

MÝTUS V PATOČKOVĚ FILOSOFII

Miroslav Petříček ml.

*Wir fühlen, daß selbst wenn alle
möglichen wissenschaftlichen Fragen
beantwortet sind, unsere
Lebensprobleme noch gar nicht
berührt sind.
(L. Wittgenstein, Tract. 6.52)*

Ve stejném roce, v němž jedenadvacetiletý Jan Patočka uveřejnil v České mysli svůj první článek, napsal F. X. Šalda ve svém Zápiscíku: „Dílo básnické nebo umělecké neuskutečňuje nijakých rozumových všeobecnin, nijakých logických norem: dílo básnické uskutečňuje jen *nový případ života* – před tím neznámý, nedopočitatelný, nedohádatelný. Nese si samo ve své hrudi míry, jimiž chce a musí být měřeno; a to znamená nejprve: pochopení.“¹

Nuže, je zřejmé – z důvodů, které snad vysvitnou později, neboť chceme naznačit, že mezi filosofií a mýtem (či mezi filosofií a uměním) není propast –, že i k Patočkově filosofii je možné přistupovat právě takto, že ani jeho myšlenkový výkon nelze měřit jinak.

Právě tak je ovšem zřejmé, a budiž to řečeno hned na počátku, že tento přístup není veden snahou o objektivitu za každou cenu, jako by pravdivost interpretace záležela v jednoduché parafrázi, v uzavírání živého světa myšlenky mezi skleněné stěny muzeální vitríny, nýbrž že naopak přikazuje, abychom Patočkovy texty domýšleli, neustále objevovali.

Od prvních článků a zejména od první knihy (*Přirozený svět jako filosofický problém*, 1936) se autorovo dílo *vyjímá* v soudobé, převahou stále ještě pozitivisticky orientované filosofické produkci dost nezvykle; odlišuje se svou dikcí, naléhavostí, s níž skicuje úkol filoso-

¹ F. X. Šalda, *Zápisník*, roč. I, 1928, str. 7.

fie, pozorností k celým jejím dějinám, líčeným z perspektivy krize (krize, která nastala proto, protože se ze zřetele evropského myšlení vytratil svět v celku, protože žijeme ve světě rozparcelovaném speciálními vědami, své přirozené prožívání světa chápeme jako nepůvodní a ochabuje v nás cit svobody), a v neposlední řadě i svým příklonem k předsokratovské filosofii, o níž ukazuje, že je onou *arché* evropského ducha, oním vládnoucím počátkem, jenž zakládá dějiny.

To vše je, jak řečeno, v prostředí české meziválečné filosofie novum, jakkoli např. fenomén krize se snažil postihnout mladý Masaryk ve svém spise o sebevraždě, jakkoli jsou mezi českými mysliteli té doby postavy zajímavé a originální (Rádl anebo Vorovka, abychom uvedli jen příklady) a jakkoli filosofický život byl tehdy zajisté velmi čilý. Nicméně z dnešní perspektivy se přesto zdá, jako by – právě s výjimkou Patočkova díla – duševní centrum české společnosti bylo jinde: v umění, literární kritice, historiografii, jazykovědě. Zajisté, tuto odlišnost lze vysvětlovat tím, že Patočka byl formován jinými filosofickými směry, Husserlovou fenomenologií a Heideggerovou fundamentální ontologií a filosofii bytí, že právě fenomenologie a její antipsychologismus (spolu s Patočkovým filologickým vzděláním) mu usnadnily bližší kontakt s pražskými strukturalisty a s Romanem Jakobsonem, jenž se o Husserlova *Logická zkoumání* začal zajímat již v Rusku, a že tedy od počátku stál uprostřed rodícího se přelomu, který během války a po ní vyvrcholil existencialismem především francouzských autorů, Heideggerovou problematikou bytí a pravdy, existenciální fenomenologií, spojující tyto myšlenkové motivy s biologií, psychologií a naukou o chování, Gadamerovou hermeneutikou i strukturalisticky inspirovanou etnologií a mytologií Clauda Lévi-Strausse stejně jako Foucaultovou archeologií diskursů, Levinasovým pojetím metafyziky jako etiky a mnoha jinými. A lze tuto odlišnost vysvětlovat i Patočkovou nesmírnou erudicí: jeho suverénní znalostí filosofických textů, tradičních i moderních, v naší meziválečné, a tím spíše poválečné filosofii neobvyklou. Neboť pro Patočku filosofie nikdy nebyla omezena na to, co za ni pokládá chvíle, nýbrž vždy mu byla přítomná jako živý celek. Nicméně byt bychom takový výklad mohli podat, bylo by takové vysvětlení pouze zdánlivé; neboť tvůrčí člověk není určen tím, jakým vlivům je vystaven, nýbrž formuje se tím, čemu se po zákonu své bytosti sám otevírá, co přijímá a odmítá, uvědomuje si a tvoře tímto pohybem sebe sama.

Zájem o presokratiku a vůbec řeckou filosofii, abychom se omezili na tento jediný moment, je tedy u Patočky něčím, co není nahodilé, nýbrž co podstatně souvisí s jeho filosofií až do její závěrečné fáze,

charakterizované jeho *Kacířskými eseji* a přednáškovým cyklem o *Platónovi a Evropě*. A stejně tak je pro jeho filosofii podstatný i problém vztahu filosofie a mýtu: filosofií a jejím poměrem k mýtu se Patočka zabýval v prvních předválečných přednáškách o presokratovské filosofii a Platónovi; v Prehistorických úvahách z *Kacířských esejů* se k mýtu znovu vrací a objevuje nový přístup k jeho interpretaci z perspektivy původnějšího uchopení „přirozeného světa“. A mezi tím leží celá řada větších i menších článků, které studují mýtus z různých hledisek: z hlediska času, z hlediska řecké tragédie, z hlediska jeho pojetí v romantice apod., anebo které interpretují různé mýty jako součásti literárních děl. Co je však klíčem k Patočkovu výkladu mýtu? Přesvědčení, že člověk nemůže žít bez mýtu, protože mýtus je pravda, že filosofie, jakkoli od mýtu odlišná, není nahrazením mýtu, nýbrž že postupuje cestou, kterou otevřel a otevírá mýtus. Právě proto je však radikální demytologizace našeho myšlení nemožná: „Mýtus,“ čteme ve fragmentu *Mýtus v naší romantice*, „je v celku duchovního života čímsi trvalým a neztratitelným“².

Ukazuje se tedy, a je třeba mít tento výchozí bod stále na mysli, že běžná představa, podle které ve filosofii *logos* definitivně zvítězil nad mýtem a poetickou smyšlenku napříště střídá pravé vědění a která má svým pramenem nejspíše osvícenské 18. století, je nesprávná: musíme si uvědomit, že vztah filosofie a mýtu je od počátku složitý, víceznačný. Vezměme si k ruce např. takový klasický text evropského myšlení, Platónův mýtus o jeskyni, a pokusme se ozřejmit jeho strukturu.

Platónův „mýtus“ o jeskyni (slovo zde dáváme do uvozovek, protože platónské mýty samozřejmě nejsou mýty původní, nýbrž „umělé“; nicméně pro naši argumentaci je to lhostejné, neboť tyto „příběhy“ nejsou ani „filosofií“; i zde tedy platí rozlišení „mýtu“ a „logu“) je jednak filosofický text, současně je však i úvahou o filosofii samé, je jakoby jejím symbolem, znázorňujícím jak její podstatu, tak její dramatictost. Zatímco v mýtu, jak se říká, žije člověk tak, že neklade otázky, protože – slovo, které Patočka velice často parafrázuje – mýtus je svět, v němž jsou odpovědi dány před otázkami, filosofie se naopak vyznačuje tázáním: *problematizací*. Tedy je svět filosofie světem ne-jistoty proti dřívějšímu světu jistoty. Tento negativní rys, spojený se vznikem filosofie a filosofováním samým, je v Platónově mýtu o jeskyni všudypřítomný. Kdo viděl „slunce“, ono Jiné vzhledem k našemu světu

² *Mýtus v naší romantice*, zvláště u *Erbena*, rukopis z pozůstalosti, který je uložen v Archivu J. Patočky.

(jeskyně), tedy – v Platónově smyslu – svět idejí, svět pravého jsoucna, ten ztrácí jistotu v našem světě, v oné jeskyni, a co víc: teprve teď je jeskyně poznána jako jeskyně. Vskutku si lze jen stěží představit absolutnější, totálnější vpád negativity, než je toto prožtení. „Jeskyně“, předtím domov a jistota, protože neuvědomovaná spoutanost, která nedovolovala pohybování, tedy život jakoby ještě v bezpečí a skrytosti mateřského lůna (a symbol „jeskyně“ vyrůstá ze všech těchto obrazných asociací), je nyní cosi podivného, pochybného, odvozeného. Teprve teď je např. nezbytná výchova, totiž pohyb od méně k více, a to také znamená: pohyb v žilvu zápornosti. S větší či menší mírou zjednodušení se dá rovněž říci, že právě tato problematizace znamená zrození člověka jako existence.

Zůstaňme však ještě na chvíli u této zápornosti: každá negace vytváří protiklad, do předtím nerozčleněného celku vnáší diferenci (a následkem toho i pohyb). Zde, v Platónově mýtu, je ovšem tato zápornost cosi celkového, týká se lidského života a lidského světa vůbec, a tedy i ona diference bude mít naprostý, celkový ráz. Stručně řečeno: touto negací jsou vyznačeny samy hranice našeho světa, teprve touto negací je náš svět vpravdě definován; je separován od čehosi naprosto jiného, které je určeno jako jeho míra.

Nemůžeme však dost dobře říci, že tato separace, tato zápornost je filosofický výmysl. Pozornější úvaha nám totiž ukazuje, že filosofie ji spíše nalézá, že ji objevuje a hlásí se k ní. Běží tu tedy o uvědomování, výslovné odhalování Jiného. Což je však rovněž výzva: jakmile je tu tato mez a tato zápornost jako výslovně uvědomovaná, jakmile se tedy zrodil člověk jako existence, musí se právě jako existující přihlásit k sobě samému jako tomu, kdo nějak podstatně ví o tomto Jiném, kdo je existencí právě proto, že ví o této separaci. Filosofie tedy člověka probouzí k tomu, čím jest, aniž o tom ví, a probouzí jej tak, že mu tuto jeho situaci staví před oči. Jak? Filosofie (Platónova) tuto situaci předvádí právě *mýtem*.

Je tedy mýtus o jeskyni mýtem? Je možný mýtus o konci mýtu jako počátku filosofie, lze počátek filosofie, ba filosofii samu vykládat myticky? Vždyť mýtus o konci mýtu nemůže být mýtem právě proto, že ohlašuje zápornost, nebezpečí, problematičnost existence – a nakonec, jak se také ukáže, její konečnost. A přece Platón sahá k mýtu. Filosofie se zrodila z mýtu, ale to neznamená, že se napříště může bez mýtu zcela obejít, že mýtus patří k tomu, co filosofie s konečnou platností překonala – jak se domnívali např. právě pozitivisté.

Tento zvláštní vztah mýtu a filosofie musíme mít stále na zřeteli, čteme-li Patočkovy články, jež se tak či onak mýtu dotýkají. A nezapo-

mínejme přitom, v závorkách řečeno, že např. moderní literatura, ať próza, ať poezie, projevuje o mýtus stejný zájem jako filosofie, že v mytologii nevidí pouhý thesaurus věčných témat, nýbrž také zkoumá a interpretuje – a velice tvořivým způsobem – samy jeho struktury. Jména jako James Joyce, T. S. Eliot anebo Ezra Pound se v této souvislosti nabízejí sama. Snažíme-li se tedy pochopit, čím je mýtus Patočkovi a jaké místo zaujímá v jeho filosofii, tane nám na mysli zjevně více, než je řešení úzce filosofického problému, neboť se tím, jak jsme přesvědčeni, dotýkáme nejvlastnějšího nervu filosofické práce.

Vyjděme třeba z toho, jaký je podle Patočky vztah mýtu k času. To není náhodné vodítko: chceme-li se totiž dozvědět, jakou úlohu může mít mýtus i v moderní filosofii, musíme také vědět, kdo jsme – a právě moderní filosofie (filosofie 20. století se svými kořeny v 19. století) představuje v poměru člověka a času zásadní zlom: překonání metafyziky (heslo, jímž se nejčastěji shrnuje filosofická tendence současnosti) přináší veskrze pozitivní výklad času, neboť je převahou filosofii konečnosti, což stručně řečeno znamená, že existence není měřena věčnou, nýbrž především právě jen svou, tj. konečnou mírou.

Problémem času se Patočka, v souvislosti, která je pro nás relevantní, zabývá v článku *Čas, mýtus, víra*³. Zkoumáme-li čas, zjišťujeme, že tento fenomén má různé vrstvy či roviny: rovinu časového světa, analogickou prostorové dimenzionalitě, tj. rozložení všech realit v časovém uspořádání, dále rovinu sukcesivnosti, která časový svět dělí na data již minulá a teprve přicházející a která je tedy, na rozdíl od časového světa, radikálně asymetrická, neboť časová sukcese zná pouze jediný „směr“.

Filosofie, která zkoumá vědomí času (což je v naší době např. filosofie Bergsonova, Husserlova a do jisté míry i Heideggerova, abychom uvedli alespoň postavy klíčové; Patočka Husserlovu koncepci kritizuje a své vlastní pojetí opírá spíše o Heideggera), se však nemůže spokojit těmito dvěma rovinami, neboť lidský život charakterizuje prožívání či žití času v ještě hlubším smyslu. Lidská existence se odehrává v historii, je schopna čas „organizovat“, rozvrhovat. Svůj život prožíváme jako úsek historie, na níž jsme s to se aktivně podílet, usilovat o její změnu – ale to znamená: dokážeme k ní zaujímat odstup, distanci. To však již nelze vykládat pouhou sukcesí, pouhou schopností podržovat

3 Článek vyšel poprvé v časopise *Křesťanská revue* XIX, 1952, č. 3–4, str. 112–116; přetištěn byl v samizdatovém Archivním souboru prací J. Patočky, *Umění a filosofie*, str. 109–114.

minulé v našem vědomí. Historičnost našeho života tedy ukazuje na schopnost existence odpoutat se od aktuálního; existence není pohlcena minulým a není také pasivně obrácena k budoucímu, nýbrž je s to minulost kritizovat anebo na ni tvořivě navazovat a budoucnost aktivním předjímáním modifikovat. Což však chce říci: nejhrouběji je tu negativita – záporný vztah k tomu, co je hotové, dané. „Pro historický čas“, říká v tomto článku Patočka, „je charakteristická přítomná negace minulosti programem, projektem budoucna... Tak se vlastním pramenem historičnosti stává aktuální rozpor: v přítomnosti obsažený konflikt budoucího s minulým, a budoucnost, moment novosti, stává se vlastním generátorem lidského, historického času. Čas historický je tu podáván podstatně jako tvořivý; čas historický je tvorba nového. Abychom dospěli k specificky lidskému časovému vědomí, nepostačí úspěch a její kontinuita; musí tu též být diskontinuita, představovaná oním radikálním ne k tomu, co je pouze dáno a tradováno“.⁴

Toto hlubší porozumění času, v němž se objevuje cosi jako absolutní zápor, neboť v této distanci zaujímám odstup ke všemu, co jest („zcela jiné než všechno jsoucí“, říká Patočka v delším článku nazvaném *Přirozený svět a fenomenologie* ze šedesátých let), tak ukazuje, že existence je schopna vztahu k něčemu, co je „nadzkušenostní“, čili jinak řečeno že je vztahem k absolutně Jinému, *to heteron*.

Možná trochu odbočíme, ale budiž. Není totiž jistě nemístné upozornit zde na to, že Patočka se touto úvahou (kterou v textech z pozdější doby ještě dále rozvíjí a která vlastně vychází z interpretace Husserlova „fenomenologického postoje“ prostředky Heideggerovy fundamentální ontologie) dotýká velice současné a velice živé problematiky; Jiné a vztah k Jinému, tedy pojetí filosofie jako svého druhu „heterologie“ je rovněž v centru pozornosti tak odlišných myslitelů, jako je Emmanuel Lévinas na jedné straně a Michel Foucault na straně druhé. A třebaže, zůstaneme-li u těchto dvou příkladů, Levinas vychází především z judaistické tradice, zatímco Foucault ze strukturalismu a určitých motivů Nietzscheho filosofie, třebaže východiska obou (jakkoli jsou jistě složitější a nelze je tak snadno sumarizovat) jsou tedy naprosto rozdílná, základní problém se u obou zdá být týž: jak uchopit či pojmut vztah k Jinému tak, aby se přitom neztratila jeho radikální jinakost. Něčím podobným se ovšem bude muset zabývat i Patočka – a jeho „heterologie“ se zaměří k Platónovu pojmu *chórismos*; bude tedy interpretací řecké filosofie. Tato shoda není nahodilá, nýbrž svědčí

o Patočkově citu pro uzlové filosofické otázky, citu, jehož dokladem byla už jeho prvotina o „přirozeném světě“. Poučený čtenář nechť sám uváží rozdíly a shody těchto konceptů; omezený rozsah článku nám bohužel nedovoluje, abychom se tímto zkoumáním zabývali podrobněji. Pro další si tedy zapamatujme alespoň tolik: mýtus je určitá možnost, jak o tomto Jiném vůbec mluvit.

Ptáte se, jak jsme k tomuto tvrzení došli? Zůstaňme tedy ještě u této zkušenosti jinakosti, kterou Patočka nalézá ve schopnosti existence zaujmout absolutní vztah distance k tomu, co jest. Přibližně ve stejné době, v níž byl publikován článek *Čas, mýtus, víra* (tedy zhruba v padesátých letech), vznikají i Patočkovy texty soustředující se k tomu, co jejich autor nazývá „negativním platonismem“. A právě zkušenost radikálního záporu je zde tím, čeho pomocí Patočka vymezuje „metafyziku“. Což je velice potřebný krok, víme-li, že se v naší době vzdává pocit, že „žijeme na konci velkého období nebo snad po jeho skončení“, tedy že končí „metafyzické období“.

Končí-li metafyzika, pak ovšem někde a někdy musela mít také svůj počátek, pak tu musí být nějaká mez, oddělující non-metafyziku od metafyziky. Patočka je přesvědčen – v textech, o nichž zde mluvíme, ale v zásadě se toto pojetí v různě modifikované podobě udržuje až do jeho posledních knih a přednášek –, že k tomuto zlomu docházelo již na přechodu od Sókrata k Platónovi a že se dovršil v Aristotelově filosofii. Jak ale poznat to, čemu „učil“ Sókratés, když po sobě nezanechal žádné spisy? To musíme vyčíst z toho, co o něm zprostředkovaně víme z Platóna (a případně i z jiných svědectví), přitom je však třeba pečlivě odlišit interpretace od vlastního jádra Sókratova filosofování. – Nuže, co je, v čem záleží Sókratova filosofie? Je to vědění nevědění. Ale to také a jinými slovy znamená: *tázání*. Je-li Sókratés ona půda, z níž roste Platón, a je-li třeba identifikovat a popsat tuto půdu, chceme-li nahlédnout rozdíl metafyzické a nemetafyzické filosofie, musíme poznat zvláštní ráz sókratovského tázání – tázání ne jako projevu zvědavosti, ne jako pouhého nástroje eristiky, nýbrž tázání jako vědění sama.

Již v univerzitních přednáškách o Sókratovi (tiskem vyšly v roce 1946) Patočka řekl, že Sókratés svým tázáním dosahuje toho nejvyššího, co je vůbec z perspektivy naší existence dosažitelné, že Sókratova otázka ukazuje z oblasti lidské k oblasti, která již lidská není (kterou však, dodejme, může odhalovat zase právě jen existence). Neboť Sókratés se táže na všechno – a ještě přesněji: ukazuje, že tázat se lze na všechno, že nic nemusíme přijímat jako dané, neproblematické, tedy že vše, co jest, můžeme, lze-li to tak vůbec říci, tázáním „uzávorkovat“

⁴ *Sebrané spisy*, sv. I, Péče o duši I, str. 139.

(samozřejmě že Patočkovy výklady dějin nejstarší filosofie nezapírají svou fenomenologickou inspiraci). Ale jsme-li schopni distancovat se takto od celku, znamená to, že jsme s to celek také tematizovat, ukazovat, *vztahovat se k němu*. Slovem a zkratkou: Sókratés v našem světě otevírá jiný prostor, prostor, v němž nic reálného, hotového nedává oporu, proniká na jinou rovinu existence, takovou, na níž již není možno formulovat předmětné, obsahové a kladné teze, takovou, *kterou lze sdělovat pouze nepřímou*; ukazuje základní rozměr lidského života, jímž je transcendence a zkušenost svobody. „Sókratés,“ říká Patočka v již citovaném poválečném cyklu přednášek, „se odlišil jasným pochopením toho, že obsahové vědění tu právě není dáno, ba není možné“. Tedy: existence jest vztah k celku, avšak – a zde se Sókratés právě liší od metafyziky, jež se na sókratovskou otázku opět snaží podat odpověď, tedy vědění nevědění chce zase převést na vědění předmětné, obsahové a kladné – tento vztah není možno vyjádřit *formou konečného vědění*; v Sókratově filosofování se vztah k celku děje jako negace všech konečných tezí.

Ona předmetafyzická půda, kterou prostřednictvím Sókrata Patočka objevuje, je tedy půda vyznačující se rozparem mezi vztahem člověka k celku, jenž je konstitutivní pro existenci, a nemožností vyjádřit tento vztah formou konečného vědění (tušíte již, jaký je význam mýtu pro filosofii, v čem je jeho nezrušitelná přítomnost?). A pokud má být metafyzika překonána, aniž bychom se přitom vzdali filosofie, je třeba – arci s celým dědictvím dosavadní filosofické tradice – vrátit se zpět k této půdě, rozvrhovat další osud filosofie právě z ní. Čímž chce být řečeno: rozvrhovat ji vzhledem k transcendenci člověka, vzhledem ke vztahu existence k celku, který je vztahem svobody, svobody, jež není zkušeností o předmětu (a jež, hledíme-li hlouběji, není zkušeností, kterou máme, nýbrž spíše zkušeností, která má nás, třebaže se jí také můžeme vždy vyhýbat), rozvrhovat ji vzhledem k Jinému, které není zbaveno své jinakosti.

Pro nás je ovšem důležité a třeba si zapamatovat toto: připomenutí (z něhož bude vycházet rozvrh nemetafyzické filosofie) předmetafyzické půdy je připomenutí základu, který ještě těsně přiléhá k mýtu. A chceme-li zodpovědět otázku, jaký je vztah filosofie k mýtu, musíme jí zodpovídat právě zde, tj. vně metafyziky.

Je tu něco, čím bychom mohli jednotně charakterizovat určující intuici předsókratovské, tj. nemetafyzické filosofie? Nuže, podle Patočky je tímto ohniskem raného řeckého myšlení *zjevnost*, to, že věci ve svém celku nejen jsou, nýbrž *zjevují se*, prafakt ukazování se světa.

Téma zjevnosti má v rámci Patočkovy filosofie vcelku jasnou genezi

a chceme-li porozumět tomu, co se za ním skrývá, bude užitečné, jestliže si ji alespoň stručně připomeneme. Neboť svět, zjevnost světa, to jsou pro Patočku filosofémata, která vedou za hranice Husserlovy fenomenologie přes Heideggerovu filosofii pobytu a bytí k tomu, co Patočka nazve fenomenologickou filosofií (a v jejím rámci pak otevírájí nauku o existenciálních pohybech, interpretaci duše a péče o duši a výklad Evropy a poevropské doby). Husserlova intencionální analýza totiž záhy naráží na fenomén horizontu jak vnitřního, tak vnějšího, to jest musí se vyrovnávat s tím, že vše, co se jeví, se jeví vždy v nelibovolném okruhu spoluzjevování dalších a dalších poukazů, jež souvisle odkazují k stále vzdálenějším, nicméně vždy nějak sdruženým fenoménům (právě proto, připomeňme, je ústředním vztahem „přirozeného světa“, jak jej Patočka analyzoval v předválečné knize, vztah blízkého a vzdáleného, interpretovaný jako vztah domova a ciziny). A protože takto k sobě odkazují i jednotlivé okruhy či horizonty dílcí, dospívá fenomenologický rozbor našeho prožívání k čemuś, co Husserl nazývá horizont všech horizontů, k fenoménu světa. Z hlediska dalšího vývoje filosofického myšlení je tento objev světa nedocenitelný, třebaže je rovněž zřejmé, že jeho adekvátní výklad je nemožný v rámci husserlovsky chápané fenomenologie s jejím „principem všech principů“, podle něž je posledním pramenem a odůvodněním názor přítomné věci samé. Neboť v případě horizontového vědomí se ukazuje: s každou věcí, která je dána v přítomnosti, je dáno rovněž to, co ve vlastním smyslu přítomné není, co je dáno pouze prostřednictvím nevyplněných poukazů. Pak je ale třeba říci: nauka, která jako legitimní pramen verifikace uznává toliko přítomnost, jakoby mimoděk odhaluje, že přítomnost sama je abstraktum, že k přítomnému bytostně patří přítomná *nepřítomnost* (a cosi podobného se pak ukazuje i v hlubší rovině, při fenomenologickém rozboru vnitřního vědomí času). Co je však z hlediska fenomenologie nejdůležitější, je to, že ačkoliv se vše tedy jeví v nějakém horizontu, z tohoto horizontu k nám přichází a svým významem je na něm závislé (protože věcem rozumíme ze souvislostí, do nichž jsou vpjaté), horizont sám nikdy není a nemůže být dán jako věc. Celek nemůže být „předmětem“ názoru, naopak každý názor a každá zkušenost celek předpokládají; celek, jenž nechává zjevovat totalitu jsoucího, svět, jenž umožňuje zkušenost, nelze vystihnout pojmy, aplikovatelnými na předměty zkušenosti. Svět, celek je cosi „nadzkušenostního“, husserlovskou terminologií řečeno: není to korelát aktu, a nelze jej tedy tematizovat aktem názoru, ale to neznamená, že bychom o něm nevěděli. Naopak: svět je vždy *zjevnost*.

Budiž tedy řečeno, co tento výraz znamená. Zjevnost je půda, na níž

se náš život neustále pohybuje, aniž o tom většinou ví, neboť je převahou praktický, obstarávající, a tedy interesován ne zjevností samou, nýbrž zjevným, tím, co se ukazuje; jde za věcmi, a nikoli za tím, že se ukazují. Zaměříme-li však jako filosofové svou pozornost na zjevnost věcí samu, pak věcmi pouze procházíme. Vezmeme-li ukazující se věc jako fenomén, vidíme, že k tomu, abychom s věcí mohli prakticky zacházet anebo o ní teoreticky soudit (abychom o ní mohli jakkoli vypovídat), musíme se s ní moci setkat, musí nám již být odhalena, musíme jí moci rozumět ve smyslu, který není ani teoretický ani praktický. Proto nauka o fenoménu jako fenoménu zjevnosti (kterou Patočka ve svých pozdních textech, zejména v univerzitních přednáškách z let 1969–1970 a v cyklu *Platón a Evropa*, nazývá fenomenologickou filosofií) zkoumá ukazování jako to, na základě čeho jsou pro nás věci tím, čím jsou, hledá struktury, na jejichž základě je možné *ukazování věcí v celku*.

Jen stručně ke kontextu této filosofie. Zjevnost jako základní filosofické téma ukazuje na to, že Patočka, ostatně stejně jako i mnozí jiní fenomenologové, odmítá Husserlovu transcendentální subjektivitu, jež by jako poslední opora fenoménu byla stále něčím jsoucím, a potud tradičně metafyzickým pojmem, a současně chce jít cestou odlišnou (byť tuto odlišnost lze v tomto případě interpretovat jako paralelnost) od Heideggerovy: podle Patočky totiž problematiku bytí otevírá problematika zjevnosti, a nikoli naopak. Souvislost bytí, času a zjevování je nicméně velice těsná a vzájemné vztahy by bylo třeba důkladně osvětlit.

Podějme teď v několika větách předběžné shrnutí. Patočkovu filosofii jsme pracovně označili jako „heterologii“ a vytkli jsme několik uzlových bodů její krystalizace: od fenoménu světa, s nímž se Patočka musel vyrovnávat již v rámci fenomenologického popisu *přirozeného světa*, tj. světa, jak jej prožíváme před všemi jeho (vždy druhotnými, avšak osamostatňujícími se) výklady, přes *negativní platonismus*, který akcentuje existenci v její bytostné svobodě a transcendenci, vykládáje ji jejím vztahem k celku, k Jinému, tedy k něčemu nepředmětnému, co nelze pojmut žádnou kladnou tezí, takže k existenci vždy patří cosi jako fundamentální negativita (a ta je na jedné straně poukazem k naší tělesnosti, konečnosti, a na druhé upozorňuje na naši svobodu, schopnost naprosté distance, exterioritu vzhledem k celku, jehož jsme nicméně součástí), až k *fenomenologické filosofii*, jež chce být nemetafyzickým připomínáním zjevnosti jako základu ukazování. Přitom jsme viděli, že tato cesta k překonání metafyziky, a tedy k nemetafyzické filosofii, vede vlastně zpět, k půdě, z níž filosofie vzniká a v níž

– v presokratovském údobí – setrvává. A tedy těsněji než metafyzika přiléhá k mýtu.

Je tato kontinuita, abychom se vrátili k otázce, která nás především zajímá, kontinuitou, anebo je tu naopak mez, která obojí – mýtus a filosofii – odděluje?

Zkusme hledat odpověď opět oklikou. Co vše patří k tomu, že věci jsou zjevné? Dávají se nám, oslovují nás, domáhají se nás. Neboť se zjevují právě *nám*. „Svět se ukazuje – to znamená, že ve světě je něco takového jako ukazování se, jako fenomenalita, jako projevoování se. Ukazuje se to ovšem nám, ale my nejsme autory tohoto ukazování, my jsme jenom součástí tohoto zvláštního, úžasného dění.“⁵ Existence je součástí celku, a přece (vzpomeňme tu na to, oč jde v „negativním platonismu“) je s to stanout proti němu, tedy ví o zjevování, avšak není centrem světa, a tím méně jeho původcem. „V samém základě světa tkví tedy jsoucnost nikoli nutné, jež na druhé straně nutné nechává nutné, které před ním vzchází, jeví se jako deficientní modus bytí, jako něco, co se sice zjevuje a jest, ale čemu *chybí* jas dotčenosti sebou samým, vnitřní vztahování se k sobě a k jinému“, jak tento vztah existence a zjevování formuluje Patočka v článku *Weltganzen und Menschenwelt*.⁶ K ukazování věcí bytostně patříme my, kterým se věci ukazují; jsme „na křižovatce fenoménu a jsoucná“, jsme nutnou součástí *pohybu* zjevování. Proč pohybu? Protože zjevování, a to je znovu cosi, co lze nahlédnout právě na půdě nemetafyzické filosofie presokratiků, ve výrocích takového Anaximandra nebo Hérakleita, je cosi jako pohyb vycházení ze skrytosti do zjevu (vyhranění, vymezení). Pohyb je tedy třeba chápat ontologicky a jestliže je existence součástí pohybu zjevování, třeba i ji uchopit pomocí pohybu – proto husserlovský problém „přirozeného světa“ Patočka nakonec převádí na výklad pohybu ve světě; „podstata“ existence není nic jiného než „jednotný rámec všech pohybů, které v jedné bytosti probíhají“.⁷

A tedy další uzel na našem pomyslném kapesníku: nauka o zjevování mívá také na nás, říká, jak jsme, je to také slovo k existenci a o ní.

Proto je nedílnou součástí nauky o zjevování *péče o duši*. Neboť duše, a to jsme znovu u něčeho nemetafyzického, u něčeho, co organicky vyrůstá z Patočkovy interpretace řecké filosofie, „je to, čemu se ukazují věci v tom, čím jsou, nebo že a čím jsou, a naše vlastní bytost

⁵ *Cit. d.*, *Péče o duši* II, str. 157.

⁶ *Přirozený svět a pohyb lidské existence*, sv. III, str. 3.2.6.

⁷ O filosofickém významu Aristotelova pojetí pohybu a historických výzkumů věnovaných jeho vývoji, v: *Přirozený svět a pohyb lidské existence*, sv. I, str. 1.1.3.

se nám musí ukázat tím, že apel, který je v této situaci obsažen, se nám stane také impulsem k tomu, aby se nám objevila naše vlastní podstata, naše vlastní bytost... v tom, co je jí vlastní. My jsme také něco, co se ukazuje, my jsme také jsoucno, které se může ukázat, ale naše vlastní bytí se může ukázat jenom tenkrát, když pochopíme, že jeho jádrem je fenomén jako takový, ukazování jako takové, pravda jako taková... Člověk má na základě toho, že stojí mezi fenoménem a pouhým jsoucnem, možnost buď *kapitulovat a zvrhnout se do pouhého jsoucna*, nebo se teprve realizovat jako *bytost pravdy, bytost fenoménu*.⁸ A protože toto pojetí duše (neboli existence) vzniklo v řeckém myšlení a protože řecké myšlení je východiskem Evropy jako duchovního útvaru, je péče o duši konceptem, z něhož vyrostla Evropa a její dějiny jsou dějinami pokusů o realizaci této starosti o duši.

Abychom však příliš nezabíhali, rozpomeňme se ještě jednou na to, co jsme si k připomenutí postupně vytkli. Vidíme všude, ať jdeme k základní myšlence „negativního platonismu“, k jádru nauky o zjevování anebo k základům „péče o duši“, že vztah zjevování a existence je nadmíru zvláštní: je nahlédnutelný, a přece nepředstavitelný. Věci, jimiž se zabýváme, mají svou stránku před-mětnou, můžeme je vlastnit, zmocňovat se jich a odnášet je domů jako cosi svého (jak říká E. Lévinas), a přece se tím nevyčerpávají. Neboť je v nich také něco, co je mimo všední den, buďsi praktický anebo teoretický, je v nich i stránka tajemství: jejich fenomenalita, jejich zjevnost. A tajemství, použijeme-li distinkce G. Marcela, je na rozdíl od problému, jehož řešení můžeme vždy odložit, protože je nakonec něčím lhostejným a patří do okruhu pouhých rolí a funkcí, to, co nás neopouští; tajemství se nás týká, jsem na něm hluboce interesován, ba jsem do něj stržen a ocitám se v oblasti, v níž nejsem s to rozlišovat mezi sebou a tím, co je přede mnou.

Fenomenalita věcí – věcí, které takto apelují na naši svobodu a zodpovědnost za ukazování (není tu jiného jsoucna, jemuž by se mohly zjevovat nejen jako jsoucí, ale i jako zjevné) – fenomenalita věcí je tajemství. A existence, abychom konečně hledali cíl a odpověď na naši hlavní otázku, je vždy *nesamozřejmá* existence. Ví o zjevování, ale není jeho pánem. Je součástí celku (celku, který se děje, celku, který je nepřístupný názoru, celku, který je tajemstvím a jako horizont vždy před námi ustupuje, kdykoliv se jej snažíme zachytit), a přece – právě proto, že ví – je *excentrická*: není v tom, co jest, plně doma. Právě proto může i bloudit; chybí jí ona instinktivní svoboda toho, co nezná svobo-

8 Platón a Evropa, v: *Sebrané spisy* sv. I, Péče o duši II, str. 133.

du. Existence ví o jiném, než je jsoucí – abychom zůstali u vodítka, které jsme si zvolili.

Je ještě třeba říci více? Není vědomí lidské excentricnosti – třeba jako vědomí určitě neurčitého prokletí, vědomí toho, že naše privilegium (jímž je náš vztah ke zjevnosti jako takové) je naší nouzí, že za ně platíme smrtelností – není právě toto vědomí tím, k čemu nás chce vést a co nám chce postavit před oči *mýtus*? Řečeno pozitivně: mýtus znázorňuje situaci lidské bytosti v univerzu, které je zjevné. To, nač mýtus upozorňuje naši existenci, je tato zjevnost: nikoli jaké a jak jsou věci a člověk v tom či onom dílčím ohledu, nýbrž mýtus je zvěst o tom, že vše, co jest, jest jen potud, pokud vzešlo ze skrytosti do světa zjevu, a že člověk, je-li vidoucí, všude naráží na fenomenalitu, že je tu Jiné a my o něm víme, jakkoli mu nevládneme (svět bohů, svět nadlidských mocí), ba že lidství má podstatný vztah k tomu, že svět se zjevuje.

Nicméně mýtus není reflexe, není *výslovným* vztahem k zjevnosti.

Filosofie jako reflexe však nutně *navazuje* na to, co otevřel mýtus. Tohoto mytického rámce se nikdy nemůže vzdát: mýtus je předznamenání filosofie a filosofie navazuje na před-filosofii. Řeší otázku, kterou mýtus předkládá formou tvrzení – možná právě proto je Platónův „mýtus“ o jeskyni snad nejhlubší filosofické slovo, slovo právě tak mytické jako svobodné.

Problém vztahu myšlení a toho, co je vzhledem k myšlení jiné, tedy problém „heterologie“, připomeňme alespoň stručným poukazem k dějinám filosofie, není ovšem jen výsadou napřed řecké a potom až moderní filosofie (Foucault, Lévinas, Derrida aj.). Je velice živý např. v romantické filosofii a vůbec není náhodné, že právě romantika přináší nové oživení zájmu o mýtus. O tomto, vzhledem k osvícenství novém postoji výmluvně svědčí již tzv. *Nejstarší program systému německého idealismu*⁹ z let 1796–1797, v němž jsou shrnuty myšlenky a plány tří tehdejších přátel Hölderlina, Schellinga a Hegela. Dokument v naší souvislosti natolik významný, že si zaslouží delší citaci: „A naposled tedy idea, která všecky sjednocuje, idea *krásky*, přičemž toto slovo se rozumí ve vyšším platónském smyslu. Nuže, jsem přesvědčen, že nejvyšší akt rozumu – poněvadž objímá všechny ideje – je aktem estetickým a že *pravda* a *dobro* jsou spřízněny v *kráse* – filosof musí mít právě tolik estetické schopnosti jako básník. (...) Poezii se takto dostává vyšší důstojnosti a na konci bude opět tím, čím byla na počátku

9 Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus, poprvé publikován v *Sitzungsberichte der Heidelb. Akademie der Wissenschaften*, 1917, str. 5.

– učitelkou lidstva, neboť pak již nebude žádná filosofie, žádné dějiny – básnictví přežije všechny vědy a umění. Současně však slyšíme, že masa musí mít *náboženství přístupné smyslům*. Nejen masa, i filosof je potřebuje. Monoteismus rozumu a srdce, polyteismus obraznosti a umění, toť to, čeho nám zapotřebí. Nejdřív tu promluví o ideji, která, pokud vím, doposud nikomu nepřipadla na mysl – musíme mít novou mytologii, avšak tato mytologie musí být ve službě rozumu, musí se stát mytologií rozumu.“

Odkud tento příklon k umění a mýtu ve filosofii? Nepřišel tak náhle, jak by se mohlo zdát: jisté jeho podstatné náznaky obsahuje už Vicova *Scienza Nuova* a požadavek „nové mytologie“ se ozývá i u Herdera. Romantická filosofie však tento postoj podkládá zásadním teoretickým zdůvodněním: myšlení chápe jako výkon a jako pohyb diskurzivního rozumu, tedy – řečeno tradičně – jako *soud*. Avšak soud (Urteil), jak pomocí odvážné etymologie vykládá Hölderlin,¹⁰ je původní oddělení či rozčlenění (Ur-teilung) hlubší a ještě původnější jednoty. Protože se však filosofie pohybuje výlučně ve sféře diskurzivního rozumu a protože tento rozum je svou podstatou analytický a jeho syntézy (spojování subjektu a objektu, subjektu a predikátu, struktura „něco jako něco“) jsou možné jen proto, že spojují původně jednotné, že se opírají o „nadsmyslový základ jednoty přírody a rozumu, teorie a praxe, tedy jsou podmíněné, proto je mu ona původní jednota nedosažitelná – není s to ji *ukázat*. Absolutno čili tato transrelativní a transreflexivní jednota je vzhledem k filosofii *to heteron* (které je ovšem základem nejen soudů, nýbrž právě tak i našeho sebe-vědomí). Má-li být Jiné přesto ukázáno, a to znamená: má-li být prokázáno, že filosofie nesměruje za chimérickým postulátem, je třeba jiného jazyka a jiného způsobu vyjadřování – právě umění, mýtu, stručně řečeno (protože zde není místa na to, abychom se zabývali rozdílem obojího): jiného diskursu. Umění, jak později napíše Schelling ve svém *Systému transcendentálního idealismu*, je „jediný pravý a věčný orgán jakož i dokument filosofie“. Proč? Protože *mythos*, a nikoli *logos* je s to ukázat nekonečnou nevyčerpatelnost smyslu – *předvésti* či *ukázat* transreflexivní základ našeho myšlení. Filosofie (*logos*) zná tento základ pouze jako postulát: ví o něm, ba rozbořem našeho vědomí nevývratně dovozuje jeho nutnost, avšak svými prostředky k němu nikdy nemůže dosáhnout.

Dodejme ještě, že toto pojetí není vázáno jen na východiska německého idealismu. Podobně se na diskurzivní rozum dívá např. rovněž

Ch. S. Peirce: to, že myšlení je podřízeno struktuře „něco jako něco“, to – z jiné strany – stvrzuje i jeho definice znaku, která tento základní pojem vymezuje jako „Anything which determines something else (its *interpretant*) to refer to be an object to which itself refers (its object) in the same way, the interpretant becoming in turn a sign, and so on ad infinitum“.¹¹ I zde je tedy myšlení nevyhnutelně strhováno svou analytičností neboli pohybem „nekonečné sémiózy“, aniž je kdy s to tento pohyb zastavit definitivním spočinutím v „transcendentálním označovaném“ (Derrida) a jeho přítomnosti pro pohled.

Takové spočinutí, abychom se znovu vrátili k našemu tématu, je však *cosi*, oč usiluje právě metafyzika, tento nebezpečný svod filosofie. Neboť metafyzika je právě snaha definitivně pojmenovat tajemství světa, redukovat je slovem-tezí, převést je na jsoucnost. Aby toto nebezpečí překonala, vrací se Patočkova fenomenologická filosofie před metafyziku, k presokratikům, k Platónovi a Aristotelovi, pokud i v nich ještě žije tento původní rozvrh, pokud je jejich filosofie v blízkém sousedství mýtu. Přirozeně nikoli proto, aby celou filosofickou tradici prohlásila za bezcennou, neboť – jak již teď víme – za filosofii je vždy tázání po zjevnosti, jakkoli je metafyzika jednou více a jindy méně zastírá, nýbrž proto, aby oživila základní směrnicí a měřítko filosofické práce.

Nemetafyzická filosofie tedy ví, že jejím cílem nejsou předmětné teze; ví, že slovo, k němuž sahá, musí mít svou auru tajemství, svůj mytický podklad, že musí být slovem respektujícím jinakost toho, co *není*, neboť o něm nelze říci, že jest. Filosofické slovo, má-li uchovávat svou soumeznost s mýtem, musí být slovem i metaforou.

Právě proto však můžeme u Patočky číst pasáže, jako je tato: „Jsou proto země a nebe, ale *existuje* jenom člověk. Jenom člověkem je možné to, že všechno jsoucí, všechn univerzální celek je celkem, má svůj terminus, TELOS, konec. To znamená – je ještě transcendováno, ještě je uvedeno v pochybnost, ještě je před ně položena otázka. Avšak položit otázku před zemi a nebe znamená přinést se za oběť, aby něco jiného mohlo být, aby země a nebe nezjevovaly pouze sebe samy, nýbrž aby byly zjevem vyššího. Vyšší je vůbec možné jen tímto nejpůvodnějším obratem. Jen je-li ho člověk schopen, jen děje-li se v něm, pak existuje toto vyšší. Nemůže být nikdy objektivně dokázáno a vykázáno, protože je vyšší právě proti objektivnímu, proti předchůdnému, proti celku.“¹²

¹¹ Ch. S. Peirce, *Coll. Papers*, 2.300.

¹² Přirozený svět a fenomenologie, v: J. Patočka, *Přirozený svět a pohyb lidské*

¹⁰ F. Hölderlin, *Urtheil und Seyn. Stuttgarter Ausgabe IV.*, str. 216–217.