeho život, jeho existenci vidí jako pohyb : samo bytí člověka je pohyb. A proto také vyšetřovat, zkoumat povahu člověka neznámá dívat se pod pohyb lidského

života, ale ani nad něj : tzv. „podstata“ člověka není mimo jeho život, vně rámce jeho životního pohybu, ale je nutno ji hledat v tom pohybu samém.

26 To však znamená nové, jiné, fundamentálnější ocenění času resp. časovosti. Nejde tu totiž o čas, jak jej chápe třeba fyzika (pokud jej vůbec nějak chápe), ani jak jsme si o něm běžně navykli hovořit. To znamená, že stojíme zase před úkolem jiného, nového chápání času a časovosti. Podle Patočky právě pro „objekty přirozeného světa“ platí, že jsou v „čase k ...“ (156; 170). Konkrétně to znamená, že tu není čas jako prázdný prostor, do něhož jsou tyto ´objekty´ uloženy a v němž se pohybují, nýbrž jde především a původně o jejich vlastní čas, jejich časovost: a tento jejich čas je „nezbytnou komponentou výměru jejich bytí“ jakožto bytí „jsoucích věcí“ (tamtéž). A pak se Patočka hned táže: co znamená konstatování tohoto časového rázu v charakteristice bytí? (tamtéž). A uvádí dvojí tezi.

27

*Patočka - ETF, 5.12.01, 16.50*

*Patočka - ETF, 19.12.01, 16.50*

*Patočka - ETF, 9.1.02, 16.50*

1 Principiální problém filosofie „přirozeného světa“ spočívá již v tom, že samo položení problému a pojetí základní teze, základní myšlenky je ve skutečnosti „nepřirozené“, že prostě k „přirozenému“ vztahu ke světu nenáleží. O tzv. přirozeném světě lze mluvit a myslet pouze tehdy, když jsme již vykročili z jeho rámce. A toto první vykročení spočívá právě v tom, že – řečeno s Patočkou, byť v trochu posunutém kontextu (Patočka mluví o metafyzice a o podstatě – s. 165/nnn) – otázkou přirozeného světa se můžeme začít zabývat jen tak, že k němu přistoupíme, a tuto „cestu přístupu“, jak říká Patočka, je „možno zachycovat reflexívně“. Patočka sám charakterizuje tuto reflexivní filosofii, a tu klade na roveň fenomenologii (165), jako „metodu, která bude od předmětů sestupovat k podmínkám jejich možnosti“. O něco dále čteme: „Z povahy věci nemůže být (= fenomenologie, LvH) ničím než metodou, která vede k podmínkám možnosti, aby předměty byly dány, nikoli k samému jejich bytí.“ (165)

2

03

04

05

06

07

08

09

10

## **Patočka-antrop. - ETF - let.. 02, str. 16.50-18.25, V**

### **Patočkovo pojetí člověka**

*Patočka-antrop., 20.2.02*

01

Je reflexe výkonem člověka jako bytosti, schopné reflektovat, anebo je spíše výkon reflexe pro člověka konstitutivní? Takto formulováno to ovšem zatěžuje další kroky tím, že je sugerováno ono „buď - anebo“. Jde vlastně o otázku širší, generálnější, univerzálnější, totiž o otázku tzv. přirozenosti. Zde si můžeme ověřit, co to strategicky znamená, když budeme člověka v jeho bytostném určení chápat jako nepřirozenou bytost, „nepřirozené zvíře“ (Vercors), tj. jako bytost, která v základním principiálním ohledu není tím, čím „přirozeně“ jest.

02

Jsou tu analogie, které jistě budou názornější: např. houslistou se člověk nerodí, nýbrž postupně a dost pozvolna stává tím, jak se učí hrát a jak stále lépe hraje na housle. To značí, že eventuelní charakteristika, že člověk je bytostí schopnou hrát na housle, nemůže být chápána jako vymezení jeho přirozenosti. Totéž platí pro naprostou většinu jiných dovedností, které každý člověk musí ovládnout tím, že je začne aktivně provádět a zdokonalovat - a tím se zároveň začne měnit. začne se stávat jiným, proměněným člověkem, např. houslistou nebo tenistou atd., a tedy také tvorem reflektujícím. Reflexe není aktem zakotveným v instinktu nebo jinak v přirozené povaze člověka, nýbrž je výkonem, jemuž se každý člověk musí učit, a pouze takovým učením a každodenním tréninkem může dosahovat jisté dokonalosti či spíše vysoce užitečné dovednosti. A právě zde se blížíme rozhodujícímu bodu: nejde totiž jen o dovednost, jde o něco podstatně významnějšího (a to je obrovský rozdíl mezi vynikajícím houslistou a vynikajícím oštěpařem nebo tenistou!).

03

Vyjděme z tohoto rozdílu: je to základní rozdíl mezi technickou dovedností a uměním. Jazykově jsme tady ještě nedokázali upevnit povědomí tohoto rozdílu, jak svědčí časté spory o to, co je pouhé řemeslo a co už je umění. (Slovo „umění“ je ovšem stále spjata s významem „dovednost“, neboť když něco umím, tak to dovedu.) Naprosté oddělení tu není možné, protože není žádného „umění“ bez dovednosti, bez techniky. V čem přesahuje, překračuje umění pouhou techniku? (A tady je na místě si připomenout, že to slovo „pouhá“ technika trochu zavádí: technika může být vysoce náročná, zejména dnes je neodlučná od vědy, takže to je podobné, jako kdybychom řekli: v čem umění překračuje „pouhou“ vědu. To pochopitelně naší technické, dokonce přetechnizované civilizaci nutně zní nejen cizí, ale dokonce provokativně.)

04

Abychom mohli upřesnit rozdíl mezi aktem uměleckého tvoření a aktem technické dovednosti, musíme se nejprve zastavit u problémů povahy uměleckého díla. Nejprve si zpřítomníme tento problém na hudebním díle, třeba na nějaké Beethovenově symfonii. Naše otázka je: co vlastně můžeme označit jako toto dílo? Je to rukopis partitury, nebo prostě partitura třeba i tištěná? Je to událost jejího určitého provedení? Ale které provedení je to správné, to pravé? Jistě to, které se nevíc blíží dílu samému. Ale co je tímto dílem samým?

05

Na druhém místě si to ukážeme na textu třeba nějakého filosofického (nebo theologického, nebo mystického atd.) díla. Tam snad nejlépe můžeme přiojasnit rozdíl mezi technikou a tím, co jí principálně, fundamentálně přesahuje.

06

07

08



## *Patočka-antrop., 6.3.02*

### *Patočka-antrop., 20.3.02*

01

Pojetí „smyslu“ (s. 157): „jelikož je smysl vždy *smyslem pro* ..., musí být studium přirozeného světa nezbytně studiem v reflexi“. – Ono „pro“ se ovšem nemusí vztahovat na nás (reflexe ano), a dokonce ani na člověka vůbec (a to ještě neznamená nepřipustnou „objektivaci“)! Máme-li před sebou knížku, a začneme-li ji číst, máme před sebou „objektivně“ potišťený papír, ale nemáme „před sebou“ její obsah, její „smysl“. A přece ten „smysl“ není naší subjektivní záležitostí, jen se bez subjektivní aktivity nemůže otevřít.

02

Patočka se mýlí, když „prvotní základ všeho smyslu“ hledá ve „zkušenosti“. Přinejmenším musíme odlišit to, co umožňuje a zakládá naši schopnost zakusit, zakoušet smysl – a tímto směrem pak hledat, co by tu mohlo být oním „prvním základem“, na jedné straně, a pak ovšem na straně druhé to, co je základem onoho „smyslu“, který tu musí být dříve než jakékoli naše zakoušení. Zvláště důležité je to, že jsme schopni zakoušet takový smysl, který jsou schopni zakoušet také jiní, a to nejen lidé, nýbrž i jiné bytosti – nakolik jim ovšem můžeme rozumět. (Právě zde říkal vždycky Patočka: „co my o tom víme?“ – a to se mi nelíbilo.)

03

Patočka vytýká nejen přírodovědě, ale metafyzice vůbec (mluví o metafyzice v její přírodovědecké verzi – 157), že „ignoruje problém smyslu vůbec“. Patočka jej nechce ignorovat, ale redukuje jej na „smysl pro ...“ a umísťuje jej tedy do rámce zkušenosti. Dělá to ovšem s jemnou opatrností, a pokouší se distancovat od „subjektivismu“. Dělá to proto, že nevidí jinou možnost než dvojí: buď je něco subjektivní, nebo objektivní. Objekty jsou však produkty našich objektivací, tj. jsou to naše konstrukce. Proto řekne, že „předměty, věci nemají smysl, ale jejich bytí má smysl pro nás, a právě proto můžeme se s nimi ve zkušenosti setkat.“ (dtto)

04

Pro Patočku je prozkoumání povahy reflexe perspektivní právě proto, že „reflexe ... netranscenduje do věcí mimo nás, nýbrž přidržuje se zprvu naší vlastní jsoucnosti“ (157). Proti reflexi pak staví „vnější vněm“ resp. „objektivní vněm“, který je podle něho „co do typu bytí transcendentní“. Tuto myšlenku musíme tedy nutně přezkoumat a korigovat. Především musíme provést určité terminologické opravy. Vněm není a nemůže být „objektivní“ ani „vnější“. Podtrhuje-li Patočka, že „smysl“ je vždy „smysl pro ...“ (= někoho), pak tím spíše platí, že zejména vněm je vždycky vněmem někoho, nějakého subjektu. Má-li Patočka za to, že „neexistuje smysl vůbec“ (nechci apodikticky tvrdit, že „existuje“, ale trvám na tom, že ani Patočka, ani nikdo jiný neprokázala nemůže prokázat, že „neexistuje“), tím spíše platí a může být prokázáno, že není žádného „vněmu o sobě“, tj. takového vněmu, který bytí nebyl vázán k nikomu, který by byl „ničím vněmem“.

### *Patočka-antrop., 17.4.02*

#### *x – volno, 1.5.02*

### *Patočka-antrop., 15.5.02*

01

Už jsme si řekli, jaký zásadní význam má jak v Patočkově pojetí, tak v našem pojetí tzv. reflexe. Ale dnes si chceme ukázat širší a méně často tematizovaný „ontologický“ či spíše „méontologický“ kontext fenoménu „reflexe“ jako svrchovaně důležitý pro pochopení bytostné povahy nejen reflexe, ale člověka a lidského života. Jak už je dáno tématem těchto přednášek, vyjdeme od Patočky, a

to od docela určitého místa v jeho doslovu po 33 letech, kterého se po celou dobu držíme. V tomto zvoleném textu, totiž zejména několika odstavců § 11 (str. 205-207 prvního vydání 1970, str. 221-223) jde však o několik narážek na Heideggera resp. komentářů k němu; toho si zajisté musíme být dobře vědomi, ale v dané situaci nezbyvá, než abychom tuto vazbu nechali poněkud stranou. Půda, po které se pohybují Patočkovy úvahy, je nepochybně heideggerovská, ale naše úvahy se s Heideggerovými budou v jistém podstatném ohledu rozcházet, i když asi bez jakéhokoli vztahu k Heideggerovy být nemohou, resp. nemohou popřít nějakou spjatost pupeční šňůrou s tímto velkým myslitelem, i když už byla tato šňůra přestřižena.

02

Přinejmenším od 20. let minulého století se ve stále větší míře objevuje ve filosofii téma, které má svůj původ u Hegela a potom u autorů tzv. hegelovské levice, zejména pak u mladého Marxe, totiž téma „praxe“. Tady se musíme pozorně vyvarovat toho, abychom tomu slovu dávali zobecněný, běžný význam. Proto Patočka (206) užívá na odlišení termínu „praxis“, když říká, že „praxis je tak původní oblastí pravdy“, ale hned na vysvětlenou dodává : „pravdy, odhalenosti věcí“. Ukážeme si první závažnou chybu, kterou přejímá Patočka již od samého Husserla. Zdůrazňuje totiž, že „věci nejsou pouhé předměty“, „na něž naše intencionalita přivěšuje svůj z hloubek subjektu ... čerpaný smysl“, nýbrž že věci samy „mají-li se ukázat v tom, čím jsou, musí vystoupit ze sebe, musí se ukázat v jiném“. A nyní ta chyba : to „jiné“ je pro Patočku právě jen člověk. Tady dochází k záměně mezi „úkazem“ na jedné straně a „jevem“ na straně druhé.

K „úказu“ totiž žádného člověka není zapotřebí - ovšem s jednou výjimkou, totiž že to, co Patočka (a Husserl) považují za „věc samu“, vlastně žádná věc není, nýbrž pouhý agregát, pouhá hromada vedle jiných hromad a spolu s nimi, takže jsme to teprve my (člověk), kdo s chaosu těchto nahromaděných hromad vyjímáme, vykrajujeme jednotlivé hromady a říkáme jim věci. (Husserl všechny své teze ukazoval, demonstroval na sklenici a karafě s vodou).

03

Fenomenologie jako metoda je velmi užitečná, ale nesmí se stát údajně „celou“ filosofií, resp. aby se mohla, směla stát celou filosofií, musí překročit rámeček, hranice husserlovské fenomenologické redukce. Zdrojem celkovosti, integrity fenoménu není a nikdy nemůže být jen člověk, nýbrž - máme-li využít parafráze s formulací Patočkovou - fenomén není nikdy pouhé jevení, nýbrž ono jevení je a musí být vždy vázáno na ukazování (ovšem pokud o skutečné ukazování jde, tj. pokud jde o skutečnou časovou integritu události, která nemá ke svému sjednocení zapotřebí ani

člověka, ani jiného subjektu. Fundamentální chybou Patočkovou (a původně Husserlovou a většiny dalších fenomenologů) je vyřazení problému integrity resp. celkovosti z rámce problematiky ontologické - či spíše, jak budeme raději říkat - méontologické. Problém „pravdivosti“ našeho přístupu ke skutečnosti není vnitřní záležitostí tohoto přístupu a vůbec naší subjektivity a subjektivity, nýbrž také a dokonce zejména záležitostí celého našeho přístupu k celkům, které vůbec nemají zapotřebí našeho přístupu a naší subjektivity ani subjektivity k tomu, aby „byly“, aby se ustavily a aby se „děly“, konaly, vykonávaly. Těmto původním celkům budeme říkat „pravé“ celky, resp. pravá jsoucna, pravé události.

04

Myslím, že teprve - resp. zejména - v tomto kontextu se stává jasným, proč heideggerovské chápání „bytí“ jako „skutečnosti ontologické“ (na rozdíl od skutečností pouze ontických) je nedostačující. Podle Patočky (výslovně interpretujícího Heideggera a tudíž ponechávajícího vlastně odpovědnost na něm) událost bytí je totožná s „rozevřením jevové oblasti“ (207): jde o událost, která „umožňuje lidství, zrození člověka“. „Nevysvětlitelná, ale vše osvětlující událost

bytí je současná se 'zrozením' člověka". Právě tato současnost je to, co chci kritizovat, proti čemu stavím jinou myšlenku, totiž že - nejde přece o termíny ! takže zde mohu bez rozpaků užít termínů Patočkových, ať už se opírá o Heideggera legitimně nebo ne - událost bytí časově předchází zrození člověka, ovšem předchází ve smyslu budoucnosti, ne ve smyslu minulosti. A protože právě v tomto rozdílu spočívá vlastně vše, je zapotřebí hned rozlišit událost „bytí vůbec“ od události „bytí člověka“ (jakožto jednotlivého jsoucná). Takže náš závěr je jednak, že nejen člověk, ale ještě mnoho dalších jsoucen nejsou 'pouhá' jsoucná, nýbrž tzv. pravá jsoucná, která mají své vlastní bytí a tedy také svou vlastní integritu, kterou nezakládá žádné jiné jsoucná, ani jsoucná člověk se vši svou subjektivitou a subjektivitou. A že časování těchto „pravých“ jsoucen je opačného směru než čas přicházejícího „bytí vůbec“, neboť tento čas - a samo „bytí vůbec“ - přicházejí z budoucnosti, ba dokonce zakládají to, čemu říkáme budoucnost, tj. zakládají naši budoucnost a tím i umožňují a zakládají naše vlastní, individuální bytí.

05

A pak tu je ještě druhý závěr, mnohem závažnější, ba dokonce který má pro filosofickou antropologii fundamentální důležitost: rozhodující pro to, jak se stává novorozenec člověkem, je otevřenost pro celkovost, tj. pro bytí druhého, ochota se mu s-věřit, s-důvěřovat, spolehnout se na jeho nakloněnost vůči mně a na jeho ochotu mne brát jako člověka, tj. také jako bytost, která má své vlastní bytí, své vlastní nitro a svůj vlastní zdroj budoucnosti i svou budoucnost. Lévinas velmi přesně poukázal na hlubokou vadu Heideggerova myšlení člověka, dokonce už na jeho chápání „pobytu“ (Dasein). Co u Heideggera chybí, je právě „ten druhý“. Ale to není korektura jen etická, dokonce ani jen antropologická, nýbrž je to korektura tak říkající principiálně nebo fundamentálně filosofická. Teprve na vztahu k „tomu druhému“ se rozhoduje o tom, zda filosoficky překonáme Husserlův subjektivismus anebo zda v něm zůstaneme uzavřeni, zakleti. Odtud metodický pokyn: pokud se nám nepodaří překonat předmětné myšlení, které zaměňuje intencionální objekt a pravou skutečnost, nebudeme schopni překonat ani sofistický subjektivismus ani starý, ani postmoderní. (A zcela mimochodem: řekl bych, že tohle je právě ta nejhlubší překážka toho, proč Heidegger nemohl napsat druhý díl své největší práce, totiž „Zeit und Sein“. Ta potíže způsobila, že prostě nemohl pokračovat; ale obávám se, že ani jeho „Wende“, jakkoli důležitá, není ještě uspokojivým vykročením, neboť nemůže ještě pracovat s dvojím směrem času a ergo dvojím časem, časem přicházejícím a časem přecházejícím a odcházejícím.

*Patočka-antrop., 29.5.02*