

Univerzita Karlova v Praze  
Filozofická fakulta  
Ústav filosofie a religionistiky

Diplomová práce

Jan Josl

Historický čas a politické společenství u  
Jana Patočky

Historical time and political society in  
Patočka

Praha: 2011

vedoucí práce: Prof. PhDr. Pavel Kouba

Děkuji Prof. PhDr. Pavlu Koubovi, že svou trpělivostí, ochotou a řadou cenných připomínek uvedl mé myšlení v pohyb.

*Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracoval samostatně, že jsem řádně citoval všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.*

*V Praze dne  
9.5.2011*

*podpis*

## **Anotace**

Diplomová práce *Historický čas a politické společenství u Jana Patočky* se zabývá vyjasněním vztahu mezi politikou a dějinami v *Kacířských esejích o filosofii dějin*. Při interpretaci tohoto vztahu je zohledněna především Patočkova inspirace u Martina Heideggera, Hannah Arendtové a Aristotela. Cílem je vyjasnit Patočkovu kacířské chápání dějin a politiky a na základě tohoto vyjasnění předvést nové podněty, ale i problémy Patočkova uvažování.

## **Annotation**

The Diploma thesis *Historical time and political society in Patočka* is focused on the relationship between politics and history in Patočka's *Heretical Essays in the Philosophy of History*. Interpretation of this relationship takes in account Patočka's inspiration in Martin Heidegger, Hannah Arendt and Aristotle. Aim of this work is to illuminate Patočka's heretical notions of politics and history and reveal its stimulating as well as its problematic heritage.

## **Klíčová slova**

dějiny, politika, společnost, Jan Patočka, pravda

## **Keywords**

history, politics, society, Jan Patočka, truth

## Obsah :

Úvod.....	6
1. Politické společenství.....	10
1.1. Lidský život.....	10
1.2. Nedějinná, předdějinná a dějinná společnost.....	22
1.2.1. Nedějinné společenství.....	23
1.2.2. Předdějinné společenství.....	23
1.2.3. Dějinné společenství.....	28
1.3. Vymezení politické sféry.....	35
2. Dějinnost.....	38
2.1. Dva druhy dějinnosti.....	38
2.2. Odpovědnost.....	43
3. Dějinnost a politika.....	56
Závěr.....	60
Bibliografie.....	65

## Úvod

*Kacířské eseje*<sup>1</sup> vyšly původně v roce 1975 v edici Petlice. Ovšem samotné *Eseje* se začaly rýsovat mnohem dříve. Patočka se poprvé zabýval otázkou dějin v článku „*Několik poznámek k pojmům dějin a dějepisu*“, který vyšel roku 1934. Jistě nelze v této rané práci vidět bezprostřední začátek *Esejů*. Nicméně od té doby se stala problematika dějin Patočkovi blízká a sám se údajně při několika příležitostech „označil spíše za dějepisce filosofie a kultury než za filosofa.“<sup>2</sup> Historický přístup Patočka v průběhu svého života nejednou zúročil. Už v roce 1939 se setkal s cenzurou v rámci okupovaného Československa. Po válce následovaly tři roky relativního klidu. Ale spolu s komunistickým převratem v roce 1948 se situace opět zhoršila. Nejednou bylo nutné se uchýlit k historickým metaforám nebo nechat historickou osobnost mluvit za sebe. Ale nejen to, Patočka, kterému režim znemožnil práci na vysoké škole našel zaměstnání v Komenského archivu Pedagogického ústavu a stal se významným komeniologem. Zájem o dějiny a historii provázel Patočkovu filosofickou dráhu již od začátku. Nicméně jsou to především 70. léta 20. století, kdy Patočkovu celoživotní zabývání se dějinami, ať už v podobě čistě filosofické nebo historicky filosofické, vykrytalizovalo ve svou finální podobu. Téma přirozeného světa, které Patočka převzal od svého učitele Edmunda Husserla, se v této době u Patočky spojuje s přesvědčením, že smyslu lidského bytí nelze porozumět bez ohledu k jeho druhému horizontu - dějinám. Jsou to přednáškové cykly *Platón a Evropa*, který Patočka přednesl na bytových seminářích mezi lety 1972 a 1973, a *Vznik a konec Evropy* (1974-1975), kde jsou poprvé formulované některé myšlenky, které dojdou plného vyjádření v *Kacířských esejích*. Že *Kacířské eseje* měly obrovský vliv na Patočkovy krajany, ukazuje i fakt, že byly přeloženy už v roce 1979 do norštiny, následovaly další překlady do francouzštiny,

<sup>1</sup>Jan Patočka, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, (Praha: OIKOYMENH, 2007).

<sup>2</sup>Erazim Kohák, *Jan Patočka* (Praha: H&H, 1993) str. 45.

italštiny, španělštiny, polštiny, bulharštiny, angličtiny, maďarštiny, litevštiny, švédštiny a japonštiny.

Taková byla situace, ve které *Eseje* vycházely. Jaká je ovšem dnešní situace? Mohou Patočkovy *Eseje* oslovit i dnešního čtenáře, který nejenže žije v období míru a svobody, ale rovněž se v takovém období narodil? Může být motiv solidarity otřesených zajímavý i dnes, navzdory neexistenci situace, ve které *Eseje* vznikaly? A můžeme v dnešním tzv. postmoderním světě, kde své stoupence mohou nalézt i ty nejpodivnější myšlenky a kdy se zdá, že už bylo vše řečeno, nalézt v *Esejích* vůbec něco kacírského?

V předmluvě k francouzskému vydání *Kacířských esejů* zmiňuje Paul Ricouer zvláštnost, která provází čtení *Kacířských esejů*. Při prvním čtení neobjeví čtenář vůbec nic kacírského. V jednotlivých esejích se setkáváme se starými dobrými tématy politiky jako projevu svobody lidského jednání v dějinách a filosofie jako projevu svobody lidského myšlení. Navíc tradice, z které se k tématům dějin, svobody a filosofie přistupuje, je velmi dobře známá. Čtenář sleduje vývoj evropské civilizace od starého Řecka, jak je popisuje Arendtová, přes technizaci společnosti na počátku 19. století a následnou kritiku vědotechniky. Celé líčení pak končí frontovou zkušeností válek 20. století.

Teprve při druhém čtení, dostane-li se k němu vůbec čtenář ukonejšný prvotní srozumitelností, vystupují do popředí momenty, které nejsou v případě tradičních témat politiky, dějin, svobody a filosofie běžné. Náhle je čtenář zaražen spoustou otázek. Proč je politika traktována po vzoru hérakleitovského *polemos*? Co znamená *noční element*? A proč jsou staroorientální civilizace chápány jako předdějinné, vždyť právě ony stály na počátku dějepisectví. A co má znamenat Patočkovo přesvědčení, že politika, dějiny a filosofie vznikají pospolu v jeden moment v jediné oblasti na světě? Čtenář začne tušit, že je zde nevyslovené pouto mezi těmito třemi pojmy, ale nedovede jej zachytit. Aby toho nebylo málo, kříží se napříč *Eseji* témata, s kterými Patočka pracoval již dříve. *Eseje* jsou tak překvapivě otevřeny úvahami o přirozeném světě, k samotným dějinám

se Patočka dostává až v druhé půlce prvního eseje. A hned poté překvapí Patočka čtenáře svou teorií tří pohybů lidského života. A toto vše je provázeno apelativní formou textu, který čtenáři práci neusnadňuje, ale neustále jej nutí promýšlet otázku, co vlastně znamená hlásit se ke svým dějinám.

Jak vidno i dnes mohou *Eseje* vzbuzovat řadu otázek. A není náhodou, že je to Patočkova otázka na evropského člověka, zda se chce hlásit ke svým dějinám, která se dostává v našich úvahách do popředí. Charakterizoval-li jsem naši dobou jako postmoderní, chtěl jsem poukázat na pluralitu smyslu a s tím spojenou otřesenost smysluplnosti vůbec. Všechno se zdá možné, názory a hodnoty dnes získávají na relativitě. A nemůže-li člověk žít v jistotě nesmyslnosti, získávají otázky po smyslu dějin a výzva po tom hlásit se ke svým dějinám na zajímavosti i dnes. Ovšem co to jsou dějiny, ke kterým se máme hlásit? Jak se k nim máme přihlásit? A co v nás naši dějinnost umožňuje?

Odkud tázání po dějinách nejlépe začít? Jde nám o naše dějiny. V nich nejenom, že nejsme sami, ale také nejsme zdaleka první. Tradičně se dějiny evropského ducha začínají v řecké *polis*. A tam začíná v *Esejích* i Jan Patočka. Počátek evropských dějin je spojen se vznikem jistého druhu společenství a dějiny v jistém ohledu rovněž společenstvím jsou. Chceme-li nějak otevřít výše naznačené otázky, ukazuje se, že bude vhodné zkoumat dějiny ve vztahu k *polis*, tj. tomu společenství, se kterým se počátek evropských dějin pojí.

Tématem této práce je proto především pojem *polis* a jeho vztah k dějinám v *Kacířských esejích o filosofii dějin*. *Polis* není pro Patočku jen historickým příkladem politického společenství, ale vzorem politického společenství vůbec. Bude to tedy právě pojem *polis*, který by se v průběhu interpretace měl stále více odhalovat ve svém konkrétním obsahu a snad bude nakonec zřetelný natolik, abychom z něj mohli vysledovat vztah politiky k dějinám. To, čeho se budeme dotazovat na obsah pojmu *polis*, a tedy na důvod Patočkova spojení počátku dějin a politického života, jsou zejména



Patočkovy texty samotné. Nelze v této práci pokrýt celý rozsah Patočkova díla, z toho důvodu chce tato práce čerpat především z textů a přednášek, z doby okolo vzniku *Kacířských esejí*<sup>3</sup> a z textů, které mají k problematice *Esejí* vztah.

Druhým vodítkem jsou texty, na které Patočka ve svých *Esejích* přímo odkazuje a z jejichž perspektivy na problematiku dějin a politického společenství nahlíží. V tomto případě využijeme především texty filosofů 20. století Hannah Arendtové<sup>4</sup> a Martina Heideggera<sup>5</sup> a pak texty Aristotelovy *Politiky*<sup>6</sup> a *Etiky*.<sup>7</sup> Tyto texty totiž tvoří hlavní myšlenkové prameny, z kterých Patočkovy úvahy o dějinách čerpaly.

Samotná práce se dělí do tří hlavních částí. První se zabývá politickým společenstvím, tím co jej charakterizuje a to především s ohledem na tři životní pohyby. V druhé části se pojednává o pojmu dějinnosti a jeho specifickém pojetí v *Esejích*. Poslední část pak vychází z dosavadních závěrů a na jejich základě určuje vztah dějin a politiky.

---

<sup>3</sup> Přednáškový cyklus *Platón a Evropa* (1972-1973); přednáškový cyklus *Vznik a konec Evropy* (1974-1975); *Vlastní glosy ke „Kacířským esejům“* (1976). Srov. Dubský, Ivan, „Několik slov úvodem k Patočkovým kacířským esejům“ in : *Filosof Jan Patočka* (Praha: OIKOYMENH, 1997), str. 34.

<sup>4</sup> Hannah Arendtová, *Vita Activa neboli O činném životě*, (Praha: OIKOYMENH, 2007).

<sup>5</sup> Martin Heidegger, *Bytí a čas*, (Praha: OIKOYMENH, 2008).

<sup>6</sup> Aristoteles, *Politika*, (Praha: Rezek, 2009).

<sup>7</sup> Aristoteles, *Etika Nikomachova*, (Praha: Rezek, 2009).

# 1. Politické společenství

V této části jde především o pojem *polis*, a proto nebude pojem dějinnosti v centru našeho zájmu. V první části se budeme věnovat třem pohybům, které ve své jednotě vytváří pohyb lidského života. Druhá část analyzuje nedějinná a dějinná společenství (mohli bychom říci i nepolitická a politická společenství, neboť Patočkův pojem dějinnosti je úzce provázán s pojmem politiky, jak ještě uvidíme) s ohledem na to, které ze základních pohybů lidského života jsou v nich akcentovány.

## 1.1 Lidský život

V *Kacířských esejích* Patočka zvažuje dva možné přístupy k problematice dějin. Na jedné straně stojí fenomenologie Husserlova, na druhé fenomenologie Heideggerova. Husserlovo chápání dějin je teleologické a představa, která Husserlovy dějiny podle Patočky vede, je idea rozumového nahlédnutí a na tomto nahlédnutí založený život. Husserlův důraz na rozumové nahlédnutí jako teleologickou osu dějin má dle Patočky za následek, že genese dějin se může zjevit jen subjektu, který není sám v dějinách situovaný:

„Rozumíme-li historii něco jako svobodné jednání a rozhodování, případně jeho základní předpoklady, pak je třeba říci, že Husserlova genese, byť transcendentální, a právě ta transcendentální, zná pouze struktury postižitelné v reflexi nezaujatého, neinteresovaného diváka, tedy subjektivity podstatně nehistorické.“<sup>8</sup>

Patočkovi se zdá být lepším východiskem filosofie Heideggerova, pro kterou nejsou dějiny zjevné jen z pohledu nezainteresovaného diváka, ale která chápe situovanost v dějinách jako základní podmínku možnosti jejich nahlédnutí. Heideggerova

---

<sup>8</sup> Patočka, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, str. 44.

fenomenologie je, na rozdíl od fenomenologie Husserlovy, fenomenologií, která ve svých úvahách o dějinách vychází ze situovaného „tu“. Patočka opozici Heideggerova a Husserlova uvažování o dějinách ilustruje následovně:

„Heidegger je filosofem primátu svobody a historie v jeho očích není divadlo, které se odvíjí před našima očima, nýbrž odpovědná realizace vztahu, kterým je člověk. Historie není pohled nýbrž zodpovědnost.“<sup>9</sup>

Heideggerův způsob uvažování je Patočkovi bližší a Patočka sám si jej volí za své východisko pro úvahy o dějinách:

„Heideggerova filosofie má tedy ve svém ústředí právě tak úzký vztah k filosofickému myšlení jako Husserlova fenomenologie. Hodí se však lépe za východisko filosofování o dějinách, a to pro své východisko ve svobodě a odpovědnosti v lidském bytí, nikoli teprve v myšlení.“<sup>10</sup>

Patočka si ovšem nebere za východisko svého uvažování o dějinách celek Heideggerovy filosofie, ale jen její ranou část. Jedná se o Heideggerovy analýzy *Dasein* ze *Sein und Zeit*. Ovšem Heideggerova analýza pobytu v *Sein und Zeit* je vedena pouze z pozice otázky po bytí. Heideggerův přístup k analýze pobytu má podle Patočky za následek, že se Heideggerova analýza zaměřuje především na ty momenty lidského jednání, které mají přímý vztah k objevování bytí, např. věda, umění, řeč, filosofie, tím ovšem dochází k upozadění ostatních momentů lidské existence. Z tohoto důvodu je podle Patočky nutné doplnit obraz, který Heidegger o lidské existenci podává, o další momenty, které se nezaměřují na odhalování bytí, ale jejichž námětem je „zakořenění člověka v otevřeném okrsku společného světa lidí a obranu a udržování

---

<sup>9</sup>Ibid. str. 47.

<sup>10</sup>Ibid. str. 48.

tohoto světa."<sup>11</sup> Zakořeňující momenty přebírá Patočka z díla *Vita Activa* Hannah Arendtové, kde se Arendtová pokouší o připomenutí každodenních starostí a podmínek života, které patří k lidskému jednání. Teprve spojení všech těchto momentů podle Patočky ukáže lidské jednání a lidský život v celé jeho komplexitě. Proto Patočka dělí celek lidského života v *Kacířských esejích* mezi tři fundamentální pohyby: pohyb akceptace, pohyb obrany a pohyb pravdy<sup>12</sup>. První dva pohyby představují zakořeňující momenty, zatímco pohyb pravdy je veden především výše popsanou Heideggerovskou inspirací.

Než přistoupíme k analýze jednotlivých pohybů, chtěl bych předeslat, že dělení do tří pohybů je nutné pochopit jako strukturu, tj. že celek lidského života je jedním pohybem, který má tři fundamentální momenty, které mohou být různě akcentovány tak, že vždy jeden z nich hraje dominantní roli, aniž by rušil zbylé dva.<sup>13</sup>

Život vymezený prvními dvěma pohyby je pojat ve své obecnosti jako generativní proces rodu a nejedná se o život ve smyslu mého života. Život žije ze života, je sebepohlující masou rodu, která spotřebovává sama sebe, aby přežila. Tento životní cyklus je udržován dvěma momenty - prací a plozením.

Prvním životním pohybem je pohyb akceptace, ke kterému náleží plození a smrt jak momenty udržující životní koloběh. Pohyb akceptace spočívá u Patočky ve skloubení mezi těmi, co jsou, a těmi, co přicházejí. Člověk nemůže vpadnout do veškerenstva aniž by ho přijali ostatní, kteří na sebe berou práci za uchování jeho života. Kdo vstupuje do světa jako jednotlivec, je závislý na těch, kteří přišli před ním a svou prací zajistili nejen svůj život, ale i život těch, kteří teprve na svět přichází:

---

<sup>11</sup> Ibid., str. 14.

<sup>12</sup> Srov.: Ibid. str. 30.

<sup>13</sup> Srov.: Petr Rezek, „Životní pohyb pravdy a život v pravdě u Jana Patočky“ in: *Jan Patočka a věc fenomenologie* (Praha: OIKOYMENH, 1993), str. 82.

„Otec, který přivádí děti na svět, vztahuje se v tom, že přijímá a přejímá péči o ně, především k přežívajícímu nadindividuálnímu substrátu rodu, který je to, co jednotlivé žijící ze sebe propouští a do sebe opět pojímá, ale rovněž k sobě jako tomu smrtelníku, který je odkázán na své potomky v překérném posmrtném životě osobním, který však tkví v přemocném, stále přítomném a nadindividuálním životě substrátu.“<sup>14</sup>

Jak je vidět, první pohyb v sobě předjímá druhý pohyb, pohyb obrany – práce.<sup>15</sup> Ve svém pojetí práce se Patočka několikrát přímo odvolává na Arendtové analýzy práce z *Vita activa*.<sup>16</sup> Podle Arendtové se ukazuje, že novověk zaměnil „práci našeho těla“ s „dílem našich rukou“<sup>17</sup>, tj. práci a zhotovování. Tato záměna je vedena novověkou posedlostí produktivitou, která se počíná v dílech Adama Smitha a Karla Marxe a která nakonec vede k tomu, že za práci považujeme pouze to, co je produktivní. Tím se ovšem ztrácí ze zřetele existence činnosti, která je neproduktivní, nicméně pro udržení života nezbytná.<sup>18</sup> Dle Arendtové bychom měli

---

<sup>14</sup> Patočka, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, str. 24.

<sup>15</sup> V *Kacířských esejích* Patočka posouvá význam a obsah jednotlivých pohybů vzhledem ke svému tématu oproti jejich pojetí v jiných textech. Tento posun má za následek akcentaci buď jen některých charakteristik daných pohybů, přičemž některé zůstávají zakryty nebo nejsou v *Esejích* zmíněny vůbec, např. ve druhém pohybu Patočka silně akcentuje jeho obranný a pracovní význam pro lidský život na rozdíl od takového pojetí druhého pohybu, ve kterém Patočka klade důraz především na konfrontační a sebeprosazující charakter tohoto pohybu. Srov.: „Ve druhém **pohybu** [doplnil J.J.] se vystavujeme přímé konfrontaci s věcmi a druhými lidmi v jejich vyrovnání s věcmi: žijeme v nekrytosti lidského snažení zachovat a prodloužit tělesnost své existence úpravou věcí, sebepromítáním do nich, zlidštěním věcí, které ovšem vyžaduje zvěčnění člověka.“ Jan Patočka, „*Co je existence?*“ in: *Fenomenologické spisy II* (Praha: OIKOYMENH, 2009).

<sup>16</sup> Srov.: Patočka, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, str. 18; str. 36.

<sup>17</sup> John Locke, „*Druhé pojednání o vládě*“ In: *Dvě Pojednání o vládě*, (Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1965) §26.

<sup>18</sup> Arendtová, *Vita Activa neboli O činném životě*, str. 111.

to, co jsme zvyklí nazývat prací, správně nazývat zhotovováním. Tím by se nám podařilo udržet na zřeteli rozdíl mezi „prací našeho těla“ a „dílem našich rukou“:

„Na rozdíl od zhotovování, jež dospívá ke svému konci, když předmět nabyl přiměřené podoby, a může být tedy jako hotová věc připojen k existujícímu světu věcí, není práce nikdy ‘hotová’, ale je odsouzena k nekonečnému opakování a točí se v kruhu neustálého návratu, který jí předepisuje biologický proces, a její ‘námaha a plahočení’ končí až smrtí příslušného organismu.“<sup>19</sup>

Rozdělení na práci a zhotovování pomáhá pochopit, v jakém smyslu je práce spojena s životem. Totiž ne práce ve smyslu zhotovování, jejíž výrobky přetrvávají v čase, ale práce ve smyslu neustálé námahy udržování života samotného. Člověk musí pracovat, stejně tak jako musí dýchat, aby žil. Práce není něčím specificky lidským, ale je naopak tím, co lidský život spojuje se životem zvířat, vždyť i ta se starají o svůj každodenní chléb pro zachování svého života a života svého rodu.

Jsem přesvědčen, že Patočka práci pojatou v jejím tělesném a pomíjivém charakteru od Arendtové přejímá, byť zapojením do celku pohybů lidské existence nabývají analýzy Arendtové u Patočky dalšího rozměru - jsou přinejmenším z roviny spíše antropologické, na které pracuje Arendtová, vyzvednuty na úroveň ontologickou. Patočka rovněž rozšiřuje sféru práce. Práce není jen způsobem úživy sebe sama, ale slouží i druhým. Patočka rovněž spatřuje v práci některé prvky, které jsou specificky lidské:

„Zvíře nepracuje, ač se stará a pečuje a rovněž zabezpečuje napřed sebe i rodinu; tak není zvířecí životní výplň pro zvíře tíží, ale naproti tomu je takovou tíží pro člověka.“<sup>20</sup>

---

<sup>19</sup> Ibid. str. 125.

<sup>20</sup> Patočka, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, str. 18.

Proč člověk na rozdíl od zvířete pocituje úsilí obstarávání svého života jako práci, tj. jako tíži?

„Svůj charakter tíže pak nemá práce toliko od fyzické námahy, od toho, že pracovní pole není pohotovou zásobárnou potřebného a že úpravě pro člověka vzdoruje, nýbrž z toho, že je nám zde určité rozhodování *vnučeno* a že je jako takové pocítujeme; práce nám paradoxně dává pocítovat naši svobodu, její charakter tíže je tak odvozen od ještě původnějšího rysu tíže, souvisícího s životem lidským vůbec, z toho, že život nemůžeme prostě brát jako něco lhostejného, nýbrž že jej vždy musíme 'nést', 'vést' - zodpovídat za něj.“<sup>21</sup>

Zde zaznívá Heideggerovské pojetí existence člověka jako charakter sebevztahu.<sup>22</sup> Člověku je bytí dáno, jako jeho. Odtud ale ještě nezbytně neplyne charakter tíže. Tíže má svůj základ v tom, že život se svou daností stává rovněž naším úkolem. Člověk nejen že má své bytí, ale rovněž má být. Člověk se musí této svobody, která je mu dána, vždy nějak zhostit, ať už tak, že ji přijme, nebo že si ji bude zastírat.

Práce má k tomuto určení lidského bytí dvojí vztah. Na jedné straně má její charakter tíže příčinu ve vnučenosti, kterou pocítujeme navzdory své svobodě, a tak nás na naši svobodu upomíná, ale zároveň je tím, co nás zakořeňuje ve světě zjevu a tím oblast zjevování a svobody zakrývá. Zvíře tedy nemůže pocítovat obstarávání svých každodenních potřeb jako tíži, protože nemá původní zkušenost s tíží, která se realizuje ve vydanosti člověka sobě samému.

---

<sup>21</sup> Ibid. str. 18.

<sup>22</sup> Srov.: „Jsoucno, které máme analyzovat, jsme vždy my, každý z nás sám pro sebe. Bytí tohoto jsoucna je vždy pro každého *moje*.“ Heidegger, *Bytí a čas*, str. 60.

Arendtové analýzy místa, které práce zaujímala ve starověkých společnostech, sice poukazují na charakter tíže, který je v práci zakoušen, ale Arendtová zůstává ve svých analýzách jen na úrovni každodennosti a nevidí v charakteru tíže poukazy ke specifickému charakteru bytí člověka:

„Platí, že pouze ve slovech pro „práci“ zřetelně zaznívají konotace nouze a námahy. V němčině se říkalo pouze o nevolnících, kteří pracovali v zemědělství, že „pracovali“ (arbeiten); řemeslníci „vykonávali dílo“ (werken). Francouzské travailler nahradilo starší labourer, samo je však odvozeno od latinského tripalium, zvláštního způsobu mučení.“<sup>23</sup>

Na jedné straně jsme viděli, že Patočka reflektuje práci a plození jako dva momenty, které patří k životu a slouží jeho udržování, jak v generačním, tak v individuálním smyslu. První dva pohyby jsou vztaženy k organickému tělesnému rozměru života jednak prací, která se skrývá v pohybu obrany a jednak koloběhem života a smrti, který se skrývá v pohybu akceptace. Lze říci, že oba pohyby vymezují život v rámci jeho tělesnosti, ale také obecnosti a ukazují, co je na lidském životě společného se životem ostatních živých tvorů.

Na druhé straně jsme viděli zvláštní význam, který oba tyto momenty pro člověka mají, totiž ten, že je pociťuje jako tíži. Zdrojem pocitu této tíže je k lidskému životu náležející moment odpovědnosti za své bytí, který Patočka nazývá pohybem pravdy.

Když Patočka charakterizuje třetí životní pohyb jako pohyb pravdy, navazuje na Heideggerovo traktování pravdy jako *aletheia* - neskrytosti. Tradiční pojetí pravdy chápe pravdu jako shodu výpovědi s věcí. Řeknu-li například, že Sokrates byl vzdělaný, pak je tato věta považována za pravdivou, pokud věc, zde Sokrates, skutečně vzdělaný byl. Takové pojetí je ovšem problematické. Vztah

---

<sup>23</sup> *Grimms Wörterbuch*, str. 1854 nn.; a L. Fébre, *Travail: Évolution d'un mot et d'une idée*, in *Journal de Psychologie normale et pathologique*, 41, 1948; cit. in: Arendtová, *Vita Activa neboli O činném životě*, str. 104.



shody může být dle Heideggera založen na dvojím, buď je shoda založena na principu stejnosti, nebo je založen na principu podobnosti. Na základě principu stejnosti se shoduje levá a pravá strana rovnice  $17-7=10$ . Na principu podobnosti se zakládá shoda např. mezi portrétem a portrétovaným.<sup>24</sup>

Na kterém z těchto principů máme pak založit shodu v případě pravdy? Užijme první princip, princip stejnosti. Rozlišíme-li v každé výpovědi psychický proces a ideální obsah takové výpovědi, pak nemůžeme stejnost mezi výpovědí a věcí konstatovat. Psychický proces ani ideální obsah výpovědi není totožný s tím, o čem vypovídá, aby tomu tak bylo, musela by se jedna z částí výpovědi proměnit ve věc samu.

Obrátíme-li se k principu podobnosti, pak ani zde nelze konstatovat vyřešení problémů. Ideální obsah výpovědi se v ničem nepodobá minci na stole, o které se vypovídá, a ani samotné vypovídání se minci nepodobá.

Problémy korespondenční teorie pravdy jde podle Heideggera vyřešit jen pojetím pravdy, které se vrací zpět k řeckému pochopení pravdy jako *aletheia*, odhalování. Pravda ve smyslu *aletheia* není soubor teorií nebo soud, ale je porozuměním, které nás ve světě orientuje, které nám svět odhaluje a dává vidět. Teprve na základě takového odhalení světa je možné pojetí pravdy jako shody.

Patočka na Heideggerovo pojetí pravdy navazuje, jak naznačuje pasáž z přednáškového cyklu *Platón a Evropa*:

„Vědomí toho, že člověk je bytost pravdy, to znamená fenoménu, a to že je jeho prokletí – to je už v mytickém světě.“<sup>25</sup>

Nebudeme nyní procházet celou strukturu fenoménu u Patočky, který má specifika, která Patočku odlišují od Heideggera i

---

<sup>24</sup> Heidegger, *Bytí a čas*, str.250 - 254.

<sup>25</sup> Jan Patočka, „*Platón a Evropa*“ in: *Péče o duši II* (Praha: OIKOYMENH, 1999), str. 179.

Husserla, je ovšem nutné alespoň naznačit, co se skrývá za pojmem fenoménu. Fenomén tu znamená ukazování jsoučna, to, že jsoučno nejen jest, ale že se rovněž ukazuje. Pravda jako neskrytost, je tím, co odkrývá jsoučno, takže se může ukazovat.

Na druhé straně motiv pohybu přejímá Patočka z aristotelské tradice. Aristotelův pohyb je přechodem mezi možnostmi (*dynamis*) a uskutečněním (*entelechia*). K pohybu u Aristotela dochází, je-li splněno pět základních podmínek. Nejprve tu musí být něco, co pohybuje. Za druhé tu musí být to, čím je pohybováno. Za třetí, každý pohyb se děje v čase. Za čtvrté, každý pohyb se děje odněkud někam, tj. je změnou. Za páté pohyb vyžaduje něco stálého, co je zde od začátku až ke konci pohybu. Pohyb ale není pro Aristotela ani ono uskutečnění (*entelecheia*) ani možnost (*dynamis*), ale moment přechodu mezi *dynamis* a *entelecheia*, tj. samotné uskutečňování možnosti které Aristoteles nazývá *energeia*.

Tím, že je pohyb Patočkou uveden do vztahu s lidským životem, získává rovněž jiný rozměr. Aristotelický pohyb se týkal jen kategoriálních jsoučen, ale Patočka v *Kacířských esejích* mluví o pohybu nikoli ve sféře kategoriální, ale ve sféře existenciální, jde o pohyb lidského života. Pohyb je po vzoru Heideggerově radikalizován, už tu nejsou dopředu dány dva póly možnosti a aktu, mezi kterými se pohyb děje, ani pevný substrát, který v pohybu přetrvává, ani původce pohybu. To, co z aristotelského pohybu zbývá, je uskutečňování možnosti (*energeia*), kterými lidský život jest, aniž by byl dán jejich pozitivní obsah. V tom spočívá Patočkovu ontologické určení lidského života jako pohybu. Pohyb není pohybem pevného substrátu v prostoru, ale je pohybem lidské existence. Nenajdeme zde rozštěp na já jako neměnný substrát a proces uskutečňování, ale já jsem tím uskutečňováním samým. Proto používá Patočka k popisu lidského života pohybovou metaforu, aby zdůraznil nesubstanciální charakter lidského života. Lidský život je pohybem.<sup>26</sup>

<sup>26</sup> Srov.: „Pochopit pohyb lidské existence, k tomu je třeba Aristotelův pojem pohybu radikalizovat. A to v tom smyslu, nemožnosti, v nichž je základ pohybu, nemají nijakého předem existujícího nositele, nezbytného referenta stojícího staticky v jejich základě, nýbrž veškerá syntéza, vnitřní spojení v pohybu se odehrává v něm samotném.“ In: Jan Patočka, *Tělo, společenství, jazyk svět* (Praha: OIKOYMENH, 1995),

V Patočkových textech je zřejmá snaha o propojení aristotelského pojetí pohybu s Heideggerovým pojetím života jakožto existence:

„Existence není *existentia* ve smyslu pouhého uskutečnění *essentia*, pouhé její danosti, jejího výskytu, "realizace". Je mnohem blíže Aristotelově *energeia*, *entelecheia*, to je bytí, které je *skutkem sebeuskutečňování* - je si cílem, vrací se svou činností k sobě, je svým skutkem u sebe a v sobě. Proto je existence cosi jako pohyb a jako pohyb je u Aristotela přechodem od možnosti ke skutečnosti, který je sám skutečný, tak je životem v možnosti i existence.“<sup>27</sup>

Tato tendence je obsažena i v *Kacířských esejích*, nicméně nezdá se, že by Patočka toto propojení, které měl na mysli, kdy hlouběji propracoval a vyjasnil. Naše interpretační tvrzení o propojenosti aristotelského pohybu a procesu zjevování, je tedy sice v duchu Patočkovy intuice, ale Patočkově tvrzení samo vede k vnitřním nesrovnalostem. Lze totiž vůbec ještě mluvit o pohybu v aristotelském smyslu, když jak substrát, tak i oba krajní momenty, které aristotelský pohyb vymezují, v Patočkově radikalizaci mizí? A pokud Patočka definuje pohyb jako realizaci možností, nepředpokládá pojem možnosti, takto Patočkou pojatý, už pojem pohybu jako realizace? A jsou vůbec v Patočkově pojetí myslitelné nějaké možnosti, které nejsou v procesu realizace? A neplyne z takového pojetí možnosti jako realizované možnosti fakt, že v procesu realizace se musí nacházet vždy všechny možnosti, ať už jakkoli vzájemně rozporné? A má vůbec smysl mluvit v takovémto pojetí, kde se vše už realizuje, o možnosti?<sup>28</sup> Vidíme, že Patočkově

---

str.103.

<sup>27</sup> Jan Patočka, „*Co je existence?*“ str. 342.

<sup>28</sup> Srov.: Rezek, „*Lidský život a lidská existence jako pohyb u Jana Patočky*“, str.75.

heideggerovsky radikalizované chápání aristotelského pohybu je přinejmenším nejasné.

Jaká je souvislost pravdy jako neskrytosti s pohybem? Pravda, tak jak ji Patočka od Heideggera přejímá, má pohybový charakter. Pravda je druhem pohybu, který na jedné straně vždy něco odhaluje a na druhé něco zakrývá - pravda je zjevování. Fakt, že lidský život má kromě dvou momentů, které slouží jeho udržování, i moment třetí ukazuje, že lidský život je rovněž zjevováním, tj. že člověk je bytostí pravdy, fenoménu a třetí pohyb má vyjadřovat lidské specifikum, totiž že je člověk k procesu odhalování vždy už vztažen.

Pokud chceme nyní shrnout pohyb pravdy, domnívám se, že si můžeme dovolit vyjádřit jej jako - aniž bychom přitom minuli Patočkovu vlastní intenci - vztah člověka k možnostem jeho zjevování, a to tak, že člověk nejen, že je fenoménem, ale ve svém zjevování může na své zjevování reflektovat:

„Zajímat se, být zaujat nějakou svou podstatnou možností, tj. nebýt indiferentní k tomu, čím a jak jsem. Teprve touto non-indiferencí a v ní může bytost, která je sama součástí universa, být zároveň v pravdě, ale zároveň lze říci: tento zájem o své vlastní bytí, o jeho bytostné možnosti, je na druhé straně *conditio sufficiens* všeho bytí v pravdě.“<sup>29</sup>

Patočka tedy ve svém pojetí lidského života na jedné straně rozšiřuje Arendtové analýzy práce o existenciální rozměr, na druhé straně Heideggerovsky traktované pojetí lidského života obohacuje o další momenty, které k pohybu lidské existence náleží. Tyto momenty jsou odvozeny z tělesného charakteru, který lidský život má a jsou inspirovány analýzami Arendtové. Stejně uvažuje Renaud Barbaras:

„Patočka jistým způsobem přebírá heideggerovské určení *Dasein*

---

<sup>29</sup> Patočka, „*Co je existence?*“, str. 352.

jako bytí, jež je svou možností a existuje s ohledem na sebe, ale vytýká mu, že nevidí, že tato existence je myslitelné pouze na pozadí tělesného pohybu, tj. jako život.“<sup>30</sup>

To, jakým způsobem Patočka přebírá heideggerovská určení *Dasein*, jsem se pokusil nastínit výše. Nyní bych se rád zastavil nad důležitým posunem, který Patočka doplněním dvou momentů k pohybu lidského života udělal a který Renaud Barabas reflektuje. Tímto posunem je přechod od traktování lidského pobytu pouze jako existence k jeho pojímání jako života. Moment odpovědnosti za svůj život, který se objevuje s pohybem pravdy, proměňuje pojem života z neosobního nadindividuálního v život osobní. Je to můj život, který musím nést, moje potřeby, které musím obstarávat. Spojením lidské existence s její živoucí (tělesnou) stránku Patočka sobě získal zcela nový pojem života - lidského života.

Vzhledem k tomu, že nyní máme dva pojmy života, chtěl bych je v následujícím textu odlišit. Proto budu neosobní život vymezený pouze obstaráváním životních potřeb a plozením, dále nazývat *zoé*. Život v jeho celkovém lidském rozměru, tak jak jsme jej popsali u Patočky, budeme nadále nazývat *bios*. Tyto dva názvy nezavádíme arbitrárně, ale s ohledem na dělení, které užívá i Arendtová a které mohlo tedy sloužit i Patočkovy jako inspirační vodítko.<sup>31</sup>

---

<sup>30</sup> Renaud Barabas, „Fenomenologie pohybu u Patočky“ in: *Fenomén jako filosofický problém*, (Praha:OIKOYMENH, 2000).

<sup>31</sup> Arendtová, *Vita Activa neboli O činném životě*, str. 124-125.

## 1.2 Nedějinná, předdějinná a dějinná společnost

Po analýze lidského života a jeho jednotlivých momentů nyní přikročíme k analýze nedějinných, předdějinných a dějinných společenství právě s ohledem na základní pohyby, které podle Patočky vytváří celek lidského života, abychom zjistili, co Patočka pod pojmem „politiky“ rozumí. Protože však politika je jedním z rysů, které odlišují nedějinná, a předdějinná společenství od společenství dějinných, uvažuje o ní Jan Patočka jen v rámci svých úvah o dějinách, proto nemáme jinou možnost než se k Patočkovu pojmu „politiky“ dostat přes jeho popis dějinných stádií společnosti.

Jan Patočka dělí jak v přednáškách<sup>32</sup>, tak i v *Esejích* lidské dění do tří stádií:

„Bude dobře rozdělit lidské dění ve tři stupně: ve stupeň nedějinný, probíhající v anonymitě minulého a v ryze přírodním rytmu, v předdějinný stupeň, kde existuje kolektivní paměť v podobě písemné tradice, a ve stupeň vlastních dějin.“

V *Kacířských esejích* se setkáme s tím, že první dva momenty, tedy nedějinnou a předdějinnou společnost, spojuje Jan Patočka v jeden celek, který nazývá předdějinný a který klade do opozice s momentem dějinným. Výsledkem je pojmová konfuze, která ovšem nemá zásadní charakter. Ani my se této drobné konfuzi nevyhneme, byť se domnívám, že čtenář nebude mít problém rozlišit, kdy mluvíme o předdějinném společenství speciálně, a kdy máme na mysli skupinu společenství, která nevstoupila do sféry dějin obecně.

---

<sup>32</sup> Srov.:, - na nehistorickou epochu, kde neexistuje něco takového jako kolektivní paměť a samozřejmě písmo, které s tím souvisí;

- na protohistorii, do které spadají veliké říše;

- a posléze na historii ve vlastním smyslu slova, kterou zahrnuje vznik řecké *polis*“ Jan Patočka, „*Problém počátku a místa dějin*“ in: *Péče o duši III*, edit. Archiv Jana Patočky (Praha: OIKOYMENH, 2002), str. 291.

### 1.2.1 Nedějinné společenství

Ukázalo se, že k životu jakožto zoé náleží dvě činnosti nebo procesy, které udržují jeho cyklický pohyb. Na jedné straně to byl pohyb práce, který sloužil primárně k udržení života jednotlivce. Druhou činností bylo plození, které slouží k udržení života obecně jako nesmrtelného substrátu, z něhož vystupují jednotlivci. Život nedějinného společenství se netýká ničeho jiného a je doslova k nerozeznání od života zvířat. Jasně vymezení lidských možností, s kterým se v nedějinném společenství setkáváme, Patočka ilustruje citací z *Eposu o Gilgamešovi*:

„Kam běžíš, Gilgameši? Život, který hledáš, nenajdeš! Když bohové stvořili lidi, dali lidem jako jejich podíl smrt, život si vzali do svých rukou. Ty, Gilgameši, naplň si žaludek, raduj se ve dne i v noci! Denně můžeš pořádat slavnosti, tančit a hrát si ve dne i v noci! Měj čisté šaty, umytou hlavu, sám buď vykoupán! Hleď na dítě na svém lokti, manželka má se ti těšit na klíně - to je počínání lidí.“<sup>33</sup>

Byť v nedějinném společenství jde o život ve smyslu zoé, i k cyklickému životu rodu náleží smrt, ale její možnost je jaksí neurčitá, zastřená a bezevztažná. Smrt se zde sice týká každého jednoho a každý zde musí zemřít, ale nemusí stát tváří v tvář smrti, protože tu stále nějak přežívá, právě ve vztahování živých. V ohledu na substrát rodu ztrácí život i smrt svůj jedinečný charakter, svůj vztah ke každému jedinci. Zdá se, že smrt ve vlastním slova smyslu tu opravdu není.

### 1.2.2 Předdějinné společenství

Doposud jsme popsali společnost nedějinnou. Ukázalo se, že v jejím centru stojí život jakožto zoé, jehož koloběh je vymezen dvěma činnostmi, totiž prací a plozením. Co bude odlišovat předdějinnou

---

<sup>33</sup>*Epos o Gilgamešovi*, přel. L. Matouš, Praha 1997. Citováno in: Patočka, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, str. 22.

společnost od společnosti nedějinné? Přibude k výše zmíněným činnostem ještě nějaká jiná, která jej bude charakterizovat? Bude shledávat předdějinná společnost svůj smysl v něčem jiném než v životě jako nejvyšší hodnotě?

Z dělení, které uvedl Patočka, je to vznik písma nebo konkrétněji vznik kolektivní paměti, co odlišuje předdějinnou společnost od společnosti nedějinné. Není to ovšem pouze písmo, které vytváří kolektivní paměť, byť může být její nejzřetelnější manifestací. Do oblasti kolektivní paměti bude zapadat vše, co nějakou dobu přetrvává, co překoná onen pomíjivý charakter práce:

„Na základě výroby nabývá teprve lidský svět rázu něčeho trvalého, pevné kostry pod měkkýšovitou podobou měnlivosti životní reprodukce. Hradba, tržiště, chrám, písmo jsou výrazy tohoto života zpevněného. Přitom však celkové sebeporozumění člověka zůstává zprvu dáno pracovním světem.“<sup>34</sup>

Přesto hraje písmo pro Patočku nejdůležitější roli v odlišení nedějinné a předdějinné epochy. Je zřejmé, že hlavním důvodem je tradiční pojetí počátku dějin, které je spojeno se vznikem písma. Dějiny začínají od okamžiku, kdy je možné, to co se děje, zapisovat. Dle Patočky ale vzniká pouze něco jako historie v doslovném smyslu, tj. příběhy, ale nikoli dějiny. V období starověkých civilizací, tak existuje jen historie bez dějin nebo nedějinné historie.<sup>35</sup>

Takovému pojetí ovšem není samozřejmé. Hannah Arendtová poukazuje na to, že právě velikými činy, jako je Gilgamešovo vystavění hradeb, dosahují smrtelníci specifické nesmrtelnosti ve vyprávění. Ve velikém činu se dle Arendtové píše příběh, který je umožněn vznikem něčeho trvalého. Tak se do pouhého cyklického zoé začíná vkrádat příběh, který jsme výše přisoudili životu

---

<sup>34</sup> Patočka, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, str. 19.

<sup>35</sup> Srov.: *Ibid.* str. 29.



pochopenému ve smyslu *bios*, životu svobodnému<sup>36</sup>

Ovšem Patočkovo pochopení těchto velikých činů je stejné jako v případě písma. Příběhy, které tu vznikají, jsou pouhé historiky. Nejsou to vlastní, osobní příběhy, tak jak to vyžaduje sféra *bios*. Tyto příběhy nečerpají svůj smysl z lidské individuality, ale stále ze smyslu, který je už dán lidským údělem.

„Městská hradba je sice lidské dílo, ale náleží právě tak jako vše ostatní, co dělají a konají lidé, do jediného domu, neseného nerovným společenstvím bohů a lidí.“<sup>37</sup>

Ukazuje se, že ony „příběhy“, které začínají vznikat spolu s písmem, mají za úkol pouze udržovat životní styl předdějinného člověka, skrze tradování takových příběhů, tj. skrze tradici. Tyto historie tedy nejsou věci individuální volby, ale jsou to příběhy, které se vykládají dříve, než se položí otázka. Vytváří příběh, do kterého vrůstáme, do kterého se rodíme, a ne příběh, který si volíme. Splňují tak všechny charakteristiky, které tradičně očekáváme od mýtů. Mýty vykládají o původu všeho, s čím se člověk může ve světě setkat, o bozích, lidech, říších. Je ovšem vylíčením původu zodpovězena i otázka po smyslu života? Nikoli. Mýtus zaměňuje jednu otázku, otázku po smyslu, za otázku po původu. A výkladem o původu má problematiku smyslu za vyřešenou. Mýtus jako příběh nakonec není místem osmyslení, ale naopak místem, které lidskou možnost osmyslení skrývá. Proto i tato společenství zůstávají na úrovni nedějinných společenství. Mytický charakter předdějinných společenství je důvodem, proč Patočka hovoří o ontologické metafoře:

„Je nyní příznačné pro člověka před dějinami, že chápe svůj život v jakési ontologické metafoře, že nerozlišuje mezi nocí,

---

<sup>36</sup> Arendtová, *Vita Activa neboli O činném životě*, str. 29-30.

<sup>37</sup> Patočka, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, str. 23.

která je zkušenostní fakt, a nocí jako temnotou, z níž šlehá blesk bytí, mezi zemí, která dává plody a živí, a oním pozadím veškerenstva, světa."<sup>38</sup>

Tato metafora odkazuje právě na překroucení otázky, kterým jsme charakterizovali mýtus. Ontologická otázka se převede na otázku ontickou. Tak vznikne vyprávění mýtu, pro který jsou božstva i lidé na stejné úrovni, ve kterém transcendence noci(možnost osmyslení), jako zdroje zjevnosti, je ztotožněna s nocí jako temnotou(dopředu daný smysl mýtu).

Posledním momentem, který potvrzuje, že se od nedějinných společenství předdějinná příliš neliší, je způsob vztahování se ke smrti. Jestliže jsme nedějinná společenství charakterizovali jako ta, kde je individuální smrt zastřena vztahem k nesmrtelnému substrátu rodu a kde se mrtví udržují díky živým a živí díky mrtvým, pak podobně tomu je i ve společenství předdějinném. I zde se dosahuje nesmrtelnosti, sice ne pouze skrze substrát rodu, ale skrze dílo, skrze paměť, která je ovšem pamětí tradice, pamětí kolektivní, tj. pamětí rodu. Tak i zde je smrt zastřena vztahem k nesmrtelnému substrátu rodu a i zde nelze mluvit o smrti ve vlastním slova smyslu.

„Hlavní rys je zde upoutanost života k sobě samému „fyzická“ nutnost existovat tak, že život se věnuje obstarávání života, na službu životu. To je ovšem jedna z podob, v nichž je stále přítomná konečnost lidského života, jeho vychýlenost do nicoty, do smrti; je zde však ve formě neurčité, ve formě zastřenosti, kterou obstarává právě činnost (práce - doplnil J.J), jež svou čilostí zakrývá své vlastní téma.“<sup>39</sup>

Opravdu je to tak, že je práce u všech lidských společenství

---

<sup>38</sup> Ibid. str. 32.

<sup>39</sup> Ibid. str. 18.

pocitována jako tíže? Není to spíše tak, že práce raných společenství se jeví jako tíže až z pohledu dějinné a politické společnosti Evropy moderní doby? Nemohou mnohá společenství, která, jak Patočka sám tvrdí, nevstoupila do éry dějin, pocitovat svůj stav jako nanejvýš blažený? Vždyť člověk má slast z chleba, který jí, a proto miluje i onu potřebu, která jej nutí si svůj chléb obstarávat. Chápání práce jakožto tíže, není zcela samozřejmé a v rámci fenomenologické tradice především Emmanuel Levinas ukázal, že to, jak je může být práce vnímána, může být zcela opačné:

„To, z čeho žijeme, nás nezotročuje, neboť to slastně prožíváme. Potřebu nelze vykládat jako prostý nedostatek, a to i navzdory psychologii potřebnosti, jak ji podává Platón, ani - navzdory kantovské etice - jako čistou pasivitu. Lidské bytí se těší ze svých potřeb, je ve svých potřebách šťastné.“<sup>40</sup>

Nezdá se, že by se v každodennosti předdějinných společenství charakter tíže musel objevit. Pokud Patočka vidí v práci předdějinných společenství tíži, pak jediné zpětně, jako podmínku, bez níž by nebyl přechod do oblasti dějin a problematičnosti možný, tj. jako *protoproblematičnost*. Pak je ovšem možné klást otázku, zda se toto týká všech předdějinných společenství, nebo jen těch, které vedou ke vzniku evropské civilizace, neboť Patočka pro předdějinné společenství používá především příklady staroorientálních států, ale vlastní oblast politiky a dějin vyhrazuje pro civilizaci evropskou. Proč potom nedosáhla politické a dějinné úrovně i tato staroorientální společenství, je-li práce pocitována jako tíže i v nich? A pokud má práce charakter tíže jen v rámci starého Řecka, proč potom užívat příkladů staroorientálních států? Na tyto otázky Jan Patočka v textu *Kacířských esejů* explicitní odpověď nenabízí a zdá se, že primát postavení evropské kultury je mu spíše předpokladem převzatým

---

<sup>40</sup> Emmanuel Levinas, *Totalita a nekonečno* (Praha: OIKOYMENH, 1997), str.96.

z ducha evropské tradice a od jeho učitele Edmunda Husserla.<sup>41</sup>

### 1.2.3 Dějinné společenství

Už jsme mluvili o tom, že mýtus je pro Patočku jedním z rysů předdějinných společenství a že v mýtu Patočka shledává metaforickou figuru, kde je transcendentální převedeno na rovinu ontickou. Tajemství, to božské, z kterého se veškeré jsoucno zjevuje, je tu postaveno na stejnou úroveň se světem lidí. Bohové a lidé obývají stejný svět. Zjevnost sama v mytických vyprávěních nenáleží lidem, ale bohům, kteří jediní mají jasno o tom, co jest. Lidé se v mýtu účastní na zjevnosti bytí, ale pouze jako ti, kteří jsou do ní bohy připuštěni, aby na ně bylo svaleno břímě práce.<sup>42</sup> Mýtus je vyprávěním o světě, o celku světa, ve kterém není prázdného místa. V mýtu má vše už svůj smysl určen, každá otázka má svou odpověď. Mýtus vytváří svět dobrého, toho, co je osvědčeno dlouhou tradicí, která umožňuje člověku zabydlenost ve jsoucnu. Všechno to, co je nezvyklé, nezapadající do tradice, je pochopeno jako zlé a ohrožující - noční element světa.<sup>43</sup> V denním elementu je zahrnuto veškeré zjevné jsoucno, ale do sféry jsoucna je zahrnuto i samo zjevování. Jak to ovšem mýtus dělá, že se mu daří pochopit zjevování z hlediska dne, že má temnou zemi vždy už za sebou, že je s ní hotov?

„Mýtu se přece vůbec ani nesní, že by bylo možno něco odůvodňovat, vykládat, odpovídat na otázky „proč“ jinak nežli nějakými povídkami. Co to znamená vypravovat ty povídky? Jaká je odpověď? To, co je, je proto, poněvadž už to bylo. Nic jiného

---

<sup>41</sup> Srov.: Edmund Husserl, *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie* (Praha: Academia 1972) str. 332-364.

<sup>42</sup> “ Ve starobybylónském eposu o Atrachasisovi museli bohové původně veškerou práci konat sami, pokusili se proto tuto tíži svalit na nižší božstva, což se však nezdařilo: museli tedy vynalézt smrt, proto zabili jedno z nižších božstev, z jehož krve a masa byl utvořen člověk, který nyní obdržel práci za svůj díl, zatímco bohové si ponechali ryzí, nezkalený život.” (Patočka, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, str. 20).

<sup>43</sup> Patočka, „*Platón a Evropa*“, str. 196.

v tom není. Jednou šli dva na lov a při té příležitosti se něco důležitého stalo, třeba přinesli domů oheň - a je konec."<sup>44</sup>

Patočka jednak poukazuje na to, co jsme zmínili výše, totiž, že mýtus zaměňuje otázku po smyslu s otázkou po původu, jednak výstižně ilustruje minulostní charakter, který se skrývá v odpovědi mýtu: „To, co je, je proto, poněvadž už to bylo“, proto nás nepřekvapí orientovanost předdějinných společenství na tradici a udržování původního smyslu, které jsou předznamenány touto odpovědí, skrytou v základu každého mýtu.

Při přechodu mezi dějinnou a předdějinnou společností shledává Patočka césuru. Zatímco nedějinná a předdějinná společnost se podle Patočky liší pouze písemnou tradicí, ale obě mají své těžiště v udržování života a tradice, je vznik dějinného společenství změnou ve smyslu podstaty. Předdějinné společnosti si rozuměly z hlediska dne a mýtu, dějinná společnost si rozumí z hlediska noci. Zatímco život v předdějinných společenstvích byl životem v jakési ontologické metafoře, kde nebylo rozdílu mezi tím, co se zjevuje a zjevováním samotným, dějinná společnost je podle Patočky prodchnuta údivem nad zjevováním jako takovým. Předdějinné společnosti si rovněž zakrývají ohroženost lidského života smrtí, ta se stává výslovnou teprve až v rámci dějinných společenství. Je tomu tedy opravdu tak, že v Patočkově pojetí dochází k diametrálnímu rozdílu mezi předdějinnou a dějinnou společností. Proč k tomuto předělu dochází?

---

<sup>44</sup> Ibid. str 200.

Patočkova odpověď není jasná. V *Kacířských esejích* je jako bod zlomu mezi nedějinnou a dějinnou společností vzat příklad *polis*. Pojmu *polis* užívá Patočka jako historického příkladu, kde dochází k proměně v dějinnou společnost. Vzorem *polis* jsou mu starověké Athény, které krystalizují v bojích se sousedy i ve vnitřním boji politických stran. Toto historické ohrožení, neustálé napětí, připravenost k boji, ohroženost tváří tvář smrti implikují podle Patočky původní historický otřes, který vedl k proměně v dějinné společenství:

„Až do perských válek je např. athénská obec něčím, co krystalizuje pomalu v bojích se sousedy i v bojích politických stran, a mezi nimi nemalou úlohu hraje tyrannis, která odporuje vlastnímu duchu obce. Ale právě tato okolnost, že *polis* vzniká a udržuje se ve vnějším a vnitřním boji, inter arma že nachází svůj smysl a dlouho hledané slovo helénského života, je příznačná pro tento nový útvar a novou podobu života.“<sup>45</sup>

Je třeba zdůraznit, že pro Patočku to není jen historická situace ohrožení a napětí, která stojí na počátku vzniku *polis*, vždyť kdejaký válečník či mongolská horda jistě také existují ve stavu ohrožení, ale přistupuje zde ke slovu i cíl, za který se bojuje. Zatímco válečník bojuje za svůj domov, život, za smysl, který je bezprostředně dán, ale nikoli zvolen, je cílem, za který se bojuje v obci, svoboda, tj. svobodně zvolený cíl a smysl.<sup>46</sup> V této singulární historické situaci vzniká v Athénách i něco obecného, tím je duch *polis*.

Co můžeme z tohoto historického momentu vytěžit pro pojem „politiky“? Patočka se obrací k Aristotelovi a v jeho reflexích se

---

<sup>45</sup> Ibid. str. 40.

<sup>46</sup> Srov.: „Patří k životu každého válečníka na jakémkoli stupni, třeba sebezpřírodnějším; jenže válečník před vznikem politického života se opírá o smysl, který je v bezprostřednosti života, bojuje za svůj domov, rodinu, za životní kontinuum, k němuž patří - v nich má svou oporu i cíl, ty mu dávají ono krytí před nebezpečím, které potřebuje; proti tomu však zde je cíl v *svobodném* životě jako takovém.“ Patočka, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, str. 38.

snaží nalézt důvody vzniku *polis*. Pro Patočku je u Aristotela důležitý motiv jednání. Jak se sám Patočka vyjadřuje, Aristoteles „první v celé tradici tematizuje jednání, jednání člověka.“<sup>47</sup> Patočkovu tvrzení se může takto samo o sobě zdát silně provokativní, ale musíme si uvědomit, že Patočka chápe Aristotela jako pokračovatele Platóna, který rozvíjí jednu z jeho základních myšlenek péče o duši. Aristoteles je pro Patočku první ne proto, že by jako první začal problematiku jednání promýšlet, ale protože je první, kdo ve svém myšlení tuto problematiku promyslel v celém jejím průběhu.

Konkrétně tento posun podle Patočky spočívá v Aristotelově odhalení problematiky principu, který řídí lidské jednání. Zatímco v rámci proměnlivé přírody lze najít její principy, které jsou stálé a věčné, není tomu tak v případě lidského jednání. Ne proto, že by nešlo něco takového nalézt, jak víme Platón i Aristotelés se shodnou na tom, že každé jednání má za svůj cíl dobro. Na čem se podle Patočky Aristoteles s Platónem neshodnou, je to, zda je tento cíl má negativní nebo pozitivní obsah:

„Ale Aristotelés vidí celý tento problém ještě jinak. Aristotelés ho vidí nikoli pouze v problému měřítka, kterým se člověk měří, nýbrž v problémech skutečného jednání, kde se člověk musí rozhodovat a rozhodnutí realizovat. Když je tomu tak, že člověk realizuje svým jednáním to, co ještě neexistuje, a když to, co neexistuje, realizuje podle principů, které samy právě proto, že se týkají něčeho, co ještě neexistuje, nejsou v sobě pevné – jak to potom bude s problémem dobrého, jak to potom bude s platónskou ideou?“<sup>48</sup>

U Aristotela je spojen cíl jednání se štěstím jako nejvyšším dobrem. Podle Aristotela jsou takové nejvyšší cíle celkem tři.

---

<sup>47</sup> Patočka, „*Platón a Evropa*“ str. 329.

<sup>48</sup> *Ibid.* str. 331.

Život požívačný, který nachází své štěstí v rozkoši. Život politický, jež nachází své štěstí ve cti. A nakonec život rozjímavý, který nachází své štěstí ve filosofii.<sup>49</sup>Co je ovšem podle Patočky důležité, je Aristotelův objev, že zůstává vždy otevřeno, jaký je konkrétní obsah pojmu dobra, který je dán tím či oním cílem, který si člověk klade. Nejen, že tím Aristotelés podle Patočky poprvé v dějinách sahá po svobodě člověka, ale rovněž ukazuje sebereflexivní charakter života:

„Štěstí - řekl jsem - je něco takového, v čem se odbývá porozumění sobě samému. Náš život, když si dává cíl - tady vidíte, že běží o cíle -, se vrací v jistém smyslu k sobě samému, svou činností cílí k sobě.“<sup>50</sup>

Zde zaznívá Patočkovu pojetí svobody jako negativní ideje. Je to právě svobodná volba cílů, která podle Patočky charakterizuje ducha *polis* a odlišuje ji od předdějinných společenství. Jedině za podmínky, že byl takový obrat směrem ke svobodě proveden, je podle Patočky možné, aby vznikla *polis*, jíž charakterizuje Arendtová jako místo nejprudšího a nejneúprosnějšího zápasu.<sup>51</sup> A Patočka nezůstává v charakteristice historického ducha *polis* o nic méně pozadu, když říká, že: „Duch *polis* je duch jednoty ve sporu, v boji.“<sup>52</sup> Boj, pochopený jako Herakleitovský *polemos*, tj. svár, který spojuje v jednotu soupeřící strany, vytváří ducha historické *polis*. *Polis* je pro Patočku původním příkladem dějinné a politické společnosti.

Z dosavadního je možné vyvodit hned několik věcí. V *polis* dochází k zásadní změně perspektivy. Pokud byla pro Patočku

---

<sup>49</sup> Aristoteles, *Etika Nikomachova*, 1095b 15-1096a 11.

<sup>50</sup> Patočka, „*Platón a Evropa*“, str. 336.

<sup>51</sup> Arendtová, *Vita Activa neboli O činném životě*, str. 56.

<sup>52</sup> Patočka, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, str. 40.



předdějinná společenství určena především pomocí mytického vyprávění, které se primárně vztahuje k minulosti skrze tradici, pak pro *polis* je charakteristická orientace na budoucnost.

Příčinou akcentace budoucnostního momentu lidského života je svoboda, která vyvěrá z uchopení problematičnosti lidského života jako nehotového. Na rozdíl od mytických společenství, není lidské bytí v politické společnosti určeno dopředu danou tradicí, ale má samo sebe dáno vždy před sebou, tj. v budoucnosti. Politická společnost je tedy taková, která nemá zakotvený smysl, ale neustále se nachází ve fázi hledání a vytváření takového smyslu.<sup>53</sup>

Za druhé je důležitým určením, že politika, jako hledání a vytváření smyslu, není projektem soukromým, ale veřejným. Proto má *polis* charakter *polemos*, tedy sváru různých cílů, Aby bylo ovšem něco takového možné, musí být *polis* sférou, ve které se tyto různé cíle střetávají a dotazují se sebe navzájem. Pokud si vezmeme k ruce Arendtové analýzy *polis*, se kterými Patočka pracoval, nacházíme zde rozdíl mezi sférou soukromou, tj. sférou domácnosti, která obstarává každodenní potřeby, a sférou *polis*:

„Opustit ochranou oblast dvora domu ..., vyžadovalo odvahy, protože pouze v soukromé sféře bylo možné obírat se starostmi o život a přežití. Kdokoli se odvážil vstoupit do politického prostoru, musel být nejprve také ochoten dát všanc svůj život a příliš velická láska k životu mohla stát v cestě svobodě a byla považována za příznak otrocké duše.“<sup>54</sup>

Pokud se pokusíme rozvinout tento historický popis charakteru *polis*, můžeme konstatovat, že politický prostor, jakožto prostor veřejný, byl prostorem zjevnosti. Člověk, jak popisuje Arendtová, musel opustit úkryt domu a z této skrytosti vstoupit do veřejného

---

<sup>53</sup> Srov.: *Ibid.* str. 67.

<sup>54</sup> Arendtová, *Vita Activa neboli O činném životě*, str. 49.

prostoru zjevnosti. Odvahy je zde třeba proto, že se člověk dává v takové sféře neskrytosti všanc, ten, kdo se chce ptát, se stává rovněž tím, kdo je otevřen pro dotazování. A v tomto smyslu, kdy nejde oddělit tazajícího se od dotazovaného, jak se domnívám, lze mluvit o *polis* jako o místě, kde se svářející strany spojují. Přestože Patočka přímo politickou sféru nedefinuje, na základě dosavadního zkoumání se ukazuje, že politická sféra je pro Patočku sférou zjevnosti, kde se člověk nevyhnutelně vystavuje otázce po smyslu, a tak je nucen balancovat na hranici smyslu a nesmyslu.

„Základní formy autonomního života, života vzepětí z úpadku, života v odhalenosti pravdy o světě i o sobě samém, jsou podle Patočky dvě“ politika a filosofie. V obou je celek jsoícího soustavně problematizován. V politice autonomním jednáním a ve filosofii autonomním tázáním.“<sup>55</sup>

A je to právě tato změna perspektivy, která způsobuje, že člověk vidí staré věci nově.<sup>56</sup> A z tohoto nového pohledu na věci vyplývá i údiv, který se člověka zmocňuje tím, že otevřel sféru zjevnosti. Tak se na kmeni politiky, která je takovou sférou, může objevit zárodek života filosofického. V jediném momentu se naprostou změnou perspektivy odehrává vznik politiky, filosofie i dějin.

---

<sup>55</sup> Karfík, Filip, „*Filosofie dějin Jana Patočky*“ in: *Výtvarné umění*, č. 6, 1990, str. XI.

<sup>56</sup> Patočka, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, str. 38.

### 1.3 Vymezení politické sféry

Novověký pojem politické komunity je utvářen podle vzoru domácnosti a rodiny, a odtud je rovněž politické společenství v novověkém pojetí pochopeno jako „ekonomické“ nebo „hospodářské.“<sup>57</sup> Je zřejmé, že právě toto do oblasti politického, jak je chápe Jan Patočka, náležet nebude. V tom se ukazuje i jeden z prvních a nejzjevnějších smyslů kacírskosti Patočkových *Esejů*. Totiž v tom, jak se vymezují oproti běžnému pochopení lidského dějinného bytí, které chápe lidské bytí jako určované objektivními hospodářskými procesy. Patočka naopak navzdory takovému pojetí, které bylo v sedmdesátých letech vedoucí, chápe člověka jako bytostně svobodného.<sup>58</sup>

Pojem politického u Patočky nevystihne ani takové pojetí politiky, které ji chápe jako zákonodárství v tom duchu, jak se poprvé objevuje ve staroorientálních civilizacích, které Patočka zařazuje do společenství předdějinných, kde je životní smysl udržován právě zapisováním tradice. Politika pojatá jako pouhé zákonodárství by nebyla v tomto ohledu ničím jiným než prostředkem upevňování daného životního smyslu. Byla by sférou chování, a nikoli jednání.

Politické společenství je u Patočky charakterizováno schopností problematizace životního smyslu a uvědoměním si své svobody, ale i své odpovědnosti. Tím nabývá politické společenství vztahu nejen ke zjevu, ale i k problematice zjevování. Veskrze je oblast politiky oblastí, ve které je akcentován třetí životní pohyb, pohyb pravdy. Politika a politická sféra jsou místem zjevnosti a jednání.

Za druhé je pro politiku důležité určení *poemos* jako svár různých cílů, který je umožněn tím, že politická sféra je, na rozdíl od oblasti domu a domácnosti, sférou otevřenou – veřejnou.

Ovšem v Patočkově pojetí politické sféry vzniká několik

<sup>57</sup> Arendtová, *Vita Activa neboli O činném životě*, str. 40.

<sup>58</sup> Srov.: Karfík, Filip, „Proč je Patočkova filosofie dějin kacírská?“ in: *Reflexe*, 94/12, 3-1.

problémů. Jednak není jasné, jakým způsobem se politika ke sféře zjevování vztahuje. Tento vztah může být buď takový, že se politika přímo vztahuje ke zjevování, pak není možné odlišit ji od filosofie. Navíc je takové pojetí neintuitivní, protože tím, že politiku klade na samou hranici smyslu, vyjímá ji ze světa zjevu, ve kterém by se měla politika angažovat.<sup>59</sup>

Patočkův text nabízí možnou odpověď ohledně vztahu politiky a filosofie a naznačuje, že vztah politiky ke sféře zjevnosti je od filosofického odlišný:

„Politický život je tím, co člověka pojednou staví před možnost celku života a života v celku, filosofický život se ujímá na tomto kmeni a rozvádí to, co je v něm zavinuto, uzavřeno.“<sup>60</sup>

Obraty uzavřenosti a zavinutosti zde naznačují, že to, co se skrývá v politické sféře implicitně, je v oblasti filosofie explicitní.

Třebaže je rozdíl mezi politikou a filosofií Patočkou naznačen, je zřejmé, že politika, jako *vita activa* - angažovaný život v oblasti zjevu - je stejně jako filosofie umožněna díky otřesenosti smyslu. Politika stejně jako filosofie žije ve smyslu, který je důvod hledajícím smyslem. Z Patočkových popisů ale není jasné, jak konkrétně se politika liší od filosofie.

Rovněž zůstává nezodpovězeno několik dalších věcí. Vyjádřil jsem jistou pochybnost, zda je tíže, která je charakteristikou práce, pocítována ve všech společenstvích. Pokud by tomu tak nebylo, mohlo by to znamenat, že lidský život nemusí mít nutně třetí moment. Tato problematika poukazuje k hlubším otázkám, a to jakým způsobem je třetí pohyb obsažen v životě nepolitických společenství a zda je změna akcentu na pohyb pravdy mezi předdějinnými a dějinnými společenstvími nutná, když k ní došlo

---

<sup>59</sup> Rezek, „Životní pohyb pravdy a život v pravdě u Jana Patočky“, str. 90.

<sup>60</sup> Patočka, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, str. 39.

jen v rámci evropské civilizace. A pokud nutná není, co ji způsobuje a kdo jsme my lidé, když můžeme svou dějinnost ztratit? Tyto otázky nás vedou pryč z oblasti politiky k problematice dějin.

## 2. Dějinnost

Víme, že předdějinné společenství nelze u Patočky chápat čistě ve smyslu historiografickém, tj. jako takový stav, který by existoval před počátkem dějin v tom smyslu, v jakém my například hovoříme o prehistorii v rámci dějepisu. Ani to neznámá, že taková společenství neměla ponětí o čase. Do pojmu předdějinného u Patočky sice spadají pravěká společenství, ale i veliká starověká společenství. V tom se ukazuje, že pojem předdějinného není pochopen v běžném smyslu a že se za dělením na nedějinná, předdějinná a dějinná společenství skrývá specifické pojetí dějin. Přesvědčení o specifickém pojetí dějinnosti u Patočky se ještě prohloubí, když se zaměříme na běžné pochopení smyslu dějinného, vztaženého k dějepisu jako sledu věků a Patočkovu tvrzení, že i určitá část současných lidských společenství spadá do předdějinné oblasti:

„Domnívám se totiž nejenom, že ne veškeré lidstvo má dějiny ve vlastním slova smyslu, nýbrž že ani ohromná část těch lidských společenství, která my známe, je nemá.“<sup>61</sup>

V jakém smyslu se jedná úvahy o dějinách? Je to tak, že Patočka na historických problémech chce představit filosofické hledisko, z kterého pak chce vycházet? Nebo je to myšleno doslovně, tj. tak, že půjde o úvahy o lidské historii? Nebo dokonce tak, že Patočka mluví o obém najednou?

### 2.1 Dva druhy dějinnosti

Patočka spojuje vznik politiky a přesunutí důrazu na třetí pohyb lidského života s počátkem dějin. Je zjevné, že Patočka nemá na mysli dějiny ve smyslu, jak jsme zvyklí je běžně chápat - jako historiografii. K Patočkovu specifickému pojetí dějin nás může nasměrovat proměna pojmenování, kterým Patočka označuje jednotlivé etapy lidského dění. K této proměně dochází v období mezi jeho

<sup>61</sup> Patočka, „*Platón a Evropa*, str. 283.

přednáškou *Problém počátku a místa dějin*<sup>62</sup> (1974) a sepsáním *Kacířských esejů* (1977). Zatímco v přednášce *Problém a počátku a místa dějin* dělí Patočka období na období nehistorické, protohistorické a historické<sup>63</sup>, v *Kacířských esejích* Patočka mluví jen o nedějinném, předdějinném a dějinném společenství a výrazu historie k označení jednotlivých epoch nepoužívá. Toto pojmové ustálení je možné jen na základě jasného rozlišení dějin a historie, které Patočka v *Kacířských esejích* dodržuje:

„Předpokládejme však, že není každé vyprávění, a tedy také ne každé vyprávění o minulém, primárně a tematicky orientováno na skutečné dějinnosti – pak bychom měli před sebou zvláštní fenomén nedějinné historie, historie bez dějin.“<sup>64</sup>

Co Patočka pod pojmem historie myslí zmiňuje explicitně, když za podobné příklady historie bez dějin považuje analytiku Přední Asie, Číny a Egypta a to proto, že „jejím účelem a smyslem je udržování životního stylu předdějinného člověka.“<sup>65</sup>

Opačně můžeme tvrdit, že Patočka vyhradil pro pojem dějinnosti vše, co je opakem udržování životního stylu. Ve shodě s kořenem slova „dějinnost“ lze uvažovat o tom, že do pojmu dějinnosti u Patočky spadá vše, kde se něco děje, proměňuje a pohybuje.

Pohyb pojímá Patočka, v návaznosti na Aristotela, jako uskutečňování možnosti. Doposud jsme viděli, že je to třetí pohyb – pohyb pravdy – který je pro člověka význačný a který zakládá lidský vztah ke zjevování, a tím otevírá nejvlastnější lidskou

---

<sup>62</sup> Jan Patočka, „*Problém počátku a místa dějin*“ in: *Péče o duši III*, edit. Archiv Jana Patočky (Praha: OIKOYMENH, 2002).

<sup>63</sup> Srov.: *Ibid.* str. 291.

<sup>64</sup> Patočka, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, str. 29.

<sup>65</sup> *Ibid.* str. 29.

možnost uskutečnit sám sebe, tj. přijmout život za svůj. Ovšem nejen lidský život je díky třetímu pohybu uskutečňující se možností, ale i celek zjevování je takovýmto uskutečňováním možnosti, jehož je člověk jen součástí. Pohyb zjevování musí být u Patočky pochopen v kontextu fenomenologické tradice. Velmi stručně řečeno, fenomenologie se již nezabývá jsoucím jakožto jsoucím, ale jsoucím jakožto ukazujícím se. Běžná životní praxe nemá tento fakt v centru své pozornosti. Život se zajímá více o jsoucná, která se ukazují a o zacházení s nimi, nežli o ukazování samotné. V tomto přirozeném životním postoji jsme zcela zaujati jsoucím a stýkáním se s ním. Tím se vytváří svět naší „přirozené zkušenosti“, svět, který je vždy neproblematicky zde a nyní, nám po ruce, připraven k použití. V životní praxi jsme tedy zaujati zjevným, ale nikoli zjevováním, to nám uniká, nezajímá nás. Na to, abychom dostali před oči zjevování samotné, je třeba si od světa praxe udržet distanci. Aktem, který nastolení distance od našeho přirozeného svět umožňuje, je fenomenologická epoché. Fenomenologická epoché spočívá ve zdržení se teze, která náleží k našemu přirozenému postoji, tj. teze naivního realismu, že svět, jsoucná a jeho smysl, jsou vždy neproblematicky již tu. Fenomenologickou epoché jako cestou, která umožňuje obrát od zjevu ke zjevování, navazuje Patočka na Edmunda Husserla. Pomocí fenomenologické epoché jsme získali pohled na zjevování, ale je-li zjevování, pak:

„musí být nějaká skutečnost, k jejímuž skladu, k jejíž struktuře patří právě zjevování jako takové. Musí tedy být taková reálná bytost, která nemůže existovat jinak, než že se jí něco zjevuje; ale to neznamená, že tato reálná bytost je, abychom tak řekli, tvůrcem fenoménu. Ne! Fenomén jako takový je tím, co umožňuje tuto bytost.“<sup>66</sup>

Uvedený citát naznačuje, jak chce Patočka sám fenomén pochopit. Jednak se ukazuje, že Patočkův fenomén není jednoduchý,

---

<sup>66</sup> Patočka, „*Platón a Evropa*“ str. 176.



nýbrž obsahuje určité momenty. V uvedené citaci jsou vyzdviženy především dva; to *co* se ukazuje a to *komu* se to ukazuje. Třetí moment, který není sice v citaci explicitní, ale který je implicitně předpokládán je, že to, *co* se ukazuje, se ukazuje nějakým způsobem, tj. *jak*. Všechny tři momenty: *co*, *komu* a *jak*, se něco ukazuje, vytváří stavbu fenoménu. Uvedená citace nám rovněž napovídá, jaký je vztah mezi jednotlivými momenty, především pak mezi momenty *co* a *komu*. Jak vidět Patočka se brání tomu, aby bylo zjevování redukováno na kterýkoli z těchto tří momentů. Jsou to všechny tři momenty dohromady, které vytváří zjevování.

„Zjevování totiž spočívá na *struktúře zjevování*, která má svou vlastní neredukovatelnou stavbu. Chtít ji založit na jednom z jejích vlastních momentů, ať tak či onak, znamená minout se touto strukturou jako takovou. Patočka tuto strukturu nazývá také *pole*, resp. *pole zjevování*, příležitostně také *dvůr*, resp. *dvůr zjevování*.“<sup>67</sup>

Jak ale uchopit tuto strukturu v celku? Vyjděme od jednotlivých momentů. Fenomén nesmí být redukovatelný ani na jeden ze svých momentů, ale zároveň musí být všemi. Co z toho plyne pro jednotlivé momenty fenoménu? Pro moment *co*, je zjevné, že fenomén nesmí být žádným konkrétním jsoucnem, nesmí být ničím, ale zároveň je vším. Z momentu *komu* lze vyvodit, že fenomén není nikým, ale zároveň všemi. A za třetí, struktura *jak* naznačuje, že fenomén, byť nezjevný, je základem všeho, *co* se jeví. Pole zjevování (fenomén) je tedy transcendentální a subjektivní strukturou. Potenciálně je vším, ale zároveň je ničím, protože všemu, *co* je něco, předchází. Jedná se tedy o nediferencované pole možností, nezjevné pozadí, z kterého veškeré zjevování vychází.<sup>68</sup> Celá tato struktura zjevování jako přechodu z nevymezeného pole možností do

<sup>67</sup> Filip Karfík, „*Svět jako non aliud a dějinnost zjevování u Jana Patočky*.“ in: *Fenomén jako filosofický problém*, (Praha: OIKOYMENH, 2000). str.329.

<sup>68</sup> Srov.: *Ibid.* str 333-336.

aktu - zjevu má povahu pohybu. Struktura zjevování není tedy statická, ale dynamická a splňuje všechny požadavky, jaké Patočka na pohyb má. Nacházíme tak první možný význam pojmu dějin u Patočky. Jsou to dějiny pochopené jako dějiny zjevování:

„Zjevování je totiž pro Patočku veskrze dějinný proces, a to ve všech svých momentech a na všech svých úrovních. Otevření se skrytého umožňujícího základu a vystupování individuovaných jsoucen z temné noci neindividuovaných možností je *děním*, které má strukturu *pohybu* budoucího jsoucno v jeho individuovaném bytí.“<sup>69</sup>

I člověk sám je součástí těchto dějin zjevování, protože i on je jsoucnem mezi ostatními, které vystupuje z negativního základu pole zjevování. Tím se dostáváme zpět na začátek, kdy jsme určili, že Patočkovo pojetí lidského života jako pohybu, je dáno snahou zdůraznit nesubstanciální charakter lidského bytí. Specifičnost lidské existence je ale, jak už jsme také zmínili dána tím, že člověk může na zjevování reflektovat. Tím se v pohybu zjevování objevuje pohyb pravdy, pohyb reflexe člověka na zjevování.

„Člověk má na základě toho, že stojí mezi fenoménem a pouhým jsoucnem, možnost buď *kapitulovat a zvrhnout se do pouhého jsoucna*, nebo se teprve realizovat jako *bytost pravdy, bytost fenoménu*.“<sup>70</sup>

S novým druhem děje získáváme i nový pojem dějin. Tentokrát ne dějin zjevování, ale dějin lidské reflexivity na zjevování, dějin toho jak se lidé osvědčili v možnosti, kterou jim dává jejich původní situace mezi jsoucnem a fenoménem. „Tak to je koncept, z kterého vyrostla nejenom klasická řecká filosofie,

---

<sup>69</sup> Ibid. str. 340.

<sup>70</sup> Patočka, „*Platón a Evropa*“ str. 181.

nýbrž z kterého vyrostla Evropa, z kterého vyrostly naše dějiny.“<sup>71</sup>

U Patočky tak nacházíme dva druhy dění a k tomu korelativně dva druhy dějinnosti. Když ovšem Patočka klade v *Kacířských esejích* vznik dějin do jednoho okamžiku se vznikem politiky, filosofie a Evropy vůbec, je zjevné, že odkazuje na ten druh dějinnosti, který spočívá v lidském rozhodnutí mezi pouhým jsoucnem a fenoménem, z kterého podle Patočky filosofie, Evropa i naše dějiny vyrůstají. V *Kacířských esejích* je pohyb zjevování zmiňován jen ve s ohledem ke vztahu, který k němu zaujímají jednotlivá společenství:

„Život těchto společenství má své těžiště v přijímání a udržování života, v tomto fundamentálním lidském bytí v bezprostřednosti, kterému se nestalo **zjevování zjevným** [zvýraznil J.J.] a život problematickým, jak jsem se pokusil vylíčit v předchozím eseji.“<sup>72</sup>

V *Esejích* tedy Patočka mluví o dějinách pochopených jako dějiny lidské reflexe na zjevování samotné. Jakou podobu má ovšem tato reflexe?

## 2.2 Odpovědnost

Lidský život má tři významné momenty, které vytvářejí celkový pohyb lidského života. Pohyby práce a akceptace zakořeňují lidskou bytost ve světě a vytvářejí pevný bod, ve kterém je lidský život chráněn a zajištěn, bod ve kterém člověk není vystaven nejistotě, nebezpečí a ohrožení na životě. Takovým místem je domov, dům (*oikia*). Patočka nenazývá veliké říše starověku „velkými domácnostmi“<sup>73</sup> náhodou. Hlavní smysl těchto říší se nijak neliší od domácností. I přes svou velikou rozlohu, monumentální stavby a

---

<sup>71</sup> Ibid. str.181.

<sup>72</sup> Patočka, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, str. 30.

<sup>73</sup>Srov.: Patočka, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, str. 23.

vědecké objevy, nejsou pro Patočku ničím jiným, protože veškerá jejich činnost má za cíl vytvářet pevný bod domova a čelit „stálé vnější ohroženosti sebestravujícího života.“<sup>74</sup> *Sebestravujícím životem* nemá Patočka na mysli nic jiného, než život pochopený ve smyslu zoé, jako sebestravující, neosobní substrát rodu. Život těchto prastarých domácností je vymezen dvojí činností, činností práce a plození, jedná se o život s důrazem na jeho biologický moment. V domácnostech, ať už malých či těch, které nabyly podoby velikých říší, není akcentován třetí pohyb, pohyb pravdy. Neznamená to ovšem, že by domácnost byla zcela prosta třetího pohybu:

„Přesto však, že život těchto společností má své těžiště v přijímání a udržování života, v tomto fundamentálním lidském bytí v bezprostřednosti, kterému se nestalo zjevování zjevným a život problematickým,..., není tento život s těžištěm v uživě prost třetího základního pohybu života - pohybu pravdy.“<sup>75</sup>

Ovšem jakým způsobem je zde tento pohyb přítomen? Jak je v těchto společnostech obsažena reflexe na zjevování? Pro popis způsobu jakým je třetí pohyb obsažen v raných společnostech používá Patočka, jak víme, termínu *ontologická metafora*, kterou spojuje s mytickým vyprávěním:

„Zjevování samo je v nich pojato jako určitá oblast, skutečnost, která patří do kompetence jistých jsoucn, jistých bytostí, a člověk se v mýtech jeví spíše jako účastník a podílník na něčem, co není ve skutečnosti jeho, co není v kompetenci jeho tvořivých schopností.“<sup>76</sup>

---

<sup>74</sup> Ibid. str. 23.

<sup>75</sup> Ibid. str. 30.

<sup>76</sup> Patočka, „*Platón a Evropa*“ str. 195.

Třetí pohyb je v předdějinných společnostech přítomen, i zde se svět člověku svět jeví, což jej odlišuje od všech tupých jsoucen, která jsou ke zjevování zcela lhostejná. Člověk má tedy i v předdějinných společnostech vztah ke zjevování, nicméně tomuto vztahu chybí reflexivní charakter, který charakterizuje dějinnou společnost. Člověk se vztahuje ke zjevování, ale nedochází skrze něj zpět k sobě - nevidí, že zjevování má rovněž vztah k němu, že je za ně zodpovědný - a chápe je jako oblast, nad kterou nemá žádnou moc. Smysl toho, jak se svět člověku jeví, je dán z vnějšku a náleží do rukou bohů, které si sice člověk může naklonit, uprosit, ale vláda nad zjevováním nakonec vždy náleží bohu a ne člověku.

Patočkova charakteristika těchto společností jako nedějinných nebo předdějinných je pak zcela pochopitelná. Dějiny znamenají pro Patočku pohyb, a to pohyb v aristotelském, byť radikalizovaném duchu, jako přechod z potence do aktu. Ovšem společenství, ve kterých vládne mýtus a nerovný svazek lidí a bohů, nemají žádné možnosti, jsou taková, jaká jsou, protože taková vždycky byla. Cyklický charakter zrození a smrti, spolupřítomnost živých a zemřelých skrze kult mrtvých, tradice a udržování životního ohně ukazují, že tato společenství nejsou ničím jiným než velikou přítomností. Všichni, kdo žili a vše, co se stalo, je zde a vždy bude. Jsou to společenství bez budoucnosti. Žádný vlastní děj nebo pohyb taková společenství mít nemůžou, nemají totiž žádné možnosti, žádnou budoucnost, žádnou potenci, jsou pouhým aktem, a proto nemohou mít dějiny.

Nenarážíme tu ovšem na něco zvláštního? Víme už, proč Patočka chápe nedějinná společenství jako nedějinná, ale to ještě neznámá, že sama tato společenství nejsou součástí jiných dějin. Lidská společenství, i když sama dějiny nemají, jsou součástí dějin zjevování. Stejně jako každé tupé jsoucní je výsledkem pohybu z umožňujícího základu - *otevřeného pole*, do zjevnosti, tak je jím i člověk i každé lidské společenství, ať už

svou možnost reflektovat na pohyb zjevování naplní či ne. Docházíme tak k paradoxnímu závěru, zatímco dějiny zjevování jsou pohybem, tak lidská nedějinná společenství nelze pomocí pohybu charakterizovat. Nezískáváme tak paradoxní závěr hýbající se nehybností, dějící se nedějinností? V podstatě ano. Nedějinné lidstvo má potenciality, budoucnost, a tedy i pohyb, ale tyto potenciality, tato budoucnost a tento pohyb mu nenáleží, nemá je na spravování. Z hlediska umožňujícího základu se tedy o pohyb a dějiny jedná, ale z hlediska lidských společenství nemůže být o dějinách řeč.

Nyní víme, co podle Patočky charakterizuje společenství nedějinná. Ale jaké charakteristiky musí mít společnost proto, aby měla dějiny? Z předchozího je zjevné, že aby lidské společenství mělo dějiny, je nutné, aby možnosti a budoucnost byly možnosti a budoucnost tohoto společenství, aby se ke svým možnostem a budoucnosti hlásilo. Přijmout možnosti zjevování za své, je podle Patočky výsadou člověka, právě proto, že lidské postavení je speciální už tím, že jemu se svět ukazuje, a tím dává člověku možnost nahlédnout jeho postavení ve fenoménu:

„A tohle je zároveň taková zvláštní a také překerní situace člověka ve světě. Člověk je přece bytost, v níž se projevuje na jedné straně převaha nahodilosti toho nezjevujícího se universa, na druhé straně propuká v člověku ona druhá stránka universa, ta se v něm najednou ukazuje, stává se reální.“<sup>77</sup>

Člověk se tak nachází na hranici dvou světů, světa tupých jsoucen a světa fenoménu. Lidé podle Patočky mohou vzít možnosti a budoucnost za své, získat na bozích oblast zjevnosti. Musíme být ovšem opatrní. Patočkově chápání lidského vztahu k fenoménu není takové, že by poskytovalo prostor pro jakýkoli subjektivismus, jak je zřejmé z Patočkovy kritiky subjektivity u Husserla i Heideggera

---

<sup>77</sup> Patočka, „Platón a Evropa“ str. 179.

a jeho pokusu o asubjektivní fenomenologii.<sup>78</sup>Člověk je podle Patočky otevřen pro fenomén, ale z toho neplyne, že by bylo v jeho moci rozhodovat o tom, jak se mu co, bude jevit.

„Není věci naší, neleží v naší dispozici, aby se věci nejevily za určitých okolností beze smyslu, a korelativně k tomu opět, aby nás smysl z věci neoslovoval, jsme-li proň otevřeni.“<sup>79</sup>

Skrze obrat ke zjevování se dostává do lidského povědomí možnost smyslu. Jednotný a absolutní smysl mýtu je rozbit a sféra zjevování je od nynějška lidskou sférou.

Tato proměna perspektivy na zjevování nese ve svém důsledku i další změny. Už jsme mluvili o tom, že pro společenství založená na mýtu je smysl dán bohy. Smysl je v nich vůči člověku excentrický. V okamžiku kdy se člověk rozhodne přijmout svou situaci, do které je v rámci zjevování postaven, v ten okamžik už neodpovídají za sféru zjevování bohové, ale lidé. Sféra zjevnosti se tak stává sférou lidskou. Lidský život se v důsledku toho stává pohybem, dějem. Tím jsou splněny podmínky pro vznik dějin ve smyslu dějin reflexivity, jak je pojímá Patočka. Přítomnost reflexe na zjevování jde ruku v ruce s dějinami. Ovšem vstup do dějin a proměna centra smyslu nejsou jediné proměny, ke kterým dochází. Možnost přijmout možnosti za své v sobě implikuje přítomnost osoby, toho, kdo přejímá, odpovídá na tyto dané možnosti. Jinými slovy: reflexe je pohyb, který je podmínkou sebevědomí. Možnosti mohou být moje, jen pokud jsem rovněž já. Propojení počátku dějin s vynořením se lidského já zmiňuje explicitně i Patočkův text:

„Domníváme se, že já v tomto smyslu [jako vlastní, plná, nepřevoditelná osoba - doplnil J.J.] se vynořuje v počátku dějin a

<sup>78</sup> Srov.: Tamás Ullmann, „Negativní platonismus a problém zjevování“ in: *Myšlení Jana Patočky očima dnešní fenomenologie* (Praha, Filosofie a OIKOYMENH, 2009), str.170-174.

<sup>79</sup> Patočka, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, str. 52.

spočívá v tom, ..., vyžít v odpovědném kladení otázek vyjasňujících objevenou problematičnost s každodenní střízlivostí."<sup>80</sup>

Objevení lidského já a přijetí možností za své proměňuje i charakter lidského života, byl-li v předdějinných společnostech život pojat jako sebestravující masa rodu, nabývá život v dějinných společnostech charakter konkrétního životního příběhu.

„Další důležitý moment je v tom, že platónský filosof přemohl smrt v podstatě tím, že před ní neuprchl, nýbrž zůstal s ní tváří v tvář. Jeho filosofie byla *meleté thanaton*, péče o smrt."<sup>81</sup>

V dějinném společenství je proměněn vztah ke smrti. Zatímco v případě nedějinných společenství jsme nemluvili o smrti ve vlastním smyslu. V dějinném společenství se společně s vynořením vlastního já a vlastního životního příběhu objevuje i smrt ve vlastním slova smyslu. Smrt, se v dějinných společnostech ukazuje jako nejzazší možnost každého člověka a proměňuje jeho život v úkol, v kterém je nezastupitelný. Nikdo nemůže zemřít za mě, tzn. nikdo mě nemůže zastoupit v mém životě a mých možnostech, které беру na sebe tím, že přitakávám i své nejzazší možnosti, kterou je smrt. Tímto se Patočkova charakteristika dějinného člověka velmi přibližuje Heideggerově pojetí *Dasein* a zpětně potvrzuje naše analýzy pojetí lidského života u Patočky z první části:

„Tato starost o smrt, toto procitnutí, které bdí nad smrtí, toto vědomí, které čelí smrti tváří v tvář, je jiným jménem svobody. Aniž bychom chtěli zastírat podstatné rozdíly, můžeme v tomto svazku mezi starostí bytí ke smrti, jež je převzato vlastním způsobem, *eigentlich*, a svobodou, tj. zodpovědností, vidět strukturu analogickou struktuře *Dasein*, jak ji popisuje

---

<sup>80</sup> Ibid. str. 90.

<sup>81</sup> Ibid. str. 93.



Heidegger.“<sup>82</sup>

Poslední změnou, ke které podle Patočky dochází při přechodu do dějinného společenství, je proměna soukromého prostoru domácnosti ve veřejný prostor *polis*. V okamžiku, kdy je absolutní smysl mýtu relativizován, už nelze žádný jistý smysl nárokovat. Důkazem toho je vývoj metafyziky v době, kdy řecká historická *polis* vstupuje do dějin. Po otřesení daného smyslu mýtu, jsou to podle Patočky metafyzické teorie, které se snaží nepřítomnost smyslu zaplnit a přijít s takovým výkladem světa, který bude všezahrnující. Ale v mnohosti metafyzických systémů, kterou na počátku reprezentuje trojice Platón, Démokritos, Aristoteles, se ukazuje nemožnost, takového jednotného smyslu.<sup>83</sup> Zároveň ale i nutnost toho, že každý nový smysl, každý nový způsob ujmoutí se vlastních možností se nemůže dít v soukromém prostoru domu, ale jen ve veřejné sféře *polis*, ve sféře, kde se různé smysly mohou stýkat a svářet. S přechodem do dějin je sféra zjevování sférou lidskou, ale zároveň se může stát lidskou jen za podmínky vzniku jednotlivých já, které tuto obecnou sféru možností naplňují konkrétním smyslem, kterým se vymezují vůči ostatním. Dějiny jsou tedy u Patočky možné jen jako veřejné.

Máme-li pak jediným slovem opsat základní podobu, kterou lidská reflexe na zjevování má se všemi jejími momenty, pak se domnívám, že nejvhodnějším termínem je termín: odpovědnost. Pojem odpovědnosti je ve spojitosti s dějinami zmiňován Patočkou samotným, pro něj „historie není pochopitelná bez svobodné odpovědnosti.“<sup>84</sup> Co všechno má Patočka na mysli, když mluví o

<sup>82</sup> Jacques Derrida „Tajemství, kacířství a odpovědnost: Patočkova Evropa“ in: *Filosofický časopis* č.4-5,1992, str.561.

<sup>83</sup> Srov.: „V historickém procesu má však na prvním místě význam tato dualita metafyziky, kterou představují zjevy Platón - Démokritos: znamená, že metafyzika nemá jednu podobu, nýbrž dvě již ve svém vzniku a k těmto dvěma se brzy druží třetí zásadně odlišná podoba, totiž Aristotelova. Filosofie ve své metafyzické podobě sice setřásá ono tajemství, které bylo východiskem onoho otřesu, který jí dal vznik - ale ono ji dostihuje znovu v této podobě záhady plurality metafyzických konceptů.“ Patočka, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, str. 59.

<sup>84</sup> *Ibid.* str. 47.

zodpovědnosti?

Patočka své stanovisko tradičně vykresluje na pozadí Husserlových a Heideggerových úvah. Podle Patočky obě filosofie jsou si vědomy zásadní úlohy odpovědnosti v historii. Rozdíl je ovšem v tom, co odpovědnost v obou případech naplňuje. Husserlova filosofie v Patočkově interpretaci vychází od primátu poznání. Odpovědnost pak spočívá v podřízení pouhého mínění pod názor.

Na druhé straně Heideggerova filosofie má podle Patočky své těžiště v pojmu svobody a chápe odpovědnost jako realizaci této svobody, která je založená v obnovení otázky po bytí. Vzhledem k tomu, že Patočka za východisko svých úvah o dějinách přijímá Heideggerovu filosofii, není divu, že i v pojetí odpovědnosti je Patočkovi bližší Heideggerovo pojetí:

„Člověk nemůže *být v samozřejmosti* mimolidských jsoucen, musí svůj život *konat, nést*, musí s ním být hotov, vyrovnat se s ním. Pak to vypadá, jako by byl vždy mezi *dvěma* možnostmi, které jsou ekvivalentní, ..., skutečný pohled je nonekvivalence, pro kterou je bytostný rozdíl mezi odpovědností, která *nese a exponuje se*, a ulehčováním a útekem. Skutečnost lidského života nepřipouští proto pohled zvenčí, pohled nezaujatého diváka.“<sup>85</sup>

Patočka se jednoznačně přiklání k takovému pojetí odpovědnosti, které vychází od v dějinách situovaného ‚tu‘. A v samotné historii Evropy nachází Patočka dva význačné momenty, v kterých se odpovědnost nejjasněji ukazuje. Prvním historickým příkladem odpovědnosti, který Patočka užívá je Platónova filosofie:

„Odpovědný člověk jako takový je *já*, je individuum, které se nekryje s žádnou rolí, do níž může vstoupit - to se u Platóna vyjadřuje mýtem o volbě životního losu; je odpovědným já, protože

<sup>85</sup> Ibid. str. 86.

v konfrontaci se smrtí s vyrovnání s nicotou vzal na sebe to, co může každý jen sám v sobě provést v čem je nezastupitelný.“<sup>86</sup>

Druhým historickým příkladem odpovědnosti je pro Patočku křesťanství. Ovšem mezi platonismem a křesťanstvím dochází k zásadní proměně konkrétní náplně odpovědnosti. Zatímco řecké pojetí odpovědnosti Platónovy doby má svou náplň v jasnosti nahlédnutí, která je učiněna programem lidského života, křesťanské pojetí odpovědnosti klade důraz na jednání, na naplnění vlastního osudu:

„Hlavní rozdíl zdá se spočívat v tom, že teprve nyní je objeven vlastní obsah duše, který spočívá v tom, že pravda, o kterou duše bojuje, není pravda nazírání, nýbrž pravda vlastního osudu, pravda spojená s věčnou odpovědností, z níž není odvolání na věky věků.“<sup>87</sup>

Z Patočkových popisů odpovědnosti je možné vyčíst několik věcí. Za prvé je důležité si povšimnout, že i odpovědnost je ve své podstatě dějinná. Pro Patočku neexistuje jeden pevný druh odpovědnosti, byť jak se domnívám, oba historické příklady odpovědnosti spojuje společný moment, kterým je figura tzv. dané smrti.<sup>88</sup> Tento Derridův obrat sleduje Patočkovu inspiraci v Heideggerově filosofii a znamená převzít odpovědnost za svou smrt, tj. převzít svůj život jako úkol, za který zodpovídám. Platonism a křesťanství jsou pak dvěma různými historickými příklady, jak si dát smrt, tj. dvěma momenty ve kterých lidstvo přijalo své bytí za úkol:

---

<sup>86</sup> Ibid. str. 94.

<sup>87</sup> Ibid. str. 94-95.

<sup>88</sup> Srov.: Derrida, „*Tajemství, kacířství a odpovědnost: Patočkova Evropa*“, str. 563.

„Je to také smrt daná Sokratovi, smrt, kterou mu dali a kterou on přijal, jinakřečeno: kterou si jistým způsobem dává tehdy, když ve *Faidónu* rozvíjí řeč, kterou dává své smrti smysl a nějak se ujímá odpovědnosti za ni.“<sup>89</sup>

„Dar, který je mi darován tím bohem, jenž mne bere do svých rukou a spočívá na mně svým pohledem, třebaže je navždy nedosažitelný, hrozivě asymetrický dar mysterium tremendum mě nechává odpovídat a probouzí mne k zodpovědnosti, kterou mi dává, jen tak, že mi dává smrt, tajemství smrti, novou zkušenost smrti.“<sup>90</sup>

Tímto se dostáváme k tomu, že se v Patočkově pojmu zodpovědnosti ozývá řada tradičních heideggerovských témat; kromě již zmíněného vztahu ke smrti je možné shledávat zde napětí mezi autentickým a neautentickým životem, téma starosti a svobody. Ovšem bylo by chybou domnívat se, že Patočkově traktování odpovědnosti jde čistě v heideggerovském duchu. Patočka sice z Heideggera mnohé přebírá, ale jako vždy, to co přebírá, upravuje.

Za třetí je proto nutné si povšimnout nietzchovské inspirace. Platonismus a křesťanství nemají k sobě totiž nijak daleko, vždyť jak se Patočka odvolává - „křesťanství je platonismus pro lid“.<sup>91</sup> A obojí je pro Nietzcheho pozicí síly, která je zároveň slabostí. A ve stejném podvojném duchu vnímá Patočka i odpovědnost. Odpovědnost je pozicí síly, ale takovou, která vždy už v sobě nese i svůj opak - nezodpovědnou démoničnost. Jen tak je možné, že se může to, co mělo být v platonismu hrází proti nezodpovědnému démoničnu, totiž rozum, proměnit v toto démonično samo. Patočka

---

<sup>89</sup> Ibid. str.557-558.

<sup>90</sup> Ibid. str. 572.

<sup>91</sup> Srov.: Fridrich Nietzsche, *Mimo dobro a zlo*, (2003,Aurora,Praha).

tuto proměnu ilustruje na Durkheimových popisech francouzské revoluce, kdy v době vlády osvícenství, které programově chtělo bojovat proti všem předsudkům náboženství, je sám rozum zbožštěn a dává vzniknout náboženství rozumu.<sup>92</sup> Jacques Derrida rozvádí tuto Patočkovu myšlenku a v Patočkou naznačeném smyslu přivádí na světlo další moment, který Patočkův pojem odpovědnosti v sobě nese – kacířství:

„Proto bude muset každý výkon zodpovědnosti (rozhodnutí, jednání, *praxis*) vždy muset předbíhat a překračovat každé teoretické anebo tématické určení. Bude muset rozhodovat bez tohoto určení, nezávisle na věděni – to je podmínka praktické svobody.“<sup>93</sup>

Každé svobodné rozhodnutí v sobě nese skok do prázdna, moment, ve kterém se nelze opřít o to, co bylo dosud, ale je třeba mít odvahu k novému. K zodpovědnému ujetí se svých vlastních možností je vždy třeba otřes dosavadního smyslu, odpovědnost tak předpokládá opozici, herezi vůči dosavadnímu smyslu.<sup>94</sup>

Posledním momentem, který je možno z Patočkova chápání zodpovědnosti vyvodit, je vztah odpovědnosti k veřejné sféře. Když říkáme, že jsme zodpovědní, pak jsme zodpovědní někomu. Struktura zodpovědnosti v sobě předpokládá někoho, komu se musíme zodpovídat. Předpokládá druhého, jiného. Před zodpovědností se tedy nejde zavřít do zdi domu. Jinými slovy odpovědnost v sobě nese otevřenost pro dotazování. V zodpovědnosti je předpokládána veřejná otevřená sféra:

---

<sup>92</sup> Srov.: Patočka, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, str.98-99.

<sup>93</sup> Derrida, „*Tajemství, kacířství a odpovědnost: Patočkova Evropa*“, str. 567.

<sup>94</sup> Srov.: „Středověký kacíř je Patočkovi prototypem moderního nezávislého intelektuála, intelektuála v opozici, který opět je pro něho ztělesněním vlastního potenciálu lidského intelektu, jímž je problematizace daného.“ Filip Karfík „*Proč je Patočkova filosofie dějin kacířská?*“ in: *Reflexe*, 94/12, 3-4.

„Jde o to spojit s tajemstvím odpovědnost, která podle nejpřesvědčenější a nejpřesvědčivější *doxa* záleží v odpovídání, tedy v odpovídání jinému, před jiným a před zákonem, a pokud možno při veřejném zodpovídání za sebe sama, za své úmysly, své cíle a ve jménu jednajícího, jehož odpovědnost se předpokládá.“<sup>95</sup>

Ostatně jsem přesvědčen, že všechny výše zmíněné momenty lze v našem běžném chápání odpovědnosti nalézt. Říkáme, že se někdo chová odpovědně a máme tím na mysli fakt, že ve svém jednání nepostupuje lehkovážně, ale že si dává záležet na věci, o kterou mu jde. Odpovědnost v sobě předpokládá na jedné straně to, že nám o něco jde, že nám na tom záleží. Na druhé straně odpovědné jednání znamená rovněž, že v jejím jádru je skryto nikoli živelné jednání, ale jednání, které se zakládá na nějakém nahlédnutí a vzhledem k němu rozhoduje, co je odpovědné učinit. Rovněž říkáme, že bereme něco na svou odpovědnost, když víme, že se svým svobodným rozhodnutím vzpíráme nebo rozcházíme s běžným jednáním. Brát něco na svou odpovědnost ale rovněž předpokládá někoho, kdo odpovědnost přejímá. Je tu obsažen předpoklad osoby, která je odpovědná. Odpovědnost sebou nese nutnost odpovědného já.

Pojem odpovědnosti se ukazuje ve všech směrech vhodný a výstižný proto, že v sobě zahrnuje všechny momenty, které jsme výše zachytili. Nese v sobě totiž komplexní představu, jakou dějiny podle Patočkova popisu předpokládají. Dějiny nejsou totiž nic jiného, než náš úkol, který je nám svěřen a ke kterému jsme se přihlásili, tváří v tvář ostatním a jim na očích. Tím se v dějinách objevuje i místo pro *poemos*, svár různých úkolů, kterým je třeba dostát. Patočkovi se tak daří propojit jedince i společnost. Dějiny jsou věcí individuální zodpovědnosti, která se může dít jen ve veřejném společenském prostoru. Obecný charakter lidské reflexe na zjevování, tj. dějin, je tedy odpovědnost.

---

<sup>95</sup> Derrida, „*Tajemství, kacířství a odpovědnost: Patočkova Evropa*“, str. 568.



### 3. Dějinnost a politika

Cílem této práce je zodpovědět, jak Jan Patočka spojuje vznik dějin a politického společenství. Takové spojení je, pokud bychom je pochopili v běžném slova smyslu, neobvyklé. Historie přece sahá dál hluboko za první politická uskupení, která teprve v průběhu dějin vznikají a následně zanikají a proměňují se. Běžně pochopený vztah mezi historií a politickým společenstvím je tedy takový, že tato společenství jsou v dějinách, ale ať už existují nebo ne, dějiny existují nezávisle na nich.

Patočkovu pojetí je v příkrém rozporu s takovýmto běžným pojetím vztahu mezi dějinami a politickým společenstvím. A to nejen tím, že společenství, která tradičně chápeme jako dějinná, Patočka jako dějinná nechápe, ale rovněž tím, že u Patočky *Kacířských esejů* je zjevné přesvědčení nějaké užší vazby mezi dějinami a politikou. Když se ovšem pokusíme Patočkovy důvody k takovému tvrzení prozkoumat, náhle narážíme na to, že pojmy dějin, historie i politiky mají velmi přesně určený význam, který je mnohdy zcela odlišný od našeho běžného chápání takových slov. Z těchto důvodů jsme prozkoumali oba hlavní pojmy, mezi kterými se snažíme nalézt vztah a jeho důvod. Nyní, když jsme obsah těchto pojmů projasnili zbývá naše poznatky shrnout a nalézt vztah, který se mezi oběma pojmy skrývá.

Lidský život má podle Patočky tři momenty - pohyb akceptace, práce a pravdy. První dva pohyby mají za úkol ve světě vytvořit člověku sféru domova. Domova ovšem ne ve smyslu nějakého místa nebo budovy. Domovem je zde míněna oblast světa, se kterou je člověk obeznámen, která je mu po ruce a není mu cizí, které bezprostředně rozumí. Domov je místem, kde je náš život zabezpečen a prost ohrožení, je pevným bodem, ze kterého teprve vyrážíme ven do světa, do oblasti cizího. Domov je spíše určitou situací. Domov ve smyslu pevného místa nebo stavby, je pak pouze důsledkem této lidské životní tendence být doma.

Třetí pohyb lidského života, pohyb pravdy, dává lidskému životu nový rozměr, který jej odlišuje jak od výskytu pouhých



tupých jsoucen, tak od života zvířat. Pohybem pravdy nabývá lidský život vztahu ke zjevování. Tupá jsoucna, jako třeba kámen, ale i zvířata jsou zcela lhostejná k faktu zjevování, tj. k faktu že jsoucno nejen je, ale že se i ukazuje. Teprve člověk nabývá vztahu ke zjevování. Byť člověk má vztah ke zjevování od počátku, sám lidský vztah ke zjevování je proměnlivý. První lidská společenství se sice podle Patočky vztahují ke zjevování, ale nechápou oblast zjevování jako svou. Oblast zjevování je v nedějinných a předdějinných společnostech vyhrazena bohům. Lidé těchto společností se ztrácejí ve zjevu, tj. ve věcech a potřebách života, aniž by na zjevování nějak výrazněji reflektovali. Jinak je tomu podle Patočky u tzv. dějinných společností; v dějinné společnosti se člověk nesnaží na svůj vztah ke zjevování zapomenout, nezastírá si ho, ale naopak na nárok, který vztah ke zjevování přináší, odpovídá. Díky třetímu pohybu má člověk možnost rozhodnout se odpovědět na situaci, do které je v dějinách zjevování postaven. Tímto vědomým přijetím místa v universu přijímá člověk odpovědnost za svůj život, který se mu tím okamžikem stává úkolem. Reflexe na zjevování, která má formu odpovědnosti, je počátkem dějin.

Když mluvíme o dějinách, máme většinou na mysli buď souhrn všeho, co bylo před přítomností, nebo máme na mysli dějiny jako to, co bylo zapsáno nebo co je tradováno o minulých událostech lidí. Dějiny v prvním smyslu jsou vázány na plynutí času a náleží spíše do oblastí přírodních věd, zatímco dějiny v druhém smyslu jsou dějinami, kterými se zabývá historiografie, jsou tedy předmětem humanitních věd. Patočka ale nechce chápat dějiny ani v jednom z těchto významů. Dějiny mu nejsou ani časovou přímkou, ani souborem příběhů. Dějiny jsou pro Patočku uskutečňováním lidské odpovědnosti.

Viděli jsme, že pojem odpovědnosti v sobě nese několik předpokladů: úkol, za který se odpovídá, osobu která za úkol zodpovídá, toho komu se odpovídá, ale i jisté navzdory čemu nebo komu. Tento polemický moment v struktuře odpovědnosti jsme

identifikovali jako kacířství. Z tohoto hlediska je pak možné tvrdit, že dějiny jsou pro Patočku dějinami kacířství.

Patočkovu pojetí dějin jako odpovědnosti v sobě předpokládá veřejnou sféru, kterou vyžaduje jak polemicko kacířský moment, tak i moment zodpovídání. Takovou sférou je *polis*.

Nejedná se však o *polis* v historickém smyslu. Patočka sice v *Esejích* využívá historického příkladu *polis*, to vše ale pouze proto, aby na historickém příkladu ukázal ty charakteristiky *polis*, které považuje za určující a které jsou v současném pojetí politické sféry zakryté nebo ztracené.

Historická *polis* je sféra, která je jasně odlišena od sféry domu a domácnosti (*oikia*). Ve zdech svého domu antický člověk pečuje o svůj život a jeho potřeby. Dům vytváří soukromou sféru, ve které je otec pánem. Neexistuje zde žádná rovnost, ale naopak přísná hierarchie moci a povinností. Opakem ke sféře domu byla sféra *polis*. Život v rámci *polis* byl životem, který se lišil od života v domácnosti kvalitou. Sféra *polis* byla sférou rovnosti. Neexistovala zde žádná nerovnost, která byla přítomna v rámci domu. Tato nepřítomnost nerovnosti znamenala svobodu. Svobodu nejen od nerovnosti, která se vyskytovala ve sféře domu, ale rovněž svobodou v opanování životních nutností. Sféra *polis* byla osvobozená od práce a starostí o přežití, které byly součástí domu. Proto také vyžadoval politický život odvahy, protože zde se na život nehledělo a přílišné lpění na životě bylo považováno za známku otrocké duše.<sup>96</sup>

Patočka tyto charakteristiky *polis* přijímá, ale vyzvedá je z historického příkladu na obecnou rovinu a uvádí je do vztahu k lidské situaci. Když člověk, díky svému význačnému vztahu ke zjevování, vystoupí z oblasti předdějinné do oblasti dějinné, vstupuje do sféry, kde už není nerovnost. Zjevování už nenáleží do ruky bohům a člověk není jen přizván, aby na něj bylo shozeno břímě práce. Člověk se vstupem do dějin přejímá zodpovědnost za zjevování. Je zde tedy rovnost, ne ve smyslu equality, stejného

---

<sup>96</sup> Srov.: Arendtová, *Vita activa*, str. 49.

zacházení se všemi, tj. rovnost ve smyslu spravedlnosti (taková rovnost byla přítomna i v předdějinných společnostech), ale rovnost, tak jak byla chápána v antické *polis*, tj. rovnost jakožto svoboda. Touto svobodou jsou si všichni rovni a zároveň je to svoboda, co umožňuje *polemos* různých postojů. Svoboda, jakožto solidarita otřesených, je to co, rozděluje, ale zároveň spojuje soupeře ve sporu. Stejně jako v antické *polis* je to svoboda, pochopená jako rovnost, která spojuje a zároveň rozděluje její členy, stejně tak je to otřesenost smyslu, která nás spojuje a zároveň rozděluje v dějinách. A tato otřesenost smyslu, která stojí na počátku dějin, vyžaduje i odvahu. Převzít zodpovědnost za svůj život znamená totiž rovněž schopnost čelit smrti.

Z předchozího je tedy možné dovodit, že dějiny v Patočkově pojetí jsou možné jen za předpokladu *polis*. Zodpovědnost, která charakterizuje Patočkovu pojetí dějin, je možná jen za předpokladu existence sféry *polis*, tj. sféry rovnosti, svobody, boje a odvahy. Jinými slovy politika a dějiny jdou u Patočky ruku v ruce. Není nedějinné politiky ani nepolitických dějin. A není proto divu, že Patočka vznik obojího spojuje:

„Právě z toho důvodu, že dějiny znamenají na prvním místě toto vnitřní dění, vznik člověka, který zvládá prvotní verzi lidských opozitních možností tím, že se objevuje opravdové, jedinečné já, jsou dějinami duše na jednom z předních míst. Proto jsou dějiny skoro od počátku sledovány reflexí na dějiny, proto Sokrates obec, vlastní místo dějin označuje též za místo péče o duši.“<sup>97</sup>

---

<sup>97</sup> Patočka, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, str. 90.

## Závěr

Tuto práci jsme otevřeli zjištěním, že na první pohled běžné pojmy politiky a dějin Patočka v *Kacířských esejích* proměňuje a chápe je jinak, než jsme zvyklí. Z toho důvodu jsme se zaměřili na dva pojmy: pojem politiky a pojem dějin a pokusili se za pomoci textu *Esejů* a přednášek z doby okolo jejich vzniku odhalit posun, ke kterému u Patočky dochází. V první části práce jsme takto zkoumali pojem politiky, na základě Patočkových popisů různých společenství se ukázalo, že v historickém příkladě athénské *polis* jsou ukryty hlavní charakteristiky vymezující Patočkovo chápání politiky. Výsledkem bylo, že na první pohled samozřejmé chápání politiky jako zákonodárství nebo hospodaření Patočkovu pojetí nedostačují. Politiku Patočka chápe jako něco víc než pouhé hospodaření nebo vydávání zákonů. Pod vlivem řeckého pojetí *polis* je politika veřejnou sférou, ve které se střetávají sobě rovní ve sváru různých smyslů.

Dějiny, stejně jako politika, nejsou Patočkou chápány v běžném smyslu tak, jak jsme si je navykli chápat pod vlivem historiografie. Základní charakter, který mají dějiny, je *odpovědnost*. Dějiny se totiž neukázaly být ničím jiným než úkolem, ke kterému jsme se přihlásili a za který jsme odpovědní. Dějiny a politika jdou ruku v ruce. Ona odpovědnost, která charakterizuje pro Patočku dějiny, je možná jen za předpokladu politické sféry. Sféry, která umožňuje svobodné přihlášení se ke svému úkolu.

Lidská možnost přihlásit se ke svému úkolu, je založena ve třetím pohybu lidského života - pohybu pravdy. Pohyb pravdy zakládá lidský vztah ke sféře zjevování. Lidský vztah k fenoménu je význačný. Člověk jako jediný může na zjevování samotné reflektovat. Třetí pohyb vystihuje lidskou situaci na hranici mezi jsoucnem a fenoménem. V této pozici pak může člověk buď rezignovat a ztratit se v pouhém jsoucnu a svůj vztah ke zjevování ignorovat, nebo se může obrátit ke zjevování a svůj vztah k němu vzít na vědomí. A právě přijetím faktu, že člověk je bytost fenoménu,

vstupuje do sféry zjevování, ve které jsou si všichni rovni svou svobodou, která pramení z neurčenosti smyslu, který si musí každý jedinec teprve vydobýt v boji s ostatními i se sebou samým. Je to sféra zjevování, která je onou evropskou *polis*, tj. politickou sférou, ve které jedině je možná politika, jakožto zodpovědný svár sobě rovných.

Naši hlavní otázku po vztahu mezi politikou a dějinami můžeme tedy uzavřít tak, že v *Esejích* jsou dějiny politika od sebe neoddělitelné, protože vycházejí ze stejného pramene, lidského vztahu ke zjevování, vzájemně se podmiňují. Jak už jsme jednou řekli, pro Patočku je principiálně nemožná jak nedějinná politika, tak i nepolitické dějiny.

V průběhu práce jsme ale rovněž položili některé vedlejší otázky. Jednou z nich byla otázka, která se ptala, jak je obsažen třetí pohyb v předdějinných společnostech. Jak jsme viděli, i v nerovném společenství lidí a bohů má člověk význačný vztah ke zjevování, protože i za této situace se člověku jsoucno jeví. Tento vztah ke zjevování ale není v předdějinných společenstvích tematizován a sféra zjevování je přenechána na spravování bohům.

Druhá vedlejší otázka, která byla v průběhu práce položena, se týkala toho, v jakém smyslu se jedná u Patočky o dějinné úvahy. Tato otázka je více méně zodpovězena pomocí naší hlavní otázky. Pojem dějin nelze chápat v běžném smyslu, a proto ani Patočkovy úvahy o dějinách nejsou takovými úvahami, jaké bychom čekali. Dějiny jsou pro Patočku dějinami zvládnání dvou lidských opozitních možností. A pouze v tomto duchu jsou Patočkovy úvahy úvahami o dějinách.

\*\*\*

Patočkovy velmi specifické pojetí dějin a politiky, které jsme našli v *Kacířských esejích*, není zcela neproblematické a nese s sebou nejednu obtíž. Na některé z nich jsme v průběhu práce poukázali. Prvním a snad i nejzávažnějším problémem je vůbec

nutnost přechodu do dějinné společnosti. Podle Patočky jsou mnohá společenství, která do dějin nikdy nevstoupila, a z velké části můžeme říct, že dějiny jsou pro Patočku především dějinami evropského kulturního okruhu. Je pak dobré se ptát, zda je možnost vstoupit do dějin možností všech společenství? Patočkův popis momentů lidského života by napovídal, že tato možnost je možností všech lidských společenství. Je ale pak obrat od zjevu ke zjevování věcí svobodné volby mezi smyslem excentrickým a vlastním? Vždyť taková volba smyslu je podle Patočky až věcí dějinného člověka, ten se může „rozhodnout“ své dějiny ztratit, ale nelze se rozhodnout dějiny získat, pokud už v nich nestojíme. Není vznik dějin nakonec do značné míry podmíněn? Nebylo to specifikum řeckého mýtu, které způsobilo obrat do dějin?

Tím se dostáváme k problematice třetího pohybu a jeho přítomnosti v předdějinných a dějinných společnostech. Patočka sice ukazuje, že jak v předdějinných tak i v dějinných společnostech je třetí pohyb přítomen jako význačný vztah ke zjevování. Třetí pohyb je v tomto ohledu nahlížen jako moment, který je součástí určité situace, která je specificky lidská a stejná napříč dějinami. S ohledem na tuto původní situaci jsou na tom všichni lidé stejně. Nicméně člověk se nerodí jen do obecně lidské situace, ale rovněž do situace historicky konkrétní. Je tu přítomný kvalitativní rozdíl mezi tím, jak byl pohyb pravdy přítomen např. ve starém Babylóně a jak je přítomen v dějinné současnosti společnosti evropské civilizace. Jinými slovy je něco jiného mít možnost se ke zjevování vztahovat a něco jiného tuto možnost nikoli naplňovat, ale svým životem vytvářet. Má pak ovšem smysl hovořit o obou případech jako o pohybu pravdy? Abychom více osvětlili problematičnost tohoto momentu, obrátíme se na chvíli k problému, z kterého možná i tato nejasnost ohledně pohybu pravdy pramení. Oním problémem je Patočkově spojení aristotelického pohybu s heideggerovskými motivy. Lidská existence má podle Patočky nejbližší k Aristotelově definici pohybu, jakožto uskutečňující se možnosti. Tato figura uskutečňující se možnosti je zároveň tím,

co odlišuje nedějinného a dějinného člověka. Dějinný člověk je sám sobě možností, na rozdíl od dějinného člověka, který tento fakt přijímá, si jej nedějinný člověk zastírá. Problémem ovšem je, zda lze na heideggerovské pojmání člověka jako existence použít model Aristotelova pohybu. Aristotelický pohyb je ve svém duchu teleologický. Semínko je možností, která se uskutečňuje, ale tato možnost je tu dána dopředu jako *telos* tohoto pohybu, kterým je květina. Lze ale mluvit v tomto smyslu o člověku? Vždyť to, o čem jde jak v Heideggerově pojetí člověka jako existence, tak i v Patočkově pojetí dějinného člověka, je svoboda. Patočka sám několikrát opakuje, že na rozdíl od předdějinného člověka nejsou dějinnému člověku jeho možnosti dány nebo nadiktovány, ale sám si je volí. Specifikum lidské existence spočívá spíše ve vytváření takových možností, než v jejich pouhém naplňování, čemuž by aristotelické pojetí pohybu odpovídalo více. Jak chce Patočka spojit teleologický charakter aristotelického pohybu se svobodným pohybem lidské existence, zůstává proto nejasné. A paralelně lze říci, že pohyb pravdy jako naplňování možností a jejich vytváření jsou dvě odlišné věci, které se Patočka snaží propojit. Ovšem jak konkrétně spolu pohyb pravdy jako svobody v dějinném společenství souvisí s pohybem pravdy jako teleologického naplnění excentrického smyslu daného bohy, zůstává nevysvětleno.<sup>98</sup>

Posledním problematickým bodem, na který jsme narazili, bylo Patočkově pojetí práce. Patočka pojímal práci po vzoru Arendtové jako činnost, která slouží k uchování života a jejímž výsledkem není trvalý výrobek. Práce je pak člověkem prý pocíťována jako tíže. Nutnost starat se o své potřeby působí jako vnucenost lidské

---

<sup>98</sup> Patočka velmi pravděpodobně tento problém nepřehlédl, což naznačují i pasáže z přednášek v letech 1968-1969. V nich Patočka poukazuje na nedořešenou problematiku vztahu ke světu u dětí a zvířat u Heideggera. Zatímco dospělý rozumí sobě a věcem v existenci, děti a zvířata pouze naplňují jim předepsanou životní formu. Životní forma dětí a zvířat má podle Patočky formu Aristotelovy *entelecheia*. Na základě tohoto rozlišení následně Patočka vyvozuje dvě pojetí přítomnosti, která nápadně připomínají rozdíl mezi tím jak je pohyb pravdy tematizován v předdějinných a dějinných společnostech: „Zvíře a dítě tedy neexistují - ve smyslu existence dospělého člověka. Nevztahují se k bytí vlastnímu a cizímu, obracejí se k jiným věcem ne jako jsoucím, ale prostě přítomným. Tuto přítomnost si nelze představovat podle přítomnosti naší existence. Chybí zde to, co pro nás přítomnost dělá přítomností, přítomnost dalších časových dimenzí..., je tu dvojí přítomnost - přítomnost univerzální situace, celkově přítomného okolí a přítomnost tvora v situaci.“ Patočka, *Tělo, společenství, jazyk, svět*, str. 98-99.

svobodě. Práce tak odvádí naši pozornost od sféry zjevování do sféry zjevu, ale zároveň v pocitu tíže a vnucenosti nás podle Patočky upomíná na naši svobodu. Takové pojetí práce, byť rozšířené, není zcela samozřejmé. Upozornili jsme na analýzy Emmanuela Lévinase, který naopak ukazuje, že život miluje spoutanost svými potřebami. Pochopení práce jako tíže se tudíž nezdá zcela samozřejmé a je znovu třeba se ptát, zda takové pojetí práce není ovlivněno pohledem dějinného člověka západní civilizace a zda musela být práce považována za tíži i mimo okruh řeckého mýtu. Znovu se nám tak vrací otázka, zda to nebylo specifikum řecké situace, které vedlo ke vstupu západní civilizace do dějin.



## **Bibliografie:**

### **Primární literatura:**

**Patočka, Jan,** „Co je existence?“ in: *Fenomenologické spisy II* (Praha: OIKOYMENH, 2009).

**Patočka, Jan,** *Kacířské eseje o filosofii dějin*, (Praha: OIKOYMENH, 2007).

**Patočka, Jan,** „Platón a Evropa“ in: *Péče o duši II* (Praha: OIKOYMENH, 1999).

**Patočka, Jan,** „Problém počátku a místa dějin“ in: *Péče o duši III*, edit. Archiv Jana Patočky (Praha: OIKOYMENH, 2002).

**Patočka, Jan,** *Tělo, společenství, jazyk svět* (Praha: OIKOYMENH, 1995).

### **Sekundární literatura:**

**Barbaras, Renaud,** „Fenomenologie pohybu u Patočky“ in: *Fenomén jako filosofický problém*, přel. Josef Fulka (Praha: OIKOYMENH, 2000).

**Derrida, Jacques,** „Tajemství, kacírství a odpovědnost: Patočkova Evropa.“ přel. Miroslav Petříček jr. in: *Filosofický časopis* č.4-5, 1992.

**Dubský, Ivan,** „Několik slov úvodem k Patočkovým kacírským esejům“ in: *Filosof Jan Patočka* (Praha: OIKOYMENH, 1997).

**Epos o Gilgamešovi**, přel. L. Matouš, Praha 1997. Citováno in: Patočka, *Kacířské eseje o filosofii dějin*.

**Grimms Worterbuch**, str. 1854 nn.; a L. Fèbre, „Travail: Évolution d'un mot et d'un idéé.“ in: *Journal de Psychologie normale a pathologique*, 41, 1948; cit. in: Arendtová, Hannah, *Vita Activa neboli O činném životě*.

**Karfík, Filip,** „Filosofie dějin Jana Patočky“ in: *Výtvarné umění*, č. 6, 1990.

**Karfík, Filip,** „Proč je Patočkova filosofie dějin kacírská?“ in: *Reflexe*, 94/12, 3-4.

**Karfík, Filip,** „Svět jako non aliud a dějinnost zjevování u Jana Patočky.“ in: *Fenomén jako filosofický problém*, (Praha: OIKOYMENH,

2000).

**Kohák**, Erazim, *Jan Patočka* (Praha: H&H, 1993).

**Rezek**, Petr, „Lidský život a lidská existence jako pohyb u Jana Patočky“ in: *Jan Patočka a věc fenomenologie*, (Praha: OIKOYMENH, 1993).

**Rezek**, Petr, „Životní pohyb pravdy a život v pravdě u Jana Patočky“ in: *Jan Patočka a věc fenomenologie*, (Praha: OIKOYMENH, 1993).

**Ricoeur**, Paul, předmluva k *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire* od Jana Patočky (Verdier, 1999).

**Ullmann**, Tamás, „Negativní platonismus a problém zjevování“ in: *Myšlení Jana Patočky očima dnešní fenomenologie*, (Praha: Filosofia a OIKOYMENH, 2009).

### **Další primární literatura:**

**Arendtová**, Hannah, *Vita Activa neboli O činném životě*, přel. Václav Němec (Praha: OIKOYMENH, 2007).

**Aristoteles**, *Etika Níkomachova*, přel. Antonín Kříž (Praha: Rezek, 2009).

**Aristoteles**, *Politika*, přel. Antonín Kříž (Praha: Rezek 2009).

**Heidegger**, Martin, *Bytí a čas*, přel. Ivan Chvatík, Pavel Kouba, Miroslav Petříček jr., Jiří Němec, edit. Aleš Havlíček, (Praha: OIKOYMENH, 2008).

Husserl, Edmund, *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, přel. Oldřich Kuba (Praha: Academia 1972).

**Levinas**, Emmanuel, *Totalita a nekonečno*, přel. Miroslav Petříček jr., Jan Sokol (Praha: OIKOYMENH, 1997).

**Locke**, John, „Druhé pojednání o vládě“ in: *Dvě Pojednání o vládě*, přel. Josef Král (Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1965)

**Nietzsche**, Friedrich, *Mimo dobro a zlo*, přel. Věra Koubová (Praha: Aurora, 2003).