

ODEVZDÁNÍ BEZ PŘIJETÍ? K motivu existence mezi Jaspersem a Patočkou

Ondřej Sikora

Ve svém raném textu o Karlu Jaspersovi z roku 1937¹ podtrhuje Jan Patočka motiv *existenciální komunikace* jako těžiště jeho myšlení.² Následující řádky jsou vedeny přesvědčením, že v realizaci tohoto motivu, který má podobu apelativu „totální vůle ke komunikaci“,³ leží i dnes smysl filosofování. Komunikace je indexem naší konečnosti, stejně jako prostředkem, jak ji překonávat, nebo se o to alespoň pokoušet. Proto ji lze rovněž chápat jako index ne-konečna, totiž dobroty, která se potřebuje sdílet. V prostoru utvářeném marketingovou komunikací působí toto jaspersovské spojení jako ozvěna z dávno zaniklých časů, jejichž připomínka je jednou z mála filosofických kompetencí. Jaspersově apelu se však nelze vyhnout, neboť jeho akcent na komunikaci je v čemsi jen dalším rozvinutím pojmu filosofie. „Div všech divů“,⁴ spočívající nejen v tom, že jsoucno jest, ale naléhavěji v tom, že žijeme ve společném

¹ J. Patočka, *Karl Jaspers*, in: týž, *Fenomenologické spisy*, I, Praha 2008, str. 299–307, zde str. 306: „Komunikativní elán je podle některých vlastní pathos Jaspersovy filosofie, a díky jemu stal se Jaspers tak oblíbeným učitelem, třebaš odmltal každé proselytství a všecku pretenzi tvořit školu.“

² K přehlednému představení motivu existenciální komunikace viz V. Němec, *Existence a intersubjektivita u Karla Jasperse*, in: *Filosofický časopis*, 69, 2021, č. 1, str. 5–23.

³ „Rozum vyžaduje neomezenou komunikaci, je sám totální vůlí ke komunikaci.“ K. Jaspers, *Filosofická víra*, přel. A. Havlíček – B. Horyna – J. Sokol – M. Stretti, Praha 1994, str. 32. Viz též charakteristiku „základního filosofického postoje“: „Základní filosofický postoj, jehož myšlenkové zpracování vám zde podávám, má své kořeny v tom, jak se člověka dotýká nedostatek komunikace, v pronikání k autentické komunikaci a v možnosti láskyplného boje, který v hloubi spojuje jedno bytí sebou s druhým.“ K. Jaspers, *Úvod do filosofie*, přel. A. Havlíček, Praha 1996, str. 20.

⁴ J. Patočka, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, Praha 2007, str. 47 a 55. Dále J. Patočka, *Kolem Masarykovy filosofie náboženství*, in: týž, *Češi*, I, Praha 2006, str. 387. K motivu „Wunder aller Wunder“ srv. M. Heidegger, *Doslov k přednášce „Co je metafyzika?“*, in: týž, *Co je metafyzika?*, přel. I. Chvatík, Praha 1993, str. 74.

světě, je počátkem i cílem filosofie. Ta není pouhou nostalgií, ale upomínajícím a oživujícím mediátorstvím.

V těchto řádcích běží o prostředkování a rozvinutí Patočkova rozhovoru s Jaspersem na téma existence.⁵ Toto představení úkolu ukazuje zvláštní situaci, kdy se překrývají záležitost a forma jejího podání: existence sama je, viděno spolu s Jaspersem, vůlí – nikoli k moci, ale ke komunikaci. Tak i pro Patočku je cosi jako „existenciální komunikace“ vyústěním filosofické existence, jak to formuluje ve svém nejvýznamnějším, programovém představení tří pohybů existence z roku 1969.⁶ Abychom toto uvedení dořekli – připomeneme a dále rozvineme Patočkovu textem zprostředkovanou komunikaci s Jaspersem na téma existence s cílem zodpovědět prostou otázku: Daří se Patočkovi překonat Jaspersovo pojetí existence?

Kacíři blízcí i vzdálení

Mezi Patočkovým a Jaspersovým myšlením lze zaznamenat řadu styčných ploch, proto se může zdát poněkud překvapivé, že se Patočka k Jaspersovi vyjadřuje poměrně málo. Zároveň platí, že tyto styčné plochy lze při troše dobré vůle nacházet u dlouhé řady filosofů, kteří vykračují za bezpečné hranice empirismu a scientismu a nepovažují vše, co tyto hranice překračuje, za pouhé „fallacie jazyka“.⁷ U našich dvou autorů tak lze docela úspěšně překrývat fakt, že jsou to zároveň myslitelé natolik odlišní, že jakékoli pokusy o paralely musejí v čemsi míjet jádro jejich myšlení. Pokusme se tuto konstelaci alespoň částečně rozplést. Máme-li si dovolit neuspořádaný výčet několika rysů, spojuje je následující: východisko v jedinečnosti lidské existence, s vysokou citlivostí pro široký rejstřík jejích modalit; inspirace německou klasickou filosofií, zejména důkladná znalost Kanta;⁸ výrazný až fatální vliv Heideggerův

⁵ Pro tento rozhovor vycházím – na straně Patočky – z textů ze 60. a 70. let.

⁶ J. Patočka, *Co je existence?*, in: *týž, Fenomenologické spisy*, II, Praha 2009, str. 335–366, zde str. 366.

⁷ „V moderním, logicky propracovaném pozitivismu stalo se dokonce zvyklostí označovat metafyziku za nesmyslnou, nikoli pouze nepřijatelnou a zbytečnou. Metafyzika vyplývá ze špatného užívání jazyka, z průhledných jazykových fallacií.“ J. Patočka, *Negativní platonismus*, in: *týž, Péče o duši*, I, Praha 1996, str. 304.

⁸ Patočka připomíná, že Jaspersův kantianismus je silně ovlivněný Schellingem. Tato nenápadná připomínka je důležitá, neboť poctivě chápaný transcendentální idealismus nemá mandát k tomu, rozvíjet filosofii bytí, jak činí Jaspers. J. Patočka,

(od něž se ovšem Jaspers „včas“ odpoutal);⁹ permanentní zájem o dějiny filosofie a jejich zásadní význam při promýšlení otázek přítomnosti, s čímž souvisí též porozumění vlastnímu dílu jako integrální součásti, nikoli opuštění a zavržení evropské myšlenkové tradice. V neposlední řadě oba spojují motiv *filosofického kacírství* – ostatně tento motiv bude možná nejzajímavějším výsledkem konfrontace obou autorů.

O Patočkově kacírství bylo napsáno mnohé.¹⁰ Za jeho jádro lze považovat ryze sekulární čtení lidských dějin, které mají začínat „problematickým“ vykročením z daností, nad nímž již není žádná instance, jež by nějak odrážela, sankcionovala či odměňovala nitrosvětská zápolení. Patočka přitom na personální úrovni zůstává váhavě a zbytkově metafyzickým myslitelem¹¹ vztahujícím lidskou existenci k absolutnímu, leč

„Subjektivní východisko“ a objektivní biologie člověka, in: *týž, Fenomenologické spisy*, III/2, Praha 2016, str. 124.

⁹ Výmluvným dokladem Jaspersova vztahu k Heideggerovi je vzájemná korespondence: *Martin Heidegger – Karl Jaspers. Briefwechsel 1920–1963*, vyd. W. Biemel – H. Saner, Frankfurt a. M. 1990. K základním konturám viz V. Němec, *Existence a intersubjektivita u Karla Jasperse*, str. 17–21.

¹⁰ Viz např. první sekci rozsáhlé kolektivní monografie *Myšlení Jana Patočky očima dnešní fenomenologie* (vyd. I. Chvatík, Praha 2009) nadepsanou „Patočkově ‚kacírské‘ místo ve fenomenologii dvacátého století“. Nicméně k jádru kacírství je zde řečeno poměrně málo. M. Petříček je formuluje takto: „Kacírství pro Patočku ... je totéž, co tvořivá a původní interpretace..., je to způsob skutečného navazování. Možná i – svým, zcela specifickým způsobem – *over-interpretation*, ač nikoli *mis-interpretation*, protože heretické myšlení pak implikuje reflexi na samy hranice myšlení, jež má být pochopeno, a zároveň takové posouvání těchto hranic, jež je s to transformovat dokonce i základní pojmy, základní definice, nikoli však jádro tohoto myšlení.“ M. Petříček, *Smysl kacírského myšlení*, tamt., str. 23 n. Snad, ve vztahu k reinterpretaci křesťanství ve studii *Co je existence?*, jde u Patočky o takovou „*over-interpretation*“, která je již „*mis-interpretation*“. Věcnější a konkrétnější formulace poskytuje F. Karfík, který zcela náležitě propojuje motiv kacírství s motivem smyslu, k němuž gravituje Patočkovu pozdní myšlení: „Rozumí se, proč a v jakém smyslu Patočka vymezuje svou ‚kacírskou‘ filosofii dějin proti Hegelovi na jedné, a proti Marxovi na druhé straně. Patočkova filosofie dějin skutečně chce být alternativou vůči oběma myslitelům, v Patočkových vlastních očích nicméně takovou, která zůstává zavázána programu přeznačení, resp. překonání křesťanství filosofii pravého lidství v navázání na sokratovské dědictví. Kacírství této filosofie dějin spočívá v tezi, že dějiny nemají žádný jiný smysl než problematizování každého smyslu, ba dokonce že dějiny vně této problematičnosti vůbec neexistují.“ F. Karfík, *Jan Patočka a problém filosofie dějin. Ke kontextu Kacírských esejů*, in: *Reflexe*, 50, 2016, str. 145–171, zde str. 170. V následujícím se pokouším zmíněný motiv smyslu rozvinout.

¹¹ „Ať máme metafyziku rádi nebo ne, ať ji čerpáme z abstraktních myslitelů nebo z básnických děl, hlavní je, že bez ní se neobejdeme.“ J. Patočka, *Kolem Masarykovy filosofie náboženství*, in: *týž, Češi*, I, str. 402.

nedanému smyslu. Rozporuplnost motivu „záporného plus“ a „temného záření“¹² se z personální roviny přelévá na rovinu dějin. Málokterý čtenář třetího kacířského eseje na téma „Mají dějiny smysl?“ bude mít po dočtení dojem, že má co do činění s uspokojivou koncepcí, spíše převládá rozpaky z nepřesvědčivého pokusu odvrátit „bezvýchodný pesimismus“, na jehož hraně se Patočka pohybuje.¹³

V jádru Jaspersova kacířství stojí odmítnutí „smrtícího nároku na výlučnost“,¹⁴ který vznáší tradiční monotheistická náboženství – Jaspersovi leží na srdci křesťanské konfese – a v němž pramení jejich tendence k intolanci, násilí a dominanci. V této souvislosti konstatuje, že intolanci a nesnášenlivost je oprávněné projevovat pouze vůči intolanci.¹⁵ Tento postoj však nelze identifikovat s „odmítnutím“ ve smyslu „škrtnutí“ těchto konfesí. „Bible a biblické náboženství jsou základnou našeho filosofování“, píše Jaspers.¹⁶ Ježíš z Nazareta je jednou z šifer transcendence, oproti tomu Ježíš Kristus jako živoucí Bůh je filosoficky nepřijatelný koncept.¹⁷ Obojí je nutno ostře odlišovat a autentický filosof se nikdy nestane křesťanem.¹⁸ Proč? Protože pravda Bytí se nemůže sklánět před historickými danostmi a fakticitami. Váže-li k sobě Bytí člověka, činí tak mnoha různými způsoby,¹⁹ z nichž jeden nemá právo chtít eliminovat druhé. V závazné dogmatizaci obsahu víry dochází podle Jasperse k tomu, že nepodmíněnost aktu víry je zaměněna za nepodmíněnou platnost slovně artikulovaného obsahu víry.²⁰ Patočka v radikální ontologické reinterpretaci kristovského motivu, v níž je Jahve, Hospodin zástupců, vystředán „pravdou bytí“, hovoří o mýtu, který je „smyslem

12 J. Patočka, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, str. 67.

13 „Naše úvaha se zdá tak ztrácet v beznadějném pesimismu.“ Tamt., str. 66.

14 K. Jaspers, *Filosofická víra*, str. 48.

15 Tamt., str. 58.

16 Tamt., str. 59.

17 „Der menschgewordene Gott Christus ist philosophisch unmöglich, während Jesus als einzigartige Chiffer sprechen kann.“ K. Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, in: K. Jaspers, *Gesamtausgabe*, I/13, Basel 2016, str. 270. Či stručněji: „Jesus als Chiffer oder Jesus Christus als leibhaftiger Gott, das ist zu entscheiden.“ Tamt., str. 271.

18 „Der eigentliche Religiöse kann Theologe, aber nicht ohne Bruch Philosoph, der Philosoph als solcher nicht ohne Bruch ein Religiöser werden.“ K. Jaspers, *Philosophie*, I, *Philosophische Weltorientierung*, München – Zürich 1994, str. 294.

19 „Nárok na výlučnost je lidské dílo a není založen na Bohu, který člověku otevřel mnoho cest k sobě.“ K. Jaspers, *Filosofická víra*, str. 59.

20 Tamt., str. 56.

nevyčerpatelný“, čímž je míněn „mýtus o božském člověku, člověku dokonale pravdivém, jeho nutném konci a nezbytném ‚zmrtvýchvstání‘“.²¹

Platí-li pro oba, že filosof nemůže být křesťanem,²² je nutno titul „křesťan“ vztáhnout právě na konfesní identitu, nikoli na *ducha smýšlení*. Zde je však zároveň nutno zdůraznit diferenci: Jaspers je na rozdíl od Patočky explicitně a důsledně theistický myslitel, díky čemuž nechává mnohá Patočkova dilemata, váhání a přešlapování za sebou; oba autoři nicméně sdílejí křesťanskou tradici nesený étos a přesvědčení o tom, že lidská existence v *tomto* světě má svůj absolutní, leč skrytý smysl, k jehož nalezení je nutné učinit niterný obrat. Patočka je v tom na první pohled dokonce „křesťanštější než křesťan“ – vzpomeňme na jeho apely na „obrovské“ či „neslýchané“ *metanoein*,²³ v němž jako by mělo být uskutečněno to, co takřka zaniká v ornamentálnosti, zvykovosti a ustavičných polemikách, jež obrostly původní biblické zvěstování. Leč tento první pohled je třeba nahradit pohledem kritickým: co by dovolovalo mluvit o sekularizovaném křesťanství? Není tomu tak, že by Patočka apeloval na očištěné křesťanství bez náboženství.²⁴ Obrat tematizovaný v *Kacířských esejích* nenese žádné rysy novozákonního *metanoein*, má nanejvýš rysy jakési humanizované fundamentální ontologie. Patočka je přesvědčen, že totéž niterné dějství, které je paradigmaticky znázorněno a následně předáváno křesťanskou zvěstí, je náležitě odhaleno prostředky fundamentální ontologie jako autentizující pohyb k pravdě bytí. Křesťanství ve vlastním smyslu je tak u Patočky přítomné právě svojí nepřítomností, ba leckdy až ostentativním mlčením, tu a tam přerušovaným problíkávající snahou přenést cosi z jeho údajného jádra dál. Hereze, aby mohla být herezí, má smysl vždy jen na sdílené půdě daného vyznání. Kde tato půda chybí, odpadá možnost být heretikem. Otázka, co

²¹ J. Patočka, *Co je existence?*, str. 365.

²² „Filosof jakožto filosof nebude pomáhat theologovi, ... filosof nesmí žádnou domněnku odmítat a priori; neboť celá zkušenost ... spadá do oboru jeho možností. Ale nikdy nesmí abdikovat na svou filosofickou pozici, nikdy si nesmí dát poručit, byť samým Bohem.“ J. Patočka, *Theologie a filosofie*, in: týž, *Péče o duši*, I, str. 15–19. V onom „chtít být filosofem“ se jasně artikuluje odmítnutí theologického stanoviska ve prospěch stanoviska filosofického vyznačujícího se dvěma rysy: šíří záběru a autonomií.

²³ J. Patočka, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, str. 67.

²⁴ K této otázce viz monografii Martina Kočího *Thinking Faith after Christianity. A Theological Reading of Jan Patočka's Phenomenological Philosophy*, Albany 2020. Autor nechce Patočku násilně christianizovat, ale ukázat možnosti dialogu jeho díla s theologií. Srv. českou recenzi knihy od J. Sirovátky, in: *Reflexe*, 60, 2021, str. 213–217.

je pro Patočku touto sdílenou půdou, není zrovna snadná, a proto je jeho kacírství, na rozdíl od Jasperse, problematické.

Vraťme se zpět k většímu nadhledu: základním odlišujícím rysem je samozřejmě Jaspersovo filosofické solitérství oproti Patočkově programovému fenomenologickému zakotvení a z něj pramenící snaze opakovaně od počátku promýšlet problém fenomenologie, zejména otázku, nakolik je za zjevování zodpovědná subjektivita a nakolik je možné je filosoficky artikulovat. Z toho vychází řádově vyšší „profesionalita“ Patočkových textů, oproti Jaspersově více osvětově ražené práci. Tím nemá být řečeno, že jedno stojí hodnotově výše než druhé, byť fenomenologický profesionál patočkovského střihu by mohl mnohé Jaspersovy popularizační výklady označit za naivitu bez promyšlené metodologie. Ovšem Patočka sám tak v žádné ze svých zmínek o Jaspersovi nečiní. Naopak převládá tón respektu a pochopení. Nižší míra specializace umožňuje vyšší sdělnost výkladu a vzhledem k tomu, že mnohé speciální otázky se časem vyčerpají a vyblednou (čímž se „vyřeší“), i jeho delší životnost. K tomu je nutno přičíst rozdíl v používaném jazyce: zatímco Patočkův čtenář má trvalý dojem, že autor se neustále vyjadřuje v jakési časové a prostorové tísní (což může být způsobeno i tísnivým dobovým klimatem), kdy mnoho klíčových motivů zůstává naznačených a někdy tajuplně, jindy protivně nedořečených, z Jasperse promlouvá uvážlivá lapidárnost a apelativně ujišťující přímočarost,²⁵ která ovšem v posledku nese totéž poselství a vyzvedá tatáž témata.

Vezměme např. tuto Patočkovu větu z roku 1969, evokující již zmíněný Jaspersův apel na existenciální komunikaci:

„Čeho Husserl mínil dosíci svou fenomenologickou redukcí jako faktu, dosažitelného ve filosofické reflexi, je ve skutečnosti výsledek komunikace existencí: jejich přesah do řetězu bytostí, spojených nikoli vnějškovým poutem, bytostí, které nejsou ostrůvky života v moři objektivního jsoucná, nýbrž pro něž se věcná předmětnost vynořuje z oceánu bytí, v jehož službách komunikují.“²⁶

Na tomto významy napěchovaném úryvku je kromě distance vůči Husserlovu optimistickému intelektualismu patrná i distance vůči Heideggerovu motivu rozumění, který měl tento intelektualismus překonat

²⁵ Samotné slovo „ujišťování“ („Vergewisserung“) spojované s motivem transcendence ne náhodou představuje Jaspersův klíčový termín.

²⁶ J. Patočka, *Co je existence?*, str. 334.

a který má v základu strukturu *sebevztahu*. Zaznívá v něm právě onen motiv, kterým se Patočka snaží Heideggera překonat: motiv komunikujícího společenství. Z Jaspersova úhlu pohledu můžeme poznamenat: komunikovat spolu ve službách „oceánu bytí“ samozřejmě předpokládá, že tímto „oceánem bytí“ není takříkajíc souhrnný prafakt toho, že věci, zvířata, rostliny a lidé *jsou*. Na tomto místě můžeme otázku vyhrotit, neboť je obtížně pochopitelné, jak by mělo být možné takovému extrémnímu abstraktu sloužit, ba co více, *odevzdat mu svůj život*, jak říkají formulace třetího pohybu existence. Jakou musí mít tento „oceán“ povahu, aby něco takového bylo možné? Není v elementární logice lidského bytí na světě nutným protějškem odevzdání něco takového jako *přijetí*, přijetí toho, kdo se odevzdává? To však Patočka ve svém pojetí existence spojuje pouze s prvním pohybem, pohybem akceptace. Zdráhá se integrovat je do třetího pohybu. Stejně tak váhá artikulovat „metafyzicky nasycený“ pojem bytí. Jaspers jde v tomto o krok dál. Proto opakujme naši otázku: překonává Patočka Jaspersovo pojetí existence?

Existence jako vykročení k transcenci

V tomto obecném pohledu jsou předznamenány specifické distinkce, jimž jsou věnovány následující řádky. Platí-li pro oba zmíněné myslitele, že jsou představiteli myšlení, které vychází z existence a opět se k ní navrácí, přičemž existence u obou neznamena prosté sebeuskutečnění vlastní jedinečnosti, nýbrž bytostně vztahovou, sebezpřekračující událost, stojí za pečlivější zamyšlení odlišnost obou rozvrhů právě ve vztahu k motivu existence, či přesněji, ve vztahu k motivu existence a toho, k čemu se pravdivá existence *má* vztahovat.

Za ideální východisko takového zkoumání lze považovat text Jana Patočky *Co je existence?*, který publikoval ve *Filosofickém časopise* u příležitosti Jaspersovy smrti. Význam tohoto článku podtrhuje fakt, že Patočka převzal jeho klíčovou část z uveřejněného doslovu k novému vydání spisu *Přirozený svět jako filosofický problém*.²⁷ V tomto doslovu rekapituluje svůj odstup vůči Husserlovi a jeho důvěře v možnost reflexe na karteziánsky transparentní konstituující ego. Jaspersově filosofii existence se zde dostává stručného shrnutí i pádné kritiky, po níž následuje jeden z nejucelenějších rozvrhů Patočkovy „nauky“ o třech pohybech

²⁷ J. Patočka, „*Přirozený svět*“ v *meditaci svého autora po třiatřiceti letech*, in: *týž, Fenomenologické spisy*, II, str. 265–334 a ediční komentář tamt., str. 642–644.

lidské existence. Zmíněná kritika obsahuje tři body. Než se jí budeme věnovat, připomeňme základní kontury Jaspersova a Patočkova propracovaného určení existence.

Patočka se snaží o širší a hlubší určení toho, co to znamená být existencí, které by bylo současně branou ke všem zásadním filosofickým otázkám. V tom se dle svých slov má lišit od Jasperse.²⁸ Pro toho označuje slovo „existence“ již vyzrálý, privilegovaný modus lidského bytí, který překračuje jak pouhé bezprostředně zakoušené pobývání (Dasein), tak úroveň ducha (Geist) vztaženého k objektivnímu ideovému řádu.²⁹ Existence je teprve taková modalita, v níž se člověk v aktu personální, „filosofické“ víry vztahuje k tomu, co překračuje veškerou smyslově zakusitelnou a pomíjivost podrobenou rozmanitost – k transcenci, v níž člověk spatřuje svůj počátek, základ aktuálního „nyní“ i konečné určení. Existence je tedy akt vztahování se k transcenci; jedná se o párové pojmy, podobně jako buberovské „Já a Ty“. Tento pra-vztah zakládá všechny dílčí nitrosvětské vztahy a sám nemá status předmětného vědění, ale niterného sebeujišťování a později nese titul „víra“.

Víra je pro Jasperse „niterným osvojováním bytí z původu prostřednictvím dějin a myšlení“.³⁰ Tím je řečeno, že k ní směřují dvě cesty: jednak lidská dějinná zkušenost s motivem transcendence ve zjevených náboženstvích, filosofických vypracováních či ve zkušenosti mystiků, jednak samostatná reflexe na vlastní situované bytí na světě. V té se poněkud inflační termín „transcendence“ do jisté míry překrývá s motivem „objímajícího“ (das Umgreifende). Tento motiv hraje u Jasperse obdobnou roli jako u Husserla motiv horizontu a u Heideggera motiv světa.³¹ Jaspers se s jeho pomocí snaží vykročit za subjekt-objektové dělení a vztáhnout se k původnímu, netematickému a vpsled

²⁸ J. Patočka, *Co je existence?*, str. 345.

²⁹ Ve stati *Nitro a duch* (in: J. Patočka, *Fenomenologické spisy*, III/1, Praha 2014, str. 15–31, zde str. 30) je stručně představen Jaspersův pojem ducha jako specifické dimenze vztažené k řádu idejí a stojící mezi pouhým duševnem a Kierkegaardem inspirovanou existencí.

³⁰ K. Jaspers, *Filosofická víra*, str. 14. („Seinsinnewerden aus dem Ursprung durch Vermittlung der Geschichte und des Denkens“, K. Jaspers, *Der philosophische Glaube*, str. 15.)

³¹ Na tuto skutečnost upozorňuje J. Patočka ve skice C22: *Horizont, svět, obsah* (das Umgreifende), in: týž, *Fenomenologické spisy*, III/2, str. 611–626, která obsahuje mimo jiné klíčové výpisky z Jaspersovy knihy *Philosophische Logik*, I, *Von der Wahrheit*, München 1947. Patočka zde (str. 611) neváhá mimo jiné konstatovat: „Husserl, Heidegger, Jaspers tematizovali z různých perspektiv týž zjev.“

netematizovatelnému poli, z něž toto rozdělení povstává.³² Ono „objímající“ přitom není jednou jedinou definitivní bází, ale má své modalitativní analogické modalitativní lidského bytí na světě. „Objímající“ tak představuje cosi jako dílčí horizonty či nepředmětná pozadí pro vše, co vystupuje jako předmětnost. Ty jsou nicméně nakonec objímány „objímajícím všeho objímajícího“,³³ které lze rovněž označit jako „transcendenci všech transcendencí“.³⁴ Ta je definitivním korelátum a kotvou existence, bez níž nemá smysl o existenci mluvit. Jaspers na řadě míst opakuje motiv „základní filosofické operace“, která k motivu objímajícího vede:

„Smysl základní filosofické operace. Jednoduchá myšlenka – myšlenka, která překračuje sebe samu (myšlenka bez předmětu): V průběhu myšlení má veškerá určitá předmětnost, která je na této cestě nepostradatelná, zmizet. Jedině když ona zmizí, uvědomíme si bytí samo. ... Každá věta, která se vztahuje na objímající, v sobě tedy obsahuje protismysl: vyžaduje, abychom mysleli nepředmětné ve formě předmětného. Jen poněvaď je toto možné, je možné filosofovat. Protože je to obtížné, a to nikoli pro rozvažování (které toho vůbec není schopno), nýbrž pro naši myslící bytost samu, která se musí filosofováním takřkajíc otevřít, aby se stala širokou a jasnou. Proto se filosofie vyznačuje nepřístupností, která ji odlišuje od každého poznání, jež je pochopitelné pouhým rozvažováním.“³⁵

Klíčové je, že konkrétní sebevědomí není chápáno jako v sobě uzavřený sebevztah, ale právě naopak je zakoušeno jako nahodilé („mohu

³² „Toto bytí, které není ani (neustále se zužujícím) předmětem, ani celkem zformovaným v (neustále omezujícím) horizontu, nazýváme ‚objímajícím‘. Toto objímající tedy nikdy není horizont, v němž se nachází naše momentální vědění a v němž se setkáváme s každým určitým způsobem bytí, neboť objímající není nikdy viditelné jako horizont. Objímající je bytí, v němž – jakožto v tom, co obsahuje naprosto vše – spíše všechny nové horizonty vystupují. ... Je přítomné pouze nepřímým, tím, že v něm kráčíme ke každému horizontu a každý horizont překračujeme.“ Tamt., str. 621; Patočka cituje z: K. Jaspers, *Philosophische Logik*, I, *Von der Wahrheit*, str. 38.

³³ „Das Umgreifende alles Umgreifenden“ (K. Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der christlichen Offenbarung*, str. 36).

³⁴ K. Jaspers, *Philosophische Logik*, I, *Von der Wahrheit*, München – Zürich 1991, str. 108.

³⁵ J. Patočka, *C22: Horizont, svět, obsah (das Umgreifende)*, str. 622, pozn. 612. Jedná se o výpisek z: K. Jaspers, *Philosophische Logik*, I, *Von der Wahrheit*, str. 40–42.

nenastat“), jako bytostně závislé a odkázané. A to nikoli na biologicky chápanou materii, nýbrž na vše zakládající bytí:

„Jakožto existence jsem, když vím, že jsem sám sobě darován skrze transcendenci. Nejsem ve svém rozhodnutí skrze sebe sama. Nýbrž bytí skrze sebe je mi v mé svobodě bytím darovaným. Mohu nenastat a žádnou vůli si nemohu sebe sama darovat. ... Vlastní víra je ten akt existence, v němž si uvědomujeme skutečnost transcendence.“³⁶

Je zřejmé, že mezi fenomenálně zakoušeným vědomím „nesenosti“ čímsi překračujícím a theisticky chápanou transcendencí zeje netriviální rozdíl, ne-li propast. Vědomí nesenosti, nezaloženosti a vrženosti nelze bez dalšího „vyřešit“ metafyzickým hypostazováním toho, „odkud tedy jsem“. Jaspers k překlenutí tohoto rozdílu rehabilituje tradiční metafyzické důkazové cesty, zejména apriorního, anselmovského rázu, tedy s východiskem ve vědomí nepodmíněné totality jakožto podmínky pro uvědomění si vlastní parciálnosti. Tyto tradiční cesty ovšem pro něho nejsou důkazními demonstracemi, ale cestami postupného ujišťování se o vlastní bytostně závislosti na transcendenci. Metodou existenciální metafyziky, jak je specifikována v trojsvazkové *Philosophie* z roku 1932, není objektivní, scientisticko-logický průzkum, který by konstatoval objektivní pravdu pro všechny. Jaspers zdůrazňuje, že v oboru metafyziky ryzí objektivita postrádá platnost, není-li jako prázdná intence vyplněna autentizujícím aktem svobodného přivlastnění (*die Aneignung*).³⁷ Ujišťující se sebevědomí dále vykračuje za explicitně filosofický prostor: bytí na světě, které se stává existencí, se učí číst škálu projevů z širokých sfér umění, kultury a náboženství jako šifrovanou řeč transcendence,

³⁶ K. Jaspers, *Filosofická víra*, str. 17.

³⁷ Ocituje Jaspersovu charakteristiku autentické metafyziky, která není ani profétismem, ani objektivistickým věděním, s klíčovým motivem „přisvojení“ dějinně předávaných obsahů: „Anders verfährt eine aneignende Metaphysik, welche aus Freiheit Transzendenz sucht. Sie kann nicht darauf verfallen, solche sich neu auszudenken, sondern muss versuchen, die in Jahrtausenden erworbene Sprache der Transzendenz aus der Verschüttung zurückzugewinnen. Diese aber ist anzueignen in der Weise, wie die eigene Gegenwart zu eigentlicher Gegenwärtigkeit angeeignet wird. Metaphysik ist jeweils aus eigener Gegenwart angeeignete Geschichte der Metaphysik, und sie ist ebenso aus der Geschichte der Metaphysik offenbar gewordene Gegenwart. Sie erfüllt sich aus der Überlieferung durch die selbst werdende Existenz des Einzelnen, wenn er die Sprache der unermesslich reichen und tiefen Welt hört, in die alles Sein tritt, das ihm wesentlich wird.“ K. Jaspers, *Philosophie*, III, *Metaphysik*, Berlin 1932, str. 32.

postupně se tak učí v modalitách řeči slyšet Řeč Nejvyššího. V pozdějším, poválečném rozvíjení motivu šifer není důraz kladen na rovinu vizuální, jak by mohl napovídat termín „šifra“, ale na dvojici slov „řeč“ a „slyšení“.³⁸

Není možné v několika řádcích shrnout padesátileté promýšlení otázky rozpracované v desítkách textů. Lze však vytknout klíčové rysy, jakými jsou cílevědomá jednoznačnost, apelativnost, vážnost a personální autenticita. Co je z tohoto stručného přiblížení zřejmé, je skutečnost, že ve většině těchto rysů se Jaspers s Patočkou shoduje. V čem se odlišuje, je zjevně motiv pozitivní, cílevědomé jednoznačnosti. Ta je na Patočkově straně nahrazena problematičností, která zůstává, smíme-li si dovolit tautologickou hříčku, problematičká.

Jaspers v mnoha rysech naplňuje spojení, jež bychom mohli nazvat kierkegaardovským kantianismem. Jako výraz tohoto spojení lze chápat i obecně známý motiv mezních situací. Ty lze označit i jako „hraniční situace“ a v těchto slovech je možno slyšet echo kantovského určení filosofie jako „vědy o hranicích“.³⁹ Statický a definitivní epistemický rámec je vystřídán rozmanitostí situačních modalit. Samotný člověk je nakonec bytostí hranic, jeho bytí je bytí na hranici. Tato hraničnost přitom není teoreticky registrovatelným a objektivně vykazatelným faktem, ale její výraznost je přímo úměrná míře uvědomělosti konkrétního člověka. Náležitě vystupuje teprve pro člověka v modu existence. Co je přitom zásadní, je motiv *ztroskotání* (das Scheitern). Výkladem tohoto motivu kulminuje závěrečný svazek Jaspersovy třídílné *Philosophie*. Motiv ztroskotání se dostává privilegovaného postavení mezi rozmanitými šiframi transcendence. Ztroskotání, které lze typizovat do několika základních podob, je v Jaspersově výkladu situací, v níž se člověk razantně přibližuje samotnému Bytí; dělí jej od něj už jen úzká průrva, k jejímuž překonání je nutno sebrat odvalu k ultimátnímu skoku. Jím se existence vytrhne z objímající a znicotňující úzkosti, aby nalezla neuchopitelný a nepochopitelný pokoj, který pramení z elementárního přesvědčení: „Stačí, že Bytí jest.“ – „Es ist genug, dass Sein ist.“⁴⁰ Bytí lze zakusit právě ve ztroskotání. Tutéž strukturu zná i Patočkův čtenář.

³⁸ „Die Vorstellungen, Bilder, Gedanken im Medium des Bewusstseins überhaupt, in denen ich als mögliche Existenz eine Sprache der Transzendenz höre, nennen wir Chiffren der Transzendenz.“ (K. Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, str. 215).

³⁹ I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, přel. J. Loužil – J. Chotaš – I. Chvatík, Praha 2020, B 789.

⁴⁰ K. Jaspers, *Philosophie*, III, *Metaphysik*, str. 236.

Jaspersovská myšlenka je na hony vzdálena laciné útěše. Má v sobě přísnost a neúprosnost, „tvrdost stvořené svobody“, v níž stvořená existence zápasí o cestu ke smyslu. To výmluvně kulminuje v následující formulaci:

„Nikoli v oddávání se dovršení, ale na cestě utrpení, s pohledem upřeným na neúprosnou tvář existence světa a v nepodmíněnosti vlastního jáství v komunikaci může možná existence dosáhnout toho, co nelze naplánovat a co je jako přání protismyslné: ve ztroskotání zakoušet Bytí.“⁴¹

Existence jako pohyb k pravdě

Skutečnost, že pro Jana Patočku je lidská existence v prvé řadě pohybem, je dostatečně komentovaná.⁴² Jak známo, v jejím založení leží radikální čtení základních aristotelských kategorií možnosti a uskutečnění. Chápáním existence jako pohybu se Patočka snaží překonat Husserlův přepjatý reflexivní intelektualismus, jímž Husserl údajně zůstává ve vleku neokantianismu:⁴³

„Protože nyní existence nerozvrhuje své možnosti tak, že je má objektivně před sebou, že si je před-stavuje, nýbrž tak, že je *realizuje*, že je uskutečňuje (nebo neuskutečňuje, vzdává se jich, vzdaluje se od nich), lze existenci určit jako *pohyb*.“⁴⁴

Motiv pohybu je klíčový nejen pro rozumění tomu, co je existence, ale také pro projekt fenomenologie, která je chápána jako „studium

⁴¹ „Nicht durch Schwelgen in der Vollendung, sondern auf dem Wege des Leidens im Blick auf das unerbittliche Antlitz des Weltenseins, und in der Unbedingtheit aus eigenem Selbstsein in Kommunikation kann mögliche Existenz erreichen, was nicht zu planen ist und als gewünscht sinnwidrig wird: im Scheitern das Sein zu erfahren.“ Tamt., str. 237.

⁴² K věcnému shrnutí a důrazné polemice viz např. P. Kouba, *Problém třetího pohybu. Na okraj Patočkova pojetí existence*, in: týž, *Život rozumění*, Praha 2014, str. 43–64. Ke Koubově kritice třetího pohybu, který díky své absolutní povaze „není skutečným pohybem“ (str. 63), se vracím níže.

⁴³ J. Patočka, *Autorův doslov k francouzskému vydání*, in: týž, *Fenomenologické spisy*, II, str. 377.

⁴⁴ J. Patočka, *Co je existence?*, str. 353.

pohybu zjevování všeho, co jest“,⁴⁵ jako úsilí „činit zjevným samo zjevování“.⁴⁶ Pohyb pojatý jako uskutečňování možností je oním místem, na němž lze sledovat a studovat fenomenální struktury. Fenomény⁴⁷ jsou tedy čitelné pouze ve výkonu pohybu konečné bytosti. Nejsou něčím, co lze v teoretickém postoji nazírat na poli transcendentální subjektivity, ale vyvstávají v rozumějícím poli zjevování, které nemá subjekt ve své moci, jímž nevládne, ale jehož je účastníkem. Lapidárně řečeno, na subjektu samotném není *nic k vidění*:

„Fenomenální sféru se nenaučíme zakládat na ego tím, že se na ně pokusíme zírat, neboť ‚na‘ ego samotném není vůbec nic k vidění. Ego vidíme, nebo je spíš můžeme zviditelnit jen skrze to, čím se zabývá, co projektuje a činí právě ve fenomenální sféře.“⁴⁸

Subjekt je nahrazen strukturní souvislostí označenou jako „bytí na světě“. Pro tuto strukturu platí následující:

„[P]rávě tak jako já je podmínkou možností zjevování věcí světa, je svět jako horizont horizontů (nikoli jako celek realit) podmínkou možnosti zjevování našeho já. Jáství není ovšem nikdy vnímáno či jakkoli bezprostředně zakoušeno samo v sobě a o sobě, nýbrž pouze jako organizační centrum universální struktury zjevování, která není převoditelná na zjevující se jako takové v jeho jednotlivém bytí. ... Naše já je tím, čím je, pouze ve vzájemnosti se světem. Takové otázky, jako zda existuje ‚čisté‘ já, nebo zda je třeba pojmut vědomí jako něco, čemu já původně chybí, jsou z tohoto hlediska sekundární, pouze psychologické, nikoli v plném smyslu slova filosofické.“⁴⁹

Jak vidno, při hledání kontur zjevování nejde o nic menšího než o znovunalezení autentického úkolu filosofie, který není zabrán psychologíí.

Patočkovy programové skici k problematice asubjektivit zjevování více otázek otevírají, než kolik jich uspokojivě řeší a nemůže být ambicí této úvahy pokoušet se je rozvíjet či zpochybňovat. Spokojme

⁴⁵ J. Patočka, *Autorův doslov k francouzskému vydání*, str. 376.

⁴⁶ J. Patočka, *Epoché a redukce*, in: *týž, Fenomenologické spisy*, II, str. 449.

⁴⁷ Odhlížím od obtížné problematiky víceznačnosti slova „fenomén“ u Patočky.

⁴⁸ J. Patočka, *Subjektivismus Husserlovy fenomenologie a možnost „asubjektivní“ fenomenologie*, in: *týž, Fenomenologické spisy*, II, str. 394.

⁴⁹ J. Patočka, *Epoché a redukce*, str. 449 n.

se s drobnými náznaky. Bylo by například možné se dále tázat, zda se Patočkovi skutečně argumentačně daří podkopat a „detronizovat“ karteziánsko-kantovsko-husserlovský primát vědomí; zda „hybné“, „zpragmatizované“ rozumění věcem coby *prágmátům* není nakonec nutně odkázáno na to, že jeho obsahů si někdo musí moci být vědom. Zda možnost může být možností, není-li uvědomělou možností; zda úkolem filosofování není jasnější uvědomování ne zcela uvědomělého.⁵⁰ Když Patočka píše: „Rozumění je základem vědomí, nikoli naopak: rozuměním určitého druhu se určuje vědomí, nikoli vědomím porozumění. Vědomí je *vztah k předmětu*, tedy *pouhý moment* porozumění“,⁵¹ lze nabýt dojmu, že tím vyjadřuje své přesvědčení ve formě tvrzení, jak se věci mají: „něco je tak a tak, a nikoli naopak“. Co brání tomu tuto konstelaci obrátit?

Druhý směr zpochybňujícího tázání by poukazoval na tvrdošjnou stabilitu, kterou lidé v průběhu své životní pouti vykazují co do typického ustrojení, s nímž čtou svět, své možnosti v něm a s nímž je rovněž ve své každodennosti (která nemusí být něčím opovrženímhodným) realizují. Tato stabilita by stála v kontrastu vůči přepjatě akcentovanému pohybu bez substrátu. Dokladem, a to „příliš lidským“, může být věta pronášená tu s uspokojením a jindy s výtkou: „ty ses vůbec nezměnil“. Jistěže se člověk s každou uskutečněnou možností nějak proměňuje a posunuje, nicméně zkušenost s žitím vlastním i druhých praví, že tyto proměny jsou ve vztahu ke stabilitě onoho centra, které je vykonává, čímsi akcidentálním a jsou vždy poměřovány vůči stabilitě tohoto centra. Výkon života spočívá v udržování této stability a souběžném zpomalování a oddalování pohybů, které ji ohrožují. Striktně chápaný pohyb, který nemá za podloží relativně stabilního nositele, proto snadno budí rozpaky.

⁵⁰ „Ale prapůvodnímu světu, který zakoušíme před vši teorií, se nedá v jeho odhalování rozumět jako světu intuice; je to nepochybně jakýsi svět praxe. ... A není-li první setkání s ‚věcmi‘ principiálně možné jinak než ve formě zacházení s PRÁGMATA, zdá se nemožným, aby tím nebyl hluboce dotčen problém fenoménu, zjevování. Není to tak, že by praxe měla být pochopena na základě intuitivních daností, ale naopak právě zrod postoje nezaujaté kontemplance je třeba se pokusit pochopit na základě tohoto zainteresovaného a angažovaného porozumění, kterým je porozumění lidské bytosti v jejím konečném životě. Problém přirozeného světa se tedy odhaluje jako problém prapůvodnosti tohoto praktického angažování, neoddělitelného od jistého neexplicitního, netematického porozumění bytí, které by Husserl nazval instinktivním.“ J. Patočka, *Autoriův doslov k francouzskému vydání*, str. 377 n. Považují za nutné pečlivěji rozlišovat termíny „intuice“, „nezaujatá kontemplance“ a mnohem širší a základnější pojem „vědomí“.

⁵¹ J. Patočka, *Co je existence?*, str. 346.

Poukaz na to, že „velký pohyb“ není deskripční, ale preskripční, či dokonce imperativem, situaci neosvětluje.

Abychom námitku dopověděli, toto centrum nevykonává zmíněné proměny jako svůj „rozvrh“, který uskutečňuje, ale spíše jsou čímsi, co se mu přihází, co se mu děje, čím musí procházet, aniž by to předem tušilo. Patočkova akcentace termínů jako „vzepětí“ či „průlom“ oslabuje mnohaúrovňovou pasivní dimenzi existence. Zásadní události, které s člověkem „hnou“, které mají potenciál jej podstatněji vyklonit z „normálu“ (mezi něž patří na prvním místě velká láska či velké utrpení), nejsou jeho výkonem coby „hybatele“. Nejsou ani dílem nějakého „porozumění bytí“; to je spíše rozrušováno. Ať již v důrazu na pohyb jako *autopohyb* rezonuje Heideggerova „předběhová odhodlanost“, což je klíčový pojem knihy *Bytí a čas*, nebo kantovská autonomie, lze poukázat na jeho jednostrannost.⁵²

Obraťme se k vnitřní strukturaci pohybu existence, z níž se Patočka snaží artikulovat motiv „existence ve vlastním smyslu“ coby pohyb pravdy či pohyb průlomu k pravdě. Teprve způsob porozumění tomuto

⁵² Čtenář Patočkových textů může naopak vidět jednostrannost v této námitce, neboť autonomní aktivita je popřena v závěru jedné z klíčových studií: „Fenomén není výkon subjektivní konstituce, nýbrž ‚subjektivní‘ možnosti se samy teprve ujasňují na fenoménu. Existuje fenomenální rovina, kterou Heidegger nazval ‚porozumění bytí‘, z níž jak zjevující se věci, tak také my sami získáváme ta určení, která jsou jim i nám vlastní jakožto jsoucnům. Tato fenomenální rovina nikterak není náš rozvrh, není to dílo naší subjektivity, nýbrž pole, které jakožto základ vši jasnosti musíme předpokládat. ... Ani porozumění bytí není naše dílo, nýbrž my sami ... jsme na porozumění bytí závislí. Svět, to znamená možnosti našeho vlastního bytí jako bytostně ‚extatického‘, nám není otevřen naší vlastní svobodou, nýbrž svoboda sama spolu s ostatním zjevujícím se obsahem světa je nám otevřena porozuměním bytí. Nikoli my, popřípadě náš pobyt jsme tím, co nám v rozvrhu světa dává na srozuměnou, ke kterému jsoucnu a jak se k němu můžeme vztahovat, nýbrž vděčíme za to porozumění bytí, fenoménu jako takovému, a více ani nelze dosáhnout, a ani toho není třeba. Transcendence pobytu není žádné vystupování ze sebe sama, žádné projikování se navenek, a v tomto smyslu žádný ‚rozvrh‘, nýbrž bytostně ‚bytí mimo sebe‘ a ‚sebe-přijímání‘.“ (J. Patočka, *Subjektivismus Husserlovy fenomenologie a požadavek fenomenologie a subjektivní*, in: *týž, Fenomenologické spisy*, II, str. 418.) Domnívám se, že citovaný důraz na a subjektivnost porozumění bytí volá po zpřesnění: je-li zde míněno nějaké neosobní porozumění, jak se má k tezi, že porozumění bytí je „vždy mé“? To se rovněž týká Patočkova vztahu k Heideggerovi. Patočka se snaží propojit fundamentálně ontologické založení s transformační fází Heideggerova myšlení, v níž svoboda přestává být vlastností člověka, ale člověk se stává podílníkem svobody coby pravdy bytí. Propojení těchto fází do jednoho stanoviska budí rozpaky. Je rozumné chtít sloučit to, co je srozumitelné jako etapy cesty, do jednoho stanoviska?

dílčímu a současně výsostnému pohybu je rozhodující pro zodpovězení otázky, nakolik je nutné chápat existenci jako pohyb. Je evidentní, že tato odpověď vychází z toho, jakým způsobem budeme chápat celek světa. Patočka myšlenku trojího pohybu načrtává na různých místech různě, pro naši otázku, do jaké míry je Jaspers překonán, postačí, přidržíme-li se zmiňované „jaspersovské“ studie *Co je existence?*.⁵³ Východiskem pro artikulaci pohybů je prohloubený motiv pravdy, kterou lze chápat jako rozsvěcování smyslu umožňující a zakládající rozmanité realizace možností a „malých pohybů“. Rozsvěcování smyslu se děje jako výše připomenutý pohyb činného rozumění. „Velké pohyby“ mají za prvé podobu dialektické struktury zakotvení a akceptace, za druhé se jedná o sebezprodloužení v práci a boji, za třetí pak jde o pohyb existence ve vlastním smyslu. První pohyb se vyznačuje rysem „být přijat“, druhý pohyb je sebeodcizením a sebeztracením v kompetičních výkonech labyrintu světa,⁵⁴ třetímu pohybu je vlastní nalezení autenticity v prohloubeném uvědomění si konečné svobody, díky níž se existence odhodlává k novému bytí vůči pravdě. Je to pohyb odevzdanosti, při němž odpadají všechny masky a zástěrky a který uskutečňuje nejvlastnější možnost v bytostné otevřenosti. Na rozdíl od popisu pohybů v přednášce *Tělo, společenství, jazyk, svět*⁵⁵ není Patočkův výklad tak úzce vázán na uzlový Heideggerův prafenomén trojčlenné starosti, nicméně i zde je každému pohybu připisována výsostná časová dimenze: minulostní akceptace, přítomnostní seberealizace a budoucnostní průlom k pravdě.

Patočkovy kumulativní, hutné charakteristiky vyvolávají mnohé pochybnosti. Není například patrné, nakolik jsou tyto pohyby chápány jako jakýsi ontogenetický vzor pro dětství, aktivní dospělost a zrání, či zda se jedná o paralelně přítomné momenty. Obojí čtení má své opodstatnění a Patočka se patrně snaží o soupatřičnost těchto pohledů. Artikuluje strukturu, která se postupně explikuje ve vývoji člověka, během jeho dětství, dospělosti i stárnutí (to však není nikde zmíněno), přičemž je zároveň „vždy celá“ ve smyslu původní možnosti patřící k člověku jako takovému. Nejzajímavější charakteristiky má první pohyb. S plnou vahou se v něm dostává ke slovu lidská tělesnost a vzájemnost, které

⁵³ K výčtu hlavních podob těchto vypracování viz pozn. 45 ve studii R. Kanócze, *Zjevení jako takové nebo tělesné spolubytí ve světě?*, in: M. Bednář (vyd.), *Patočkovo myšlení a dnešní svět*, Praha 2019, str. 83–110.

⁵⁴ „Labyrintový charakter“ je zmíněn ve studii „*Přirozený svět*“ v *meditaci svého autora po třiatřiceti letech*, str. 329.

⁵⁵ J. Patočka, *Tělo, společenství, jazyk, svět*, Praha 1995, zejm. str. 101–113.

Heidegger opomíjel a které se bohužel v dalších pohybech postupně vytrácejí. Za vážný problém lze dále považovat skutečnost, že do prvního pohybu toho Patočka takřkajíc „naskládal“ příliš mnoho – zde se představa „pohybu“ rozpadá.⁵⁶ S tím souvisí otázka, jak těsně si přeje Patočka navázat na prafenomén „Sorge“, u nějž tyto pochyby odpadají. Domnívám se, že snaha „vylepšit“ fundamentální ontologii plastickým rozvětvením se nemůže povést, neboť se tím kalí čistota Heideggerovy myšlenky, ona apriorní „pavoučí struktura“ lidského bytí na světě, důsledně odstiňovaná od ontické roviny.

U pohybu průlomu a existence ve vlastním smyslu stojí za povšimnutí, jak neurčitých charakteristik Patočka užívá: Podle něj „běží o to, abych se viděl v nejvlastnější lidské podstatě a možnosti – ve svém pozemšťanství, které je zároveň vztah k bytí a k universu“, jde o to „najít a realizovat se ve své vlastní lidské povaze“, „otevřít se pro bytí ještě jinak“, případně „proměnit vlastní vztah k universu“.⁵⁷ To je téměř vše. Patočka se snaží tuto přílišnou abstrakci ilustrovat stručným poukazem ke dvěma hlavním kandidátům na možnou realizaci třetího pohybu, kterými jsou buddhismus, jehož zkratkovitá interpretace dnes již patrně není uspokojivá („návrat k nerozlišenému prabytí, kterému chybí každá diference, mírný, nenásilný návrat do prapůvodní noci“, kdy zároveň „zmizí svět, bytí ve své zjevné podobě“),⁵⁸ a křesťanství, kterému se dostává již zmíněného heideggerovského přeinterpretování. Patočkův výsostný text o existenci se tak vyznačuje abstraktní neuspokojivou neurčitostí.

Nicméně tuto neurčitost výrazně porušuje patrně klíčový motiv, kterým je právě odevzdání. To znamená již zmíněný obrat, obrat siločar

⁵⁶ Jde o motivy dětského bytí v akceptaci rodiči, ovšem také o vzájemnou akceptaci dospělých jedinců v modalitách lásky či o akceptaci živly. Je obtížné vidět v tak bohatém trsu modalit (mezi nimiž chybí např. akceptace starého člověka) něco takového jako „jeden pohyb“ ve smyslu uskutečnění možnosti. Navíc se zdá evidentní, že „akceptace“ nutně náleží i druhému „pohybu“, neboť akceptován je i zaměstnanec (co do svého výkonu), i voják (co do své služby) a z této akceptace čerpá svůj smysl. Námitku P. Kouby ohledně toho, že třetí pohyb „není žádný pohyb, protože se neuskutečňuje na úkor ničeho“ (*Problém třetího pohybu*, str. 63), by takto šlo rozšířit, ovšem z jiného důvodu. Zároveň se však domnívám, že vzdát se třetího „pohybu“ by byla škoda, neboť se tím nivelizuje zrání k uvědomělosti, které je fenoménem.

⁵⁷ J. Patočka, *Co je existence?*, str. 361.

⁵⁸ Tamt., str. 363. V přednášce pak Patočka doplňuje: „Je to pokus o prolomení nesmírně radikální, postihuje sám kořen, ale zároveň s tím prolomením zaniká porozumění, život sám ve své podstatě, v povaze rozumějící, chápající, jednotlivé existence“ (J. Patočka, *Tělo, společenství, jazyk, svět*, str. 113).

vlastních zájmů, kdy já přestává být referenčním centrem, k němuž se sbíhají, a kdy se jejich směr obrací. Svět tu není pro mě, ale já jsem tu pro svět, já není „bytím pro sebe“:

„Mé jsoucnno není už definováno jako bytí pro mne, nýbrž jako jsoucnno v odevzdání, jsoucnno, jež se otvírá bytí, jež žije proto, aby věci byly, ukázaly se tím, čím jsou – a rovněž tak i já a druzí. To znamená: život v odevzdanosti, život mimo sebe, nikoli pouhá solidarita zájmů, nýbrž úplný obrat zájmu – nežije se již v tom, co odděluje a zavírá, nýbrž v tom, co spojuje a otvírá, protože je to otevřenost sama. Bytí v odevzdanosti je jsoucnno, jež se odevzdává bytí, jsoucnno dokonale ‚věčné‘.“⁵⁹

V drobném odstavci je motiv odevzdanosti zmíněn hned pětkrát, motiv přijetí ani jednou, důraz je kladen na akt odevzdání jako výkon vlastního já. Tuto odevzdanost chce vyjádřit „nový mýtus“, „mýtus o božském člověku, dokonale pravdivém, jeho nutném konci a nezbytném ‚zmrtvýchvstání‘.“ Aniž by Patočka použil vlastní jméno Ježíš, hovoří o „plně pravdivém člověku, žijícím cele v odevzdanosti, mimo péči o své zájmy, ne však tak, jako polní zvěř a ptáci v povětří, na půdě instinktu, který poutá jen jsoucnno k jsoucnu, nýbrž ve světle bytí“.⁶⁰ Patočka se zde, ve vrcholných momentech úvahy, dostává do Jaspersovy těsné blízkosti: „Je-li událost bytí pojata jako to, s čím je nerozlučně spjata božství, pak lze říci, že člověk tak plně pravdivý nese právem jméno bohočlověka.“⁶¹ Pro Jasperse, připomeňme, platí Ježíš coby výraz a šifra transcendence. Ovšem tato blízkost k Jaspersovi je zároveň vzdáleností, neboť směr Patočkovy úvahy je opačný: od pouhého „mýtu“ směrem k náležitě a precizně formulované fundamentálně-ontologické pozici, která je obohacena motivem „společenství odevzdanosti, společenství v oddané službě, které jedince překračuje“.⁶² Nakonec je rozpornost Patočkova výkladu patrná na jeho vlastních slovech: člověk „po obratu“ žije „světostředně a světlostředně“.⁶³ Svět sám je světlem? Není tímto identifikujícím „a“ nivelizována diference jsoucnen a bytí, zakládající možnost třetího pohybu?

⁵⁹ J. Patočka, *Co je existence?*, str. 364.

⁶⁰ Tamt., str. 365.

⁶¹ Tamt.

⁶² Tamt., str. 366.

⁶³ Tamt., str. 365.

Odevzdání bez přijetí?

Patočka vytýká Jaspersovu pojetí existence trojí:⁶⁴ 1. Tím, že Jaspersova koncepce existenci „posunuje do pole pojmů Kantovy filosofie, stává se jednou z forem kantovství, a neobohacuje proto v zásadě filosofickou problematiku“. 2. Toto pojetí navíc neposkytuje „kladné kritérium rozlišení mezi existenciální závazností a libovůlí“. 3. Kromě toho neukazuje, jakým způsobem pomocí pojmu existence „řešit otázku duchovní jednoty, jakožto základního úkolu filosofie: jak v existenci všechny filosofické problémy dostávají řešitelnou podobu“. Patočka dodává: „Hlavně z tohoto posledního důvodu je Jaspersovo myšlení sice filosofováním, ale jeho výsledkem není jednotná filosofie, možnost něčeho takového Jaspers přímo vylučuje.“⁶⁵ Důležité je, že poslední, klíčová námitka je vznesena se zřetelem k Heideggerovi. Ten, na rozdíl od Jasperse, vypracovává takový pojem existence, který je „klíčem k celkovému obnovení filosofie, obnovení, které přesahuje její tradiční koncept reflektované jednoty všeho vědění a stává se reflektovanou jednotou veškerého života“. S tím lze zajisté souhlasit. Dílo *Bytí a čas* představuje obrovský vzmach, který si nárokuje nově založit a prosvětlit všechny roviny lidského vědění, přičemž umožňuje porozumět vědám jako „fundovaným modalitám“ založeným na sebevztažné starosti. Nicméně Patočka vzápětí dodává:

„Přesto se Heideggerovi nepodařilo takový rozvrh filosofie podat, poněvadž náčrt ontologie, kterým překročil rámec ontologie lidského pobytu na světě, vykročil z fenomenologicky kontrolovatelného rámce.“⁶⁶

Není zcela zřejmé, na které Heideggerovo dílo zde Patočka naráží, podstatné je, že slibovaný celostní rozvrh se rozpadl a že Heidegger vykračuje za hranice kontrolovaného fenomenologického vykazování. Tím je zeslabena i klíčová námitka vůči Jaspersovi, neboť Patočka argumentuje nárokem, který dosud, zdá se, nebyl uskutečněn.

Obě pojetí existence, Patočkovy i Jaspersovy, se vyznačují důrazem na dynamiku, v obou případech lze existenci označit jako pohyb, jehož orientačním úběžníkem je motiv bytí, diferentního vůči rozmanitosti předmětného jsoucná. Vrátíme-li se k první Patočkově výtce ohledně

⁶⁴ Tamt., str. 345.

⁶⁵ Tamt.

⁶⁶ Tamt., str. 348.

Jaspersova lpění na kantovském přístupu, není dle mého soudu zcela oprávněná. Jaspers se Kanta často dovolává a ke kantovské inspiraci se opakovaně hlásí, nicméně v konkrétních pohybech myšlení se od něj jednoznačně odchyľuje. V motivu „základní filosofické operace“ se má sice výslovně jednat o uskutečnění onoho světla, které musí vzejít čtenáři Kanta,⁶⁷ nicméně tato operace je spíše schellingovského rázu, neboť se týká překonání subjekt-objektového rozdělení motivem bytí, které toto rozdělení zakládá a nese. Kantova filosofie bytí má však parametry pouhé kladenosti v rámci časoprostorově rámované dimenzionality.⁶⁸ Jaspers kromě toho zejména v poválečné fázi své tvorby akcentuje motiv filosofické víry, který lze označit rovněž jako motiv rozumové víry. To je zajisté kantovské spojení, které Kant nejúplněji artikuluje v *Kritice praktického rozumu* a v kratším příležitostném spise *Co znamená orientovat se v myšlení?*⁶⁹ Nicméně opět platí, že Kantův a Jaspersův rozvrh jsou koncipovány zcela odlišně. Kantovo pojetí rozumové víry je striktně vázáno na nepodmíněnou platnost morálního zákona a na ní založenou myšlenku nejvyššího dobra, takže rozumová víra je důsledkem uznané platnosti nepodmíněného mravního imperativu. Naproti tomu pro Jaspersa je rozumová víra centrem jeho myšlení. Jejím obsahem (tradičně: *fides quae*) je totiž i samotný „nepodmíněný požadavek“. Jaspers se díky tomu, na rozdíl od Kanta, nedopouští odtržení etiky od ontologie.

Patočkovi by bylo možno namítnout, že zatímco Jaspersovi vytýká přílišnou vázanost na Kanta, sám podléhá přílišné závislosti na myšlení raného Heideggera. To se projevuje zejména v teorii tří pohybů, které jsou koncipovány jako rozvinutí původně fundamentálně ontologické struktury starosti. Patočka se snaží dodat jí potřebnou plasticitu a tělesnost. Nicméně tento pokus není zcela přesvědčivý, zejména ve snaze propojit motiv tří pohybů se třemi časovými „extázemi“. Nepomůže ani Patočkovo ujištění, že při každém ze tří pohybů jsou při díle všechny tři. Není nikterak prokázáno, proč by pohyb akceptace měl být „minulostní“, pohyb sebeproloužení v práci a boji „přítomnostní“ a proč by pohyb „existence ve vlastním smyslu“ měl být právě „budoucnostní“.

Pokud jde o námitku absentující závaznosti, má určitou relevanci, ovšem lze ji snad poněkud doplnit. Jaspersovi se daří ukázat, že člověk žije na světě v rozmanitých modalitách uvědomění, a zároveň ukazuje,

⁶⁷ K. Jaspers, *Filosofická víra*, str. 37.

⁶⁸ I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, B 624–B 630.

⁶⁹ I. Kant, *Co znamená orientovat se v myšlení?*, přel. J. Karásek, in: *Filosofický časopis*, 50, 2002, č. 1, str. 157–168.

že s narůstající uvědomělostí ve smyslu zniternění existence narůstá závaznost výkonu existence. A to nikoli ve smyslu dominance konkrétního imperativu, ale ve smyslu závaznosti jakožto vázanosti na ono *unum necessarium*. Stačí, že Bytí jest. Tato vazba na Bytí nediktuje člověku konkrétní chování, nýbrž dává mu sílu obstát v krajních situacích, zachovat svoji integritu, být schopen dobře zemřít.⁷⁰ Závaznost proto neznamená artikulaci konkrétních závazků, závaznost je intenzifikací vazby existence a Bytí, které se s nezvratitelnou nutností stává vším.

Co se týče motivu závaznosti existence u Jana Patočky, situace se jeví mnohem méně jednoznačná. Oproti Jaspersovu ujišťování směřujícímu k jednoznačnosti působí jeho pozice na jedné straně jako nedořečená, na druhé straně jako polyfonní. Nedořečenost se týká neuspokojivě abstraktních formulací. Jako neustáleně polyfonní pak působí rozsáhlé výklady otázky smyslu z kulminační studie *Kolem Masarykovy filosofie náboženství*. Fenomenologická interpretace vybraných motivů z Dostojevského povídek kontrastuje s připomínáním Heideggerova motivu znicotňující úzkosti. Motiv celostní lásky naráží na zvláštní ujišťování, že „bytí je konečné“, že „veškerý smysl je radikálně konečný“ (a zároveň je absolutní...) a rozhodně není něčím, „co samo je zavázáno vůči nám“.⁷¹ To je nepřesvědčivé spojování vzbuzující podezření, že Heidegger se Patočkovi stal pověstnou „koulí na noze“. O vztahu Kanta a Jasperse to neplatí.

K hraniční obtížnosti tématu lze snad pouze poznamenat, že Patočkova devíza je rovněž slabinou. Patočka Jaspersovi vytýká nedostatečně komplexní uchopení existence a sám na mnoha textech ukazuje pozoruhodně komplexní myšlení spojující striktně teoretický motiv „zjevování jako takového“ s existenciálním motivem smyslu a životního pohybu k tomuto smyslu. Je otázkou, nakolik se mu podařilo tuto ambici naplnit v podobě uceleného rozvrhu a zda tato syntetizující snaha nepředstavuje brzdu bránící jednoznačnějšímu uchopení otázky smyslu.

Na závěr vyzdvihněme to, co je podstatné: Oba autoři představují existenci jako výkon, jako personální vzepětí. Za klíčovou považují otázku, nakolik je tento model jednostranný. Abychom parafrázovali Nietzscheho, každý sebevýše vržený kámen musí někdy spadnout zpět. Nenaráží takový rozvrh na tuto „gravitační neúprosnost“? Je rozumné myslitelné akcentovat motiv výkonu, vzepětí a odevzdání, kterému

⁷⁰ K. Jaspers, *Filosofická víra*, str. 42.

⁷¹ J. Patočka, *Kolem Masarykovy filosofie náboženství*, str. 421.

nepřichází v ústretu přijetí? Neabsentuje v obou projektech něco takového jako bytostná dialogičnost?

Pečlivé oko její stopy zachytí, s tím, že platí již řečené: U Jana Patočky jsou určité nesmělé krůčky tímto směrem vzápětí následovány couvnutím. Motiv přijetí evidentně absentuje ve vypracování třetího pohybu, je spojován pouze s pohybem prvním. Domnívám se, že heideggerovský půdorys, jehož klíčovým rysem je sebevztažná diference autenticity a neautenticity, činí tuto koncepci disfunkční. Patočkovi přitom motiv dialogické výměny bezpochyby tane na mysli jako zásadní téma. Ve zmíněné masarykovské studii se Patočka vymezuje vůči Kantovu pojetí postulátů, které právě cosi takového jako metafyzickou dialogičnost lidské existence garantují. Jsou odmítnuty coby „onticko-retributivní“ konstrukt. Autor je chápe jako výraz „transcendentálního účetnictví“, v němž je morálně dobrý život odměněn životem věčným.⁷² Život věčný není dar, ale spravedlivá odměna, je to tedy zásluha. Ovšem kde jsou zásluhy, jsou i tresty a morálka odměn a trestů je čímsi neautentickým a např. v případě malých dětí, které nepěstují ctnosti, nemravným.

Na tomto místě není prostor pro obhajobu Kantovy koncepce postulátů, proto se pokusme dořici Patočkovu alternativu ve vztahu k motivu dialogičnosti. Dar, který bude moci být přijat, neleží za světem, ale ve světě. Nemá smysl činit kroky za jsoucna a pokoušet se metafyzicky transcendovat k absolutnu, ale je nutno proměnit smýšlení, učinit obrat, jehož výsledkem je přijetí této nitrosvětské skutečnosti jako daru, pochopení sebe sama jako obdarovaného darem nevyvratitelným, díky čemuž člověk bydlí v blízkosti „tajemné přítomnosti nezměrného bohatství“.⁷³ Síla heideggerovské myšlenky nicoty spočívá podle Patočky právě v tom, že dovoluje důrazně si uvědomit bytí na světě, s věcmi a mezi lidmi, jako nezměrné pozitivum, jako „dar daný zdarma“.⁷⁴ V souvislosti s tímto motivem daru lze pak hovořit o takovém přijetí, které má podobu elementární otevřenosti vůči bytí. Přijetí tohoto nevyvratitelného daru je základem veškeré nitrosvětské smysluplnosti. Teprve ono dovoluje výkon a vzepětí, darování a sebedarování pro to, aby vznikala smysluplný svět. Bytí ve smysluplnosti se pak může oddat filosofické víře – nikoli v transcendentní Bytí, ale v rozhojnění smysluplnosti v tomto světě.

⁷² Tamt., str. 378 n.

⁷³ Tamt., str. 418.

⁷⁴ Tamt., str. 421.

Takto Patočka interpretuje janovskou sentenci o pšeničném zru.⁷⁵ Tragédií by bylo zůstat o samotě. Dokázat zemřít ve smysluplném sebedarování znamená vydat bohatý užitek pro tento svět. Znamená to tedy být *přiját* tímto světem. Toto jsou finální kontury patočkovského bytí v dialogu, které právě motivem daru a dialogičnosti překonávají formulace třetího pohybu. Ovšem co když svět odmítá člověka přijmout? A nadto, je-li člověk pravdě bytí lhostejný, zůstává odevzdáním bez přijetí? Tedy, co když nelze býti ani „světostředně“, ani „světlostředně“?

Je-li u Patočky pohyb „zpět před jsoucno“ vykonán pouze kvůli tomu, aby byl náležitě vykonán pohyb ke světu, u Jasperse tyto siločáry směřují ze světa k tomu, co mu dává základ a smysl, přičemž v tradičním metafyzickém duchu je tento základ a smysl nekonečným útočištěm člověka, které do tohoto světa promlouvá „mnoha způsoby“. Přijetí světa v jeho pomíjivé, tragické povaze je umožněno filosofickou vírou v to, že člověk je nesen svým základem a bude jím přijat. Do té doby nezbyvá nic jiného než autentický výkon existence, která se ujišťuje o tom, že Bytí jest, a ve chvíli ztroskotání je připravena ke skoku přes propast. Není celá koncepce poněkud pochmurná? Není přijetí zbytečně odkládáno?

Pro oba myslitele je existence bytím v dialogu, v němž se odevzdání a přijetí nějak – i když pracně a neuspokojivě – doplňují. Nejde o to, zvedat ruku vítěze jako v boxerském ringu, komunikace existencí není soutěžní klání. Přesto to svého druhu klání je, neboť na existenci záleží a některé myšlenky jsou lepší než jiné. Jaspers tuto situaci označuje jako láskyplný boj. Nezdá se, že by v něm Patočka Jasperse překonal. Rovněž se nezdá, že by Jaspersova pozice byla uspokojivá, na bedrech jedince spočívá značná zátěž. Tyto nedostatky mohou snad motivovat další, aby se do onoho boje výslovně zapojili. Nevýslovně, faktem existence, jsme již všichni ve hře.

ZUSAMMENFASSUNG

Der Aufsatz stellt Patočkas intellektuelles Verhältnis zu Karl Jaspers anhand seiner Texte aus den 1960er und 1970er Jahren dar, wobei die Studie *Was ist Existenz?* von 1969 den Ausgangspunkt darstellt. Nach einer Einführung in die grundsätzlichen Verbindungen und Unterschiede, die sich insbesondere auf die Formen der Häresie bei beiden Philosophen

⁷⁵ Tamt., str. 394. „Pšeničné zrno, padna v zemi, nezemře-li, ono samo zůstane; a pakliť umře, užitek mnohý přinese“ (J 12,24).

stützen, werden die Grundkonturen des Motivs der Existenz näher beleuchtet. Jan Patočka versteht die Existenz als Vollzug einer dreifachen Bewegung, die in vielerlei Hinsicht problematisch ist. Der Vorzug von Jaspers' Position liegt dagegen in ihrer zielgerichteten Klarheit. Wenn beide Denker das Motiv des authentischen Vollzugs hervorheben, wird dessen Einseitigkeit zum Kernthema, die sich als Hingabe ohne Annahme beschreiben lässt.

SUMMARY

The essay presents Patočka's intellectual relationship to Karl Jaspers on the basis of his texts from the 1960s and 1970s, with a starting point in the 1969 study *What is Existence?*. After introducing some general connections and differences, based in particular on the forms of heresy in both philosophers, the basic contours of the notion of existence are examined more closely. Patočka understands existence as the performance of a threefold movement that is in many respects problematic. The virtue of Jaspers' position, on the other hand, lies in its focused clarity. While both thinkers emphasize the concept of authentic performance, the key issue becomes its one-sidedness, which can be described as surrender without acceptance.