



UNIVERZITA PAVLA JOZEFA ŠAFÁRIKA V KOŠICIACH

PATOČKA, FENOMENOLÓGIA, DEJINY FILOZOFIE

Vladimír Leško – Milovan Ješič – Pavol Tholt

Moderné vzdelávanie pre vedomostnú spoločnosť / Projekt je spolufinancovaný zo zdrojov EÚ pod názvom Výskum a vzdelávanie na UPJŠ – smerovanie k excelentným európskym univerzitám (EXPERT), kód ITMS projektu: 26110230056



Európska únia
Európsky sociálny fond



Operačný program
VZDELÁVANIE



Ministerstvo školstva, vedy, výskumu a športu SR
pre štruktúrne fondy EÚ

PATOČKA, FENOMENOLÓGIA, DEJINY FILOZOFIE

Vladimír Leško – Milovan Ješič – Pavol Tholt

Košice 2013

Katedra filozofie a dejín filozofie FF UPJŠ v Košiciach

Vedecký redaktor:

prof. PhDr. Ivan Blecha, CSc.

Výkonný redaktor:

doc. PhDr. Eugen Andreanský, PhD.

Recenzenti:

doc. Mgr. Erika Lalíková, PhD.

Mgr. Róbert Stojka, PhD.

© Vladimír Leško, Milovan Ješič, Pavol Tholt

© Filozofická fakulta UPJŠ v Košiciach, 2013

Všetky práva vyhradené. Toto dielo ani jeho žiadnu časť nemožno reprodukovať, ukladať do informačných systémov alebo inak reprodukovať bez súhlasu majiteľov práv.

ISBN 978-80-8152-018-1 (tlačená verzia publikácie)

EAN 9788081520181

ISBN 978-80-8152-112-6 (e-publikácia)

OBSAH

Úvod	5
1. Fenomenológia a dejiny filozofie	9
Husserl a dejiny filozofie	10
Fink a dejiny filozofie	13
2. Patočka a dejiny filozofie	22
Jednota filozofie a dejín filozofie	23
Filozofia dejín a dejiny filozofie	29
Kritika Husserla a Heideggera	40
Starosť o dušu	44
3. Patočka a Descartes	55
Patočkova recepcia Descartovej filozofie v <i>ranej</i> tvorbe	58
Komeniologické skúmania a Descartes	71
Patočkova <i>veľká doktorská dizertácia</i> a Descartes	84
Descartes v <i>neskorej</i> Patočkovej tvorbe	93
4. Patočka a model asubjektívnej fenomenológie	107
Vznik modelu asubjektívnej fenomenológie a jej ohlas	108
Metafyzika, fenomenológia a dejiny filozofie	111
Fenomenológia a karteziánizmus	130
<i>Zjavovanie</i> ako filozofický problém	141
Asubjektívna fenomenológia – nevyhnutnosť a možnosť?	158
Literatúra	175
Menný index	185
Summary	189

Úvod

Filozofické dielo najvýznamnejšieho českého filozofia 20. storočia *Jana Patočku* (1907–1977) vyniká jedinečnou mysliteľkou originalitou. Už v dobe svojho vzniku veľmi výrazne prekračovalo úzke hranice dobového československého duchovného priestoru a neopakovateľným spôsobom spojilo našu krajinu s najvyspelejšími filozofickými učeniami západného myslenia, v ktorom hrali dominantnú úlohu Husserlova fenomenológia a Heideggerova fundamentálna ontológia. Zaiste, bolo by veľkou chybou, pokiaľ by sme však chceli redukovat' rozhodujúcu pozíciu Patočkovej filozofickej tvorby len na recepciu a kriticko-tvorivé domýšľanie Husserlovej a Heideggerovej filozofie. V tejto súvislosti nemôžeme v nijakom prípade vynechať najmä rozhodujúci podiel Eugena Finka, ktorý uviedol Patočku do tajov Husserlovej a Heideggerovej filozofie. Obidvaja myslitelia potom celoživotne pokračovali v neustálom tvorivom filozofickom dialógu. Ale nemožno tiež nespomenúť Patočkov intenzívny záujem aj o diela Schele-
ra, Ingardena, Landgrebeho, ale tiež aj Sartra a ďalších.

V Patočkovom filozofickom vývoji sa uvedené skutočnosti premietali s rôznou intenzitou. Kolektívna monografia, ktorú ponúkame čitateľom do pozornosti, je výsledkom viacročného spoločného úsilia jej autorov o vyrovnanie sa s Patočkovým dedičstvom. Dôraz sme položili na vysvetlenie Husserlovho modelu fenomenológie a hľadali sme odpoveď na otázku, aké to málo konzekvencie pre jeho chápanie dejín filozofie. Dôvod je pochopiteľný, lebo práve táto väzba je jedným z pilierov Patočkovho diela, ktorý si zaslúži mimoriadnu pozornosť. V našich domácich slovenských podmienkach sa tejto skutočnosti doteraz nevenovala významnejšia teoretická pozornosť, preto sme sa rozhodli urobiť ju hlavným predmetom nášho historicko-filozofického skúmania.

V prvej časti práce sa pokúsime naznačiť rozhodujúce súvislosti Husserlovej a Finkovej fenomenológie k dejinám filozofie, na ktoré nemožno zabudnúť, pokiaľ ich máme kriticko-objektívne vnímať aj v Patočkovej tvorbe.

Druhá časť práce je venovaná Patočkovmu chápaniu dejín filozofie od antiky po súčasnosť. V tom je osobitne dôležité poznanie, že oveľa viac než vplyv Husserla či Heideggera sa zvlášť v ranej fáze jeho vývoja prejavuje Hegelova filozofia s princípom jednoty systému filozofie a dejín filozofie a osobitne s ďalším neodmysliteľným hegelovským princípom, ktorým je princíp historizmu.

Predkladaná monografia si nenárokujúce predložiť syntetickú podobu Patočkovej historicko-filozofickej koncepcie. To je príliš rozsiahla úloha, než aby sa nám to mohlo podať na takom malom priestore, aký predstavuje táto monografia. Preto sme sa rozhodli podrobnejšie predstaviť iba jednu z dominantných postáv dejín filozofie, ktorá oprávnene púta výraznú Patočkovu celoživotnú pozornosť. Tým je filozofický odkaz francúzskeho filozofa René Descarta.

Záverečná časť našej monografie vrcholí v pokuse o identifikáciu Patočkovho modelu *asubjektívnej fenomenológie* a podiele jeho historicko-filozofických výskumov na jej vzniku a formovaní.

Do akej miery sa nám podarilo uvedené zámery našej práce aj produktívne naplniť, o tom sa každý čitateľ môže a musí presvedčiť sám. Jej autori si už len želajú, aby to bolo dostatočne objektívne, ale zároveň kritické čítanie v prospech prehĺbenia poznania Patočkovho diela v našich domácich podmienkach. Sme presvedčení, že Patočka nebol len úzko český mysliteľ. Ide o mysliteľskú osobnosť, ktorá výrazným spôsobom utvárala vo svojej dobe a do dnešných dní stále spoluvytvára aj spôsob filozofovania na Slovensku a je načase, aby sme tejto skutočnosti venovali adekvátnu pozornosť.

Autori chcú zároveň vyjadriť svoju veľkú vďačnosť za prejavenu a zároveň aj realizovanú posudzovateľskú pomoc, ktorá sa im dostala od vedeckého redaktora tejto

monografie I. Blechu a jej dvoch recenzentov – E. Lalíkovej a R. Stojku. Bez ich pomoci by predkladaná monografia nemala tu podobu, ktorú čitateľ nájde v jej obsahu.

Košice, 15. máj 2013

V. Leško – M. Ješič – P. Tholt

1. Fenomenológia a dejiny filozofie

Fenomenologické historicko-filozofické reflexie sa doteraz nestali takým filozofickým problémom, ktorý by bol predmetom vážnejších a intenzívnejších filozofických výskumov. Pritom historicko-filozofické výkony *Edmunda Husserla*, *Eugena Finka* a *Jana Patočku* patria určite k tomu najcennejšiemu, čo bolo prezentované vo filozofii 20. storočia v tejto oblasti filozofických bádání. Preto predmetom prvej časti našej monografie je predstaviť rozhodujúce historicko-filozofické aktivity, ktoré sa bytostne vzťahovali k fenomenologickému odkazu Husserla, Finka a Patočku a zároveň nezastupiteľne spoluutvárali formovanie tohto spôsobu filozofovania v minulom storočí.

Fenomenológia, od svojho vzniku až do súčasnosti, ponúka *svojrážnu* filozofickú *metamorfózu* vlastného vzťahu k dejinám filozofického myslenia. *Základnú pozíciu* vyjadril jednoznačne jej zakladateľ Edmund Husserl. V práci *Filozofia ako prísna veda* (1911) totiž napísal: „... *filozofmi sa nestaneme pomocou filozofie*“ (kurz. aut.), a ďalej dodal: „... *nie od filozofie, ale od vecí a problémov musí vychádzať*“ *popud k bádaniu*... (kurz. aut.)“¹ Raný Husserl teda tvrdil, že *nová filozofia* sa nesmie rodiť *z vlastného lona*. Dejinnó-filozofické vedenie je preto takmer odsunuté, nepovažuje sa za hlavný prameň produktívneho filozofického uvažovania. Neskorý Husserl vo svojej práci *Križa európskych vied a transcendentálna fenomenológia* si už vznik tejto práce, nastolenie jej základných problémov ani nevie a ani nemôže predstaviť bez dejinnó-filozofických reflexií. Tento veľký *husserlovský filozofický obrat* je potrebné brať až príliš vážne na zreteľ, aby sme mohli porozumieť vývinu nielen Husserlovej, ale aj Patočkovej filozofie.

¹ HUSSERL, E.: *Filosofie jako prísna veda*. In: *Čítanka z dějin filosofie*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství 1978, s. 378.

Husserl a dejiny filozofie

Hoci Husserl nepísal výlučne historicko-filozoficky koncipované práce v pravom zmysle slova, jeho učenie predstavuje svojrázny *dialóg* s predchádzajúcim filozofickým vedením od počiatočného zjavného *odsunutia* až k zrejmému, takmer *totálnemu* využitiu. Z jeho obsiahlej tvorby poznáme iba jednu prácu, ktorá je venovaná dejinám filozofie.¹ Pritom je známe, že Husserl každoročne takmer tridsať rokov prednášal kurzy z dejín filozofie na univerzitách v Halle, Göttingene a Freiburgu.

Pre Husserlove historicko-filozofické skúmania je príznačné, že ich podriadil svojim *fenomenologickým záujmom*. Jednoznačne nás o tom presvedčajú najmä také práce, akými sú *Karteziánske meditácie* (1931) a *Kríza európskych vied a transcendentálna fenomenológia* (1936). Stratégia globálneho podriadenia dejín filozofie *systematickej filozofii* je prítomná aj v Hegelovej, Schellingovej, Marxovej či Nietzscheho tvorbe, ale u Husserla je dovedená takmer do hraničnej polohy a prekonáva ju už len Heidegger. Jedinou úlohou historicko-filozofických skúmaní sa stáva v Husserlovej tvorbe zdôvodnenie fenomenológie.

Plnenie tejto úlohy sa odráža v skutočnosti, že všetky Husserlove historicko-filozofické skúmania majú výsostne charakter teleologického aktualizáčného významu. *Sprítomňujúca spomienka na našich filozofických praotcov*, ako Husserl nazýva historicko-filozofickú analýzu v *Kríze*, pracuje len v jednom *teleologickom smere*, t. j. odhaľuje cesty k vzniku fenomenológie. Husserl v dejinách filozofie hľadá najmä *transcendentálny impulz*², ktorý objavuje najprv v sofistike a sokratovsko-platónskom myslení. Tento *filozofický impulz* najkomplexnejšie rozvinul v práci *Kríza európskych vied a transcendentálna fenomenológia* kde tvrdí, že *najvýznamnejšia motivácia prichádza zo sveta filozofov*, t. j. zo sveta, ktorý

¹ HUSSERL, E.: Erste Philosophie. In: *Husserliana* Bd. VII. Haag: Martinus Nijhoff 1956.

² Tamže, s. 60.

patrí filozofii od obdobia jej vzniku a zlučuje jednotlivé filozofické generácie až do súčasnosti. To je vlastne pre filozofa tá jediná skutočná živá skutočnosť. Husserl píše, že „tým, čím sme, sme funkcionármi novovekého filozofického ľudstva, sme dedičmi a spolu nositeľmi smeru vôle *prenikajúceho* ľudstva a sme nimi z prvopočiatocného základu filozofického cieľa, ktorý je potvrdením a súčasne obmenou gréckeho zakladajúceho vytýčenia filozofického cieľa. V ňom je *teleologický počiatok* a pravý zrod európskeho ducha vôbec.“¹

Husserlovská historicko-filozofická iniciatíva v *Kríze* svojrázne búra dejinné bariéry, čo znamená, že Sokrates, Platon, Descartes, Locke, Hume či Kant sú vlastne *našími súčasníkmi* v zmysle partnerov aktuálneho filozofického dialógu pri hľadaní pravdy človeka a sveta.² Historicko-filozofické reflexie prezentované v *Prvej filozofii* a osobitne v *Kríze európskych vied* svedčia o takom stupni ich prepracovanosti, že predstavujú neobyčajne cenný projekt *filozofie dejín filozofie*. Obrovský tlak dejinno-filozofického dedičstva, ktorý neustále pôsobí na každého filozofa, sa premietol v Husserlovom neskorom diele k vzácnemu a zriedkavému filozofickému výsledku. Pred ním takýto projekt môžeme nájsť len u Hegela.³ Pri bližšom skúmaní týchto jedinečných koncepcií filozofie dejín filozofie zistíme, že naplňajú túto požiadavku – dejiny filozofie nie sú iba pasívnym myšlienkovým *substrátom*, ale tým najaktívnejším *zriedlom*, prostredníctvom ktorého filozof koncipuje svoju *vlastnú filozofiu*. Filozofia dejín filozofie tak predstavuje, vyjadrené hegelovskými slovami, *myslenie myslenia*.⁴

¹ HUSSERL, E.: *Kríze evropských věd a transcendentální fenomenologie*. Prel. O. Kuba. Praha: Academia 1972, s. 93.

² Tamže.

³ Podrobnejšie pozri LEŠKO, V.: *Filozofia dejín filozofie*. Prešov: v. n. 2004, s. 9–72.

⁴ HEGEL, G.W. F.: *Dějiny filosofie I*. Prel. J. Cibulka, M. Sobotka. Praha: Academia 1961, s. 109.

Husserlovo pochopenie, že „*niet pochýb o tom, že je potrebné dôkladné* (kurz. aut.) historické a kritické zamýšľanie sa nad minulosťou“¹, je v *Kríže* vzťahnuté k veľmi sympatickému projektu skúmania dejín novovekej filozofie ako *boja o zmysel človeka*.² Ale vzápätí to podstatné je predsa len veľmi špecifikované: „Keď uvažujeme o vplyve vývoja filozofických ideí na všetko ľudstvo (na to, ktoré samo filozoficky nebáda), potom musíme povedať, že až *vnútorné pochopenie* (kurz. aut.) vývoja novovekej filozofie od Descarta až po dnešok – vývoja napriek všetkej rozpornosti jednotného – umožňuje pochopiť dnešnú prítomnosť samu.“³

Neskorý Husserl v *Kríže európskych vied* tvorí koncepciu *transcendentálnej fenomenológie* hlavne na báze novovekého dejinno-filozofického materiálu. Tým je zjavne táto koncepcia fenomenológie dejinne fundovaná, ale práve to ju v jej záveroch privedie k deštrukcii pôvodného fenomenologického úmyslu projektovať filozofiu ako *prísnu vedu*. Fink oprávnenne píše, že dejinnosť v *Kríže* „*nestojí v horizonte sveta, ďaleko skôr je svet sám pochopený len ako konštituovaný horizont konštituovaných predmetov. Dejiny konštituujúceho sa subjektu sú dejinami absolútnej skúsenosti. A ďalej sú dejiny primárne dejinami vedenia. Vedenie znamená historický fenomén par excellence. Dejiny vedenia sú pre Husserla základnými dejinami.*“⁴ Pre Patočku síce ostanú v dominantnej pozornosti aj *dejiny vedenia*, ale *dejinnosť* sa bude vidieť najmä v *horizonte sveta*. A to predstavuje hlavný priestor pre rozhodujúce zmeny v dejinách fenomenológie – *od transcendentálnej fenomenológie k asubjektívnej fenomenológii*.

¹ HUSSERL, E.: *Kríže evropských věd a transcendentální fenomenologie*, s. 39.

² Tamže, s. 36.

³ Tamže.

⁴ FINK, E.: Svět a dějiny. Prel. P. Kouba. In: *Filosofický časopis*, roč. 40, 1992, č. 2, s. 254.

Fink a dejiny filozofie

Pokračovateľ Husserlovho a Heideggerovho učenia *Eugen Fink* (1905–1975) rozvinul svojim filozofickým učením výrazným spôsobom a korigoval rozhodujúce podnety fenomenologického spôsobu filozofovania aj vo vzťahu k dejinám filozofie. Na rozdiel od svojich učiteľov, ktorí výrazným spôsobom naplnili *silný* model filozofie dejín filozofie, Fink je prvý, kto prekonáva túto podobu filozofovania o dejinách filozofie a otvára nielen cestu k *slabému* modelu, ale je aj jeho prvým významným reprezentantom. V dejinách filozofie nehľadá ani *fenomenologicko-transcendentálny impulz*, ako to robil Husserl, ani definitívne vyriešenie *otázky bytia* v Heideggerových intenciách. Finkov filozofický výkon je od svojich začiatkov plne autonómny a nadväzujúco-kritický k učeniu svojich učiteľov pre naplnenie modelu *kozmozologickej filozofie*¹, v rámci ktorej sa problém *sveta a hry* stal určujúcim. Vznik tejto podoby filozofie je neodmysliteľne spojený s veľkými historicko-filozofickými reflexiami. V ich rámci hlavne filozofická recepcia predsokratovskej filozofie (s dôrazom na Herakleita) a po nej Platona, Aristotela, Kanta, Hegela a Nietzscheho sa stala jedinečnou ukázkou tvorivosti Finkovho myslenia.

Finkov filozofický vývoj bol vo svojich začiatkoch najvýraznejšie spätý s Husserlovým fenomenologickým učením a Heideggerovou filozofiou. Kritická dištinkcia od Husserla a Heideggera sa vo veľmi explicitnej podobe prejavila na kolokviu v Krefelde roku 1956 v prednáške *Svet a dejiny*. Hlboké ovplyvnenie Finkovej tvorby Husserlom a Heideggerom sa nestráca počas celej jeho tvorby. Ide o permanentný filozofický dialóg vyúsťujúci do úsilia o teoretické hľadanie priestorov vlastného filozofického učenia.

¹ PETŘÍČEK, M.: *Eugen Fink a jeho kozmozologická filozofie*. In: Fink, E.: *Hra jako symbol světa*. Praha: Český spisovatel 1993, s. 7–18.

Finka zvlášť filozoficky irituje otázka vzťahu *sveta* a *dejín*. Pred ním ju síce filozoficky nastolili a riešili Husserl a Heidegger, ale s ich riešením nebol spokojný. Husserl sa o nastolenie *určitej koncepcie dejín* pokúsil až vo svojom poslednom diele *Kríza európskych vied a transcendentálna fenomenológia*. Fink tvrdí, že práve na toto Husserlovo dielo môžeme nazerat' z mnohých *zorných uhlov*. Jedno je však zrejmé. Ide o „systematický úvod do myšlienkovvej oblasti založenej na názorných analýzach, ktorú Husserl označuje za pole filozofie; toto pole vymedzuje ako univerzálnu konštitúciu všetkého jestvujúcna v ozmysľujúcich výkonoch vedomej subjektivity“.¹ Finka však hlavne zaujíma, ako ďaleko je v tomto diele uložená *určitá koncepcia dejín*. Identifikácia tohto problému nie je jednoduchá, lebo súvisí s ujasňovaním si toho, čo predstavuje *konštitutívna analýza* a na čo všetko sa vzťahuje. Fink považuje za *vzrušujúcu základnú myšlienku* Husserlovej *Krízy* myšlienku, že „konštituujúca skúsenosť transcendentálnej subjektivity je sama v sebe dejinná“.² Vzápätí sa však musí pýtať – *aká je to dejinnosť?*

Odpoveď je potom zrejmalá. Nie je to dejinnosť stojaca v horizonte sveta, ale skôr svet je chápaný ako *konštituovaný horizont konštituovaných predmetov*. Z toho potom vyplývajú aj jasné konzekvencie. „Dejiny konštituujúceho subjektu sú dejinami absolútnej skúsenosti. A ďalej sú tieto dejiny primárne *dejinami vedenia* (kurz. aut.). Vedenie znamená historický fenomén *par excellence*. Dejiny vedenia sú pre Husserla základnými dejinami.“³ Fink správne odhaľuje, že Husserl premieňa charakter vedenia tým, že mu pripisuje *transcendentálnu mohutnosť*. Potom je aj *prednosť dejín vedenia* zdôvodnená tak, „že vedenie chápané ako *konštitúcia*, je práve ono vlastné bytie, totiž žijúce bytie absolútneho subjektu, ktorý síce nikdy nemôže existovať bez svojich konštitutívnych výtvorov, avšak im predchádza ako základ ich bytia“⁴.

¹ FINK, E.: *Svet a dejiny*, s. 253.

² Tamže, s. 254.

³ Tamže.

⁴ Tamže.

Husserlovi sa stal modelom sebaodcudzenia absolútneho subjektívneho ducha *objektivismus* novovekej matematickej vedy, ktorý v redukcii nachádza sám seba a je si istý len sám sebou. Husserlova *teleológia dejín vedy* spočíva podľa Finka v tom, že sa *konštitujúca skúsenosť* stráca v objektivisticko-vedeckom vonkajšom obrate, aby získala samu seba. V tejto dejinno-filozofickej schéme naozaj nejde zásadne o nič nové. Fink môže plným právom napísať, že ide len o filozofický variant už predtým známej *fenomenológie ducha*, teraz však urobený inými prostriedkami. „K tejto koncepcii dejín možno kriticky povedať, že v nej nie je predovšetkým dostatočne jasne určená doba; *kedy sa svetom zaujatý subjekt, ktorý sa chápe ľudsky, mení na transcendentálne sebauvedomenie absolútnej skúsenosti. Kam táto doba patrí? Je snáď bez sveta?* (kurz. aut.)“¹

V Heideggerovom prípade sú podľa Finka *dejinné problémy* nastolené a vysvetľované v úplnej inej dimenzii. Dôvod je pochopiteľný. Viazá sa bezprostredne na úplne iné chápanie *ľudskej podstaty*. Fink veľmi dôrazne upozorňuje, že Heideggerov pojem *ľudského pobytu* nie je v žiadnom prípade *konkretizáciou* abstraktného Husserlovho pojmu vedomia. „Ľudská podstata je u Heideggera myslená od základu inak. Nejde primárne o intencionálnu vzťahnosť vediaceho subjektu k okolitým predmetom, ale o prechodnú otvorenosť človeka voči bytiu.“² Fink sa určite nemýli keď tvrdí, že *problém dejín* je v Heideggerovom učení pochopiteľný len *vo svetle bytia*. To ostáva v platnosti pre obidve fázy Heideggerovho myslenia.

Dejinné sa v prvej fáze Heideggerovho myslenia mení podľa Finka na *ľudské porozumenie bytia*. K tomuto porozumeniu patrí ďalej to, že sa uskutočňuje ako odkrývanie vecí a zároveň objavovanie *autenticity* ľudského bytia. *Dejiny bytia sú pre Heideggera dejinami pravdy*. „Bytie-na-svete a bytie-v-pravde sú rovnako pôvodné existenciálne určenia.“³ Pre

¹ Tamže, s. 255.

² Tamže.

³ Tamže, s. 257.

druhú fázu Heideggerovho myslenia sa Finkovi zdá, že je určená tým, že analýza *existencie, pravdy* ako odkrytosti, *svetovost'* a *časovanie* sú poznané predovšetkým ako určenia bytia samého – „bytie samé je to, čo je časujúce, dejúce sa a dejinné, je aj človek zverený bytiu v podstate dejinný“¹.

Za najdôležitejší problém Heideggerovej filozofie dejín považuje Fink vzťah človeka k bytiu. Nie je to podľa neho nijaký vzťah dvoch jestvujúcien. Heideggerov dôraz na odhalenie bytia sa pochopiteľne nemôže viesť bez človeka či mimo človeka. Ale to neznamená, že tým rozhodujúcim vo vzťahu človek a bytie je človek. Fink môže právom napísať, že ak je vzťah bytia a človeka „vlastnou dráhou dejín, nedá sa už rozumieť dejinnému daniu ako len ľudskému, ako takému, ktoré by bolo akoby uzavreté do človeka. V dejinách človeka sa zjavujú dejiny bytia, dejiny pravdy, dejiny sveta“². Heideggerovo chápanie vzťahu človeka a dejín sa pohybuje jednoznačne v smere potvrdenia jestvovania *špekulatívne myslených základných dejín*, ktoré sú bazálne pre všetky ostatné dejinné procesy. Tieto dejiny sa stanú jasnejšími podľa Finka vtedy, keď sú Heideggerom rozvinuté „ako dejiny bytia, ktoré sa zjavujú v myslení mysliteľov (kurz. aut.)“³.

Keďže žijeme uprostred dejín a sme nepochybne dejinní, potom aj Fink chce stavať svoje filozofické učenie na tom, že „človek existuje dejinne vzhľadom na svetový princíp zjednotlivenia a rozdielu v práci i boji. Práca i boj sú fundamentálne formy spoločenstva, sociálne útvary pobytu“⁴. V Heideggerovej filozofii úplne absentuje rozmer *sociálnych útvarov pobytu*. K výrazným zásluhám Finkovho filozofického učenia patrí, že sociálne útvary pobytu našli v jeho koncepcii svoje výrazné miesto v spätosti s problémom chápania *sveta a hry*. Preto mohol napísať, že „dejiny ľudstva, činy jeho slobody, jeho poznatky, jeho hodnotenie,

¹ Tamže, s. 258.

² Tamže.

³ Tamže.

⁴ Tamže, s. 259–260.

jeho metafyzické návrhy a jeho politicko-technická produkcia sa stávajú v najpravejšom zmysle *svetovo dejinnými*, keď sa s porozumením vradujú do hry sveta ...¹. A to so sebou prinesie aj nové možnosti koncipovania *filozofického chápania dejín filozofie*.

Základný pohyb Finkovho filozofovania je v jeho vrcholných prácach *Bytie, pravda, svet* (1958) a *Hra ako symbol sveta* (1960) určený *trojitou otázkou* hýbajúcou dejinami západnej filozofie od jej začiatkov. Je to otázka smerujúca na to isté v troch základných filozofických pojmoch: *bytie – pravda – svet*. Filozofia, ako ju chápe Fink, „je vždy konečný pokus znovu si spomenúť na stratené vedenie o celku a položiť si otázku *bytia, pravdy a sveta*. Pritom to nie sú tri tituly mena pre tri rozdielne témy, sú to tri pohľady na to isté. Problém bytia, problém pravdy a problém sveta spolu neoddeliteľne súvisia“².

Fink si veľmi dobre uvedomuje, že to vôbec nie je nejaká nová otázka. Otvorene potvrdzuje, že je to len *stará otázka*, ale zároveň ponúka netradičnú filozofickú ambíciu, aby sme si túto otázku *novo* položili. Nie kvôli možnému domýšľaniu pre nejakú *originalitu*, ale kvôli oveľa náročnejšej úlohe – *aby sme sami dosiahli skutočné filozofické pýtanie sa*. Nemali by sme ostať len pri postoji historického zoznámenia sa s touto otázkou. Nestačí iba *vymenovať* a *katalogizovať* problémy s ňou súvisiace.

Fink od začiatku svojho filozofického vyrovnávania sa s dejinno-filozofickou tradíciou nepripúšťa nijaké doxografické či biografické *rozprávania* o dejinách filozofie. Vo filozofii nedosiahneme podľa neho nič, ak budeme len vypočítavať a registrovať otázky a problémy, ako to robia doxografické prístupy k dejinám filozofie. Je to podľa neho podobná situácia ako u etnológa popisujúceho „rituály kmeňov primitívnych národov bez toho, aby v nich sám žil“³. To však ešte neznamená, že takéto kladenie otázok

¹ Tamže, s. 260.

² FINK, E.: *Bytie, pravda, svet*. Prel. J. Čapek. Praha: Oikúmené 1996, s. 58.

³ Tamže, s. 59.

nemá nijaký význam. Má, ale nie je tým najdôležitejším. S problémami filozofie, a tým aj dejín filozofie, sa musí intenzívne *žiť*. Nemajú ostat' mimo nášho aktívneho filozofického pýtania sa a prežívania filozofických problémov a otázok. „Oboznámenosť s históriou filozofie, ktorá zaujíma v našej kultúrnej tradícii predné, vyvýšené miesto, nám väčšinou zakrýva a zahradzuje nezvyklý spôsob, ako filozofia prebýva v bytostnom základe konečného človeka, ako sa nás týka“¹.

Fink nerobí nijaké hrubé deliace čiary medzi filozofiou a dejinami filozofie. Historicko-filozofická interpretácia nie je podľa neho ani „úplne zaujatie pozície v duchovnej cudzej zóne, nie je žiadnou zmenou optiky v prospech iného prežívania a myslenia, žiadnym sebaodcudzením chápaného. K interpretácii skôr bytostne patrí explicitné sprítomnenie vlastnej situácie, z ktorej chápeme to, čo je cudzie a iného druhu“². *Filozofovanie o dejinách filozofie* sa mu stáva podobne ako Heideggerovi rozhodujúcim priestorom filozofovania o jednom vážnom a zároveň veľkom filozofickom probléme – *probléme bytia*. „Filozofia, táto najviac zabudnutá možnosť ľudskej existencie, ktorá človeku nenáleží vďaka nemu samému, ale vďaka výzve bytia, vždy vystáva do prirodzene naivného života – podobne ako smrť.“³

Fink sa pokúša znovu položiť heideggerovskú otázku o bytí, zároveň však hľadá pre ňu nielen nové možnosti nastolenia, ale aj riešenia. Od prvých momentov je však zrejmý aj rozhodujúci rozdiel medzi Finkovým a Heideggerovým filozofovaním. Filozofia, ako už vieme, je podľa Finka *vždy konečný pokus znovu si spomenúť na stratené vedenie o celku* a položiť si otázku *bytia, pravdy a sveta*.

Na rozdiel od Hegela a Heideggera, ktorým išlo o projekt *absolútnej filozofie*, t. j. filozofie, prinášajúcej definitívne a vyčerpávajúce odpovede hlavne na metafyzické

¹ Tamže, s. 15.

² FINK, E.: *Hegel*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1977, s. 3.

³ FINK, E.: *Bytí, pravda, svet*, s. 24.

problémy s dôrazom na otázku bytia, Fink si veľmi dobre uvedomil, že *sny absolútnej metafyziky sú dosnované*¹. A z toho vyvodil aj oprávnené ďalekosiahle závery. To však v nijakom prípade neznamená filozofickú rezignáciu na otázku bytia. Práve naopak. Ide teraz o to, aby sa našlo pre túto otázku iné miesto (poloha), než mala v podobách *absolútnej metafyziky*. Pre Finka domýšľanie problému pojmu bytia je svojrázna cesta do *nezmystia* či do *neschodného terénu*. „Túto cestu nemožno predvídať, či neexistuje žiadna prozreteľnosť. Nikdy nemôžeme vopred vedieť, kam dôjdeme, áno, dokonca či vôbec niekam dôjdeme. Lebo *to, čo je najviac jestvujúce* nepoznáme vopred. Nemôžeme svoju konečnosť odvrhnúť ako ošumelý odev a vstúpiť do veľkoleposti *absolútneho vedenia*. Človek nikdy nie je, ani vo svojich najvyšších možnostiach, zakuklený boh, ktorý by si raz mohol uvedomiť svoju podobnosť bohu.“²

Finkov protihegelovský a protiheideggerovský pohyb vo sfére metafyziky je zafixovaný do viac ako oprávneného teoretického postoja primárne určujúceho, že filozofia je „*podstatná možnosť konečného človeka a nesie na sebe znamenie jeho konečnosti* (kurz. aut.)“³. Pochopenie výrazu *konečný* v jeho učení je rozhodujúce, inak sa nám nadobro vytratí všetko to nové, čo nám ponúka filozofická iniciatíva tohto nemeckého filozofa. Fink sám totiž veľmi dôrazne upozorňuje, že používa uvedený výraz v pozoruhodnej zámene významov. Táto zámena súvisí bytostne s tým, že výraz *konečný* tu nebude znamenať sústredenie sa na *koniec* či dosiahnutie *cieľa*, ale jeho presný opak – permanentné otváranie sa nových možností. *Dejiny filozofie zaujímajú na tejto drábe výnimočné miesto, ktoré je pre Finka zároveň polom víťazstiev i porážok, založenia i pádu západných ontologických myšlienok od Platóna až k Heideggerovi*. Stále viac je zreteľnejšie, že *absolútna metafyzika* sa ocitla pred definitívnym krachom. A kto iný ak nie práve F. Nietzsche sa pokúšal ako prvý zviest’ urputný zápas

¹ Tamže, s. 52.

² Tamže.

³ Tamže, s. 53.

s týmto intelektuálno-duchovným dedičstvom západnej kultúry od Platona až k Hegelovi. Fink až príliš pozorne a dôsledne, na rozdiel od Heideggera, filozoficky reflektuje tento zápas, aby si zobral z neho poučenie pre pochopenie základných problémov svojho vlastného filozofického učenia.

Nevyhnutnosť návratu *západného myslenia späť* k Herakleitovi je neprekročiteľnou filozofickou výzvou už od čias Hegela a Nietzscheho. Po nich veľmi výrazne na túto jedinečnú osobnosť predsokratovskej filozofie upozornil aj Heidegger. Fink sa s touto výzvou vyrovnáva, podobne ako v iných súvislostiach, veľmi svojsky, originálne. To však neznamená, že by opakoval po Nietzscheho vzore atak na antickú filozofiu (Parmenides, Sokrates, Platon a Aristoteles), alebo chcel filozoficky využiť podľa Heideggera problematiku *logu i bytia*. Fink nechápe Herakleita ako mysliteľa, ktorý si kladol tú istú otázku ako Parmenides¹.

V čom Fink nachádza v Herakleitovom myslení takúto neopakovateľnú filozofickú inšpiráciu? Je to hlavne v pochopení *hry ako symbolu sveta* – ako neprekonateľnej *kozmickej metafory*. „Hra sveta sa nikdy a nikde neodohráva medzi vecami. Teda táto hra, o ktorej hovoril Herakleitos, vôbec neexistuje? Je to len svojvoľný sen myšlienky, fantazmagória špekulatívneho myslenia? Snáď krásny básnický pocit – a inak nič?“² To sú otázky, ktoré sa teraz stanú pre Finka rozhodujúcimi, aby teoreticky realizoval svoj filozofický model *kozmickeho podobenstva*.

To vedie Finka k presvedčeniu, že *dejiny západnej filozofie* by mohli byť aj mali byť napísané ako *komentár* k Herakleitovmu učeniu, „*pretože pôvodná otvorenosť ľudského myslenia pre svet sa stále silnejšie mení na teologické zamerania metafyziky, jej cieľom sa postupne stáva absolútne, summum ens a vo svojom poslednom vyvrcholení, v Hegelovej filozofii, chápe seba samu dokonca ako*

¹ HEIDEGGER, M.: Evropa a německá filosofie. Prel. J. Šindelář, I. Šnebergová. In: *Filozofický časopis*, roč. 44, 1996, č. 1, s. 80.

² FINK, E.: *Hra jako symbol světa*, s. 42.

sebauvedomenie boha (kurz. aut.)¹. V tomto uzlovom bode dejín západného filozofického myslenia došlo k *strate – zabudnutiu* otvorenosti ľudského myslenia pre svet a stále viac a viac sa v ďalšom dejinnom vývine tlačilo do popredia *teologické zameranie metafyziky*. S tým však Fink rozhodne nesúhlasí, lebo pre jeho pozíciu je najpríhodnejšia *pôvodná otvorenosť ľudského myslenia pre svet*².

¹ Tamže, s. 49–50.

² Podrobnejšie pozri LEŠKO, V.: *Filozofia dejín filozofie*, s. 215–252.

2. Patočka a dejiny filozofie

Patočkovo filozofické dielo ponúka pôvodnú mysliteľskú syntézu historicko-filozofických reflexií s *fenomenológiou* a je spolu s Finkovou filozofickou tvorbou v porovnaní s Husserlovou *transcendentálnou fenomenológiou* významným krokom vpred. V počiatocnom Patočkovom filozofickom hľadaní sú hlbinne prítomné, okrem problematiky *prírodzeného sveta*, aj ďalšie veľké filozofické témy – *filozofia dejín a dejiny filozofie* (Sokrates, Platon, Aristoteles, Kuzánsky, Descartes, Komenský, Herder, Hegel, Marx, Comte, Rádl a Masaryk), na ktoré nie je možné zabúdať. Medzi nimi má svoje nezastupiteľné miesto predovšetkým recepcia Hegelovej filozofie s dôrazom na problém *filozofie dejín filozofie* už v jeho najranejšej fáze filozofického vývoja. Dôležité pritom je však práve to, že sa uvedená recepcia nestratila ani v jeho ďalšom filozofickom vývoji. Opak sa stal pravdou. Veľmi výrazne kulminuje v jeho neskoršej tvorbe. Jej vrcholnú podobu potom nachádzame v Patočkových neskorých prácach – *Kacírske eseje o filozofii dejín* (1975), *Európa a doba poeurópska*¹, ale snáď najvýraznejšie v súkromných prednáškach z roku 1973 *Platon a Európa*.²

Patočka, na rozdiel od Husserla, nikdy neredukoval dejiny len na dejiny vedenia. Potom aj filozofická odpoveď na otázku, kde hľadať východiská z *krízy európskeho ľudstva* je myšlienково hlbšia i významnejšia, než je tomu v Husserlovom prípade. Patočku, podobne ako Finka, neuspokojovala Husserlova verzia filozofovania ako *transcendentálnej fenomenológie*. Patočkov variant *asubjektívnej fenomenológie* – *fenomenológie existenciálneho pohybu*³ je bytostne zviazaný aj

¹ PATOČKA, J.: Evropa a doba poevropská. In: Patočka, J.: *Péče o duši II*. Sebrané spisy. Sv. 2. Praha: Oikúmené 1999, s. 80–148.

² PATOČKA, J.: Platón a Evropa. In: Patočka, J.: *Péče o duši II*, s. 149–355.

³ BLECHA, I.: *Jan Patočka*. Olomouc: Votobia 1997, s. 9, 131–150. Pozri tiež ŠRUBAŘ, I.: Asubjektívni fenomenologie, přirozený svět a humanismus. Prel. M. Petříček. In: *Filosofický časopis*, roč. 39, 1991, č. 3, s. 406–417.

s obsahovo rozdielnym chápaním dejín filozofického myslenia, filozofie dejín v ich kritickom syntetickom teoretickom reflektovaní najaktuálnejších problémov fenomenológie po Husserlovej smrti.

Veľký teoretický rozdiel medzi Patočkovou a Husserlovou fenomenológiou spočíva preto aj v recepcii *filozofie dejín filozofie*, v samom spôsobe filozofovania a určovania jej dominantných problémov prostredníctvom dejín filozofie a filozofie dejín. V Husserlovej neskorej tvorbe (hlavne v diele *Kríza európskych vied a transcendentálna fenomenológia*) je síce filozofia dejín filozofie prítomná, ale nepredstavuje *fundamentálny pôdorys* jeho fenomenologického učenia. Je skôr ukážkou dejinného paradoxu, že práve dôsledky uvažovania v podobe filozofickej recepcie dejín filozofie vedú nevyhnutne k rozbitiu fenomenologického ideálu *filozofie ako prísnej - apodikticky prísnej vedy*.¹

Od začiatku svojej filozofickej tvorby vnímal Patočka problematiku *filozofickej recepcie dejín filozofie* veľmi pozorne. *Dejiny filozofie a filozofiu dejín* chápal v súbežnej jednote s fenomenologickými aktivitami. Len vďaka tomu sa mohol pohybovať na ceste hľadania svojho vlastného modelu *fenomenologickej filozofie*. Patočka už v roku 1936, teda v čase keď mu vychádza jeho prvá veľká práca inšpirovaná Husserlovou filozofiou *Prírodný svet ako filozofický problém*, v štúdiu nazvanej *Kapitoly zo súčasnej filozofie* píše: „Veľký nemecký mysliteľ Hegel pred sto rokmi prvý oznámil zdanlivo paradoxný poznatok, že pravá filozofia musí v sebe obsahovať istým spôsobom všetky historické filozofémata, že filozofia je neodlučná od filozofií...“²

Jednota filozofie a dejín filozofie

Neoddeliteľnosť filozofie od filozofií – to je ústredný motív Hegelovej *filozofie dejín filozofie*. Presne vyjadruje *jednotu*

¹ HUSSERL, E.: *Kríza evropských věd a transcendentální fenomenologie*, s. 549.

² PATOČKA, J.: Kapitoly ze současné filosofie. In: Patočka, J.: *Péče o duši* I. Sebrané spisy. Sv. 1. Praha: Oikúmené 1996, s. 91.

dejín filozofie a systematickej filozofie, bez ktorej je Hege-
lova filozofia nemysliteľná. Patočkove rané štúdie *O filozofii
dejín* (1940)¹ a *Dejepis filozofie a jej jednota* (1942)² už veľmi
jasne naznačujú oveľa širšie *filozofické podložie*, než iba to,
ktoré v tomto období ponúkali Husserl či Heidegger vo
svojich filozofických učeniach.

V súlade s Hegelom formuluje Patočka veľmi jasne svo-
je vlastné základné metodologicko-teoretické východiská
skúmania dejín filozofie. Prvý, kto vyslovil myšlienku *jednoty
filozofie v dejinách*, bol síce podľa Patočku už Leibniz, ale až
Hegel ju realizoval vo filozoficky jedinečnej podobe – *dejiny
filozofie sa stali preňho skutočnou filozofickou vedou*. A len ako
také sa môžu považovať za *úvod do filozofie*. Patočka preto
nepochybuje, že „v dnešnej filozofii je obsiahnutá celá
myšlienková práca tisícročí a pozorovanie tohto vývoja
ducha z historickej stránky sú dejiny filozofie“.³

Patočka prijal Hegelovo stanovisko, že *dejiny filozofie sú
skutočnou filozofickou náukou*. „Dejiny filozofie môžu byť
chápané ako úvod do filozofie (teda nielen ako časť, ale
priamo ako úvodná časť filozofie), pretože vysvetľujú vznik
filozofie... Dejiny filozofie sa zaoberajú činmi myšlienky.
Tieto činy sú na poli rýdzeho myslenia, t. j. dejiny filozofie
ukazujú, ako myslenie vytvára samo seba. Myšlienka zobra-
zená dejinami filozofie je v podstate *jediná*, formy jej rozvi-
nutia sú rôzne utvárania toho istého.“⁴

Hegel koncipuje svoje chápanie dejín filozofického mys-
lenia artikuláciou nespochybniteľného postulátu, že *filozofia
je jediná*. Formy jej dejinného rozvinutia sú však mnoho-
stranné. *Myšlienkový vývoj* potom prebieha podobne ako
nevyhnutný organický kolobeh. Dejiny filozofie tvoria *jeden
systém*, ktorý má rôzne dejinné stupne a individuálne preja-

¹ Tamže, s. 107–115.

² PATOČKA, J.: Dějepis filosofie a její jednota. In: *Česká mysl*, roč. 36,
1942, č. 2, s. 58 – 72, č. 3, s. 97–114.

³ PATOČKA, J.: Problém dějin filozofie. In: Patočka, J.: *Nejstarší řecká
filosofie*. Praha: Vyšehrad 1996, s. 307.

⁴ Tamže, s. 306.

vy. Najdôležitejšie je však to, že pojem *vývoj* sa stáva ústredným pojmom filozofie a tvorí aj základ dejín filozofie. „Filozofia ako vývoj myšlienky je celok, systém... Dejiny filozofie sú len časové pozorovania vývoja myšlienky vôbec a sú teda identické so systémom filozofie. Pre to je dvojaký dôkaz: špekulatívny a empirický. Špekulatívny vyplýva z povahy rozumu, empirický podávajú dejiny.“¹

Patočka chápe, že pre Hegela je vývoj ducha absolútny. Ide o večný pohyb a zároveň pokoj, preto *čas* sa stáva len *vonkajším momentom* v dejinách filozofie. Čas tvorí len *prostredie* (vonkajškovosť, pôsobnosť) a nie vnútorný rozmer možného modifikovania vývoja ducha v jeho podstatných momentoch. „V tejto vonkajškivosti vyzerajú útvary vývoja myšlienky ako náhodné, treba však pochopiť tiež nutnosť vzájomného vývinu jedných z druhých. Pri tom je pomer ten, že systém filozofie, zvlášť jeho logická stránka a dejiny sa navzájom odrážajú a zo seba navzájom vyvíjajú. Tak je aj dejinný postup práve tak nevyhnutný, ako vývin systematický. Žiadna filozofia nemôže prísť, dokiaľ neprišiel jej čas a obnovovanie starých filozofií je oživovaním múmií“.²

Hegelove *dejiny filozofie* majú svoje nezastupiteľné miesto v rámci celku jeho filozofovania a z toho vyplýva aj ich *filozofická dôležitosť*. Stali sa orgánom sebapoznania ducha v čase ako integrálna súčasť filozofie objektívneho ducha. Patočka veľmi presne určil štyri hlavné motívy Hegelovej *filozofie dejín filozofie*:

„1. Vývoj filozofie je organický. *Rôzne filozofie* sú rôznymi štádiami vývoja toho istého organizmu.

2. Rola individuality je podradená, nepatrí do *obsahu* filozofie.

3. Čas je len vonkajšie milieum, zrkadlo vnútorného rozvoja organizmu ducha. Filozofia a iné stránky ducha sú v rôznych obdobiach prejavy tej istej fázy duchovnej substancie. Každá doba sa dá racionálne vyjadriť. Čas tu teda nemá obsahový, pozitívny význam.

¹ Tamže, s. 307.

² Tamže.

4. Postup filozofických systémov zodpovedá logickému vývoju myšlienky.¹

Rozhodujúce jadro Hegelovej *filozofie dejín filozofie*, ako to určil Patočka, sa azda ani nedá precíznejšie vyjadriť. Na celej veci je však veľmi dôležité najmä to, že sa k Hegelovej koncepcii nepostavil len *vonkajškovo*, t. j. ako by ju chcel len vecne opísať. Hlásí sa k nej hlavne *vnútorne*, lebo vyjadruje podľa neho základný vzťah dejín filozofie a systematickej filozofie. Patočka píše: „Keď som pochopil Platona či Hegela, vysvetlil som určitú kapitolu z dejín vývoja filozofického ducha, vykonal som síce určitú historickú prácu, ale vopred som musel samostatne filozofovať, nenašiel som kľúč k týmto javom v nejakom kompendiu ako historik matematiky. Zlý matematik môže byť dobrým historikom matematiky, čo neplatí o filozofii. *Dejiny filozofie žijú len životom systematickej filozofie, v tom má Hegel pravdu, a odrážajú našu systematickú schopnosť, odrážajú náš systém* (kurz. aut).“²

Patočka sa kritickým recipovaním Hegelovho chápania dejín filozofie celoživotne inšpiruje. To, čo nemohlo byť zrejmé ani Patočkovi samému, ani jeho čitateľom v roku 1942, keď prvýkrát o týchto filozofických problémoch písal, dnes už môžeme bez pochybností konštatovať, že táto filozofická pozícia je *určujúca* v celej jeho tvorbe. Dejiny filozofie neskúma len „zo záujmu o minulosť, alebo predovšetkým pre ňu, ale najmä zo záujmu o vlastné najpodstatnejšie duchovné úsilie“³.

Dejiny filozofie a filozofia sama aj Patočkovi, podobne ako Hegelovi, tvoria *jednotu - organickú totalitu*. Veľmi dobre si uvedomuje, že dejiny filozofie môžeme traktovať v istom zmysle z dvoch základných pozícií – *rýdzo historickej* alebo *čisto filologickej*. A môže na to existovať mnoho rôznych vecných dôvodov, predsa len, to rozhodujúce spočíva

¹ Tamže, s. 308.

² Patočka, J.: *Dějepis filozofie a její jednotu*, s. 100.

³ Tamže.

v naplnení najhlbšieho zmyslu tejto filozofickej náuky – schopnosti preniknúť k *ideovej pozícii ducha*.¹

Patočka si cení, napriek tomu, že Hegelove filozofické chápanie dejín filozofie je *špekulatívne*, obsahovo veľmi vzácny spôsob nazerania, ktorý sa blíži *sociológii*. Dejiny filozofie sú podľa Hegela vnútorne nevyhnutným *objektívnym procesom*, preto ľudská ľubovôľa v ňom nemôže hrať nijakú významnejšiu úlohu. Dejiny filozofie sú procesom zákonitým, nezvratným a nadindividuálnym. Individuum, ako to Patočka správne identifikuje, je pre Hegela „len nástrojom, ktorý tento proces používa. Preto Hegel a ním ovplyvnená história filozofie o indivíduách vôbec nehovorí len o myšlienkach, epochách, o dejoch. V tom sa zhoduje Hegelovo nazeranie, napriek všetkým inak zásadným odlišnostiam, s tým, ktoré zastával zakladateľ francúzskeho pozitivizmu Auguste Comte.“²

Spoločné pre Hegela a Comta je podľa Patočku to, že *myšlienkový vývoj je zákonitý a je zároveň vývojom spoločnosti*. Z toho potom vyplýva, že žiadnu vedu nemožno pochopiť bez jej dejín, ktoré sú „neoddeliteľné od všeobecných dejín ľudstva“.³ Pod ich vplyvom prekonávajú filozofickí historici *nehistorický empirizmus* v chápaní rozmanitosti filozofických systémov bez toho, aby bolo opustené samotné empirické hľadisko. Hegelovo a Comtovo objektívne sociologické chápanie však nie je podľa Patočku ešte dost’ radikálne. Je to z toho dôvodu, že „zákon spoločenského vývoja či zákon postupu dejín je obidvomi videný vo vnútornej oblasti, totiž v myšlienke“.⁴

Jednu možnosť podľa Patočku potom ponúka Marx tým, že zákony dejín identifikuje v *ekonomickej štruktúre spoločnosti*, z ktorej treba vysvetľovať celú nadstavbu právnych a spoločenských zriadení, ako aj náboženské, filozofické a ďalšie duchovné produkcie každého dejinného obdobia.

¹ Tamže.

² PATOČKA, J.: *Problém dějin filozofie*, s. 308.

³ Tamže, s. 309.

⁴ Tamže.

Patočka vedie s touto možnosťou v celej svojej tvorbe neustály kritický dialóg v oveľa väčšej miere a význame, než to v súčasnosti *prezentujú* najvýznamnejšie patočkovské bádania.

Patočka neprijal Hegela, Marxa, pozitivizmus či sociologické chápanie duchovnej skutočnosti nekriticky. Prísne *objektívny pohľad* na dejiny filozofie ako integrálnu súčasť kultúrnych dejín vôbec nechce a nemôže realizovať. Uvedomuje si, že dejiny filozofie sú takým duchovným priestorom, v ktorom sa naplňa vzťah *vnútorne angažovaných* jedincov. Preto dejiny filozofie nemôžu byť absolútne referenčným systémom, ako sa nám to pokúšal podsunúť už Hegel. Dejiny filozofie sú podľa Patočku pre každého z nás jediným duchovným zápasom o *vlastné vhlbenie sa a hĺbanie*, ktoré ich môže *rozjasňovať*. Nemôžeme sa zbaviť svojej vlastnej duchovnej genealógie. „Pre filozofujúceho, pre aktívne hlbajúceho a problematizujúceho majú dejiny myšlienky v každom prípade zmysel, je v nich určitá jednota. Nemôže byť podaná žiadna jednoznačná formulácia tejto jednoty; nie je to určite tak jednoduché, aby jednota ležala v logickom sklade všetkých kladných určení alebo v dialektickom rozvoji, ktorý rozvíja a zmieruje protiklady.“¹

Problém je nepochybne zložitejší. Podľa Patočku je filozofia, na rozdiel od toho, čo tak nerád videl Hegel, aj *dobrodružstvom bludných rytierov*. Potom aj dejiny filozofie sú pre Patočku filozofickou náukou, ktorá je *myšlienkovým zápasom o styk s myslením iných*, kde to *jedinečné – individuálne* už vôbec nie je zanedbateľné. V niektorých momentoch sa dokonca stáva práve tým rozhodujúcim. Dejiny filozofie sú a zostanú *filozofickou disciplínou*, aj keď sa v nich uplatnia hľadiská sociologicko-historické a objektívno-filologické. Tvoria však len *podklad*. To rozhodujúce je originálna filozofická práca. Podklad „*musí byť filozofickou myšlienkou sformovaný, aby sa preniklo, kam je potrebné; lebo myšlienku nemožno zobraziť,*

¹ Tamže, s. 311.

nemožno vyličiť, nemožno preniesť – ale len reprodukovat', znovu vytvorit', a to znamená obnovit' (kurz. aut.).¹

Snaha o pochopenie *jednoty* filozofie a dejín filozofie je bytostne, už v ranej fáze Patočkovho filozofického vývinu, veľmi jasne určená nezávisle na Husserlovi a Heideggerovi. Je formovaná pod veľkým vplyvom kritického vyrovnávania sa s Hegelovou *filozofiou dejín filozofie* a v tejto podobe pretrváva až do konca jeho tvorby ako *rozhodujúca*, t. j. teoreticky neopakovateľná dimenzia jeho filozofického učenia. Najlepšie *jednotu* filozofie a dejín filozofie vyjadril v tejto podobe: „*Filozofia nie je konečné abstraktum, ale dielo živých ľudí, živých myslí, ktoré hľadajú ťažko a osamote. Stretnutie s druhými, niekedy cez stáročia a tisícročia, nie je pre filozofujúcich ľahostajné; často je im tým najvyšším, ba jediným. A prostredie, v ktorom sa uskutočňuje, sú dejiny filozofie.*“² Filozofia ako *dielo živých ľudí – živých myslí* to je intelektuálny a zároveň aj ľudský priestor patočkovského spôsobu fenomenologického filozofovania. V tom je potrebné vidieť už od začiatku Patočkovej tvorby, napriek výraznému prepojeniu na Husserla a Heideggera, samostatný mimoriadny vklad do dejín filozofického myslenia v 20. storočí. Jeho dôraz na *jednotu filozofie* a *dejiny filozofie* je rozvinutý do vlastnej koncepcie *slabého modelu filozofie dejín filozofie*, v ktorom sa originálne spojila pozícia tvorivého *filozofa* a skvelého *historika filozofie* v pochopení dejín filozofie ako *starosti o starostlivosť duše*.

Filozofia dejín a dejiny filozofie

Patočkovu neotrasiteľnú *presvedčenie*, doslova jeho *posadnutosť*, že filozofia dejín je *nevyhnutnou úlohou ľudského ducha*, že *dejinná konštrukcia je centrálnou úlohou filozofie* a *všetky ostatné úlohy majú len úlohu sprievodných prolegomén*³, je jasným prihlásením sa k veľkej nemeckej filozofickej tradícii, ktorá sa rozvinula už v prvej polovici 19. storočia a je jednoznačne

¹ Tamže.

² Tamže.

³ PATOČKA, J.: *Filosofie dějin*. In: Patočka, J.: *Péče o duši I.*, s. 339.

spojená hlavne s Hegelovým učením, ktorého filozofiu vôbec, a vysvetlenie dejín osobitne, považuje za „nesmiernu silu nielen v živote filozofov, ale aj v živote nás všetkých“¹.

Na rozdiel od *objektívneho dejepisu*, ktorý má za úlohu stanoviť *fakty a ich kauzálne vysvetlenie*, rozhodujúcou úlohou *filozofie dejín* je pokúsiť sa o interpretáciu *zmyslu dejov*.² Filozofia dejín nie je podľa Patočku mysliteľná bez znalosti faktov, ktoré vysvetľuje, ale jej odborom sú príčiny, ktoré nemožno nikdy úplne previesť na fakty. Napriek tomu, že filozofia dejín upiera svoju pozornosť na fakty, ktoré vysvetľuje, ale čo je najdôležitejšie, len fakty jej k interpretácii nestačia. Preto sa nevyhnutne vynára otázka: „Čo totiž znamená interpretovať dejinno-filozoficky?“³ *Dejinno-filozofická interpretácia* znamená podľa neho „*stanovenie podstaty a zmyslu konkrétneho ľudského života, ako sa javí v dejinách. Je to akési zhodnotenie práce konanej človekom* (kurz. aut.).“⁴

Aké *meradlo* však použijeme na to, aby sme zhodnotili prácu človeka? Patočka prichádza k *paradoxu* filozofie dejín: „*Filozofia dejín chce merať človeka tým, čím koniec koncov je* (kurz. aut.). Porozumieť tomu, čo je, nie je však ani jediné, ani v sebe jednotné, ako je tomu v iných odboroch *apriórneho* porozumenia (napr. v matematike). Mení sa historicky a individuálne. Je to proces – história; tento proces nemôžeme opäť inak pochopiť než tým, že si ho s najväčšou úprimnosťou a odvahou, ktorých sme schopní, zasa vysvetľujeme.“⁵ To, že filozofii dejín prináleží určitý *moment subjektívnosti*, Patočku vôbec neprekvapuje, lebo práve tento rozmer bytostne patrí k *filozofii*.

Ešte dôležitejšia je však skutočnosť, že Patočka nepochybuje o tom, že filozofia dejín je nevyhnutne aj *metafyzická*, ale platí aj jej opak, že každá metafyzika má svoje dejinno-filozofické dôsledky. Metafyzika má svoj vplyv na filo-

¹ PATOČKA, J.: Filozofie výchovy. In: Patočka, J.: *Péče o duši I.*, s. 369.

² Tamže, s. 340.

³ Tamže.

⁴ Tamže, s. 340–341.

⁵ Tamže, s. 342.

zofiu dejín, ktorú nechápe len ako určitú filozofickú náuku, ale hlavne „ako *nutnú súčasť ľudského života, ako kus našej existencie, ktorému sa nevyhneme, ako náhle sami vstupujeme do dejín* (kurz. aut.).“¹ Dejinnofilozofické myslenie sa stáva istým druhom *osudového myslenia*, ktoré aplikujeme na spoločenské dianie. *Osudové myslenie* preto Patočka spája so zvláštnym, osobným, subjektívnym spôsobom myslenia, „v ktorom je angažovaný náš spôsob posudzovania, dúfania a životného zakotvenia, spôsob silne odlišný od čisto objektívneho myslenia, pri ktorom *ira et studium* môžu hrať najviac rušivú, ale nie plodnú rolu.“²

Hoci filozofické myslenie o dejinách je podľa Patočku veľmi staré (Hesiodos, Homér, Starý zákon – tri dejinné predstavy – tri hlboké pocity dejín), filozofia dejín ako filozofická disciplína je výplodom modernej doby. V Nemecku došlo v prvej polovici 19. storočia k neobyčajnému rozšíreniu dejinnofilozofického myslenia – *pravé orgie filozofie dejín* – Schiller, Fichte, Schelling, ale predovšetkým Hegel predstavujú vrcholky nemeckej filozofie dejín, ktorá našla svojich žiakov a nasledovníkov po celej Európe a zvlášť vo východnej Európe.³ V prvej tretine 20. storočia postupne dochádza k oslabeniu tohto typu filozofického myslenia hlavne pod vplyvom *pozitivistického myslenia*. Možno o to viac je Patočka presvedčený o nevyhnutnosti permanentne sa zaoberať filozofiou dejín a hlavne jej ústredným problémom – *konštrukciou dejín*.

Pokus o filozofickú konštrukciu dejín považuje za veľmi odvážny teoretický čin, ktorého naplnenie nie je jednoduchým problémom. Patočka sa o tom presvedča celý svoj život. Úmyselne si vyberá ten *diel dejín*, ktorý je pri historických konštrukciách pred politickými udalosťami či pred celou vonkajšou zložitou historickou scénou skôr v úzadí.

Dejiny chápe Patočka ako hru, v ktorej herci nie sú zároveň jej autormi. Až v druhom rade ho zaujíma uskutoč-

¹ Tamže.

² Tamže, s. 342–343.

³ PATOČKA, J.: O filozofii dějin. In: Patočka, J.: *Péče o duši I.*, s. 111.

nenie. Vlastné štúdium patrí podľa neho obsahu hry. „Obsah hry, to sú však duchovné tendencie vo svojom rozmanitom krížení, vo svojich napätiach a problémoch, ktoré pudia dopredu; sú to často odľahlé snenia abstraktných mysliteľov, ktoré klesli priebehom doby do blata každodennosti.“¹ Snenie každej doby je veľmi dôležité. Konkrétne výkony sú Patočkovi len svojráznymi žalmami, ktorými *frázujeme svoju interpretáciu*. Z toho je viac ako zrejmé, že už jeho raná filozofia dejín je vo svojej bytnosti filozofiou *duchovných dejín*.

Patočka sa nemýli, keď píše, že „duchovné tendencie a prúdy nie sú v histórii nikdy izolovanými vláknami, ale tvoria celky, o ktorých vždy bolo pozorované, že majú jednotný charakter.“² Základné filozofické presvedčenie v oblasti filozofie dejín ostane preto počas celej jeho tvorby nezmenené: *autonómia a primát duchovného impulzu v dejinách*.

Nie sú snáď dejiny „výzvou k rozumu, aby poznal seba samého a uznal svoju hranicu? A neznamená táto výzva jednoducho prebudenie z *dogmatického spánku rozumu* (kurz. aut.), ktorý si nie je vedomý vlastnej histórie?“³ Prečo nás zaujímajú dejiny a prečo vôbec študujeme históriu? Patočku obzvlášť irituje ľahostajnosť k dejinám. Je celý svoj život hlboko presvedčený, že *ľahostajnosť a dejiny sa neznášajú*.⁴ Veď v dejinách vždy išlo a ide o človeka a ľudí. A tu by ľahostajnosť nemala mať svoje miesto. „Keď je pre nás niečo v dejinách ľahostajné, je to mŕtve pre dejiny. Dejiny nie sú teda *čirý obraz*, ale predmet vášnivého styku; nie je to síce už styk s niečím živým, na čo možno pôsobiť a čo možno zmeniť, nie je to tiež nič aktívne pomáhajúce; je to však chápané *nami* do okruhu našich aktuálnych bojov a tendencií.“⁵

¹ PATOČKA, J.: Filozofie dějin. In: Patočka, J.: *Péče o duši I.*, s. 349.

² Tamže.

³ Patočka, J.: Několik poznámek k pojmům dějin a dějepisu. In: Patočka, J.: *Péče o duši I.*, s. 36.

⁴ Tamže.

⁵ Tamže, s. 39.

Interakčná väzba *dejín a nás* je Patočkom vnímaná veľmi dôsledne: „Dejiny určujú teda nás; sú objektívnou mocou, ktorá sa nám vymyká. Ale na strane druhej sme to práve my, ktorí ju udržujeme pri aktuálnom živote; skutočnosť, t. j. skutok, aktuálne dielo dejín, je v našom živote. Keď dejiny určujú nás, môžeme povedať naopak, že my určujeme dejiny a že vyrastajú na kmeni, ktorý už nie je, napájame svojou krvou len tie tieňe svojho podsvetia, od ktorých si žiadame odpovede.“¹

Patočkova otázka *čo sú dejiny*, jednoznačne smeruje k otázke, *čo je človek*. Sebapochopenie človeka neredukuje však na problém reflexie. „Ale je otázkou, či výslovné zachytenie tohto sebapochopenia, na ktoré sa predsa nakoniec filozofi odvolávajú... je možné inak než reflexiou... v čom spočíva, že vieme, že sme ľudia; a bez tohto vedenia, že sme ľudia, nie je ľudskosť. Patrí k podstate človeka, že vie o svojej ľudskosti...“² Preto je nevyvrátiteľné, že „naše bytie na svete je bytie vo svete ľudí...“³ Potom aj samotné *filozofovanie* sa stáva pre Patočku možnosťou, ktorá je daná človeku s aktom jeho slobody. „Vrhnutá sloboda, to znamená: všetky možnosti slobody vyrastajú na základe toho, do čoho nás stavia ľudská minulosť, sú spoluurčované tým, čo bolo. Minulosť je teda akútna výzva pre našu slobodu, aby ožila k svojej vlastnej otázke.“⁴

V tom nachádza Patočka vlastný význam histórie. História je takto jedinečný spôsob, ktorým sa naša sloboda tým, že chápe svoje rozhodnutia, dištancuje od nebezpečenstiev, ktoré ju ohrozujú a zároveň si vytyčuje svoje vlastné vzory aj predmety úcty. „História chce zistiť minulosť, aby uskutočnila jej zhodnocovanie, t. j. aby vyjasnila náš vlastný pomer k vlne, ktorá nás nesie vo svetle pravdy, ktorou my sme, ktorú my uskutočňujeme. Pravda historikovej histórie závisí na tom, či pochopil, alebo nepochopil

¹ Tamže, s. 39–40.

² Tamže, s. 41.

³ Tamže, s. 42.

⁴ Tamže, s. 43–44.

ľudskú slobodu. Slobodu však pochopíme tým, že ju v dejinnej situácii uchopujeme, že sa staneme sebou samými, neotrasiteľnými, silnejšími než svet; tak rozhodnutím človek prekonáva svet, bez toho, aby ho opustil.“¹

Historik chápe dejiny podľa Patočka vždy zo stanoviska svojho *odhodlania*. Len v ňom získava historik meradlo, ktoré mu dovoľuje vidieť dejiny plasticky. Patočka rozhodne argumentuje, že len „tým, že chápeme dejiny, tvoríme zmysel, ktorý v nich je, keď opakujeme podstatné; pôvodné možnosti, odhalené v minulých vrhnutých odhodlaniach. *Zmysel dejín nie je nič pevne hotové alebo všeobecné, idea, uskutočnená snáď v dejinách určitého národa, ale je dejúca sa a bojujúca opakovateľná možnosť slobodného bytia, ktorá sa nás nejako podstatne týka* (kurz. aut.).“²

Z takto pochopeného *zmyslu dejín* vyplýva aj samotná *potreba dejepisu*. Patočka ju bezprostredne spája so skutočnosťou *ľudskej slobody*, aby náš život mohol nájsť sám seba. Prekonanie neslobody potom spája s prevzatím „vrhnutosti v kritike neživých tradícií a život dusiacich nepráv, ktoré zostali z dávno zostarnutých rozhodnutí a v odhodlanom opakovaní raz narysovaných možností. Preto je história neodlučiteľná od úcty, lásky, nenávisťi a odporu; len preto môže byť dejepis jeden z najmocnejších činiteľov samého historického života ... dejepis sám dosvedčuje práve týmito zvláštnosťami svojej štruktúry ľudskú slobodu; historik sám musí, hovorené Heideggerovými slovami, chcieť, prieť sa a čitiť.“³ Patočka však k tomu neodlučiteľne dodáva: „Existujú v podstate len jedny dejiny: dejiny konkrétneho života v plnosti jeho určenosti.“⁴

Patočka si však veľmi dobre uvedomuje, že filozofia tu nie je na to, aby svetu *predpisovala*, aký má byť. Jej pozícia je len a len v rovine *apelu*. K čomu má však apelovať?

¹ Tamže, s. 44.

² Tamže.

³ Tamže, s. 45.

⁴ PATOČKA, J.: *Několik poznámek o pojmu „světových dějin“*. In: Patočka, J.: *Péče o duši I.*, s. 53.

V príspevku *Niekoľko poznámok o mimosvetskej a svetskej pozícii filozofie* (1934) nachádzame na túto otázku jeho odpoveď. Apelom filozofie sa mu stáva „*heroický človek*. To je ľudské slovo filozofie.“¹ Heroizmus nie je teda nejakou slepou vášňou, ani láskou či pomstou a už vôbec nie ťťažiadostivosťou alebo vôľou k moci. Je to hlavne *pokojná jasnosť o celku života*, je to „vedomie, že tento spôsob konať je *pre mňa* nevyhnutnosť, jediný možný spôsob mojej existencie vo svete. Hrdinovo bytie tu, vo svete, v okamžiku, nečaká svoje potvrdenie a pokračovanie v inom svete. Heroizmus preberá vlastnú konečnosť. Nie je nič iného, než nezvratné preukázanie vlastnej substancie, neredukovateľné na číre okolnosti, križovatky sveta.“²

Úloha filozofie je potom veľmi špecifická. Spočíva v *očistení* sebaepochopenia heroického človeka a v ponuke *pochopiť* jeho vieru nie ako zjavenie transcendentná, ale predovšetkým ako „*slobodný ľudský čin* (kurz. aut.). Čo sa v tejto viere zjavuje, nie je transcendentný boží príkaz, ale *princíp človeka* (kurz. aut.) stojaceho v dejinnej situácii. Pochopenie bytia, ktoré realizuje filozofia tým, že intelektuálne prekračuje svet, je tak v súvislosti s pravým ľudským bytím, ktoré reprezentuje slobodný čin; takže by sme snáď mohli ideál suverénnej filozofie vysloviť ako *filozofiu hrdinstva a hrdinstvo filozofie*.“³

Patočka sa hlási k Hegelovmu dedičstvu zvlášť otvorene predovšetkým v chápaní princípu *historizmu*. V štúdiu *O filozofii dejín* (1940) o historizme uvádza, že aj s jeho dôsledkami pre duchovné vedy patrí k pálčivým a neprekonaným problémom, ku ktorým sa filozofia dejín prepracovala a ktorých sa už nemôže zbaviť.⁴ Filozofia dejín, ako ju chápe Patočka, sa vo svojej konštruktívnej časti prezentuje ako *teoretická doktrína*, ktorá sa usiluje zobrazit' ľudské dejiny „pod jednotným zákonom ich určenia, určuje význam jed-

¹ Tamže, s. 67.

² Tamže.

³ Tamže.

⁴ Patočka, J. *O filozofii dejín*, s. 109.

notlivých etáp v tomto postupe a učí tak chápať vnútornú nutnosť v osude jednotlivcov i spoločných jednotiek.¹ Takéto určenie funkcie filozofie dejín môže právom viesť k záveru, že ide o akúsi objektívnu teóriu, ktorej cieľom je vidieť hlavne fakty v akejsi definitívnej podobe. Rozhodujúce sa tu však vzťahuje k *programu života, k orientácii pri rozšodovaní o smeroch života*. „Je v podstate života, že má svoju históriu, svoje významné a bezvýznamné obdobia, svoje vrcholy a úskalia; s nimi sa vyrovnáva, s nimi zápasí, v priebehu tohto boja sputuje seba samého a hľadá dospieť k jasnosti.“²

Každý významnejší život, uvedomuje si Patočka, má svoje vlastné vnútorné dejiny, svoj vnútorný zmysel. Čo je však najdôležitejšie, tento zmysel nemožno chápať ako niečo vonkajšie, objektívne zistiteľné a nebudaj nadiktované. Zmysel života sa nadobúda iba *osobným bojom*. Zmysel života „neexistuje ako faktum a fatum, ale je realizovaný: život sám, ono prichádzanie k sebe, je stálym zakúšaním seba samého, zmyslu, ktorý vkladáme sami do seba.“³ To má svoje dôsledky aj pre chápanie duchovných vied, teda aj filozofiu: „(človek – dopl. aut.) môže vo svojom *predmete* nájsť pravdu len pod podmienkou, že ju našiel... vo svojom subjektívnom svete. Jedine tým, že človek má svoju, subjektívnu pravdu, môže uniknúť posadnutosti, ktorá hrozí z problému podmienenosti herakleitovským tokom dejín.“⁴

Pravda sa pre Patočku nikdy nestane objektívnym pravidlom, ale požiadavkou, ktorou sme *bezpodmienečne zaviazaní imperatívu vlastného vnútorného života*. Naplnenie jeho životného osudu sa udialo v plnom súlade s týmito myšlienkami, ktoré v istom zmysle predstavujú vyvrcholenie jeho ranej fázy teoretického diela.

Nemožno však zabúdať, že aj v ďalšom Patočkovom filozofickom vývine má recepcia Hegelovej filozofie vôbec,

¹ Tamže, s. 113.

² Tamže.

³ Tamže.

⁴ Tamže, s. 115.

a filozofie dejín zvlášť, svoje nezastupiteľné miesto. Súbežne s prednáškou o *Aristotelovi* v školskom roku 1948–1949 realizuje aj prednášku o *Fenomenológii ducha*. M. Sobotka v tejto súvislosti veľmi pozorne a precízne analyzuje skutočnosť, že Patočka vo svojej prednáške charakterizuje svoj prístup ako *antropologický*, ktorý nachádza svoju inšpiráciu v hegelovských skúmaníach Kojèva a Hyppolita. A ďalej dodáva: „Patočka si je vedomý toho, že je to prístup, ktorý Hegela jednostranne deformuje, napriek tomu podľa jeho názoru možno antropológiu (ku ktorej patrí filozofia dejín) vybrať z celku Hegelovho diela, *aj keby Hegel protestoval v mene celkovosti filozofie...* S vybraním antropologického jadra Hegelovej filozofie sa Hegel stáva filozofom popierajúcim absolútny zmysel sveta a relegujúcim... ho do dejín, ktorým nebol tento zmysel pôvodne uložený tak, že by *predsvetským spôsobom bol a bytoval* od vekov až do svojej realizácie, ale ktorý sa *v dejinách tvorí, vytvára v najeminentnejšom zmysle slova.*“¹

Filozofická hodnota Hegelovho diela je Patočkom snáď najrukolapnejšie preukázateľná jeho jedinečným prekladom *Fenomenologie ducha* a veľmi bohatou a obsažnou poznámkovou výbavou², ktorá sa výraznou mierou pričinila (a neustále pričiňuje) o možnosť *filozofického porozumenia* tohto veľdiela nemeckej filozofie 19. storočia v česko-slovenských podmienkach. Tri Patočkove štúdie – *Descartes a Hegeľ*, *Hegelov filozofický a estetický vývoj*, *Estetika hudby doby Hegelovej*³ – potom dokladajú jeho permanentný záujem o filozofiu vrcholného predstaviteľa nemeckej klasickej filozofie s výraznou snahou po originálnom čítaní a pochopení aktu-

¹ SOBOTKA, M.: Patočkova prednáška z r. 1949 o Hegelovi „Fenomenologii ducha“. In: *Filozofický časopis*, roč. 45, 1997, č. 5, s. 849–850.

² PATOČKA, J.: Poznámky. In: Hegel, G.W. F.: *Fenomenologie ducha*. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd 1960, s. 489–517.

³ PATOČKA, J.: *Aristoteles, jeho předchůdci a dědicové*. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd 1964, s. 311–325.

⁴ HEGEL, G.W. F.: *Estetika I*. Prel. J. Patočka. Praha: Odeon 1966, s. 9–56.

⁵ Acta Universitatis Carolinae. Philosophica et historica. Praha: Carolinum 1971, s. 29–42.

alizovaného významu jedinečného teoretického odkazu vrcholného predstaviteľa nemeckej klasickej filozofie. Preto nemôže byť pre nás nijakým veľkým prekvapením, že Patočka aj v období svojej neskorej tvorby – v prácach *Kacírske eseje o filozofii dejín, Európa a doba poeurópska*, ale hlavne *Platon a Európa* – je v neustálom živom filozofickom kontakte s Hegelovou filozofiou a osobitne s *filozofiou dejín*.

Veľmi výrazne sa v neskorej Patočkovej tvorbe dostáva do popredia myšlienka hegelovskej proveniencie o filozofii a jej vzťahu k svojej dobe („... *filozofia ako myslenie a chápanie ducha svojej doby...*“)¹. Snáď v najexplicitnejšej podobe to prezentuje v podobe: „*Platonova filozofia je reflexia na grécky život jeho doby a na grécky život vôbec a kvintesencia gréckeho života sú preňho Atény – právom* (kurz. aut.)“². Na inom mieste vo svojich súkromných prednáškach *Platon a Európa* (1973) to vyjadril nasledovne: „*Metafyzika sama vyrastá z určitej historickej situácie, zo situácie úpadku polis, úpadku Atén, a sama vytvára dedičstvo, ktoré môže prežiť v upadajúcej polis a prežije aj úpadok heleniizmu a prispeje k tomu, aby sa po úpadku rímskej ríše sformovala ešte ďalšia formácia, tzn. Európa vo vlastnom zmysle slova* (kurz. aut.)“³.

V druhej prednáške cyklu z roku 1974, ktorý predchádzal práci *Kacírske eseje o filozofii dejín*, svoj vzťah k Hegelovej filozofii dejín vyjadruje Patočka dostatočne presvedčivo. Zaraduje Hegela k tým mysliteľom v dejinách ľudstva, ktorí úlohu dejín spájali s hľadiskom *vývoja rozumu*.

Hegelovo presvedčenie, že pokrok v *dejinách je pokrokom vo vedomí slobody*, prijíma, ale zároveň k tomu rezolútne dodáva: „U Hegela slovo sloboda má trochu iný význam, u Hegela slobodný nie je človek ako taký, človek vo svojej konečnosti, ale slobodný je v skutočnosti duch a duch je vo svojej podstate rozum. Preto je Hegelovo poňatie – i keď sa časom bude zdať, že sa s Hegelom stretávame, alebo dokonca zhodujeme – niečím hlboko odlišným od toho, čo

¹ HEGEL, G.W. F.: *Dějiny filosofie I.*, s. 79.

² PATOČKA, J.: *Platón a Evropa*. In: Patočka, J.: *Pěče o duši II.*, s. 220.

³ Tamže, s. 263–264.

máme na mysli.⁴¹ Patočka odmieta veľkú Hegelovu dejinno-filozofickú *špekuláciu* a svoj spôsob chápania dejín považuje za zásadne odlišný. „To nemá byť špekulácia o dejinách, ale má to byť vysvetľovanie dejín z *ľudskej dejinnosti* (kurz. aut.) a z toho, ako sa za určitých okolností na základe ľudskej dejinnosti a s jej využitím vytvára úloha, ktorú možno konkrétne v dejinách vysledovať v jej možnostiach a premenách.“⁴²

Pochopiť a vysvetliť dejiny z *ľudskej dejinnosti* je rozhodujúcim priestorom Patočkových filozofických reflexií. Tým, že odmietol veľké filozofické *špekulácie* nechápe dejiny ako niečo *uzavreté*, nehľadá zmysel dejín v nejakom zákone dejín. „Dejiny nie sú nejaký ľudský evolučný zákon, ale dejiny vyvstávajú z ľudskej slobody ako úloha, ktorá s ľudskou slobodou súvisí potiaľ, že dejiny formulujú úlohu, tú najvlastnejšiu ľudskú možnosť uchrániť, odovzdať ju ako problém a ako možnosť opakovania ďalej – za stále nových okolností.“⁴³ V tom Patočka identifikuje najvlastnejší *pojmem a problém dejín*.

Patočka nechce konštruovať dejinný pohyb ako Hegel s pomocou *dialektickej metódy*. Po Hegelovi túto metódu použili podľa neho hlavne marxisti, keď sa sústredili na protirečivý vzťah výrobných pomerov a síl. Patočka si kladie otázku, prečo sa to tak nedá robiť. Odpoveď je jednoznačná: „Pretože dialektika je individuálny zákon – je to zákon, ale individuálny. Sú síce štruktúry dialektické, ktoré sa opakujú, ale vždy na inej úrovni, čiže nie sú tie isté. Vo *Fenomenológii ducha* napr. sú také štruktúry, ktoré sa takmer plagujú: pán a otrok, nešťastné vedomie, podlé vedomie a ušľachtilé vedomie, to sú na rôznej úrovni tie isté štruktúry, ale práve na rôznej úrovni. Môžete povedať, že dialektika má formu: téza – antitéza – syntéza, ale tým nie je nič povedané, lebo forma a obsah sú v nej odlučiteľné. Dialek-

¹ PATOČKA, J.: Problém počátku a místa dějin. In: Patočka, J.: *Pěče o duši III*. Sebrané spisy. Sv. 3. Praha: Oikúmené 2002, s. 289.

² Tamže.

³ Tamže, s. 297.

tika je zákonitosť, v ktorej forma je neodlučiteľná od obsahu a obsah od formy... V dialektike je istý spôsob porozumenia bytia, ale dialektika nie je, ako ona pretenduje byť, sám vnútorný zákon bytia. Dialektika pretenduje byť absolútnym univerzálnym systémom, v skutočnosti je len určitým nevyhnutným spôsobom prístupu k istým fenoménom. Ale jej pretencia na totálnosť a absolútnosť je niečo, čo by zničilo dejinnosť bytia, jeho skutočnú vnútornú nekonečnosť a nevyčerateľnosť.“¹

Uvedené dôvody viedli Patočku k presvedčeniu, že vo filozofii dejín neexistuje žiadna univerzálna nit' (napr. dialektická štruktúra a dialektická metóda) pre pochopenie dejín. Jeho postup pri skúmaní dejín chce byť len *fenomenologický*, t. j. snaží sa nájsť kľúčové fenomény, ktoré mu „dovoľujú v tom ktorom konkrétnom prípade nájsť kľúč k oným veľkým rozhodnutiam na križovatkách, kedy sa rozhoduje dejinná orientácia“.² Z celku Patočkovho filozofického odkazu je nespochybniteľné, že hľadanie viacerých odpovedí na aktuálne otázky filozofie dejín bolo v mnohom inšpirované, resp. vyvolané kritickou reflexiou Hegelovej filozofie dejín. Preto nepovažujem za náhodné, že aj originálna hegelovská väzba filozofie dejín filozofie (jednota filozofie a dejín filozofie) sa v Patočkovom diele posúva do novej filozoficky originálnej *jednoty filozofie dejín a dejín filozofie* s jej ústredným filozofickým problémom – *starostlivosťou o dušu*.

Kritika Husserla a Heideggera

Vzťah Patočkovho diela k filozofickému odkazu Husserla (ale aj Heideggera) je veľmi zložitý historicko-filozofický problém a je preto viac ako pochopiteľné, že v odbornej literatúre je predmetom mnohých významných recepcií (Kohák, Zumr, Dubský, Palouš, Major, Bednář,

¹ PATOČKA, J.: Čtyři semináře k problému Evropy. In: Patočka, J.: *Pěče o duši III.*, s. 407.

² Tamže.

Petríček, Chvatík, Kouba, Novotný, Blecha, Karfík, Rodrigo, Richir atď.). Je to stále veľmi otvorený a zároveň *veľký* filozofický problém, ktorý neustále provokuje nové filozofické *premýšľania*. Najmä Patočkova neskorá filozofická tvorba si to vyžaduje priam *dramaticky*, vo veľmi vyhrotenej podobe. V jednej z diskusií počas súkromných prednášok (*Platón a Európa*) v roku 1973 Patočka vyjadruje svoj radikálny neskorý filozofický postoj v tejto podobe: „Jedna vec ma však zaráža, že totiž všetci máte len samé otázky k fenomenológii a k Heideggerovi atď., ale vôbec neprišla ani jedna otázka týkajúca sa Európy, toho, čo bola moja najvlastnejšia téza; že *európska skutočnosť tkvie... v... celej antike rezumujúcej starosti a starostlivosti o dušu a čo všetko s tým súvisí... Ja som sa tu pokúsil o určitú filozofiu dejín a márne sa snažím, aby som vzbudil nejaké námietky a aspoň týmto spôsobom tomu dodal určitý život* (kurz. aut.).“¹

Patočkovo úsilie o *historickú perspektívu*, o vypracovanie *určitej filozofie dejín*, ktorá chce reflektovať európsku skutočnosť ako *starosť o starostlivosť duše*, ostáva tým rozhodujúcim, o čo mu vo filozofii išlo. Len cez prizmu tohto *hlavného* rozmeru jeho diela môžeme potom vôbec pochopiť a aj vysvetliť jeho skutočne zavŕšený vzťah k Husserlovej a Heideggerovej filozofii.² Tvrdenie, že sa s problematikou *starostlivosť o dušu* v jeho dobe *nikto nezaoberá* a že sa skôr pred ňou uteká, je veľmi vážne, než aby sme ho mohli len tak jednoducho obísť. Pokus o *určitú filozofiu dejín* nechápe totiž Patočka ako nejaký samoučel. Spája to až príliš výrazne s aktuálnymi otázkami našej prítomnosti. Dokladom toho je táto jeho pozícia: „Neustále sa hovorí o Európe v politickom zmysle, ale pritom sa zanedbáva

¹ PATOČKA, J.: *Platón a Evropa*, s. 313. Pozri tiež RODRIGO, P.: Jan Patočka, Platón a fenomenológia. Prel. I. Holzbachová. In: *Filozofický časopis*, roč. 45, 1997, č. 5, s. 788 a n.; RODRIGO, P.: Zrod tématu asubjektivita u Jana Patočky. Prel. K. Gajdošová. In: *Filozofický časopis*, roč. 52, 2004, č. 3, s. 393 a n.

² Pozri tiež PRŮCHA, M.: Východisko Patočkovej filozofie dejín. In: *Reflexe. Filozofický časopis* 12, 1994, s. 1–2 a n.

otázka, čo to vlastne je a z čoho to vyrastá. Počujete hovoriť o integrácii Európy: či je však možné integrovať niečo také, či ide o nejaký geografický alebo čisto politický pojem? To je pojem, ktorý spočíva na *duchovných* základoch. Potom sa až vidí, aká je to otázka.¹

Neskoré teoretické úsilie o vypracovanie filozofie dejín s odvážnou ranou hypotézou *starostlivosti o dušu* v Patočkovej tvorbe, v mnohom rozhodným spôsobom naznačuje nepochybniteľnú odlišnosť, ktorú musíme dostatočne vážne vnímať ako *prekonanie* teoretických obmedzení Husserlovej a Heideggerovej filozofie. Husserl sa pokúšal nájsť vo svojej tvorbe model filozofie ako *prísnej eidetickej vedy*. Heidegger sa chcel naopak vrátiť k počiatkom predmetafyzického myslenia, k *veľkým mysliteľom* (*Parmenidovi a Herakleitovi*), aby znovu položil rozhodujúcu otázku filozofie (*čo je bytie?*) a úporne hľadal na ňu aj odpoveď vo svojom filozofickom učení. Základný Patočkov filozofický koncept je jasne odlišený od svojich veľkých vzorov – *íťť až k samým počiatkom Európy a cez tieto počiatky až k samému vzťahu medzi človekom a jeho miestom vo svete.*² Tým je veľmi jasne vyjadrený základný filozofický rozdiel medzi ním a Husserlom i Heideggerom.

Otázku o podstatnom rozdielē medzi Husserlovou a Heideggerovou filozofiou si Patočka kladie v celej svojej tvorbe, ale z pochopiteľných dôvodov naberá na svojej dôležitosti (vzretosti) až v neskorēj tvorbe. Heideggerova filozofia sa mu už vôbec nekryje s fenomenológiou. „Husserlova filozofia pretenduje na to, že fenomenológia je philosophia prima, že vo fenomenológii sú položené základy pre všetky vedy. U Heideggera je to inak. Ale existuje určitá disciplína, ktorá sa podľa Heideggera nedá spracovať inak než fenomenologicky, ktorá je štartom pre ďalšie filozofické pýtanie sa: totiž fundamentálna ontológia ľudského

¹ Patočka, J.: *Platón a Evropa*, s. 313.

² Tamže, s. 156.

pobytu na svete.“¹ Patočkovu filozofické očarenie z Heideggerovej práce *Bytie a čas* je zaiste celoživotné. V tom sa skrýva tajomstvo svojráznej Patočkovej filozofickej pozície *asubjektívnej fenomenológie*. Nenasleduje Husserlove fenomenologické ambície smerom k absolútnej filozofii *transcendentálnej subjektivity*, ale zároveň sa tiež veľmi kriticky vzťahuje aj k Heideggerovmu filozofovaniu po *Kebre*. V mnohých významných súvislostiach sa Heidegger, podľa Patočku, vzdialil svojim pôvodným originálnym teoretickým východiskám z práce *Bytie a čas*. Patočka však správne vníma, že Heideggerov spôsob tematizácie bytia bol ešte blízky Husserlovmu subjektivismu a aj po *Kebre* sa objavuje v Heideggerovom vývoji enormná filozofická snaha zbaviť sa práve tohto subjektivismu.²

Heideggerovu významnú zmenu v chápaní problému *fenoménu*, v porovnaní s Husserlovým chápaním, Patočka spája s otázkou bytia. Tradičné chápanie bytia vychádzalo totiž z predstavy, že bytie je niečo také, čo má charakterizovať veci v ich štruktúre. Bytie sa v tradičnej metafyzike chápe ako *všeobecná štruktúra jestvujúcna*. Heidegger prišiel podľa Patočku s novinkou v tom, „že ukázal, že už u antických mysliteľov ako Aristoteles nie je bytie chápané ako moment jestvujúcna, ale že už tam ide v skutočnosti o *spôsob ukazovania sa vecí*.“³ Husserl je zaiste ešte veľmi spätý s modernou subjektivistickou filozofiou – *filozofiou reflektujúceho subjektu*. Heideggerovi išlo o prekonanie tejto filozofickej pozície a chcel ukázať, že filozofia je „v skutočnosti filozofiou ukazovania sa, fenoménu, a problém bytia teda patrí do súvislosti problému ukazovania.“⁴

Dôraz na rozlíšenie *fenoménu* a *zjavu* preberá Patočka od Heideggera veľmi vážne. Ale vzápätí je tu Patočkom realizovaná veľmi podstatná korekcia aj voči Heideggerovi

¹ PATOČKA, J.: *Úvod do fenomenologickej filozofie*. Praha: Oikúmené 1993, s. 63.

² PATOČKA, J.: *Platón a Evropa*, s. 304.

³ Tamže, s. 292.

⁴ Tamže, s. 293.

samému – „*problém ukazovania je hlbší, základnejší, pôvodnejší než problém bytia* (kurz. aut.)“¹. Pochopiteľne, Heidegger by s týmto nemohol nikdy súhlasiť. Patočkove dôvody sú však veľmi vážne: „Jednoducho preto, lebo k problému bytia môžem dôjsť jedine cez problém ukazovania, kým keď vyjdem z problému bytia v abstraktnom zmysle slova, tak sa mi z pojmu bytie stane abstraktný pojem, úplne formálna značka, ani nie kategória, ale niečo nad kategóriami, tzn. už to nemá ani obsahový ráz.“²

Starosť o dušu

Patočka je *filozofom dejín*, ktorý nechce stratiť z dominantného filozofického pohľadu konkrétneho človeka v dejinnej situácii. Preto sa jeho interpretácia fenomenológie tak veľmi podstatne odlišuje od toho, čo zamýšľal jej *pôvodca* a kam neskôr išiel Heidegger. „Starosť o dušu je v podstate starosť, ktorá vyplýva z tejto blízkosti človeka k zjavovaniu, k zjavu ako takému, k zjavovaniu sveta v celku, ktorý sa odohráva v človeku, s človekom.“³ O tom niet nijakého sporu, lebo *starosť o dušu* je *zrehým plodom reflexie*. Stáva sa pre Patočku *jasným výrazom* nahliadnutia, „že byť vo svete vedome a vzťahovať sa k svetu ako k niečomu skutočnému, znamená pre človeka radikálne, od základu zmeniť celé porozumenie bytia i seba samého a riadiť sa pritom mierou, ktorú dáva samotná jestvujúca pravda. Preto mohol Platon povedať: vedenie je praktická zdatnosť. Toto je filozofický obsah gréckeho dedičstva, ktorý možno tiež vyjadriť Husserlovými slovami: *mienenie je potrebné korigovať náhľadom, nie naopak* (kurz. aut.)“⁴.

Nie je tomu inak ani v prípade Heideggera. Ale celý problém má oveľa dramatickejší náboj a aj kontexty.

¹ Tamže, s. 299.

² Tamže.

³ Tamže, s. 172.

⁴ PATOČKA, J.: *Evropa a její dědictví. (Skica k filosofii dějin)*. In: Patočka, J.: *Péče o duši III.*, s. 246.

Z pozície hlavného Heideggerovho filozofického problému – *problému bytia* – dochádza k radikálnej zmene, ktorá nie je tak citeľná vo vzťahu k Husserlovi. A právom. Patočka totiž nemohol a nemôže prijať ničím neoprávnenú a silne zúženú predstavu o filozofii, ako to urobil Heidegger, ktorému tvorí centrum filozofie otázka bytia. Patočka rezolútne trvá na svojom: „... *duša tvorí centrum filozofie. Filozofia je starosť o dušu* v jej vlastnej podstate a v jej vlastnom živle... Starosť o dušu nám vlastne otvára pojem duše a tento pojem patrične vysvetlený dáva prístup ku všetkým ostatným dimenziám filozofického myslenia a pýtania sa. Starosť o dušu sa vôbec odohráva *dopytujúcim sa myslením*.“¹

Dôsledky, ktoré vyplývajú z iného určenia *centra filozofie* v Patočkovom učení sú ďalekosiahle: „Duša, ktorá sa stará o seba, je teda v pohybe od bezprostrednej neurčitosti k ohraničujúcej, vymedzujúcej reflexii. A v tomto pohybe je filozofia a tento pohyb je niečo skutočného. *Filozofia sa teda zachytáva a dokazuje skutkom*... vlastné filozofovanie... nemôže byť postavené na ničom na nebi ani na zemi, ani na to nemôže byť zavesené, ale vytvára sa na spôsob *iskry*, ktorá raz... sa vznieti a potom sa sama sebou živí.“² Patočka dominantne presadzuje *ideál filozofie ako života v pravde*.³ „V pojme starosti o dušu je obsiahnuté niečo také ako *ideál pravdivého života*, totiž života, ktorý sa tak v praxi, ako aj vo svojej myšlienkovvej aktivite riadi vždy *nabliadnutím*.“⁴ Preto neprekvapuje, že Patočka sa neustále vzťahuje k Husserlovmu teoretickému odkazu ako možnosti pokročiť ďalej v tom, čo má svoj počiatok v jeho neskoršej tvorbe. Husserlova *Kríza* sa pre Patočku stáva trvalou inšpiráciou uvažovania o fenoméne *Európy* a tým aj *európskeho dedičstva*, ktorý žiadny filozof po Husserlovi v takej intenzívnej podobe nereflektoval.⁵

¹ Patočka, J.: *Platón a Evropa*, s. 229.

² Tamže, s. 231–232.

³ Tamže, s. 234.

⁴ Tamže, s. 244.

⁵ Tamže, s. 286.

To výrazne so sebou nesie aj základné prehodnotenie ústredného problému Heideggerovej filozofie. Patočka preto explicitne formuluje takéto otázky: „Prečo je problém bytia súčasťou či momentom problému ukazovania sa a prečo je problém ukazovania pôvodnejší, základnejší a hlbší než problém bytia?“¹ Alebo v tejto podobe: „My rozumieme nielen jednotlivým veciam, ale rozumieme celému rázu vecí, máme zmysel pre ich vnútorný, *bytostný* ráz – to je *zmysel pre bytie*... nie je pojem bytia príliš zaťažený veľkými filozofickými tradíciami, nie je v ňom obsiahnutých mnoho dávných filozofém? ... kladieme si otázku, či je *pôvodnejší* problém ukazovania sa, alebo problém bytia, či problém bytia nie je len *súčasťou*, momentom *ukazovania sa*.“²

Odpoveď na takto formulované otázky je v Patočkovom chápaní veľmi čitateľná, a čo je najzaujímavejšie, je oveľa bližšia Husserlovi než Heideggerovi: „... aj u dnešných mysliteľov bytia sa predsa len nevyhnutne rozlišuje hoci medzi bytím a tým, čo je nevyhnutne nutné k tomu, aby sa porozumenie bytiu vôbec rozhýbalo, aby sa rozohralo, totiž časom – medzi pôvodným *časom* a *bytím*. Ale keď je tomu tak, potom je problém *ukazovania sa* v skutočnosti *základnejší* a hlbší než problém bytia.“³ Patočka si však veľmi dobre uvedomuje, že *bytie*, *čas*, *ukazovanie sa* spolu veľmi úzko súvisia, ale osobitne zdôrazňuje, že nie sú identické. Právom sa preto musí pýtať, aký je ich vzájomný vzťah? To je práve otázka, ktorej sa nechce a ani nemôže vyhnúť.⁴

Tradičné nazeranie na problém bytia bolo podľa Patočku zviazané s predstavou, že bytie je identifikovateľné len v súvislosti s tým, čo charakterizuje veci v ich štruktúre. Bytie je uchopiteľné len vo význame *všeobecnej štruktúry jestvujúcna*. Heideggerov prínos v riešení týchto problémov spo-

¹ Tamže, s. 291.

² Tamže, s. 266.

³ Tamže.

⁴ Tamže, s. 267.

číva podľa Patočku práve v preukázaní toho, že ide o spôsob ukazovania sa vecí. V tomto momente sa demonštruje obrovský rozdiel medzi Husserlom a Heideggerom. Patočka nezakrýva, že v Husserlovom učení je motív ukazovania sa spojený s modernou subjektivistickou filozofiou – *filozofiou reflektujúceho subjektu*. „Husserlova filozofia je filozofiou subjektu, ktorý sám seba reflektuje. Heidegger sa snaží ukázať, že ukazovanie, ktoré Husserl zaraďuje do tradície vychádzajúcej z Descarta a ktorá vedie cez Kanta k nemeckému idealizmu, je v skutočnosti len odnožou filozofického usilovania sa vôbec. Vždy, od samého začiatku, je filozofia v skutočnosti filozofiou ukazovania sa, fenoménu, a problém bytia patrí teda do súvislosti problému ukazovania.“¹

Patočkovo poznanie, že *problém ukazovania je hlbší, základnejší, pôvodnejší než problém bytia*, je veľmi presne vysvetlený v tom zmysle, že k problému bytia môžeme dospieť len cez problém *ukazovania*. Ak by sme zvolili iný prístup, že by sme vyšli z problému bytia v abstraktnom zmysle slova, tak sa nám stane z pojmu bytia čisto abstraktný pojem – formálna značka. Už by teda ani nešlo o kategóriu, ale niečo nad ňou. V istom zmysle by stratila svoj obsahový ráz.

To vedie Patočku k otvorenému rozlíšeniu Husserlovho a Heideggerovho chápania fenoménov: „*Heideggerove fenomenologické fenomény nie sú ako Husserlove akosi rapsodické. Husserl popisuje vždy jednotlivosti, kým Heidegger vidí takúto veľkolepú celkovú štruktúru* (kurz. aut.) ... Ale Heidegger si priebehom doby uvedomil, že tento spôsob tematizácie bytia je ešte príliš blízky Husserlovmu subjektivismu a jeho ďalší pokus bol potom snahou zbaviť sa tohto subjektivismu, toho totiž, že bytie by bolo predsa len výkonom konečného subjektu, toho Dasein a snažil sa potom svoju doktrínu preformulovať tak, aby naopak Dasein bolo charakterizo-

¹ Tamže, s. 293.

vané ako umožnené tým, že sa v ňom niečo také ako bytie rozohráva a odohráva, a to zasa z ukazovania.“¹

Patočka pod vplyvom Tugendhatovej práce² nepochybuje, že v Heideggerovom učení chýba problém *pravdy* vo vlastnom zmysle slova.³ Heideggerovo chápanie pravdy ako *ne-skrytosti* – *odkrytosti* je spojené s teóriou fenoménov. „Lenže Heidegger problém *pravdy* identifikuje už od *Sein und Zeit* s problémom *ukazovania sa* vecí, pričom zanedbáva okolnosť, že niečo sa môže ukazovať samo v sebe tak, ako je, a tiež tak, ako nie je.“⁴

Ale ukazovanie samo osebe sa stáva pre Patočku až pôdou a tým problémom, ktorý je potrebné chápať v správnych súvislostiach. Pravda je vždy ukazovaním sa toho, ako veci sú. A to isté spája aj s chápaním fenoménu v hlbokom zmysle slova. Z uvedených dôvodov Patočka neváha rigorózne tvrdiť: „U Heideggera je fenomén v hlbokom zmysle slova, fenomén *bytia*, vídený úplne *mimo* tento problém.“⁵

Patočka je hlboko znepokojený Heideggerovým stanoviskom zo štúdie *Koniec filozofie a úloha myslenia* o tom, že nám vo filozofii chýba akékoľvek meradlo, ktoré by nám dovoľovalo porovnať *dokonalosť* jednej epochy metafyziky vo vzťahu k inej. Považuje to za *strašlivú vec*, pretože nám odberá právo hodnotiť vo filozofii metafyzické filozofie a ich poňatie bytia z hľadiska pravdy.⁶ Preto vôbec neprekvapuje, keď Patočka nakoniec považuje fundamentálny problém Heideggerovej filozofie, *problém bytia*, za *nedonosný problém*.⁷ Celú problematiku je podľa jeho názoru potrebné znovu premyslieť od *javenia sa*, aby sme sa vyhli hlavne subjektivistickým dôsledkom. To vidí teraz ako *veľkú vec fenomenológie*.

¹ Tamže, s. 304.

² TUGENHADT, E.: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin: Suhrkamp Verlag 1970.

³ PATOČKA, J.: *Platón a Evropa*, s. 308.

⁴ Tamže, s. 308–309.

⁵ Tamže, s. 309.

⁶ Tamže.

⁷ Tamže, s. 310.

Heideggerovu snahu tvrdiť, že bytie je úplne *nepredmetné* považuje za *nepresvedčivú*. Patočka súhlasí s Heideggerom, že bytie nie je predmetom, ale zároveň tvrdí, že „nie je nepredmetné, lebo potom by sa o ňom nedalo hovoriť“. Heidegger na tom nepredmetnom bytí trvá – a pritom sa ho chce zmocniť – že je to niečo, čo nie je reálne, ale má zmysel. Potom predsa nemožno udržať, že bytie je niečo úplne neobjektívateľné.“¹

Z vyššie uvedených dôvodov Patočka veľmi dôrazne odmieta Heideggerov pokus, z jeho prednášky *Čas a bytie*, myslieť bytie bez ohľadu na jestvujúcno a jednoznačne potvrdzuje, že *bytie je bytie jestvujúcna*. Patočka to vyjadrí ešte dôraznejšie: „Bytie, keď sa myslí samo, tak sa hypostazuje, a to je zasa potrebné škrtnúť (pretože bytie nie je).“²

Patočka tiež veľmi rigorózne odmieta Heideggerove *defetistické* presvedčenie o *konci filozofie*. V tom je asi najprieračnejšie vyjadrený rozdiel medzi ich základnými filozofickými pozíciami. Nazeranie na problémy filozofie cez prizmu otázky *bytia* vedie k rezignácii produktívnosti pokračovať vo filozofovaní. Je to problém nad sily filozofov. Heideggerov prípad filozofovania je v tomto smere snáď najpresvedčivejší. Ak však za rozhodujúci problém filozofie určíme *starostlivosť o dušu a dejiny*, tak úvahy o konci filozofie nemajú svoje oprávnenie.

Filozofia dejín v Patočkovom chápaní je založená na teoretickom východisku, že človek je bytosť, v ktorej sa odohráva proces zjavovania. Potom človek sa stáva doménou toho úžasného diania, „že svet sa ukazuje, že realita nielen je, ale je zjavná –, keď je tomu tak, potom tento zvláštny moment – o ktorom sa právom môžeme domnievať, že musí patriť k základným elementom, k základu sveta samého v sebe, nie len sveta nášho subjektu – znamená to zároveň, že *človek je omnoho viac* než všetky skutočnosti sveta, tkvie omnoho hlbšie než *materiálny svet*, materiálne elementy – o ktorých sa domnievame, že sú neporušiteľné

¹ PATOČKA, J.: *Čtyři semináře k problému Evropy*, s. 383.

² Tamže, s. 386.

a nezničiteľné (predsa na druhej strane vieme, že v istom zmysle degradujú a sú, ako by neboli, smerujú k stále menšiemu, stále sa zmenšujúcemu, upadávajúcemu spôsobu bytia).“¹

Človek, človek a ešte raz *človek* – to je ústredný problém Patočkovho filozofovania. Len cez túto prizmu je potom aj pochopiteľný najpodstatnejší element v človeku, ktorý je *ukazovanie* jestvujúcna. A len k *človeku* patrí *bytie*. Človek je pre Patočku *miestom* bytia, nie je však ani *pastierom* bytia či *susedom* bytia, ako je tomu v Heideggerovom prípade. Človek v Patočkovom určení je najmä *susedom človeka*, ktorý chce žiť a naplňovať svoj život *pravdou* svojho reálneho konania v dimenzii *človečenskosti*.

Heidegger v istom zmysle, videné v optike Patočkovej filozofie starosti o starostlivosť duše, je schopný len *polovičného výkonu* – viesť ustavičný rozhovor duše so sebou samým. Ale to je príliš málo. Oveľa dôležitejšie je zmysluplne realizovať aj druhý patočkovský rozmer tejto *starostlivosti* – rozhovor s druhými. A ako nám to osobitne presvedčivo dopovedal Gadamer, Heidegger *hovoril* iba sám so sebou. Patočka osobitne zdôrazňuje práve druhý rozmer: „Rozhovor s druhými je vždy zároveň rozhovor duše so sebou samou, a starostlivosť o dušu sa odohráva v tomto rozhovore. A teraz je teda posledný deň a tam to má prísť... k sebe samému. Čoho sa to potom bude týkať? Vzt'ahu medzi *dušou, bytím, slobodou*.“²

Patočka v improvizovanej úvahe po správe o Heideggerovej smrti o ňom napísal, že bol „mysliteľom, ktorý uskutocnil Diltheyovu myšlienku vysvetliť človeka len z človeka, z ničoho človeku cudzieho, vysvetliť ľudský život z ľudského života.“³ Snáď iba skutočnosť, ktorú radi naplňujeme, že o práve zomrelých hovoríme len v dobrom, je

¹ PATOČKA, J.: *Platón a Evropa*, s. 269.

² Tamže, s. 271.

³ PATOČKA, J.: Martin Heidegger – mysliteľ lidskosti. In: Heidegger, M.: „Už jenom nějaký bůh nás může zachránit“. Prel. I. Chvatík. In: *Filosofický časopis*, roč. 43, 1995, č. 1., s. 3.

ospravedlnením tohto Patočkovho hodnotenia Heideggera. Rozhodujúca Heideggerova filozofická výpoveď sa viaže len a len na problém bytia, kde človek (človek ako konkrétno-dejinná bytosť so svojou *človečenskost'ou*) sa takmer úplne *vytratil*. Ak sa u Heideggera po *Kebr*e takmer ničomu *nepriučíme*, tak je to určite späť s vysvetlením ľudského života z ľudského života a nie z niečoho mimoľudského. Lebo od *starosti o bytie* je ešte ďalej k človeku, ako na hranice našej galaxie.

Ak Nietzsche hodnotí Parmenidovo učenie o bytí ako učenie, z ktorého vanie na nás *ľadový chlad*, tak to ešte viac platí o neskorom Heideggerovom učení. Zdá sa, že v Patočkovej úvahe po správe o Heideggerovej smrti sa premieta vízia poslania filozofie a filozofa, ktorá sa prezentuje v tejto základnej podobe: to, čo je mojím základným problémom, to chcem vidieť a nájsť aj na mysliteľovi, s ktorým sa *lúčim*. A potom to aj platí. *Patočka je mysliteľ, ktorý chce vysvetliť človeka len z človeka, z ničoho cudzieho, vysvetliť ľudský život z ľudského života.*

Filozofický výkon *vysvetliť ľudský život z ľudského života* je preto v Patočkovej podobe neporovnateľne teoreticky cennejší a aktuálnejší, než je tomu v Heideggerovom prípade. A to sa týka aj problému reflektovania dejín filozofie a obrovského filozofického úsilia o pochopenie *starostlivosti o dušu*, čo je problém, ktorý v Heideggerovom filozofickom odkaze úplne absentuje. Premyslenie daného problému v Patočkovej tvorbe tak predstavuje jedinečný *slabý model* filozofie dejín filozofie, ktorý manifestuje, že Platon odhalil, že „metafyzika je bytostne *praktická*, teda bytostne pripútaná k možnosti *života v spoločnosti*, že starostlivosť o dušu je nakoniec starostlivosťou o ľudský život v *určitom usporiadaní*, v ktorom sa potom politická činnosť ocitá vo zvláštnom postavení. Tým ukázal účel *polis*, vytvoril však rámec istého usporiadania, ktorý už nie je konkrétny ako antická obec, ale je založený v metafyzike, v neviditeľnom svete; a dianie tejto metafyziky, ktorá na jednej strane

vychádza z Platonových ideí a na druhej z usporiadania založeného v metafyzike (teologickej), sú dejiny Európy.¹

Celostné uchopenie Patočkovho neskorého filozofického odkazu predpokladá dôrazne akceptovať, že okrem problematiky *prírodného sveta a dejín* ako dvoch ohnísk jeho filozofie² patrí k nemu nevyhnutne aj tretie ohnisko – *filozofia dejín filozofie* v slabom modeli. Ide o *model*, ktorého ambíciou nie je ponúkať *históriu* nejakých „definitívnych riešení“, ale *históriu problémov*, ktoré väčšinou vedú k ďalším problémom. Nechce len predkladať historické výsledky, ale ukazovať filozofom problematiku a podnecovať k ďalším mysliteľským pokusom.³

Filozofická erudícia a sústredenosť na problém *starosti o starostlivosť ľudskej duše* v Patočkovom diele bola možná len v rámci základnej bytostnej pôdy hľadania jedinečného modelu *kritickej filozofie dejín*. *Jednota dejín filozofie a filozofie dejín* tak priniesla v *slabom modeli* filozofie dejín filozofie osobitne cenné filozofické výsledky, ktoré stále ešte len čakajú na svoje filozofické rozvinutie. O to viac, že ich autor sám si veľmi dobre uvedomoval nielen rozhodujúci rozdiel medzi filozofiou dejín ako *metafyzikou dejín* (od Augustína po Hegela – objektivita historického diania, priamočiary lineárny čas konečného cieľa, jednotné ľudstvo), ale aj to, že sám stál ešte stále len na začiatku nových filozofických úloh, ktoré musia byť späté s potrebou vypracovania novej *kritickej filozofie dejín*.⁴ To je však už úloha, ktorú sa Patočkovi nepodarilo uskutočniť. Dôležitejšie je však to, že nám jeho odkaz naznačuje nutnosť previazania historicko-filozofického poznania a filozofie do takého variantu,

¹ PATOČKA, J.: Vznik a zkáza Evropy. In: Patočka, J.: *Péče o duši III.*, s. 783.

² NOVOTNÝ, K.: Přirozený svět a dějiny. Ke dvěma ohniskům Patočkovy filozofie. In: *Hegelovskou stopou*. K počtě Milana Sobotky. Ed. M. Znoj. AUC PhetH 4-1999, Studia Philosophica XIV. Praha: Carolinum 2003, s. 155 a n.

³ PATOČKA, J.: *Aristoteles, jeho předchůdci a dědicové*, s. 12.

⁴ PATOČKA, J.: Poznámky k „době poevropské“ In: Patočka, J.: *Péče o duši III.*, s. 777.

v ktorom sa ďalej teoreticky posunie aj problém *filozofie dejín filozofie* ako jeho integrálna súčasť.

Husserl, svojim zdôraznením *rozumu* (*racionality* vôbec) i *transcendentálnej subjektivity* a ich miesta v dejinách novoveku z pozícií *transcendentálnej fenomenológie*, znovu veľmi radikálne vrátil späť do filozofickej pozornosti pôvodný *hegelovský motív* významu dejín filozofie vo vývoji ľudskej kultúry. Rozhodujúcu filozofickú konfrontáciu s Hegelom však ponúka až Heideggerovo dielo. Je tu realizovaný v istom zmysle až totálny *filozofický zápas* o pravdivé pochopenie *počiatkov filozofie* a najvýznamnejších výsledkov *gréckej filozofie* vôbec. Heideggerovo úsilie o *nové* pochopenie Anaximandra, Parmenida, Herakleita, Platona či Aristotela je neuchopiteľné bez väzby na Hegela a jeho vysvetlenia gréckej filozofie ako bytostného základu európskeho filozofovania.

Patočka, ako jeden z najvýznamnejších predstaviteľov *slabých modelov* filozofie dejín filozofie, venuje mimoriadnu filozofickú pozornosť práve Hegelovej filozofii vôbec a jeho dejinám filozofie zvlášť. *Filozofia dejín filozofie* v Patočkovom chápaní je priamou reakciou na mnohé ťažkosti Husserlovej a Heideggerovej filozofie a ich reflektovania dejín filozofie (s osobitným dôrazom na predsokratovskú filozofiu a grécku klasickú filozofiu – Demokritos, Sokrates, Platon a Aristoteles). Zároveň sú však veľmi zaujímavou *revitalizované* návratom späť k Hegelovi pre znovuobnovenie kritickej zmysluplnosti otázok *filozofie dejín*. Jednota dejín filozofie a filozofie dejín sa tak stala novým teoretickým priestorom pre nové filozofické traktovanie problémov človeka a jeho *duchovných dejín* s jasným poznaním, že *dejiny musia byť každou novou prítomnosťou písané znovu* v projekte *asubjektívnej fenomenológie*.

Patočkovi pri *interpretácii* dejín filozofie nešlo o *vkladanie* zmyslu do nich (čo je určujúce pre *silné modely* filozofie dejín filozofie), ale o jeho *nachádzanie*. Nepokúšal sa pochopiť dejiny západnej filozofie ako nejakú *nasmerovanú cestu*, ale celou svojou intelektuálnou energiou sa zameral na *filozofický rozhovor* s nimi. Zároveň si veľmi dobre uvedomoval, že

sny o prísnej filozofii či o absolútnej metafyzike sú dosnované aj preto, lebo človek nie je a ani nemôže byť pastierom bytia, ale len a len živou ľudskou bytosťou, pre ktorú je charakteristické, že hlavne práca, láska, človečenskosť (moralita) a ich dejiny sú atributívnym aspektom ľudského spoločenstva.

3. Patočka a Descartes

Patočkov záujem o Descartovu filozofiu nebol vôbec nejakou náhodnou epizódou, krátkym vybočením či neplánovanou zastávkou. Práve naopak. Descartes a jeho filozofia sprevádza celú Patočkovu tvorbu od filozofických prvočiatočiek až po posledné roky jeho života. Patočka sa prvýkrát teoreticky stretáva a zoznamuje s filozofiou francúzskeho prírodovedca, matematika, lekára a filozofa už počas štúdií na parížskej Sorbonne (ak. rok 1928/1929) a zaoberá sa ním (aj keď už nepriamo) aj v jednej zo svojich posledných štúdií s názvom *Karteziánstvo a fenomenológia* (1976). Descartes je tak akoby stále prítomný v Patočkových úvahách (a to ako v historicko-filozofickom, tak aj systematickom kontexte), je mu neustálym partnerom a spolubesedníkom na ceste filozofovania.

Aké sú dôvody Patočkovho skúmania Descartovej filozofie? Kde je možné hľadať hlavné inšpiračné zdroje? Na začiatku Patočkovej mysliteľskej dráhy sa dajú rozlíšiť dva kľúčové vplyvy či momenty, ktoré formovali prvotný záujem a smer uvažovania mladého Patočku, obracajúceho svoj duševný zrak k mysliteľskému dedičstvu zakladateľa novovekej filozofie.

Po prvé platí, že Patočka sa dostáva do styku s Descartovou filozofiou najmä pod vplyvom skúmaní, ktoré realizoval E. Husserl. V tomto momente však najskôr zohráva úlohu Patočkov záujem o fenomenologickú filozofiu ako takú a uvedenie do problematiky fenomenológie (osobitne s ohľadom na Descartovo filozofické dedičstvo a scholastickú filozofickú tradíciu) účasťou na prednáškach A. Koyrého.¹ Práve počas svojho pobytu v Paríži sa prvýkrát stretáva aj s Husserlom a v priebehu nasledujúceho desaťročia – či už osobne, alebo prostredníctvom E. Finka a iných Husserlových spolupracovníkov – sa oboznamuje s jeho

¹ Pozri K FILOSOFOVÝM ŠEDESÁTINÁM. S Janem Patočkou o filozofii a filosofoch. In: Patočka, J.: *Češ I*. Sebrané spisy. Sv. 12. Praha: Oikúmené 2006, s. 611.

dielom a postupne preniká do stále hlbších zákutí fenomenológie a fenomenologickej filozofie.

Po druhé je nesporné, že Patočka preniká k Descartovmu filozofickému dedičstvu aj nepriamo či inou cestou, a to prostredníctvom analýzy dobovej francúzskej filozofie. Počas pobytu v Paríži sa intenzívne zaoberá vývojom francúzskej filozofie od druhej polovice 19. storočia až do prvých desaťročí 20. storočia. Prostredníctvom takých postáv francúzskej filozofie, akými boli H. Bergson, E. Leroy, J. de Gaultier, J. Benda, L. Brunschvicg a ďalší, sa nevyhnutne dostáva aj k Descartovej filozofii.¹ Nepochybne závažným, a už vôbec nie druhoradým, bol Patočkov interes o bádania ďalších dobových francúzskych filozofov, osobitne É. Gilsona² (*Descartes a jeho vzťah k scholastickej tradícii*) a L. Liarda³ a O. Hamelina⁴ (*Descartes a metafyzické myslenie*).

Patočkovu recepciu Descartovej filozofie je možné vidieť či vnímať v troch základných okruhoch, resp. obdobiach. Prvým obdobím sú práce z 30. rokov 20. storočia. Je to obdobie od práce *Pojem evidencie a jeho význam pre noetiku* (1931)⁵ až k štúdiu *Descartes a metafyzika* (1937).¹ Druhé

¹ Svedčia o tom tri príspevky, ktoré publikoval v časopise *Česká mysl* – pozri PATOČKA, J.: *Listy o francouzské filozofii*. In: *Česká mysl*, roč. 25, 1929, č. 4; PATOČKA, J.: *Listy o francouzské filozofii II*. In: *Česká mysl*, roč. 25, 1929, č. 5; PATOČKA, J.: *Listy o francouzské filozofii III*. In: *Česká mysl*, roč. 26, 1930, č. 1. Snáď najvýraznejšie sa Patočka dostáva k problémom Descartovej filozofie analýzou filozofie L. Brunschvicga. Sú to predovšetkým otázky karteziánskej revolúcie, dualizmu, intuície, poznania a metódy.), ktoré výrazne dotvárali a formovali aj Brunschvicgovo teoreticko-mysliteľské úsilie. Pozri PATOČKA, J.: *Listy o francouzské filozofii III*, s. 45, 47, 48, 52 a 54.

² PATOČKA, J.: *Doslov*. In: *Descartes, R.: Rozprava o metodě*. Prel. V. Szathmáryová-Vlčková. Praha: Nakladatelství Svoboda 1992, s. 68; Pozri aj štúdiu PATOČKA, J.: *Descartes a metafyzika*. In: *Česká mysl*, roč. 33, 1937, č. 3 – 4, s. 146, 154.

³ PATOČKA, J.: *Descartes a metafyzika*, s. 143 a n.

⁴ Tamže.

⁵ PATOČKA, J.: *Pojem evidencie a jeho význam pro noetiku*. In: Patočka, J.: *Fenomenologické spisy I*. Sebrané spisy. Sv. 6. Praha: Oikúmené 2008.

obdobie je výrazne ovplyvnené Patočkovým komeniologickým záujmom, ktoré osciluje okolo štúdie *Descartes a Komen-ský* – Ich vzťah vo svetle nových hallských nálezov (50. roky)² a kapitoly *Hegel a Descartes* v práci *Aristoteles, jeho predchodcovia a dediči* (1964).³ Tretie obdobie predstavujú práce z druhého pôsobenia na Filozofickej fakulte Karlovej univerzity v Prahe (ak. rok 1968/1969 a ak. rok 1969/1970) a 70. roky 20. storočia.

Patria sem prednášky, ktoré vyšli neskôr samostatne či v rámci Zbraných spisov pod názvami: *Úvod do fenomenologickej filozofie* (1969/1970)⁴, *Úvod do Husserlovej fenomenológie* (1964/1965 – 1968/1969)⁵, *Telo, spoločenstvo, jazyk, svet* (1968/1969)⁶, *Problém prirodzeného sveta* (1969)⁷ a *Karteziánstvo*

¹ PATOČKA, J.: *Descartes a metafyzika*. Koncom 30. rokov minulého storočia Patočka publikoval v *Pedagogickej encyklopédii* celkovo 31 hesiel, medzi ktorými je aj heslo: *Descartes*. V tejto práci sa ním nebudeme podrobnejšie zaoberať, preto sa o ňom zmienime krátko na tomto mieste. Tento príspevok je – tak ako je to pri textoch podobného typu obvyklé – orientovaný na súhrnné zdokumentovanie a zhodnotenie Descartovho teoreticko-mysliteľského snaženia ako celku. Kladným a pozoruhodným momentom je tu, podľa nášho názoru, predovšetkým Patočkovo upozornenie na pozitívum negatíva Descartovej filozofie. Sám o tom píše takto: „Descartova filozofia je prvý veľký pokus moderného, t. j. rýdzo racionálneho svetového názoru a bola plodná a vplyvná dokonca aj vo svojich omyloch.“ PATOČKA, J.: *Descartes*. In: *Pedagogická encyklopédia I. – III.* Eds. O. Chlup – J. Kubálek – J. Uher. Praha: Novina 1938 – 1940, s. 324.

² PATOČKA, J.: *Descartes a Komenký – jejich vztah ve světle nových nálezů hallských*. In: Patočka, J.: *Komeniologické studie III. Sebrané spisy*. Sv. 11. Praha: Oikúmené 2003.

³ PATOČKA, J.: *Aristoteles, jeho předchůdci a dědicové*. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd 1964.

⁴ PATOČKA, J.: *Úvod do fenomenologické filozofie*. Praha: Oikúmené 1993.

⁵ PATOČKA, J.: *Úvod do Husserlovy fenomenologie*. In: Patočka, J.: *Fenomenologické spisy II. Sebrané spisy*. Sv. 7. Praha: Oikúmené 2009.

⁶ PATOČKA, J.: *Tělo, společenství, jazyk, svět*. In: Patočka, J.: *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha: Oikúmené 1995.

⁷ PATOČKA, J.: *Problém přirozeného světa*. In: Patočka, J.: *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha: Oikúmené 1995.

a fenomenológia (1976).¹ Do tohto obdobia obsahovo patrí aj štúdia *Prirodzený svet a fenomenológia* (1967).²

Patočkova recepcia Descartovej filozofie v ranej tvorbe

Prvým výrazným pokusom o recepciu Descartovej filozofie v ranej tvorbe je Patočkova doktorská dizertácia (*malá dizertácia*) *Pojem evidencie a jeho význam pre noetiku* (1931). Predmetom skúmania, ako z historicko-filozofického, tak aj systematického stanoviska, je tu *Descartov podiel* na vtedajšom (dobovo aktuálnom) význame pojmu *evidencie*, pričom jeho rozhodujúcou ambíciou je ukázať, že práve on je „prvým moderným teoretikom evidencie“³. Patočkova analýza – osobitne vo vzťahu k Descartovi – je realizovaná v troch základných krokoch, ktorými sa prepracováva až k teoreticko-filozofickému *vyrovnávaniu sa* s aktuálnym problémom *úlohy a významu evidencie v noetickom priestore dobovej vedy a filozofie*.

Prvým krokom – odvolávajúc sa na teoretické skúmania L. Brunschvicga a F. Kleina – je vymedzenie a traktovanie priestoru novovekej vedy od Descarta po A. Comta. V tejto súvislosti Patočka konštatuje, že celá táto filozofia „stojí na matematike“⁴. Prvoradou úlohou je preto najskôr preskúmať problém *evidencie matematických pravd a princípov*. Descartova matematická evidencia je podľa neho budovaná na *intuícii a dedukcii*, čím je vyjadrená *pravda o podstate matematického myslenia*.

Druhý krok realizuje Patočka – berúc na zreteľ predovšetkým v tomto smere rozhodujúce pasáže *Pravidiel na vedenie rozumu a Meditácií o prvej filozofii* – (už) s prihliadnutím

¹ PATOČKA, J.: Kartezianství a fenomenologie. In: Patočka, J.: *Fenomenologické spisy II*. Sebrané spisy. Sv. 7. Praha: Oikúmené 2009.

² PATOČKA, J.: Přirozený svět a fenomenologie. In: Patočka, J.: *Fenomenologické spisy II*. Sebrané spisy. Sv. 7. Praha: Oikúmené 2009.

³ PATOČKA, J.: *Pojem evidencie a jeho význam pro noetiku*, s. 25.

⁴ Tamže, s. 18.

na základné rozloženie Descartovho metafyzického projektu ako celku, odvíjajúceho sa v línii *pochybovanie – istota cogito – Bob*. V tomto momente „Descartes nepotrebuje už hľadať matematické istoty ... on potrebuje *vedomie*, že všetky jeho poznatky vychádzajú z jediného nekonečného zdroja a že sám je súčasťou tejto nekonečnosti“¹. Evidencia, ktorú použil Descartes ako *liek*, resp. *zbraň* proti skepse, stojí v konečnom dôsledku v základe akéhokoľvek pravdivého poznania. Pre Descarta neexistuje *pravda vôbec* (teraz už nielen matematická) *mimo evidencie*; do vedy tak nepatrí žiadna náhodilosť, mimovoľnosť či pravdepodobnosť.

Posledným krokom je Patočkov *vstup do diskusie s Husserlovým filozofickým programom* a – uvažujúc v intenciách *úlohy evidencie* v tomto projekte – problémom *nového založenia metafyziky ako vedy o jestvujúcne*. Po rekonštrukcii *Husserlovho transcendentálno-fenomenologického chápania evidencie*, vedenej snahou *získať pred duševný zrak niečo (vec samu) v jej danosti*, si však kladie provokačnú otázku: „Môže však Husserlova filozofia vskutku platiť za základ metafyziky, ktorá by mohla vystupovať ako veda?“² Patočka nateraz zastáva názor, že táto filozofia sa rozvinula do *metódy*, ktorá síce doposiaľ nevedla k *hotovej filozofii*, ale „ktorá zo všetkých filozofém dneška snáď najviac sľubuje“³.

Ďalším Patočkovým pokusom o reflexiu Descartovej filozofie v ranej tvorbe je *Doslov a poznámky* k práci *Rozprava o metóde* (1933). Patočka hneď v úvode proklamuje významnosť a dôležitosť tohto Descartovho autobiografického textu, pričom jeho úvahy sú zasadené do širšieho rámca reflexií o jeho filozofii ako celku. Je presvedčený, že *Rozprava* bola *revolučným signálom vo vede, obratom v dejinách myslenia a ľudskej existencie*. Filozofických prác podobného významu nie je veľa, preto je podľa Patočku potrebné ukázať ich najhlbší zmysel a formulovať – pokiaľ je to aspoň trochu možné – ich nadčasovosť a dobovú aktuálnosť.

¹ Tamže, s. 80.

² Tamže, s. 117.

³ Tamže, s. 119.

Na druhej strane však Patočka jasne identifikuje aj opačnú stranu mince – t. j. negatívny zmysel karteziánskej revolúcie. Až príliš vážne vyznieva v tejto súvislosti jeho konštatovanie, že táto revolúcia „sa podarila v určitom ohľade až príliš dokonale“¹. Čo znamená táto revolúcia a čo je jej obsahom? Patočka je presvedčený, že jej podstatou bolo zformalizovanie filozofie a vedy, matematizácia vedeckého poznania. „Pre Descarta je matematická konštrukcia ...to hlavné ...Preto má jeho filozofia, ako sa o nej často tvrdí, jasné a jednoduché základy oproti komplikovanosti tých systémov, ktoré chcú byť pravdivé pre každé bytie zvlášť.“²

Patočka sa snaží identifikovať a popísať celkový charakter Descartovho filozofického snaženia, ide mu o zasiahnutie rozhodujúceho vedeckého cieľa jeho filozofického premýšľania. Tu – nepochybne v zhode s Husserlom a jeho traktovaním tohto problému v *Karteziánskych meditáciách* – je jeho charakteristika veľmi presná. K tomuto problému sa vrátim podrobnejšie pri analýze jeho štúdie *Descartes a metafyzika*, avšak už teraz môžem konštatovať, že Patočka zasiahol *neuralgický bod* Descartovho filozofovania aj s dôsledkami, ktoré z toho neskôr vyplynuli. Totiž za najoriginálnejší výdobytok Descartovho myslenia považuje jeho snahu o *úplnú istotu dosiahnutého poznania, pričom táto istota sa definuje jasnosťou a zreteľnosťou*.³

Vzorom pre pochopiteľnosť je – na rozdiel od antickej a stredovekej filozofie – pre Descarta matematika a princíp dedukcie. „Maximum dedukovateľnosti“ – píše v tejto súvislosti Patočka – „je pre Descarta maximum pochopiteľnosti. To je význam ‘geometrickej metódy’, ktorú Descartes zaviedol v celej filozofii, t. j. vo všetkých odboroch vedenia.“⁴

¹ PATOČKA, J.: Doslov. In: Descartes, R.: *Rozprava o metodě*. Prel. V. Szathmáryová-Vlčková. Praha: Nakladatelství Svoboda 1992, s. 65.

² Tamže, s. 67.

³ Pozri tamže, s. 65.

⁴ Tamže, s. 66.

Originálnosť Descartovho myslenia spočíva podľa Patočku aj v tom, že „vynašiel v sebe uzavretý subjekt...“¹. Patočka tu nezvolil práve najšťastnejší spôsob interpretácie Descartovho *cogita*. Veď výsledkom *VI. meditácie* je *mysliace ja*, ktoré sa „definitívne vymanilo z hroziacej uzatvorenosti do seba“². Avšak nasledujúca Patočkova charakteristika *mysliaceho ja* *Descartovej filozofie* platí bezo zvyšku: toto *ja* „má k sebapoznaniu neporovnateľne bližšie a má ho za istejšie než predmetnosť sveta“³.

Prvou väčšou a systematickou Patočkovou prácou – pôvodne určenou ako habilitačný spis – je *Prírodzený svet ako filozofický problém* (1936). V súzvuku so svojím freiburgským učiteľom hneď v úvode konštatuje, že „moderný človek nemá jednotný názor na svet; žije v dvojakom svete, totiž vo svojom *prírodzene danom okolí* (kurz. aut.) a *svete, ktorý pre neho vytvára moderná prírodoveda* (kurz. aut.) ...“⁴ Patočka zdôrazňuje, že doteraz sa ambícia mysliteľov obmedzovala na redukciu, resp. subsumáciu jedného sveta na druhý a naopak. Takáto snaha sa však ukázala ako neproduktívna a jej výsledkom je stále pretrvávajúca *duchovná kríza ľudstva*. Patočkova iniciatíva v tomto smere je alternatívou a riešením, založeným na *prevedení oboch týchto svetov na niečo tretie*. „Toto tretie“ – píše v práci *Prírodzený svet ako filozofický problém* – „nemôže byť nič iné ako subjektívna činnosť ...“⁵

Patočka je v roku 1936 ešte presvedčený, že napriek neúspechu modernej vedy a filozofie od čias Descarta, spočívajúcim na pokuse založiť filozofiu na subjektívnom základe, sa musí ukázať, že pole subjektivity nás predsa len odkazuje na *tvorivú oblasť*, v ktorej (jedine) môžeme zmyslu-

¹ Tamže.

² ZIGO, M.: Kto číta Descartove Meditácie. In: Descartes, R.: *Meditácie o prvej filozofii*. Prel. J. Ciger, V. Cigerová. Bratislava: Chronos 1997, s. 13.

³ PATOČKA, J.: *Doslov*, s. 66.

⁴ PATOČKA, J.: *Prirodzený svět jako filosofický problém*. In: Patočka, J.: *Fenomenologické spisy I.*, s. 129.

⁵ Tamže.

plne riešiť vlastné filozofické problémy.¹ Preto na *pôdu subjektivity* chce teraz Patočka presunúť svoj vlastný a zároveň najväčší filozofický problém. A nielen to. Otázku *prísnej očisty terénu subjektivity* vníma aj ako vážny metodologický problém. Pôjde o to, aby ukázal, že „existuje pozitívna, analytická subjektívna metóda, ktorá má nielen psychologický, ale aj filozofický význam. Je to metóda tzv. fenomenologického rozboru.“²

Dobové pokusy o *zjednotenie sveta* zlyhali podľa Patočku predovšetkým preto, lebo vychádzali „z úvah o podstate objektu a odtiaľ až kráčajú k vysvetľovaniu prežívania bez toho, aby vyvinuli dostatočné deskriptívne a analytické úsilie na zachytenie tohto prežívania v jeho pôvodnej podobe a v jeho naivnom svete“³. Sám preto navrhuje presne opačný postup: *pod nánosom moderného objektivizmu objaviť subjektivitu ako reálny kľúč k hľadanej jednote*. Ako je možná úspešnosť *filozofického podujatia* tohto druhu? Najskôr mu-

¹ Toto svoje stanovisko Patočka v *neskorej tvorbe* zásadne prehodnocuje. V stati *Prírodný svet v meditácii svojho autora po tridsiatich troch rokoch* najskôr konštatuje, že po dlhom čase, hľadiac na svoju *filozofickú prvotinu*, mu „bije do očí malá systematickosť, pojmová nerozpracovanosť otázok ...“ PATOČKA, J.: *Prírodný svet v meditácii svojho autora po tridsiatich rokoch*. In: Patočka, J.: *Fenomenologické spisy II.*, s. 265. V čom spočíva základná odlišnosť *nového* stanoviska oproti tomu, ktoré (ešte) zastával v práci *Prírodný svet ako filozofický problém?* „Svet“ – konštatuje teraz Patočka – „nie je chápaný ako totalita predmetov, konštituovaných v čistom vedomí, korelátov intencionalít najrozmanitejšieho druhu – ale *svet v zmysle totality jestvujúceho je mu teraz korelátom života na 'svete' v zmysle zrozumiteľnej súvislosti, ktorej kľúč je v čomsi treťom* (kurz. aut.).“ Tamže, s. 314. Skutočnou *bránou* k prírodnému svetu nie je kontemplatívny postoj, ale reflexia založená v konaní, správaní a praxi. Využívajúc predovšetkým motívy heideggerovsko-finkovského uvažovania (problémy *ľudskej existencie a analýzy sveta*) sa Patočka snaží ukázať, že podstatným príspevkom k problému *onej praxis* je chápanie *života ako pohybu*. „Existencia ako pohyb znamená ďalej: existencia je *podstatne telesná*. Telesnosť existencie nenáleží len na jej *situovanosti*, na situácii, v ktorej vždy sme, ale telesná je aj celá naša činnosť a tvorba, telesné naše čítanie i naše správanie.“ Tamže, s. 317.

² PATOČKA, J.: *Prírodný svet ako filozofický problém*, s. 130.

³ Tamže, s. 148.

síme, myslí si Patočka, identifikovať problematickosť a mnohoznačnosť dejinných podôb pojmu subjektivity. Musíme odmietnuť napr. Berkeleyho subjektivistický senzualizmus, ktorý „formálnym preinterpretovaním skúsenosti došiel k redukcii objektívnych jestvujúcien na reálne konečné subjekty“¹. Takýto postup by nás podľa Patočku priviedol do slepej uličky. V prípade Berkeleyho sa totiž pohybujeme vždy v teréne psychologickéj analýzy, ktorá nás vedie k určitým imanentným skutočnostiam, ktoré nás odkazujú znova k objektívnemu svetu. Patočka preto navrhuje – podobne ako aj Husserl – odkrytie *hlbšej vrstvy* nachádzajúcej sa akoby za *psychologickou* či *naijno-objektívnou* vrstvou, ktorá „už nie je *jestvujúcnom medzi jestvujúciami*, ale (ktorá – dopl. aut.) všestvorenstvo jestvujúcna v sebe zákonitým spôsobom utvára ...“² Tak sa ukazuje potreba odlišenia *dvojakéj subjektivity*. *Prvá subjektivita* je *pôvodná, tvorivá* a *druhá subjektivita* je (touto pôvodnou a tvorivou) *stvorená*. Len v druhom prípade „bude možné povedať jednoznačne s Descartom: cogito – sum“³.

Patočka sa v časti s názvom *Otázka podstaty subjektivity a jej metodického vytázenia* s podtitulom *Descartovo cogito cogitans a cogito cogitatum* na pomerne malom priestore venuje analýze Descartovho *cogita*. Rozlíšenie (dvojakého) *cogita*, kde „pre jedno veta ‘cogito – sum’ platí, pre druhé nie“⁴, nás nevyhnutne privádza k Descartovmu filozofovaniu. „Descartes“ – píše v tejto súvislosti Patočka – „ignoruje problém tejto duality, pre neho ‘cogito’ a ‘esse’ sú v *podstatnom* súvzt’ahu; je to taká závislosť ideí, že kde je cogito, musí byť aj esse (ale nie naopak).“⁵

¹ Tamže, s. 149.

² Tamže.

³ Tamže.

⁴ Tamže, s. 152.

⁵ Tamže.

Napriek tomu sa však u Descarta môžeme stretnúť s istým rozlíšením *cogita*; a to opäť dvojakým.¹ V základe tohto rozdielu tkvie vzťah medzi *cogito ako myšlienkou*, resp. *ideou* a *cogito ako živou istotou*; tak u Descarta existuje rozlíšenie *cogito cogitans* (*ja mysliace*) a *cogito cogitatum* (*ja myslené*), ktoré je objektivizovaným výsledkom prvého. Patočka tak v zhode s Husserlom naznačuje, že v Descartovej filozofii môžeme jasne rozlíšiť sám akt myslenia od toho, čo je v tomto akte myslené. Je to v zásade rozdiel medzi napr. *aktom pochybovania a tým, o čom* (v tejto pochybnosti) *pochybujeme*. *Descartovo cogito* je tak zaťažené vnútorným napätím medzi *cogito cogitans* a *cogito cogitatum*, pričom – aj keď sú niečím rozdielnym – miestom ich identity je *cogito* samé. O tom sa môžeme presvedčiť vždy, keď „reflektujeme na vlastnú činnosť...“² Tu sa však Descartovo *spytovanie sa* zastavilo. Patočka v tejto súvislosti konštatuje a zároveň (nateraz) uzatvára, že „*cogito* je u Descarta neanalyzované“³.

V roku 1937 v súvislosti s významnou medzinárodnou karteziánskou konferenciou v Paríži pripravil Patočka striktno odborný historicko-filozofický text, ktorým reagoval na aktuálne otázky interpretácie Descartovej filozofie. Pod titulom *Descartes a metafyzika* (1937) ho uverejnil v časopise *Česká mysl*.⁴ Strohý štýl a detailné, náročne argumentované skúmania gréckych, latinských a francúzskych *filozofických prameňov* len dokazujú, že nejde o nejaký populárny, resp. popularizujúci text o Descartovej filozofii, ale o prísne odborný a erudovaný príspevok k Descartovmu vkladu do filozofického, resp. metafyzického poznania.

¹ Tu musíme poznamenať, že sa to udialo bez toho, aby si to Descartes uvedomoval a už vôbec neplatí, že by tento problém sám urobil predmetom vlastného teoretického bádania. Ide o (Patočkovu) fenomenologickú interpretáciu Descartovho filozofického dedičstva výrazne pripomínajúcu Husserlovu analýzu Descartovho *cogita* v práci *Križka európskych vied a transcendentálna fenomenológia*.

² Patočka, J.: *Přirozený svět jako filosofický problém*, s. 153.

³ Tamže.

⁴ PATOČKA, J.: *Descartes a metafyzika*. In: *Česká mysl*, roč. 33, 1937, č. 3–4, s. 143–156.

Hneď v úvode tejto štúdie Patočka pripomína, že jeho ambíciou nie je celkový rozbor Descartovej metafyziky, ale poznanie, ktoré môže byť *prolegomenou pre takýto budúci rozbor*. Vychádza z dobovo aktuálne prebiehajúcej diskusie a sústreďuje sa najmä na otázku Descartovho pomeru k metafyzike vôbec, zvlášť s ohľadom na tradičnú, aristotelesko-scholastickú metafyzickú tradíciu. Rozhodujúci priestor jeho úvah je vytýčený dovtedajším skúmaním O. Hamelina¹ a L. Liarda.² Keďže sa tu objavuje viacero súvislostí a rovín v skúmaní problémov metafyziky, fyziky a metódy, preto je podľa Patočku nevyhnutné presne určiť a definovať priestor, v ktorom bude možné zmysluplne riešiť otázku významu Descartových metafyzických myšlienok. Pôjde teda o dve základné roviny skúmania: prvou rovinou je *pomer metafyziky k metóde*, druhou zasa *pomer metafyziky k ostatným častiam Descartovho filozofického učenia*.

Diskusia medzi Hamelinom a Liardom naznačila podľa Patočku viacero problémových miest pri interpretácii tak vážnej úlohy, akou určenie miesta a významu Descartovej metafyziky nepochybne je. Už vo formulácii *pomeru metafyziky k metóde a ostatným častiam celku* sa objavujú viaceré zaujímavé otázky: čím metafyzika, fyzika a metóda vlastne sú? Čo znamenajú? Ako ich určuje Descartes? Preto sa Patočka tiež pýta: „Čo však znamená metafyzika u Descarta? Aký je jej pomer k tomu, čo doterajšia filozofia týmto termínom rozumela? Aké sú jej úlohy, čo je možné od nej očakávať, čo od nej očakáva Descartes?“³ V rozhraní týchto otázok potom rozvíja svoje nasledujúce skúmania.

Patočku nezaujímajú ani tak *genéza* Descartovho pojmu metafyziky, ako skôr jej *definícia*. Tú nachádza v *Predhovore k francúzskemu vydaniu Princíпов filozofie, v liste abbé Picotovi*. Na *obrazu stromu* (t. j. chápaní vedy a filozofie ako *celku vedenia*) je najpodstatnejšie to, že fyzika, mechanika, medicína či etika sú nemysliteľné bez ich metafyzického zakotvenia,

¹ Pozri tamže, s. 143.

² Pozri tamže.

³ Tamže, s. 144.

presne tak, ako *kmeň, vetvy, listy a plody stromu* nemôžu existovať bez koreňov; korene sú tým, čo *dáva život tomuto stromu*.¹

Na Descartovom *obraze stromu* potom môžeme podľa Patočku identifikovať rozdiel medzi metafyzikou a fyzikou pomerne jednoducho: zatiaľ čo *metafyzika sa zaoberá imateriálnom*, teda bohom, dušou a ideami, *fyzika sa zaoberá telesnosťou*. Zároveň je zrejmé, že táto charakteristika pochádzajúca z analýzy *Listu abbé Picotovi*, ale aj práce *Princípy filozofie* ako celku sa vzťahuje aj na Descartov rozhodujúci metafyzický spis *Meditácie o prvej filozofii*. Patočka dôvodí, že *Meditácie sa kryjú* s tým programom a predstavou metafyziky, ktorý je obsiahnutý v definícii v *Princípoch filozofie*. Zároveň k tomu dodáva, že metafyzická časť *Princípov filozofie* je len systematické resumé náuky prezentovanej v *Meditáciách o prvej filozofii*.²

Aj keď sa podľa Patočku na jednej strane Descartes sto-tožňuje so scholastickou metafyzikou v tom, že *ens (et ea, quae consequuntur ens)*, t. j. jestvujúcno, a to, čo ho ako jestvujúcno sprevádza, je *nedefinovateľné*, na druhej strane *odmieta možnosť filozofickej vedy o ňom*. „Pokiaľ sa teda Descartove názory týkajú jestvujúcna a iných transcendentálií,... tvrdí, že o nich nie je potrebná žiadna veda, pretože ide o veci samozrejmé, a priori dokonalé jasné ...“³ Na inom mieste tento problém Patočka ešte viac precizuje: ak si kladie „scholastika za úlohu objasniť prvé princípy jestvujúcna a poznania, odpovedá Descartes, že je to nemožné: možno ich vysvetľovať slovne, ale nemožno mať o nich vedu ...“⁴

Z (predchádzajúcej) metafyziky u Descarta zostalo podľa Patočku to, čo je predpokladom celej konštrukcie univerzálnej vedy. Je to jednak *teória evidencie jasných a zreteľných*

¹ Pozri DESCARTES, R.: Autorov list prekladateľovi 'Princípov filozofie' do francúzštiny, ktorý môže poslúžiť ako predhovor. Prel. M. Ješič, M. Škára. In: *Filozofia*, roč. 65, 2010, č. 2, s. 190.

² Pozri PATOČKA, J.: *Descartes a metafyzika*, s. 145.

³ Tamže, s. 149.

⁴ Tamže.

poznatkov a tiež *teologický motív*. V tomto prípade (predovšetkým pokiaľ ide o *teóriu evidencie*) je Patočkova interpretácia úplne presná. Práve *teória evidencie* môže *zachrániť* bádanie špeciálnych vied, pokiaľ majú dospieť k pravdivým poznatkom. Táto evidencia je akousi *výživou* či *obživou* pochádzajúcou z *koreňa stromu*, ktorý potrebuje fyzika, medicína, mechanika, etika a ďalšie vedy. *Metafyzické podkutie v podobe teórie evidencie je tým, bez čoho sa špeciálne vedy nezaobídu a samy zo seba ani nie sú schopné vlastnými prostriedkami k nej dospieť*. Špeciálnym vedám chýbajú nástroje, ktorými by dokázali tento fundament akéhokoľvek vedeckého bádania uchopiť. *Teologický motív* Descartovho uvažovania zasa nahrádza scholastické dôkazy existencie Boha *novými*, ďaleko *elegantnejšími* matematickými dôkazmi. Dôkazy existencie Boha už nesmerujú k úvahám o zdroji pohybu, stupňoch dokonalosti a pod., ale *vyplývajú – matematicky – z evidentného vzťahu medzi myslením, existenciou a bohom*. Patočka potom na jednej strane oceňuje Descartovo snaženie v tomto smere ako slušivé, úhľadné a elegantné riešenie úloh (pôvodne) scholastickej metafyziky, no na druhej strane mu vyčíta, že si vypožičiava scholastické doktríny, resp. teórie aj tam, kde ich jeho vlastná náuka nevie zdôvodniť, a ktoré majú zmysel len v scholastickom ontologickom kontexte.

Úlohou *Descartovej metafyziky* nebolo (len) revitalizovať prirodzenú teológiu, ale v konfrontácii s aristotelovsko-scholastickou koncepciou umožniť predpoklad pozitívneho poznania prírody a ľudského ducha. „Z aristotelovskotomistickej metafyziky nevyplývalo žiadne určité pozitívne poznanie prírody alebo ducha, ale len základné pojmy a hľadiská skúmania o prírode; naproti tomu Descartes sa domnieva, že založil metafyziku pozitívnu, ktorá má priame dôsledky fyzikálne ...“¹ Potom sa aj odpoveď na otázku *vzťahu medzi Descartovou metafyzikou a ostatnými časťami celku* ponúka vo viac ako jednoznačnej podobe: metafyzika a jej závery „nemali byť len nejako pripojené k celku *mate-*

¹ Tamže, s. 154.

matickej prírodovedy ako nejaký apendix,“ – píše P. Tholt – „ale mali byť organickou súčasťou jednotnej vedy, *univerzálnym kľúčom* k odomknutiu trinástej komnaty fyzikálneho (a nielen tohto – dopl. aut.) sveta“¹. V tomto momente Patočka formuluje – a úplne oprávnené – zásadné historicko-filozofické hodnotiace stanovisko: táto „jednota medzi Descartovou metafyzikou a fyzikou, to, že jedna veda jednoducho pokračuje tam, kde predchádzajúca končí, ukazuje jasnejšie ako čokoľvek iné, že tu už posledná iskra genuinej metafyziky vyhasla“².

Patočka je presvedčený, že v 20. storočí je Descartov metafyzický projekt nerealizovateľný. „Náš rozum“ – píše v tejto súvislosti – „určite nie je karteziánsky rozum, ktorý vlastní princípy úplného jasu, z ktorých dokáže vytvoriť jediná, koherentnú a neproblematickú vedu... Sám Descartes dlho v samých skusmých intuíciách odhadoval pojmy pohybu, čísla, kvantity, dimenzie, myslenia atď., ktoré mu spočiatku boli nadovšetko jasné...“³ V tomto okamihu si preto Patočka položil nanajvýš aktuálnu (dobovú) otázku, ktorá má v kontexte *fenomenologickej požiadavky – spät’ k veciam samým!* – rozhodujúci význam: „Kde je však v takejto intuícii záruka, že boli zachytené vskutku veci úplne jednoduché, že kvantita, priestor, číslo, čas v sebe neobsahujú ešte úplne iné, snáď aj hlbšie stránky ako tie, ktoré sú nám na prvý pohľad zrejmé?“⁴

Patočka sa však obmedzuje len na genézu a evolúciu rozumu, ktorý môže (pôvodne) parciálne poznatky o veciach *plynutím času, historickým odstupom* a pod. nakoniec zachytiť aj v ich bytostnej povahe; v tej podobe, čím veci *skutočne* sú. Zo systematických pozícií však tento problém ďalej nerieši a neanalyzuje. Až neskôr – a to ani nie tak v úzkom zmysle

¹ THOLT, P.: Jan Patočka o vzťahu novovekej metafyziky a matematickej prírodovedy. In: *Veda vo filozofickej reflexii I.* Ed. O. Sisáková. Prešov: Vydavateľstvo PU 2000, s. 93.

² PATOČKA, J.: *Descartes a metafyzika*, s. 155.

³ Tamže.

⁴ Tamže.

Patočkových descartovských bádání, ako v najširšom možnom zmysle *osobnostno-filozofického vyzrievania* – sa to stane dôkladnou realitou.

Pri Patočkovej interpretácii Descartovej filozofie v ranej tvorbe sú pozoruhodné dve vážne historicko-filozofické skutočnosti. Obidve súvisia s veľmi významnou dobovou interpretáciou jeho filozofie a v oboch prípadoch platí, že stoja na *okraji* Patočkovho filozofického záujmu. Ide o filozofickú iniciatívu Heideggera a Rádlu. Prečo spomíname práve týchto dvoch filozofov?

Patočka v ranej tvorbe pri analýze Descartovej filozofie obchádza filozofický výkon Heideggera prezentovaný v jeho fundamentálnej práci *Bytie a čas*. Táto práca vychádza monograficky (už) v roku 1927, pričom Heidegger tu venuje Descartovmu filozofickému snaženiu ohromnú filozofickú pozornosť, a to predovšetkým v súvislosti s predstavou *svetskosti sveta*. Heideggerov výraz *svetskost' sveta* znamená *spôsob bytia pobytu, nikdy však spôsob bytia jestvujúcna, ktoré sa vo svete len vyskytuje*.¹ Dovtedajšia ontológia sa podľa neho nielenže *minula otázke bytia pobytu*, ale preskočila aj *fenomén svetskosti*. „Namiesto toho“ – píše Heidegger – „sa dejú pokusy interpretovať svet na základe bytia jestvujúcna, ktoré sa vnútrosvetsky vyskytuje, ktoré však navyše spočiatku vôbec nie je odhalené, totiž na základe prírody.“²

Descartovi sa podľa Heideggera nepodarilo odhaliť problematiku *pobytu*, ani *fenomén sveta*. Nedokázal vykročiť *za* vnútrosvetské jestvujúcno, aby tak zbadal *svetskost' sveta*. Hlavný dôvod vidí predovšetkým v tom, že Descartes uviazol v tradícii a nedokázal sa z nej vymaniť. *Orientácia na tradíciu bez zmysluplnej pozitívnej kritiky*³ znemožnila Descartovi prekročiť *horizont príručného sveta*. „Descartes“ – myslí si Heidegger – „zúžil otázku na svet a vyostril ju na otázku o prírodnej vecnosti ako vnútrosvetskom jestvujúcne, ktoré

¹ Pozri HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Prel. I. Chvatík, P. Kouba, M. Petříček jr., J. Němec. Praha: Oikúmené 1996, s. 85.

² Tamže.

³ Pozri tamže, s. 122.

je prvotne prístupné. Upevnil mienenie, že domnelo najprísnejšie ontické *poznanie* nejakého jestvujúcna je tiež možným prístupom k primárnemu bytiu jestvujúcna, ktoré je v takomto poznaní odkryté.¹ Heidegger chce interpretáciou Descartovej filozofie, resp. načrtnutím *karteziánskej ontológie sveta* v práci *Bytie a čas* ukázať, že ani toto *akoby samozrejme východisko od vecí sveta, ani zameranie na domnelo najprísnejšie poznanie jestvujúcna nezaručujú, že bude získaná pôda, na ktorej je možné fenomenálne postihnúť prvotné ontologické štruktúry sveta, pobytu a vnútrosvetského jestvujúcna.*² Tieto Heideggerove myšlienky zostali u Patočku nepovšimnuté a bez priamej odozvy v jeho vlastných prácach.

V prípade Rádla je *Patočkovo obídenie jeho recepcie Descartovej filozofie* zaujímavé aj z toho dôvodu, že ho považoval za *veľkú a výraznú postavu svojej (filozofickej) mladosti*. Zároveň pre neho predstavoval „in concreto vývoj vedy tohto obdobia svojím prechodom od biológie a jej dejín k filozofii, a to filozofii pochopenej činne ...“³ V roku 1933 vychádzajú prvýkrát knižne Rádlove *Dejiny filozofie*, pričom na viac ako dvadsiatich stranách venuje vážnu filozofickú pozornosť rozhodujúcim myšlienkam Descartovej filozofie.⁴ Patočkom táto interpretácia ani *nepobla* a jediným spoločným menovateľom ich recepcie Descartovej filozofie je azda len meno filozofa. Je to zaujímavá skutočnosť aj vzhľadom na to, že Rádl – síce na pomerne malom priestore, no s jasným naznačením najdôležitejších momentov – venuje (rovnako ako aj Patočka) veľkú pozornosť väzbe a koreláciám Descartovej filozofie smerom k antickej a scholastickej tradícii a prináša inú (a možno práve preto, že inú) re-

¹ Tamže, s. 124.

² Pozri tamže, s. 125.

³ Pozri K FILOSOFOVÝM ŠEDESÁTINÁM. S Janem Patočkou o filozofii a filosofoch. In: Patočka, J.: *Češ I*. Sebrané spisy. Sv. 12. Praha: Oikúmené 2006, s. 610.

⁴ Pozri RÁDL, E.: *Dejiny filozofie II. Novověk*. Praha: Votobia 1999, s. 82 a n.

cepciu osobitne *Descartovho výroku cogito ergo sum, teórie ideí a koncepcie substancie.*

Patočkova recepcia Descartovej filozofie v práci *Prirodzený svet ako filozofický problém* sa pridrižiava *husserlovskej schémy*, pričom tento motív, resp. motívy sa ukazujú ako určujúce a v konečnom dôsledku aj ako determinanty Patočkovej filozofickej interpretácie. Iná situácia nastala v prípade dvoch ďalších fundamentálnych prác z tohto obdobia, *Doslovu a poznámok* k práci *Rozprava o metóde* a štúdie *Descartes a metafyzika*, kde je možné pozorovať snahu ísť *za husserlovskú interpretáciu* smerom k analýze filozofických väzieb Descartovej metafyziky k antickému a scholastickému metafyzickému variantu. Táto skutočnosť nás zasa (a robí tak vo svojich textoch aj Patočka sám) odkazuje k teoretickému bádaniu, ktoré v tomto smere realizovali predovšetkým Gilson, Koyré a Brunschvicg.

Komeniologické skúmania a Descartes

Komenský a Patočka boli mysliteľmi *krízy*¹, v ktorej sa ocitlo ľudstvo na prahu rôznych dejinných epoch. V prípade Komenského to dokladajú jeho *útešné spisy* z 20. rokov 17. storočia *Labyrint sveta a raj srdca* a *Hlbina bezpečnosti*, ktoré napísal pre svojich osudom ťažko skúšaných krajanov. Ako je možná cesta z klamu sveta vedúca nakoniec k nádeji? „Až keď sa (títo ľudia – dopl. aut.) stretnú s ničotnosťou sveta,“ – poznamenáva E. Kohák – „sú ľudia schopní započúť slabý, tichý hlas – pre Komenského hlas Kristov – ktorý ich volá z labyrintu sveta do raja srdca.“² V prípade Patočku je to reflexia Husserlovho chápania

¹ Pozri KOHÁK, E.: *Jan Patočka. Filozofický životopis*. Prel. J. Moural, E. Kohák. Praha: Nakladatelství a vydavatelství H&H 1993, s. 94 a n; BLECHA, I.: *Jan Patočka*. Olomouc: Votobia 1997, s. 113; RICOEUR, P.: Pocta Janu Patočkovy. Prel. M. Sedláčková. In: *Filozofický časopis*, roč. 39, 1991, č. 1, s. 6; PALOUŠ, R.: Filosof krizi: od fenomenologie přes emendaci k tajemství. In: *Filozofický časopis*, roč. 55, 2007, č. 3, s. 416 a n.

² KOHÁK, E.: *Jan Patočka. Filozofický životopis*, s. 96.

princípu európskej duchovnosti traktovaného v jeho poslednom veľkom diele, ktorého zmysel nachádza – v kontexte vlastného neskorého filozofického snaženia – v *prejasnení a osvetlení dobového stavu sveta*, na ktorom sa podpísali výsledky 2. svetovej vojny, studenej vojny, moci totalitných režimov, technicko-konzumnej civilizácie, globalizácie a pod. „Husserlovo dielo,“ – píše Patočka – „ktoré bolo napísané (preto – dopl. aut.), aby *zabránilo* poslednej katastrofe európskeho sveta, môže ešte možno poslúžiť na prejasnenie situácie ľudstva *po* katastrofe a môže dokonca osvetliť aj kúsok cesty do sveta poeurópskeho.“¹

Oboch českých filozofov, napriek viac ako tristoročnému časovému odstupu, spája ambícia hľadať a ponúknuť určitú možnosť, *nádej v beznádeji*. Ide im o *nový svet*, ktorý by bol vybudovaný prostredníctvom prítomného a zároveň uskutočniteľný len v ňom. Každá kríza, deštrukcia či tragédia so sebou prinášajú aj hranicu ich novej existencie. Tak sa otvárajú existenciálne, zlomové a podstatné momenty, kedy dochádza k vyprázdneniu ich pôsobenia, možnosti a zmyslu. Kam sa teraz majú ľudia obrátiť? Čo má byť pre nich tým sľubovaným novým svetom? „Ľudia, ktorí prešli apokalypsou, si obvykle nič viac neprajú a nič viac nepotrebujú ako zabudnutie, návrat k mierumilovnému, samozrejmemu svetu každodenného života. Tí, ktorí prežili rozmanité holokausty, túžia po domčeku na vidieku, mieste v malom mestečku, žene, deťoch, psovi – aby život mal nejaký zmysel.“² Títo ľudia, po skúsenostiach s otrasmami a pádmami, ranami a *vyprázdnením* by v *novom svete* mohli zažiť podstatný či dokonca bytostný charakter *bytia v prirodzenom svete*. Ako by sme teraz vnímali skutočnosť, že máme svetlo, vďaka ktorému vidíme? A čo fakt, že môžeme dýchať čistý vzduch? „Heideggerova analýza uprostred obrovského zvrútenia Nemecka po prvej svetovej vojne, francúzsky existencializmus v európskej traume druhej svetovej vojny,

¹ PATOČKA, J.: Evropa a doba poevropská. In: Patočka, J.: *Péče o duši II.*, s. 83.

² KOHÁK, E.: *Jan Patočka. Filozofický životopis*, s. 98.

Patočkovce práce po sovietskej okupácii – všetky odpovedajú na situáciu podobnú tej, z ktorej pochádzajú Komenského útešné diela. Takéto oslovenia majú nevyhnutne u ľudí svojej doby rozsiahly, mocný ohlas.¹

Čo je však *bytosným momentom Patočkových komeniologických bádání*, voči ktorému majú všetky ostatné len komplementárnu a sprievodnú funkciu? Odpoveď na takto položenú otázku sa podľa nášho názoru odvíja v dvoch základných rovinách. Patočkovi, tak ako to formuloval vo *Vyjádrení k posudku dr. Novotného o publikácii O. Chlupa*, ide o to, „aby bolo ukázané, že Komenský nie je, ako sa tak často hovorilo a ešte stále počúva, jednoduchý 'klasik pedagogický', vychovávateľ, ktorého vedie správny inštinkt a praktická vloha, ale že je *všeobsiabhy myslitel', ktorého výchova je naskerz založená na všeobecných filozofických základoch* (kurz. aut.). Prác a brožúr, ktoré zdôrazňujú pedagogicko-didaktickú významnosť Komenského, je vo svetovom písomníctve veľmi veľa, ale *jeho význam filozofa a spoločenského mysliteľa nie je stručne a výrazne vystihnuty doposiaľ nikde* (kurz. aut.).² Obnovenie záujmu o Komenského filozofiu výchovy v jej autentickej podobe je podľa Patočku zároveň *inšpiráciou, ktorá prichádza práve včas*. V duchu svojho *najvlastnejšieho filozofického záujmu* je Patočka presvedčený o potrebe *pedagogiky obratu a výchovy k novému veku*. „Táto výchova nebude náuka, ktorá toho, kto má byť podmetom ovládania sveta, jeho privtelenia a využívania, uspôsobuje na túto úlohu, ale ktorá ho otvára pre to, aby sa oddal a vydal, aby sa staral a strážil; nebude len naočkovávať vedenie a schopnosti, ale s trpezlivosťou bude pracovať na tom, aby bolo pochopené, že duša má svoj stred mimo vecí ... – a že sa preto nachádza tým, že prekračuje, rozdáva a vydáva ...Komenský stál na prahu

¹ Tamže, s. 97.

² PATOČKA, J.: Vyjádření k posudku dr. Novotného o publikaci O. Chlupa. In: Patočka, J.: *Komeniologické studie III*. Sebrané spisy. Sv. 11. Praha: Oikúmené 2003, s. 496.

epochy *uzavretej duše* (kurz. aut.), pretrval ju a na jej konci sa objavuje znovu vo svojej pôvodnej podobe.⁴¹

Rozsiahle Komenského dielo, ktoré má svoj filozofický, pedagogický, literárny, teologický, politický, historický či výtvarno-historický rozmer, hodnotili už jeho súčasníci. Patočkovo skúmanie Komenského sa opiera – ako v pozitívnom, tak aj kritickom zmysle – predovšetkým o (dobo-vo) *moderné komeniologické bádania*, ktoré reprezentujú osobitne diela J. Kvačalu, J. Hendricha, J. Tvrdeho, D. Mahnkeho a D. Čyževského². Pre každého z nich bol Komenský buď *jedinou*, alebo aspoň *jednou* z postáv filozofickej tradície, ktorej venovali svoju bádateľskú pozornosť. Zároveň sa tiež ukazuje, že Patočka vo svojich *komeniologických inšpirá-*

¹ PATOČKA, J.: Komenský a otvorená duše. In: Patočka, J.: *Komeniologické studie II*. Sebrané spisy. Sv. 10. Praha: Oikúmené 1998, s. 350–351.

² Súborné hodnotenie týchto komeniologických iniciatív nachádzame u Patočku v statiach: *Názory na filozofiu Komenského* – PATOČKA, J.: *Názory na filozofiu Komenského*. In: Patočka, J.: *Komeniologické studie III*. Sebrané spisy. Sv. 11. Praha: Oikúmené 2003, s. 13–19, *Prítomný stav bádania o Komenskom* – PATOČKA, J.: *Prítomný stav bádania o Komenském*. In: Patočka, J.: *Komeniologické studie II*. Sebrané spisy. Sv. 10. Praha: Oikúmené 1998, s. 7–63, I. časti práce *Filozofické základy Komenského pedagogiky* – PATOČKA, J.: *Filozofické základy Komenského pedagogiky*. In: Patočka, J.: *Komeniologické studie I*. Sebrané spisy. Sv. 9. Praha: Oikúmené 1997, s. 164–169 a čiastočne aj v článku *O nový pohľad na Komenského* – PATOČKA, J.: *O nový pohľad na Komenského*. In: Patočka, J.: *Komeniologické studie I*. Sebrané spisy. Sv. 9. Praha: Oikúmené 1997, s. 11–21. Podrobnejšou a konkrétnejšiu analýzu jednotlivých komeniologických projektov predstavil Patočka napr. v štúdiách: *Jozef Hendrich: Comeniana* – PATOČKA, J.: *Josef Hendrich: Comeniana*. In: Patočka, J.: *Komeniologické studie I*. Sebrané spisy. Sv. 9. Praha: Oikúmené 1997, s. 328–333, *Velká didaktika, Bacon a Jozef Hendrich* – PATOČKA, J.: *Velká didaktika, Bacon a Josef Hendrich*. In: Patočka, J.: *Komeniologické studie I*. Sebrané spisy. Sv. 9. Praha: Oikúmené 1997, s. 319–321, *Několko poznámek k článku Josefa Tvrdeho Komenský a Descartes* – PATOČKA, J.: *Několik poznámek k článku Josefa Tvrdeho Komenský a Descartes*. In: Patočka, J.: *Komeniologické studie II*. Sebrané spisy. Sv. 10. Praha: Oikúmené 1998, s. 64–69, *Nad komeniologickou prací Dmytra Čyževského* – PATOČKA, J.: *Nad komeniologickou prací Dmytra Čyževského*. In: Patočka, J.: *Komeniologické studie I*. Sebrané spisy. Sv. 9. Praha: Oikúmené 1997, s. 322–326 a pod.

ciách dokázal skĺbiť tradíciu česko-slovenských iniciatív výskumu života a diela J. A. Komenského s významnými komenologickými prácami pochádzajúcimi z prostredia nemeckej fenomenológie či ukrajinskej slavistiky.

V. Schifferová v štúdií *Nový obraz Komenského*¹, s odvolaním sa aj na niektoré svoje staršie práce, konštatuje, že v Patočkovom komeniologickom bádani je možné vystopovať dva hlavné tematické okruhy. „*Prvý okruh* (kurz. aut.) zahŕňa *komparatívne štúdie* pojednávajúce o vzťahu Komenského predovšetkým k Mikulášovi Kuzánskemu, Baconovi, Descartovi a k mnohým ďalším... *Druhým tematickým okruhom* (kurz. aut.) Patočkovho komeniologického záujmu bola *analýza vlastného Komenského diela*, obzvlášť jeho útešných spisov, raných pansofických spisov a *Všeobecnej porady o náprave vecí ľudských*.“² V tejto časti práce sa pokúsime vymedziť rozhodujúce problémy týkajúce sa *prvého okruhu* Patočkových komeniologických skúmaní s osobitým zreteľom na Patočkovu interpretáciu vzťahu medzi myslením Komenského a Descarta.

Podmienkou pre komparačnú analýzu väzby medzi Komenského a Descartovou filozofiou je podľa Patočku objektívne posúdenie a zaradenie Komenského diela do duchovného prostredia zrodu novovekej vedy, filozofie a myslenia. Patočka si teda kladie otázku, akým spôsobom možno chápať Komenského dielo v kontexte *doby, v ktorej sa zrodilo a pre ktorú bolo určené*. Alebo inak: ako súvisí Komenského duchovné úsilie s dominantnými myšlienkovými tendenciami 17. storočia?

Patočka považuje 17. storočie za významný medzník v našich (európskych) duchovných dejinách, kedy sa, na jednej strane, uzatvára *stredoveký rozvrh života* a, na druhej strane, začína obdobie *novovekého racionalizmu*. „Tento racionalizmus 17. storočia sa líši od racionalistických nábehov renesančného obdobia tým, že má charakter univerzálny

¹ SCHIFFEROVÁ, V.: Nový obraz Komenského. In: *Filosofický časopis*, roč. 55, 2007, č. 3, s. 399–407.

² Tamže, s. 400.

oproti roztrieštenému a individualistickému racionalizmu renesancie ...“¹

Čo chápe Patočka pod pojmom racionalizmus a ako to teraz súvisí s Komenského filozofickým snažením? Racionalizmus 17. storočia, charakteristický sklonom k univerzálnu-antitradicionalistickej interpretácii sveta a skutočnosti, je určujúcou tendenciou filozofického uvažovania na prahu novoveku. Aj Komenského dielo považoval Patočka za produkt tohto racionalizmu, keďže „jeho pansofia a všenáprava nie sú len hmlisté vídiny, ktoré vyvierajú z mystických zdrojov, ale ... aj tieto zdroje sú motory, ktoré sú použité na to, aby celý ľudský život bol preorganizovaný, stvárnený, aby bola využitá každá jeho stránka a každý moment do krajnosti k dielu vzájomnej spolupráce a vzájomného pomáhania všetkých ľudí bez rozdielu, smerujúcich tak k veľkej budúcej jednote ľudstva“². Na rozdiel od *útešných spisov* môžeme v *pansofických a všenápravných spisoch* Komenského vysledovať zjavný dôraz na tú stránku chápania človeka, ktorá súvisí s produkciou, aktivitou a činnosťou. To má však svoje zmysluplné naplnenie len v nadindividuálnom kontexte všenápravy a univerzálnej jednoty. „Z každého Komenského slova“ – píše Patočka hodnotiac jeho pansoficko-všenápravné úsilie – „znie: aktivita, usilovnosť, vytrvalosť, organizácia, premyslenosť, plán – jednoducho moderná racionálnosť.“³ A ešte k tomu dodáva: „Túto stránku nikdy nesmieme pri Komenskom spustiť zo zreteľa, ako sa to stalo v minulosti mnohým komeniológom, ktorí členili jeho život do celkov len podľa vzťahu k jeho eschatologickým predstavám, ... takže sa im jeho duševný vývoj zdal nakoniec čímsi iracionálnym ... V skutočnosti

¹ PATOČKA, J.: Komenský a hlavní filosofické myšlenky 17. století. In: Patočka, J.: *Komeniologické studie I.* Sebrané spisy. Sv. 9. Praha: Oikúmené 1997, s. 138.

² PATOČKA, J.: Náčrt Komenského díla ve světle nových objevů. In: Patočka, J.: *Komeniologické studie I.* Sebrané spisy. Sv. 9. Praha: Oikúmené 1997, s. 109.

³ Tamže.

Komenský aj svoje predstavy o posledných veciach človeka, o blízkom obrate a konci dejín dáva do služieb nového poňatia aktívneho, racionálneho, plánujúceho človeka, organizujúceho rozumne svoj život ... a smerujúceho k všeobšiahlej, univerzálnej jednote.“¹

V štúdiu *Komenský a hlavné filozofické myšlienky 17. storočia*² Patočka rozlíšil štyri *základné*, resp. *hlavné problémy racionalizácie*. Tieto veľké racionalistické prúdy netvorí, až na malé výnimky súvisiace s logickou previazanosťou myslenia jednotlivcov, jediný a jednotný filozofický systém. Patočka tu skôr nachádza a upozorňuje na divergencie, ktoré na jednej strane špecifickým spôsobom charakterizujú odlišnosť jednotlivých koncepcií navzájom, na druhej strane však vyjadrujú aj ich (vlastnú) podstatu a bytostný charakter. Tak sa neskôr ukáže, že precízne uskutočnený historicko-filozofický výskum hlavných myšlienkových prúdov 17. storočia odhalí ich skutočný dejinný status, na rozdiel od ich dejinných metamorfóz až po súčasnosť. Alebo inak: Patočka svojím bádáním poukázal na skutočnosť, že *okrem súčasníka bez zmyslu pre historicko-filozofické poznanie zostáva skryté pravé bohatstvo 17. storočia v jeho autentickosti*.

Prvým veľkým úspechom novovekého racionalizmu je podľa Patočku vznik novovekej matematickej prírodovedy od Galileiho až po Newtona a Leibniza.³ Druhým je vznik moderných štátno-vedeckých teórií od Hobbesa až po teoretikov štátu. Tretím je vznik filozofie dejín odvíjajúcim sa od historickej metodológie Vica. A nakoniec štvrtým racionalistickým konceptom tejto epochy je vznik veľkého pedagogického systému, o ktorý sa najviac zaslúžil práve Komenský.⁴ „Písať dejiny myšlienok 17. storočia“ – kon-

¹ Tamže.

² Pozri PATOČKA, J.: *Komenský a hlavní filosofické myšlenky 17. století*, s. 138.

³ Pozri THOLT, P.: *J. Patočka a vznik matematické přírodovědy*. Košice: Interart 2003.

⁴ Pozri PATOČKA, J.: *Komenský a hlavní filosofické myšlenky 17. století*, s. 138–139.

štatuje Patočka – „znamená vo veľkej miere napísať dejiny vzniku a vzájomných vzťahov týchto štyroch veľkých koncepcií.“¹

Je nepochybné, že Komenský sa musel *teoreticko-kriticky vyrovnat'* s mnohými podstatnými otázkami a problémami, ktoré bytostne charakterizovali koncept novovekej matematickej prírodovedy. Tento zápas musel podstúpiť. Ale ako sa mu darilo? „Komenský ...“ – píše Patočka v štúdiu *Filozofické základy Komenského pedagogiky* – „vo svojom zápase čestne stroskotal, a to z podstatných, nám neskorším ľahko pochopiteľných dôvodov. V jeho nesmierne širokých záujmoch je slabo zastúpená jedna zložka podstatne významná pre celú jeho dobu, totiž matematika ... Určitá zložka, ktorá nám všetkým vošla do krvi, u Komenského chýba, onen pojem prírodnej zákonitosti a ona rýdza predmetnosť, objektivita hmotného pôsobenia, ktorá uchopením nových myšlienok 17. storočia sa nám stala samozrejmom, u neho nie je zastúpená.“² Komenský pre modernú myšlienku prírodného zákona nemal pochopenie. To, čo si vybral z myšlienkového materiálu svojej doby a čo nakoniec aj pre svoj pansofický projekt neopakovateľne použil, bola *myšlienka harmónie, ktorú filozoficky pretvoril do univerzálnej harmónie*.³

Schifferová v tejto súvislosti upozorňuje, že v Komenského diele, ako to už predtým *odhalil* Patočka, sa vlastne skrýva určitý *paradox*, ktorý má však výrazne pozitívny význam. „Komenský nie preto, ale práve preto, že odmietol a ignoroval modernú matematickú prírodovedu, preto, že bol pod úrovňou karteziánskej prírodovedy, mohol rozvinúť svoj vychovávateľský systém ... Základom jeho filozofie výchovy, ktorou sa Komenský ocitá po boku filozofických velikanov 17. storočia, akým bol Descartes, je práve

¹ Tamže, s. 139.

² PATOČKA, J.: *Filozofické základy Komenského pedagogiky*, s. 214–215.

³ Pozri tamže, s. 215.

odmietnutie moderného mechanizmu a recepcia staršieho organistického konceptu prírody (kurz. aut.).⁴¹

Z analýzy Patočkovej interpretácie vzťahu Komenský – Descartes je zrejmé, že v ich myslení nachádza viac *rozdielností* ako *prienikov*. A ak je možné nejakú paralelu nájsť, potom sa odlišným stáva myslenie toho, čo túto paralelu vôbec *prípúšťa*. Tak sa potom *zbody* ukazujú skôr ako *vonkajškové zdania*, ktoré strácajú svoju presvedčivosť stojac tvárou v tvár *vnútorným, bytostným a obsahovým rozdielom*.

To, čím sa Komenský vo svojej pansofii stotožňuje s myslením svojej doby, je *idea jednotnej vedy*. Táto myšlienka je Komenskému rovnako blízka ako „Descartovi, Jungiovi, neskôr Leibnizovi. Tí všetci hovorili o jednotnej vede, o mathesis universalis, (avšak – dopl. aut.) v rôznych chápaniach a verziách.“⁴² Predstave o eventuálnej zhode v *programoch* oboch filozofov mohol podľa Patočku podľahnúť aj sám Descartes, čoho dôkaz nachádza (aj) v (na dvakrát) písanom posudku na *Pansophiae prodromus* (Predchodca vševedy).⁴³ Prvý (priaznivý) a druhý (nepriaznivý) posudok má základ v Descartovom vlastnom filozofickom vývoji. Pri „prvom si Descartes pripomenul svoje vlastné mladícke encyklopedické záujmy, pri druhom si uvedomil, ako sa odchyľil od pôvodných vágnych myšlienok o 'harmónii' vecí a vedenia, ktorá je ... v centre Komenského myslenia, smerom k rýdzo matematickému mysleniu“⁴⁴. Patočkovo historicko-filozofické zistenie je tak v prípade realizácie myšlienky univerzálnej vedy viac ako jednoznačné: „Komenského verzia je založená ... prirodzene na základe panharmonie, zatiaľ čo u Descarta jednotná veda spočíva na základe ďalekosiahlo odlišnom ...“⁴⁵ V Komen-

¹ SCHIFFEROVÁ, V.: Vzťah Komenský a Descartes v interpretaci Jana Patočky. In: *Studia Comeniana et Historica*, roč. 26, 1996, č. 55–56, s. 384.

² PATOČKA, J.: *Komenský a hlavní filozofické myšlenky 17. století*, s. 145.

³ Pozri PATOČKA, J.: *Několik poznámek k článku Josefa Tvrdeho Komenský a Descartes*, s. 64.

⁴ PATOČKA, J.: Hrst úvah nad Pambiblií. In: Patočka, J.: *Komeniologické studie II*. Sebrané spisy. Sv. 10. Praha: Oikúmené 1998, s. 329.

⁵ PATOČKA, J.: *Komenský a hlavní filozofické myšlenky 17. století*, s. 145.

ského prípade je idea jednotnej vedy fundovaná v *nábožensko-teologickom rámci*, zatiaľ čo v prípade Descarta stojí na *matematicko-metafyzických podmienkach evidencie, jasného a zreteľného poznania*.

Základný rozdiel medzi Komenským a Descartom, ktorého vymedzenie nájdeme vo viacerých komeniologicko-cartovských filozofických interpretáciách, spočíva v *ich odlišnom chápaní vzťahu medzi filozofiou a teológiou*. Tento problém je dokladaný dejinno-autentickým svedectvom Komenského, ktorý vo *Vlastnom životopise* vkladá Descartovi do úst dnes už okrídlenú vetu: *Ja za okruh filozofie nevykročím; u mňa bude teda len časť tobo, čo je u teba celok*.¹

Patočka považuje skúmanie problému vzťahu medzi filozofiou a teológiou v Komenského a Cartovom myslení za oblasť, v ktorej sa *tradične* hľadajú vzájomné interakcie a rozpory oboch mysliteľov.² Pokusom o *netradičný* pohľad je Patočkov fragmentárny text s názvom *Descartes a Komenský – ich vzťah vo svetle nových hallských náleзов*.³ Torzovitý a tézovitý charakter štúdie odkazuje k tomu, že Patočka na tejto báze pravdepodobne zamýšľal *postaviť* väčšiu prácu, ktorá by zahŕňala historicko-filozofickú komparáciu v problémovej línii: Komenský – Kuzánsky – Descartes. Na/dopísať ju však už nestihol.

A tak, vychádzajúc z často veľmi stručných komentárov, niekedy nahradených dokonca len citátmi z Komenského, Campanelli či Descarta, je možné konštatovať, že podľa Patočku je ústredný motív ich filozofovania možné odhaliť *dekódovaním* spôsobu, akým títo traja myslitelia pracujú s pojmom *cogito*. Týmto postupom je nakoniec možné charakterizovať aj duchovné pomery v celom 17. storočí. „Mohli by sme povedať,“ – poznamenáva Patočka – „že

¹ Pozri KOMENSKÝ, J. A.: *O sobě*. Prel. A. Molnár, N. Rejchrtová. Praha: Odeon 1987, s. 155–156.

² PATOČKA, J.: *Komenský a hlavní filosofické myšlenky 17. století*, s. 146.

³ PATOČKA, J.: *Descartes a Komenský – jejich vztah ve světle nových nálezů hallských*. In: Patočka, J.: *Komeniologické studie III*. Sebrané spisy. Sv. 11. Praha: Oikúmené 2003, s. 334–362.

celý charakter troch období sedemnásteho storočia – prechod od renesancie k racionalizmu (Campanella – dopl. aut.), Descartov subjektívne založený racionalizmus a snaha o novú metafyzickú univerzálnosť a objektívnosť (Komenský – dopl. aut.) – sa vyjadruje v spôsobe, ako Campanella, Descartes a Komenský zaobchádzajú s témou *Cogito*. Campanella učinil túto myšlienku, v období scholastiky zabudnutú, opäť aktuálnou pre 17. storočie; Descartes ju učinil základným kameňom novej, na poznávajúcom subjekte založenej filozofie; u Komenského je cestou, po ktorej je človek uvedený popravde vychovávateľsky do všestvo-renstva vecí, do celku, ktorému má odpovedať, za ktorého má ručiť a pomáhať mu.“¹

Patočka sa domnieva, že Descartes používa na riešenie problému *cogito* výlučne prostriedky, ktoré mu ponúkala novoveká matematická prírodoveda. Skrze (a v duchu) nich sa uskutočňuje aj poznanie (opierajúce sa o *metafyzický základ stojaci na istote cogito*), jeho zabezpečenie a zaistenie. „Deje sa to tak, že mysliteľ hľadá *ordo rationum*, ktorý spojuje všetky pôvodné idey našej mysle tak, že tvorí následne jednotnú súvislosť odolávajúcu náporom sebahyperbolickejšej skepsy.“² Komenskému naopak neslúži *cogito* ako meradlo istoty a východisko analyticky skonštruovaného *ordo rationum*. „Cogito je pre neho súhrnom *lux mentium*, pôvodnej systematiky poznávajúceho ducha zameranej na svetový celok.“³

Komenský podľa Patočku uvažuje o *dvojakej stránke cogito*, ktorá predstavuje ako *existenciu konečného ducha*, tak aj *existenciu nekonečného jestvujúcna*. Nekonečné jestvujúcno je dané spolu (a len) s našou vlastnou existenciou ako jej neodmysliteľný a neoddeliteľný podklad, originál a cieľ. „Cogito zjavuje dvojaké jestvujúcno, zároveň naše vlastné

¹ PATOČKA, J.: Základní filosofické myšlenky J. A. Komenského. In: Patočka, J.: *Komeniologické studie III*. Sebrané spisy. Sv. 11. Praha: Oikúmené 2003, s. 182.

² PATOČKA, J.: *Základní filosofické myšlenky J. A. Komenského*, s. 184.

³ Tamže.

a nekonečné. Naše vlastné v jeho existencii i v jeho kladnom ideovom obsahu, ktorý je obrazom univerza – *mirror de l'univers* (zrkadlo univerza) –, nekonečné len ako nevyhnutný, ale naskrz nás prekračujúci doplnok nášho konečného jestvujúcna.¹ Preto, konštatuje Patočka, aj pansofia má „vlastne dvojaký základ, *svetlo našej mysle* (kurz. aut.) – základ subjektívny, antropocentrický, a *prvé jestvujúcno či prvá myseľ* (kurz. aut.), jestvujúcno nekonečné, jeho vnútornú činnosť, sklad a tvorbu, ktorých odrazom je svetlo našej mysle“².

Posudzujúc Komenského a Descartov filozofický počin ako celok, môžeme (téžovite) podľa Patočku vymedziť ich vzájomný pomer takto: „Descartes je originálny tvorca filozofických pramyšlienok – Komenský systematik (Mahnke hovorí: syntetik).“³ Obidvom filozofom ide predovšetkým o *nápravu človeka*. „Jeden (Descartes – dopl. aut.) ju mieni docieľiť nápravou rozumu, metódy, obratom myšlienok – na jeho základe zmocnenie sveta, realizmus, spojenie individualizmu myšlienky a autority vo vonkajších veciach, druhý (Komenský – dopl. aut.) – kresťanský univerzalizmus – odtiaľ filozofia *výchovy* ako univerzálna – to možno len teologicky, preto Komenského filozofia nikdy bez teológie – odtiaľ pansofia.“⁴

Pri Patočkovej analýze vzťahu medzi Komenským a Descartom, resp. Komenským a hlavnými myšlienkovými tendenciami 17. storočia, musíme ešte naraziť aj na inú, no podstatnú a dôležitú dejinno-filozofickú skutočnosť. A zaujímavé na tom je, že táto skutočnosť, na ktorú Patočka niekoľkokrát upozorňuje, sa podľa nášho poznania veci doteraz nestala predmetom vážnejšieho komeniologického záujmu. Pri analýze Komenského filozofie Patočka (nepochybne aj pod vplyvom Mahnkeho skúmaní) doslova *ponú-*

¹ PATOČKA, J.: *Filozofické základy Komenského pedagogiky*, s. 212.

² Tamže.

³ PATOČKA, J.: *Descartes a Komenský – jejich vzťah ve světle nových nálezů halských*, s. 361.

⁴ Tamže, s. 361.

ka priestor pre možné filozofické domýšľanie jeho filozofického odkazu v konfrontácii s tradíciou nasledujúceho novovekého uvažovania.

Keďže Komenský nenašiel vo svojom snažení o *moderný koncept výchovy* porozumenie vo svojej dobe, bolo by namieste, myslí si Patočka, preskúmať jeho konzekvencie smerom k inému velikánovi filozofického myslenia – Leibnizovi. *To je tá rozhodujúca komeniologicko-filozofická magistrála, na ktorú budúcich bádateľov Komenského diela Patočka odkazuje a na ktorej preskúmanie ich vyzýva.* Komenský sa s problémami *mechanizmu* „nemôže nikdy vyrovnat“, – píše Patočka – „tie musí byť prekročiť, alebo ignorovať, či konečne ich odmietnuť, ako (to – dopl. aut.) učinil s Kopernikom a Descartom. Preto sa tiež neskôr jeho filozofický systém nemohol podať, nemohol byť realizovaný v tej miere, v akej to platí o úspešných konštrukciách doby – o Descartovi, Spinozovi atď. Chýbala mu totiž táto nadmieru dôležitá zložka, ktorú nedokázal svojimi prostriedkami asimilovať. Až *Leibnizovi* (kurz. aut.) sa podarí uskutočniť syntézu myšlienky svetovej harmónie, dedičstva antiky, dedičstva pytagoreizmu a novoplatonizmu, dedičstva Mikuláša Kuzánskeho, dedičstva matematikov charakteru Keplera, s moderným mechanizmom, a až ten dokáže zaradiť mechanizmus na jeho miesto do systému harmónie a tým urobiť harmóniu filozofií modernou a mechanizmus oživiť naopak hlbším zmyslom.“¹ Ale, pýta sa Patočka, je bez filozofického významu mysliteľ, ktorý usiloval, aj keď nedostatočnými prostriedkami, o to isté, čo Leibniz? *O harmóniu moderny a modernost' harmonickú?* Práve preto „dnes, keď myšlienky Komenského ... sú nám prístupné, je jednou z veľkých bádateľských úloh preskúmať, či existuje medzi nimi a Leibnizovými projektmi nejaký bližší vzťah (kurz. aut.) ...“²

¹ PATOČKA, J.: *Filozofické základy Komenského pedagogiky*, s. 215.

² PATOČKA, J.: *Komenský a hlavné filozofické myšlienky 17. storočia*, s. 149.

Patočkova veľká doktorská dizertácia a Descartes

Od roku 1948, kedy bol Patočka (prvýkrát) zbavený miesta na fakulte¹ a po dlhom období *publikačného pôstu* v časopisoch, ktoré boli v centre filozofickej pozornosti, sa situácia na začiatku 60. rokov 20. storočia začínala pre neho vyvíjať priaznivejšie. Uvoľnenie politickej atmosféry neumožnilo Patočkovi síce (znova) verejne učiteľsky pôsobiť, no mohol pomýšľať na *seberealizáciu* a *sebaaprezentáciu*, dokonca v ucelenej (monografickej) podobe. V roku 1964 mu bolo umožnené vydať knihu, ktorá sa stala podkladom pre udelenie titulu DrSc. a ktorá vyšla pod názvom *Aristoteles, jeho predchodcovia a dediči*.² „Nebolo to však koncepčné dielo, skôr zbrané state z posledných rokov, zoradené do dejinno-filozofickej perspektívy a spojené postavou Aristotela.“³ Postava Aristotela tu však vôbec nie je náhodná. Je naopak *centrálnou figúrou*, prostredníctvom ktorej Patočka skúma osobitne problém *pohybu* ako v predaristotelovskom (predchodcovia), tak v poaristotelovskom (dediči) dejinno-filozofickom kontexte. Pre „Patočku – ako raz poznamenal – bolo štúdium Aristotela a konfrontácia s aristotelizmom až do novoveku dôležité preto, aby si objasnil niektoré filozofické súvislosti, ktoré sa týkali jeho koncepcie existenciálneho pohybu, ktorým sa na pôde fenomenológie v tej dobe zaoberal“⁴.

Kapitola IX. tejto práce nesie názov *Descartes a Hegel*. Je dokladom Patočkovho vtedajšieho intenzívneho záujmu o Hegelovo filozofické dedičstvo⁵, analyzovaného (osobitne

¹ Výučbu na Filozofickej fakulte KU v Prahe Patočka ešte dokončil prednáškami venovanými Hegelovej *Fenomenológii ducha* v zimnom semestri ak. roku 1949/1950.

² Pozri PATOČKA, J.: *Aristoteles, jeho predchůdci a dēdicové*. Praha: Nakladatelství ČSAV 1964.

³ BLECHA, I.: *Jan Patočka*, s. 117.

⁴ Tamže.

⁵ Patočkova recepcia Hegelovej filozofie (aj keď v rôznych časových obdobiach a filozofických podobách) má v jeho filozofickom vývine svoje nezastupiteľné miesto. Patočkove práce viažuce sa k rozhodujú-

cim problémom Hegelovej filozofie, dokladajú jeho snahu o originálne čítanie a pochopenie aktualizovaného významu filozofického odkazu tohto vrcholného predstaviteľa nemeckého klasického idealizmu.

Patočkov záujem o problémy a motívy, ktorými *žila* nemecká klasická filozofia (a Hegelova filozofia osobitne) sa viaže už na jeho skúmania realizované v 30. rokoch 20. storočia. *Nový impulz* však pre neho prináša iniciatíva A. Kojèva z roku 1947, ktorý mu „poslal svoju knihu o Hegelovi – išlo mu o to, aby jeho interpretácia sa stala známou v stredoeurópskej socialistickej krajine ... Kojèvova kniha, aj keď veľmi jednostranná“ – píše Patočka – „*ma bneď mocne upútala a viedla k štúdiu Hegela* (kurz. aut.)“. *K FILOSOFOVÝM ŠEDESÁTINÁM. S Janem Patočkom o filozofii a filosofoch*, s. 625–626.

V akademickom roku 1949-1950 realizuje Patočka cyklus prednášok na Filozofickej fakulte Karlovej univerzity v Prahe k Hegelovej *Fenomenológii ducha*. Tým, čo si zvlášť pozorne na Hegelovi všima, je jeho učenie o človeku, jeho *antropológia*. Vyjadruje dokonca presvedčenie, že túto časť možno z jeho diela vyňať, aj keby Hegel určite protestoval v mene celkovosti filozofie. Je „možné to uskutočniť, lebo to uskutočnil Hegel sám, keď svoj *system vedy* začal práve vysvetľovaním *zjavov ducha*, fenomenológiou ducha. A Hegelova filozofia – nech to znie akokoľvek paradoxne – tým, že sa obmedzí na toto svoje ústredie, nestratí svoj kozmický charakter a tým onen svoj rys, že je pochopením sveta v celku, totiž práve zmyslu sveta. Pretože tento zmysel, ukazuje Hegel, sa uskutočňuje v dejinách a to nie tak, že by už pôvodne kdesi nadsvetkým spôsobom bol a bytoval, ale v dejinách sa tvorí, vytvára v najeminentnejšom slova zmysle.“ PATOČKA, J.: Hegelova Fenomenologie ducha. In: *Archiv Jana Patočky*, 3306-I., s. 8–9. Pozri aj štúdiu Sobotku – SOBOTKA, M.: Patočkova prednáška z r. 1949 o Hegelovej „Fenomenológii ducha“. In: *Filozofický časopis*, roč. 45, 1997, č. 5.

K tomuto cyklu prednášok je nevyhnutné ešte prirátat' jeho jedinečný preklad a poznámkový aparát k tomuto veľdielu svetovej filozofie. Pozri HEGEL, G.W.F.: *Fenomenologie ducha*. Prel. J. Patočka. Praha: Nakladatelství ČSAV 1960.

Záujem o filozofiu Hegela tiež dokladá aj Patočkov preklad jeho *Estetiky* – pozri HEGEL, G.W.F.: *Estetika. sv. I*. Prel. J. Patočka. Praha: Odeon 1966; HEGEL, G.W.F.: *Estetika. sv. II*. Prel. J. Patočka. Praha: Odeon 1966. a štúdiá *Estetika hudby doby Hegelovej* – pozri PATOČKA, J.: *Estetika hudby doby Hegelovej*. In: *Acta Universitatis Carolinae. Philosophia et historica*, 1971, č. 5, ktorá vyšla v r. 1971.

V neposlednom rade sú to aj práce, štúdie, prednášky a prepisy bytových seminárov z obdobia Patočkovej neskorej tvorby, kde patria predovšetkým *Kacírske eseje o filozofii dejín*. Pozri PATOČKA, J.: *Kacírske eseje o filozofii dejín*. In: Patočka, J.: *Péče o duši III*. Sebrané spisy. Sv. 3. Praha: Oikúmené 2002. *Európa a doba poeurópska* – pozri PATOČKA, J.:

v tejto kapitole práce) v rovine kritickej konfrontácie s Descartovou filozofiou. Kapitola tiež potvrdzuje Patočkov ohromný filozofický zmysel pre čítanie a interpretáciu pramenných filozofických textov. (Práve) tu nepodľahne „pokušeniu prispôsobovať to, čo je dané v texte, ...tomu, čo by chcel považovať za jeho pravý zmysel ... (Patočka – dopl. aut.) má hlboký rešpekt k autonómii textu, ktorú interpretácia *musí* (kurz. aut.) rešpektovať ...“¹ Kapitola *Descartes a Hegel* má tak neobyčajnú (obsahovú) *vedeckofilozofickú*, ale aj (formálno-obsahovú) *pedagogickú* hodnotu. Zároveň platí, že táto kapitola je *začiatkom druhého začiatku*² Patočkovho fenomenologicko-kritického vyrovnávania sa s husserlovsko-heideggerovským filozofickým dedičstvom. „Kapitola ... *Descartes a Hegel*“ – poznamenáva v tejto súvislosti Major – „je vo svojich *východiskách* (kurz. aut.) inšpirovaná fenomenologicky, teraz už nielen v husserlovskom zmysle, ale miestami tiež aj heideggerovskom.“³

Bacona a jeho filozofický výkon podľa Patočku Hegel – mierne povedané – neprečenoval. Vlastný *klúč ku skutočnej filozofii*, ktorým je pre Hegela *sebauvedomenie*, je síce u Bacona implicitne obsiahnutý, no v explicitnej podobe je vyjadrený až v Descartovej filozofii. On sa stal objaviteľom *myslienky*

Evropa a doba poevropská. In: Patočka, J.: *Péče o duši II*. Sebrané spisy. Sv. 2. Praha: Oikúmené 1999. *Platon a Európa* – pozri PATOČKA, J.: *Platón a Evropa*. In: Patočka, J.: *Péče o duši II*. Sebrané spisy. Sv. 2. Praha: Oikúmené 1999. Práve v neskorej etape Patočkovej tvorby vystupuje stále viac do popredia hegelovský princíp *filozofie ako myšlienky svojej doby*, resp. filozofie ako myslenia a chápania ducha svojej doby. Snáď najvýraznejšie sa to u Patočku prejavilo pri interpretácii Platonovej filozofie. „Platonova filozofia“ – konštatuje v tejto súvislosti – „je *reflexia na grécky život jeho doby* (kurz. aut.) a na grécky život vôbec ...“ Tamže, s. 220.

¹ KOHÁK, E.: *Jan Patočka. Filozofický životopis*, s. 105 – 106.

² Výraz *druhý začiatok* používa Kohák, aby tak vyjadril Patočkov návrat k fenomenológii Husserla a Heideggera, tentokrát už v teoreticko-kritickom duchu. Pozri KOHÁK, E.: *Jan Patočka. Filozofický životopis*, s. 104 a n.

³ Pozri MAJOR, L.: *Descartes v kontextu Husserlovy a Patočkovy fenomenologie*. In: *Filozofický časopis*, roč. 44, 1996, č. 5, s. 856.

novovekej vedy a filozofie vôbec. „Až vlastne s Cartesiom“ – píše Hegel vo svojich *Prednáškach o dejinách filozofie* – „vstupujeme od doby školy novoplatonskej a toho, čo s ňou súviselo, do samostatnej filozofie, ktorá vie, že prichádza samostatne z rozumu a že sebauvedomenie je podstatným momentom pravdy.“¹

Patočka je presvedčený, že napriek rôznosti filozofických stanovísk, problémov či myslenia vôbec je „medzi oboma mysliteľmi (t. j. Descartom a Hegelom – dopl. aut.) ... väčšia spojitosť ako medzi inými postavami dejín modernej filozofie, a to aj napriek onej základnej rôznosti štýlu myslenia, ktorú Hegel sám zdôrazňuje na mnohých miestach“². Akým spôsobom sa dá toto historicko-filozofické konštatovanie aj teoreticky zdôvodniť? Patočka sa o to pokúša analýzou *ústredného princípu* Hegelovho filozofovania, vyjadreného v práci *Fenomenológia ducha* v podobe: „Podľa môjho názoru ...záleží všetko na tom, či pochopíme a vyjadríme pravdu nielen ako *substanciu*, ale práve tak aj ako *subjekt*“³, a jeho konfrontácie s Descartovým (ne)riešením tohto problému.

Rozhodujúcim problémom kapitoly sa tak stáva problém *substancie* a explikácia descartovsko-hegelovského riešenia tohto problému. No objektívne treba poznamenať, že toto konštatovanie by bolo len *polovicou pravdy*. V závere tejto kapitoly totiž Patočka (v konfrontácii s týmito dejinnými koncepciami) *naznačuje*, podľa nášho poznania veci prvýkrát v explicitnej podobe, aj vlastné (fenomenologicko-asubjektívne) riešenie tohto problému.

Po Descartovi sa podľa Patočku uberal filozofický vývoj dvoma cestami. „Jedna cesta sa ubera smerom mechanického materializmu; na nej sa realita oddelí od všetkého významu, zmyslu a účelu ... Druhá je cesta filozofie, ktorá sa bude držať bezprostrednosti cogito: tá sa bude snažiť

¹ HEGEL, G.W.F.: *Dějiny filosofie III*. Prel. J. Bednář, J. Husák. Praha: Academia 1974, s. 233.

² PATOČKA, J.: *Aristoteles, jeho předchůdci a dědicové*, s. 311.

³ HEGEL, G.W.F.: *Fenomenologie ducha*, s. 60.

naopak vysvetliť onú objektívnu, zmyslu zbavenú realitu ako phaenomenon bene fundatum našej subjektivity, ako abstrakciu z jej náplne. To je cesta moderného idealizmu vedúca cez Leibniza ku Kantovi a nemeckej klasickej filozofii.¹

Hegel, myslí si Patočka, je určitým *vyvrcholením* druhej cesty, pričom v jeho filozofii nachádzame aj náznaky jej *prekonania*. V čom teda spočíva Hegelova filozofická misia v naznačenom smere? Čo je skutočným obsahom prekonania novovekého idealizmu? Má Hegelov postup vôbec niečo spoločné s Descartovým filozofickým úsilím v jeho autentickej podobe?

Odpovede na tieto otázky nás privedú k poznaniu *rozširujúcich filozofických prienikov a (osobitne) diferencií v myslení oboch filozofov*. Patočka je presvedčený, že Hegel realizuje (pôvodne) *Descartov podnik* ešte raz, s úmyslom uspieť tam, kde on *stroskotal*. Tak sa napokon ukazuje, že (naoko) spoločný zámer preskúmať charakter a povahu *cogito, myslenia a vedomia* je vo svojich dôsledkoch čímsi úplne rozdielnym a odlišným. Ak to prvoplánovo vyzerá ako *spoločná intencia*, tak v skutočnosti sa naopak vlastne *všetko zmenilo*. „Descartes“ – konštatuje Patočka – „nedokázal skutočne nájsť prechod od mens finita k substantia infinita a nedokázal jasne pochopiť, že *ego cogito je kľúčom nielen k vlastnej pravde, ale všestvorenstva* (kurz. aut).“²

Hegel svojím dialektickým chápaním (pohybu) myslenia prekonáva statický model filozofickej reflexie vedomia. Dialektika umožnila Hegelovi interpretáciu skutočnosti *zvnútra*, z hľadiska vnútorného pohybu vecí. Takýto pohľad dal Hegelovi možnosť, aby *rozšbil* staré a strnulé vnímanie skutočnosti. „Dialektika“ – píše Hegel – „sa obyčajne chápe ako vonkajšia a negatívna činnosť, ktorá vraj nepatrí k samej vnútornej veci ...“³ Dialektika musí predstavovať

¹ PATOČKA, J.: *Aristoteles, jeho predchúdcovia a dedičovia*, s. 315.

² Tamže.

³ HEGEL, G. W. F.: *Logika ako veda I*. Prel. T. Münz. Bratislava: Pravda 1986, s. 63.

pohyb pojmu, ktorý napreduje aj svojím vnútorným *negatívnom*. Pojem, základná *stavebná jednotka* Hegelovej dialektiky, sa musí obohatiť o svoju *negáciu*. Zároveň však platí, že negatívne je aj pozitívne, alebo že protirečiaci sa nestáva ničím, nulou, ale *negáciou svojho zvláštneho obsahu*. „Negácia je novým pojmom, ale vyšším, bohatším, než bol predchádzajúci, lebo sa obohatil jeho negáciou, čiže jeho protikladom; obsahuje teda tento pojem, ale aj čosi viac a je jednotou jeho a jeho protikladu. – Takto sa vôbec má tvoriť systém pojmov a má sa zavrieť nezadržateľným, zvonka nič nepríjmajúcim pohybom.“¹

Vedomie je ako pre Descarta, tak aj Hegela *kľúčom k pravde všestvorenstva*, ale u nemeckého mysliteľa má špeciickú podobu. Vedomie samo v sebe „vykonáva pohyb od konečného k nekonečnému. A kľúčom k pravde je vedomie práve preto, že je dynamické a pohyblivé.“² Problém dynamiky, pohybu a vysvetlenia substancie, konštatuje Patočka, v explicitnej podobe nachádzame u Hegela v jeho *Fenomenológii ducha*.

Táto práca začína podľa Patočku kritikou toho, kam zaviedol Descartes filozofiu a filozofovanie. Touto pôdou je *relatívna teória poznania*, traktujúca problém *subjekt-objektivej relácie* ako vzťah konečného subjektu k (nešpekulatívne pochopenej) empiricko-fyzickej realite. Ide o vzťah medzi objektom a „konečným subjektom, ktorý poznáva pravdy len vo vzťahu k sebe ...Odtiaľ sa vyvinula v empirizme a kriticisme teória poznania, ktorá chce najskôr skúmať povahu poznávania, kým sa začne s poznávaním samým. (Poznanie samo, poznanie v silnom zmysle slova, bolo by poznaním univerzálneho celku bezo zvyšku; tento celok je tým, čo v pravde je; Hegel mu dáva meno absolútna. Vo všetkých zmenách svojich jednotlivostí trvá tento celok, a zasluhuje preto eminentne názov substancie. Absolútno je teda nepochybne substanciou; ide o to, či okrem tohto

¹ Tamže, s. 61.

² PATOČKA, J.: *Aristoteles, jeho předchůdci a dědicové*, s. 318.

tradičného ontologického charakteru, prípadne zároveň a v jednote s ním je tiež niečím iným.)“¹

O čo teda primárne ide Hegelovi pri realizácii úmyslu *uspieť tam, kde Descartes stroskotal?* Ide tu o *seba(s)poznávanie*, resp. *seba(s)poznanie cogito ako seba(produkc)ie pohybu absolútne*. Patočka v tejto súvislosti naznačuje, že tu ide o akési *nesmierne rozšírené cogito*. „O toto rozšírenie Cogito pri tom ide.“² Ako sa tento proces uskutočňuje? Najskôr musí neslobodné, konečné a individuálne vedomie stratiť istotu o svete. Descartes sa to snaží uskutočniť cestou pochybovania, ktorá sa akoby zdá byť napĺňaním (a nakoniec aj naplnením) tohto zámeru. „Ale pochybnosť (v hegelovskom zmysle – dopl. aut.) sama bude proti Descartovi iná a bude mať iný výsledok. Nebude to radikálne pochybovačstvo, ktorému ide o zistenie úplnej istoty, ktorá zostáva po najvyššom vyvrcholení skepsy. *Nejde o inventár istôt, ale ide o ich zmenu* (kurz. aut.). Istota nastupuje namiesto inej istoty a pôvodné istoty nie sú obnovované, ani šťastí, ako je tomu u Descarta. Preto toto pochybovanie možno označiť ako zúfanie; nie je v ňom návratu, čo je raz obetované, odchádza nadobro. Jedine uvedoméle nahliadnutie do nepravdivosti prirodzeného *zjavu* vedenia, ktorým je prirodzené vedomie vo všetkých svojich formách, môže splniť úlohu, ktorú *svojmu* poňatiu metodickéj pochybnosti ukladá Hegel.“³

Na prvý pohľad sa môže zdať, upozorňuje Patočka, že táto úloha je rýdzou *stratou, negáciou* či *zápornosťou*. No v Hegelovej filozofii nemožno myslieť *zápornosť* v čistej forme *zápornosti*, ale vždy a výlučne len v jej *pozitívnom význame*. *Sila záporu* je v tom, že nikdy nezostáva záporom osebe. *Zápornosť* „môže byť považovaná za *nedostatok* ...“, – píše Hegel – „v skutočnosti je ...dušou alebo hýbateľom ...“⁴ Pochybovanie potom pre Hegela nie je *ničením*, ale *nabradzo-*

¹ Tamže, s. 320.

² Tamže.

³ Tamže.

⁴ HEGEL, G.W.F.: *Fenomenologie ducha*, s. 71.

vaním. Pochybovanie „nejde od niečoho k ničomu, ale od niečoho k niečomu inému ...Každá ďalšia etapa približuje vedomie jeho cieľu; to znamená, že každým ďalším krokom predmet vedomia, to, čo sa pôvodne javí ako cudzie a obmedzujúce, stáva sa viac a viac *vlastným* a *uvolňujúcim*, pretože v ňom vedomie stále viac nachádza samo seba.“¹

Tu sa podľa Patočku dostávame k ďalšej dôležitej odlišnosti Hegelovho a Descartovho filozofovania. Hegel nepotrebuje ideu boha či dôkaz božej existencie na to, aby vysvetlil pravdivosť fyzicko-materiálneho sveta. K poznaniu nekonečnosti dospieva konečné vedomie samo; a to vo chvíli, keď spozoruje *svoj vlastný pôvod a určenie*. K Hegelovej filozofii neodmysliteľne patrí konštatovanie, že nástrojom *špekulatívnej* filozofie nemôže byť nič iné ako myslenie, ktoré si *svoj obsah dáva samo*. Inak vyjadrené: myslenie nemusí vychádzať zo seba smerom k predmetnej realite, aby našlo svoj obsah. *Vedomie nachádza v objektívite seba samo*. „Nekonečnosť“ – píše v tejto súvislosti Patočka – „sa nepribližuje k vedomiu zvonka, ale je jeho vlastným vnútorným určením; a ak nie je táto nekonečnosť na prvý pohľad zrejmá, je to preto, že konečnosť nie je niečím mimo nekonečnosť, ale v nej, a že vzťah nekonečnosti ku konečnosti je dynamický, že je *prekonaním* konečnosti. Dynamické poňatie vedomia, ktoré súvisí s metódou skepsy a zúfalstva nad prirodzeným vedomím, je poňatie, ktoré prekonáva konečnosť.“²

Ako sa toto *sebaprekročenie* vedomia uskutočňuje? Ako tento proces prebieha? Tento akt je podľa Patočku vždy potrebné vnímať v súvislosti s *prirodzeným vedomím*, ktoré je jednoduchým zjavom vedenia a *pravým vedením*, ktoré je zjavom aj podstatou zároveň. Oboje, prirodzené aj pravé vedenie, sa považujú za skutočné, *reálne* vedenie. Keďže každé poznanie má svoj *predmet*, úlohou bude dešifrovať vzťah medzi vedomím (pojmom) a (jeho) predmetom tak, ako sa s jeho riešením stretávame na jednej strane

¹ PATOČKA, J.: *Aristoteles, jeho predchůdci a dēdiové*, s. 321.

² Tamže.

v *prírodzenom poznaní*, na druhej strane v *dialekticko-špekulatívnom poznaní*.

Predmet *nešpekulatívno-prírodzeného filozofického poznania* je získavaný z predstavy, pozorovania a skúsenosti. Pojem a predmet sú si také odlišné (cudzie), že tu vystupuje na jednej strane *abstraktné myslenie ako také*, na druhej strane *jeho obsah získaný zo zmyslovej skúsenosti*. V *špekulatívnej* filozofii je pojem a predmet vlastne to isté; sú len *jednou stranou vždy tej istej mince*. Pojem *obsahuje* predmet, či dokonca celý rad rôznych podôb predmetnosti, ktoré patria k jeho imanentnej výbave. Pre *špekulatívnu filozofiu* preto platí, že *do pohybu pojmu nemáme vôbec zasahovať*. „Vzdanie sa toho,“ – píše Hegel – „aby sme svojou mocou vpadali do imanentného rytmu pojmu, zasahovali do neho ľubovoľne múdrosťami, ktoré máme odinakaľ, táto zdržanlivosť je sama bytostným momentom pozornosti sústredenej na pojem.“¹

Úlohou filozofa potom nie je experimentovať, porovnávať či akokoľvek *vstupovať do pohybu vedomia samého*. Má len sledovať proces, ktorý uskutočňuje *vedomie na sebe samom*. Od vedy má právo požadovať, povedané hegelovsky, *aby mu bol pristavený rebrík, po ktorom sa môže dopracovať ku skutočnému vedeniu*. „Nie je to filozof,“ – poznamenáva k tomu Patočka – „kto uskutočňuje porovnávanie, o ktorom bola reč, ale dialektický pohyb vedomia, ktoré sa prekračuje a v tomto procese činí skúsenosť o sebe samom, ktorá sa prejavuje tým, že mu vyrastá pred očami stále hlbšia, bohatšia, ale zároveň bližšia a príbuznejšia predmetnosť. Filozof len pripomenul prírodzenému vedomiu jeho sebazabudnosť, v ktorej spočíva nereálnosť jeho vedenia.“²

Hegelovo chápanie *pohybu vedomia*, aj keď je podľa Patočku zatážené veľkým *metafyzickým dlhom*, predstavuje významný prelom v dejinách vedenia. Je tu, omnoho dôslednejšie ako u Aristotela, obsiahnuté, že *bytie jestvujúceho je pohyb*. Na ceste k absolútnemu filozofovaniu objavil Hegel (znovu) *pohyb ako základný pojem celej ontológie*.

¹ HEGEL, G. W. F.: *Fenomenologie ducha*, s. 83.

² PATOČKA, J.: *Aristoteles, jeho předchůdci a dědicové*, s. 324.

Patočka však, samozrejme, nemôže súhlasiť s Hegelovou tézou o absolútnom duchu a identite poznania a jestvujúcna. Patočkovi je absolútne filozofovanie hegelovskej proveniencie cudzie. Tak sa ukazuje, že zmyslom historicko-filozofickej konfrontácie Descartovej a Hegelovej filozofie je napokon *Patočkov vlastný, asubjektívno-fenomenologický záujem*. Kapitola *Descartes a Hegel* končí naznačením akéhosi *programového prehlásenia v oblasti systematického filozofovania*.¹ „Je úlohou dneška“ – píše Patočka – „na troskách koncepcií nemeckej klasickej filozofie vybudovať skutočne také *asubjektívne* chápanie pohybu a diania, pre ktoré by bol pohyb opäť – ako kedysi u Aristotela – tým, čo buduje vnútorne samo jestvujúcno vecí, nie len jednoduchou zmenou na povrchu, nedotýkajúcou sa podstaty a čo dovoľuje pochopiť v jednote bez abstraktnosti a násilia zároveň to najelementárnejšie aj najvyššie, prírodu aj človeka a spoločnosť.“²

Descartes v *neskorej* Patočkovej tvorbe

V 60. rokoch Patočka nahradil koncepciu *negatívneho platonizmu* (spracovanú v prvej polovici 50. rokov) rozvrhom *sveta nášho života ako štruktúry založenej na personálnopriestorových vzťahoch*. Patočka sa tu (už a zároveň navždy) vzdáva „pojmu negatívnej Idey“ – konštatuje Karfík – „a vracia sa k pojmu *sveta ako horizontu ľudskej skúsenosti* (kurz. aut.), tento krát však už nie v zmysle korelátu subjektívnej intencionality, ...ale v zmysle *ontologického diania, ktoré má povahu procesu individuácie artikulujúceho sa vo vzťahoch* (kurz. aut.) ...“³ Rozvinul tak novú koncepciu spätú s problémom

¹ Pozri aj MAJOR, L.: *Descartes v kontextu Husserlovy a Patočkovej fenomenologie*, s. 857.

² PATOČKA, J.: *Aristoteles, jeho předchůdci a dědicové*, s. 325.

³ KARFÍK, F.: *Odysea zkonečného absolutna. Patočkův filosofický vývoj mezi lety 1936 a 1964*. Prel. M. Ritter. In: *Myslení Jana Patočky očima dnešní fenomenologie*. Ed. I. Chvatík. Praha: Nakladatelství FILOSOFIA-ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ 2009, s. 46.

priestoru (chápaného v zmysle ontologického diania), čo ho zároveň priviedlo k prehĺbeniu štúdia pojmu *pohybu*.

Otázku *pohybu*, myslí si Patočka, dôkladne rozpracoval a analyzoval ako prvý už Aristoteles. Práve vďaka nemu si mohol ujasniť viaceré problémy a momenty ontologického chápania pohybu a priestoru, v ktorom sa tento pohyb odohráva. Pohyb sa u Aristotela neodohráva na *povrchu* (aj keď jeho prejavom môže byť aj premiestňovanie telies v priestore, zmena miesta, polohy a pod.), ale patrí k vnútornej *výbave* existencie každej jednotlivéj veci. *Potencialita* a *aktualita* sa tak síce *prejavujú* aj vo fyzikálnom priestore, ale *nekryjú* sa s ním. Inak vyjadrené: pohyb sa neprekrýva s presunom (vecí) v priestorových dimenziách, ale je spôsobom a bytostnou formou ich existencie.

Druhým výrazným impulzom pre Patočkovo uvažovanie o pohybe je dôležitá myšlienka Heideggerovho projektu fundamentálnej ontológie. Heidegger ako prvý v dejinách filozofie chcel preskúmať, ako sa dá na základe *praktickej činnosti* potvrdiť skutočnosť, že človek sa *projektuje* stále akoby *dopredu*. Stanovuje si úlohy, zámery a ciele, ktoré chce dosiahnuť. Funguje v ňom určitá logika, ktorá signalizuje, že ľudská bytosť siaha (pohybuje sa) *vpred, pred seba*. A toto *vpred* je tým, *po čom prabneme, čo očakávame a čím žijeme*.

Ako teda vníma sám Patočka problém pohybu? Ako ho možno charakterizovať? Uvažujúc najskôr nad tradíciou novovekého pokusu o rozpracovanie tohto problému si kladie otázku: „Nie je pohyb už tri storočia vo filozofii a vede charakterizovaný jednoducho ako zmena miesta, teda ako niečo patriace do objektívneho sveta, do oblasti *res extensa*, a nie je teda niečím partikulárnym a nevhodným pre subjektívny popis a k takej základnej úlohe, akou je: dať nám pochopiť povahu nášho života, jeho spolubytie s vecami a druhými osobami? Lenže táto charak-

teristika 17. storočia je sama už výsledkom ďalekosiahlej, rafinovanej objektivizácie (kurz. aut.).⁴¹

V štúdií *K prehistórii vedy o pohybe* Patočka zavádza rozvrh *troch pohybov ľudskej existencie*, no bez toho, aby ich zasadil osobitne do dejinno-filozofického kontextu. Bez tejto súvislosti je problém *životného pohybu* nemysliteľný. Preto tu ešte nemôžeme hovoriť o dôslednej analýze a riešení, ale skôr o prvotnom rozvrhu a *naznačení* tohto problému. „Mnohí Patočkovi českí žiaci“ – píše v tejto súvislosti Kohák – „majú sklon považovať *K prehistórii vedy o pohybe* za prevratný text, pretože tu Patočka prvýkrát zavádza chápanie troch pohybov ľudskeho bytia ako *terminus technicus*, ktorý sa stane jedným z charakteristických rysov jeho neskoršej tvorby. Toto hodnotenie nie je úplne samozrejmé ...význam textu *K prehistórii vedy o pohybe* sa dnes zdá byť skôr v tom, čo *sľubuje* (kurz. aut.), ako v tom, čo sám *podáva* (kurz. aut.).⁴²

K problémom pohybu, objektivizácie, geometrizácie a matematizácie sa Patočka o dva roky neskôr vracia v štúdií *Prírodzený svet a fenomenológia*.³ Teraz sú už problémy a súvislosti *životného pohybu* zjavne realizované v kontexte (osobitne novovekej) dejinno-filozofickej tradície a jej metamorfóz. Túto prácu považuje Kohák za „jeden z jeho najlepších filozofických textov“⁴⁴ aj preto, že *jasne sprítomňuje základnú dynamiku Patočkovho filozofovania a dokumentuje špeci-*

¹ PATOČKA, J.: *K prehistorii vědy o pohybu: svět, země, nebe a pohyb lidského života*. In: Patočka, J.: *Fenomenologické spisy II*. Sebrané spisy. Sv. 7. Praha: Oikúmené 2009, s. 194.

² KOHÁK, E.: *Jan Patočka. Filosofický životopis*, s. 109–110.

³ Tento Patočkov text vyšiel prvýkrát v slovenskom preklade J. Bodnára. Pozri PATOČKA, J.: *Prírodzený svet a fenomenológia*. Prel. J. Bodnár. In: *Existencializmus a fenomenológia*. Ed. J. Bodnár. Bratislava: Obzor 1967, s. 27–71. Dnes máme k dispozícii aj *redigovaný originál* v pôvodnom znení. Pozri PATOČKA, J.: *Přirozený svět a fenomenologie*. In: Patočka, J.: *Fenomenologické spisy II*. Sebrané spisy. Sv. 7. Praha: Oikúmené 2009, s. 202–237.

⁴⁴ KOHÁK, E.: *Jan Patočka. Filosofický životopis*, s. 133–134.

fický spôsob, ktorým spojuje niektoré nosné problémy Husserlovho a Heideggerovho filozofovania.

Pohyb vo svete, pohyb svetovej bytosti je mu kľúčom k (nanovo)riešenému problému – pôvodne husserlovsko-ranopatočkovskej proveniencie – *prirodzeného sveta*. Ten je teraz chápaný ako „pôvodne svet, v ktorom sa *pohybujeme*, v ktorom sme činní, nie svet, ktorý zistujeme a na ktorý sa pozeráme“¹. Najskôr sa však Patočka pokúša zodpovedať otázku *životného významu, zmyslu a potreby jeho (zno-vu)traktovania*. Prečo je teda potrebné (*znovu*)nastoliť otázku prirodzeného sveta? „Filozoficky“ – odpovedá Patočka – „je na prvom mieste snaha dopátrať sa pod povrchom všeobecných zdanlivých istôt k skutočným otázkam. Urobiť opäť otázkou samozrejmosť, s ktorou nám (čo znie viac ako heideggerovsky – dopl. aut.) vládne metafyzika vedy a techniky (či lepšie: technovedy). Týmto sproblematizovaním samozrejmeho uvoľniť pohľad.“²

Patočka sa pýta, ako sa (teraz) možno *skutočne* vrátiť ku karteziánstvu. A čo so sebou takýto *návrat* prináša? Ako je potom možné *skutočne* prehĺbiť karteziánske meditácie? „Znamená to“ – odpovedá Patočka – „vydržať tam, kde Descartes sklamal. Descartes nevydržal pri ego cogito, pri čistej bezprostrednej sebaistote, opustil ju svojimi dôkazmi božej existencie, o ktoré potom oprel objektívne evidencie, evidencie matematiky a ostatných vedných disciplín, hlavne fyziky. Descartes položil správnu otázku na správnom teréne; otázku o pôvode všetkého, čo pre nás má a môže mať význam; ale ide mu o to, aby legitimoval čo možno najskôr a solídne to, čo už vie o Bohu, svete a duši. A keďže *už vie*, teda sotva objavený terén nimi hneď interpretuje. A to znamená: stráca ho z očí.“³

Descartes ako *radikálny pochybovač a bojovník proti všetkým predsudkom* nebol podľa Patočku vo svojom úsilí dostatočne radikálny. Ten rozhodujúci predsudok zostáva pred ním

¹ PATOČKA, J.: *Prírodený svet a fenomenologie*, s. 233.

² Tamže, s. 208.

³ Tamže, s. 210.

stát práve ako dôkaz *nedostatočnosti radikálneho spytovania sa*. „A týmto hlavným (predsudkom – dopl. aut.) je, že o sebe samých už vieme, čo sme: vec medzi vecami v nesmiernej súvislosti kauzálneho pôsobenia, ktorá nás obsahuje ako horčičné zrnko, ba jeho nepatrný, hoci oduševnený atóm.“¹ Keďže tento dôležitý moment zostáva u Descarta mimo *chápadiel jeho všeobjímajúcej skepsy*, v jeho *zornom poli* zostáva len človek v bezprostredno-naivno-empirickom postoji. Z pozorovania, skúmania a popisovania tejto podoby *ocitnutia sa vo svete* čerpá svoj empirický materiál umelo vytvorený svet abstrakcií, svet vedy v modernom, novovekom zmysle. Descartes tak napokon z priestoru svojej filozofickej reflexie *vyradzuje (skutočný) prirodzený svet nášho života*. „Na jeho miesto“ – dodáva k tomu Patočka – „dosadzuje svet fyziky, ktorý je matematická štruktúra sprostredkovaná s nami kauzálne.“²

Návrat ku karteziánstvu (teraz) znamená teda pre Patočku predovšetkým zrieknutie sa všetkých metafyzických práv, na ktoré kládol Descartes najväčší dôraz. Dôkaz(y) božej existencie, objektivity sveta prostredníctvom veritas Dei či substancijnosti duše nemôžu mať pre nás platnosť, pretože sa musíme sústrediť iba na bezprostredne dané ako to, čo je v *reflexii*. Také „veci ako Boh, svet, duša sú iba *predmetmi*, na ktoré (reflexia – dopl. aut.) mieri, ktoré mieni ako životné procesy bezprostredne dané, ale nič viac – budú to póly, za ktoré smeruje život, ale danosť, zaručená v cogito, bude toto smerovanie a nie tieto predmety; tie síce patria k zmyslu životného procesu, ale nie vo svojej absolútnej existencii, ale len vo svojom *význame*, spätým s týmto procesom“³.

Vo (fenomenologicky) *reflektovanom ego* tak získavame „pôdu, na ktorej rastie všetko, čo má *význam* (kurz. aut.), pôdu všetkého možného *zmyslu* (kurz. aut.) ...“⁴ Descarto-

¹ Tamže.

² Tamže.

³ Tamže, s. 211.

⁴ Tamže.

vým skutočným objavom nebolo preto podľa Patočku nájdenie individuálnej ľudskej duše (ako *res cogitans*) a jej obsahov, ale odkrytie *univerzálneho významotvorného poľa*. Descartes pochybil v tom, že jasne neodlíšil „dvojaký subjekt – subjekt, reflektovaný v radikálne očistenom pohľade, ktorý pripúšťa len to, čo má takto dané, čo vidí, a subjekt ako jeden z predmetov, ktoré nie sú takto dané (ale vždy z veľkej časti mimo reflexívnu danosť i možnosť takejto danosti)“¹.

Vo *významovom zmysle* sa karteziánskou (fenomenologicky transformovanou) skepsou vôbec nič nestratilo. *Svet je totiž stále tu – ako význam*. Svet bezprostredného prežívania sme pre fenomenológiu jednoducho nestratili, ale, povedané (pôvodne) husserlovsky, *držíme ho predsa qua cogitatum*. „Ale tento svet, ktorý tu je v ustavičnej významovej korelácii ku všetkému prežívaniu, už nebude karteziánsky svet matematickej prírodovedy. Je to pôvodne a od základov predchádzajúci, dopredu daný, *prirodzený svet*.“²

Až fenomenologicky správnou *očistou* karteziánskeho ego môžeme podľa Patočku skutočne zodpovedne pristúpiť ku skúmaniu prirodzeného sveta. Svet nám teda nie je daný ako súbor vecí (descartovsky ako *res extensa*) a ani na spôsob idealít vedomia, na ktoré prevádzame jednotlivosti bezprostrednej skúsenosti (descartovsky ako *res cogitans*), ale ako *vedomie celku v tom najobsiadlejšom zmysle – sveta v rovine jeho zmyslu*.

Tento Patočkov postoj je značným posunom oproti predchádzajúcim skúmaniam, pretože tu „rozvíja a obohacuje“ – konštatuje I. Dubský – „svoj pôvodný postoj, v ktorom viac zdôrazňoval ...princíp subjektivity a v súhlase s tým aj Husserlovu metódu redukcie a konštitúcie; zatiaľ čo teraz sa kladie váha na tú stranu očisty cogito, na ktorej konci sa objavuje *svet ako význam*“³. Ale predovšetkým: Patočkovi nejde len o kritiku objektivity sveta v perspektíve

¹ Tamže.

² Tamže.

³ DUBSKÝ, I.: *Filosof Jan Patočka*. Praha: Oikúmené 1997, s. 27.

novovekej filozofickej tradície, ale o znovuobjavenie objektivity ako *pôdy, na ktorej sa realizujú možnosti ľudskej existencie*. To však zahŕňa potrebu stanoviť teóriu subjektu, resp. subjektívneho tela a vôbec vymedziť celý zmysel jeho existencie vo svete. K tomu sa Patočka podujal v prednáškach, ktoré realizoval pod názvom *Telo, spoločenstvo, jazyk, svet*.

Patočkovým východiskovým bodom je skúmanie problému *telesného bytia*. Ako však máme (nanovo) chápať problém telesnosti a tela? Telo, tak, ako ho v naivno-empirickej forme skúma anatómia či fyziológia, nemôže predstavovať problém vo filozoficky exponovanej podobe. Ako je to potom možné? Telo je, myslí si Patočka, *subjektívny fenomén, tak, ako ho žijeme a prežívame*. „Toto *živé telo* je podmienkou ... toho, aby sme o anatomickom a fyziologickom tele vôbec vedeli. Subjektívne telo nie je jednoduchou reflexiou objektívneho tela. Je síce subjektívne, ale je objektívne v tom zmysle, že je vôbec podmienkou života, prežívania.“¹

Rozhodujúci *prielom do personálnej oblasti* uskutočnil podľa Patočku svojím filozofickým počínom (až) Descartes. Jeho veta *Myslím, teda som* sa nedá vysloviť inak ako v prvej osobe. „Descartovo východisko“ – konštatuje Patočka – „je nápadne personálne.“² Pokus o jeho transponovanie do tretej osoby dáva sylogizmus, čím je však formulácia sama *vyprázdnená*. V slávnej Descartovej vete musíme podľa Patočku identifikovať *ja* (ktoré myslí) a aj to, čo znamená *myslím*. K mysleniu u Descarta vždy patrí *ja, ktoré myslí* (t. j. pochybuje, tvrdí, popiera a pod.) a aj *to, čoho sa toto myslenie* (t. j. pochybovanie, tvrdenie, popieranie a pod.) *týka*. „Descartes tak vytvára moderný pojem vedomia. Praštruktúra vedomia: *ego-cogito-cogitatum*, ja prežívam prežívané.“³

Descartovo *personálne východisko*, konštatuje Patočka, nakoniec nevyústilo do *skutočného personálneho filozofovania*. Je len reprízou substancialistickej metafyziky, pretože základným pojmom toho, „čo v pravde je, je *substancia* – bytosť

¹ PATOČKA, J.: *Telo, spoločenství, jazyk, svět*. Praha: Oikúmené 1995, s. 11.

² Tamže, s. 15.

³ Tamže, s. 18.

trvajúca, stojaca bez zmeny pod všetkými svojimi určeníami, vec, to, čo v jeho podstate zachytíme vtedy, ak to vyjadríme v tretej osobe. Po personálnom začiatku“ – zdôrazňuje Patočka – „nasleduje radikálna objektivizácia, chápanie sveta z hľadiska substancie. Takto – neosobne – je ponímaný predovšetkým aj fenomén telesnosti, len kútikom oka vidí Descartes niečo iné – vlastné telo.“¹

Descartes sa *objavom* personálneho rozmeru filozofovania priblížil k bytostnému momentu našej *situovanosti* vo svete. *Fenomén personálneho tela*, povedané patočkovsky, *neznamená, že sme objektom medzi objektmi, ale znamená (fenomenologickú) skúsenosť byť umiestnený uprostred telesného sveta*. Avšak hneď ako tento fenomén Descartes *objavil*, vzápätí ho aj *stratil*. „Je to objav a pokus objavu sa zbaviť.“² Descartes nevypracoval (nechcel a ani nemohol vypracovať) pojem *čistého vnútorného fenoménu tela*, ale nahradil ho pojmom *duševnej substancie*. Práve v tom spočíva podľa Patočku hlavná príčina Descartovho pochybenia. *Res cogitans* je oným *návratom* či *reprízou* metafyzickej tradície, ktorá znemožnila Descartovi náležité rozvinutie otázky našej *umiestnenosti* vo svete. „Naše telo“ – píše v tejto súvislosti Patočka – „je *moment situácie, v ktorej sme, nie je to vec* (kurz. aut.).“³

Descartovo (správne) východisko charakterizuje Patočka ako príliš *krátky rozbeh*. Pod povrchom tejto dejinnej iniciatívy je potrebné nájsť a predostrieť *pôvodnú personálnu skúsenosť*. „Skúsenosť toho, ako žijeme situačne, ako sme ako personálne bytosti v priestore. Nemôžeme sa uspokojiť s triviálnou predstavou, v ktorej je naše telo videné v dualistickej perspektíve – obsiahnuté v *res extensa* ako vec medzi vecami a objektívnymi procesmi, ktorým sú priradené subjektívne procesy ako obrazy. Tie je k tomu potrebné tiež zobjektivizovať, učiniť z nich impersonálne kusy, ktoré impersonálne priradzujeme.“⁴

¹ Tamže, s. 15.

² Tamže, s. 20.

³ Tamže, s. 25.

⁴ Tamže, s. 120.

V kontexte Descartovho uvažovania sa Patočka pokúša o (*znovu*)*položenie* a (*znovu*)*premýšlenie* otázky týkajúcej sa našej *situovanosti* vo svete. Akým spôsobom sme v priestore? Sme len vecou medzi vecami? Ako je naše *umiestnenie vo svete* vôbec mysliteľné? Patočka sa, nepochybne opierajúc (aj) o analýzy M. Merleau-Pontyho, snaží ukázať, že naše *seba-zaradovanie* do sveta, na základe ktorého „sme priestoroví a v priestore, sa uskutočňuje prostredníctvom subjektívnej telesnosti, ktorá je horizontová, ktorá sa ukazuje ako telesnosť v celej sile tohto slova“¹. Uvažujúc v kontexte *asubjektívnej fenomenológie* a *vlastnej predstavy existencie ako trojnásobného pohybu* dospel k poznaniu, že človek „stojí svojou telesnosťou na rozhraní medzi bytím indiferentným voči sebe i ostatnému a existenciou v zmysle čistého vzťahu k univerzu. Na základe svojej telesnosti je človek nielen bytosťou diaľky, ale aj bytosťou blízkosti, bytosťou zakorenenu, bytosťou nielen svetovou, ale aj svetskou.“²

Vlastný projekt *asubjektívnej fenomenológie*, osobitne v konfrontácii s Descartovým myšlienkovým dedičstvom, predstrel Patočka v dvoch nemecky napísaných štúdiách, ktoré vyšli pod názvami *Subjektivismus Husserlovej fenomenologie a možnost 'asubjektívnej' fenomenologie* (1970)³ a *Subjektivismus Husserlovej fenomenologie a požiadavka asubjektívnej fenomenologie* (1971)⁴.

Ako však projekt *asubjektívnej fenomenológie* súvisí s Descartom?

Pri posudzovaní Descartových *Meditácií* v kontexte *riešenia problematiky vedomia* nie je podľa Patočku rozhodujúca jeho snaha o hľadanie, resp. nájdenie *istoty*. V intenciách prednášok s názvom *Telo, spoločenstvo, jazyk, svet* konštatuje,

¹ Tamže, s. 124.

² Tamže. s. 125.

³ PATOČKA, J.: *Subjektivismus Husserlovy fenomenologie a možnost 'asubjektívnej' fenomenologie*. In: Patočka, J.: *Fenomenologické spisy II*. Sebrané spisy. Sv. 7. Praha: Oikúmené 2009, s. 379–396.

⁴ PATOČKA, J.: *Subjektivismus Husserlovy fenomenologie a požiadavka fenomenologie asubjektívnej*. In: Patočka, J.: *Fenomenologické spisy II*. Sebrané spisy. Sv. 7. Praha: Oikúmené 2009, s. 397–418.

že je ňou „nekritické prevzatie ontologickej schémy podstaty a existencie (v tradičnom zmysle) a jeho aplikovanie na sféru personálneho jestvujúcna ...“¹

Dôležitým a zároveň *zlomovým* momentom Descartovho metodického postupu je podľa Patočku jeho riešenie vzťahu medzi esenciou a existenciou, ktoré predstavil v druhej meditácii. V otázke, *čo som* (ako ten, ktorý mám istotu o svojej existencii), sa *nepýta na seba samého, ale na veci*. Je to preto, lebo rozštiepenie „na esenciu a existenciu“ – píše Patočka – „je ...charakteristické a platné pre veci, pre jestvujúcno vo svete, pre jestvujúce nepersonálnej povahy“². Patočka preto upozorňuje, že z toho „vzniká nutnosť pýtať sa na jasné určenie ‘sum’“³.

Ak z *veci, ktorou som*, vylúčime všetko telesné, a to, čo s telesnosťou súvisí, ostane nám určitý stály, nemenný atribút *ja, pokiaľ som ja, v istote môjho bytia*. „Toto určenie ... nebude nič iné než to, čo musím predpokladať ako neklamne a bezprostredne prítomné v každom zaoberaní sa s vecami, či už dotyčné veci sú alebo nie sú, či už tie a tie určenia skutočne majú alebo nemajú. To je potom to, čo Descartes označuje termínom *pensée, cogitatio*. Čo tu má Descartes na mysli nie je nič iné ako to, v čom sa javiace zjavuje, fenomenálne pole.“⁴

Patočka je presvedčený, že pole zjavovania je *iným spôsobom subjektívne* než ono *ja*, ktoré sa vo fenomenálnom poli samo zjavuje. Akým spôsobom je nám potom toto *ja* dané? Ako ho vieme uchopiť v jeho autentickosti a originalite? Nie je to už to, čo pôvodne myslel Descartes vo svojom *cogito*? „*Ego je v ego cogito*“ – poznamenáva Patočka na adresu Descarta – „určite niečím bezprostredne istým. Táto istota však nie je istotou obsahu, ale len istotou bytia *bez* akéhokoľvek obsahu s výnimkou jedného: je to to, čomu sa zja-

¹ PATOČKA, J.: *Subjektivismus Husserlovy fenomenologie a možnost 'asubjektívni' fenomenologie*, s. 382.

² Tamže, s. 383.

³ Tamže.

⁴ Tamže.

vujúce zjavuje; zjavovanie, fenomenálne pole je *jeho* zjavovanie.“¹

V Descartových *cogitationes* je podľa Patočku vyjadrený charakter *subjektívosti ja* a schopnosť *reprezentovať*. *Fenomenálne pole* tvorí u Descarta vlastne *štruktúru subjektu*, ktorú, konštatuje Patočka, je možné popísať modernou formuláciou *ego – cogito – cogitatum*. „Cogitatum musí však vystupovať dvakrát – raz ako idea a potom ako vec mimo sféry garantovanej v cogito.“² V tomto rozlíšení, založenom v reflexívnom *sebauchopovaní v sebaistote*, spočíva aj zmysel Descartovej myšlienky o *skoršom* a *istejšom* poznaní ducha (pred telom) a jeho určení.

Descartova myšlienka o *istote ja* nemôže byť jednoduchým klamom v *poli zjavovania*, ale tu, myslí si Patočka, sám *zjav existenciu obsahuje*, je *bytostne existenciou v zjave*. V tomto zmysle možno „istotu ja povýšiť na filozofický princíp: je predpokladom pre zjavovanie i toho (napr. prírodných vecí – dopl. aut.), čo nie je existenciou v zjave“³. Vzt’ah medzi *vlastnou existenciou* a *bytnosťou zjavovania* možno podľa Patočku vysvetľovať jednak ako *tézu o nutnosti objektívneho zjavovania vlastnej bytosti*, ale aj ako *tézu o ja ako nevyhnutnom a absolútnom základe celku zjavovania*.⁴ Ani jednu z týchto možností však nemožno podľa Patočku uspokojujúco uskutočniť. O realizáciu prvej sa pokúsil Descartes, s druhou sa stretávame v tradícii nemeckého klasického filozofovania.

Otázka pre Patočku bude teda teraz znieť takto: „ako náhle raz predpokladáme existenciu ako seba samému jasné *sum*, nedostávame sa tým nevyhnutne opäť ku *cogito*, ucho-pujúcom seba samého v origináli?“⁵ Pokus o odpoveď je obsiahnutá v myšlienke, že „prechod od *sum* k zjavujúcim

¹ PATOČKA, J.: *Subjektivismus Husserlovy fenomenologie a požadavek fenomenologie asubjektivní*, s. 412.

² PATOČKA, J.: *Subjektivismus Husserlovy fenomenologie a možnost 'asubjektivní' fenomenologie*, s. 384.

³ PATOČKA, J.: *Subjektivismus Husserlovy fenomenologie a požadavek fenomenologie asubjektivní*, s. 415.

⁴ Pozri tamže, s. 416.

⁵ Tamže.

sa veciam nemožno fenomenálne vykázať, nemožno si ho postaviť 'pred seba'. Čo tu fenomenálne je, je naopak závažný fakt, že *nie my, ale fenomenálne bytie nám naznačuje, aké tu sú možnosti nášho vlastného bytia* (kurz. aut.).¹

Problematika *sum* sa Descartovi úplne vytratila.² A o jej fenomenálno-existencialistickom riešení tu nemožno (z dôvodu *nevyhnutnej nemožnosti a abistorickosti*) už vôbec uvažovať. Iná situácia, vyjmúc filozofickú iniciatívu Heideggera³, nastala v prípade (brentanovsko-husserlovského) trans-

¹ Tamže.

² Pozri PATOČKA, J.: *Subjektivismus Husserlovy fenomenologie a možnost 'asubjektivní' fenomenologie*, s. 385.

³ Heidegger už od polovice 30. rokov 20. storočia, osobitne v prednáškach *Novoveká matematická prírodná veda*. Pod týmto názvom je publikovaný český preklad §18 Heideggerovej prednášky *Die Frage nach dem Ding* zo zimného semestra 1935/1936. Pozri HEIDEGGER, M.: *Die Frage nach dem Ding*. GA. Bd. 41. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1984, s. 66–108; česky HEIDEGGER, M.: *Novoveká matematická přírodní věda*. Prel. J. Polívka. In: *SciPhi*, 1994, č. 6, s. 76–112; *Věk obrazu světa*. Heideggerova prednáška, ktorá odznela v roku 1938 pod názvom *Die Zeit des Weltbildes*, zaradená do spisu *Holzwege*. Pozri HEIDEGGER, M.: *Holzwege*. GA. Bd. 5. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1950, s. 75–96; česky HEIDEGGER, M.: *Věk obrazu světa*. Prel. J. Loužil. In: *Orientace*, roč. 4, 1969, č. 5-6, s. 126–137 a v prácu *Nietzsche*. Pozri HEIDEGGER, M.: *Nietzsche*. GA. Bd. 6. 2. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1997, s. 141–192. V nej upozorňuje, že Descartovu vetu *cogito ergo sum* nemožno považovať za *úsudok*, keďže *sum* „nie je dôsledok z myslenia, ale naopak, základ pre neho, *fundamentum*. V podstate kladená je obsiahnutý klad: ja kladiem; to je veta, ktorá sa neobracia na niečo dopredu dané, ale len dáva sebe samej to, čo je v nej obsiahnuté. V nej je obsiahnuté: *ja kladiem; ja to som, kto kladie a myslí*. Táto veta má tu zvláštnosť, že to, o čom vypovedá, *subiectum*, až kladie.“ HEIDEGGER, M.: *Novoveká matematická přírodní věda*, s. 108. Od pojmu *cogito*, resp. *cogitatio* v Descartovej filozofii sa podľa Heideggera dostaneme vždy cez to, čo je *pred-stavované* k tomu, kto si pred-stavuje, *pred-stavujúcemu si*. Tak môžeme zazrieť pojem *cogitatio z bytostného hľadiska*. Potom každé *cogito* je *cogito me cogitare*, každé *ja si niečo pred-stavujem* zahŕňa zároveň aj *mňa, pred-stavujúceho si*. „Tým, že každá pred-stava do-dáva predstavujúcemu človeku určený predstavený predmet na predstavenie, pred-stavujúci človek ostáva vo svojom nenápadnom spôsobe *spolupredstavený*“ HEIDEGGER, M.: *Nietzsche*. Bd. 6. 2., s. 154. Descartov výrok teda vyjadruje podľa neho nielen to, že *ja*,

cententálno-fenomenologického spôsobu filozofovania. Brentano aj Husserl, myslí si Patočka, uviazli v tradícii kartezianizmu, ktorý im neumožnil zmysluplne rozvinúť problém *individuality a jej bytia*, ktoré nikdy nie je (napr. ako transcendentálne vedomie a jeho predmetnosť) *pôvodne dané*.

Ale istá výnimka tu predsa len existuje. Patočka ju spája s Husserlovým neskorým pokusom o rozvrh fenomenológie, prezentovaným v jeho poslednom nedokončenom spise *Kríza európskych vied a transcendentálna fenomenológia*. Odvolávajú sa predovšetkým na § 50 tejto práce, ktorý podrobne rozpracoval – a na jeho *novátorský* moment upozornil – I. Kern, konštatuje, že namiesto toho, aby „Husserl (tak, ako v predchádzajúcom období – dopl. aut.) v trojici ego – cogito – cogitatum kládol dôraz na cogito, cogitationes, pracuje tu napodiv *vylučne* s ego a cogitata. Týmto spôsobom vychádza znovu najavo *sum*, avšak v Husserlovej dráhe príliš neskoro na to, aby ešte získalo konkrétny tvar.“¹ Husserl tak nakoniec musel postrehnúť fakt, že riešenie základných problémov fenomenológie je nespojiteľné a nezlučiteľné s jeho (pôvodným) zámerom vybudovať *idealistickú metafyziku vedomia*. Od *pred Krízovej* snahy vedenej zámerom o *umelú subjektivizáciu fenomenality*, sa tak podľa Patočku prepracoval k nevyhnutnosti uskutočnenia *katarzie fenomenality*. Tým sa otvoril priestor „navrátiť fenomenológiu zmysel prieskumu zjavovania ako takého, ktorý bol možno pôvodnou intenciou autora“².

Patočka je presvedčený, že v určitom zmysle je potrebné založiť fenomenálnu sféru práve na *sum*, v ktorom je *ego* obsiahnuté. Naopak, na ego a jeho poznání, nie je možné postaviť a rozvrhnúť problém *fenomenálneho poľa zjavovania*. Na ego samom, konštatuje Patočka, totiž nie je *vôbec nič*

ktorý kladiem, *sum*, ale že *moje kladenie rozhoduje o realite každého kladeného, t. j. o jeho bytí ako jestvujúca*.

¹ PATOČKA, J.: *Subjektivismus Husserlovy fenomenologie a možnost 'asubjektivní' fenomenologie*, s. 393.

² Tamže.

vidieť.¹ Teda „nie pozorovaním subjektivity poznáme, ako sa konštituuje objekt, ale pozorovaním objektívne fenomenálneho poznávame akoby v negatívne subjekt“².

Ego môžeme zazrieť len skrze to, čím sa *uskutočňuje vnútri fenomenálnej sféry*. „Fenomenálna sféra“ – píše v tejto súvislosti Patočka – „nerozvrhuje možné jestvujúce v nejakej osebe jestvujúcej abstrakcii, ale práve vo vzťahu k 'sum'. Je predsa rozvrhom jestvujúceho v celku, t. j. vrátane ego sum, a síce práve ako sum, t. j. ako centra, ktoré sa vzťahuje k sebe samému skrze všetko ostatné.“³ Tým, že *vyjdeme od sum a jeho odlišenia od všetkého nepobytového jestvujúcna*, môžeme uskutočniť *prienik – skrze ego – k hlbším a fundamentálnejším štruktúram bytia*.

Patočka je (teraz už) teda presvedčený, že *na sum založenú analýzu fenomenálnej sféry, javení sa v jeho zjavovaní, je možné právom nazývať asubjektívnu*. Asubjektívna fenomenológia zamedzuje „punktualite ego, ktorá sa pre Kantov transcendentálny zmysel stala základným kameňom syntéz vedomia, ale aj potvrdením jeho subjektívneho uzamknutia do *jednoduchého fenomenality*. Punktualite sa Husserlova fenomenológia vyhla, pokúsila sa previesť zjavovanie na výkony prúdiacej subjektivity, a síce bez dedukcie, jednoduchým vykazovaním. Napriek tomu však padla za obeť subjektivismu. Chápaním ego ako personálneho indexu v *sum* pridáme ďalej, totiž k bytiu, ktorého bytostným vnútorným rysom je, že je vždy moje. Ego teda nie je ďalej nič iné ako charakter bytia jestvujúcna, ktoré má záujem o svoje bytie ... Tak stúpa asubjektívna fenomenológia do dimenzií,“ – konštatuje, *sebahodnotiac realizáciu vlastného filozofického úsilia*, Patočka – „ktoré boli subjektívnej fenomenológii neprístupné, do dimenzií, ktoré *neuzamykajú, ale otvárajú* (kurz. aut.).“⁴

¹ Pozri tamže, s. 394.

² Tamže, s. 395.

³ Tamže, s. 394–395.

⁴ Tamže, s. 395.

4. Patočka a model asubjektívnej fenomenológie

Počiatkom 70. rokov minulého storočia Patočka publikoval v krátkom časovom slede po sebe dve štúdie venované podstatným otázkam a problémom, ktoré ho postupne priviedli k zaujatiu pozície, ktorú sám už skôr, najneskôr už od polovice 60. rokov, začal označovať ako *asubjektívna fenomenológia*¹. Obe štúdie (napísané v rokoch 1970 a 1971) boli publikované nemecky (aj keď druhá, z roku 1971, bola zverejnená v zborníku univerzity v Brne) a mali takmer identický názov, líšiaci sa jedným jediným slovom: prvá pojednáva o *možnosti* (*Möglichkeit*), druhá o *nevyhnutnosti*, presnejšie – *požiadavke* (*Forderung*) asubjektívnej fenomenológie². Belgický filozof Marc Richir k tomuto počinu Patočku poznamenáva, že išlo o „jeden z najoriginálnejších príspevkov k súčasným diskusiám o fenomenológii“³. Obe štúdie aj dnes predstavujú významný vklad nielen do vývoja fenomenológie v Čechách a na Slovensku, ale všeobecne aj v európskom fenomenologickom hnutí.

¹ Pozri PATOČKA, J.: *Aristoteles, jeho predchůdci a dedičové*, s. 325.

² Ide o štúdie PATOČKA, J.: *Der Subjektivismus der Husserlschen und die Möglichkeit einer asubjektiven Phänomenologie*. In: *Philosophische Perspektiven, ein Jahrbuch*, v. 2. Eds. R. Berlinger & E. Fink. Frankfurt/M.: V. Klosterman 1970, pp. 334. PATOČKA, J.: *Der Subjektivismus der Husserlschen und die Forderung einer asubjektiven Phänomenologie*. In: *Sborník prací filosofické fakulty brněnské university 19–20* (1971), Řada uměnovědná (F), č. 14–15, s. 11–26.

V tejto monografii budem pracovať s už citovaným českým akademickým vydaním oboch štúdií v Patočkových Zobraných spisoch 7: PATOČKA, J.: *Subjektivismus Husserlovy fenomenologie a možnost „asubjektivní“ fenomenologie*. Ďalej len: *Subjektivismus* [1]; PATOČKA, J.: *Subjektivismus Husserlovy fenomenologie a požadavek fenomenologie asubjektivní*. – Ďalej: *Subjektivismus* [2]. Po nemeckých textoch siahnem len v prípade, keď budem uvádzať za termínom českého prekladu pôvodný nemecký termín, ale bez uvádzania strany nemeckého vydania.

³ RICHIR, M.: *Možnost a nevyhnutnost asubjektivní fenomenologie*. Prel. M. Petříček jr.. In: *Filosofický časopis*, roč. 45, 1997, č. 5, s. 825.

Vznik modelu asubjektívnej fenomenológie a jej ohlas

Patočka v závere brnianskej štúdie z roku 1971 krátko, v podobe *resumé*, zhrnul ciele *de facto* oboch štúdií (aj keď ich nie je možné pokladať za identické) a – koniec koncov – ciele celého úsilia o kritiku a prehodnotenie Husserlovej fenomenológie. Píše, že konkrétne brnianska štúdia popri tom, že „podáva pokus o kritiku Husserlovej fenomenológie“, plní aj ďalšie ciele s tým späť: „Za tým účelom načrtáva históriu pojmu »spôsob zjavovania sa«, »spôsob manifestácie« v dejinách filozofie: u Platona, Aristotela, u Descarta, Leibniza, Bolzana, Brentana a Husserla. Ukazuje potom, že pojem noetickej analýzy u Husserla je len konštrukcia a načrtáva výlučne »noematickú« fenomenológiu. S týmto zámerom sa pokúša určiť tiež problém danosti subjektu pre seba samého vo svete a naznačuje rovinu, na ktorej zjavovanie ako také sa vôbec stáva možným.“¹ V samom závere článku pritom Patočka sformuloval tézu, že *rovina*, na ktorej sa zjavovanie stáva možným, „nie je náš rozvrh [reality], nie je to dielo našej subjektivity, ale *pole*“, pole zjavovania sa; sme to „my sami, ktorí sme existencia v zjave“, a to cez porozumenie bytiu².

S veľkým uznaním o tejto Patočkovej koncepcii fenomenológie píše celý rad významných európskych i českých filozofov. Iľja Šrubař zdôraznil, že ide o *vyvrcholenie* Patočkových metodologických úvah³. Zo strany Patočku pritom však išlo nielen o metodologické úvahy o možnostiach fenomenológie ako metódy, ale aj o otázku potreby, resp. možnosti fenomenologickej filozofie ako ontológie a tým aj o podstatné prehodnotenie najmä vlastných postojov k fenomenológii, predovšetkým postojov z 30. rokov, keď

¹ PATOČKA, J.: *Subjektivismus* [2], s. 418.

² Tamže.

³ ŠRUBAŘ, I.: *Asubjektívni fenomenologie, přirozený svět a humanismus*. Prel. M. Petříček jr.. In: *Filosofický časopis*, roč. 39, 1991, č. 3, s. 407.

napísal prácu *Prírodný svet ako filozofický problém* (1936). P. Rodrigo výstižne píše, že „náuka o zjavovaní a asubjektivite mohla vzniknúť len za cenu niečoho, čo by nazval *ontologickým pokáním*“¹ a zároveň upozorňuje, že najmä v 70. rokoch sa hlavným problémom Patočkovej fenomenológie stáva „zjavovanie sa ako také“, najmä „vedenie o zjavujúcom sa“². Preto aj H. Declève mohol napísať, že fenomenológia vo svojom asubjektívnom koncepte sa „predstavuje ako metafyzika jedinečnej existencie“, že jej „predmetom ... je prirodzený svet“³. To potvrdzuje aj Patočka. Píše, že už Heideggerova filozofia z obdobia *Bytia a času*, na ktorú Patočka kriticky nadväzuje a ktorej motívy rozvíja, „objavila neprehliadnuté ontologické predpoklady Husserlovej fenomenológie“⁴. Predpoklady, ktoré jej tvorca – Husserl – pôvodne prehliadol alebo nebral do úvahy a ktoré len naznačil v poslednom období vlastnej tvorivej aktivity, konkrétne v *Kríže európskych vied a transcendentálnej fenomenológii*⁵. Patočka svojou orientáciou asubjektívnej fenomenológie na *metafyziku jedinečnej existencie* však zároveň kriticky prekračuje nielen rámec úvah Husserla, ale aj Heideggera, a to nielen z jeho *Bytia a času*.

V koncepcii asubjektívnej fenomenológie nejde len o *revíziu* pôvodnej Husserlovej fenomenológie, ako píše K. Slowiková⁶, ale o zásadné prebudovanie jej východísk, ba podstaty, a to v dialógu Patočku nielen so samotným Husserlom, ale aj s Heideggerom, Finkom, Landgrebem a ďalšími predstaviteľmi fenomenológie a filozofie existencie, napr. M. Merleau-Pontym a J. P. Sartrom, ale aj

¹ RODRIGO, P.: Zrod tématu asubjektivity u Jana Patočky. Prel. K. Gajdošová. In: *Filozofický časopis*, roč. 52, 2004, č. 3, s. 394.

² Tamže, s. 393, 394.

³ DECLÈVE, H.: Mýtus o bohočloveku. Prel. M. Sedláčková. In: *Filozofický časopis*, roč. 39, 1991, č. 3, s. 365.

⁴ PATOČKA, J.: *Subjektivismus* [1], s. 380.

⁵ HUSSERL, E.: *Kríže európskych vied a transcendentálnej fenomenológie*. Prel. H. Kubová, O. Kuba. Praha: Academie 1996.

⁶ POZRI SLOWIKOVÁ, K.: Patočkův projekt revízie Husserlovy fenomenológie. In: *Filozofický časopis*, roč. 55, 2007, č. 4, s. 511–536.

s kritikmi zvonku, s kritikmi pôsobiacimi mimo rámec fenomenológie. Patočka k tomu píše, že už prvá generácia žiakov Husserla zaznamenala vo fenomenológii „krok späť k tradičnej tematike modernej filozofie vedomia“, že už oni, ako napokon v závere života aj Husserl, museli konštatovať „sklamanie pôvodných nádejí na skutočne nový počiatok filozofie, na prístup k veciam, na rozchod s formálnym chápaním úloh filozofie“¹. Slowiková však navrhuje uskutočniť aj určitý *obrat späť* – obrat k pôvodnej husserlovej fenomenológii.

Sme presvedčení, že nie je možné naplniť želanie Slowikovej – želanie ďalej rozvíjať motívy Patočkovej koncepcie asubjektívnej fenomenológie prevedením fenomenológie na *neutrálnu pôdu skúmania toho, čo sa javí*, t. j. *fenoménon*, a zároveň uskutočniť návrat k Husserlovej fenomenológii ako ku koncepcii, ktorá jediná je „autenticky fenomenologická“². Patočka nie náhodou zdôraznil: „Fenomenológia, ktorú chcel jej zakladateľ zaviesť ako základnú filozofickú vedu, ako *philosophia prima*, je dnes pole ležiace ladom.“ A ide ešte ďalej, keď *vzápätí* nielen konštatuje, že: „Hroziacemu subjektivismu sa Heidegger ubránil obratom k bytiu“, ale veľmi vážne sa súčasne pýta, či to urobil dostatočne a prijateľným spôsobom: „Nie je ... nevyhnutné zopakovať podujatie *Bytia a času* na novom základe a podať fenomenológiu pobytu, sveta, vnútrosvetského jestvujúcna?“³ Takýmto *podujatím*, vlastne ďalším *obratom* pri utváraní novej fenomenológie, sa pre Patočku stal pokus o vybudovanie asubjektívnej fenomenológie, v ktorej by nielen *bytie*, ale aj *prirôdzený svet* a jeho *jestvujúcna* našli podstatne väčšiu váhu, než v pôvodnej podobe Husserlovej fenomenológie, ale aj v hermeneutickej fenomenológii Heideggera.

¹ PATOČKA, J.: *Subjektivismus* [1], s. 379. Pozri aj HUSSERL, E.: *Križe evropských vied a transcendentálnej fenomenológie*, s. 549. V ďalších zmienkach o tejto práci budeme v texte používať skrátený názov *Križa*.

² SLOWIKOVÁ, K.: Patočkův projekt revize Husserlovy fenomenológie. s. 532 a n.

³ PATOČKA, J.: *Subjektivismus* [1], s. 382.

Metafyzika, fenomenológia a dejiny filozofie

Často aj vo vedomí dnešných vzdelancov s primeranou znalosťou filozofie pretrváva predstava, že dejiny filozofie sú dejinami metafyziky, ba že filozofia svojou podstatou je metafyzika. S tým Patočka nesúhlasí. Tvrdí, že metafyzika nie je nejakou „všeobecnou“, resp. „prirodzenou dispozíciou“ duchovného vývoja človeka (ako tvrdí napr. Kant)¹ a ani nevyhnutným príznakom filozofie. V dejinách filozofie má metafyzika svoj *vznik* a aj *koniec*. Jej počiatky sú, podľa Patočku, späté predovšetkým s filozofiou Demokrita, Platóna, Aristotela², a dnes, keď sa často hovorí o *konci metafyziky*, hovorí sa o ňom zväčša jedným dychom aj ako o *konci filozofie*³. Dôležitými, takmer uzlovými bodmi dejín filozofie sa potom stávajú tri základné otázky: 1) vznik metafyziky z jej predmetafyzickej fázy; 2) problém formovania a pretvárania metafyziky v dejinách; 3) problém jej rozkladu a zániku⁴.

Uvedené otázky púťali pozornosť J. Patočku najneskôr od počiatku 50. rokov⁵ a výsledkom boli napríklad metodo-

¹ Pozri KANT, I.: *Kritika čistého rozumu*. Prel. T. Münz. Bratislava: Pravda, s. 67–68.

² Pozri PATOČKA, J.: Demokritos a Platón jako zakladatelé metafyziky. In: Patočka, J.: *Péče o duši II*, s. 356–369. Pozri aj PATOČKA, J.: Negativní platonismus. In: Patočka, J.: *Péče o duši I*, s. 303–336.

³ Pozri PATOČKA, J.: Může filosofie zaniknout? In: *Filosofický časopis*. Roč. 38, 1990, č. 1–2, s. 3–19.

⁴ PATOČKA, J.: Nemetafyzická filosofie a věda, s. 608–609.

⁵ Martin Ritter je presvedčený, že počiatky systematickejšieho záujmu aj o dejiny filozofie, a to v prepojení na problémy fenomenológie, sa v Patočkovej filozofickej tvorbe objavili už podstatne skôr, v roku 1934, keď publikoval článok *Platon a popularizácia*, v ktorom naozaj zdôraznil, že filozofia, ktorú už vtedy vnútorne pochopil aj ako *starostlivosť o dušu*, a preto aj ako podujatie ducha, ktoré sa usiluje o *areté* (cnosť), je vlastne úsilím človeka o prehliadnutie či preskúmanie *celku* v zasadení do *konkrétnej situácie*. To znie, podľa našej mienky, ako *predobraz* základného smerovania neskoršej asubjektívnej fenomenológie. Pozri RITTER, M.: Patočka mezi Sókratem a Platónem. K interpretaci negativního platonismu. In: *Reflexe* 34, 2008, s. 81–97. Pozri aj PA-

logicky i historicko-filozoficky veľmi podstatné state *Negatívny platonizmus* (1952) a *Věčnost' a dějinnost'* (prvá polovica 50. rokov minulého storočia)¹.

Patočka upozorňuje, že už odpoveď na prvú otázku je vážnym problémom nielen pre zlomkovitosť dostupného historického materiálu a prameňov, ale aj kvôli sedimentom, ktoré túto otázku prekryli v priebehu vekov, a aj dnes takmer bezo zvyšku platí: „... tradičné dejiny najstaršej fázy gréckej filozofie“, píše Patočka, „sú už [len] reinterpretáciou tohto vzniku z hľadiska práve konštituovanej metafyziky, z hľadiska Aristotelovej náuky, ktorá sa sama považovala za uskutočnenie stanoveného cieľa, za *ἐντελέχεια* (entelecheia) predchádzajúceho vývoja gréckej myšlienky.“² Povedané jednoducho, aj pod vplyvom textov Aristotela a Teofrasta sa predpokladá, že grécka filozofia od samého počiatku bola metafyzická a v klasickom období gréckej filozofie tento rys filozofie len zreteľne vystúpil na povrch. Táto koncepcia je ale podľa Patočku dnes už v rozvalinách.

Najstaršia grécka filozofia nebola metafyzikou. Patočka, nasledujúc Heideggera, píše, že filozofia predsokratovcov skôr napodobňovala *mytickú, eschatologickú a kozmologickú poéziu*, zaodievala sa do rúcha *orakulóznych, božských výrokov*, aj keď jej učenie bolo predsa len *iné*, bolo to „vedenie“ zvláštneho druhu“. Už v najstaršej gréckej filozofii fundamentálnym problémom bola „... základná pravda, odkrytosť, *ἀλήθεια* (aletheia)“. „Najstaršia filozofia nebola bohatá vedením, a dokonca sa niekedy dištancovala od mnohovedenia.“ V tomto zmysle si táto filozofia zväčša nerobila ani „nemotorný nárok na primitívnu vedu“ – píše Patočka. Až na samom konci prvého obdobia vo vývoji gréckej filozofie, vo filozofických dišputách Sokrata fabulovaných Platónom, „... dokázala filozofia – tentoraz už metafyzická –

TOČKA, J.: Platón a popularizace. In: Patočka, J.: *Péče o duši I*, s. 26–34.

¹ Pozri PATOČKA, J.: *Věčnost' a dějinnost'*. In: Patočka, J.: *Péče o duši I*, s. 139–242.

² PATOČKA, J.: *Negativní platonizmus*, s. 306–307.

razit' formulu pre druh »vedenia«, vlastný »filozofii«, na rozdiel od ostatného bádateľstva a vzdelanosti, od ostatnej *ιστορία*¹. Platon síce vytvoril obraz Sokrata – či už ako literárny mýtus alebo historickú postavu – ale práve *tento* Sokrates sa stáva „zvláštnou činnou, antropologicky zameranou verzou tohto filozofického »pravedenia«“², ale už isto verziou vytvorenou metafyzikom, ba jedným z jej zakladateľov. Na jednej strane sa Sokrates stáva *signum filozofie*, zároveň je však jeho filozofia v duchu platónskej a neskôr najmä aristotelovskej (metafyzickej) logiky pretvorená na formu umrťujúceho intelektualizmu, kde dominantnými sa stávajú *logická nerozpornosť* a *umenie správnych definícií*. Na túto tradíciu v mnohom nadviazali filozofi epochy *moderny* a celkom nepochybne aj Husserl.

Čo však bolo a ostáva pre Sokrata a jeho filozofiu názaj podstatné? Najmä to, že Sokrates nie je len *morálne ingénium*, aj keď je často práve takto interpretovaný. Je aj (a predovšetkým) filozofom, a práve ako filozof disponuje „»vedením« zvláštného druhu“, vedením, ktoré je najčastejšie charakterizované ako *vedenie nevedenia*, t. j. vždy (koniec koncov) ako *otázka*. „Sokrates je veľký ako pýtajúci sa,“ – píše Patočka. Pre Sokrata sa filozofia a jej prostriedky stávajú možnosťou „pre skok do priestoru, kde jej nič reálneho neposkytuje oporu“³. Vo svojom *vediacom nevedení* odкрýva Sokrates jeden zo základných rozporov ľudskej existencie: je to „rozpor medzi jeho vzťahom k celku, ktorý je mu neodňateľne vlastný, a neschopnosťou, nemožnosťou vyjadriť tento vzťah vo forme bežného konečného vedenia“⁴. Preto je možné tvrdiť, že pre Sokrata bola filozofia vždy *nemetafyzickou* filozofiou, a to napriek tomu, že otvárala dvere metafyzike.

Do Sokratom otvorených dverí vstúpili veľmi rýchlo viacerí filozofi. Platon, Aristoteles vytušili priestor, ktorý sa

¹ Tamže, s. 308.

² Tamže.

³ Tamže.

⁴ Tamže, s. 309.

im odkrýval v *pytajúcom sa nevedení* Sokrata, a hneď sa ho usilovali vyplniť. Patočka k tomu píše: „Podstata metafyziky, ako ju vytvorili Platon, Aristoteles, Demokritos, spočíva v tom, že na sokratovskú (či predsokratovskú) otázku je podávaná opäť (? – dopl. aut.) odpoveď, ktorú sa filozof usiluje odvodiť z otázky samej... (Nové – dopl. aut.) vedenie má byť opäť predmetné, obsahové a kladné. Nevedenie je forma vedenia, nové vedenie je vo vyššom zmysle pozitívne, v zdanlivej nevedomosti sa odhaľuje pravé vedenie pevnejšie než čokoľvek na zemi a na nebi.“¹ Vzniká tak *konfúzna forma vedenia*, ktorá je jednak výsledkom transcencie poznania k *celku sveta*, a zároveň to, čo vzniká ako dôsledok transcencie, *interpretuje opäť »mundánne«*, ako *existujúce a vysvetľujúce svet ako celok*.

Jednotiacim nástrojom poznania sa už od doby Parmenida a Herakleita stáva *lógos* (logos), ktorý sa ale od doby Platona a Aristotela mení na náuku o ideách, resp. o formách, na logiku, v podstate na zárodok *analytického rozumu* budúcej exaktnej vedy. Najmä u Aristotela bola idea pochopená už nielen „ako jednota nad mnohým“, ale „v nej tkvie princíp hierarchického poriadku, ktorý umožňuje prísnu demonštratívnu metódu“. Čo je však najpodstatnejšie: „... idea je zároveň – v tom je kus sokratovstva – cieľ a vzor a vis a fronte (sila pôsobiaca spredu, sila príťažlivá – dopl. vyd.); a ako vis a fronte stáva sa základom interpretácie univerza, pôvodne filozofickej myšlienke uzavretého – stáva sa základom fyziky.“² Sokratovské *transcendentné nejestvujúcno* sa zmenilo na *večné bytie*, namiesto *živej sily transcencie*, ktorá neustále »vytvára« síce *nevecný*, ale *živý ideál* onoho »nejestvujúcna«, a človeku podsúva „svet ... harmonický,

¹ Tamže, s. 309. Otáznik za slovo »opäť« sme nedali náhodou. Toto slovo evokuje predstavu, že filozofia predsokratovcov takúto odpoveď, resp. odpovede poskytovala, t. j. bola alebo mohla byť metafyzická. To však sám a v tom istom texte na s. 307–308 Patočka popiera. Odpovede predsokratovcov mali inú formu, boli viac *mytologické*, než *metafyzické*. Určitú výnimku predstavovala len filozofia eleatov, najmä Parmenida a Zenona.

² Tamže, s. 310.

»duchový«, ale strnulý, namiesto historickosti sokratovského boja proti životnému úpadku nastupuje napodobenina večného ideového sveta, absolútnosť pravdy sa zdá byť zaručená nepremožiteľnou, univerzálnou pojmovou systematickou a realizovaná dokonalou štátnou formou¹. *Pojem, idea* či *Idea*, resp. *svet ideí* alebo *logos* sa v metafyzike stávajú *jediným* prameňom absolútnej pravdy.

Patočka však objavuje v Platónovi aj akoby *anti*-Platóna, keď píše: V Platónovi je „... aj viac než Platon“². Ide o to, čo Platon označuje ako *nevysloviteľné* (ἀόρατον), ako to, čo existuje *mimo oblast'* jestvujúcien, azda ako *bytnosť* – ἐπέκεινα τῆς οὐσίας (epekeina tes usias), ako to, čo je *nevypovedateľné*. Platon o tom píše v *VII. liste* (341 C) a vlastne už on naznačuje, že za tým, čo *vieme* akoby s istotou (t. j. pojmovo, logicky), je ešte niečo, čo síce *tiež* »vieme«, ale nejakou ináč: ako o *nevypovedateľnom*³. Preto môže Patočka sformulovať tézu, že proces budovania metafyziky sa završuje až u Aristotela, pretože až u neho sa *obsah* transcendentie v celom rozsahu mení na *transcendentné*, na *nadsvetenskú realitu*, ale vždy dostupnú logike a rozumu. Metafyzika sa mení na „pokús vedy o absolútny, objektívny a pozitívny celok“⁴.

V pochopení Platóna aj ako *anti*-Platóna sa ukrýva jeden z impulzov k tomu, aby Patočka začal uvažovať o možnom prebudovaní Husserlovej transcendentálnej fenomenológie a pristúpil k budovaniu východiskových postulátov *asubjektívnej fenomenológie*.

Vyslovený predpoklad výrazne potvrdzuje myšlienka, ktorú Patočka vyslovil v štúdií o *nevynutnosti* asubjektívnej fenomenológie z roku 1971. Podnetom sa mu stáva, paradoxne, nielen jeho vlastná analýza textu Platónovho *VII. listu*, ale aj analýzy, ktoré v súvislosti s týmto listom uskutočnil už Husserl, a to v časovom horizonte od *Logických*

¹ Tamže.

² Tamže.

³ PLATON: VII. list. In: Platon, *Dialógy* (°°°). Prel. J. Špaňár. Bratislava: Tatran 1990, s. 619 a n.

⁴ PATOČKA, J.: *Negatívni platonizmus*, s. 311.

skúmaní (1900–1901) až po jeho posledné veľké dielo *Kríža európskych vied a transcendentálna fenomenológia* (1936; v dnešnej podobe vydané až post mortem, v roku 1952).

Platon v *VII. liste* upozorňuje, že skutočné (filozofické) poznanie *predmetov* (vecí) sa rodí v duši človeka, ktorý sa určitou vecou alebo problémom dlhodobo zaoberá. Poznanie, píše Platon, „vypukne ... v duši ako plameň zapálený od iskry a potom sa už živí samo“ (*VII. list*, 341 D)¹. Pre Patočku je dôležité, že podľa Platona proces poznania prebieha *v duši* a prebieha v istom zmysle *samovoľne, nie však chaoticky*. Naopak, tento proces má zreteľne *následný, stupňovitý* charakter.

Patočka v štúdií o asubjektívnej fenomenológii z roku 1971 poznamenáva, že to najpodstatnejšie z uvedeného listu, totiž časť o povahe poznania, býva často interpretovaná jednostranne a zjednodušene tým, že poznaniu sa tu upiera akýkoľvek *ontologický* status a je interpretované len *gnoseologicky, epistemologicky*. Patočka píše: „... relevantný pasus je ... celkom neadekvátne interpretovaný, keď je považovaný len za náuku o stupňoch poznania... Dôležité sú na tom nielen »stupne«, ale to, že jestvujúcno, ktoré má byť uchopené, sa vôbec nemôže ukázať ináč, než cez a na základe určitých *spôsobov zjavovania*, ktoré síce *nie sú vec sama*, ale bytostne k tomuto *ukazovaniu* ako takému patrí (kurz. aut.).“² Zdôraznime ešte raz: *vec sama k ukazovaniu patrí!*

Patočka, v eseji *Európa a doba poeurópska* (po roku 1970), po priamom odvolaní sa na Husserlove *Logické skúmania*, používa pôvodnú grécku terminológiu, síce v takmer rovnakom poradí, aké nájdeme napríklad aj v slovenskom preklade Platonovho *VII. listu* od J. Špaňára, ale s určitým posunom významov, najmä v súvislosti s pojmami *»vedenie«* a *»vec sama«*: pojmy *onoma, logos, eidólon (meno, definícia, obraz)* sú akoby odraz *zmyslového bytia* predmetu a sú vlastne identické s prekladom do slovenčiny, avšak o štvrtom stupni, o *vedení (požnaní)*, Patočka píše, že Husserl videl u Platona

¹ PLATON: *VII. list*, s. 620.

² PATOČKA, J.: *Subjektivismus* [2], s. 399–400.

jasné „... rozlišovanie medzi výrazom a významom, mienkou a mieneným (ktoré sú ako problémy naznačené v platónskych termínoch *ὄνομα*, *λόγος*, *δόξα*, *νοῦς* a *ἐπιστήμη*)“ a sú prítomné aj na konci tradície založenej Platonom“¹. A Patočka hneď dodáva: „... a potom, keď (Husserl – dopl. aut.) odkryl tak hĺbku motivácie platonizmu v myslení ideálnych jednôt, tak nebezpečenstvo hypostazovania ideálna na metafyzické bytie, mohla byť v neskorom Husserlovom diele po prvý raz v dejinách filozofického myslenia ukázaná viazanosť *ἐπιστήμη* na *δόξα* produkty *ἐπιστήμη*... prechádzajú síce do prirodzeného sveta, pretvárajú a premieňajú ho v jednotlivostiach a aj v jeho základných štruktúrach, nemôžu ho však nikdy prekonať a urobiť nadbytočným...“¹. Dodávam: *nadbytočným* ho môžu urobiť len v prípade, ak sa samotné výtvory rozumu začnú považovať za *jediné bytie*. To však odkrýva až neskorý Husserl, ktorý uvažuje nielen o kríze európskych vied, ale aj o skutočnej podstate transcendentálnej fenomenológie.

Posledné tvrdenie, že to, čo vstupuje do sféry vedomia len ako *δόξα* (doxa), je nadbytočné, sa podľa Patočku, naozaj stalo a stalo sa už u Platona, aj keď završené bolo až Aristotelom. Už Platon sa tu dopustil neprimeraného zjednodušenia, ktoré poprelo v jeho náuke ono *anti-platónské*: „... náuka o spôsoboch zjavovania nenašla u Platona skutočné vyzpracovanie, pretože bola ihneď vysvetlená objektivisticko-metafyzicky: *ὄνομα*, *λόγος* a *εἶδολον* sú pochope-
pené ako bytie »zmyslové«, ako mienka; *ἀληθής δόξα* a *ἐπιστήμη* ako bytie *duchovné*, »vec sama«, ako bytie ideálne. Tak sa stalo, že sa tento nesmierne dôležitý začiatok náuky o spôsoboch zjavovania nepresadil; každý z oných spôsobov bytia je potom interpretovaný ako daný v nahliadaní toho istého druhu, čo samozrejme musí viesť k nivelizácii skutočne videných rozdielov. Vodidlom výkladu sa nestáva *to isté v rôznych spôsoboch zjavovania*, ale *rôzne v tých istých spôso-*

¹ PATOČKA, J.: *Evropa a doba poevropská*, s. 81.

boch videnia: obsah jestvujúcna zvíťazil nad tým, čo prístup k jestvujúcnu umožňuje (kurz. aut.).¹

Otázku *zjavovania jestvujúcna* sa pokúsil riešiť aj Aristoteles v diele *O duši*². Tento filozof vychádzal z predpokladu, že jednou z podmienok všetkého zjavujúceho (ukazujúceho) sa je existencia *duše*: „... duša je nejako všetkým, čo je. Všetko jestvujúcno je totiž buď predmetom vnímania alebo predmetom myslenia.“³ Patočka upozorňuje, že podľa Aristotela už tzv. *animáliá* (»duše« živočíchov) sa vyznačujú dvoma mohutnosťami: *súdnosťou*, ktorá odkrýva zmysel jestvujúcien, a schopnosťou *konat'*, „spôsobovať miestny pohyb“⁴. Aj poznanie, *súdnosť*, sa prejavuje pri zjavovaní jestvujúcien dvoma spôsobmi: ako (zmyslové) *vnímanie* (*aisthesis*) a ako (rozumové) *poznanie* (*noesis*). „Z hľadiska zjavovania“, píše Patočka, „sa... všetko, čo je ($\tau\alpha\ \pi\rho\acute{\alpha}\gamma\mu\alpha\tau\alpha$), delí na $\alpha\iota\sigma\theta\eta\tau\acute{\alpha}$ a $\nu\omicron\eta\tau\acute{\alpha}$ a to tak čo do možnosti, ako aj čo do skutočnosti.“⁵

V duši teda vedľa seba pôsobia *vnímanie* a *vedenie*, raz ako skutočné, druhý raz ako možné, pretože predmety *skutočne* pôsobia na naše zmysly. Aj v jednom, aj v druhom prípade však vo vedomí nie sú obsiahnuté samotné predmety, ale ich *tvary* (formy), a to buď ako *eidon* (zmyslovo daný tvar), alebo ako *eidos* (idea, pojem alebo zmysel danej veci). Patočka zároveň upozorňuje, že pre Aristotela ide vlastne o *eidos eidon* (ideu ako pojem zmyslovo daného).

Používajúc terminológiu Husserla, Patočka píše, že práve podľa Husserla je možné Aristotelov koncept *odkrývania, zjavovania sa zjavujúceho*, interpretovať takto: „Moderne vyjadrené: musí mať »noematickú« stránku, musí si v duši samotnej postaviť proti sebe »predmetnosť«.“⁶ S tým, sa-

¹ PATOČKA, J.: *Subjektivismus* [2], s. 400.

² ARISTOTELES: *O duši*. Prel. A. Kříž. Praha: Nakladatelství Rezek 1996.

³ Tamže, s. 101.

⁴ Tamže, s. 102.

⁵ PATOČKA, J.: *Subjektivismus* [2], s. 401.

⁶ Tamže, s. 401

mozrejme, je možné súhlasiť a ako zdôvodňujúci príklad uvádza Patočka známe podobenstvo Aristotela, ktorý porovnáva dušu a poznanie s rukou človeka. Aristoteles napísal: „Duša je... ako ruka; lebo ako ruka je nástrojom nástrojov, tak rozum je tvarom tvarov a zmysel je tvarom toho, čo je prístupné vnímaniu.“¹ Nástroj sa stáva skutočne nástrojom až keď je uchopený rukou a aj tvar sa stáva z možného skutočným tvarom až keď je súčasťou používania alebo poznania, a to u ľudí v oboch prípadoch úzko súvisí s *dušou*, s *rozumom*. Ani v jednom, ani v druhom prípade však nedochádza k reálnej zmene *tvaru*, len k premene *možnosti* na *skutočnosť*, a to z hľadiska nadobúdania zmyslu (významu). Palica ležiaca na zemi je predmet s určitým tvarom, ale nástrojom, napr. zbraňou, sa stáva až v ruke človeka (alebo šimpanza) a až vtedy sa stáva skutočným *tvarom*, ktorý označujeme ako zbraň alebo nástroj.

Patočka vo vzťahu k Aristotelovej koncepcii poznania ako *zjavovania sa zjavujúceho* vyslovuje jednu zásadnú námietku: Aristoteles začína konštatovaním: „... duša je nejakým všetkým, čo je...“. Tu Aristoteles predpokladá určitú *identitu* alebo, lepšie povedané, *identifikáciu* zjavujúceho sa so zjaveným, jestvujúcna s jeho poznaním, duše s poznávaným. S tým je možné súhlasiť len do istej miery. Duša sa javí ako *médium*, cez ktoré a v ktorom sa veci zjavujú a nadobúdajú určitý (často rozdielny) význam. Ale Patočka hneď aj konštatuje a zároveň sa pýta: „V duši sa zjavuje tak to, čo je jedinečné, s čím sa možno stretnúť (v určitej – dopl. aut.) situácii, tak to, čo je všeobecné a nadčasové. Stačí to však, aby bolo možné povedať: duša *je* nejakým spôsobom (ktorý je potrebné ešte skúmať) vecami? T. j. že duša, umožňujúc, aby sa veci javili, nie je od nich rozdielna?“² Veď ruka sa nestáva palicou alebo ihlou, keď ich používa.³

¹ ARISTOTELES: *O duši*, s. 101.

² Patočka, J.: *Subjektivismus* [2], s. 401–402.

³ A predsa: v uvedených príkladoch ruka predsa *je* nejakým či už ihlou alebo palicou, ale rovnako možno hovoriť, že palica alebo ihla *sa stávajú* predĺženou rukou človeka.

Určitá miera identifikácie duše s poznávaným je nevyhnutná, pretože len ona umožňuje rôzne *formy* (spôsoby) poznávania ako *zjavovania sa toho istého*. Tu sa prejavuje, mimo iného, aj intencionalita každého poznania. Aristoteles sa však dopúšťa podobnej chyby ako Platon: „... rôzne spôsoby zjavovania sa toho istého sú ... oklieštené tým, že jestvujúcno, ktoré sa zjavuje, získava prevahu nad spôsobmi, akými sa zjavuje. Tomu istému, ktoré sa tu [rôznymi spôsobmi – pozn. I. Chvatíka] zjavuje, je položená otázka o vzťahu aisthetického k noetickému, o vzťahu toho, s čím sa stretávame, k tomu, čo 'vždy už bolo jestvujúcnom'.“¹ Aristotelovi, ako predtým Platonovi, ide totiž opäť len o to, aby sa z čírej náuky o spôsoboch zjavovania toho istého stala *len* náuka o stupňoch poznania. *Doxa* je postavené proti *episteme*, *aisthesis* proti *noesis* a *fantasia*.

Po krátkej zmienke o scholastickom rozlíšení intencionálneho a reálneho bytia (*esse intentionale* a *esse reale*), v ktorej Patočka upozornil na scholastickú reflexiu *objektivity subjektívnych obsahov* (ako obsahov duševných), prechádza bezprostredne k analýze *intencionálneho* a zároveň len *reprezentatívneho* charakteru ideí u Descarta.

Descartovo riešenie, zdôrazňuje Patočka, prináša celý rad otázok, resp. problémov, ktoré si vyžadujú riešenie. Na prvom mieste Patočka uvádza (povedané v Husserlovej terminológii) tzv. *noematickú* stránku duševnej štruktúry človeka z hľadiska objektivity zjavovania zjavovaného. Ďalším problémom je problém *transcendentnej identifikácie*, ktorý sa viaže k otázke, „či intencionálne bytie je alebo nie je reprezentatívne vzhľadom k reálnemu“² a tret'ou otázkou – azda najdôležitejšou – je akoby rozvinutie otázky druhej – ide o otázku *imanentnej identifikácie*, problém opäť súvisiaci s *intencionalitou* poznania.

Tretia otázka – problém *imanentného identifikovania* – sa rozpadá na dve čiastkové otázky: ide o „vnútorné zhrnutie momentov reprezentanta samého a jeho možné preformo-

¹ Patočka, J.: *Subjektivismus* [2], s. 402.

² Tamže, s. 403.

vávanie“ a zároveň sem patrí „analýza rôznych spôsobov danosti, poprípade možností prechádzať z jedného do druhého, ktoré sú v nich obsiahnuté, teda analýza vnútornej zákonitosti zjavovania ako takého“.¹ Patočka vzápätí upozorňuje, že otázky štruktúry duše (subjektu) a otázka spôsobu danosti boli v prvom momente zatlačené do úzadia a do popredia sa dostal problém *transcendentnej identifikácie* a analýzy reprezentanta, t. j. analýza ideí.

To prináša celý rad otázok a problémov, ktoré však ešte len čakajú na riešenie. Patočka píše, že neriešené otázky síce spôsobujú problémy, ale ich analýza nie je ešte k dispozícii, a preto zužuje problém len na niekoľko základných téz.

Descartes *transcendentnú identifikáciu* predpokladal; dochádza k nej – mimo *res cogitans* – prostredníctvom jednoduchých (vrodenných) ideí, t. j. prostredníctvom *ideas innata*. Tieto idey sú považované za *primárne* »pravdivé«, „vyznačujú sa jasnosťou a zreteľnosťou: sú vnútorne artikulované a nezmiešavajú sa s ničím iným“². Práve *obsah* ideí umožňuje formulovať *evidentné súdy* a vytvárať dokonca celé *reťazce evidencií*. Descartes zároveň jasne odlíšil od oných *evidentných súdov* každé »objektívne«, »noematické« spôsoby zjavovania sa, ktoré však majú len *doxický* charakter a nevedú k súdom *apodiktickým*. V tejto otázke Descartes ostáva verný pôvodnej, až k Platonovi siahajúcej tradícii metafyziky, keďže *jasnosť* a *zreteľnosť* poznania považuje za vnútornú vlastnosť samotných ideí, ktoré nijako nezávisia od *res extensa*. „V zásade aj Descartes“, upozorňuje Patočka, „zostáva verný metafyzickej tradícii“; aj on „jasnosť a zreteľnosť pripisuje ako vnútorné vlastnosti ideí, keď tým pokladá problém spôsobu danosti jestvujúcna za vyriešený a keď subjektívnu stránku chápe v nadväznosti na to [len] ako jednoduché videnie alebo nevidenie, pritakanie či nesúhlas.“³ O pravdivosti poznania nerozhoduje korešpondencia

¹ Tamže.

² Tamže.

³ Tamže, 404.

poznania s poznávaným, ale len vnútorná evidencia konzistentnosti a jasnosti našich poznatkov, ich koherentnosť.

Descartovo riešenie problému poznania a vedomia len a výlučne ako otázky istoty a evidentnosti poznania má hlboké korene. V štúdiu o *možnosti* asubjektívnej fenomenológie (1970) Patočka píše, že v *Meditáciách o prvej filozofii* nebolo pre Descarta podstatné úsilie o istotu poznania z *existenciálnych* dôvodov. Personálne jestvujúcno, ono *sum*, ktoré do filozofie zaviedol, bolo nekriticky podriadené už z antiky prevzatej *ontologickej* schéme podstaty a existencie. V druhej meditácii síce Descartes zdôraznil: *ja som, ja existujem*¹ a sám túto tézu považoval za hľadaný pevný bod každej filozofie, ale táto sa nestala naozajstným *personálnym* východiskom jeho filozofie. Patočka píše: „V istom zmysle (Descartes – dopl. aut.) naznačuje ... prednosť existencie pred esenciou, ale existenciu – vyjadrenú v *sum, existo* – je potrebné už vopred nahliadať. Z filozofie sa mu vytráca vzťah *ja som – vec – existencia*, zároveň je však zdôraznený vzťah *ja som – vec myslíaca – esencia*. Esenciou je *ego cogito*, nie *ego sum, ego existo*, tie sú len vecou medzi *mnohými* inými vecami. V tomto nenecháva Descartes nikoho na pochybách: „... myslenie je jediné, čo mi nemožno uprieť.“ „Som teda presne iba myslíaca vec, t. j. myseľ *číše duch*, intelekt, rozum...“ A aj do tretice, i keď s trochu iným akcentom: „Som ... vec pravdivá a pravdivo jestvujúca, ale akáže vec? Povedal som, myslíaca.“²

Patočka vidí v Descartovom »zabudnutí« existenciálneho a telesného *sum* pozíciu s ďalekosiahlymi dôsledkami. Descartes sa od tejto chvíle dôsledne pýta nie na *sum*, ale na *veci*. Ako ukázal už Heidegger (a následne aj Patočka), rozštiepenie na esenciu a existenciu je charakteristické a platné pre *veci*, pre jestvujúcno vo svete, pritom pre jestvujúcno nepersonálnej povahy. Heidegger k tomu výstižne pozna-

¹ DESCARTES, R.: *Meditácie o prvej filozofii*. Prel. J. Cíger, V. Cígerová. In: *Antológia z diel filozofov*. Novoveká racionalistická filozofia. Bratislava: Nakladateľstvo Epoque, s. 81.

² Tamže, s. 82, 83.

menal: „Toto vo svojom bytostnom pôvode skryté rozlíšenie essentia (bytnosť) a existentia (skutočnosť) vládne údelu západných a celých európsky určených dejín.“¹ Výsledok jeho úsilia je kontraproduktívny: Descartes, ako sme už vyjadrili, hľadá istotu, Archimedov bod vlastnej filozofie a to, od čoho sa chcel ako *osoba* odlíšiť, pretože mu takúto istotu neposkytuje, sú *veci*, ale – ako upozorňuje Patočka – ako odpoveď na svoju otázku od začiatku hľadá *vec ako subjektum* (nositeľa) takejto istoty: „Tým, čo istota cogito garantuje, je vďaka tomuto metafyzickému východisku, ktoré Descartes považuje za samozrejmé, už od počiatku *vec*, t. j. stály substrát trvalých i premenlivých určení.“² To znamená, že pre Descarta nielen jestvujúcno, ale aj bytie, existencia, ich atribúty sú k poznaniu, k subjektu len *vonkajšie*, nijako podstatne nezávisia od *ego sum*, nanajvýš ak od *ego cogito*.

Keď Descartes uvažuje o *ego cogito*, o *duši*, vyškrtáva z jeho (ich) určení všetko telesné. Aby sa *ego* vyhlo akejkoľvek možnosti byť klamané zlovoľným démonom (klamárom), musí sa zbaviť všetkého, čo sa spája s *ego* ako telom, so *sum*. Descartes, keď uvažuje o určeníach a potrebách duše, vyškrtáva jej výživu, pohyb z miesta na miesto, ale aj zmyslové vnímanie, pretože aj ono je len funkciou tela. Patočka, ako otázku a zároveň odpoveď, formuluje tézu: Čo zostane ako moje určenie, ako istota môjho bytia? Nebude to nič iného, než to, čo musím predpokladať ako *neklamnú* a *bezprostredne prítomnú* v každom zaoberaní sa vecami, a toto, čo *ego, ja* nijako nemožno uprieť, je »pensées«, »cogitatio«, *myslenie* alebo *myšlienka*. Descartes z *ego* urobil »fenomenálne pole«, miesto, na ktorom sa *zjavujúce zjavuje*, ale samotné *cogitatio* a *ego*, ako jeho substrát, posúva ešte inde: „Vo svojom uvažovaní, ktoré vychádza z tradičného rozlíšenia essentia–existentia, z neho urobí podstatný atribút *veci*, ktorou *sum*, atribút, ktorý – vyznačujúci sa pova-

¹ HEIDEGGER, M.: *O humanismu*. Prel. P. Kúrka. Praha: Nakladatelství Ježek 2000, s. 20. Pozri aj PATOČKA, J.: *Subjektivismus* [1], s. 383.

² PATOČKA, J.: *Subjektivismus* [1], s. 383.

hou istého bytia – je sám vecný, to znamená konštatovateľný, vyskytujúci sa, objektívny. Cogitatio je možné len tým, že sum je existencia určitej substantia cogitans...“¹ Kým *ego* je tu mienené ako *substrát*, *cogito* sa stáva jeho podstatným *atribútom*.

»Fenomenálne pole«, aj keď ho sám Descartes takto neoznačil, sa pre Descartesa postupne stáva *štruktúrou subjektu*, pretože v tretej meditácii sa vracia k tomu, čo v druhej najprv spochybnil: „Som vec mysliača,“ píše Descartes, „t. j. pochybujúca, tvrdiaca, popierajúca, nemnohé rozumejúca, mnohé nevediaca, chcjúca, nechcjúca, predstavujúca si a cítiaca.“ A ide ešte ďalej, keď poznamenáva: „... som si istý, že tie spôsoby myslenia, ktoré nazývam vnemami a predstavami, sú vo mne natoľko, nakoľko sú spôsobmi myslenia.“² Tu, aj keď len z hľadiska zacielenia úvah a nepriamo, nie pojmovo, vstupuje na scénu *intencionalita* nášho prežívania sveta. Patočka usudzuje, že na túto úvahu Descarta je už možné vzťahovať aj modernú formulu *ego – cogito – cogitatum*, ale: Myslené, to, čo sa zjavuje, sa tu vynára dva razy – raz v platónskom ponímaní, ako *idea*, druhý raz ako *vec* mimo myslenia, mimo *cogito*. Myslené ako *vec* tak môže byť opäť vnímané aj ako platonsky poňatá *idea*, ako objektívne bytie (a pravda) transponovaná mimo svet človeka. Ako taká dostáva sa táto predstava do rozporu s pôvodnou požiadavkou Descarta, že poznanie musí byť *vnútorné*, teda *subjektívne isté a evidentné*, povedané jazykom filozofie 20. storočia – *intencionálne*.

V brnianskej štúdií (1971), v jej ďalších historicko-filozofických analýzach, venoval Patočka značnú pozornosť Leibnizovi, ktorý bol ním (spolu so Spinozom), pokladaný za najväčšieho zo všetkých karteziánov³. Patočkovu pozornosť priťahovala pôvodne descartovská otázka *res extensa*, ktorú čiastočne už on sám, a po ňom najmä Leibniz

¹ Tamže. Pozri aj DESCARTES, R.: *Meditácie o prvej filozofii*, s. 82.

² DESCARTES, R.: *Meditácie o prvej filozofii*, s. 87.

³ PATOČKA, J.: Karteziánství a fenomenologie. In: Patočka, J.: *Fenomenologické spisy II*. Sebrané spisy. Sv. 7. Praha: Oikúmené 2009, s. 456.

a nezávisle aj Spinoza, posunuli nielen k *fyzikalizmu*, ale až do polohy, do akej miery by *res extensa* mohla byť pôdou pre exaktné vedy. V tejto súvislosti Patočka napísal: „... samotná myšlienka, že svet je *res extensa*, je základný krok na ceste onej objektivizácie, ktorou fyzikalizmus vo svojej podstate je a ktorú uskutočňuje s takým obrovským úspechom moderná veda v procese svojej špecializácie, sledujúc vzor matematickej prírodovedy.“¹ Descartes však ešte úplne nepochopil *res extensa* ako doménu, resp. ako výlučný predmet exaktnej vedy, cestu k tomu otvorili až Spinoza a Leibniz.

U Leibniza zaujali Patočku najmä jeho náhľady na probléme zjavovania sa a tieto spája s Leibnizovou prácou *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* (Meditácie o poznaní, pravde a ideách), ktoré ich autor uverejnil v *Acta eriditorum* v roku 1684. Patočka píše, že táto práca je „východiskom modernej diskusie o probléme spôsobov zjavovania“ a aj tu, podobne ako u Descarta, sa objavuje problém zdvojenej interpretácie ideí, raz ako *mysleného*, druhý raz ako *reálne existujúceho*, ale – ako píše Patočka – až v akejsi „karteziánskej travestii“, zveličení, posunutý až do ironickej polohy². Heidegger vo vzťahu k bytiu ako existencii napísal: „Bytie je *absolútne transcendens*.“³ Až v poznaní *odomknuté bytie* sa stáva *transcendentálnym*.

Zo štyroch doteraz analyzovaných problémov (prvou je *noematická stránka poznania*; druhou problém *transcendentnej identifikácie* predmetu poznania; tret'ou je otázka *imanentnej identifikácie* poznania, ktorá sa vzápätí rozpadá na dve: je to fakt možného *preformovania* obsahu poznania ako *reprezentanta* niečoho a analýza vnútornej zákonitosti *zjavovania sa*), Leibniza najmenej zaujímala v poznaní ako procese stránka *imanentne subjektívna*, viažuca sa k *štruktúre duše*. Preto ani neskúma poznanie ako proces, ale najmä ako objektívny výsledok v zmysle (možnej) pravdy.

¹ Tamže.

² PATOČKA, J.: *Subjektivismus* [2], s. 404.

³ HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, s. 55.

Leibniz je racionalistom a v zhode s touto pozíciou je pravda aj pre neho (podobne ako pre Descarta) vyjadrením alebo dôsledkom *konzistentnosti* ideí; *je, existuje* v ich vzájomnej zhode. Pripúšťa, že pravda má svoj *transcendentný* podklad, že je aj prejavom *zbody s vecami, predmetmi*, ale naozaj *prítomná* je len v myšlienkach, ideách, v ich vzájomnej súvislosti a previazanosti. Idey Leibniz vníma ako *reprezentantov* vecí *vo* vedomí. Aj podstata celého procesu poznania je prevedená na myšlienkové operácie s ideami ako reprezentantmi vecí, na ich *imanentnú* analýzu, resp. syntézu.

Poznanie je teda pre Leibniza predovšetkým *práca* s ideami. Ide o *myšlienkové operácie* s pojмами (ideami) v samotnom vedomí. Tu sa však, ako upozorňuje Patočka, vynára podstatná otázka: Ide o to, že bola obídená otázka alebo „dimenzia spôsobu zjavovania, totiž otázka, ako vieme, že máme idey, keď pôvodne tu taká analýza nie je“¹. Ako idey sa nám často javia slová (pojmy), ktoré sa síce navonok zdajú byť niečím, čo je úplne obsahovo určené a je reprezentantom niečoho reálneho, niečím, čo Patočka označuje pojmom »významová intencia«, ale v skutočnosti môže ísť o »nevyplnenú intenciu«, v Leibnizovej terminológii o »slepé poznanie«. Samotný Leibniz však tento problém už ďalej neskúmal a jeho úvahy sa začali uberať k nasledujúcemu:

1. Leibniz označuje *nevyplnenú intenciu* ako »temnú predstavu«. Podľa neho ide o predstavu o veci, ktorá nám nemožní rozpoznať danú vec ani v prípade, keď sa vec vynorí pred nami, pretože *temná predstava* neobsahuje podstatné znaky vecí.² Patočka, rešpektujúc Husserlovu výzvu „Späť k veciam!“, píše: „Jasná predstava vzniká, keď sme privedení pred vec samu; Leibniz tu má na mysli zmyslovo-prítomnú danosť. Prítomná vec sama dáva teda jasnú pred-

¹ PATOČKA, J.: *Subjektivismus* [2], s. 404.

² Zdá sa, že pri »temnej predstave« môže ísť o predstavu na báze počutia, ničím nekorigovanej fantázie, snové vidiny, ale s najväčšou pravdepodobnosťou ide najmä o nepripravenosť alebo neschopnosť myslenia odkryť a pochopiť skutočnú *podstatu, bytnosť*, resp. *zmysel* určitej veci.

stavu...¹ Ide, zrejme, o priame *zjavovanie sa vecí*; predstava o veci sa však naplňa až jej *významom, zmyslom*.

2. „Naplnenie významom“, píše Patočka o Leibnizovom ponímaní poznania, „však ešte nie je poznaním vo vlastnom zmysle slova.“² Je to – podľa Leibniza – len *pseudopoznanie* alebo *poznanie nižšieho stupňa*, a vlastne sa tak opäť aplikuje metafyzické učenie o nižších a vyšších stupňoch poznania. Aj takéto poznanie môže byť neúplné, pretože nepreniká až k najhlbším štruktúram danej veci; *zreteľné* alebo *adekvátne (intuitívne) poznanie* predpokladajú prienik poznania až k najhlbšej štruktúre vecí. To vedie k odkrytiu aj najskrytejších zložiek a súčastí poznávaného, kde jediným zdrojom poznania sa stáva *zjavovanie, odkryvanie sa pravdy bytia*.

V Leibnizových analýzach poznania Patočka vidí premetnutý fakt, že Leibniz ešte podlieha vplyvu kartezianizmu: „Základný protiklad (v zjavovaní daného – dopl. aut.) je karteziánsky rozdiel medzi zmäteným poznaním zmyslovým a zreteľným vedením rozumovým... Dominujúcim protikladom v poznaní sa stáva rozdiel medzi tým, čo je intelektuálne a jednoduché, a tým, čo je zmyslové a zložité.“³ Patočka síce uznáva, že v náznakoch Leibniz otvára cestu k poznaniu, ktoré svojím pôvodom a podstatou prekračuje číry a izolovaný logický subjekt, ale aj u neho, podobne ako u Descarta, intelektuálne (napr. matematické alebo logické) aktivity subjektu sú rozhodujúce. Ani Leibniz nedokázal prekročiť horizont platonskej tradície (Patočka hovorí o *travestii*), ktorá zjavovanie sa považuje za to, čo sa zjavuje: poznanie je, koniec koncov, len *opakovaním* poznávaného; *zjavujúca sa idea je idea*.

Podľa Patočku na Leibniza významne nadviazal B. Bolzano,⁴ pražský filozof a predchodca modernej logiky. To

¹ PATOČKA, J.: *Subjektivismus* [2], s. 405.

² Tamže.

³ Tamže, s. 405–406.

⁴ B. Bolzano dôrazne odmietol Kantovu kritickú a transcendentálnu filozofiu kvôli jej subjektivismu a nadviazal (pomerne výrazne) na tra-

podstatné, pokiaľ ide o rozdiel medzi nimi, Patočka vyjadril jednoznačne: „Zreteľnejšie, než to vôbec niekedy urobil Leibniz, odlišuje (Bolzano – dopl. aut.) to, čo je na predstave objektívne, »predstavu osebe« od subjektívneho predstavovania.“¹

Bolzano poňmal *súd* a *usudzovanie* ako určitú *tézu*, a stal sa tak „nepozorovane otcom doktríny o rôznych možných intencionálnych vzťahoch k objektu“². Za mimoriadne dôležité považuje Patočka to, že Bolzano rozlíšil nielen *tézu*, voči ktorej ako objektívny korelát postavil *vetu osebe*, ale v rozlišovaní poznania a poznávania ide ďalej, až k odlišeniu *predmetu* a *obsahu predstavy*, a *predstavovania ako reálneho duševného procesu*. Bázou, ktorá to Bolzanovi umožnila, sa stalo jeho detailné rozlíšenie predstavovania, t. j. rozlíšenie *predstavy* – *predmetov predstáv* – *predstava*, *predstava, ktorá má predmet* – *predstava, ktorá nemá predmet* – *usudzovacia veta osebe*. Na tieto rozlíšenia nadviazali neskôr Brentano (náuka o intencionálnej inexistencii predmetu) a Husserl (v náuke o rôznych charakteroch zjavujúcej sa predmetnosti – raz ako *noéma*, druhý raz ako *noesis*, ktoré v myslení existenciu predmetu poznania dávajú *do zátvoriek* a kým prvý uvažuje o *zmysle myšlienky*, druhý o *zmysle aktu myslenia* v čistej, fenomenálnej skúsenosti).

Patočka vedome obišiel možné analýzy problému zjavovania sa v nemeckej klasickej filozofii, a to z jednoducho formulovaného dôvodu: „Tradícia nemeckého idealizmu nebola pre Husserlovu náuku o predmete a jeho zjavovaní sa tak zásadne relevantná, ako tá, ... ktorá prebieha od Platóna a Leibniza cez Bolzana a Brentana.“³

díciu predkritickej klasickej filozofie, vrátane Leibniza. Od Leibniza preberá najmä ideu »mathesis universalis« a usiloval sa ju prehĺbiť, dôslednejšie rozpracovať. Na jeho náhľady o podstate logiky a metodológie vied (napr. na ideu variácií predstáv, na metódu formálnych operácií, ktoré skúmajú výroky ako vety s premennými časťami, atď.) nadviazali neskôr aj Brentano a Husserl.

¹ PATOČKA, J.: *Subjektivismus* [2], s. 406.

² Tamže.

³ Tamže.

Brentano sa usiloval pretvoriť filozofiu na *pozitívnu* vedu na báze psychológie, a preto prednostne venoval pozornosť subjektívnym, resp. duševným *štruktúram mysle*. Ako veda musí mať psychológia zreteľne vymedzený svoj predmet, t. j. vymedzenú oblasť svojich *fenoménoch*, a to platí aj o filozofii, pokiaľ vznáša nárok byť vedou. Brentano problém rieši tak, že zreteľne odlíšil (a v istom zmysle postavil proti sebe) fenomény »psychické« a »fyzické« a uplatnil pritom ako meradlo dva znaky – jeden prevzatý od Descarta, druhý od Aristotela. Karteziánsky motív tvrdí: „... psychické formy zaistujú existenciu, to, čo sa v nich zjavuje, to tiež s istotou existuje“; naproti tomu fyzický fenomén „vykazuje spočiatku len »immanentnú inexistentiu« (t. j. *neprítomnosť* – dopl. aut.) v psychickom fenoméne.“¹ Cez návrat k Descartovi, resp. – v širších kontextoch – k ideám karteziánskeho zianizmu, sa Brentano dostáva aj k Bolzanovi, k jeho myšlienke, že len skutočný *myslieňkový* súd, teda konkrétny akt vedomia, je nielen tézou určitej formy alebo stupňa poznania, ale celým poznaním.

Na základe uvedeného karteziánskeho (leibnizovského) ladeného rozlíšenia medzi danosťou (vecí) a súdmi ako tézami rozlišoval aj Brentano medzi *slepým* alebo *temným* súdením na základe *doxa* (t. j. zmyslovej skúsenosti) a *evidenciou na základe súdu*. V konečnom dôsledku v tejto otázke Brentano ostáva spätý s tradičnou metafyzikou: „... čo je evidentné, je... rozhodované pomocou metafyzických téz, a nie potvrdzované návratom k pôvodným spôsobom zjavovania samotného“, – poznamenáva Patočka². Vo svojej neskorej náuke dospel Brentano práve na základe uplatnenia priority, ba až výlučnosti metafyzických, v tomto prípade epistemickej zameraných téz k záveru, že pre poznanie existujú len fenomény, nie jestvujúcna. Tu Brentano výrazne nadväzuje na tradíciu, ktorej základy položil Descartes a ktorú rozvinuli karteziáni. Cez Brentana táto tradícia poznamenala aj myslenie Husserla.

¹ Tamže.

² Tamže, s. 407.

Fenomenológia a karteziанизmus

Napriek blízkosti, takmer identite v názve oboch základných štúdií o asubjektívnej fenomenológii, ide v skutočnosti len o blízkosť názvov, nie o totožnosť obsahu. Štúdie sa v obsahu, ale aj v spôsoboch spracovania problémov značne odlišujú, aj keď cieľ a celkové vyznenie oboch je v podstatnej zhode. Skúmania v prvej zo štúdií (z roku 1970) majú viac metodologický charakter, kým analýzy v druhej v podstatne väčšej miere využívajú historicko-filozofický materiál pri vlastnom zdôvodňovaní požiadavky asubjektívnosti fenomenológie. Skutočná obsahová (a často aj formulačná) zhoda existuje len v tých častiach, v ktorých Jan Patočka analyzuje § 14 (kapitola II) *Logických skúmaní* Husserla¹. Je však potrebné povedať, že ide o teoreticky a metodologicky najpodstatnejšie časti oboch statí, v ktorých Patočka odkrýva jadro takpovediac metafyzickej podstaty celej pôvodnej koncepcie fenomenológie E. Husserla. To najdôležitejšie z týchto analýz sa ukrýva na prvých troch–štyroch stranách týchto konkrétnych častí predmetných textov.

Je možné uskutočniť porovnávaciu analýzu aspoň najpodstatnejších častí oboch štúdií a na tomto základe dospieť k určitým záverom. Túto cestu zvolil Richir, ktorý práve vo vzťahu k Patočkovým komentárom k spomenutým častiam Husserlových *Logických skúmaní* napísal: „V tomto základnom komentári, ktorý je v oboch štúdiách takmer zhodný, je vyjadrená najprv možnosť a potom aj nevyhnutnosť nového ponímania fenomenológie.“² My sa na tomto mieste uspokojíme len s pripomenutím záveru

¹ Pozri RICHIR, M.: Možnosť a nevyhnutnosť asubjektívnej fenomenológie, s. 826. V používanom vydaní oboch Patočkových štúdií ide v štúdií PATOČKA, J.: *Subjektivismus* [1], z roku 1970 o § 3, s. 386–393; v štúdií PATOČKA, J.: *Subjektivismus* [2] z roku 1971 je to II. časť, str. 407–415.

² RICHIR, M.: *Možnosť a nevyhnutnosť asubjektívnej fenomenológie*, s. 826.

tejto podstatnej Patočkovej analýzy pôvodného Husserlovho textu, ktorý, podľa nášho náhľadu, odkrýva základný omyl Husserla a jeho fenomenológie od samotného počiatku, a ktorý sa spája práve s *Logickými skúmaniami*. Patočka tu píše o „prázdnom vedomí“ v pôvodnom koncepte Husserlovej fenomenológie, pričom toto *prázdne vedomie* spája so slovom, „ktoré počujeme v rozhovore bez toho, aby sme si tú vec, ktorú pomenováva, predstavili, a pri ktorom aj napriek tomu vieme, o čo tu ide“. A uzatvára: „... prežívame (v pôvodnom nemeckom texte Patočka použil výraz *Empfindung* evidentne vo význame: *to, čo je prežívané* – pozn. aut.) pocity a akty, ktoré ich »zahŕňajú« či »apercipujú«, ale tie sa nezjavujú predmetne, *ich samé* nevidíme, nepočujeme, nevnímame ich nejakým »zmyslom«. Predmety sa naproti tomu zjavujú, vnímame ich, ale nikdy ich *neprežívame*.“¹ A k tomu už len krátko poznamenáva: „Tu máme pred sebou subjektivismus Husserlovej fenomenológie v stave zrodu.“²

Je zrejmé, že v Patočkom naznačených postojoch Husserla, už nejde len o odkrytie a zdôraznenie subjektívnej stránky poznávacích aktov, ale o viac menej priame smerovanie k subjektivismu v jeho radikálnych formách: „... to nenázorné, »nevlastné«, »deficientny« spôsob danosti sa tu proklamuje ako index subjektívnosti.“³ V brnianskej štúdii to Patočka formuluje ešte jednoznačnejšie, keď uvádza, že v diskusií s predstaviteľom novokantovcov, P. Natorpom, argumentoval Husserl mimo iného tézou, že to, »čo« *prežívame*, »zážitok«, nie je nič, čo by bolo dané“, a považuje prinajmenšom za metodologický prehreshok proti *princípu všetkých princípov* „dovoľávať sa pri analýze toho, čo sa zjavuje, domnelej zážitkovej základne, ktorá ale práve daná nie je“.⁴ To, *čo sa zjavuje*, sa tak dostáva celkom mimo zorné pole Husserlovej fenomenológie.

¹ PATOČKA, J.: *Subjektivismus* [1], s. 388. Porovnaj PATOČKA, J.: *Subjektivismus* [2], s. 410.

² PATOČKA, J.: *Subjektivismus* [1], s. 388.

³ Tamže.

⁴ PATOČKA, J.: *Subjektivismus* [2], s. 410.

Tu, na tomto mieste, sa ako celkom oprávnená, ba nevyhnutná vynára otázka: Ako sa mohlo stať, že Husserl, prinajmenšom v období od *Logických skúmaní* (1901) až do doby napísania práce *Formálna a transcendentálna logika* (1929), takmer programovo vylúčil z vlastnej filozofie otázku o alebo po zjavujúcom sa, t. j. o tom, čo sa zjavuje? Prečo túto otázku (po roku 1907) dal bezo zvyšku do zátvoriek v rámci *epoché* a *fenomenologickej redukcie* a prečo pri každom jej vynorení odkazoval filozofiu na subjekt, ktorý v poznávacích aktoch konštituuje svet? Patočka, hľadajúc odpoveď, je v týchto súvislostiach jednoznačný v oboch stadiách: bol to *karteziанизmus*, doslova *zaťaženie karteziанизmom*, ktoré bolo tým osudným, čo Husserla „zviedlo k náuke o absolútnom bytí čistého vedomia“ ako *clara et distincta* nášho poznania (a poznatkov), ale tento karteziанизmus v jeho ponímaní už »zmutoval« – nebol „ničím iným, než kusom nezvládnutého brentanizmu“¹.

Karteziанизmus v brentanovskej a husserlovskej mutácii má, pochopiteľne, nielen svoju históriu, ale aj predhistóriu. Premenám podliehali aj Patočkove náhľady na fenomenológiu, a to všetko sa špecifickým spôsobom premietlo aj v Husserlovom a Patočkovom prístupe ku karteziанизmu, v ich koncepte fenomenológie, vo formulovaní jej základných princípov, ale aj cieľov.

Pri kritike karteziанизmu Patočkovi určite nejde len o nejakú priamu konfrontáciu Husserla, neskôr Heideggera a ani jeho samého s Descartovou filozofiou. V stati *Karteziанизm a fenomenológia* Patočka napísal: „Slovo »karteziанизm« je tu použité v zmysle ... blízkom tomu, v ktorom Husserl v *Krisis* hovorí o Galileim a jeho matematickej prírodovede: je to »ideálna konštrukcia«, ktorej hlavnou zložkou je dualizmus *res extensa* a *res cogitans*, pričom matematicky poňatá *res extensa* v sebe sústredí celú pôsob-

¹ Tamže, s. 408. Touto otázkou sa podrobne zaoberala aj E. Ströckerová. Pozri STRÖCKEROVÁ, E.: Intencionalita jako základní problém filosofie Edmunda Husserla. Prel. I. Šnebergová. In: *Filosofický časopis*, roč. 43, 1995, č. 4, s. 603–615.

nosť a skutočnosť, kým *res cogitans* je len závislým príveskom.⁴¹ Descartes sám však ku karteziánizmu len naznačil cestu, sám nikdy v plnom zmysle slova nestál na jeho pozíciách.

Aj v súvislosti s karteziánizmom Patočka dlho skôr pozorne sledoval dianie vo fenomenologickom hnutí, než by do tohto diania a diskusií rezolútne a rigoróznym spôsobom zasahoval. To ale neznamená, že mlčal. Naopak, najmä jeho precízne historicko-filozofické analýzy (aj keď nemali, s výnimkou antickej filozofie od Talesa po Aristotela, výslovne systematický charakter) boli veľmi dôležitou (aj keď nepriamou) súčasťou tohto diania, a aj tieto nepriame diskusie predstavujú neobyčajne dôležitú prípravnú fázu pre vystúpenie s konceptom asubjektívnej fenomenológie. Nebolo náhodné, že prierezovú publikáciu z dejín filozofie a vedy od antiky po Hegela, *Aristoteles, jeho predchodcovia a dediči*, Patočka ukončil jednoznačnou výzvou: „Je úlohou dneška na troskách koncepcií nemeckej klasickej filozofie vybudovať skutočne také *asubjektívne* poňatie pohybu a diania, v ktorom by pohyb bol opäť – ako kedysi u Aristotela – tým, čo buduje vnútorne samotné bytie vecí, nielen prostou zmenou na povrchu, nedotýkajúcou sa podstaty, a čo dovoľuje pochopiť v jednote, bez abstraktnosti a násilnia zároveň to najelementárnejšie i najvyššie, prírodu i človeka a spoločnosť.“⁴² V týchto prípravných fázach si Patočka akoby sám pre seba ujasňoval tri veci: (1) čo je skutočnou podstatou a cieľom fenomenológie v jej rôznych modifikáciách; (2) aké sú jej skutočné možnosti v rámci alebo v hraniciach filozofie; (3) čo tvorí historické podložie fenomenológie, z akých koreňov a tradícií fenomenológia vyrastá a aké sú jej perspektívy.

Počiatkom 70. rokov záujem o prehodnotenie Husserlovej fenomenológie vyústil nielen do dvoch tu analyzovaných štúdií, ale v istom zmysle vyvrcholil v súbore bytových

¹ Tamže, 453.

² PATOČKA, J.: *Aristoteles, jeho předchůdci a dědicové*, s. 325.

prednášok *Platon a Európa* (1973)¹ a v záverečnej etape tvorby Patočku sa veľmi výrazne metodicky a metodologicky premietol do spracovania textu *Kacířských esejí k filozofii dějin* (1975)² a v neposlednom rade aj v už citovanom texte *Kartezianstvo a fenomenológia*. Nie je možné prehliadať ani viaceré texty z »medziobdobia« medzi počiatkom 50. a koncom 60. rokov minulého storočia. V tomto smere chceme zvlášť pripomenúť dva texty: *Nemetafyzická filozofia a veda*,³ ktorý zrejme vznikol po napísaní prvej verzie *Negatívneho platonizmu*, teda po roku 1952, a to ako súčasť jeho zamýšľaného rozšírenia. Druhým je text *Čo je existencia* (1969)⁴. Najmä tento text má podstatný metodologický význam pri formulovaní jadra asubjektívnej fenomenológie.

Fenomenológia bola Husserlom formovaná v duchu kartezianskej a veľmi skoro aj Kantovej filozofie. O prieniku pojmu »fenomenológia« do Husserlovej filozofie Patočka poznamenal: »Akoby inštinktívne uchopil Husserl výraz blúdiaci v modernej filozofii od 18. storočia, výraz »fenomén«, »fenomenológia«, v opačnom význame voči tomu, ktorý bol vo filozofii jeho doby bežný a ktorý znamenal oproti tomu, čím v pravom zmysle je, len *zřdanie* ((kurz. aut.), aj keď zákonité a konzistentné«.⁵ Husserl postrehol, že Kant a jeho stúpenci pochopili fenomén ako predmetnosť »odlišnú od toho, čím je vec »sama osebe«, kým fenomén je »predmetnosť »pre nás«, kým on sám fenomén pochopil ako spôsob, cez ktorý sa ukazuje jestvujúcno a fenomenológia mala preskúmať, »ako sa *nám* dávajú veci

¹ PATOČKA, J.: Platon a Evropa. In: Patočka, J.: *Péče o duši II.*, s.149–355.

² PATOČKA, J.: Kacířské eseje o filosofii dějin.. In: Patočka, J.: *Péče o duši III.*, s. 13–144.

³ PATOČKA, J.: Nemetafyzická filosofie a věda. In: Patočka, J.: *Péče o duši III.*, s. 604–611.

⁴ PATOČKA, J.: Co je existence? In: Patočka, J.: *Fenomenologické spisy II.* s. 335–366.

⁵ PATOČKA, J.: *Kartezianství a fenomenologie*, s. 462.

v našej bežnej skúsenosti“, ktorá sa nám zdá byť »známa«, ale nie je ešte poznaná¹.

Pod vplyvom ideí Kanta sa fenomenológia rýchlo stáva fenomenológiou *transcendentálnou*, a v duchu novovekej (najmä karteziánskej) tradície sa programovo usilovala o vytvorenie *prvej filozofie* ako *prísnej vedy*, ktorá by „na prísne vedeckých základoch a s evidenciou prístupnou každému“, umožňovala poskytnúť absolútne poznanie ako poznania *evidentné*. Fenomenológia mala byť vedou o bytostných zákonitostiach zjavovania zjavujúceho sa ako takého. Aj podľa Husserla najvyšším výkonom tejto vedy malo byť to, o čo sa od Aristotela, Descarta a Kanta usilovala každá filozofia a transcendentálna filozofia celkom jednoznačne: „... podať posledné zdôvodnenie ľudského poznania, zdôvodnenie, ktoré by bolo očistené od všetkých nepreverených predpokladov, pretože by ich všetky preskúmalo... »Ja« sa tu neobjavuje ani ako základ objektivity, ani ako výlučný princíp produkujúci svet javov, ale od samého počiatku sa tu hovorí o korelácii zjavujúceho sa a zjavovania a táto korelácia, pochopená ako bytostná zákonitosť a nazeraná v evidencii, je poslednou pôdou pre vykazovanie jestvujúcna v jeho spôsoboch danosti.“²

Už Aristoteles vedel, že v *prvej filozofii* ide o vedu, ktorá je „vedou v najvyššej miere“, je to „veda o tom, čo je vedenie v najvyššej miere“, že je v prvom rade *vedením o vedení*.³ Parafrázujúc známy výrok L. Wittgensteina z *Traktátu*, môžeme povedať: od čias Descarta a Kanta začína filozofia mlčať tam, kde nie je možné hovoriť jazykom *epistemológie* (resp. *noetiky*) a všetko ostatné ponecháva *vedám o faktoch*, resp. *viere*. Aj pre Husserla a Heideggera, rovnako ako už pre Descarta, je *sebaistota* »Ja« istotou existencie a bytnosti,

¹ Tamže.

² PATOČKA, J.: *Subjektivismus* [2], s. 397.

³ ARISTOTELES, *Metafyzika*. Prel. J. Špaňár. In: *Antológia z diel filozofov*. Od Aristotela po Plotina. Bratislava: Pravda 1972, s. 246. Je ale potrebné pripomenúť, že Aristoteles za súčasť metafyziky považoval aj poznávanie *prvých princípov* a *prvých príčin jestvujúcna* a tiež *dobra* a *účelu* vecí.

ale – paradoxne – východiskom ich skúmaní sa síce stáva slávna veta *Cogito ergo sum!*, avšak Descartes sa v rámci epistemológie sústredil najmä na prvú časť vety, na *ego cogito*, kým *ego sum* ostáva takmer zabudnuté.

Husserl a Heidegger, upozorňuje Patočka, vyčítali Descartovi, najmä však karteziizmu, že preskočili či zabudli „na svoje vlastné východisko, ktorým je prirodzený svet nášho života“¹, ale kým Husserl pokladal tento *omyl* karteziánstva za fundamentálny, Heidegger ide zjavne ďalej: „... veda u Husserla preskakuje istú podstatnú zložku jestvujúcna, nenahraditeľnú pre jeho skutočné, plné pochopenie [prirodzený svet], kým podľa Heideggera sa obracia chrbtom k bytiu na rozdiel od jestvujúcna, a nedbanie o praktický »svet« nášho okolia je len symptómom tohto hlbšieho odvratu.“² Je to dôsledok toho, že Descartes veľmi skoro zabúda na *sum* ako na personálny subjekt, presnejšie, v Heideggerovej terminológii, na *pobyt*, resp. *tu-bytie* (*Dasein*). Ukazuje sa, že Heidegger, na rozdiel od Descarta, by netvrdil: *Cogito ergo sum!*, ale skôr: *Sum ergo cogito!* Patočka sa vnútorne pridržiava viac názorov Heideggera, aj keď v citovanom článku vo vzťahu ku karteziánsky poňatej fenomenológii argumentuje skôr z pozícií Husserla. Vnútorný príklon k Heideggerovi však otvoril Patočkovi cestu k preskúmaniu *sum* ako *existentia*, ale aj vyrovnat' sa s heideggerovským konceptom človeka ako *ek-sistentia*.

Patočka v texte *Čo je existencia?*, na rozdiel od Descarta (a Husserla), sústredil vo vete *Cogito ergo sum!* pozornosť nie na jej prvú časť, na *cogito*, ale na ono *sum*, na *podstatu* a *existenciu* človeka ako na »centrum« všetkého bytia, všetkého jestvujúcna. „Človek je skutočne“, píše Patočka, „... koná svoj život. Skutočné bytie bolo vo filozofickej tradícii na rozdiel od *obsahu*, od toho, čím jestvujúcno je, nazvané *existenciou*. Aristoteles ukázal, že pravé bytie nie je v tomto obsahu... ale v *konaní* (v českom texte použil Patočka výraz: *konu*, ktorý prekladám ako *konanie* – pozn. aut.), v tom, čo nazýval

¹ PATOČKA, J.: *Karteziánství a fenomenologie*, s. 456.

² Tamže, s. 457.

energeia, bytie pri čine...“¹ A len o kúsok ďalej, keď Patočka upozornil: „...som možnou existenciou, možnou konkrétnosťou *ľudského života*“, mohol napísať: „Existencia nie je *existentia* v zmysle prostého uskutočnenia *essentia*, prostej jej danosti, jej výskytu, »realizácie«. Je omnoho bližšie Aristotelovej *ἐνέργεια* či *εντελέχεια*, je to bytie, ktoré je *skutkom sebauskutočňovania* – je si cieľom, vracia sa svojou činnosťou k sebe...“² Človek, ako skutočné *bytie* a zároveň *existencia*, nie je ničím, čo by bolo ako *hotové* zasadené do kontextu jestvujúcna. On v tomto jestvujúcne *žije, koná a poznáva* a tým zároveň toto jestvujúcno *robí* súčasťou svojho bytia, svojej existencie. Patočka si tým otvára priestor pochopiť človeka v asubjektívnej fenomenológii ako skutočné *centrum bytia*, ako *sum* ktoré aj myslí a ktoré sa naplňa len vo svojej súvzt'aznosti k jestvujúcnam. Bytie, povedané krátko, nám nie je dané, bytie »tvoríme« v našom trvajúcim kontakte s jestvujúcnom ako sa ono javí vo *svetline* nášho *Ja* ako *pobytu* alebo *tu-bytia*.

Patočka si aj sám pre seba položil otázku pôvodne položenú L. Landgrebem, „či je fenomenológia transcendentálnou filozofiou v tradičnom zmysle“; on sám odpovedá, že transcendentálna fenomenológia (v súvislosti so začlenením človeka ako tela do *sveta nášho života*) opúšťa postupne pozíciu subjektívneho odôvodňovania všetkých obsahov poznania a „sugeruje tak ideu asubjektívnej transcendentálnej filozofie, ktorá by sa neopierala o subjekt vytrhnutý zo sveta“³. Už v štúdií *Čo je existencia?*, a následne aj priamo v textoch k asubjektívnej fenomenológii, zavádza Patočka ako podstatný, ba v istom zmysle určujúci pojem *existenciálne Ego*, ktoré nie je, ako je to v prípade *transcendentálneho Ego*, vyčlenené zo sveta, ale ako *sum* je na jednej strane *poľom zjavovania* všetkého bytia a zároveň, na druhej strane, prostredníctvom *tela* je *de facto* súčasťou sveta. Tu sa Patočka pýta: „... akonáhle raz predpokladáme existenciu ako sebe

¹ PATOČKA, J.: *Co je existence?*, s. 340.

² Tamže, s. 342.

³ PATOČKA, J.: *Subjektivismus* [2], s. 398.

samému jasné *sum*, nedostávame sa tým nevyhnutne opäť ku *cogito*, uchopujúcemu samé *seba* v origináli?“ Odpoveď je jednoznačná: „... prechod od *sum* k zjavujúcim sa veciam nie je možné fenomenálne vykázat', nie je možné postaviť si ho »pred seba.« To znamená, že *sum*, ako *existenciálne »Ja«*, nie je vecou, ktorá by sa mohla zjavovať aj samostatne, ale *byťostne*, vo svojom najpodstatnejšom určení, sa môže zjavovať *len v spojení a v súvislosti s vecne zameraným jednaním*. „*Sum* sa... zjavuje vždy ako »ja v tele«, ktorého impulzy je zjavujúce sa telo schopné načúvať, to znamená, že telo ako niečo jaského odpovedá fenomenálnemu apelu...“; ale: „Telo tiež zároveň tvorí ne-dané centrum perspektívy, ktorá sa obracia so svojimi požiadavkami na mňa, ktorý sa tu telesne zjavujem spôsobom, ktorý z hľadiska vnímania nikdy nie je totálny a od ktorého sa nikdy nemôžem dištančovať, a až tým ma budí a volá na kolbište.“¹ Vyjadrené stručne: *Ego cogito* sa samo sebe nezjavuje ako telo, ale v tele alebo jeho prostredníctvom.

Cesta, po ktorej Husserl kráčal smerom k rozchodu so subjektívnym odôvodňovaním poznania v transcendentálnej fenomenológii, ktorú zo známych dôvodov len *neúplne* zavŕšil vo svojom poslednom diele – v *Kríže...*, nebola jednoduchá a priamočiara. Patočka píše, že *Logické skúmania* (z rokov 1900 až 1901) boli síce pokusom o principiálnu „analýzu predmetnosti čo do spôsobu jej zjavovania, chýbal tu však rozvrh radikálne filozofického, univerzálne zdôvodňujúceho kladenia otázok“². V *Ideách I* (1913)³, ako píše Patočka, sa síce takéto kladenie otázok objavilo, ale „... s pozoruhodnou reprízou transcendentálneho idealizmu“; Husserl tu ešte nedospel k vymedzeniu „všeobecného a identického Ja“; ako nanovo potvrdená sa tu však objavuje idea *epoché* a *fenomenologickej redukcie*, ktoré zazneli už v *Ideí*

¹ Tamže, s. 416. Pozri aj BLECHA, I.: *Proměny fenomenologie. Úvod do Husserlovy filosofie*. Praha/Kroměříž: Triton 2007, s. 321 a n.

² PATOČKA, J.: *Subjektivismus* [2], s. 398.

³ HUSSERL, E.: *Ideje k čistě fenomenologii a fenomenologické filosofii I*. Prel. A. Rettová, P. Urban. Praha: Oikúmené 2004.

fenomenológie a ktoré Patočka považuje za dôsledok „pozoruhodnej kombinácie karteziánskeho a kantovského myšlienkového postupu“, a práve ona – v spojení s pôvodnou „myšlienkou intuitívneho, argumentácii transcendentujúceho odôvodnenia poznania“ – viedla k myšlienke „fenomenologickej redukcie na čistú imanenciu vedomia“¹. *Predmety* sa následne stávajú *fenoménnymi predmetov* a spôsoby ich zjavovania boli „študované v reflexii s absolútnou evidenciou samodanosti“², ale samodanosti vo vedomí. Predmet *sám osebe*, pôvodné »čo« zjavovania, vynútené opúšťa pole zjavovania a *noetická reflexia* už poskytuje len »absolútne bytie« *zážitkového priebehu* alebo *zážitkového prúdu*.

Ak sa pozornejšie zamyslíme nad základnými implikáciami Husserlovho myšlienkového postupu, tak ľahko zistíme, že vodidlom sa tu postupne stáva Kantova myšlienka transcendentálneho *zdôvodňovania* poznania: „Evidencia a reflexia sú implikáty verifikácie (každého zdôvodneného poznania – dopl. aut.)“,“³ t. j. sú krokmi, ktoré sa bezo zvyšku odohrávajú len na pôde transcendentálneho subjektu. Myšlienka reflexívneho obrátenia sa subjektu k sebe samému, ktorú Husserl spájal s Kantovou filozofiou, ale ktorá má svoj pôvod už vo filozofii Platona, Descarta a Rousseaua, sa pre neho stáva tou pôdou, ku ktorej sa myšlienka zdôvodnenia poznania výlučne upiera.

Východiskom ďalších analýz Husserlovej transcendentálnej fenomenológie, ale aj možnosti vybudovať fenomenológiu asubjektívnu, sa stáva analýza otázky »čo« *sa zjavuje a spôsobov zjavovania tohto* »čo«. Patočka sa touto analýzou zaoberal tak v historických, ako aj noetických, resp. epistemologických súvislostiach. V štúdiu z roku 1971 k problému pristúpil v prvom momente najmä na základe Platonovho *VII. listu*, jeho časti 341c, a v nasledujúcich. V ďalšom texte postupne analyzuje riešenie tejto otázky u viacerých významných filozofov, ktorých náhľady – popri Platonovi –

¹ PATOČKA, J.: *Subjektivismus* [2], s. 398.

² Tamže.

³ Tamže, s. 399.

mali na Husserla často podstatný vplyv. Analyzuje náhľady Aristotela v jeho práci *O duši* (431 b 20 a n), naznačuje niektoré idey a riešenia neskorej scholastiky (*esse reale – esse intentionale*), pričom zdôrazňuje, že scholastické *špekulácie* „sú v tejto súvislosti zaujímavé predovšetkým preto, že je tu výslovne reflektovaná *objektívita* duševných obsahov ako takých“ (kurz. aut.), na ktoré, akoby opačným postupom kriticky nadviazal Descartes „v náuke o *intencionálnom* a zároveň *reprezentatívnom* charaktere »idey«, t. j. »predstavy« v duši (kurz. aut.)“¹.

V iných prácach (napr. *Negatívny platonizmus, Večnosť a dejinnosť*, cyklus bytových seminárov *Platon a Európa*) však Patočka historické exkurzy k dejinám filozofie (vrátane tém, ktoré nejakým spôsobom prepája s problémami metafyziky a fenomenológie) začína už analýzou osobnosti Sokrata a jeho miesta pri utváraní tradície európskej filozofie, a to s kritickým poukázaním na premenu, ktorou pochopenie Sokratovej filozofie prešlo vo filozofiu Platona. Husserl, podobne ako mnohí iní moderní filozofi, podľahol – podľa Patočku – jednostrannej interpretácii poznávacích procesov najmä u Platona, a to jeho nasledovníkmi – vrátane Descarta či Brentana. Preto je potrebné a azda aj možné začať prestavbu transcendentálnej fenomenológie na fenomenológiu asubjektívnu týmto historickým exkurzom.

Už vo vzťahu k prepojeniu karteziánizmu a fenomenológie musel Patočka nejakým spôsobom odpovedať na otázku, ktorá tvorí akoby leitmotív Husserlom navrhnutého spôsobu myslenia: do akej miery sú oba aspekty jeho filozofie navzájom späté a ako sú schopné riešiť pre Husserla fundamentálny problém »viery vo svet«. Patočka uvádza, že tohto problému sa priamo dotýka päť otázok, ale ukazuje sa, že zásadný význam má prvá, ostatné sú jej deriváty: „Je to svet, *v ktorý* sa verí (teda objekt, vlastne súhrn všetkých možných objektov), alebo svet, *ktorým* sa verí (štruktúra »subjektu«)?“²

¹ Tamže, s. 402.

² PATOČKA, J.: *Karteziánství a fenomenologie*, s. 470.

Karteziánsky vybudovaná fenomenológia odpovedá na otázku pozitívne v tom zmysle, že svet je to, čo sa stáva *predmetom* viery. To, čo sa redukuje, resp. čo podlieha epoché, je teda súbor jestvujúcich vecí, *svet, v ktorý sa verí*. Svet môže byť prežívaný len ako objekt. Redukcia sveta, jeho epoché, to sú úplne slobodné, na ničom nezávislé rozhodnutia jednotlivcov a „ich motiváciou je individuálna vôľa k úplnej zodpovednosti za svoje poznávanie“¹. Je to zodpovednosť za vlastné poznanie, ktorá chýba v »prirodzenom« poznaní, ktoré bytostne smeruje, transcenduje, ku »svetskému«, subjektu celkom cudziemu predmetu. Zároveň však, na druhej strane, vynára sa tu špecifický problém: „Karteziánska cesta vedie k jedinečnému, vlastnému ja a prebieha v solipsizme zvláštneho druhu, ktorý nevyklučuje zovšeobecnenie; ale evidencia, ktorú dosahuje, je len evidencia *vlastného* ja, všetky ostatné sú redukované práve tak, ako druhé predmety.“² Patočka však takto uplatnenú epoché a redukciu vníma ako neodôvodnenú abstrakciu. Navyše, solipsizmus sa tu stáva vážnou hrozbou a Husserl sa mu usiloval čeliť odvolávaním sa na *intersubjektivitu* poznania.

Popri tom, že Husserlova transcendentálna fenomenológia musí vo svojej karteziánskej forme čeliť hroziacemu solipsizmu, priniesol karteziанизmus do ponímania poznania aj ďalšie sporné momenty – *naturalizmus* a *fyzikalizmus*, ktoré – ak sa pevne uchytia vo fenomenologickej filozofii, hrozia premeniť túto zamýšľanú *prvú filozofiu* na živnú pôdu *novej metafyziky*.

Zjavovanie ako filozofický problém

Veľký význam vo vývoji Husserlových náhľadov na fenomenológiu a špecificky na proces zjavovania sa, resp. danosti predmetu, prisudzuje Patočka analýzám vedy a jej spôsobov poznania, ktoré boli Husserlom uskutočnené v *Logických skúmaníach*, najmä v ich druhej časti. Tieto analý-

¹ Tamže.

² Tamže, s. 471.

zy boli zároveň pokusom vyrovnat' sa s náhľadmi karteziánov a Brentana, azda ich aj korigovať.

Brentanove charakteristiky podstaty, resp. obsahu poznania ako fenoménov, ktoré sa vzťahujú k obsahu poznania, sa zameriavajú nielen na *immanentne*, ale predovšetkým na *intencionálne* pochopený objekt, Husserl vždy hodnotil veľmi vysoko. Vo svojej fenomenológii, ako píše E. Marbach v *Úvode do myslenia Edmunda Husserla*, „... rozvinul Husserl do dôsledkov od Brentana prevzatú náuku o odlišných »spôsoboch vzťahu vedomia k obsahu« a vlastne završil „radikálny rozchod s ponímaním duševného života »ako analógón(u) fyzických udalostí prírody«.¹ Navyše, už Brentano dospel na báze uplatnenia princípu intencionality, ako píše E. Tugendhat (a ako Tugendhata interpretuje Patočka) k záveru, že nie rozmanitosť predmetnosti (*vecí*) ovplyvňuje bohatosť a rozmanitosť identického vedomia, ale rozmanitosť intencionálnych vzťahov vedomia sa uplatňuje pri atomizácii reálne jednotnej predmetnosti.

Patočka nepochyboval o veľkom pozitívnom význame a vplyve Brentanovej idey o intencionalite poznania na vznik a formovanie Husserlovej fenomenológie, a to ako formy subjektívneho uchopenia poznávaného: „Husserl geniálne vybadal, že vlastný význam subjektivity sa otvára v onej zvláštnej, jedinečnej, nereálnej vzťahnutosti, ktorá sa najjasnejšie prejavuje ako »intencionalita«.² Samotný Brentano, ktorý chcel na báze psychológie naplniť pozitivistický ideál filozofie ako (prísnej) vedy, o intencionalite hovorí ako o poznaní *transcendentného*, ako o intenciálne či mentálne *inexistencnom* vo vzťahu ku každej vede, vrátane filozofie, ba ako o niečom, o čom sa až bizarne vyjadril, že sa prejavuje ako „relative Beziehung im Sinne des Relativischen“³, t. j. ako o *relatívnom vzťahu k relativite významu*. Tu však Husserl, aj keď váhavo, možno až neisto, hľadal spôsob, ako

¹ BERNET, R. – KERN, I. – MARBACH, E.: *Úvod do myšlení Edmunda Husserla*. Prel. P. Urban. Praha: Oikúmené 2004, s. 85.

² PATOČKA, J.: *Karteziánství a fenomenologie*, s. 468.

³ Tamže.

intencionalitu začleniť do vlastnej filozofie, ako *vzťahnosť* subjektu k predmetu poznania.

Husserl úlohu riešil cez zavedenie pojmov *epoché* a *redukcia* ako centrálnych v rámci vlastnej fenomenológie. Patočka k tomu píše: „... je nevyhnutné suspendovať všetok bežný postoj a vzťah ku svetu, aby sa pochopilo, čo táto »vzťahnosť« znamená. S týmto cieľom koncipoval svoju procedúru *epoché*.“¹ Tento krok doplnil ešte o *fenomenologickú redukciu* poznania a oboma krokmi chcel dosiahnuť poznanie nezávislé na rôznych náhodnostiach, ktoré by *zvonku* mohli ovplyvňovať kvalitu poznania. Pri hodnotení Husserlovho postoja k intencionalite ide Patočka ešte ďalej, keď upozornil, že Husserl takmer jasnozrivo nahliadol, že „naša myseľ nie je slepé jestvujúcno, ktoré jednoducho je a môže byť len konštatované, ale že je celou svojou povahou *otvorená*, prezerajúca, akoby priesvitná“².

Patočka však zároveň upozornil: v myslení Husserla sa ukrýva skrytý, svojou povahou karteziánsky osten – prílišné zdôrazňovanie vnútornosti (imanencie) každého fenomenologického poznania: „Nie je tu karteziánstvo v onom dôraze na »*imanenciu*«, ktorú sa snažíme zachytiť vnútorným pohľadom seba-vedomenia zaistenu?... Nepostačí (vedomie – dopl. aut.) redukovať na akékoľvek idealizované »vedomie«, pokiaľ nie je daný so všetkou výslovnosťou tento problém bytia aspoň v podobe otázky spôsobu jestvovania intencionality.“³ Husserlova jednostranná upriamenosť na vedomie len ako na transcendentálny subjekt, ako na niečo, čo je v celom svojom obsahu určované len immanentne, mu neumožnila pochopiť vedomie a jeho obsahy

¹ Tamže.

² Tamže, s. 469. Patočka o vzťahu *epoché* (ako nevyhnutného predpokladu a súčasti fenomenológie ako metódy) a o *fenomenologickej redukcii* (ako predpokladu transcendentálnej fenomenológie) napísal rozsahom veľkú štúdiu *Epoché a redukcia* (1975), v ktorej sa zamýšľa, do akej miery sú oba metodické kroky v rámci fenomenologických skúmaní potrebné. Pozri PATOČKA, J.: *Epoché a redukce*. In: Patočka, J.: *Fenomenologické spisy II*. s. 442–452.

³ Tamže.

ako prienik vnútorného a vonkajšieho sveta človeka. Krok týmto smerom urobil až Heidegger vo svojom koncepte človeka ako *pobytu*, resp. *tu-bytia*.

Patočka upozorňuje, že už problematika *Logických skúmaní* sa viaže na dva základné predpoklady, bez odkrytia a pochopenia ktorých nie je možné pochopiť ich celkové smerovanie: ide, *po prvé*, o závažné tvrdenie, že „to, čo sa nám javí, v žiadnom prípade nie sú »fyzické fenomény«, ale veci samotné, objektivity a transcendentné predmety fyzicky-reálneho alebo logicky-ideálneho druhu“; *po druhé*, o Husserlove zotrvanie na brentanovskej dogme, že „máme originárny prístup k psychickému na spôsob obrátenia sa k nemu ako k objektu“¹. Husserl, ako je zrejmé z prvej tézy, síce odmietol brentanovsky pochopenú apriórnosť alebo pôvodnosť vedomia ako *apriórne daného a predmetného psychického*, ale nikdy nespochybnil ideu, že všetky akty psychických skúseností nielen existujú, ale sú aj originárne prístupné a len vo svojej *forme* apriórne dané. Tieto akty považuje dokonca za *podklad zjavovania* a na tento podklad, na pôdu *transcendentálnej subjektivity*, má byť prevedené všetko vysvetľovanie sveta a svetského jestvujúcna. Smerovanie k transcendentálnej subjektivite a na nej vybudovanej fenomenológii však pre Husserla nebola jednoduchá a priamočiara

Aj po prvotnej akceptácii karteziizmu ako novej bázy fenomenológie, Husserl rýchlo pochopil, že k transcendentálnej subjektivite pri interpretácii sveta nevedie len jedna jediná cesta. V *Ideách I* uvádza, že *tajnú túžbu celej novovekej filozofie*² predstavujú tri tradície, resp. tri ponúkajúce sa možnosti a Husserl ich všetky vyskúšal. Patočka na základe práce I. Kerna (*Husserl a Kant*³), v ktorej Kern skúmal ani nie tak vzťah Husserla ku Kantovi, ale k novokantovstvu, konštatoval existenciu troch ciest pri Husserlových poku-

¹ Tamže, s. 408.

² HUSSERL, E.: *Ideje I*, s. 126.

³ KERN, I.: *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*. Den Haag 1964.

soch vybudovať vlastnú fenomenológiu – cestu *karteziánsku*, cestu *cez psychológiu* a cestu *cez ontológiu*¹.

Marbach, isto blízky Kernov spolupracovník, tiež načrtoval tri cesty, po ktorých sa Husserl uberal v úsilí vybudovať transcendentálnu fenomenológiu: Prvou je cesta od Descartesa, jeho »základnej úvahy« v *Meditáciách o prvej filozofii* (najmä prvá a druhá meditácia); o tejto ceste Marbach uvažoval aj ako o všeobecne karteziánskej ceste; druhým východiskom Husserla bol Kantov »kopernikánsky obrat« k *trans-cendentálnej*, resp. *kritickej* filozofii v *Kritike čistého rozumu*; tretia bola cesta cez »vnútornú skúsenosť«, cez tzv. »psychično«, späť s britským empirizmom (od Locka po Huma), ktorú Husserlovi sprostredkoval Brentano. Marbach k týmto cestám poznamenáva, že ide o cestu *karteziánsku*, cestu *kantovskú* alebo *ontologickú* a cestu *cez deskriptívnu, intencionálnu psychológiu*².

O karteziánskej ceste som už podrobnejšie písal. Pokiaľ ide o cestu *cez ontológiu*, t. j. o cestu opierajúcu sa o Kanta a o novokantovstvo, tu si Patočka položil zásadnú otázku: Je naozaj pravdou, že Husserlove zblíženie sa s novokantovstvom je prvým podstatným krokom na ceste odpútavania sa fenomenológie od kartezianizmu? Patočka je totiž presvedčený, že hlavne v novokantovstve „je neprekonaného kartezianizmu ... viac než dost“³.

Aj keď Husserlova pozícia bola veľmi výrazne ovplyvnená kartezianizmom a v určitom období (okolo roku 1907) aj vplyvom Kantovho transcendentalizmu, predsa len najbezprostrednejšie ho ovplyvnil Brentano a jeho interpretácie britského empirizmu, pričom v Brentanovej filozofii zaznievali aj skryté motívy karteziánskych prístupov ku svetú. Husserl by ale namietal, že Brentanovu cestu, najmä jeho koncept intencionality, nijako nie je možné len tak, jednoducho, pokladať za cestu psychologickú.

¹ Pozri PATOČKA, J.: *Karteziánství a fenomenologie*, s. 470 a n.

² BERNET, R. – KERN, I. – MARBACH, E.: *Úvod do myšlení Edmunda Husserla*, s. 77.

³ Tamže, s. 470.

Husserl upozornil, že vo svojej dobe Brentano, podobne ako neskôr mnohí iní (v neposlednom rade aj Husserl sám), úporne zápasil s problémom, ako terminologicky vyjadriť isté *zjednotenie* »psychických« a »fyzických fenoménov« v »intencionálnych zážitkoch« a píše, že existuje „pozoruhodná podvojnosť a jednota *senzúálneho ὄλη* a *intencionálneho μορφή* v celej fenomenologickej oblasti“, aby vzápätí vysvetľoval: „Intencionálne zážitky máme pred sebou ako jednoty vznikajúce pomocou udeľovania zmyslu (vo veľmi rozšírenom zmysle). Zmyslové údaje sa dávajú ako látky pre intencionálne formovanie a udeľovanie zmyslu rôzneho stupňa...“¹ Práve *podvojnosť ὄλη* a *μορφή*, pokiaľ je nerozhodnutá, umožňuje uvažovať *látky bez foriem* a *formy bez látok* a dala Brentanovi možnosť nielen uvažovať a rozlíšiť »psychické« a »fyzické fenomény«, ale aj pokúsiť sa o ich zjednotenie v pojme »psychického fenoménu«, ktorý charakterizoval osobitosťou intencionality a „tým priviedol do zorného poľa našej doby »psychično« vo význačnom zmysle, ktorý mal v historickom význame tohto slova istú prednosť, aj keď nebol odlišný“².

Husserl však, na rozdiel od Brentana, odmietol tendenciu hľadať priame prepojenie, či dokonca totožnosť medzi pojmami »psychické fenomény«, »intencionalita« a »psychično«, a to z dôvodu, že „proti používaniu slova psychično ako ekvivalentu pre slovo intencionalita hovorí okolnosť, že psychično v tomto zmysle nemožno označovať rovnako ako psychično v zmysle psychologična (teda v zmysle toho, čo je osobitným objektom psychológie)“³. Povedané krátko: Husserl sa v *Ideách I* rozhodol ostať vo fenomenológii pri slove *noetický* a uzavrel: „*Prúd fenomenologického bytia má látkovú a noetickú vrstvu.*“⁴ Husserl tu v podstate ostáva na pozíciách kartezianizmu, aj keď v spojení

¹ HUSSERL, E.: *Ideje I*, s. 177.

² Tamže, s. 179.

³ Tamže.

⁴ Tamže.

s ideou intencionality tento výrazne nadobúda aj črty *brentanizmu*.

Patočka k Brentanovi a k jeho Husserlovej interpretácii píše: Brentano „... ustanovil psychické akty ako niečo pre seba samé vnútorne dané. Toto určenie ... podstatne prispelo k chápaniu subjektívna ako vnútorného objektu“.¹ Marbach v už spomínanom *Úvode* píše, že síce Husserlove *Logické skúmania I* naznačili rozchod jeho filozofie s viacerými ideami Brentana, ale to najpodstatnejšie – Brentanove oddelenie »psychických« a »fyzických fenoménov« – ostáva v jeho filozofii zachované: „Dôvod rozdielu v intencionálnom vzťahovaní sa k predmetu, ktoré je charakteristickou črtou »psychických fenoménov«, videli *Logické skúmania* primárne v podstatných štruktúrach intencionálnych *aktov (noesis)*, a nie v podstatných štruktúrach predmetov...“², nie v *noematach*, resp. v *látkovej* štruktúre predmetov. Primárnou pre Husserla ostáva otázka, *ako* sa »veci« zjavujú, nie *čo* sa zjavuje. Patočka o tom hovorí, že Husserl síce odmietol pôvodnú Brentanovu aprioristickú predstavu, že psychické objekty sú vo vedomí prítomné neustále a sú na seba aj neustále a výlučne zamerané, ale zároveň pripustil, že sú aspoň „v nasledujúcom akte reflexie principiálne zachytiteľné“.³ Práve tento postup Husserla však Patočka hodnotí ako brentanovskú verziu kartezianizmu alebo, ako píše o niečo ďalej, aj ako formu Husserlovho kartezianizmu.

Husserl sa najmä po rokoch 1907/1908, po tom, ako vystúpil s prednáškou *Idea fenomenologie*⁴, určitý čas pohyboval aj po cestách *transcendentálneho* alebo *kantovského* zdôvodnenia transcendentálnej fenomenológie a považoval ho za prístup v *opačnom poradí*, než prístup karteziansky. Nemal to

¹ PATOČKA, J.: *Subjektivismus*, [2], s. 407.

² BERNET, R. – KERN, I. – MARBACH, E.: *Úvod do myšlení Edmunda Husserla*, s. 11.

³ PATOČKA, J.: *Subjektivismus* [2], s. 407.

⁴ HUSSERL, E.: *Idea fenomenologie*. Prel. M. Petříček, T. Dimter. Praha: Oikúmene 2001, s. 15–68.

byť prístup bezprostredne cez *ego cogito*, ale cez navonok *objektívnu, ontologickú stránku poznania*.

Omnoho neskôr, v diele *Kríža*, Husserl poznamenal, že karteziánska cesta k transcendentálnej epoché a k transcendentálnej fenomenológii je síce značne kratšia, ako iné cesty a „akoby skokom ihneď vedie k transcendentálnemu ego“, ale toto *ego* „akoby bolo zbavené obsahu“¹. Marbach k tomu poznamenal, že základom karteziánskej cesty pri budovaní fenomenológie je spomenutý radikalizovaný návrat k *ego cogito*, ale jeho dôsledkom a údelom je »transcendentálny solipsizmus«²

Husserl vo viacerých rukopisoch z obdobia vzniku prednášok *Idea fenomenológie* písal priamo aj o karteziánskej ceste zdôvodnenia fenomenológie a v jednom z rukopisov z roku 1907 (ide o rukopis s evidenčným číslom B II 1, ktorý je uložený v Archíve E. Husserla v Belgicku), o tejto ceste napísal: „... ponechala fenomenológii platnosť *deskriptívnej psychológie* (aj keď určujúci bol v nich záujem o teóriu poznania). Túto deskriptívnu psychológiu, chápanú ako empirickú fenomenológiu, je ale potrebné odlíšiť od transcendentálnej fenomenológie...“³

Ukazuje sa, že Husserl bol pevne presvedčený o potrebe vyradiť vo fenomenológii, ako „v bytostnej náuke o poznaní (a priori)“ každú empiriu a vyslovil presvedčenie, že empirickou je aj deskriptívne psychologická fenomenológia. Preto dochádza k rozchodu s prvoplánovou akceptáciou Brentanových náhľadov (a do značnej miery aj s karteziанизmom) a Husserl sa začal orientovať na Kanta, najmä na jeho ponímanie transcendentality.

Ku kantovskej ceste k fenomenológii Husserl napísal, že mu ide o *ozrejmienie zmyslu objektivity*, ale chcel to uskutočniť spôsobom, ktorý vyvoláva mnoho otáznikov. V už citova-

¹ HUSSERL, E.: *Kríže...*, s. 177.

² BERNET, R. – KERN, I. – MARBACH, E.: *Úvod do myšlení Edmunda Husserla*, s. 80.

³ BIEMEL, W.: Úvod k německému vydání Husserlovy *Ideje fenomenologie*, s. 11–14. In: E. Husserl, *Idea fenomenologie*, s. 13.

nom rukopise píše, že do obsahu transcendentálnej fenomenológie nepatrí nič, čo by mohlo byť pochopené ako objektívny vklad, a v prvom rade, ako vklad pozitívnych vied: „Transcendentálna fenomenológia je fenomenológia *konštituujujúceho vedomia* a nepatrí do nej ani jediná objektívna axióma (vo vzťahu k predmetom, ktoré nie sú vedomím).“ A hneď pokračuje: „Záujem o teóriu poznania, záujem transcendentálny, nesmeruje k objektívnemu bytiu, a k vytyčovaniu nejakých právd, týkajúcich sa objektívneho bytia...“, ale „mieri na vedomie ako vedomie, ide teda výlučne za *fenomémi*“¹.

Husserl, ako upozornil Patočka, odmietol akceptovať ako podmienku poznania metafyzické rezíduum Kantovej filozofie – *vec osebe*, a to ako Kantom predpokladaného „*prameňa empiricky daného v nazeranom*“; rovnako „*nerozlišuje nazerané od myslenia, ako zvláštnu mohutnosť, ale nazerané je mu všeobecným určením pre dynamickú štruktúru v rámci intencionálneho vzťahovania k predmetu*“ a „*neprijíma logiku ako nespornú bázu svojej metódy, ale kladie otázku o ich podmienkach možnosti, nemenej ako keď ide o poznanie predmetu v reálnom zmysle slova*“ (kurz. aut)². Tu, pri týchto otázkach, Husserl v mnohom nasledoval novokantovcov, najmä *marburskú školu*.

V tomto období, v období napísania *Idey fenomenológie*, ale aj *Idey I* (1913), však Husserl išiel pri kritike Kanta ešte ďalej: Vyčítal Kantovi, ako píše Patočka, že cez *vec osebe* Kant vlastne narušil princíp transcendentality vlastnej filozofie, pretože cez rozlíšenie *sveta vecí osebe* a *sveta vecí pre nás* jeho transcendentalizmus neprekonal úplne *prirodzený postoj* vedeckého a každodenného poznania³. V tomto duchu, znamenal Patočka, Kant na jednej strane otvoril cestu nemeckému idealizmu, ale zároveň, na druhej strane, sám sebe uzavrel cestu ku skutočnému využitiu možností transcendentálneho princípu. Husserl sa pokúsil túto nedôslednosť prekonať kritikou: „Husserlov vstup do trans-

¹ Tamže.

² PATOČKA, J.: *Karteziánství a fenomenologie*, s. 464.

³ Tamže, s. 464–465.

cententálnej oblasti nie je nič iného než pokus o vysvetlenie objektivity, pokus povedať, čo je svet, resp. téza sveta, ktorej nevyjasnenú platnosť aj Kantov transcendentálny predpokladá. Kant vysvetľuje svet pomocou dvojice látky a formy, svet vysvetľuje z formy (ktorú poskytuje subjekt) ako »fenomén«; to znamená, že ponecháva niečo neobjasneným, látku a jej pôvod.¹ Podľa Husserla je to prirodzený dôsledok toho, že ani Kant sa nedokázal dôsledne vyrovnat' s *predpokladom* ničím neodôvodnenej *objektivity* sveta: „Prax ani vedecká teória nemôžu preskúmať (a v dôsledku toho ani objasniť) základný predpoklad, na ktorom stoja: všeobecnú tézu prirodzeného stanoviska, že existuje svet ako niečo absolútne nezávislé na subjektívite, svet absolútne jestvujúcich vecí.“²

Nevedojak sa vynára otázka, čo vlastne Husserl od Kanta prevzal? Zdá sa, že tým najpodstatnejším je samotný princíp transcendentality, ale jeho ponímanie treba rozvinúť a do-plniť za rámec, ktorým transcendentality ohraničil Kant. To sa udialo tým, že Husserl doplnil princíp transcendentality o požiadavku *epoché*, ktorá jediná dokáže vyradiť »generálnu tézu« o celkom objektívnej, na subjekte nezávislej existencii sveta. *Epoché*, podľa Husserla, mala znamenať „koniec prirodzeného a začiatok nového postoja“.

Husserl usudzuje, že v rámci onoho „nového postoja“, sa už „nepohybujeme v ňom ako reálne bytosti, (ako – dopl. aut.) psychologický subjekt, medzi realitami, v ktoré veríme a ktoré poznávame“; nepohybujeme sa už medzi realitami vo svete, ale vo svete „zážitkov“, a to „na úrovni transcendentálneho prežívania, transcendentálneho prúdu vedomia“³. Patočka túto tendenciu v Husserlovom postoji ku Kantovmu princípu transcendentality odokrýva ešte jednoznačnejšie: „Nechce len určité vedenie, ale pýta sa na podmienky, z ktorých vyrastá každé možné vedenie vôbec.

¹ Tamže, s. 464.

² Tamže, s. 465.

³ Tamže.

Je to teda v jadre otázka podmienok možnosti, teda motívacia transcendentálna.¹ Marbach obdobne poznamenáva: „Husserlova ontologická cesta k transcendentálnej subjektívite spočíva všeobecne povedané v privedení pozornosti k principiálne poslednej *nepochopiteľnosti* akože základnému charakteru všetkého prirodzeného, predvedeckého či vedeckého poznania toho, čo je objektívne (jestvujúcien, *onta*).“² *Nepochopiteľnosť* sa stane pochopiteľnou vo chvíli, keď bude *priame* poznanie začlenené do *úplnej konkrétnej súvislosti intencionálnych výkonov subjektivity*. »Ontologická« cesta tak končí v objatí karteziánskeho alebo, povedané presnejšie, brentanovského *ego* a jeho výkonov.

Natorp spochybnil Husserlovu ideu, že len »psychický akt« samotný je nejakou danosťou. Patočka uvádza, že Natorp, napr. v súvislosti s hudobným tónom zdôraznil, že *jeho bytie pre mňa, to je moje vedomie o ňom*. A zároveň konštatuje: „Kto je schopný zachytiť svoje vedomie ešte nejakou ináč než v existencii nejakého jeho obsahu, toho nemôžem nasledovať.“³ Husserl sa proti tejto argumentácii pokúsil rozvinúť pojem »*existencia obsahu pre mňa*«. Poukazuje napr. na rozdiel medzi *pocitom* a *vnemom*: Rôzne psychické akty môžu vnímať to isté, a predsa môže ísť o rôzne *pocity* – a opäť tie isté *pocity* môžu byť subjektom rozdielne prijímané, *vnímané*.

Ponímanie samé, zdôrazňoval Husserl, nie je žiadne pôsobenie nových pocitov, ale ide o »charakter aktu«, »spôsob vedomia«, »spôsob, akým máme niečo na myslí«. Ako dôkaz uvádza napr. škatuľku, vnímanú akoby z rôznych strán a pritom nielen škatuľka ostáva tá istá, ale aj my *vieme*, že je tá istá. Husserl tu hovorí o »vedomí identity«. Navyše, dôvodí Husserl, v umení alebo v jazyku často pracujeme so symbolmi alebo pojmi, ktorých skutočný význam či obsah si bezprostredne nemusíme uvedomovať, predstavo-

¹ Tamže, s. 464.

² BERNET, R. – KERN, I. – MARBACH, E.: *Úvod do myšlení Edmunda Husserla*, s. 81.

³ Cit. podľa PATOČKA, J.: *Subjektivismus*, [2], s. 409.

vat' alebo znázorňovať (ide napr. o »prázdne vedomie obsahu« v súvislosti so slovom, ktoré sme práve počuli), a predsa im rozumieme. Dodajme: Domnievame sa, že niekedy dokonca nie je ani dost' dobre možné niečo si predstaviť, niečo, čo súvisí so slovom. Vieme si predstaviť *dva* alebo *tri*. Ako si ale predstaviť *milión*? Je to ťažké aj v prípade, keď tento pojem spojíme s nejakými konkrétnymi predmetmi, povedzme ľuďmi alebo zrnkami piesku.

Na tomto mieste Patočka odmietol argumentáciu Husserla nielen proti Natorpovi, ale všeobecne. Odmietol totiž spojiť spôsob zjavovania sa vecí, vrátane rozdielov pri zjavovaní sa tých istých predmetov, s psychickými alebo – presnejšie – len s psychickými aktmi vedomia. Upozorňuje na možnosť, že rôzne spôsoby *existencie obsahu pre mňa* môžu súvisieť s tým, ako sa tento zjavuje v poli zjavovania¹, ale nie sú určované výlučne na základe subjektívnych aktov vedomia. Veci sa mi môžu zjavovať určitým spôsobom, keď ich vnímam ako implicitné a ináč, keď ich vnímam ako odo mňa oddelené, transcendentné: „Zjavujú sa mi“, píše Patočka, „veci s predmetnými a inými, napr. tetickými² charaktermi, je tu rozdiel medzi tými, ktoré pripisujem »veci samej« ako jej znaky, a inými, ktoré sú síce tiež tu, ale nie ako charaktery prislúchajúce veci, ale ako niečo, s pomocou čoho, na základe čoho sa vec zjavuje; ale charaktery oboch druhov sa zjavujú *vo svete, v zjavovanom poli* (kurz. aut.) »predo« mnou, v žiadnom prípade tu nie sú ako zážitky a niečo subjektívne.“³

¹ V slovenských prekladoch sa spravidla používa pojem »pole zjavovania«. Takto sa pojem viac menej zaužíval po zverejnení Patočkovej štúdie PATOČKA, J.: *Prirodzený svet a fenomenológia*. In: *Existencializmus a fenomenológia*. Zost. J. Bodnár. Bratislava: Obzor, 1967, s. 27–71. Štúdiu do slovenčiny preložil pravdepodobne J. Bodnár, ale v tiráži to nie je uvedené.

² Pojem »thetický« (v slovenčine už aj: *tetický*) vyjadruje niečo *určujúce, formulované jednoznačne (ako téza)*, z logického hľadiska ide o *kladný, tvrdiaci súd*, z lingvistického hľadiska thetická veta konštatuje nejaký *nerozložiteľný (reálny) stav, dej, fakt*.

³ PATOČKA, J.: *Subjektivizmus*, [2], s. 410.

Patočka je v tomto pri kritike Husserla ešte rezolútnejší. Vyčíta mu, že pri obrane vlastnej koncepcie o obsažnosti »psychických fenoménov« alebo aj »psychických aktov« ako »existencie obsahu pre mňa«, opúšťa jedno zo základných východísk vlastnej filozofie, *princíp všetkých princípov*, ktorý priamo požaduje, že „(... posledná inštancia, ku ktorej sa máme v záležitostiach poznania odvolávať, je to, čo je dané, ale len do tej miery, v akej je to skutočne dané...“).¹

V inom texte – v prednáškovom cykle *Fenomenológia*,² ktorý Patočka realizoval v akademickom roku 1969/1970 na FF KU v Prahe, teda v tom istom období, keď píše štúdie o *možnosti* a *potrebe* asubjektívnej fenomenológie, jednak zdôrazňuje obdobnú myšlienku, ako je vyslovená v predchádzajúcich riadkoch, ale tiež upozorňuje na širší kontext problémov, ktoré Husserlova nejasná, niekedy až konfúzna interpretácia princípu všetkých princípov prináša: „Prísna veda... znamená striktnú aplikáciu princípu všetkých princípov – že prameňom všetkého poznania je skúsenosť, vzatá v tom, čo dáva a pokiaľ to dáva, t. j. neprekračujúca originárnu danosť.“³ A len o kúsok ďalej Patočka prítakáva a interpretuje Husserlov postoj slovami: „Husserl tvrdí: zmyslový vnem ako taký je to, čo dáva fyzickú vec samu, v jej prítomnosti ... Musíme dané prijať tak, ako je dané, a neprekročiť dané. Napríklad, zmyslový názor nedáva impressions, ako sa domnievajú britskí empiristi, ale dáva veci. To je danosť v origináli.“⁴

¹ Tamže.

² Cyklus bol publikovaný až omnoho neskôr, a to na základe kompilácie poznámok poslucháčov J. Patočku a viac menej konečnú podobu nadobudol v roku 1985. Po prvý raz bol oficiálne publikovaný až v roku 1993, ale pod zmeneným názvom: *Úvod do fenomenologickej filozofie* pod redakciou J. Polívku a I. Chvatíka. Pozri PATOČKA, J.: *Úvod do fenomenologickej filozofie. Ze záznamu prednášiek proslovených ve školním roce 1969 – 70 na filosofické fakultě Univerzity Karlovy sestavil Jiří Polívka. J. Polívka, I. Chvatík (eds.). Praha: Oikúmené 1993. Další citácie budú uvádzané podľa tohto vydania.*

³ Tamže, s. 13.

⁴ Tamže, s. 18.

Zdá sa, že Husserl cez princíp všetkých princípov odmieta zúžiť poznanie len na *prúd impresií*, odmieta poznanie len ako súbor *empirických intuícii*, a zrejme preto zavádza do vlastnej filozofie pojem »eidetická intuícia«, prostredníctvom ktorej chcel zásadným spôsobom prekročiť rámec senzualizmu a empirizmu a vrátiť filozofiu na jej vlastnú pôdu, t. j. *spät' k veciam*. To ale neznamená »skúmať« veci jednu po druhej a len v ich individuálnych určeníach. Eidetická intuícia je *intelektuálna intuícia* a táto odkrýva *vlastný zmysel* všeobecných, napríklad axiomatických matematických tvrdení: „Ak chceme“, píše Husserl, „vedieť, a síce nepochybné vedieť, čo istá matematická axióma vypovedá, nemáme sa obracať na empiristických filozofov, ale na vedomie, v ktorom sa pri matematickom myslení zmocňujeme v plnom nahliadnutí axiomatických stavov vecí. Ak sa držíme čisto tejto intuície, potom nemôžeme pochybovať o tom, že axiómy vyjadrujú čisté podstatné súvislosti bez toho, aby vyjadrovali akúkoľvek spoluúčasť skúsenostných faktov.“¹

V tejto chvíli sa stáva evidentným, že Husserlova výzva „*Spät' k veciam!*“ neznamená návrat k nejakému *plochému* empirizmu, ale – a Patočka to hodnotí veľmi pozitívne – návrat k *logu*, dokonca do oblasti *dynamiky loga, k veci filozofie samotnej*: „Čo je teda tá vec filozofie?“ – pýta sa Patočka. A odpovedá: „To sú veci práve v tejto zvláštnej oblasti, kde je reflexiou možné nájsť štruktúru skúsenosti o tom, ako sa veci objavujú. Ako sa veci objavujú je možné preskúmať nie v náhodnej fakticite ich výskytu, ale v základných štruktúrach, ktoré *vopred* (kurz. aut.) umožnili, aby sa objavovali veci, predmety určitého druhu, aby sa v syntetických aktoch dávali univerzálne štruktúry, pravdy, aby sa svet objavoval vo svojej zákonitej stavbe... To je vec filozofie.“² Dôraz nami položený na slovo *vopred* však naznačuje, že Husserl tu dokorán otvára dvere *apriorizmu* vo fenomenológii.

¹ HUSSERL, E.: *Ideje I*, s. 58.

² PATOČKA, J.: *Úvod do fenomenologické filozofie*, s. 20.

Potiaľto, ako sa zdá, Patočka s Husserlom v mnohom súhlasí. Zároveň však už vie, že formulácia »veci filozofie« tak, ako to robí Husserl, nesie v sebe riziká a problémy. Preto vyššie uvedené úvahy predoslal krátkou poznámkou na adresu Husserlovej interpretácie princípu všetkých princípov: „Husserl ... svojím princípom všetkých princípov a jeho aplikáciami vytvoril problémy, nie hotové riešenia.“¹ Medzi iným, tak ako sa v úvahách Husserla kryštalizuje náhľad na »vec filozofie« len ako na *vopred* dané formy alebo štruktúry zjavovania, vynára sa ako problém aj problém *zabudnutia* na *zjavovanie sa zjavujúceho*, na to, čo sa vlastne zjavuje.

Husserl vo svojich analýzach »vyprázdňuje« poznanie a sústreďuje sa výlučne na »formy« a »štruktúry« poznania ako na formálno-logické štruktúry a kategoriálne formy abstrahujúce od akéhokoľvek pozitívneho, *hyleticky* daného obsahu. Zmysel *epoché* celkom isto spočíva v očistení pojmov od sedimentov, ktoré sa usadili na nich počas dlhého užívania a v tom nepochybne zohráva pozitívnu úlohu. Naproti tomu úloha *fenomenologickej redukcie* už nie je taká jednoznačná. Patočka sa obáva, že fenomenologická redukcia môže viesť k vyprázdneniu pojmov a kategórií fenomenológie a teoretického poznania všeobecne. Preto, keď uvažuje o potrebe vybudovať asubjektívnu fenomenológiu, formuluje otázku mieriacu do čierneho: „... v čom spočíva prázdne vedomie významu nejakého slova, ktoré počujeme v konverzácii bez toho, aby sme si dokázali predstaviť vec, ktorú pomenováva, a pritom napriek tomu vieme, o čom sa hovorí?“² Vzápätí Patočka naznačuje, že popri obvykle analyzovaných zmyslových a racionálnych stupňoch a formách poznania existujú aj formy, ktoré unikali nielen Husserlovi, ale väčšine filozofických analýz poznania, počnúc už analýzami Demokrita, Platona a Aristotela.

Na to, koniec koncov, upozornil už Husserl, ale len vo všeobecnej rovine a Patočka jeho pozíciu približuje: Pocity,

¹ Tamže, s. 12.

² PATOČKA, J.: *Subjektivismus*, [2], s. 409.

resp. – všeobecnejšie – »akty poznania«, sú poznávajúcim *ego* nielen (obrazne povedané) registrované a analyzované, ale aj »prežívané« v podobe často vnútorne nediferencovaného »prúdu pocitov«. *Ego* sa stáva »fenomenálnym pôlom«, v ktorom sa fenomény zjavujú ako »prežívanie« zjavujúceho sa, ale – podľa Husserla – zjavujú sa špecifickým spôsobom, práve ako vnútorné »prežívanie«: „... pocity a [poznávacie] akty, ktoré ich do seba »zahŕňajú« alebo »apercipujú«, sú prežívané, ale neobjavujú sa predmetne; nie sú videné, počuté, vnímané nejakým zvláštnym »zmyslom«. Na druhej strane predmety sa zjavujú, sú vnímané, ale nie sú vnútorne prežívané.“¹ V tomto poslednom prípade ide o citát prevzatý z Husserlových *Logických skúmaní II* a Patočka z neho vyvodzuje viacero záverov. V prvom rade to, že ide o subjektivismus Husserlovej fenomenológie v stave vzniku².

Pokračovanie Patočkových úvah o *možnosti* asubjektívnej fenomenológie už zreteľne smeruje k potvrdeniu »zabudnutosti« *ontos*, toho »čo«, ktoré sa zjavuje: Husserlovi, upozorňuje Patočka, ide o „vykázanie »subjektívnej stránky«“ poznávacích »aktov«, ide mu o „tie štruktúry, ktoré sa nemôžu opierať o žiaden »názorný« ukazovateľ, a predsa potrebujú »oporu«, lebo nemajú žiaden »vecný« význam vo vlastnom, reálnom zmysle, ani nereprezentujú niečo v reálnom časopriestore, ani si tam nerobia nárok na nejakú existenciu...“³ Ide tu o »nevlastné«, »deficientné« spôsoby *danosti* zjavujúceho sa a Patočka ich pokladá za »index subjektívnosti«. Tu, v tomto zdôraznení subjektívnej stránky poznania, tkvie aj skutočný základ neskoršej Husserlovej náuky o *noematicko-noetickom paralelizme* v štruktúrach poznania, pričom dôraz je tu presúvaný na *noesis*, na poznávací akt, na poznanie ako akt intencionálny⁴. Richir k tomu poznamenáva, že Patočka v uvedených krokoch Husserla videl až *osudový omyl* jeho

¹ Tamže, s. 409–410.

² Pozri: PATOČKA, J.: *Subjektivismus* [1], s. 388.

³ Tamže.

⁴ Pozri tamže.

konceptu fenomenológie, pretože, a tu cituje Patočku, aj ono „»nenázorné«, ktoré sa javí v deficientnom mode danosti, je tiež nejaké bytie, a to také bytie, ktoré nie je subjektívne-jaskej povahy“¹. Toto bytie, pokračuje Patočka ďalej, je v poznaní zastúpené „*tým istým* predmetom, ktorý sa len raz ukazuje v deficientnom mode, potom zas v mode sebadanosti. A syntéza nie je nič iného, než toto sebaukazovanie sa toho istého, prezencia identického v rozdielnom spôsobe danosti a navzdory nemu.“²

Richir následne detailne analyzuje Patočkom načrtnutý problém, parafrázujúc alebo aj priamo citujúc text analyzovanej štúdie. V zhode s Patočkom predovšetkým konštatuje, že u Husserla práve tu dochádza k základnému *transcendentálnemu posunu*, „... k posunu, ktorý je na začiatku oného druhu *transcendentálnej ilúzie*, ktorá je základom Husserlovho subjektivismu“³. Podľa požiadaviek Husserla je totiž potrebné *rozlišovať* medzi tým, »čo« sa javí (predmet), t. j. *zjavujúcim sa*, a jeho *spôsobmi danosti*, teda *javmi* a k nim príslušnými *typmi uchopovania*. Avšak, a to je celkom iste podstatné, javy *nie sú autonómne reálne* a Husserl chce hľadať ich potvrdenie v *reálnych* subjektívnych prežívaniach⁴. Pôvodne jednotné *ego* ako »fenomenálne pole«, v ktorom sa fenomény zjavujú ako »prežívanie« zjavujúceho sa, sa začína štiepiť, rozpadávať sa. Patočka upozorňuje, že dôsledkom je rozštiepenie fenomenálneho poľa: na jednej strane je to, čo sa zjavuje, spolu so svojimi spôsobmi danosti, na druhej strane je potom »údajne *subjektívna* základňa tohto zjavovania«,

¹ RICHIR, M.: *Možnosť a nevyhnutnosť asubjektívnej fenomenológie*, s. 826. Pozri aj PATOČKA, J.: *Subjektivismus* [1], s. 388.

² PATOČKA, J.: *Subjektivismus* [1], s. 388-389.

³ RICHIR, M.: *Možnosť a nevyhnutnosť asubjektívnej fenomenológie*, s. 827.

⁴ Tamže, s. 827. Pojem *reell – reálny* Patočka v preklade časti Husserlovej *Idey fenomenológie* vysvetlil ako filozofický termín, ktorý sa používa na označenie vzťahu častí a celku alebo vzťahu častí k sebe navzájom. Pozri HUSSERL, E.: *Logické skúmania VI. Prel. J. Patočka*. In: *Antológia z diel filozofov*. Pragmatizmus, realizmus, fenomenológia, existencializmus. Zost. J. Bodnár, M. Krajčovič, J. Patočka, E. Városová. Bratislava: Epona 1969, s. 502.

pričom táto »sa popisuje ako skúsenosť«, resp. »zážitok«, ktoré sú dané reflexívnemu pohľadu; a potom sa „tomuto reflexívnemu pohľadu *pripíše* tá evidencia, ktorá je vlastná ukazovaniu a seba-ukazovaniu fenomenálneho poľa, javu v jeho zjavovaní«, takže sa napokon »zovšeobecni už zmienené rozštiepenie, ktoré začína pri nenázorných, deficientných modoch danosti, ktorým chýba prítomnosť veci samej.«¹

Asubjektívna fenomenológia – nevyhnutnosť a možnosť

V stati o *nevyhnutnosti*, resp. *potrebe* asubjektívnej fenomenológie, odкрýva Patočka nielen *neprimeranosť*, ale aj *neudržateľnosť* naznačeného rozštiepenia fenomenálneho poľa a atribúcie jeho jednotlivých stránok – daného a prežívaného. Tieto stránky totiž nepovažuje za rovnorodé, a preto ani za celkom porovnateľné: „...»zážitok« nie je nič, čo by bolo dané“ – píše Patočka, a považuje prinajmenšom za omyl a za prehrešok proti princípu všetkých princíпов odvolávať sa pri skúmaní toho, čo je dané, čo sa zjavuje, na to, čo dané nie je, čo bolo len v minulosti »zjavované«, na „domnelú zážitkovú základňu, ktorá ale práve nie je daná“.² Richir k tomu s plnou vážnosťou píše, že tu nachádzame hlboké »vysvetlenie« Husserlovej fenomenológie: „... *fenoménom* tejto fenomenológie je »skúsenosť«“, ale tým sa táto fenomenológia dostala do aporetickej situácie – „stala sa fenomenológiou *bez fenoménu*“.³

Patočka v rovnakej súvislosti poznamenáva, že posun myslenia v Husserlovej fenomenológii od »zmyslovo daného« k »prežívanému« znamená vlastne „prehliadanie perspektív“ samotného poznania a (koniec koncov) ide o „transcendovanie zmyslovo daného“, a to je výkon, ktorý

¹ RICHIR, M.: *Možnosť a nevyhnutnosť asubjektívnej fenomenológie*, s. 827. Pozri aj PATOČKA, J.: *Subjektivismus* [1], s. 388.

² PATOČKA, J.: *Subjektivismus* [2], s. 410.

³ RICHIR, M.: *Možnosť a nevyhnutnosť asubjektívnej fenomenológie*, s. 827.

„musí byť vykonaný niekým, výkon, ktorý je vyvolaný návratom a ktorý je v tomto návrate *vydržaním niečoho identického, čo sa potom stáva predmetom* (kurz. aut.)“¹ Preto je tu výrazná tendencia k *identite*, pretože aj subjektívne výkony transcencie vždy predpokladajú možnosti, v ktorých človek žije a ktoré chce realizovať. Fenomény predsa nemusia (a nemôžu) byť ponímané len ako niečo »prežívané«, subjektívne, ale môžu (a azda: musia) byť spájané s *niečím, čo sa zjavuje* v zjavovom (resp. fenomenálnom) poli: „V poli zjavovania nechávajú práve tak veci zjavovať sa to jaské, ako toto jaské necháva zjavovať sa veci, ale toto jaské nie je možné nejakým »absolútnym spôsobom« zachytiť a samo v sebe.“² Patočka totiž neodlišuje »pole zjavovania« a »fenomenálne pole«, ale predsa naznačuje, že »pole zjavovania« je subjektívne iným spôsobom, než to *jaské*, ktoré sa samo v »zjavovom poli« zjavuje. Zároveň sa pýta, či to, čo sa v »zjavovom poli« zjavuje, nie je to, čo obsahuje alebo čo so sebou nesie karteziánske »cogito«.

Patočka poznamenáva, že od analýzy zmyslu a obsahu pojmov »Ego« a »ego cogito« netreba očakávať príliš veľa. »Ego« (teda »Ja«) je v téze »ego cogito« tým, čo je nad akúkoľvek pochybnosť isté. Ale, a to je dôležité: „Táto istota... nie je istotou obsahu, ale len istotou bytia *bez* akéhokoľvek obsahu s výnimkou jedného: je to to, čomu sa zjavujúce zjavuje; zjavovanie, fenomenálne pole, je *jeho* zjavovanie.“³ Preto Patočka tak dôrazne žiada, aby analýzy poznania vo fenomenológii nekončili len pri neustálom zdôrazňovaní jeho subjektívnej stránky a jeho subjektívnych štruktúr a foriem, ale aby bola primeraná pozornosť venovaná aj *asubjektívnej* stránke celého *procesu*, aj *obsahu* poznania: „... bolo by potrebné pustiť sa do štúdia fenomenálneho poľa ako štúdia zjavu v jeho zjavovaní, ako štúdia fenomenálneho bytia, ktoré spočíva v tom, že ukazuje jestvujúcno, necháva ho zjavovať sa, a v tomto zjavovaní jestvujúcna,

¹ PATOČKA, J.: *Subjektivismus* [2], s. 411.

² Tamže, s. 412.

³ Tamže.

bez toho, aby bolo témou, je samo tu – a v tomto zmysle sa v zjavovaní vecí samo skrýva.“¹

Ani v asubjektívnej fenomenológii nechce Patočka »femenálnne pole«, resp. jeho obsahy – fenomény, ponímať objektivisticky a vyhlásiť za niečo, čo nijako nesúvisí s »Ja« ako so subjektom. Jednoznačne píše, že »femenálnne pole« ako *bytie fenoménu* nijako „nie je možné previesť na žiadne v ňom sa zjavujúce jestvujúcno“ a ani „nie je možné vysvetliť ho z jestvujúcna či už prírodne objektívneho, či jásky-subjektívneho“: „Femenálnne pole je zásadne *neautonómne* (kurz. aut.)“ – píše Patočka; celá bytnosť fenomenálneho poľa „spočíva v tom, že manifestuje, odokrýva, prezentuje niečo iné“.² Táto bytnosť fenomenálneho poľa, aj keď nie je autonómna, predsa len spočíva *v jeho vlastnom bytí*, zdôraznime: vo *fenomenálnom bytí*, v jeho *sebaukrývaní a zároveň sebaukazovaní* v tom, čo necháva *zjavovať*. Predmetný zmysel, tetické charaktery, charaktery daností, to všetko síce patrí do fenomenálnej sféry, v istom zmysle je súčasťou »Ego«, ale nie je to »subjektívne« v tom zmysle, že by to patrilo iba ku mne; patrí to „do fenomenálnej sféry, v ktorej žijem a v ktorej sa vyznám“.³ To všetko sa neodohráva len *vo mne*, ale aj *predo mnou*.

S tým by súhlasil aj Husserl, pretože k podobným záverom dospel už v *Logických skúmaniach II*, v V. a VI. skúmaní, ale Patočka chce u Husserla upozorniť na neudržateľnosť iného. Nemôže bez zásadnej kritiky prijať „Husserlovo ponímanie prežívania a aktu, a teda ani *jeho* pojem intencionality vedomia...“⁴

Husserl vo svojej koncepcii o prežívaní daného a o intencionalite vedomia prišiel s teóriou o »pôvodných zmyslových dátach«, resp. »hyletických dátach«, ako ich často označuje, a toto takmer synonymické používanie oboch pojmov navodzuje určitú nejasnosť a nejednoznač-

¹ Tamže.

² Tamže.

³ Tamže, s. 413.

⁴ Tamže.

nost'. Kým pojem »zmyslové dáta« celkom prirodzene upriamuje pozornosť *už* na vnútorné, skúsenostné obsahy vedomia, pojem »hyletické dáta« nás odkazuje skôr k niečomu predmetnému, vonkajšiemu, materiálnemu.

Nasledujúce úvahy z *Ideách I* Husserl zjavne a v prvom rade vzťahoval len k poznaniu a procesu poznania a ontologický status im prisudzoval zrejme až v druhom pláne, a to aj napriek tomu, že s pojmom »ontológia« na viacerých miestach vo svojich prácach, vrátane *Ideách I*, často a intenzívne pracuje.

V §§ 9 a 10 v uvedenej práci Husserl rozlíšil nielen *materiálne* a *formálne* ontológie, ale to isté rozlíšenie vzťahoval aj na pojmy »podstata« a »kategória«. Píše, že by sa mohlo zdať, že »materiálne« a »formálne« stoja v rade vedľa seba, ale v skutočnosti to, čo je *len* formálne, je síce *len prázdnu formou*, ale práve ako prázdna forma, napr. forma prázdnej podstaty, má všetky materiálne podstaty „s ich podstatnými materiálnymi špecifikáciami nie vedľa seba, ale *pod* sebou (aj keď *len* formaliter)“.¹ Vzápätí priamo hovorí o *podriadenosti* materiálneho formálnemu, pretože *formálne* predpisuje *materiálnemu* formálnu skladbu, ktorá je (v najvšeobecnejšom určení) všetkému spoločná. O *formálnych náukách*, medzi ktoré zaraďuje nielen formálnu logiku, ale napr. aj aritmetiku alebo axiomaticky vybudovanú geometriu, uvažuje ako o *mathesis universalis*, ktoré fungujú ako vedy *apriórne*, a teda v podstate nezávisle od zmyslovej skúsenosti a (domyslené) nezávisle aj od hyletických dát.²

Patočka už v prvej polovici 50. rokov minulého storočia, konkrétne v stati *Večnosť a dejinnosť*, upozornil na zdanlivý paradox: Husserl – prostredníctvom fenomenologickej redukcie (podobne ako Descartes prostredníctvom »hyperbolickej skepsy«) – si v mene zápasu proti každej metafyzike *de facto* otvára dvere umožňujúce *prístup* k metafyzike. Patočka píše, že Descartovi (a aj Husserlovi) išlo o to „... otriast' predmetnou istotou a pred všetky metodické

¹ HUSSERL, E.: *Ideje I*, s. 35.

² Pozri tamže, s. 32 a n.

postupy, ktoré od predmetu prechádzajú k predmetu, ukazujú a dokazujú, predradit' otázku: Odkiaľ (je – dopl. aut.) toto predmetné jestvujúcno?¹ Zároveň však, vytušil Patočka, hrozí nebezpečenstvo, že „otázka po vlastnej podstate bytia sa pochopí ako otázka po *istom základnom druhu jestvujúcna* (kurz. aut.)“, jestvujúcna, na ktorom „všetko ostatné závisí ako akcidens substancie...“, a v línii Descartes – Spinoza – Leibniz „zrútil sa opäť do toho, čo sa snažil preklenúť a prekonať“.² Výsledkom bol určitý »nový« koncept *substancie*, ktorá bola len obmenou predchádzajúcich substancií, ba dokonca nepriamym potvrdením subjektívnych *ametafyzických* konceptov skutočnosti, ktoré realitu redukujú len na realitu *empirickú*, resp. *skúsenostnú*.

Husserl sa uberá – aspoň navonok – zrejme aj pod dojmom stroskotania pokusov o zodpovedanie otázky o bytí v predchádzajúcej (descartovskej) línii, celkom iným smerom. Aj jemu ide o pýtanie sa na *apodiktickú, bezpodmienečnú, absolútnu evidenciu sveta*. Čo je však podstatné: tieto *atribúty* sveta nepatria svetu samotnému. Bytie sveta nie je zakotvené v sebe samom, ale „... odkazuje k niečomu, čo ho môže urobiť problematickým, čo ním môže otriasť – a to je bytie vedomia... absolútneho »konštituujúceho« vedomia“.³

Poznanie sa teda podľa Husserla uskutočňuje v *konštituujujúcich* aktoch absolútneho vedomia. Patočka však už predtým upozornil, že poznanie „nesmie viesť k priamemu zásahu do poriadku empirického, predmetného jestvujúcna“⁴ a aj preto sa pýta, či aj Husserlov postup dodržiava túto požiadavku. S určitými obavami píše: „... dosadením vedomia za skutočné jestvujúcno dochádza ihneď k paradoxom absolútneho idealizmu“; absolútny, subjektivismu sa blížiaci idealizmus má síce „kladný filozofický význam tým, že vymedzuje svet ako oblasť pre významovú analytiku, ako pracovné pole pre filozofiu, analo-

¹ PATOČKA, J.: *Věčnost a dějinnost*, s. 220.

² Tamže.

³ Tamže, s. 221.

⁴ Tamže, s. 220.

gické vedeckej práci“, ale vzápätí je nevyhnutné opýtať sa: „... je také isté, že táto redukcia splňa vskutku svoj pôvodný úmysel otriasť empirickým jestvujúcnom a pritom ho nechať stáť, nemodifikovať jeho vnútorný obsah, stavbu jeho vlastných svojbytných určeností?“¹ A nasledujúca otázka (tak trochu aj odpoveď) je už celkom jednoznačná: „... nebagatelizuje sa otázka »hyletickej vrstvy«?“²

Patočka je presvedčený, že fenomenologická redukcia, tak ako ju postuloval Husserl, je koncipovaná príliš prísne a otázkou naznačuje, že možno vhodnejšie by bolo zvoliť prístup voľnejší, „ktorý by zároveň bol vo vlastnom zmysle metafyzický a nechal predmetnosť s väčšou samozrejmosťou dospieť k jej právam“.³ Husserl totiž redukuje predovšetkým *samodanú* predmetnosť (obsah) empirického subjektu a v konečnom dôsledku oboje, teda „empirický subjekt i objekt, prevádza na absolútnu subjektivitu, ktorá v sebe musí obsahovať konštitutívnu zákonitosť pre všetko predmetné“.⁴ To ale len potvrdzuje už zdôraznené smerovanie Husserlovej fenomenológie k apriorizmu, jej odhliadanie od otázok kontingencie a diania, ktoré sa realizujú mimo tohto apriori. Tu Patočka dokonca naznačuje, že pôvodný Husserlov koncept fenomenológie, ktorý je vlastne modelom fenomenológie *deskriptívnej*, by azda mal byť doplnený *konštruktívnou* fenomenológiou.

Apriorizmus deskriptívnej, resp. transcendentálnej fenomenológie chápe jestvujúcno ako vždy len relatívne k subjektu a životu, ale ani otázka o bytí nie je podľa Patočku položená dostatočne radikálne. V úsilí odkryť podstatu jestvujúcien táto fenomenológia nesmeruje k jestvujúcnam samotným, ale toto *bytosťné, podstatné* je ukázané len ako niečo *vnútorné, subjektívne*: svet sa vysvetľuje niečím základnejším než je on sám: „prúdmi univerzálneho života, nesúcimi v sebe identické konštitutívne apriori, svet ako svoj

¹ Tamže, s. 221.

² Tamže.

³ Tamže.

⁴ Tamže, s. 221–222.

jednotný cieľ¹. A ihneď nasleduje rezolútna kritika: „Ale je možné takto otázku po bytí redukovať na otázku po vonkajšku a vnútornom, po objektívnom zmysle a živote, ktorý ho v sebe nesie?“ – pýta sa Patočka a pokračuje: „Fenomenologická redukcia je od samého počiatku ovládaná starosťou o *resorpciu* objektu do subjektu, starosťou nielen o celkovú charakteristiku a o osud samotného bytia, ale o toto bytie len pokiaľ (je – dopl. aut.) a ako (je – dopl. aut.) pochopiteľné.“¹ Patočka pritom vie, že vo svete nie je možné hľadať zmysel alebo bytnosť sveta ako nejaký fakt. Vzniká však pochybnosť, či naozaj *jediným* a dokonca *absolútnym* miestom takého hľadania má byť výlučne *konštituujúci* subjekt so svojimi *absolútne* priehľadnými logickými formami či inými, možno širšími, ale vždy apriori danými poznávajúcimi postupmi.

Husserlove pochopenie poznania, len ako vo vnútri subjektu prebiehajúceho a len na ňom závislého procesu, má blízko k prvotnému vymedzenie pojmu »intencionalita«. V § 36 v *Ideách I* Husserl nepochybuje, že: „... patrí k podstate každého aktuálneho cogito byť vedomím vzťahnutým k niečomu.“ Ale vzápätí, len o niekoľko riadkov nižšie, upresňuje: „... je potrebné dbať na to, že *tu nie je reč o vzťahu medzi nejakým psychologickým procesom – nazývaným skúsenosť – a nejakým iným reálnym jestvujúcim – nazývaným predmet – alebo o psychologickom spojení, ktoré v objektívnej skutočnosti nastáva medzi jedným a druhým. Skôr je reč o skúsenostiach čisto čo do ich podstaty, poprípade o čistých podstatách a o tom, čo je v týchto podstatách »a priori«, v bezpodmienečnej nevyhnutnosti obsiahnuté.*“² Čisté podstaty, formy, sú teda – zdôraznime – *a priori* dané a práve ony intencionálne modifikujú obsah poznania. Napríklad, bielosť *tohto* papiera patrí neoddeliteľne k podstate konkrétneho zmyslového vnemu. Ale v našom vedomí existuje *bielosť*, ktorá je nositeľom intencionality pre zjavujúcu sa *bielosť papiera*; podľa Husserla je plodom fenomenologickej redukcie, ale sama o sebe, keď práve

¹ Tamže, s. 222.

² HUSSERL, E.: *Ideje I*, s. 76.

nevnímame list papiera, nie je vedomím ničoho zmyslového. Je to len prázdna *forma*.

Posledné konštatovanie sa zdá byť v rozpore s tým, že Husserl o intencionalite poznania uvažoval ako o „osobitosti skúsenosti »byť vedomím *niečoho*“; vnímanie je vnímaním niečoho, napr. vecí, usudzovanie je posudzovaním nejakého stavu vecí, hodnotenie zas hodnotením hodnotového stavu vecí atď. Píše: „V každom aktuálnom cogito mieri »pohľad« vychádzajúci z čistého Ja k »predmetu« toho ktorého korelátu vedomia, k vecí, stavu vecí atď. a uskutočňuje veľmi rôzne vedomie o ňom.“¹ Husserl upozorňuje aj na to, že popri bezprostredne vnímanom predmete pôsobia na nás aj iné predmety a podnety, ktoré tvoria »predmetné pozadie« a z ktorého je bezprostredne vnímaný predmet akoby vylúpnutý, separovaný, ale naďalej *de facto* ostáva jeho súčasťou. Popri týchto »aktualitách«, t. j. popri predmetne danej skutočnosti či »vedomého predmetného poľa«, existujú však aj »inaktuality« – napr. rôzne *priania*, *usudzovania*, ale aj *smútok*, *radosť* atď. Aj tieto inaktuality sú »vedomím niečoho« a Husserl ich zaraďuje k »primárnym obsahom« (*Logické skúmania II*) alebo, ako ich označuje ináč (v *Ideách I*), k »zmyslovým obsahom«, ku ktorým patria napr. aj dáta o farbe, hmatové a zvukové dáta atď. Patria sem aj senzuálne pocity slasti, bolesti, ako aj senzuálne momenty zo sféry »pudov«, o ktorých Husserl usudzuje, že *apriori* v sebe „nesú osobitosť intencionality“. Ale, a tu položme dôraz: „... nad senzuálnymi momentmi leží istá akoby »oduševňujúca«, *zmysel udeľujúca* (resp. udeľovanie zmyslu podstatne implikujúca) vrstva, vďaka ktorej vzniká zo *senzuálna*, ktoré v sebe nemá nič *z intencionality*, práve konkrétny intencionálny zážitok.“²

Intencionalitu a intencionálne vedomie je podľa Husserla potrebné chápať ešte hlbšie a všeobecnejšie, než len v uvedenom zmysle. Predovšetkým je tu potrebné jasne odlíšiť »senzuálne *ὄλη* (hylé)« a »intencionálne *μορφή* (mor-

¹ Tamže, s. 173.

² Tamže, s. 176–177.

fé)«, t. j. je potrebné odlišiť predmetnú danosť poznávaného od danosti formy, resp. štruktúry poznania. Už z názvu § 85 v *Ideách I – Σενζουάλνε ύλη, intencionálne μορφη* – je zrejmé, že Husserl predmetné či hyletické dáta spája viac-menej so *zmyslosťou poznania*, kým intencionálnu zložku považuje za *subjektívnu formu poznania*, ktorá je *nad* a (zdá sa) aj *pred* každým zmyslovým alebo predmetným obsahom poznania. Veď ako Husserl poznamenáva: bolo by možné uvažovať (Husserl tu použil slovo *naζύνατ*) „*látky bez foriem a formy bez látok*“. V kontexte tiež píše: „Zmyslové dáta sa dávajú ako látky pre intencionálne formovanie a udeľovanie zmyslu rôzneho stupňa...“¹

Ukazuje sa, že Husserl najprv jasne odlišil »zmyslové dáta« od »vnímajúceho aktu«, ale následne – ako upozornil už R. Ingarden – ich opäť spája. Patočka o tom píše: „... potom, ako bol v *Ideách* zavedený rozdiel medzi *noesis* a *noéma*, to znamená na jednej strane prežívanie, na druhej strane *ono* prežívané, stal sa status »hyletických dát« celkom problematickým, lebo na ktorej strane ich potom hľadať? Ingarden zdôrazňuje,“ pokračuje Patočka, „že v tých troch jednotách, ktoré Husserl rozlišuje: v jednote noetickej, noematickej a korelatívnej, možno tieto dáta len ťažko niekam umiestniť, pretože u Husserla chýbajú aj údaje o tom, čím sa tieto jednoty od seba líšia.“² Patočka zároveň naznačuje, že takéto odlíšenie azda ani nie je možné, pretože noetická jednota je, podľa jeho náhľadu, len projekciou jednoty »noematickej«, jednotou toho, čo je dané vo fenomenálnej rovine.

Patočka, na rozdiel od Husserla, navrhuje, aby fenomenológia jasne rozlíšila »voľné kvality« alebo tzv. »zmätené dojmy«, ktoré sú síce zjavom niečoho iného (čoho?), ale odlišného od priestorovo – reálnych predmetov, ktoré trvajú v rôznych kvalitatívnych perspektívach. Ich stotožnenie považuje Patočka len za neprimeranú a neodôvodne-

¹ Tamže, s. 177.

² PATOČKA, J.: *Subjektivismus* [2], s. 413.

nú daň fenomenológie naturalistickej psychológii, v prvom rade psychológii 19. storočia.

Za deskriptívne opísateľný v Husserlovej fenomenológii však Patočka nepovažuje ani pojem aktu, ako je uplatnený v náuke o »domnienkach«, o »udeľovaní zmyslu«, o »intenciách«. Tu Patočka súhlasí s Natorpom, ktorý bol presvedčený, že „... vedomie nie je nič iného než existencia obsahov, charakterov, odkazov *pre mňa*.“¹ Otvorenou však v takom prípade ostáva otázka, čím vlastne je ono »*ego*« alebo »*Ja*«, pre ktoré tu veci ako odkazy sú. Patočka píše, že jej kritika sa zakladá práve na poukázaní na tieto problémy klasickej fenomenológie. Patočka, tentoraz v zhode s Tugendhatom, je presvedčený, že klasická fenomenológia sa stala obeťou vlastných objavov a ich nepresného, často konfúzneho, ba zmätočného (konfundovaného) formulovania.

Veľmi vysoko Patočka hodnotí objav *spôsobu danosti* a najmä *modu originality*, pretože viedli „k odhaleniu rozmanitosti skutočne univerzálneho štrukturálneho vzťahu *prázdne mienenie – vyplnenie* (kurz. aut.)“.² Husserl však tento objav zahmlieva vo chvíli, keď pôvodný protiklad prakticky stotožňuje s iným: *deficientná danosť – názor*.

»Nazeranie«, podľa Patočku, znamená to isté, ako spôsob danosti *predmetu*, kým k vyplneniu (danosti) môže dochádzať aj tam, kde žiaden predmet, žiadna existujúca vec alebo materiálny proces *nie sú*. Vedť aj Husserl hovorí, že popri »aktualitách«, t. j. popri predmetne sa prezentovanej skutočnosti, existujú aj »inaktuality« - napr. rôzne priania, usudzovania, ale aj smútok, radosť atď. »Spôsob danosti« obsahov poznania bol napokon Husserlom vymedzený štvorakým spôsobom, ale: „Toto *quaternion terminorum* viedlo k ťažkostiam kategoriálneho a eidetického nazerania ako samostatnosti predmetov kategoriálnej povahy alebo univerzálií platonského typu.“³ Husserl síce v *Ideách I* zreteľne

¹ Tamže, s. 414.

² Tamže, s. 415.

³ Tamže.

rozlíšil *materiálne kategórie* a *formálne kategórie*, pričom prvé zachytávajú *materiálne* podstaty, druhé sú *čistou formou podstaty* a Husserl ich označuje aj ako *prázdne formy*,¹ ale stotožnenie štrukturálneho vzťahu *prázdne mienenie – vyplnenie* a protikladu *deficientna danosť – názor* podľa Patočku, a aj podľa nášho názoru, viedlo opäť len k potvrdeniu platónskeho rozštiepenia skutočnosti na *hyletický* svet predmetných daností a *eidetický* svet ideálnych foriem, resp. univerzálií. To umožňovalo rozlíšiť doxicky dané *hyletické* dáta a hypostazovaný svet absolútnych podstát, svet zahŕňajúci *eidetické* pojmy a kategórie, o ktorých aj sám píše, že sú to ideálne »predmety«. ² Tým však, že Husserl extrapoloval pojmy »názor« a »predmet« aj na nepredmetné inaktuality, pôvodné rozlíšenie *predmetného* (reálneho) a *ideálneho* fakticky znemožnil

¹ Pozri HUSSERL, E.: *Ideje I*, s. 34 a n.

² Pre objektivnosť je potrebné poznamenať, že už v *Ideách I* sa Husserl bránil proti tvrdeniam, že jeho filozofia je len formou »platonizujúceho realizmu« a považuje ich buď za nedorozumenie, alebo zlomyseľnosť. Tvrdí, že tieto tvrdenia vychádzajú z tézy, že fenomenológia *stotožnila predmet a realitu, skutočnosť a reálnu skutočnosť* a zároveň pripúšťa, že ak by to bolo tak, potom ide o »platónske hypostazovanie«. Proti tomu sa bráni pripomenutím, že v *Logických skúmaniach* je „predmet definovaný ako isté »niečo«, teda napr. ako subjekt pravdivej (kategorickej, afirmatívnej) výpovede“. Zároveň Husserl pripúšťa, že používa aj »všeobecný pojem predmetu«. Predmetom je potom napr. „kvalita tónu *é*“, alebo „tvar kruhu v ideálnom svete geometrických útvarov“. O takto poňatých »predmetoch priamo hovorí ako o *ideách* a za »duševnú slepotu« považuje, ak ich niektorí nevidia, nepočujú. „V skutočnosti“, namieta Husserl, „a takpovediac neustále vidia »idey«, »podstaty«, operujú s nimi v myslení, uskutočňujú i súdy týkajúce sa podstát – zo stanoviska poplatného ich teórii poznania však podstaty popierajú.“ HUSSERL, E.: *Ideje I*, s. 53. Husserl však zároveň odmieta tvrdenia, podľa ktorých sú také pojmy, ako »podstata«, »idea« alebo »eidos« len vznešené filozofické označenia pre »triezve psychologické fakty«, že sú výsledkom »abstrakcie«, aj keď pripúšťa, že ide o »gramatické hypostázy«, o pojmy podstát, ale nebezpečné v prípade »metafyzických hypostáz«. V skutočnosti, tvrdí Husserl, sú všetky ozajstné podstaty, napr. matematické, nielen pojmami, ale aj *nečasovým bytím* a sú *nabliadnutelné a platné pred všetkými teóriami*. Tamže, s. 54. Ale to je platonizujúci (a metafyzický) postoj.

a vlastne sa vydáva smerom, ktorý ho môže priviesť (a fakticky priviedol) k subjektivismu, ba až k solipsizmu.

Patočka, napokon podobne ako už Husserl, chcel uchrániť fenomenológiu čo i len pred náznakom krajného subjektivismu a najmä solipsizmu. Podľa našej mienky sa preto ešte raz vracia k problému »Ja«, a to tak v karteziánskom zmysle, ako aj s naznačením Fichteho riešení. Základnou sa mu v tejto chvíli stáva otázka vzťahu *existencie a bytnosti* »Ja«, a to z hľadiska jeho *sebaistoty*.

Bol to Descartes, kto podľa Patočku ako prvý „hovoril o sebaistote »ja« ako o istote existencie a bytnosti“.¹ Táto sebaistota »Ja«, paradoxne vyjadrená cez pochybnosť vo vzťahu k všetkému inému, je sebaistotou vlastnej existencie a v tomto zmysle aj *neprekročiteľnou hranicou*. Tým sa však *existencia* »Ja« stáva aj predpokladom všetkého ostatného; »Ja« sa stáva najvyšším *filozofickým princípom*: „je predpokladom pre zjavovanie aj toho, čo nie je existenciou v [samotnom] zjavujúcom sa“, resp. „v zjave“.² Vyjadrené inak: *existencia »Ja« patrí k bytnosti zjavovania*.

Naznačeným smerom sa podľa Patočku vydali dvaja filozofi, Descartes a Fichte, aj keď každý postupoval svojou cestou pri interpretácii vzťahu medzi existenciou »Ja« a »bytnosťou zjavovania«: (1) Descartes vychádzal z tézy o nevyhnutnosti objektívneho zjavovania vlastnej bytnosti, t. j. *z existencie ako sum*; (2) Fichte naproti tomu formuluje túto tézu ináč: zdôrazňuje tézu o »Ja« ako o nevyhnutnom absolútnom základe celku zjavovania ako takého.

Patočka je však presvedčený, že ani jedno nie je možné zmysluplne uskutočniť. Vo vzťahu k tomu prvému o tom svedčí stroskotanie celej karteziánskej tradície, ktorá, podobne ako už Platon či Aristoteles, napokon namiesto skutočného bytia ako zdroja možného poznania a jeho prvotnej istoty ostáva verná pôvodnej tradícii metafyziky, keďže *jasnosť* a *zreteľnosť* poznania považuje za vnútornú

¹ PATOČKA, J.: *Subjektivismus* [2], s. 415.

² Tamže.

vlastnosť samotných ideí, ktoré nijako nezávisia od *res extensa*, od *zjavujúceho sa*.

Fichte, na rozdiel od Descarta, smeroval k pozícii transcendentálneho idealizmu. Pokúšal sa „skonštruovať z čistého »Ja« to, čo stojí oproti nemu, v transcendentii, čo však viedlo späť k postulátu nevedomej aktivity, ktorá teda ako taká nie je vykázaťelná“¹. A opäť je tu prítomné aj pôvodné platonské hypostazovanie obsahov vedomia ako základu a etalónu všetkého existujúceho, ba ako bytia samotného. »Zjavujúce sa« sa rozplýva vo vedomí a už ako rekonštruované sa z neho opäť vynára.

Patočka tu vidí a navrhuje iné riešenie: vracia sa k svojej interpretácii princípu všetkých princíпов, k téze „Späť k veciam!“, keď jasne zdôraznil, že *zjavujúce sa veci sú »mimo«, predou mnou*, že nielen *zjavené veci vyjavujú čosi »jaskébo«*, ale aj *»Ja« necháva veci aby sa zjavovali pred ním*; preto je potrebné *študovať »fenomenálne pole« ako »jav v jeho javení«*.² Povedané ináč, *pravdu vecí, pravdu zjavujúceho sa*, nie je možné vykázať zo samotného »Ja«, aj keď »Ja« je predpokladom tejto pravdy. Veci si my sami *nemôžeme postaviť pred seba*, ale „fenomenálne bytie nám naznačuje, aké sú... možnosti nášho vlastného bytia“.³ Bytia ako *sum*, ako *existencia*.

Sum, ako píše Patočka, je *vec*, ktorá sa môže zjavovať aj samostatne, ale *bytostne* len v spojení a v súvislosti s vecne zameraným jednaním. „*Sum* sa preto zjavuje vždy ako »Ja v tele«, ktorého impulzy je zjavujúce sa telo schopné počúvať, to znamená, že telo ako niečo jaské zodpovedá fenomenálnemu apelu...“⁴ Podstatné je, že zjavujúce sa »veci mi majú čo povedať«, hovoria mi, čo je potrebné urobiť. Platí: „... zjavujúce sa veci sú pôvodne to, čo je schopné byť obsluhované, udržiavané, modifikované..., nie sú nič iného než to, čo sa dá použiť pri činnosti, ktorá vie, čo si s nimi počať, a ktoré sa tak týmto činným fungovaním vzťahuje

¹ Tamže, s. 416.

² Tamže, s. 412.

³ Tamže, s. 416.

⁴ Tamže.

k sebe samej.“¹ Tým však v »poli zjavovania« vzniká medzi »Ja ako sum« a zjavujúcimi sa vecami zvláštny vzťah – spojitost' prostriedku a účelu. V jej rámci zjavujúce sa veci a fungujúce telo sú nevyhnutnými momentmi zmyslu. Preto naše konanie viac menej zodpovedá vecným požiadavkám, ktoré pred nami vyvstávajú; my sami sa však sebe nikdy nezjavujeme ako telo pred nami, ale v tele. „... je možné povedať,“ píše Patočka, „že som v tejto účelovej spojitosti, v jej aktívnom fungovaní síce prítomný, ale nie objektívne daný.“² Povedané iným spôsobom: »Ja« sa nemôže zjavovať v akte vnímania, pretože „to by znamenalo vybrať ho zo spojitosti rozvrhovania a vyplňovania a urobiť z neho niečo, čo sa [len] v tejto spojitosti a na jej základe zjavuje“; reflexia na »Ja« musí mať „bytostne praktický charakter a musí mať svoj pôvod v pôvodne praktickej bytnosti našej životnej súvislosti“.³

Čo teda Patočka odmietol v pôvodnej Husserlovej koncepcii transcendentálnej fenomenológie?

V prvom rade zdôraznil, že je neudržateľná predstava o fenoméne len ako koreláte subjektívnych priebehov, »v ktorých sa konštituuje predmetnosť«. Patočka celý vzťah vlastne obracia: „Fenomén nie je výkon subjektívnej konštitúcie, ale »subjektívne« možnosti sa samé ujasňujú až na fenoméne.“⁴ Odvoláva sa tu na náhľad Heideggera, na tézu o existencii fenomenálnej roviny, ktorá predstavuje »porozumenie bytiu«, a na základe ktorej nielen veci, ale aj my sami získavame určenia, ktoré sú aj nám (ako sum) vlastné ako jestvujúcnam. „Táto fenomenálna rovina“, pokračuje Patočka, „nijako nie je náš rozvrh, nie je to dielo našej subjektivity, ale pole, ktoré ako základ všetkej jasnosti musíme predpokladať, pričom nemá žiaden zmysel presadzovať ho ešte raz »dovnútra« do nás, aby potom z nás bolo v podobe »slobody« opäť projektované von.“ A Patočka ide ešte

¹ Tamže, s. 417.

² Tamže.

³ Tamže.

⁴ Tamže.

ďalej, keď píše, že „porozumenie bytiu nie je naše dielo“, že „my sami, ktorí sme existenciou v zjave, sme na porozumení bytia závislí...“.¹ To ale zároveň znamená, že nie sloboda nám »otvára« svet, ale naopak, práve »porozumenie bytia« uvoľňuje každému z nás cestu k slobode a ku všetkému zjavujúcemu sa.

To znie, akoby prehovorili Spinoza či Hegel. Ale Patočka prekračuje rýdzo objektívny horizont vymedzení slobody u oboch týchto mysliteľov, pretože sloboda je pre neho u človeka síce podmienená *zjavovaním sa zjavujúceho*, ale zároveň mu ostáva hlboko *intímnou, osobnou* skúsenosťou a *osobným postojom* jednotlivca. V tomto zmysle môže Patočka uzatvárať: „Transcendencia pobytu nie je žiadne vystupovanie zo seba samého, žiadne projektovanie sa navonok, a v tomto zmysle žiaden »rozvrh«, ale bytostné »bytie mimo seba« a »seba-prijímaní«.“² Skúsenosť, ktorá by sa viazala len k vonkajšej realite, by síce bola a aj je – podľa vyjadrení Patočka v *Negatívnom platonizme* – síce „pozitívna a obsažná, t. j. podáva nám stránky predmetného jestvujúcna“,³ ale zároveň aj *pasívna*, často *inkompatibilná* s inými obsahmi toho istého poznania.

Ináč je to so skúsenosťou slobody a poznaním na základe transcendencie pobytu: „... skúsenosť slobody“, píše Patočka, „nemá pozitívny obsah; kategórie, ktorými charakterizujeme a bližšie určujeme tieto predmetné obsahy, ako sú kvalita, kvantita, substancialita, relácia atď., tu vôbec nie je možné aplikovať, pretože tu nenachádzajú žiaden príslušný substrát, niečo, k čomu by bolo možné chovať sa tak receptívne ako k predmetným obsahom, ktoré tu jednoducho sú alebo nie sú... Skúsenosť o slobode je bez substrátu, pokiaľ rozumieme pod substrátom nejaký konečný a pozitívny obsah, nejaký subjekt či predikát, alebo súbor predikátov. Naproti tomu má skúsenosť slobody pôvodne charakter záporný: charakter dištancie, vzdialenos-

¹ Tamže, s. 418.

² Tamže.

³ PATOČKA, J.: *Negatívni platonismus*, s. 325.

ti, prekonávania každej predmetnosti, obsahovosti, predstavovosti a substrátovosti. To sa prejavuje najmä *celkovosťou* tejto skúsenosti.¹ Ide tu o skúsenosť, ktorá nám umožňuje množinu jednotlivých predmetností vnímať ako *celok*. Tým, že človek akoby po odstúpil od jednotlivosti, začína ich vnímať v ich prepojení a ako niečo, čo len vo svojej celostnosti nám umožňuje aj svet vnímať *iným, novým* spôsobom. Veď ako Patočka napísal v *Kacířských esejích, slobodnému* spadli šupiny z očí, nie aby videl nové veci, ale aby ich videl *novým spôsobom*. Musíme najprv po odstúpiť, získať *dištanciu* od jednotlivých stromov, aby sme začali vnímať les.

Patočka upozorňuje, že vedy (spočiatku najmä prírodné, ale dnes aj časť filozofie) predstavujú „pokus rozšíriť... predmetný popis, ktorý podáva prírodná veda, na celé univerzum jestvujúcna, uzavrieť vesmír do sústavy objektívnej vedy“.² Tento pokus sa musí javiť ako veľmi lákavý, pretože zdanlivo (a aspoň v perspektíve) umožňuje riešiť všetky terajšie i budúce otázky poznania, a pritom riešiť ich v pozitívnom zmysle, vždy s možnosťou odvolať sa na doterajšie úspechy vedy. Naproti tomu je skúsenosť slobody vždy *len ľudskou* skúsenosťou a skúsenosťou ľudí ako *historických* bytostí. Interpretácia ľudskej skúsenosti je niečo celkom iné ako metafyzika. Skutočná interpretácia ľudskej skúsenosti „objavuje, odhaľuje, presvetľuje tento náš daný živý svet, v ňom odkrýva, čo doposiaľ bolo skryté, jeho utajený zmysel, jeho vlastnú štruktúru, jeho vnútornú drámu“.³ Svet tu už opäť nie je len konštruktom poznávajúceho subjektu, ale opäť je vzájomným prienikom objektu a subjektu v procese uchopenia sveta a poznávanie jestvujúcno, svet vecí, je so subjektom neoddeliteľne zviazaný. Je to svet, ktorý sa človeku odkrýva v nahliadnutí ako slobodnej bytosti, svet asubjektívny, ale to pre Patočku znamená, že aj hlboko ľudský a ľudsky prežívaný.

¹ Tamže.

² Tamže, s. 326.

³ Tamže.

Literatúra

- ARISTOTELES, Metafyzika. Prel. J. Špaňár. In: *Antológia z diel filozofov*. Od Aristotela po Plotina Bratislava: Pravda 1972.
- ARISTOTELES: *O duši*. Prel. A. Kříž. Praha: Nakladatelství Rezek 1996.
- BERNET, R. – KERN, I. – MARBACH, E.: *Úvod do myšlení Edmunda Husserla*. Prel. P. Urban. Praha: Oikúmené 2004.
- BIEMEL, W.: Úvod k německému vydání Husserlovy *Ideje fenomenologie*. In: Husserl, E.: *Idea fenomenologie*. Prel. M. Petříček, T. Dimter. Praha: Oikúmené 2001.
- BLECHA, I.: *Jan Patočka*. Olomouc: Votobia 1997.
- BLECHA, I.: *Proměny fenomenologie. Úvod do Husserlovy filosofie*. Praha/Kroměříž: Triton 2007.
- BLECHA, I.: *Husserlova fenomenológia*. Košice: Vydavateľstvo UPJŠ 2012.
- DECLÈVE, H.: Mýtus o bohočlověku. Prel. M. Sedláčková. In: *Filosofický časopis*, roč. 39, 1991, č. 3.
- DESCARTES, R.: Autorov list prekladateľovi 'Princípov filozofie' do francúzštiny, ktorý môže poslúžiť ako predhovor. Prel. M. Ješič, M. Škára. In: *Filozofia*, roč. 65, 2010, č. 2.
- DESCARTES, R.: Meditácie o prvej filozofii. Prel. J. Cíger, V. Cígerová. In: *Antológia z diel filozofov*. Novoveká racionalistická filozofia. Bratislava: Nakladateľstvo Epocha 1970.
- DUBSKÝ, I.: *Filosof Jan Patočka*. Praha: Oikúmené 1997.
- FINK, E.: *Hegel*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1977.
- FINK, E.: Svět a dějiny. Prel. P. Kouba. In: *Filosofický časopis*, roč. 40, 1992, č. 2.
- FINK, E.: *Bytí, pravda, svět*. Prel. J. Čapek. Praha: Oikúmené 1996.
- HEGEL, G.W. F.: *Dějiny filosofie I*. Prel. J. Cibulka, M. Sobotka. Praha: Academia 1961.

- HEGEL, G.W.F.: *Estetika I*. Prel. J. Patočka. Praha: Odeon 1966.
- HEGEL, G.W.F.: *Dějiny filosofie III*. Prel. J. Bednář, J. Husák. Praha: Academia 1974.
- HEGEL, G.W. F.: *Logika ako veda I*. Prel. T. Münz. Bratislava: Pravda 1986.
- HEIDEGGER, M.: Zeit des Weltbildes. In: Heidegger, M.: *Holzwege*. GA Bd. 5. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1950.
- HEIDEGGER, M.: Věk obrazu světa. Prel. J. Loužil. In: *Orientace*, roč. 4, 1969 .
- HEIDEGGER, M.: *Die Frage nach dem Ding*. GA Bd. 41. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1984.
- HEIDEGGER, M.: Novověká matematická přírodní věda. Prel. J. Polívka. In: *SciPhi*, 1994, č. 6.
- HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Prel. I. Chvatík, P. Kouba, M. Petříček jr., J. Němec. Praha: Oikúmené 1996.
- HEIDEGGER, M.: Evropa a německá filosofie. Prel. J. Šindelář, In: *Filosofický časopis*, roč. 44, 1996, č. 1.
- HEIDEGGER, M.: *Nietzsche*. GA. Bd. 6.2. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1997.
- HEIDEGGER, M.: *O humanismu*. Prel. P. Kůrka. Praha: Nakladatelství Ježek 2000.
- HUSSERL, E.: Erste Philosophie. In: *Husserliana* Bd. VII. Haag: Martinus Nijhoff 1956.
- HUSSERL, E.: Logické skúmania VI. Prel. J. Patočka. In: *Antológia z diel filozofov*. Pragmatizmus, realizmus, fenomenológia, existencializmus. Zost. J. Bodnár, M. Krajčovič, J. Patočka, E. Várossová. Bratislava: Épocha 1969.
- HUSSERL, E.: Filosofie jako přísná věda. In: *Čítanka z dějin filosofie*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství 1978.
- HUSSERL, E.: *Kříže evropských věd a transcendentální fenomenologie*. Prel. H. Kubová, O. Kuba. Praha: Academia 1996.
- HUSSERL, E.: *Idea fenomenologie*. Prel. M. Petříček, T. Dimter. Praha: Oikúmene 2001.

- HUSSERL, E.: *Ideje k čistě fenomenologii a fenomenologické filosofii I*. Prel. A. Rettová, P. Urban.. Praha: Oikúmené 2004.
- HUSSERL, E.: *Ideje k čistě fenomenologii a fenomenologické filosofii II*. Prel. E. Kohák, M. Novák, A. Rettová, P. Urban, H. Janoušek. Praha: Oikúmené 2006.
- K FILOSOFOVÝM ŠEDESÁTINÁM. S Janem Patočkou o filosofii a filosofech. In: Patočka, J.: *Češi I*. Sebrané spisy. Sv. 12. Praha: Oikúmené 2006.
- KANT, I.: *Kritika čistého rozumu..* Prel. T. Münz. Bratislava: Pravda 1979.
- KARFÍK, F.: *Odysseya z konečného absolutna*. Patočkův filosofický vývoj mezi lety 1936 a 1964. Prel. M. Ritter. In: *Myslení Jana Patočky očima dnešní fenomenologie*. Ed. I. Chvatík. Praha: Nakladatelství FILOSOFIA-ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ 2009.
- KERN, I.: *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*. Den Haag 1964.
- KOHÁK, E.: *Jan Patočka. Filosofický životopis*. Prel. J. Moural, E. Kohák. Praha: Nakladatelství a vydavatelství H&H 1993.
- KOMENSKÝ, J. A.: *O sobě*. Prel. A. Molnár, N. Rejchrtová. Praha: Odeon 1987.
- LEŠKO, V.: *Filozofia dejín filozofie*. Prešov: v. n. 2004.
- MAJOR, L.: *Descartes v kontextu Husserlovy a Patočkovy fenomenologie*. In: *Filosofický časopis*, roč. 44, 1996, č. 5.
- NOVOŤNÝ, K.: *Přirozený svět a dějiny. Ke dvěma ohniskům Patočkovy filozofie*. In: *Hegelovskou stopou. K počtu Milana Sobotky*. Ed. M. Znoj. AUC PhetH 4-1999, *Studia Philosophica XIV*. Praha: Carolinum 2003.
- PALOUŠ, R.: *Filosof krizí: od fenomenologie přes emendaci k tajemství*. In: *Filosofický časopis*, roč. 55, 2007, č. 3.
- PATOČKA, J.: *Descartes a metafysika*. In: *Česká mysl*, roč. 33, 1937, č. 3–4.
- PATOČKA, J.: *Dějepis filosofie a její jednota*. In: *Česká mysl*, roč. 36, 1942, č. 2–3.

- PATOČKA, J.: Poznámky. In: Hegel, G.W. F.: *Fenomenologie ducha*. Prel. J. Patočka. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd 1960.
- PATOČKA, J.: *Aristoteles, jeho předchůdci a dědicové*. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd 1964.
- PATOČKA, J.: Prirozený svet a fenomenológia. Prel. J. Bodnár. In: *Existencializmus a fenomenológia*. Zost. J. Bodnár. Bratislava: Obzor 1967. Česká reedícia: PATOČKA, J.: *Prirozený svět a fenomenologie*. In: Patočka, J.: *Fenomenologické spisy II*. Sebrané spisy. Sv. 7. Praha: Oikúmené 2009.
- PATOČKA, J.: Der Subjektivismus der Husserlschen und die Möglichkeit einer asubjektiven Phänomenologie. In: *Philosophische Perspektiven, ein Jahrbuch, v. 2*. Eds. R. Berger & E. Fink. Frankfurt/M: V. Klosterman 1970.
- PATOČKA, J.: Der Subjektivismus der Husserlschen und die Forderung einer asubjektiven Phänomenologie. In: *Sborník prací filosofické fakulty brněnské university 19–20* (1971), Rada uměnovědná (F), č. 14–15.
- PATOČKA, J.: Estetika hudby doby Hegelovy. In: *Acta Universitatis Carolinae. Philosophia et historica*, 1971, č. 5.
- PATOČKA, J.: Může filosofie zaniknout? In: *Filosofický časopis*, roč. 38, 1990, č. 1–2.
- PATOČKA, J.: Doslov. In: Descartes, R.: *Rozprava o metodě*. Prel. V. Szathmáryová-Vlčková. Praha: Nakladatelství Svoboda 1992.
- PATOČKA, J.: *Úvod do fenomenologické filosofie*. Praha: Oikúmené 1993.
- PATOČKA, J.: Martin Heidegger – myslitel lidskosti. In: Heidegger, M.: „Už jenom nějaký bůh nás může zachránit“. In: *Filosofický časopis*, roč. 43, 1995, č. 1.
- PATOČKA, J.: *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha: Oikúmené 1995.
- PATOČKA, J.: Problém dějin filozofie. In: Patočka, J.: *Nejstarší řecká filosofie*. Praha: Vyšehrad 1996.
- PATOČKA, J.: Platón a popularizace. In: Patočka, J.: *Péče o duši I*. Sebrané spisy. Sv. 1. Praha: Oikúmené 1996

- PATOČKA, J.: Filosofie dějin. In: Patočka, J.: *Péče o duši I*. Sebrané spisy. Sv. 1. Praha: Oikúmené 1996.
- PATOČKA, J.: Filosofie výchovy. In: Patočka, J.: *Péče o duši I*. Sebrané spisy. Sv. 1. Praha: Oikúmené 1996.
- PATOČKA, J.: Kapitoly ze současné filosofie. In: Patočka, J.: *Péče o duši I*. Sebrané spisy. Sv. 1. Praha: Oikúmené 1996.
- PATOČKA, J.: Negativní platonismus. In: Patočka, J.: *Péče o duši I*. Sebrané spisy. Sv. 1. Praha: Oikúmené 1996.
- PATOČKA, J.: Několik poznámek k pojmům dějin a dějepisu. In: Patočka, J.: *Péče o duši I*. Sebrané spisy. Sv. 1. Praha: Oikúmené 1996.
- PATOČKA, J.: Věčnost a dějinnost. In: Patočka, J.: *Péče o duši I*, Sebrané spisy. Sv. 1. Praha: Oikúmené 1996.
- PATOČKA, J.: Velká didaktika, Bacon a Josef Hendrich. In: Patočka, J.: *Komeniologické studie I*. Sebrané spisy. Sv. 9. Praha: Oikúmené 1997.
- PATOČKA, J.: Josef Hendrich: Comeniana. In: Patočka, J.: *Komeniologické studie I*. Sebrané spisy. Sv. 9. Praha: Oikúmené 1997.
- PATOČKA, J.: Komenský a hlavní filosofické myšlenky 17. století. In: Patočka, J.: *Komeniologické studie I*. Sebrané spisy. Sv. 9. Praha: Oikúmené 1997.
- PATOČKA, J.: *Filosofické základy Komenského pedagogiky*. In: Patočka, J.: *Komeniologické studie I*. Sebrané spisy. Sv. 9. Praha: Oikúmené 1997.
- PATOČKA, J.: Náčrt Komenského díla ve světle nových objevů. In: Patočka, J.: *Komeniologické studie I*. Sebrané spisy. Sv. 9. Praha: Oikúmené 1997.
- PATOČKA, J.: Nad komeniologickou prací Dmytra Čyževského. In: Patočka, J.: *Komeniologické studie I*. Sebrané spisy. Sv. 9. Praha: Oikúmené 1997.
- PATOČKA, J.: O nový pohled na Komenského. In: Patočka, J.: *Komeniologické studie I*. Sebrané spisy. Sv. 9. Praha: Oikúmené 1997.

- PATOČKA, J.: Několik poznámek k článku Josefa Tvrdeho Komenský a Descartes. In: Patočka, J.: *Komeniologické studie II*. Sebrané spisy. Sv. 10. Praha: Oikúmené 1998.
- PATOČKA, J.: Hrst úvah nad Pambiblií. In: Patočka, J.: *Komeniologické studie II*. Sebrané spisy. Sv. 10. Praha: Oikúmené 1998.
- PATOČKA, J.: Komenský a otevřená duše. In: Patočka, J.: *Komeniologické studie II*. Sebrané spisy. Sv. 10. Praha: Oikúmené 1998.
- PATOČKA, J.: Přítomný stav bádání o Komenském. In: Patočka, J.: *Komeniologické studie II*. Sebrané spisy. Sv. 10. Praha: Oikúmené 1998.
- PATOČKA, J.: O filosofii dějin. In: Patočka, J.: *Péče o duši II*, Sebrané spisy. Sv. 2. Praha: Oikúmené 1999.
- PATOČKA, J.: Platón a Evropa. In: Patočka, J.: *Péče o duši II*, Sebrané spisy. Sv. 2. Praha: Oikúmené 1999.
- PATOČKA, J.: Demokritos a Platón jako zakladatelé metafyziky. In: Patočka, J.: *Péče o duši II*. Sebrané spisy. Sv. 2. Praha: Oikúmené 1999.
- PATOČKA, J.: Evropa a doba poevropská. In: Patočka, J.: *Péče o duši II*. Sebrané spisy. Sv. 2. Praha: Oikúmené 1999.
- PATOČKA, J.: Evropa a její dědictví. (Skica k filosofii dějin). In: Patočka, J.: *Péče o duši III*. Sebrané spisy. Sv. 3. Praha: Oikúmené 2002.
- PATOČKA, J.: Čtyři semináře k problému Evropy. In: Patočka, J.: *Péče o duši III*. Sebrané spisy. Sv. 3. Praha: Oikúmené 2002.
- PATOČKA, J.: Kacířské eseje o filosofii dějin. In: Patočka, J.: *Péče o duši III*. Sebrané spisy. Sv. 3. Praha: Oikúmené 2002.
- PATOČKA, J.: Poznámky k „době poevropské“ In: Patočka, J.: *Péče o duši III*. Sebrané spisy. Sv. 3. Praha: Oikúmené 2002.
- PATOČKA, J.: Problém počátku a místa dějin. In: Patočka, J.: *Péče o duši III*. Sebrané spisy. Sv. 3. Praha: Oikúmené 2002.

- PATOČKA, J.: Vznik a zkáza Evropy. In: Patočka, J.: *Péče o duši III*. Sebrané spisy. Sv. 3. Praha: Oikúmené 2002.
- PATOČKA, J.: Nemetafyzická filosofie a věda. In: Patočka, J.: *Péče o duši III*. Sebrané spisy. Sv. 3. Praha: Oikúmené 2002.
- PATOČKA, J.: Základní filosofické myšlenky J. A. Komenského. In: Patočka, J.: *Komeniologické studie III*. Sebrané spisy. Sv. 11. Praha: Oikúmené 2003.
- PATOČKA, J.: Vyjádření k posudku dr. Novotného o publikaci O. Chlupa. In: Patočka, J.: *Komeniologické studie III*. Sebrané spisy. Sv. 11. Praha: Oikúmené 2003.
- PATOČKA, J.: Descartes a Komenský – jejich vztah ve světle nových nálezů hallských. In: Patočka, J.: *Komeniologické studie III*. Sebrané spisy. Sv. 11. Praha: Oikúmené 2003.
- PATOČKA, J.: Názory na filosofii Komenského. In: Patočka, J.: *Komeniologické studie III*. Sebrané spisy. Sv. 11. Praha: Oikúmené 2003.
- PATOČKA, J.: Pojem evidence a jeho význam pro noetiku. In: Patočka, J.: *Fenomenologické spisy I*. Sebrané spisy. Sv. 6. Praha: Oikúmené 2008.
- PATOČKA, J.: Subjektivismus Husserlovy fenomenologie a možnost 'asubjektivní' fenomenologie. In: Patočka, J.: *Fenomenologické spisy II*. Sebrané spisy. Sv. 7. Praha: Oikúmené 2009.
- PATOČKA, J.: Subjektivismus Husserlovy fenomenologie a požadavek fenomenologie asubjektivní. In: Patočka, J.: *Fenomenologické spisy II*. Sebrané spisy. Sv. 7. Praha: Oikúmené 2009.
- PATOČKA, J.: Karteziánství a fenomenologie. In: Patočka, J.: *Fenomenologické spisy II*. Sebrané spisy. Sv. 7. Praha: Oikúmené 2009.
- PATOČKA, J.: 'Přirozený svět' v meditaci svého autora po třiatřiceti letech. In: Patočka, J.: *Fenomenologické spisy II*. Sebrané spisy. Sv. 7. Praha: Oikúmené 2009.

- PATOČKA, J.: Co je existence? In: Patočka, J.: *Fenomenologické spisy II*. Sebrané spisy. Sv. 7. Praha: Oikúmené 2009.
- PATOČKA, J.: Epoché a redukce. S použitím překladu M. Petříčka přeložil Ivan Chvatík. In: Patočka, J.: *Fenomenologické spisy II*. Sebrané spisy. Sv. 7. Praha: Oikúmené 2009.
- PATOČKA, J.: K prehistorii vědy o pohybu: svět, země, nebe a pohyb lidského života. In: Patočka, J.: *Fenomenologické spisy II*. Sebrané spisy. Sv. 7. Praha: Oikúmené 2009.
- PETŘÍČEK, M.: Eugen Fink a jeho kosmologická filozofie. In: Fink, E.: *Hra jako symbol světa*. Praha: Český spisovatel 1993.
- PLATON: VII. list. In: Platon: *Dialógy* (°°°). Prel. J. Špaňár. Bratislava: Tatran 1990.
- PRŮCHA, M.: Východisko Patočkovy filosofie dějin. In: *Reflexe. Filosofický časopis* 12, 1994.
- RÁDL, E.: *Dějiny filosofie II. Novověk*. Praha: Votobia 1999.
- RICOEUR, P.: Pocta Janu Patočkovy. Prel. M. Sedláčková. In: *Filosofický časopis*, roč. 39, 1991, č. 1.
- RICHIR, M.: Možnost a nevyhnutnost asubjektivní fenomenologie. Prel. M. Petříček jr.. In: *Filosofický časopis*, roč. 45, 1997, č. 5.
- RITTER, M.: Patočka mezi Sókratem a Platónem. K interpretaci negativního platonismu. In: *Reflexe* 34, 2008.
- RODRIGO, P.: Jan Patočka, Platón a fenomenologie. Prel. I. Holzbachová. In: *Filosofický časopis*, roč. 45, 1997, č. 5.
- RODRIGO, P.: Zrod tématu asubjektivty u Jana Patočky. Prel. K. Gajdošová. In: *Filosofický časopis*, roč. 52, 2004, č. 3.
- RODRIGO, P.: Zrod tématu asubjektivty u Jana Patočky. Prel. K. Gajdošová. In: *Filosofický časopis*, roč. 52, 2004, č. 3.
- SCHIFFEROVÁ, V.: Nový obraz Komenského. In: *Filosofický časopis*, roč. 55, 2007, č. 3.

- SCHIFFEROVÁ, V.: Vztah Komenský a Descartes v interpretaci Jana Patočky. In: *Studia Comeniana et Historica*, roč. 26, 1996, č. 55 – 56.
- SLOWIKOVÁ, K.: Patočkův projekt revize Husserlovy fenomenologie. In: *Filosofický časopis*, roč. 55, 2007, č. 4.
- SOBOTKA, M.: Patočkova přednáška z r. 1949 o Hegelově „Fenomenologii ducha“. In: *Filosofický časopis*, roč. 45, 1997, č. 5.
- STRÖKEROVÁ, E.: Intencionalita jako základní problém filosofie Edmunda Husserla. Prel. I. Šnebergová. In: *Filosofický časopis*, roč. 43, 1995, č. 4.
- ŠRUBAŘ, I.: Asubjektívni fenomenologie, přirozený svět a huma-nismus. Prel. M. Petříček jr.. In: *Filosofický časopis*, roč. 39, 1991, č. 3.
- THOLT, P.: *J. Patočka a vznik matematickej prírodovedy*. Košice: Interart 2003.
- THOLT, P.: Jan Patočka a vize filozofie budoucnosti. In: *Slovenská a česká filozofia na prelome tisícročí*. Eds. F. Mihina – V. Bilasová – R. Dupkala. Prešov: Vydavateľstvo PU 1999.
- THOLT, P.: Jan Patočka o vzt'ahu novovekej metafyziky a matematickej prírodovedy. In: *Veda vo filozofickej reflexii I*. Ed. O. Sisáková. Prešov: Vydavateľstvo PU 2000.
- TUGENHADT, E.: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin: Suhrkamp Verlag 1970.
- ZIGO, M.: Kto číta Descartove 'Meditácie'. In: Descartes, R.: *Meditácie o prvej filozofii*. Prel. J. Ciger – V. Cigerová. Bratislava: Chronos 1997.

Menný register

- Anaximandros 53,
Andreanský, E. 2
Aristoteles 13, 20, 22, 37,
43, 52, 53, 57, 84, 87–89,
91–94, 107, 108, 111–115,
117–120, 129, 133, 135–
137, 140, 155, 169, 175,
178
Bacon, F. 74, 75, 86, 179
Blecha, I. 2, 7, 22, 41, 71,
84, 138, 175,
Benda, J. 56,
Bergson, H. 56, 188
Berkeley, G. 63
Bernet, R. 142, 145, 147,
148, 151, 175
Bodnár, J. 95, 152, 157,
176, 178
Bolzano, B. 127, 128, 129,
188
Brentano, F. 105, 128,
129, 142, 145–148, 188
Brunschvicg, L. 56, 58, 71,
188
Cibulka, J. 11, 175
Cíger, J. 61, 122, 175, 183
Cígerová, V. 61, 122, 175,
183
Comte, A. 22, 27, 58
Čapek, J. 17, 175
Declève, H. 109, 175
Demokritos 53, 111, 114,
155, 180
Descartes, R. 3, 6, 11, 12,
22, 37, 47, 55–61, 63–71,
74, 75, 78–84, 86–91, 93,
96–104, 108, 120–127,
129, 132, 133, 135, 136,
139, 140, 145, 161, 162,
169, 170, 175, 177, 178,
180, 181, 183, 187, 188
Dilthey, W. 50
Dubský, I. 40, 98, 175
Fichte, J. G. 31, 169, 170
Fink, E. 3, 5, 6, 9, 12–22,
55, 107, 109, 175, 178,
182, 187
Gajdošová, K. 41, 109, 182
Galilei, G. 77, 132
Gilson, E. 56, 71, 188
Hamlin, D. 56, 71, 188
Hegel, G. W. F. 6, 10, 11,
13, 18, 20, 22–31, 35–40,
52, 53, 57, 84–93, 133,
172, 175–178, 183, 187
Heidegger, M. 3, 5, 6, 10,
13–20, 24, 29, 34, 40–51,
53, 62, 69, 70, 72, 86, 94,
96, 104, 109, 110, 112,
122, 123, 125, 132, 135,

- 136, 144, 171, 176, 178,
183, 188
- Herder, J. G. 22
- Hesiodos 31
- Hobbes, Th. 77
- Holzbachová, I. 41
- Homér 31
- Hume, D. 11, 145
- Husák, J. 87, 176
- Husserl, E. 3, 5, 6, 9–15,
22–24, 29, 40–48, 53, 55,
57, 59, 60, 63, 64, 71, 72,
86, 93, 96, 98, 101–110,
113, 115–118, 120, 126,
128–136, 138–158, 160–
169, 171, 175–178, 181,
183, 187, 188
- Chvatík, I. 41, 50, 69, 93,
120, 153, 176, 177, 182
- Chlup, O. 57, 73, 181
- Ješič, M. 2, 7, 66, 175
- Kant, I. 11, 13, 47, 88,
106, 111, 127, 134, 135,
139, 144, 145, 148–150,
177
- Karfík, F. 41, 93, 177
- Kern, I. 105, 142, 144,
145, 147, 148, 151, 175,
177
- Klein, F. 58
- Kohák, E. 40, 71, 72, 86,
95, 177
- Komenský, J. A. 22, 57,
71, 73–83, 177, 179, 180,
181, 182, 183, 188
- Koyré, A. 55, 71
- Kouba, P. 12, 41, 69, 175,
176
- Krajčovič, M. 157, 176
- Kříž, A. 118, 175
- Kubálek, J. 57
- Kůrka, P. 123, 176
- Landgrebe, L. 5, 109, 137
- Lalíková, E. 2, 7
- Leibniz, G. W. 24, 77, 79,
83, 88, 108, 124–128, 162
- Leroy, E. 56, 188
- Leško, V. 2, 7, 11, 21, 177
- Liard, L. 56, 65, 188
- Major, L. 40, 86, 93, 177
- Marbach, E. 142, 145, 147,
148, 151, 175
- Masaryk, T. G. 22
- Marx, K. 10, 22, 27, 28
- Merleau-Ponty, M. 101,
109
- Molnár, A. 80, 177
- Moural, J. 71, 177
- Münz, T. 88, 111, 176, 177
- Natorp, P. 131, 151, 152,
167
- Němec, J. 69, 176
- Newton, I. 77
- Novotný, K. 41, 52, 177
- Palouš, R. 40, 71, 177

- Parmenides 20, 42, 51, 53, 114
 Patočka, J. *passim*
 Petříček jr., M. 13, 22, 41, 69, 107, 108, 147, 175, 176, 182, 183
 Platon 11, 13, 19, 20, 22, 26, 38, 41–45, 48, 50–53, 86, 108, 111–117, 120, 121, 124, 127, 128, 134, 139, 140, 155, 169, 178, 180, 182, 187, 188
 Polívka, J. 104, 153, 176
 Průcha, M. 41, 182

 Rádl, E. 22, 69, 70, 182
 Rejchrtová, N. 80, 177
 Rettová, A. 138, 177
 Ricoeur, P. 182
 Richir, M. 41, 107, 130, 156–158, 182
 Ritter, M. 93, 111, 177, 182
 Rodrigo, P. 41, 109, 182

 Sartre, J. P. 5, 109
 Sedláčková, M. 71, 109, 175, 182
 Schelling, F. W. J. 10, 31
 Schifferová, V. 75, 78, 79, 182, 183
 Schiller, F. 31
 Sisáková, O. 68, 183
 Slowiková, K. 109, 110, 183

 Sobotka, M. 11, 37, 52, 85, 175, 177, 183
 Sokrates 11, 20, 53, 111, 112–114, 140, 182, 188
 Spinoza, B. 83, 124, 125, 162, 172
 Stojka, R. 2, 7
 Strökerová, E. 132, 183
 Szathmáryová-Vlčková, V. 56, 60, 178

 Šindelář, J. 20, 176
 Škára, M. 66, 175
 Šnebergová, I. 20, 132, 183
 Špaňár, J. 115, 116, 135, 175, 182
 Šrubař, I. 22, 108, 183

 Tholt, P. 2, 7, 68, 77, 183
 Tugendadt, E. 48, 183

 Uher, J. 57
 Urban, P. 138, 142, 175, 177

 Varossová, E. 157, 176

 Wittgenstein, L. 135

 Zenon 114

 Zumr, J. 40

Summary:

PATOČKA, PHENOMENOLOGY, HISTORY OF PHILOSOPHY

The philosophical work of Jan Patočka offers the original thinker's synthesis of historically-philosophical reflections with phenomenology and together with Fink's philosophical production is in comparison with Husserl's transcendental phenomenology a significant step ahead. In the early Patočka's philosophical seeking, foremostly, the reception of Hegel's philosophy with an accent on the issue of *the philosophy of the history of philosophy* has an irreplaceable place. The important thing is that the stated reception did not disappear in his further philosophical evolvement. The contrary became true. It culminates markedly in his later production. Its paramount form can be found in Patočka's late works – *Heretical Essays on the Philosophy of History, Europe and the post-European era*, but perhaps its most marked form in private lectures from 1973 *Plato and Europe*. Thus, in the project of *asubjective phenomenology*, the unity of the history of philosophy and the philosophy of history became for Patočka the theoretical room for new philosophical treatment of human issues and their *spiritual history* with lucid knowledge that *the history has to be rewritten with every new presence*. Patočka's *interpretation* of the history of philosophy was not about *inserting* meaning into it but about its *finding*. He did not endeavour to understand the history of Western philosophy as a *pre-directed way*; however, with his all intellectual energy, he focused on a *philosophical dialogue* with it.

Patočka's interest in Descartes's philosophy at all wasn't any contingent episode, shortly excess or unplanned stopping place. Just on the contrary. Descartes and his philosophy seconds whole Patočka's work from his philosophical primes to last years of his life. Patočka's understanding and his philosophical regard of Descartes' philosophy in his early works adheres to husserlian interpretation present-

ted in his last big paper and more authors of contemporary French philosophy (Bergson, Leroy, Benda, Brunschvicg, Gilson, Liard, Hamelin) which commented from various philosophical positions the thinkable message of French philosopher. Extraordinary (in contrast to Husserl and Heidegger) is Patočka's (at first maybe forced but by no means not absurd) interest in Komenský's philosophical thinking. Besides the initiative which directed to creation of new picture about his thinkable work he had managed to in confrontation Komenský-Descartes unclosed importance and signification of their philosophical efforts in the context of 17th century. In the late Patočka's work he firstly interprets Descartes's philosophical message in the context of his own project of asubjective phenomenology as a disclosure (philosophically real) personality in the philosophy and the attempt to open its sensual place.

The goal of the last part of the monography will be Patočka's criticizing of Husserl's transcendental phenomenology. The authors of the monography relies on a meticulous analysis of two significant texts which Patočka wrote in German in 1970 and 1971 and which he independently of each other published in the Federal Republic of Germany (1970) and in the Czech Republic (in Brno, 1971). The goal is not only to repeat the ideas formulated by Patočka, but to expand and analyze them in context of other – earlier and latter – Patočka's works. One level of the study is formed by the analysis of historically-philosophical material, from Socrates and Plato up to Bolzano and Brentano, while the other level is methodological and it reveals the limitedness and according to Patočka also the unsustainability of Husserl's accent on the noetic level of phenomenological analyses and almost a programmatic evasion of the noematic aspect of phenomenology. This very aspect of phenomenology, its emphasis and elaboration, opens the way to forming asubjective phenomenology and within it, the by Husserl neglected existential subject, existential sum, can find its place.

PATOČKA, FENOMENOLÓGIA, DEJINY FILOZOFIE

Vladimír Leško – Milovan Ješič – Pavol Tholt

Katedra filozofie a dejín filozofie FF UPJŠ v Košiciach

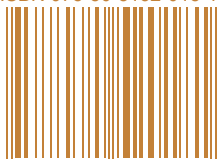
Vydavateľ: Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach
Odborné poradenstvo: Univerzitná knižnica UPJŠ v Košiciach
<http://www.upjs.sk/pracoviska/univerzitna-kniznica>
Rok vydania: 2013
Náklad: 100
Rozsah strán: 192
Rozsah AH: 8,65
Vydanie: prvé
Tlač: EQUILIBRIA, s. r. o.

ISBN 978-80-8152-018-1

EAN 9788081520181



ISBN 978-80-8152-018-1



9 788081 520181