

UNIVERZITA KARLOVA
FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ
KATEDRA OBECNÉ ANTROPOLOGIE

DIPLOMOVÁ PRÁCE



Bc. Gabriela Vičanová
**Komentář k Patočkovým přednáškám k Hegelově Fenomenologii
ducha**

Mgr. Martin Vrabc, Ph.D.

2019

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

V..... dne..... podpis.....

Na tomto místě bych ráda upřímně poděkovala Martinovi Vrabcovi, Ph.D. za odborné vedení diplomové práce a za mnohé cenné rady a připomínky k předchozím verzím textu.

Obsah:

Abstrakt	2
Abstract	3
1. Úvod.....	4
2. Přednášky v kontextu	6
2.1 Hegel v českých zemích do 50. let 20. století	6
2.2 Inspirace ve Francii.....	8
2.2.1 Alexander Kojève	9
2.2.2 Jean Hyppolite	10
2.3 Patočka jako přednášející.....	12
3. Patočkovy přednášky.....	14
3.1 První přednáška. Recepce Hegelova vlivu a kritiky. Vytyčení Patočkovy perspektivy.	14
3.2 Druhá přednáška. Hegelova mladická filosofie. Geneze dialektiky pán-rab.....	16
3.3 Třetí přednáška. Úvod. „Metoda“.....	18
3.3.1 Dodatek	21
3.4 Čtvrtá přednáška. Vědomí. Husserlovská optika.	22
3.5.1 Boj.....	26
3.5.2 Odbočení. Láska v Patočkových přednáškách.	30
3.5.3 „Vítěz a poražený“	32
3.5.4 Odbočení. „Tragické“ motivy v přednáškách.....	36
3.6 Tři ideologie.	41
3.6.1 Stoicismus.....	42
3.6.2 Skepticismus	44
3.6.3 Nešťastné vědomí.....	46
3.7 Um.....	51
3.7.1 Idealismus	51
3.7.2 Pozorování	53
3.7.3 Uskutečňování rozumného sebevědomí.....	56
3.7.4 Moderní intelektuál	59
3.8 Duch	61
3.8.1 Antická zkušenost	62
3.8.2 Vzdělanost	66
Použitá literatura:	77

Abstrakt

Cílem práce je podat ucelený komentář k Patočkovy nevydaným přednáškám k Hegelově *Fenomenologii ducha*, které pronesl na Filozofické Fakultě Univerzity Karlovy v letním semestru 1949. Přednášky nebyly dokončeny a ve výkladu *Fenomenologie ducha* se tak zastavují před oddílem Moralita. Patočka je zde značně inspirován svéráznou hegelovskou interpretací v *Introduction à la lecture de Hegel* (1947) od Alexandra Kojèva a uměřenějším spisem od Jeana Hyppolita *Genese et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel* (1946). V práci je nacházena vlastní Patočkova interpretační pozice a sledován vliv obou francouzských myslitelů. Patočka *Fenomenologii ducha* zajišťuje široký kontext a ukazuje její genezi. Po vzoru Kojèva se jeho interpretace pohybuje v perspektivě antropologické a za jádro Hegelovy filosofie považuje dialektiku pána a raba.

Klíčová slova: Patočka – Hegel – Fenomenologie ducha – Kojève – Hyppolite

Abstract

The aim of this diploma thesis is to offer a comprehensive commentary of Patočka's unpublished lectures on Hegel's *Phenomenology of Spirit*, which he gave at the Charles University during the summer semester of 1949. These lectures remain unfinished and the exposition of the *Phenomenology of Spirit* ends before the chapter on morality. Patočka is influenced, to a considerable degree, by the unorthodox reading of Hegel that Kojève presents in his *Introduction à la lecture de Hegel* (1947) and also by a somewhat more conservative commentary by Jean Hyppolite, published in 1946 under the title *Genese et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*. This thesis follows their influence on Patočka's commentary, in an attempt to discover Patočka's own interpretative stance. Patočka places the *Phenomenology of Spirit* into a wide context and tries to illustrate its genesis. Following Kojève, Patočka's interpretation remains nested within an anthropological perspective, considering the master-slave dialectic to be the centerpiece of Hegel's philosophy.

Key words: Patočka – Hegel – Phenomenology of Spirit – Kojève – Hyppolite

1. Úvod

Jan Patočka výklad *Fenomenologie ducha* přednesl studentům Filosofické fakulty Univerzity Karlovy v letním semestru roku 1949, tedy poslední semestr svého tříletého působení na Univerzitě. Nepřízeň osudu nenechala Patočkovi pokračovat ve výkladu v zimním semestru následujícího školního roku, ač úmysl byl opačný. Situace politická, historická a také fakt, že se jednalo o přednášky profesora, jehož přirozeností nebyla výuka vždy čistě referující, dávají vzniknout určitému literárnímu žánru. K tomu je nutno přičíst ještě jeden fakt. Jak napovídá název, jedná se o dosud nevydané přednášky. Dochované rukopisy, respektive jejich přepis pod záštitou Archivu Jana Patočky, je k dispozici v kompletní nezredigované podobě. Přednášky přesto tvoří pouze torzo ve světle jinak svrchovaných textů, na které je Patočkův čtenář zvyklý, neboť, jak dokládá například Patočkův překlad a fragment úvodu k *Fenomenologii ducha* z roku 1960, s Hegelem ještě nebyl zdaleka hotov. Nadto opětovné přerušení profesní kariéry zavadlo tomu, že přednášky nejsou dokončeny a zastavují se tak před oddílem *Duch jistý sebou samým; Moralita*. Cílem této práce je podat ucelený komentář k přednáškám, který poukáže jak na jejich omezení, tak ale i na přidanou hodnotu, kterou jim Patočka ze své interpretační pozice přes veškerá úskalí vkládá.

V předkládané práci vycházím kromě zmíněných přednášek z českého Patočkova překladu *Fenomenologie ducha* z roku 1960, ač je samozřejmostí, že v pozadí je srovnáván i s vydáním v originálním jazyce. Oporu práce pak tvoří dva překrývající se články Milana Sobotky publikované na téže téma. První je z roku 1997, kdy měl autor k dispozici jen část přepisu Patočkova výkladu, druhý, uveřejněný ve Filosofickém časopise v roce 2015, již pracuje s kompletními přednáškami. Na mnohé motivy, které Sobotka analyzuje, předložená práce upozorní, nadto je pokusem o „citlivější“ sledování Patočkova výkladu, aniž by se hermeticky uzavírala v jednotlivá témata. Pokud je jejím dílčím cílem určité motivy problematizovat, pak vždy v kontextu celého výkladu. Přesto je zde několik styčných bodů. Předně je tvoří dvě teze, které se vztahují k perspektivě, z jaké Patočka *Fenomenologii ducha* promýšlí, a vytyčují tak směr a atmosféru, v které se výklad, a potažmo i tato práce, ubírá. První je antropologická optika Patočkova, z níž na *Fenomenologii ducha* pohlíží, druhou je souhlas s tvrzením, že *Fenomenologie ducha* je „anti-Biblií“. Obě jsou Patočkovo devizou, ačkoliv inspiraci čerpá ve Francii. Zdroj jeho inspirace pak tvoří další opěrné body práce, neboť vliv především u původem ruského, avšak známého jako francouzského, filosofa Alexandra Kojěva, respektive jeho sebraných přednášek k *Fenomenologii ducha*, byl na Patočkovo promýšlení

značný. Z Francie pochází také filosof Jean Hyppolite, jehož méně radikální výklad *Fenomenologie ducha* je pro Patočku taktéž důležitým. Patočka bude sledován pod prizmatem vlivu svých inspirátorů a s nimi v komparaci. Než přejde Patočka k samotnému výkladu *Fenomenologie*, ukazuje genezi filosofického zrání Hegelova, kde je Patočkovi nápomocným především Dilthey. Ačkoliv chce celkově práce vyzdvihnout nevídanou šíři Patočkova záběru, s jakou k výkladu přistupuje, ale i jeho důraz na dějinnost a společenský aspekt, posledním opěrným bodem a především určitou orientací bude tvrzení, že *Fenomenologie ducha* je jádrem Hegelovy filosofie, respektive oddíl *Sebevědomí*, respektive „dialektika pán-rab“, a toť budiž důvodem, proč nebude Diltheyův vliv do práce zahrnut.

Pro ucelený obraz, podtrhnutí určité výjimečnosti předmětu zájmu této práce a k vykazání a zpřítomnění veškerých siločar, jimž je Patočkovo výchozí pozice průsečíkem, bude komentář zasazen do určitého rámce a nastíněn kontext přednášek.

Po tomto Úvodu tedy následuje nejprve stručná *Recepce Hegelova díla v českých zemích do 50. let 20. století*, která má přiblížit hegelovské prostředí v českých zemích, z jakého přednášky „vyrůstaly“, s čím tedy mohl Patočka teoreticky pracovat, a pro svou strohost může snad alespoň posloužit případnému čtenáři k orientaci pro další bádání.

Navázáno je pak představením již zmíněných francouzských interpretů *Fenomenologie ducha*, jejichž četba byla pro Patočkovu perspektivu určující. Čtenáři prostřednictvím krátkých „medailonků“ budou představeny osobnosti, které v této práci „sehraji“ hlavní role.

Poslední část přiblíží Patočku jako přednášejícího. Zde bude načrtnuta podoba přednášek, vyzdvihnuty jejich klady a upozorněno na mnohá úskalí. Odtud nabytá atmosféra by pak již měla pronikat celou prací a naznačovat čtenáři určitou tendenci v dané kapitole. Pokud to nedokáže dostatečně evokovat sám text, pokusí se o to mnohdy poněkud sentimentální slova Patočkových žáků, která zazní vždy v počátku každé přednášky.

Samotný komentář je rozčleněn dle jednotlivých přednášek, oddílů *Fenomenologie ducha* či určitých tematických celků. Následující kapitola „Přednášky v kontextu“ je uvedením hlavní části této práce, kapitoly „Patočkovy přednášky“.

Závěr.

2. Přednášky v kontextu

2.1 Hegel v českých zemích do 50. let 20. století

V první polovině minulého století nebylo příliš možné přečíst si něco z Hegela v češtině. Jak připomíná i Sobotka,¹ do té doby zde byly dva výběry z Hegelova širokého korpusu: jeden z *Filosofie dějin* od Františka Krejčího² z roku 1933 a druhý, o deset let mladší, kompilován z celkového díla Hegelova od Františka Fajfry³ Když k tomu připojíme tezi, z které i tato práce vychází, že ačkoliv se přednášky týkají Hegelovy filosofie vůbec, právě Fenomenologie ducha je považována Patočkou za její jádro, situace je pro českého čtenáře o to složitější. Ve světle řečeného je tak v kontextu nejen samotného nedostupného překladu Fenomenologie ducha, ale i co se týče jejího sekundárního zpracování, nutno souhlasit se Sobotkou, když píše, že „Patočka tedy pracuje na zcela nezorané půdě.“⁴ Sobotka z toho následně vyvozuje důsledky i pro podobu samotných přednášek, což bude v jiné části specifikováno. S čím ovšem možná nelze s úplností souhlasit, pakliže se díváme z perspektivy nyní i sekundárních zdrojů a pohlédneme na celý Hegelův korpus, je tvrzení, že „Hegel byl v české filosofii takřka neznámým autorem.“⁵ Tento dílčí nesouhlas opírám o několik faktů.

Prvním faktem zůstává výše zmíněná existence dvou dostupných výborů či antologií. Další fakt bude poněkud rozveden.

S ohledem na samotnou Fenomenologii, tedy vytyčenému jádru Hegelovy filosofie, není situace sporná. Do mírného nesouhlasu se lze dostat až při rozšíření obzoru na všechna Hegelova díla a tzv. hegelianismus, tedy, opakují, bereme-li v potaz i díla sekundární. K podepření vyřčené teze postačí nahlédnout do filosofických časopisů, které v té době vycházely, a je jasné, že Hegel nezůstal stran filosofické obce a jako předmět určitého, ačkoliv

¹ „Hegel byl v české filosofii takřka neznámým autorem, vedle Krejčího výboru z *Filosofie dějin* (Krejčí 1933) a Fajfrovu výboru z celku Hegelova díla (Fajfr 1943) z Hegela nic nevyšlo a speciálně se o něm nepsalo.“ In SOBOTKA, 2015, str. 421.

² KREJČÍ, 1933.

³ FAJFR, 1940.

⁴ SOBOTKA, 2015, str. 421.

⁵ Tamtéž, str. 421.

nevelkého zájmu byl tak zpřístupněn Janu Patočkovi i české společnosti v první polovině 20. století.

In concreto se jedná o časopisy: *Česká mysl*. Tento první český filosofický časopis byl vydáván od roku 1900 až do roku 1947, jejím spoluzakladatelem byl „katedrový pozitivista“ František Krejčí a přispíval sem i František Fajfr a nikoliv pozitivisticky zaměřeni Emil Rádl, Jan Blahoslav Kozák a v neposlední řadě především Jan Patočka, který zde publikoval své první filosofické texty. Článků explicitně se zabývajících Hegelem a jeho filosofií, uveřejňoval časopis několik. Zmíním například *Vzrůst hegelizmu* od Krejčího,⁶ *Hegelovské ovzduší v díle F. Palackého* od Josefa Fischera,⁷ *Český realizm a slovenský hegelianizm v rokoch štyriaciatych* od Milana Hodži,⁸ dokonce bylo vydáno i speciální hegelovské číslo „Logos“⁹ a dozvíme se také o konání *Druhého kongresu hegelovského*,¹⁰ jehož soupis byl v časopise zveřejněn. O tomtéž kongresu, tedy *II. mezinárodním kongresu na paměť 100. výročí úmrtí Heglova*,¹¹ se dočteme taktéž v časopise *Ruch filosofický*.

Ruch filosofický vzniknul vědomě v opozici k *České mysli*, již byl vytýkán dogmatický pozitivismus.¹² Časopis vycházel nepravidelně mezi léty 1921 a 1942.¹³ Vůdčí osobností *Ruchu* byl Ferdinand Pelikán a v ústředí stál také Vladimír Hoppe, oba se zájmem o Hegelovu filosofii. V *Úvodní studii k Soupisům příspěvků v českých filosofických časopisech 20. Století* a v osmém čísle časopisu se můžeme dočíst, jak Hegelův systém „antipozitivista“ Pelikán hodnotí, a sice jako „[...] filosofii, plnou životní zkušenosti a pronikající do niterného rytmu idejí“¹⁴ a dále Pelikán „vzvedá Hegelovo postižení „dialektiky ideologických dějin“, což však chápe jako doklad voluntarismu: věci a představy o věcech nejsou o sobě ničím; jejich dialektická interpretace je výrazem mocného pudového a tím nevědomého myšlení. Hegelova dialektika má biologicko-psychologický, a tím iracionální základ – je vyjádřením subjektivní dynamiky vědomí.“¹⁵ Podobně Hegela v té době interpretuje také Hoppe: „Hegelova filosofie je zde reflexí toho, že hybnou silou dějin jsou vlastně lidské vášně a že pouze „Istí Rozumu“

⁶ KREJČÍ, 1931.

⁷ FISCHER, 1925.

⁸ HODŽA, 1919.

⁹ Hegelovské číslo „Logos“ - *Česká mysl*, 27 (1931), č. 6, s. 564.

¹⁰ Zpráva; *Druhý kongres hegelovský* v *Česká mysl*, 27 (1931), č. 6, s. 563.

¹¹ Zpráva; *II. mezinárodní kongres na paměť 100. výročí úmrtí Heglova* v *Ruch filosofický*, 9 (1931–1932), s. 171–173.

¹² „*Ruch filosofický* zakládán jako vědomý protipól pozitivisty ovládané *České mysli*.“ In PAUZA, str. 4.

¹³ Tamtéž, str. 3; *Ruch filosofický* vycházel (nepravidelně) od roku 1921 do roku 1942.

¹⁴ Tamtéž, str. 8; *Ruch filosofický*, VIII, 1929.

¹⁵ Tamtéž, str. 9.

*/List der Vernunft/ je možné, aby se konečným cílem stala rozumnost a pojmovost dějin.*¹⁶ V ruchu mimo jiné vyšel například překlad od Pelikána *Hegel a francouzská revoluce*,¹⁷ dále *Hegel bei den Jugoslaven*,¹⁸ v časopisech byly vydávány také cizojazyčné články, a publikována zde byla i například *Heglova filosofie světové moudrosti* od Fajfra.¹⁹ Po osobních neshodách s Pelikánem odešel z časopisu Karel Vorovka, který tak od roku 1927 do roku 1929 vydával revue *Filosofie*.²⁰

Ve *Filosofii* pak měl Patočka volně k přečtení například článek *Aktualita Hegelova* (Seillière, Ernest, *Morales et religions nouvelles en Allemagne*).²¹

Recepce Hegelova díla nicméně není předmětem zájmu této práce. Uvedený nástin by měl úměrným dokladu k tvrzení, že Hegel v Patočkově době nezůstal zcela bez povšimnutí. Účelem však není výrazně rozporovat Sobotkovu tezi, pravdou totiž zůstává, že primární Hegelovy texty v češtině, až na uvedené výjimky, dostupné nebyly, což, jak známo, změnil až Jan Patočka. Nejprve seznámil s Hegelovou filosofií posluchače těchto přednášek, později představil Hegelovo *Fenomenologii ducha* a *Estetiku* i českému čtenáři. Přednášky se tak zrodily na půdě skutečně „nepříliš zorané“, nadto bylo potřeba se začít z poctivosti k Hegelovi obrňovat proti stále intenzivnějšímu čtení Hegelova „následovníku“, v českých zemích především tzv. mladohegelovců v čele s Feuerbachem, ale i Marxem a Engelsem. Patočka tak četl Hegela v originálním jazyce, což by případný dostupný překlad pravděpodobně nezměnil, a kromě jiných německých textů, čerpal širší perspektivu pro Hegelovu filosofii především ve Francii.

2.2 Inspirace ve Francii

Hegelova filosofie je pro francouzské myšlení naprosto zásadní. Už v době předcházející přednáškám, vznikalo na tomto území nespočet monografií a interpretací Hegela, z nichž několik bylo zcela klíčových nejen pro hegelovské filosofy. Zmíním zde například monografii

¹⁶ Tamtéž.

¹⁷ PELIKÁN, 1933.

¹⁸ ATANASIEVIČOVÁ, 1933.

¹⁹ FAJFR, 1940.

²⁰ PAUZA, str. 3; V roce 1927 odešel – po osobních neshodách s Pelikánem – z redakce Vorovka, a v letech 1927–1929 vydával revue *Filosofie*.

²¹ SEILLIÈRE, Ernest. *Morales et religions nouvelles en Allemagne*. Payot, Paris, 1927.

z roku 1929 od Jeana Wahla *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* (Nešťastné vědomí v Hegelově filosofii), která je dokonce považovaná za „*inaugurační spis francouzského obratu k Hegelovi*“.²² Zdá se však, že text Jeana Wahla měl na Patočku pokud nějaký, pak minimální vliv, ač zajisté měl možnost jej číst, minimálně jeho články vycházející v *Revue philosophique*. Jeana Wahla Patočka nikde nezmiňuje a naopak se přiznává k vlivům Jeana Hyppolita a Alexandra Kojèva. Jelikož nás zajímají francouzští myslitelé právě v kontextu přednášek, poslední dva budou ve světle účelu Patočkova výkladu představení.

2.2.1 Alexander Kojève

Alexander Kojève (1902-1968), původním jménem Aleksander Vladimirovič Koževnikov, byl francouzský filosof ruského původu, který proslul zejména svou svébytnou interpretací Hegela, kdy „*v Hegelovi hledal jazyk prostřednictvím kterého by mohl hovořit o filosofických otázkách, které ho znepokojují*“²³ a z Hegelovo vlivu rekrutovanou vlastní filosofií pak „*v poválečném období inspiroval mnohé existencialisty.*“²⁴ Především prostřednictvím svých přednášek o Hegelovi na *École pratique des hautes études* mezi léty 1933 a 1939, kdy v posluchárně byly zastoupeny osoby nejen filosofie existencialismu jako Georges Bataille, Jacques Lacan, Pierre Klossowski, Roger Caillois, Jean Wahl, Maurice Merleau-Ponty, Hannah Arendtová, Jean-Paul Sartre a v neposlední řadě pak Jean Hyppolite.

Pro nás je důležitý Kojèvův soubor přednášek, který byl vydán Raymondem Queneauem v roce 1947, *Introduction à la lecture de Hegel* (Úvod do četby Hegela), respektive jeho anglický překlad *Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the Phenomenology of Spirit*. Sebrané přednášky pak také dosahovaly nedožitého vlivu, a to nejen na Patočku. Na Kojèvova Hegela a konkrétně jeho pojetí „*konce dějin*“ navazuje tak například velmi kontroverzní dílo Fukuyamy *The End of History and the Last Man* (*Konec dějin a poslední člověk*) z roku 1992 podle kterého vstupujeme do tzv. post-historické doby²⁵, ale i mnozí další.

Právě Kojèvovi se tak připisuje obrovský podíl na obnovené vlně zájmu o Hegela v poválečném období, který vedl především k využití a zapracování některých Hegelových myšlenek do docela jinak motivovaných projektů. Samotná Kojèvova optika byla značně

²² KOBLÍŽEK, 2018, str. 15.

²³ ROTH, 1988, str. 96.: „*Kojeve finds in Hegel a language he can appropriate in order to speak to the philosophical issues that most concern him.*“

²⁴ KELLY, 1981, str. 29-52.: „*and inspired much of the post-war existentialist movement.*“

²⁵ FUKUYAMA, 1992.

ovlivněna Husserlovou teorií intencionality, Jaspersovými popisy mezních situací v existenci člověka a Heideggerovou analýzou autentické časovosti, čehož znalost pak určila Kojèvu trvalý zájem o nějaké pasáže z Fenomenologie ducha.

Hlavní Kojèvovy myšlenky a interpretační posuny Hegelovy filosofie budou v práci v různé míře ukázány především v komparaci s Patočkovým výkladem a jeho perspektivou, kterou právě často Patočka od Kojèva přebírá. Kojève měl na Patočku vliv opravdu značný a mnohé jeho myšlenky přijímá ve výkladu Patočka za své, byť ne s takovou radikalitou, což bude ještě mnohdy připomenuto. Celkově lze o Kojèvově interpretaci tvrdit:

- ❖ Kojèvova optika je antropologická.
- ❖ *Fenomenologie ducha*, tedy *Knih*a, je jakousi Anti-Biblií.
- ❖ *Fenomenologie ducha* je ústředím Hegelovy filosofie.
- ❖ Oddíl *Sebevědomí* je ústředím Fenomenologie ducha.
- ❖ Dialektika pána a raba je ústředím Hegelovy filosofie.
- ❖ Důležitými motivy jsou například: rab jako nositel historie, lidská touha, boj o prestiž a uznání, individualizující smrt, úzkost, striktní rozlišení zvířete a člověka, práce, negativní ráz lidské existence a mnoho dalších.
- ❖ Jeho výklad lze považovat za existenciální a marxistický.
- ❖ A nakonec téměř motto jeho přednášek o konci ději: „*Hegel je filosofem konce dějin zrušených v nečasovém vědění, které má být „věčností vyjevenou sobě samé“*“²⁶.

Některá tvrzení budou v mém komentáři rozvedena a vyzdvihnuta, opět v závislosti na vlivu, jaká na Patočku měla, neboť ten je pro účel i této práce zásadní. Obecně lze říci, že Patočku ve výkladu nejvíce ovlivňuje prvních pět výše uvedených bodů, tedy *antropologická optika*, *Fenomenologie ducha* jako *Anti-Bible*, *ústředí Fenomenologie ducha* v celém Hegelově korpusu, respektive oddíl *Sebevědomí*, konkrétně dialektika pán – rab.

2.2.2 Jean Hyppolite

V letech 1939 a 1941 konečně vychází ve dvou svazcích předklad *Fenomenologie ducha* pro francouzského čtenáře, za což zásluha jde na jméno Kojèvova posluchače, Jeana Hyppolita. Překladem s Hegelem zdaleka neskončil a téměř souběžně se sebranými přednáškami Kojèva,

²⁶ KOBLÍŽEK, 2018, str. 19.

vydává v roce 1946 monografii *Genese et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel* (*Vznik a struktura Hegelovy Fenomenologie ducha*), v práci budu vycházet z anglického překladu *Genesis and structure of Hegel's Phenomenology of spirit*, a záhy několikásvazkový komentář k Hegelovo filosofii *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel* (*Úvod do Hegelovy filosofie dějin*).

Jean Hyppolite (1907-1968) je tedy francouzský filosof a překladatel, jež proslul více svou systematickostí než zásadní proměnou Hegelova odkazu. Učil na pařížské Sorbonně, vedl 1954-1963 vedl École normale supérieure (1954-1963), na kterou navázal přednáškami na Collège de France (1963-1968), kde byl jeho žákem například Louis Althusser.

Hyppolitova interpretátorská pozice je zcela zásadní: „[...] právě Hyppolita lze pokládat za jednoho z průkopníků moderní filosofické interpretace. Řada textů, jimiž se autor zabývá, je svérázným způsobem aktualizována a zpřístupněna novému čtení.“²⁷ S tím lze jenom souhlasit. Hyppolite zpřístupňuje „hegelovství jako systém problému či otázek“²⁸ a lze jej vnímat jako určitý pendant vůči Kojènově čtení. Pro hegelovskou interpretaci je „středobodem hyppolitovských výkladů, tj. vztahu obecná a jedinečné historické události.“²⁹

Co nás bude ve světle Patočkovo přednášek zajímat, je fakt, že Hyppolite v korespondenci s dobovým zaměřením píše také text *Les travaux de jeunesse de Hegel d'après des ouvrages récents* (*Hegelovy mladické spisy podle nedávných publikací*), „kde jsou proměny hegelovského myšlení sledovány ve třech raných obdobích (období tübingenském, bernském a frankfurtském), dále na samostatnou studii věnovanou období v Jeně [...]“³⁰ V genezi Hegelova zraní Patočka tato období následuje a ukazuje skrze ně postupné formování Hegelovo pozice. Lze tak snad soudit, že i tímto Hyppolitovým spisem byl Patočka do jisté míry ovlivněn, ač zde přiznává mírný vliv pouze Diltheyův. Hyppolite obecně vykládá *Fenomenologii ducha* velmi poctivě a postupuje zcela podle předlohy, aniž by ponechal část bez komentáře. Patočka se jím pak inspiruje především pro oddíl Vědomí a přenáší do svého výkladu nádech toho, co zmiňuje Sobotka: „Jde o dějiny, nakolik se v nich projevuje vývoj „obecného individua“ (lidstva) „od jeho ne- vzdělanosti k vědění“ (Hegel 1960, 60), rozumí se k „absolutnímu vědění“.“³¹ Mimo řečené je pro Hyppolita důležité především nešťastné vědomí, které i Patočka podnětně rozpracovává, ale i motiv práce v širokém smyslu slova. „Ačkoliv byl Hyppolite

²⁷ KOBLÍŽEK, 2014.

²⁸ KOBLÍŽEK, 2018, str. 19.

²⁹ Tamtéž, 2018, str. 19-20.

³⁰ Tamtéž, 2018, str. 19.

³¹ SOBOTKA, 2015, str. 427.

hluboce ovlivněn Kojèvovo antropologickým čtením Hegela, našel vlastní cestu z Fenomenologie do Logiky, aby tak uniknul některým problematickým rysům Kojèvova čtení...“³², linie Hyppolitova výkladu Fenomenologie si přesto stále nese antropologický směr. Jeho výklad je pečlivě strukturovaný a obdivuhodným je také jeho neustálé propojování s ostatními Hegelovými spisy.

2.3 Patočka jako přednášející

Patočka jako přednášející má z řad svých žáků nespočet „referencí“ a jejich výběr bude úvodem do každé z přednášek s ohledem samotný ráz konkrétní přednášky. V této části bude pro účel představení žánru pouze načrtnut obraz Patočky jako přednášejícího, nikoliv jako předního účastníka jeho vlastních seminářů, neboť v těch byla atmosféra odlišná.

Obecně panuje o Patočkovi shoda, že byl váženým učitelem s laskavým projevem, který mnohdy pro svou fundovanost vzbuzoval v posluchačích až úzkost. Role učitele je často v podobě Patočky až hypostazována na roli čistého Filozofa, fenomenologa, jež při přednáškách tedy neučil, ale „skutečně filosofoval“. Patočka měl vždy precizně svůj projev připraven, stálo za ním mnoho myšlenkového úsilí a poctivosti, a v projevu tak své poznámky následoval, ač čistě nereferoval, nečetl, ale opět je promýšlel vždy s ohledem na daný problém. Byl skvělým interpretátorem a často dokázal své posluchače zcela pohltit a vyvolat v nich dojem o nepropustné pravdě toho, co bylo zrovna předmětem jeho výkladu. Vždy byl poctivý problému ale i autorovi, jakákoliv nepodložená spekulace neměla místa. Jako každý, nacházející se uprostřed svého „myšlenkového porodu“, byl jeho projev ozvláštněn určitou gestikulací, mimikou, přeřeknutími, dlouhými prodlevami, na což upozorňují zejména žáci, kteří v danou dobu nestihli do jeho zpřítomněného filosofického světa proniknout, což bylo často pro vyžadovanou náročnost. Jeho poctivé přípravy daly vzniknout i torzu přednášek, které jsou předmětem této práce.

Při podržení náznaků již zmíněných, lze nyní v pozadí soudit, proč Patočkovy psané přednášky jsou místy čistě referující, sumarizující, heslovité, útržkovité, případně i nejasně strukturované. Proč jsou některá témata podrobena hlubší analýze, jiná zas téměř opomenuta. Proč po oddílu Sebevědomí nabírají podob čistého detailního referátu z Fenomenologie ducha,

³² BUTLER, 1985, str. 97.

zatímco nejprve čtenáře, resp. posluchače láká šíří svých poznatků a jejich přílnavým výběrem, jímž postupně nechává dozrát a vyvstat Hegelovu dialektiku pána a raba a jakoby pak sklídl plody své práce a pouze se jmul výklad dokončit – nicméně stále se stejnou péčí, ale jakoby menší vášní pro věc. V průběhu textu se budu čtenáři snažit předat i tuto stránku, řekněme žánrovou, která se samotnou „problematikou“ nemá co dočinění, ale přednášky a tím i můj komentář podstatně určuje.

Nakonec je ještě nutno zmínit jednu formální náležitost. Práce čerpala z přepisu přednášek, jež byl pod záštitou Archivu Jana Patočky vytvořen v textovém procesoru a několik „dobrých duší“ jej dále zredigovalo, bohužel jen zhruba do poloviny. V druhé části textu jsou tak nezdědky slova pro svou nečitelnost nehrazena otazníky, jsou tak příležitostně porovnávána s kopiemi rukopisu, jež se mi taktéž dostaly do rukou. Tuto komplikaci ale zmiňuji z důvodu stránkování, neboť druhá půlka textu je tak označena pouhým rozsahem (např. *124-131*), zatímco v první část bylo číslování řádně vloženo. Abych se vyvarovala určitých chyb při hledání „algoritmu“ v dopočítávání stran, z rukopisů tuto informaci nelze snadno získat, a jelikož obojí by pak obdobný nárok kladlo i na čtenáře, podržím se tedy pouhého rozsahu, jež přepis uvádí.

3. Patočkovy přednášky

3.1 První přednáška. Recepce a kritika. Vytyčení Patočkovy perspektivy.

„A tak ihned v prvním semestru, v tom zvláštním, co začal v pětačtyřicátém 1. června a končil v září, jsem poprvé spatřil osmatřicetiletého pána, který na nabitou posluchárnu spustil poněkud nevýrazným, zasněným hlasem o něčem zcela jiném, než jsem (jsme) očekával(i): kde se vzalo jméno „filosofie“ (a co Herodotos a Thukydidés a pythagorejci a Sokrates a o hypotézách Tanneryho...) a hned k tomu o filosofii jako starosti o duši ΤΗΣ ΨΥΧΗΣ ΕΠΙΜΕΛΕΙΣΤΗΙ a vzápětí, že filosofie, jak tvrdí Platón, není naprosto vyslovitelná a jak to bylo s filosofii jako pojmem u Aristotela... [...] Já seděl na parapetu otevřeného okna [...], připraven zapisovat přehledné dějiny filosofie [...] – místo toho taková sprcha těch všech Herodotů a epimeleisthai!“³³

Patočka začíná zeširoka. V první zhruba čtvrtině textu, tj. v prvních dvou přednáškách, ukazuje, jakým způsobem se Hegelova pozice postupně formovala a zrála, jakým způsobem se Hegel individualizoval v kontextu své doby. Hegelovu filosofii považuje za sebepoznání člověka ruku v ruce se sebepochopením dějinným. V první přednášce se na pozadí kritiky Hegelových monografií projasňuje Patočkova pozice. *„Žádná z nich [monografií] nesleduje onu osu jeho biografického vývoje, kterou muselo být překládání těžiště dějinného procesu. Všechna učená pojednání o tom největším německém filosofu z počátku 19. století jsou založena tak, že se usidlují buď v Hegelovi přezrálém a přeorientovaném, nebo naopak líčí vzestup jeho mládí, ale bez jeho vyvrcholení, bez završení.“³⁴* Tomu se Patočka snaží učinit zadost, místy se tak stává jakýmsi apologem Hegelovy filosofie, snaží se z něho sejmout ódium restauračního filosofa a klade stále větší důraz na pochopení Hegela historicky, dějinně. Že je pro něj Hegel podstatným

³³ PALOUŠ, 1994, str. 167.

³⁴ PATOČKA, J.: *Hegelova Fenomenologie ducha* (1949). In: Archiv Jana Patočky. Praha: Signatura 3306–I+II. (dále již jen PATOČKA, 1949), str.1.

autorem i pro život současníkův je nabíledni: „*Domníváme se, že bylo naznačeno dost, abychom si uvědomili, jak významnou složku nedávné minulosti, z níž jsme my sami vyrostli, je dílo Hegelovo, a že tudíž zabývat se jím, rozebírat je, zápasit s ním, je důležitý kus našeho vlastního sebepoznání.*“³⁵ A že pak především *Fenomenologie ducha*: „*Fenomenologie ducha je jako čočka, která soustředí celou dosavadní filosofickou tematiku v jediné ohnisko, z něhož se opět rozptyluje na všechny strany.*“³⁶ Zde Patočka mluví o „*hegelovské kryptohistorii 19. století*“³⁷, jež prostupuje k Dostojevskému, Tolstému³⁸ a mnoha dalším³⁹.

Už první stránky evokují, že na zrání německého filosofa měla doba nezměrný vliv - atakovala jeho myšlenky v promyšlení nejen soudobých otázek. Řečené je zvýrazněno Patočkovou perspektivou, neboť textem již pomalu prosakuje jeho antropologického chápání *Fenomenologie ducha*. Právě *antropologická optika* dává výkladu punc nevšednosti mezi traktováním metafyzickým, abstraktně-metafyzickým, theologickým, ontho-theologickým⁴⁰ a jiným. Patočka se k ní sám hlásí: „*Tím, co nás u Hegela zajímá, je jeho nauka o člověku, jeho antropologie.*“⁴¹ Odraz antropologie a druhého (záhy bude *pojmenován*) neméně významného „*kryptomotivu*“ v Patočkově výkladu tohoto historicky stěžejního díla, lze snad manifestovat ještě jednou citací, s jejímž tvrzením se Patočka ztotožňuje: „*Hegel je podle hlubokého výroku K. Bartha filosofem lidské sebedůvěry.*“⁴²

Fenomenologie ducha jako „*Anti-bible*“! Druhým úběžníkem Patočkova textu se zdá být kladení intence právě na otázku Hegelova díla jako na otázku *na konci historie křesťanství*. Hegel křesťanství ve své filosofii takřikajíc „*realizoval*“ a překonal. Klade důraz na světskost, společnost a dějiny, namísto zásvětnosti a odvolávání se na boží úděl. Patočkův Hegel osvobozuje člověka, „*vrací*“ svobodu do rukou Ducha.

Antropologická linie, „*anti-křesťanské*“ smýšlení a intendování dějinné situovanosti člověka je v první přednášce ještě doplněno recepcí Hegelových současníků a interpretů. Zde

³⁵ PATOČKA, 1949, str. 8.

³⁶ Tamtéž, str. 8.

³⁷ Tamtéž, str. 6.

³⁸ Zde lze hledat hegelovská východiska například v povídce *Smrt Ivana Iljiče*.

³⁹ Například americký filosof Robert B. Pippin ve své knize *Hegel on Self-consciousness* (2011) ukazuje, proč a kde lze především v oddílu *Sebevědomí* spatřovat východisko četné kontinentální filosofie, marxismu, neomarxismu, kritických teorií apod.

⁴⁰ Patočka v době vzniku překladu *Fenomenologie ducha* již zastává právě ontho-theologickou perspektivu, jak píše i Sobotka: „*Patočka nyní přejímá Heideggerův ontoteologický výklad Hegelova pojmu zkušenosti [...]*“ in SOBOTKA, 2015, str. 428.

⁴¹ PATOČKA, 1949, str. 9.

⁴² Tamtéž, str. 4.

vystupují do popředí především dvě postavy: Jean Hyppolite a Alexenader Kojève. Patočka její vliv pro svůj výklad reflektuje: „*Oba jsou naplněni snahou vystihnout pravý úmysl Hegelův a proniknout s ním snad i dále, pomocí Hegela jít za Hegela, ukázat, kolik ještě dnes nám může říci. Zvláště Kojèvu výklad je hluboký a nabádavý; v podstatných věcech budeme se i my držet tohoto sice mnohdy extrémistického, ale vždy energicky domýšlejícího výkladu.*“⁴³ Především Kojève určoval do podstatné míry výklad Patočkův, toto postavení mu bude ponecháno i v mé práci. Nadto je potřeba upozornit také na Diltheye. Ten významně ovlivňuje Patočkův výklad smýšlení mladého Hegela, ačkoliv jeho již tak široký záběr je Patočkou v lecčem překonán. V českém prostředí je pak po výtce okrajovosti Hegelovy filosofie u nás zmíněn František Krejčí a František Fajfr, jejichž jména již zde zazněla. Přednáška je uzavřena krátkým exkurzem s názvem „*Hegelova akomodace a Marx*“⁴⁴.

3.2 Druhá přednáška. Hegelova mladická filosofie. Geneze dialektiky pán-rab.

*„V Patočkových přednáškách neměla místo planá spekulace nad myšlenkami, spekulace vždy zcestná, neměla tu místo ani improvizace vzbuzená okamžitým nápadem; nic tu nebylo ponecháno náhodě, ale byl to bod za bodem přísně připravený výklad plný vnitřního napětí. Mnohem později jsem z vlastní zkušenosti i z hovoru s jinými přáteli pochopil, že Patočka téma, o které mu právě šlo, rozvíjel při setkáních u něho doma, na procházkách a podobně v několika podobách, až pojednou jsme zjistili, když jsme dostali jeho pojednání už napsané, že vše byly přípravné variace k němu.“*⁴⁵

Druhá přednáška je věnována ideové genezi od Kanta, Jacobiho, přes Fichteho, Schellinga až k Hegelovi a Patočka se ptá: „*Kdo byl mladý Hegel, který roku 1806 napsal Fenomenologii*

⁴³ Tamtéž, str. 9.

⁴⁴ Tamtéž, str. 9a.

⁴⁵ DUBSKÝ, 1997, str. 48-49.

*ducha?*⁴⁶ Podle Patočky neprospěje nám, ani pochopení Fenomenologie, její odsouvzažnění od Hegelova života a vlastního filosofického zrání, jemuž má být dílo plodem, jakási genealogie Hegelových myšlenek tedy prostupuje celým textem.

Nyní Patočka ukazuje, co podnikal Hegel od jeho studia na stuttgartském gymnáziu, přes jeho studium theologie a promýšlení revolučních otázek v Tübingen, kde se kromě Schellinga a Hölderlina seznámil také se střízlivě dobově smýšlející luterovskou orthodoxyí. Mezi trojicí pokantovských souputníků „*jediný Hegel zůstal mezi antikou, křesťanstvím a racionální filosofií v bodě indifference* [...]“⁴⁷ a otázky po *syntéze* indiferentních sil neustávají už nikdy.

Právě do Tübingen Patočka klade zárodek Hegelova sebezpočtení dějinného člověka, tedy „*v promýšlení vyplňujícího se osudu křesťanství v humanistické epoše*“⁴⁸ a později pak v „*antitezi Řecka a židovstva je první zárodek později rozvinuté filosofie dějin jako historie uskutečňující se svobody*.“⁴⁹ Z Tübingen odchází Hegel jako vychovatel do Bernu a stále je patrnější jeho touha zapůsobit všeobecně.⁵⁰ Ve Frankfurtu, kde pobýval mezi léty 1787 a 1800 ještě sílí nárok na uchopení komplexity života. S odchodem do Jeny pak pro filosofii již definitivně teologii opouští, respektive dialekticky *překonává*.

Vraťme se ještě k frankfurtskému období. Hegelova zrající filosofie zde rozkvétá nad problémem: „*Překonání protikladu subjektu a objektu, sestoupení k hlubší jednotě, která obojí zakládá.*“⁵¹ Hlubší jednotou, harmonií měla tak být nejprve pro raného Hegela *láska*, v kontrapozici k Schillerovu umění, které záhy ovšem i krátce Hegel považuje za řešení problému otázky po životní totalitě. Právě láska si v Patočkově textu usurpuje významný prostor a v úvodních pasážích je v jejím výkladu u Hegela a rozumění výrazně inspirován Diltheyem. Patočka si zde všímá významu lásky jako řešení totality života, jejího výskytu před samotnou myšlenkovou diferencí, tedy jako něčeho stojící více v „základu“, něčeho původnějšího, *nekonečného* citu života. V následujících přednáškách pak ještě rozvíjí lásku „nejčistších“ – Ježíše a Antigony, obětí ve jménu lásky, které se ovšem provinili na životě, ježto se jej sami vzdali. Zločinu na plynulosti života, na jeho nedeficientní, v posledku a v momentu vyčerpané podobě se dopouští člověk „trpitel“, stejně jako člověk jednající horlivě, toužebně

⁴⁶ PATOČKA, 1949, str. 10.

⁴⁷ Tamtéž, str. 13.

⁴⁸ Tamtéž, str. 13.

⁴⁹ Tamtéž, str. 23.

⁵⁰ Tamtéž, str. 13.

⁵¹ Tamtéž, str. 22.

volající po uznání, tomu později dá výklad zcela nový odstín. Zde tak, nad „láskyplným přemítáním“, je dle Patočky první zárodek pozdějšího pansko-rabského boje sebevědomí, smíření života skrze vlastní nesmiřitelnost. V koexistenci s láskou, avšak již zasahující myšlenkový aparát, je zde tematizována také *svoboda*, kdy leccos Patočka předjímá a nastiňuje Hegelovo pojetí „absolutní svobody“. Celkově je výklad bohatý na podobné náznaky, jež postupně dojdou objasnění, v tomto ohledu je absolutní svoboda popisována v projevu smrti, kterouž je člověk jako absolutně svobodný určen. Už v této době tak svoboda u Hegela nabývá těchto intencí. Lze předpokládat, že Patočka je inspirován Kojěvem, když píše „[...] *v negativitě jako absolutní svobodě, v antropologickém centru svobody hledíme spatřovat vznik a základ dialektiky.*“⁵² Patočka již aktivně vykládá pasáže za pomoci Kojěva a textem nyní bez skrupulí plně prostupuje dialektika – nejdříve lásky, která syntetizovala protiklady v totalitě, postupně je ovšem kritizována stagnace, absence aktivity této všezahrnující lásky a nahrazuje ji *dialektika uznání*. Do pozadí se odsouvá theologická problematika, s kterou zároveň ustupuje biografická linie výkladu, a přichází světsky antropologická praktická stránka filosofie, kde Patočka začíná být více útržkovitý, analytický, text ztrácí na svém plynutí a ovlivněn Kojěvem zde připravuje posluchače na vrchol v podobě kapitoly Sebevědomí. Druhá přednáška končí tentokrát přechodem do exkurzu o pojetí prostoru a času, čímž je otevřen prostor výkladu smyslové jistoty.

3.3 Třetí přednáška. Úvod. „Metoda“.

„Patočkovy přednášky, které jsem počal navštěvovat vzápětí, již mnohé [znalosti] předpokládaly [...] - Zvláště však Patočkovy přednášky nesugerovaly dojem, že věc filosofie je srozumitelná i začátečníku a že je bez otázek pro pokročilé. [...] Bylo totiž jednoduché podlehnout Patočkovu fascinujícímu kladení otázek, ale takové podlehnutí současně znemožňovalo na ty otázky navázat, protože navázání musí přicházet odjinud.“⁵³

⁵² Tamtéž, str. 33.

⁵³ REZEK, 1993, str. 51; Petr Rezek navštěvoval Patočkovu přednášku až v roce 1968, nicméně nechávám jej zde zaznít, neboť shrnuje, co říkají i starší Patočkovy žáci.

Třetí přednáška již plně vstupuje do výkladu „Knihy“, jak *Fenomenologii ducha* nazývá Kojève. První strany jsou věnovány strukturování *Fenomenologie*, fragmentárně je pojednáno o později psané *Předmluvě*, níž Hyppolite považoval za pojítka *Fenomenologie* a *Logiky*, nebo o údajném původním konci pátou kapitolou, jak dokazuje Theodor Häring.⁵⁴ Stručně je pozornost zaměřena na samotný název díla a opět upozorněno na centrální význam francouzské revoluce, čemuž předcházely i dílčí pasáže v předchozích přednáškách. Text je poněkud chaotickým, ač zdá se být organizován, a není zde pro potencionálního čtenáře příliš přátelský, písíci jej Patočka často jen v klíčových slovech, namátkou: „*A) Různé druhy výkladu: a) přírody: mechanická fyzika, vitalistická biologie, svět jako organický celek; b) psychologie mohutností, c) naturalistická antropologie.*“⁵⁵

Na konci první čtvrtiny výkladu už Patočka skutečně začíná, *Úvodem*. Ani ne desetistránkový *Úvod* je pro řadu interpretátorů *Fenomenologie* naprosto zásadní. Podobné velikosti pro Patočku v této době nedosahuje, ale bezvýznamným zdaleka není: „*Tento úvod je výkladem o problému poznání, o předsudcích tzv. teorie poznání, o pravé metodě filosofického, tj. plného, celkového chápání, tj. o metodě popisu zjevujícího se vědění či popisu rozvoje přirozeného vědomí, o jeho dialektické povaze, o cíli tohoto rozvoje, pojmu pravdy a vědění, o absolutním vědění jako jednotě vědění a pravdy.*“⁵⁶ Shrnuje Patočka již na začátku a následující Kojěvova scénáře, pokračuje apelováním na nutnost díla prostřednictvím kritiky Kantova poznání a kritiky pojmání absolutna u Schellinga a Fichteho, úkolem *Knihy* a metodou.

Ústřední role pravdy je ve filosofii od nepaměti. Hegel Kanta překonává sblížením v jednotu poznávaného, poznávajícího a samotného vědění, Kant oproti němu syntetizuje samotné vědění, ke kterému ale člověku není umožněn přístup.⁵⁷ Životní totalita je nyní povýšena, resp. hypostazována na absolutno, porovnány jsou cesty k němu vedoucí a jeho samotná tematizace právě u Schellinga, Fichteho a Hegela. Již Schelling objevil: „*Absolutno, naprostá totalita všeho, musí obsahovat všecko: z toho vyplývá, že jedině absolutno je pravdivé a pravda jedině absolutní.*“⁵⁸ Hegel chce absolutno nejen uchopit, ale především pochopit zevnitř. Pochopit za procesu jeho utváření, pochopit jako jeho účastný pozorovatel – jako

⁵⁴ HYPOLITE, 1979, str. 3; PATOČKA, 1949, str. 43.

⁵⁵ PATOČKA, 1949, str. 43.

⁵⁶ Tamtéž, str. 45.

⁵⁷ Tamtéž, str. 45

⁵⁸ Tamtéž, str. 47.

filosof, který jej může zachytit písmem: „*Filosofie je doba zachycená písmem.*“⁵⁹ Podobnou cestou se již vydal Fichte, ale cestu nedokončil, podotýká Patočka.

Podle Patočkova Hegela se současné vědění ukazuje být pouhým jevem a každá pravda tvořená momenty své nepravdy. Je potřeba posečkat vývoje absolutna. Přirozené vědomí je pouze pojem pravdy, ne pravda sama, byť lpí na své absolutnosti. Považuje se samo za absolutní, uzavírá se do sebe, je ale potřeba dialektiky – ta nastoupí cestu utrpení, avšak současně na ni nedojde ke ztrátě, neb vše v sobě podrží. Patočka často k Úvodu využívá komentáře Hyppolita. Ukazuje, že celkovost jest cílem, že vědomí transcenduje samo sebe a moc negace, která je podstatou ne-konečnosti, obrací i proti sobě. Vědomí tedy v sobě ustavičně obsahuje vlastní smrt.

Že není zapotřebí metod, ba že jsou dokonce z podstaty vyloučeny, chceme-li studovat vědomí, vysvětluje Patočka ve třech bodech v kontradikci s Husserlem a „novější“ fenomenologií. Oba němečtí filosofové metodu považují za pouhou kontemplaci něčeho, co už se samo děje,⁶⁰ stejně tak se shodují v tom, že existuje korelace mezi předmětem a věděním,⁶¹ ovšem na rozdíl od Husserla, podle Hegela „fenomenologické“ zkoumání nemůže být zkoumáním pouze a jen v korelativnosti, tedy zastavit se v tomto bodě, neboť teprve zde začíná pohyb. Napětí ustává, jakmile je noéma a noésis totéž. Ale právě teprve ono totéž, tuto jednotu chce je potřeba podle Hegela zachytit a sledovat tak vědomí ve svém vývoji, kdy pro každou svou „vývojovou fázi“ má svůj svět: „[...] *smyslové jistotě odpovídají sensibilia, vněmovému prožívání věci hmotné, souzení síla a zákon atd.*“⁶² Prostřednictvím Kojěva pak Patočka proces rozšiřuje o *pojem zkušenosti*: „*Tento proces, v jehož průběhu se mění sám předmět vědění, nazývá Hegel zkušenost.*“⁶³ Zkušenosti nabývá obecné vědomí, ale vlastní tvořivosti si vědomo není, ke slovu se zde opět dostává filosof, a sice k zachycení nutnosti postupu. Patočka cituje Hegela: „*Pro tuto nutnost je tato cesta k vědě sama již vědou, a podle svého obsahu tedy vědou o zkušenosti vědění.*“⁶⁴ A dále k metodě: „*Studovat vědomí znamená*

⁵⁹ PATOČKA, 1949, str. 48.

⁶⁰ „*Metoda je pouhá kontemplanace něčeho, co se samo o sobě odehrává, samo děje vědomí.*“ In PATOČKA, 1949, str. 52

⁶¹ „*Existuje nutná vzájemná korelace mezi předmětem a věděním, mezi noéma a noésis.*“ In PATOČKA, 1949, str. 52.

⁶² Tamtéž, str. 52.

⁶³ Tamtéž, str. 52.

⁶⁴ Tamtéž, str. 52.

studovat negativní, aktivně přetvářející, bořivě tvořivý moment jsoucna. Celá metoda musí spočívat v tom, zachytit jej a nerušit ničím vnějším: pozorovat jej při práci.“⁶⁵

3.3.1 Dodatek

Překlad *Fenomenologie ducha* byl vydán roku 1960 a Patočka k němu napsal i vlastní úvod, který ovšem nebyl k vydání přijat. Zachován z něj byl pouze fragment. Patočkovo stanovisko se zajisté v lecčem za tu dobu proměnilo, povýšilo a bez pochyb by bylo zajímavé jej porovnat s jeho přednáškami z roku 49. Na tomto místě zmíním alespoň dílčí odlišnost, a sice že Patočka později, inspirován zde ontoteologickým výkladem Heideggerovým, považuje *Úvod* za původní myšlenkové jádro Hegelova díla vůbec na což upozorňuje také Sobotka.⁶⁶

⁶⁵ Tamtéž, str. 51.

⁶⁶ „Patočka nyní přejímá Heideggerův ontoteologický výklad Hegelova pojmu zkušenosti a v tom smyslu interpretuje Hegelův úvod [...]“ In SOBOTKA, 2015, str. 428 a rovněž „Úvod je pravděpodobně nejstarší část *Fenomenologie*, její zárodečná buňka. Je to výklad původního titulu, který zněl „Věda o zkušenosti vědomí“ (*Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins*) a který byl během tisku nahrazen titulem *Fenomenologie ducha*. V textu původního vydání z r. 1807 není titul „Úvod“ uveden, je tam pouze v obsahu.“ In HEGEL, 2017, str. 139.

3.4 Čtvrtá přednáška. Vědomí. Husserlovská optika.

„Jenže takových zkušeností přibývalo a s nimi i skepse a poznání, že pan docent je dozajista interpret k pohledání, až nás vždycky omámí, ale to že patří k filosofii. Ne to omámení, ale to pochopení velkých filosofů a velkých myšlenek zevnitř, vlastně že všechna filosofémata jsou jedna a táž filosofie, že filosofie je jedna a že pan docent, ať už (jak jsme se časem dozvěděli) je přívržencem fenomenologie, husserlovec, nás vlastně do té jedné jediné filosofie vtahuje.“⁶⁷

Čtvrtou přednáškou se Patočka již dostává k *Vědomí*. Střízlivě, bez silné interpretační pozice je popisován, často prostřednictvím vlastního Hegelova slovníku, svět vědomí, počínaje smyslovou jistotou. Pokud je nějaká pozice zastávána, pak, k čemuž téma vybízí, fenomenologická, husserlovská, tedy jdoucí čistě po tom, co je nám *dáno* ve zkušenosti, jak se nám to „zjevuje“, aniž by zde přespříliš rozšiřoval výklad o další rozměry, téma tak promýšlí s Hegelem a přitom ze sebe. Nadto se na smyslovou jistotu a její přerod ve vněm Patočka také nejednou podívá spolu s Hyppolitem.

Všechno dané jest. Já a předmět je, nic dalšího nám smyslová jistota neposkytne. Brát smyslovou jistotu jako pravdu je pošetilé a pro Hegela vždy místo pro kritiku dosavadní filosofie či dějinnou primitivnost. Smyslová jistota se snaží zachytit jedinečné, ale zachytí vždy pouze obecné – ne univerzální, ba dokonce transcendentální - co do míry abstrakce. Patočka používá Hegelových příkladů „zde a teď je strom“ k popisu smyslové jistoty. Co se zdá být originálně Patočky, tedy stále v intencích Hegelovo interpretátorů, je jeho srovnání se smyslovostí u zvířat, kdy jen zvíře podle něj může být „absolutním senzualistou“, tedy pokud by „[...] jeho tupý pohled byl možný sám o sobě a nesouvisel s jeho pudy, které zvíře nutí, aby rušilo to, co je dáno (žrádlem, útekem, bojem, etc.).“⁶⁸ Zvíře ale může jen prostě „cítit“ a není mu umožněno se od tohoto „cítit“ odlišit, nemůže mít počítky.⁶⁹ A to Patočka připodobňuje k onomu „jest“, které jako indiferentní vůči čemukoliv, jako jakási „obecná podstata“, mohla vzniknout až jako odlišení se od svých „příkladů“, ježto je pro všechny platné – že *jsou*, že je tedy „nekonečně prázdným slovem“, které tak mohlo nabýt pouze *prostřednictvím* svých „příkladů“, toto „jest“ je tudíž „(...) výsledkem přechodu od čehokoli k čemukoli, že tedy jeho

⁶⁷ PALOUSH, 1994, str. 169.

⁶⁸ PATOČKA, 1949, str. 54.

⁶⁹ Tamtéž, str. 54.

prázdnota je čímsi zprostředkovaným.“⁷⁰ Podobně tedy jako ono „cítit“, v jehož „prostoru“ se zvíře pohybuje, ale ježto nemá počítky, nemůže prostřednictvím nich svou „situovanost“ nazírat, „cítit“ ani „jest“ pro něj neexistuje ani ve své prázdnotě. Patočka kapitolu Vědomí detailně popisuje podle její samotné struktury, po smyslové jistotě tedy přichází vněm.

Vněm má svou objektivní stránku obecnosti, tedy předmět vněmu již je obecný, ale i subjektivní stránku, neboť sám podmět vněmu má obecný rozměr - víme, že nejsme sami, kdo může vnímat. Vněm není libovolný, ale obsahuje nutnost, jakmile smyslové vědomí klademe, „už nutně spoluklademe vněm.“⁷¹ Patočka podotýká: „*Psychologicky by se mohlo říci, že Hegel popisuje takto dialekticky proces explikace (explicitace) vnitřního horizontu, který možno těž označit jako proces pozornosti.*“⁷² Patočka pokračuje opět připomenutím Husserla, jež mu vystává na mysl, a sleduje v něm podobnost v otázce „věčnosti“, kdy jejím jádrem je pouze „identično“, v kterém jsou přítomny veškeré vlastnosti, bez něj nemyslitelné, stejně jako jádro není myslitelné bez nich, podle Patočky je u Husserla náznak dialektiky jádra věci: „*(...) je naznačena dialektika předmětného jádra, které je zároveň nutno a nemožno od vlastností odtrhnout.*“⁷³ A prostřednictvím Husserla tak volně navazuje na Hegela, neboť v řečeném se podle Patočky neliší. Pokud se tedy vlastnosti vztahují ke společnému celku, vztahují se samy k sobě a „*tak je vztah „jádra“ k vlastnostem Hegelem vyložen jako vztah obecného k zvláštnímu.*“⁷⁴ Věc se zároveň předpokládá i vylučuje s mnohostí vlastností, kterými se vyjadřuje, kdy každá vlastnost popírá jinou a zároveň existují vedle sebe, aniž by se protly. Věc je pak jakýmsi jednoduchým obecnem a vlastnosti se vztahují samy k sobě, jak již bylo řečeno. Sama věc má tři momenty – pasivní obecnost, jednoduchou negaci a mnohost vlastností, a samo vědomí může být jako věc pojato. Následuje tedy popis nabývání zkušenosti vědomí vnímajícího a Patočka ukazuje, jak je věc se stránkami jednoty a mnohosti v dějinách filosofie prezentována aristotelskou substancí, atomistikou a Leibnizovou monadologií.

Následuje kapitola „*Rozum a síla, jev a nadsmyslný svět*“⁷⁵, později v pozdějším překladu

⁷⁰ „*Zvíře nemůže vlastně mít počítky, odlišovat se od nich, nýbrž jen „cítit“ bez rozlišení. Také ono „jest“, indiferentní vůči všemu, o čem se vypovídá, mohlo vzniknout tedy jen tím, že bylo ode všeho ostatního odlišeno. Rozumí se, že je to nekonečně prázdne slovo, když přece platí indiferentně o všem; ale to právě znamená, že je výsledkem přechodu od čehokoli k čemukoli, že tedy [55] jeho prázdnota je čímsi zprostředkovaným.*“ In PATOČKA, 1949, str. 54-55.

⁷¹ PATOČKA, 1949, str. 60.

⁷² Tamtéž, str. 60.

⁷³ Tamtéž, str. 62.

⁷⁴ Tamtéž, str. 63.

⁷⁵ Tamtéž, str. 66.

*Fenomenologie ducha „Síla a schopnost rozvažovati, zjev a nadsmyslový svět“.*⁷⁶

Zde obecné jsoucno vstupuje do souvislosti a „hra sil“ se tentokrát odehrává v pomyslém, „neviditelném“ světě. Na vývoji pojmu síla, srovnává Patočka Hegelovo pojetí s Mayerovo přírodně-filosofickým východiskem.⁷⁷ Síla je ryzí potencialitou, k jejímuž vyjádření ji něco musí podnítit, stejně jako zpět přivést k jednotě.⁷⁸ Patočka dále poctivě rozebírá každou z podkapitol věnovanou vývoji Vědomí a jeho přerodu. Ukazuje, jaké síly zde vyvstávají na povrch a že tedy aktivita je spouštěna něčím od daného cizím. Aktivizující je pak zároveň vždy aktivizované a neustálá hra sil může hypostazovat vyšší vývojovou fázi vědomí. Poloviční úspěch tkví v tom, že jednotu je třeba chápat ve společenství rozlišenosti a naopak, a že vědomí nesmí mít pro svůj vývoj za cíl kontrasty smířit, tenzi uklidnit, ale nadto si je předkládat, vykládat, a tím ještě víc rozdmýchat a zvrátit, zvrácený svět pak přijmout v koexistenci se světem původním, jemuž neklid nedal spočinout na tomto stupni. „*Ve výkladu je proto tolik sebeuspokojení, že vědomí při něm, aby se tak řeklo, je v bezprostředním rozhovoru se sebou samým, že tu užívá jen samo sebe: zdá se sice, jako by přitom dělalo něco jiného, ve skutečnosti však je zaměstnáno jen sebou.*“⁷⁹ Vědomí se stává samo sobě předmětem.

Nenuceně je tak vkročeno do Sebevědomí jakožto „domovu pravdy“. Podobnou ladnost u Kojèva hledat nelze, už jen proto, že jeho přednášky předcházející pododdíly vynechávají, jak známo. Jde tak o krok dále než Patočka, který, byť klade apel právě na oddíl Sebevědomí, s velkou mírou pečlivosti vykládá i pasáže předchozí, ačkoliv také vytrhává Fenomenologii z korpusu Hegelových děl. Kojèvovo počínání, respektive určitou výkladovou nezávislost každého z oddílů, je dozajista možné legitimizovat nejednou pasáží Hegelových interpretátorů.

Pro výklad oddílu *Sebevědomí* je Kojèvova intepretace pro Patočku stěžejní. Z jejich komparace by měla vyvstát mimo jiné určitá, řekněme, „fundamentální melodie“, či její ozvěna, s kterou každý z nich přichází, a která je možná vůbec nejvíc odlišuje, a sice Patočkův jemnocit a odpovědnost a Kojèvova odvaha vkomponovaná v údernou dikci.

⁷⁶ HEGEL, 2017, str. 198.

⁷⁷ Julius Robert von Mayer (1814-1878) byl německý fyzik, lékař a spoluzakladatel termodynamiky.

⁷⁸ PATOČKA, 1949, str. 68.

⁷⁹ Tamtéž, str. 74.

3.5 Pátá přednáška. Sebevědomí. Jádru výkladu.

„Patočka patřil mezi myslitele, kteří se dokázali kongeniálně sžít s myšlenkami těch, které vykládal. Podával je tak, jako by to byly jeho myšlenky, jako by za nimi stál a posluchačstvu je předkládal proto, aby je přesvědčil. Vzápětí dokázal myšlenky mistrovsky vyvrátit z pozic jiného myslitele či směru. Díky tomu nebyly Patočkovy přednášky pouhým sledem faktografických informací o osobnostech a školách a učebnicovým přehledem hlavních idejí, ale – navzdory pečlivé přípravě – živým myšlenkovým výkonem, pro posluchače nepochybně náročným, někdy dokonce odrazujícím.“⁸⁰

V Patočkově podání je ihned (tedy s výše avizovanou nonšalantností) sebevědomí dána dynamika, v které se napíná, rozdvouje, obrací, je poukázáno (respektive vycházeno) na nutnost momentu, z něhož se může odlišovat, tedy na celý předchozí stupeň vývoje, vědomí. Jako základní vlastnost sebevědomí je vyzdvihnuta praktická aktivní destrukce, a sice domnělé samostatnosti předmětu. *„Nekonstatuje, co a jak na světě je, nýbrž činí svět takovým, jakým chce, aby byl.“⁸¹* Ve světle antropologie Patočka poukazuje na rozdíl mezi člověkem a zvířetem, na to, jakým způsobem se člověk ze zvířete utváří, jak je člověk vskutku lidským. To je výrazným motivem i Kojèevovým, který se neustále snaží člověka ve svém lidství obhajovat. Důraz na diferenci zvířete a „opravdového člověka“, stejně jako na podobnost zvířete a člověka, je linií napříč jeho přednáškami.

Tak i tedy zvíře na tomto stupni, a tím kráčí Patočkův výklad plně ve stopách Kojèeva, *„činí svět takový, jakým chce, aby byl.“⁸²* Podmínkou sebevědomí se stává touha, svět se stává „předmětem chtíče“. Jak bylo naznačeno, zde ovšem lze hledat podobnost, stejnost mezi zvířetem a člověkem, nicméně „opravdový člověk“ bude teprve dialekticky vytvořen a diametrálně povýšen nad zvíře. Kojèeve mluví o „sebecitu“, Patočka rozšiřuje Hegelovo citací⁸³ a upozorňuje na neodlišenost tohoto instinktivního citu, sebecitu. V Patočkově překladu *Fenomenologie* bychom pak mohli tuto fázi sebevědomí nazývat sebevědomí „o sobě“, tedy

⁸⁰ BLECHA, 1997, str. 88-89.

⁸¹ PATOČKA, 1949, str. 76.

⁸² Tamtéž, str. 75.

⁸³ „Jenže ovšem každé sebevědomí není ještě lidským sebevědomím, vědomím samostatného „já“, které se odlišuje od všeho daného; animální chtíč je pouhý cit, sebecit, neodlišný od života, od své substance.“ In PATOČKA, str. 76.

sebevědomí, které setrvává v sobě a ještě samo sebe neabstrahovalo, tedy samo nepopřelo a neprošlo dialektickým procesem.

Co je Patočkovou silnou přidanou hodnotou je jeho neustálé souvztažení k filosofům především idealismu, jak si téma žádá. Nyní k subjektivnímu idealismu Berkeleyho a transcendentálnímu idealismu Kanta. Nastihuje Hegelovo překonání těchto dvou filosofů, kdy Hegel nezávislost světa a jeho realitu přijímá, zároveň ale vyzdvihuje jeho identitu se svým protikladem, tedy identitu subjektu i světa. *Svět daný a já tvoří zároveň protiklad a jednotu.*⁸⁴ To Kojève, plně zaujat samotným problémem sebevědomí, zcela vynechává. Svět je dále chápán jako život, jako „předobraz“ ducha, „život dělá totéž co sebevědomí, sebeuskutečňuje se jako jednotu sebe a nesebe“, záhy „život je předstupněm sebevědomí.“⁸⁵ A na tomto místě lze již nepatrně vykázat přiblížení Patočky Hegelově přírodní filosofii, jak na jiném příkladu upozorňuje Sobotka: „(...) je to teze, že život (přírodní) je dovršen sebevědomím, protože živá bytost si při setkání s předmětem žádosti uvědomuje sebe samu. Zdůrazněním tohoto aspektu je Patočka zároveň ve shodě, aniž to zmiňuje, s Hegelovou přírodní filosofií, podle níž je vzestup přírodních útvarů k člověku pochopitelná jako postupná realizace sebevědomí, k němuž příroda už od nejnižšího stupně nevědomky tíhne.“⁸⁶ Jak opět již podotknul Sobotka, Kojève tento fakt opomíjí, avšak, domnívám se, i Kojève nejednou naznačuje, že s podobným takřikajíc počítá, byť neobhajuje, byť vyzdvihuje spíše překonání přírodního života, než jeho cestu k němu, jak ostatně činí i v aktu „vytrhnutí“ oddílu Sebevědomí z Fenomenologie.

3.5.1 Boj

V počáteční fázi výkladu je potřeba mít na paměti, že ještě se nejedná o lidské sebevědomí, tím se má teprve stát. Život je tím, co nemá „vědomí své obecné podstaty“, tím, co je bezprostředně, a vlastním subjektem mu je, resp. složkou dialektiky, neboť pohyb je nutný, určitá „obecná substance“, kterou si před-stavuje sebevědomí, jež má z života dialekticky „vyrůst“. To, co nenechá sebevědomí spočinout ve své nevědomosti, je pak konečně chtíč, Kojèvova touha, směřující k nutné destrukci, k ničení samostatného k sebejistotě vlastní. „Je potřeba něco zrušit, zdestruovat a v posledku transformace uspokojit (např. hlad).“⁸⁷ Neustále je tak ale potřeba

⁸⁴ Tamtéž, str. 77.

⁸⁵ Tamtéž, str. 77.

⁸⁶ SOBOTKA, 1997, str. 857.

⁸⁷ KOJEVE, 1980, str. 4.

předmětu, který by chtíči, touze dával obsah. Pro názornost odcituji, jak problém řeší Kojève i Patočka, kterého inspiroval i zde, ačkoliv každý z nich postupoval dosud trochu jinak, Patočka sledoval vývoj již od počátku, ba ještě dříve.

Nejprve tedy Kojève:

„Pokud je touha hnaná přirozeným „ne-Já“ „Já“ bude také přirozené. Lidské Já x Zvířecí Já. Přirozené Já se může odhalit pouze jako „sebecit“, nikdy ne Sebevědomí. Pro sebevědomí musí být touha hnaná něčím ne-přirozeným, tedy jedině Touhou samotnou. „Touha žádá Touhu“ před uspokojením je pouze odhalená nicota, nereálná prázdnota. Touha jako přítomnost absence reality, prázdnota, což je esenciálně odlišné od toužebných věcí. Touha namířená proti jiné touze. Já se stává produktem sebe samé. Jedině toto Já se ustavuje jako sebevědomí.“⁸⁸

Kojève samotnou touhu, která byla aktivizujícím činitelem k transformaci, činí předmětem zájmu. Touha je „nepřirodní objekt“, „přítomnost absence reality“, „odhalená nicota“, činí z ní něco v základu odlišného od věcí, jež byly předmětem žádosti, které jsou součástí daného světa, a jedině tento daný svět přesahuje právě touha, která se k němu vztahovala, která není identická se sebou samotnou. Touhou tedy žádáme touhu, jen tak může být naše žádost lidská, jen touha plná žádosti po uznání své samostatnosti, své svrchovanosti, čímž ale poněkud předbívám. Celý proces Kojève natahuje do časového horizontu, neboť podle něj právě čas je horizontem této dialektické události: přítomnost je negací minulého já ve jménu pravdivého já budoucího. Tato antropogenní touha, oproti té zvířecí nasměrována proti touze druhé, je producentem svobodné a historické individuality a jejího vědomí.⁸⁹ Poslední větou by tak šly shrnout hlavní rysy Kojèvevy interpretace v úvodní části přednášek, než bude započat první boj pro uznání.

Patočka:

„Předmět má být zároveň zachován a zrušen. To možno jen tím, že sice zůstane jako předmět pro mne, tj. já nepřestanu ve svém chtíči vkládat svou podstatu, přijímat svůj obsah a smysl od druhého; má-li tedy tento předmět být nikoli předmětem, nýbrž zrušením předmětu, musí se zrušit sám, vnitřně ve vlastním obsahu. To znamená: vlastním předmětem lidského

⁸⁸ KOJEVE, 1980, str. 5.

⁸⁹ Tamtéž, str. 6.

chtíče je druhé sebevědomí, je druhý člověk. „Sebevědomí nachází své uspokojení jen v jiném sebevědomí.”

Patočka tento krok vykládá z logického úsudku, podobně jako Fichte já a ne-já, že není možné předmět, který je pro chtíč nutným, v jeden moment zachovat a zničit, ale pakliže jej potřebuji zachovat pro sebe, udržet pro přijmutí svůj obsah v něm, musí být zrušen bez mého přičinění, což už naznačuje samotný pansko-rabský princip. Podstata chtíče, jeho obsah je v jiném, zároveň ale chce tentýž jiný předmět zrušit. Tak, ačkoliv Patočka zcela neopakuje Kojèvovu radikalitu, z řečeného v lecčem vyplývá. Předmětem touhy je tedy opět v podstatě touha druhého. Touha, která si svou životaschopnost a zneklidnění podržuje natažením mezi jinakostí a chtění samostatnosti. Patočka také dále rozděluje pohyb na etapy: „1) *čisté já*, 2) *já = pud, chtíč, negace, „reflexe v sobě”*, 3) *rozdvojené sebevědomí, „dvojitá reflexe”*.“⁹⁰ Kdy tedy z čistého já je touženo, čímž zde vzniká rozlišenost, jejíž část se vztahuje a přebírá svůj obsah z předmětu touhy, který je jím obsahem, zároveň však jej potřebuje zrušit, aby byla uspokojena. Zrušení by znamenalo také zrušení v něm sebe. Zde vzniká rozpor známý již z Fichteho přemítání nad vztahováním se zároveň k já i ne-já. Otázku nebude možné rozhrěšit, aniž bychom nepřikročili k pododdílu B, týkajícího se samostatností a nesamostatností sebevědomí.

Kojève často právě první boj za uznání staví na rozdílu s prvním bojem dvou žádostí, které se chtějí vzájemně cele zničit, pohltit, žádostí, které by byly zvířecí a znamenaly skutečný fyzický instinktivní boj na život a na smrt - Patočka toto napětí nepodržuje, tedy až na výjimky, což jsou povětšinou poznámky ke Kojèvovu textu⁹¹, a jme se ihned strukturovaného výkladu dialektiky uznání, nejprve abstraktním jazykem Hegelovým, následuje antropologický poetičtější výklad „in concreto“. Pro manifestaci laskavé dikce a srozumitelného popsání zkušenosti sebevědomí, které v konfrontaci s druhým nabývá, odcituji ještě zde o něco delší vybranou pasáž z výkladu. Výběr je obdobný, jaký učinil Sobotka v článku z roku 1997, a stejně jak on upozorňuje,⁹² pokusím se na něm ukázat proměnu motivu lásky, který Patočka tematizoval již v úvodních přednáškách, a krátce u něj zastavit, než přejdu k pojetí pansko-

⁹⁰ PATOČKA, 1949, str. 69.

⁹¹ Např. „*Riziko života – lidsky nezbytné. Boj zvířecí – instinktivní, nikoli pro riziko. Lidský – z prestiže (Kojève)*.“ In PATOČKA, 1949, str. 81.

⁹² „*Jak patrně, analýza sebevědomí si vyžaduje zásadní proměnu vzorce lásky oproti Hegelovým mladickým rukopisům: „Nikoli z pýchy nebo jiné nečnosti, nýbrž z podstaty člověka jako svobody a sebevědomí vyplývá tato hrůzně realistická konstatace Hegelova. I láska je u Hegela druh libido dominationis: chtít lásku druhého, učinit sebe jeho středem. Jakožto svobodný nemůže člověk strpět žádnou nezávislost druhého.: musí jít za jeho ovládnutím.*“ In SOBOTKA, 1997, str. 858.

rabského principu, k čemuž již citované vybídne, v komparaci Patočky s Kojěvem. Nadto bych ještě ráda zdůraznila téma svobody, které se samozřejmě s ohledem na Hegelovu filosofii stává výrazným z podstaty, stejně tak ale s ohledem na Patočku, neboť například pro přednášky Kojěva příliš signifikantním není. Nyní zazní hned několikrát. Patočka tedy píše:

„Vystupuje pro mne druhý člověk, a to znamená již samo sebou, že mne odcizuje mně samému. Mám před sebou předmět, který mi „nedává pokoje“, který je cizí, cize znepokojivý. V této znepokojivosti se ukazuje, že mi není tak cizí, takovým způsobem vzdálený, jako kámen nebo jako hmyz: K prvnímu jsem lhostejný, k druhému pociťuji hnus, nebo zalíbení, ale v žádném případě necítím, že mi na jeho vztahu ke mně vnitřně záleží. Kámen a hmyz mne nezczizují mně samému, nejsem v jejich přítomnosti „jiný“: s nimi jsem „sám“. Naproti tomu druhý člověk rázem mne vyzývá, abych se ho zmocnil. Nechci být jen v sobě, nýbrž i v něm: chci, abych byl jeho centrem, abych mu nebyl cizí. To znamená, že spontánně v něm vidím, do něho vhlížím sebe. (...) V žádném případě však nezůstaneme proti sobě jak věc vůči věci: musíme vyvinout snahu proniknout se navzájem.“ Záměrně zde ještě odcituji dokreslující část již tak více než srozumitelného výňatku z textu, aby zde opět byla vyzdvihnuta Patočkova antropologická linie výkladu. *„I v běžných a zběžných společenských stycích jsme tak vůči sobě aktivní: běžná zdvořilost, např. jen distance, kterou se chráníme proti druhým, máme se před nimi na pozoru: tím spíše však jakmile někdo trvaleji „vstoupí do našeho života“, vydobývá si v něm určitého místa, dává nám část našeho životního obsahu právě tak jako my jemu. Dáváme mu hrát určitou životní roli vůči nám, sami ji hrajeme vůči němu: nezůstáváme jeden mimo druhého. (...) A explicitně k lásce: „Vztahy lidské, vzaty v poslední stringenci, jsou vztahy dominationis. Nikoli z pýchy nebo jiné nectnosti, nýbrž z podstaty člověka, jak svobody a sebevědomí vyplývá tato hrůzně realistická konstatace Hegelova. I láska je u Hegela druh libido dominantionis: chtít lásku druhého, učinit sebe jeho středem. Jakožto svobodný nemůže člověk strpět žádnou nezávislost druhého: musí jít za jeho ovládnutím.“⁹³*

Na počátku je člověk jako samostojný ve světě předmětů, nyní přichází ke styku s druhým a pociťuje zvláštní niterné znepokojení, rozpolcenost, kdy do druhého „vhlíží sebe“, chce být středem druhého a chce jím tak být následně uznán. Patočka vkládá onu „hru sil“ do konkrétní mezilidské interakce a ukazuje její živoucí projevy, kdy přesahuje Kojěvův úzký záběr zaměřený na „první“ dvě sebevědomí a na „jednorázovou“ záležitost, vkládáním dialektiky do

⁹³ PATOČKA, 1949, str. 79-80.

mezilidských vztahů ve svém trvání. Ač tedy již po první konfrontaci s druhým sebevědomím jsme vnitřně pohnuti, Patočka možná nastiňuje, jako bychom se do „boje“ pouštěli pouze s někým, jehož uznání považujeme za dostatečně dobré. To považuji za Patočkův velký přínos, kdy s pečlivostí místy jednotlivá tvrzení domýšlí, rozvádí.

Viděli jsme, že láska je pro raného Hegela odpovědí na otázku po řešení životní totality. S ohledem na výše řečené se také domnívám, že pakliže právě již v lásce Patočka vidí zárodek pozdější filosofie Hegelovy, tedy i Fenomenologie, která nás včetně své geneze antropologickým pohledem Patočkovým nyní zajímá, pak by mohlo být přínosné krátce se u tohoto motivu zastavit a shrnout jeho vývoj doposud, což třeba pomůže osvětlit o něco více zase nadcházející části o nešťastném vědomí. Samozřejmě opět ve světle přednášek.

3.5.2 Odbočení. Láska v Patočkových přednáškách.

Nejprve tedy láska u Patočkova Hegela vystupuje jako řešení životní totality, a to lidské na člověku⁹⁴, právě láska člověka odlišuje od přírodního světa. Svou snahou o určitou harmonickou jednotu a „radostnost“ (oproti tvrdému zákonu Kantovu), jak jeho smýšlení té doby nazývá Nietzscheho slovníkem Patočka⁹⁵, se zajisté ještě s Hölderlinem i Schellingem názorově nerozcházel. Uvědoměním této láskyplné jednoty je pak náboženství, a pakliže známe tuto podstatu, plyne z ní „konec boží transcendence“⁹⁶ pročež raději na tomto místě připomenu, že právě pojetí Knihy jako anti-bible, je Kojěvovou i Patočkovou devizou. Podstatnou měrou samozřejmě k vývoji přispělo právě křesťanství, Ježíš je láskou. „Bůh je láska a láska je Bůh, neexistuje jiný Bůh než láska.“⁹⁷ Láska má být syntetizujícím činitelem a její smysl je: „Být jedním životem, který objímá odlišné své orgány.“⁹⁸ Není pouhým citem, čímž by jen těžce vzdorovala Kantově Kritice, ale „jednotícím mostem“, který podržuje samostatná nepředmětná já, zároveň ale ve vzájemnosti s druhým. Láska je něčím nekonečným, co nenáleží

⁹⁴ „Hegel se domnívá v této době, že v lásce našel podstatu člověka, že na lásce může ukázat jeho specifickou, jeho základní rozdíl vůči všemu, co jinak existuje, proti vši ostatní přírodě. Není tedy etika lásky etikou patologickou.“ In PATOČKA, 1949, str. 25.

⁹⁵ Například: „Kantův zákon donucuje, chce být uznán, Hegelovo smýšlení přitahuje, je radostné.“ In PATOČKA, 1949, str. 24.

⁹⁶ „Láska jako snaha o nekonečnou jednotu přechází tak v náboženství: náboženství je uvědomění smyslu lásky - podstatné jednoty „života“. tj. všeho jsoucího. Z tohoto uvědomění lásky jako podstaty náboženského života vyplývá nyní Hegelovi konec boží transcendence.“ In PATOČKA, 1949, str. 24.

⁹⁷ Tamtéž, str. 24.

⁹⁸ Tamtéž, str. 26.

bezprostředně danému citu, leží za myšlenkovou diferencí, překonává rozpory.⁹⁹ A nadto láska, ačkoliv cit živoucí, směřuje i k tomu, aby překonala konečnost svých milujících: „*Co bylo spojeno, se opět rozloučí, ale v dítěti sjednocení zůstalo bez rozdělení.*“¹⁰⁰ „[...] zde, ze sexuálního charakteru lásky, je spoluodůvodněna víra v život věčný, kterou Ježíš hlásá a od svých učedníků žádá.“¹⁰¹ Patočka výtečně argumentuje láskou proti nejvýše postavenému zákonu Kanta, na jehož provinění právě cestou bolesti a úzkosti můžeme opět vstoupit do jeho jednoty a nevracet se jen jednoduše do smyslové animality.¹⁰² Láska dokáže usmířit zákon a tím, připomeneme-li si opět, že právě láska je na člověku to lidské, odlišující člověka od zvířete, tím je snad člověka polidšťující, nad animální smyslovost, nad definici zákona. Jak jsme ale již zmínila na začátku, i na životní jednotě se lze provinit, a to mnohdy méně jednoznačně, než setrvává-li člověk v hranicích zákona, a počítá se jakékoliv porušení života, i natolik bohubíbe jako Ježíše a Antigony, stejně jako přehnána ctižádost, *touha po moci a uznání*, či jakási „mrtvá trpící existence“, a zde lze vidět první záblesk pansko-otrockého principu pozdější Hegelovy filosofie. Křesťanství původně pro mladého Hegela mělo smířit, resp. v lásce spasit neštěstí v člověku, které chápal jako neštěstí v jsoucnu. Jak však dále píše Patočka, Hegel byl přiveden k znovupromyšlení svých ústředních témat: lásky, života, jednoty v protikladu, a od svého „bezprostředního“ zájmu v theologii, jak Patočka pregnantně vystihuje, přechází k filosofii, nejprve ve Frankfurtu, plně pak v Jeně.¹⁰³ Jednotu v protikladu, jejíž jednotu dříve zaujímala láska, nahrazuje svoboda, v níž se nyní smrt individualizuje ve jménu aktivního heroismu, a Patočka zde s lehkostí přesahuje záběr *Fenomenologie k Filosofii dějin*, kde lze manifestaci svobody sledovat. Na dialektiku lásky navazuje dialektika uznání, pro které je i náš hrdina

⁹⁹ Tamtéž, str. 26.

¹⁰⁰ Tamtéž, str. 26.

¹⁰¹ Tamtéž, str. 27.

¹⁰² „[...]pozdravovat bolesti život jako rozhněvaný, nepřátelský, a učinit se tak způsobilým k novému vstupu do něho, do jeho jednoty a nekonečnosti, neuzavřít se lehkomyšlně do tuposti své smyslově-animální výhody. A tak poutí bolesti může dojít k usmíření života, k opětované jednotě, a tímto citem jednoty je, jak víme, láska. Zločin sice stále existuje, ale jako něco překonaného, jako mrtvá troska; zlé svědomí zmizelo, život našel život. Člověk pochopil, že je čímsi více než jak jej definuje zákon.“ In PATOČKA, 1949, str. 28.

¹⁰³ „Mladý Hegel - neštěstí v člověku = neštěstí v jsoucnu; křesťanství - původní řešení: rozřešit toto neštěstí, smířit, „spasit“. Hegel 2. listopadu 1800: „Ve svém vědeckém vzdělávání, které vyšlo od podřadných zájmů člověka, musil jsem býti doveden k vědě, a ideál jinošství musil se změnit ve formu reflexe, totiž v systém; ptám se nyní sebe, jsa jím (systémem) ještě zaměstnán, jak najít návrat k zapůsobení na lidi.“ Hegel je veden k tomu, aby své ústřední pojmy, které jsou systematického rázu, život, láska, jednota skrze protiklad, život - logos, jednota v nekonečném rozptýlení, znovu promyslel. Je tak veden od svého bezprostředního zájmu - theologie - politika - k filosofii.“ Jeho práce začíná ve Frankfurtu (již námětem vedle náboženství a Bůh, pozvednutí k nekonečnosti; souběžně pak vývoj vnitřní. Ideál splynutí, lásky jednoty lidu v lásce se rozplývá jako neuskutečnitelný a jako nižší a podstatě člověka vzdálenější úkol), rozvine se v Jeně.“ In PATOČKA, 1949, str. 29.

ochoten nasadit život, ve jménu svobody. A tak láska pro svou neaktivnost a později opět chápanou bezprostřednost již ztrácí své výsostné postavení, stejně tak Hegelova filosofie svou „radostnost“. Nyní je láska chápána jako žádost po zrušení druhého k plnému přijetí vlastní samostatnosti a svobody, tj. „*chtít lásku druhého, učinit sebe jeho středem.*“¹⁰⁴ A pro pozdějšího Hegela, avšak zůstaňme u *Fenomenologie*, má už láska jen místo jakožto křesťanská či antická a je pojmána za naivní ve jménu rozumu, resp. starší nepravdivější vývojovou fází ducha.¹⁰⁵

Aniž bych chtěla přerušit výklad o lásce, neboť i na to se zde pokusím implicitně navázat (ve smyslu, co by taková láska, která by pohltila, znamenala), pokračuji tedy v citované pasáži, která opět řečené zopakuje pro zvýraznění (svoboda, láska jako snaha o přivtělení si druhého, chtíč, vzájemnost a opět zmíněný přesah k filosofii dějin) a pomůže nám k pohybu kupředu. Patočka tedy pokračuje za použití Nietzscheho slovníku, který jej samozřejmě v určitostech zase přejímá od Hegela: „*Svoboda a sebevědomí nevedou, nýbrž jsou již ve své podstatě vůlí k moci, snahou růst a neuznat nic vnějšího. Dejme však tomu, že prosadím vskutku svou, že jsem druhého ovládl: pak jsem si jej přivtělil, pak nemám před sebou již nic absolutního, neovladatelného, nýbrž pouhou věc.*“ A ve světě věcí sice lze plně ukájet chtíč, to ale znamená své bytí mít vně sebe, ve věcech.¹⁰⁶ „*Pohyb sebevědomí musí tedy být vzájemný. (...) Snaha o samotářskou realizaci svobody je slepá ulička. Taková je kostra celé filosofie dějin.*“¹⁰⁷

3.5.3 „Vítěz a poražený“

Vzájemnost je tedy ze všech stran nutná a sebevědomí se může utvářet pouze díky a pro sebevědomí druhé. Každé ze sebevědomí musí v druhém zrušit předmětnost, pročež vystavením se této abstrakci, bude sám vykázan jako nepředmětný, konkrétně tedy „*hledí*

¹⁰⁴ Tamtéž, str. 88.

¹⁰⁵ Patočka mluví o lásce naposledy v oddílu Rozumu: „*Miluj svého bližního jako sebe sama. – Obracím se k jednotlivcům v jejich vztahu k jednotlivcům, vztah citovosti. Aktivní láska chce zrušit zlo a přinést dobro druhému jednotlivci. K tomu účelu třeba rozeznat, co tomuto člověku je dobré, co zlé, milovat jej tedy s pochopením, jinak by se mu láskou mohlo více ublížit než prospět (řecká námitka proti křesťanskému příkazu).*“ In PATOČKA, 1949, str. 112.

¹⁰⁶ Tamtéž, str. 80.

¹⁰⁷ Tamtéž, str. 81.

druhého usmrtit a sám se vystavuje témuž nebezpečí.“¹⁰⁸ Patočka pokračuje parafrází Kojèva: „*Riziko života – lidsky nezbytné. Boj zvířecí – instinktivní, nikoli pro riziko. Lidský – z prestiže.*“¹⁰⁹ Termín „prestiž“ Patočka používá po vzoru Kojèva a chce jím naznačit vynucování uznání vlastní lidské *hodnoty* na druhém. Dále v celém pansko-rabském principu už inspirace Kojèvem neustává. Pokud chce člověk být v pravdě a vůbec být člověkem, nikoliv zvířetem, musí riskovat svůj animální život pro svou lidskou touhu, antropogenní touha generuje sebevědomí, původ sebevědomí je v boji na život a na smrt, v boji pro prestiž. Z tohoto souboje vychází jeden domnělý „vítěz“ a jeden stejně domnělý „poražený“, tedy ten, pokusím-li se udržet Kojèvovu konkrétnost, co svůj život vsadil, a ten, který ze strachu nikoliv, pán a otrok¹¹⁰, obě esenciálně odlišné. Patočka zde je opět o něco jemnější a podržuje lehkou zastřenost, čímž pak opět se svou lehkostí snadno přejde k výkladu nešťastného vědomí aj. Popisuje, jak se vědomí rozdělí v „*čisté sebevědomí, čisté bytí pro sebe, a vědomí ponořené do věčnosti.*“¹¹¹ Tedy opět, pána a otroka. Pro vykreslení obou figur Patočka v podstatě čerpá plně z Kojèva, ač sám to v textu nepřiznává, podobnost, resp. stejnost je zde až příliš explicitní, byť Patočka Kojèvovo pasy pouze shrnuje. Stručně zde i já shrnu Kojèvovu podobu postav, především kvůli důležitému motivu práce, který u něj hraje výsostnou roli, a je samozřejmě ve svém hegelovském (často až spíše kojèvovském) tematizování veledůležitým motivem dalších, snad ani netřeba jmenovat Karla Marxe.

Nejprve vítěz, pán, bytí pro sebe, je člověkem prostřednictvím otroka, je otrokem, tedy „*někým, koho neuznává – to je na to situaci tragické – pán riskoval život pro uznání, které pro ně nemá hodnotu.*“¹¹² Ano, skutečně tragická situace, neboť pán, který riskoval na začátku svůj život, netušil, ačkoliv jinak to dopadnouti nemohlo, neboť pán uznaný pánem, který by pro něj byl hoden vlastního uznání, je oxymóron. Pán je tedy „*v existenciální slepé uličce*“ a „*může být uspokojen pouze smrtí*“.¹¹³ Ovšem uspokojení skrze vlastní smrt je opět protismysl, neboť to by jeho lidské povýšení v životě nezajistilo. Pánova superiorita je tak umožňující pouze život v potěšení a konzumaci otrocké práce. Konzumuje hotové produkty, aniž by přírodu přetvářel, pouze ji destruuje a jeho touha je pouze spotřebována. Pán již nemá možnost, jak by se překonal,

¹⁰⁸ Tamtéž, str. 81.

¹⁰⁹ Tamtéž, str. 81.

¹¹⁰ Patočka v přednáškách používá slovo „otrok“, které je v jeho překladu Fenomenologie nahrazeno výrazem „rab“. Zde budou používány obě varianty, neboť se domnívám, že ustálenost výrazu by mnohdy narušila srozumitelnost a plynulost výkladu.

¹¹¹ „*Rozdělí se: vědomí jako čisté sebevědomí, čisté bytí pro sebe, a vědomí ponořené do věčnosti.*“ PATOČKA, 1949, str. 81.

¹¹² KOJEVE, 1980, str. 22.

¹¹³ KOJEVE, 1980, str. 46.

ježto je pánem a svobodnějším nevidí, proč by tedy svou bytnost měl zájem transcendovat. Pán sice nasazením života realizoval svou svobodu, ale přesto nikdy mu nebude umožněno přesáhnout daný svět. Pro historii se stává postavou, která ji netvoří, ale pouze umožňuje. „*Pán je katalyzátor historického a antropogenního procesu.*“¹¹⁴ „*Historie je historií pracujícího otroka.*“¹¹⁵

Poražený, otrok, bytí pro jiné, se tedy ukazuje jako „*zdroj lidského, sociálního a historického pokroku.*“¹¹⁶ Krátce jej shrnuji skrze konstituční momenty, jimiž se stává „*nositelem*“ historie, opět skrze optiku Kojèvovu, potažmo Patočkovu.

Otok svůj život odmítnul dát všanc, čímž setrvává v bezprostředně daném světě, následoval své instinkty a stává se tak otrokem svého pána, který riziko smrti podstoupil. Pán je konzumentem, otrok producentem. Objekty překonává, a sice prací. Z pouhého otroctví se ale ještě historie nepíše, otrok musí své otroctví překonat a na rozdíl od pána „*otrok má mnoho důvodů přestat být otrokem.*“¹¹⁷ Prvním konstitučním momentem byla zkušenost z boje na život a na smrt, kdy otrok zahlédl vlastní nicotu, dalším je práce, a sice pod terorem svého pána, Marxovým slovníkem tedy podoba „*utlačovaná práce*“. Otok je nesvobodný, ale má před sebou ideál svobody, autonomie, bytí pro sebe: „*Otok ví, co je to být volný, ví, že volný není, chce se volným stát.*“¹¹⁸ Zkušenost ho k vlastnímu překonání predisponovala, práce jej pak realizuje.¹¹⁹ Prací, tedy překonáváním objektů bezprostředně daných, otrok oddaluje a nespotebovává svou touhu, překonává své instinkty a „*dominuje přírodě, té samé, která mu dominovala v boji a udělala z něj otroka.*“¹²⁰ „*Prací se stává pánem přírody.*“¹²¹ Od svých instinktů se tedy osvobozuje, a sice pro ideu, kdy vzpomeňme dříve, že právě povýšení nad bezprostřední svět, touha po něčem neuchopitelném jako je touha, odlišovala člověka od zvířete. Tato idea je navíc umocněna tím, že otrok již nevidí pána bezprostředně jej ohrožujícího, jako tomu bylo v boji: „*Otok pouze ví, že ho pán může zabít, ale nevidí jej ve vražedné pozici.*“¹²²

Otok skrze pocity absolutní moci, jež mu dala zkušenost boje, službu ve strachu z pána, čímž přichází k uvědomění hodnoty svého života, a samotnou práci přetvářející přírodu, osvobozuje se od vlastních instinktů. Kojève nadto připomíná, že nestačí se pouze bát, ale i být

¹¹⁴ Tamtéž, str. 46.

¹¹⁵ Tamtéž, str. 23.

¹¹⁶ Tamtéž, str. 46.

¹¹⁷ Tamtéž, str. 21.

¹¹⁸ Tamtéž, str. 22.

¹¹⁹ Tamtéž, str. 23.

¹²⁰ Tamtéž, str. 49.

¹²¹ Tamtéž, str. 49.

¹²² Tamtéž, str. 49.

poslušen pánu, tedy žít v podmínkách hrozby smrti, kdy reálně je tak možno u pána, sublimovaně u Pána Boha.¹²³ Jako další konstituční moment tedy jmenujme ještě tuto *úzkost*¹²⁴, respektive tedy niterný strach ze smrti, v které je nucen otrok žít, a jen skrze kterou je umožněno otroku se transcendovat a být svobodný, pravdivý, být plně člověk, dialekticky vytvořený. Ovšem svobodu získává až prací: „*V práci přichází vědomí k sobě.*“¹²⁵ V práci jako potlačované touze: „*Přetváří věci a svět, přetvářením sebe.*“¹²⁶ A naopak. Otrok „*prací inkarnuje Ducha, historizuje svět, objektivizuje historii.*“¹²⁷ Podle Kojěva má pak vše původ v utlačované práci: „rozumění“, abstraktní myšlení, věda, technika, umění.¹²⁸ A doplňuje, že transformace přírody prací také nutně znamená vždy pokračovat v práci již za jiných podmínek, tedy je i samotná práce vždy jiná: „*Kde je práce, je nutně a změna, progres, historická evoluce.*“¹²⁹ To už by jistě nebyl problém demonstrovat na Marxovi a přidejme ještě, že prací se nemění pouze příroda, podmínky práce, ale i člověk samotný. Práce je „vzdělávání“¹³⁰, formuje a přetváří svět, stejně tak člověka, kterého uvádí v soulad s jeho ideou o sobě.¹³¹ Podobně tedy opět jako Úvod ukazoval, jak vědění mění svět, jako každý vývoj ducha měl „svůj svět“ a svět svůj vývoj, tak i práce si „pohrává s člověkem“, pro něhož vytváří svět, a pro svět člověka. Nakonec ještě připomeňme existenci práce v čase, neboť ten vyžaduje, stejně jako čas vyžaduje realizace abstraktní ideje svobody. Mezitím: „*Proto před realizací svobody, otrok představuje sérii ideologií, kterými se odůvodňuje, usiluje o důvod svého otroctví, o usmíření ideálu svobody s faktem otroctví.*“¹³²

Jak jsem zmínila výše, Kojěvovu interpretaci postav pána a raba Patočka přebírá a stručně vyzdvihuje několik jejich momentů, ty nejsou zcela soudržné a spíše vždy jen nastíněné. Například otrok skrze práci, přetváření předmětů, překonává především strach. O zadržované

¹²³ Tamtéž, str. 23.

¹²⁴ Patočka později v překladu Fenomenologie ducha od této terminologie upustil a tento druh „úzkosti“ – strachu ze smrti, z nicoty, je nahrazen „strachem“ (Furcht), který má na mysli již zde.

¹²⁵ KOJEVE, 1980, str. 24.

¹²⁶ Tamtéž, str. 24.

¹²⁷ Tamtéž, str. 24.

¹²⁸ Tamtéž, str. 49.

¹²⁹ Tamtéž, str. 51

¹³⁰ Bildung

¹³¹ KOJEVE, 1980, str. 54.

¹³² KOJEVE, 1980, str. 57.

touze, překonání instinktů padne pouze: „*Člověk...negativně předělává svou přirozenost.*“¹³³ na jiném místě: „*práce však je brzděný chtíč.*“¹³⁴ Zajisté je také potřeba mít na paměti, že se jedná pouze o „přípravu“ na přednášky, nicméně je zajímavé, jak mnohdy daleko větší péči věnuje Patočka motivům na první pohled méně nosným. Ukázala jsem lásku, nyní se krátce zastavím u motivu tragičnosti uvnitř Hegelovy filosofie a napříč Patočkovými přednáškami. Následně navážu v přednáškách v krátkém exkurzu, který činí Patočka k historii dialektiky, a kde obratem doplňuje několik vlastních poznámek.

3.5.4 Odbočení. „Tragické“ motivy v přednáškách.

Výše tedy byla zmíněna tragika pánova, kterému se dostává uznání nutně od otroka, pro jehož uznání ovšem svůj život původně nedával všanc. Tragický je ale i samozřejmě vůbec boj za uznání, kdy existuje vždy jen jeden vítěz a jeden poražený, a jeden musí svůj život vsadit, druhý nikoliv. Na tuto pro vskutku lidský život fundamentální tragiku Patočka upozorňuje: „*Konflikt je tedy v pravém smyslu tragický, nutný, bez východiska. Bez této tragičnosti není lidskosti pro Hegela.*“¹³⁵ A tragičnost pánovu připomíná také Sobotka ve svém starším článku: „*Bez povšimnutí jsme zatím nechali myšlenku, která s lidskou tělesností souvisí, motiv tragičnosti lidského údělu. S lidskou tělesností je do lidského srdce vložena touha žít, ale člověk jako život, a zvláště jako sebevědomý život, znamená přece neustálé ohrožení s vyústěním smrti.*“ Dále Sobotka tvrdí, že Hegel by s touto antropologickou verzí tragična nebyl s Patočkou za jedno, nabývá u něj jiných podob. V osobní rovině motiv pak lze hledat „*z frankfurtské koncepce „života“ a „ducha“, z něhož se jedinec vyděluje a vůči němu se svými objektivizacemi proviňuje. Ve Fenomenologii má podobu reflexe, že „ani bytí dítěte není bez viny“.*“ Metafyzická tragika týkající se dějin je naznačena podle Sobotky ve Fenomenologii tezí o dějinné „*vážnosti, bolesti, trpělivost a práci*“¹³⁶ a ve Filosofii dějin „*melancholickým tónem*“. Nakonec svého článku dodává stále v tragickém tónu a čerpaje z širšího Hegelova korpusu, že dějiny nejsou domnělou „*půdou štěstí*“, ačkoliv smíření zde je, dějiny „*jsou svého druhu teodiceou, protože se v nich projevuje nús a spletnost jejich dějů je lstí rozumu, ale „růží“, která vykvete z „kříže“ dějin, je něco heterogenního smrtelnému člověku a dějinám: absolutní vědění, vědění absolutna o sobě.*“¹³⁷ Sobotka tak výtečně usouvztažní tragické momenty napříč Hegelovou filosofií, já se

¹³³ PATOČKA, 1949, str. 81.

¹³⁴ Tamtéž, str. 81.

¹³⁵ Tamtéž, str. 81.

¹³⁶ HEGEL. In SOBOTKA, 1997, str. 861.

¹³⁷ SOBOTKA, 1997, str. 861.

je pokusím rozšířit ještě o jejich tematizaci na jiných místech přednášek.

Explicitně o tragickém motivu píše Patočka nezřídka. První zmínka je v souvislosti se zmíněnou „kryptohistorií“ Hegelova díla, konkrétně mluví o důsledcích tragiky, motivu sebevraždy vyplývající z bezmezní lidské svobody, v Dostojevského zápasech mezi nihilismem a absolutní svobodou, či u Masaryka u nás. Na mysli je přitom tragika, kterou Patočka ze svého antropologického vykládání Hegela intenduje nejčastěji, a sice tragika spojená s lidskou svobodou a z toho vyplývající „*důraz na konečnost, smrtelnost člověka, analýza úzkosti, pohled bez iluzí, dotváření nicoty*.“¹³⁸

Tragický je tedy především „úředl člověka“ - jeho konečnost a malost vůči dialektikou determinovaným dějinám na cestě k absolutnu. Patočka, což činí podobně jako Kojève, upozorňuje na tragickou úzkost, která je pro lidské sebepoznávání, příp. pro sebepoznávání ducha v nás, neustálým „nalazením“. Člověk na jednu stranu touží žít, na druhou vidí onu nicotu a absurditu omezeného vlastního života vůči imanentnímu dějinnému procesu, jehož úředl není schopen transcendovat, ani mu aktivně být nápomocen, ježto je pouhým případem obecné reality. To explicitně Patočka z výše zmíněného nevyvozuje, natož, opakuji, pro Hegela by „jen“ určité lidské nalazení nenabíralo ohledu tragických, nicméně u Patočky lze snad podobně tvrdit s ohledem na jeho vyzdvihování dílčích motivů, stejně jako s ohledem na jeho fenomenologickou historii může na chvíli snad být použit slovník poněkud nehegelovských *pojmu*. K úzkosti na jiném místě Patočka píše, a není zde jasné, zda se jedná o poznámku ke Kojèevově interpretaci či k Hegelovi, že „*úzkost je signum svobody, lidské pozice mezi jsoucnem a nejsoucнем: udržování negativna, nejsoucna při životě*.“¹³⁹ Vidíme, že s ohledem na úzkost, na tragičnost, stejně jako na lásku, je zásadně určující opět téma svobody, téma, opakuji, samotná látka si vyžadující, ale i samotný filosof Patočka. V koexistenci s úzkostí nyní značí niternou rozpolcenost, umožněnou pouze svobodou, a díky ní transformativní, člověka tvořící.

Výklad svobody jako svého druhu „prométheismu“, jako síla prýstící z rozporu protikladů, tedy v úzkosti nesetrvávající, jí se oddalující, revolta nad životem, kde se přibližujeme Patočkovu výkladu Hegelova frankfurtského období, se zdá, přesahuje ryze antropologický výklad Patočkův, kdy tímto způsobem nastiňuje onu „heterogenost“ smrtelného člověka, dějin a absolutním věděním, Patočka dále píše o „*lsti*

¹³⁸ PATOČKA, 1949, str. 8.

¹³⁹ PATOČKA, 1949, str. 83.

rozumu“, kdy člověk je pouze krátkodobým účelem dějin a opět pro nepotřebnost „odhozen“, ale i o objektivních dějinných silách jako působících v kolektivech.¹⁴⁰ Na jednu stranu tak naznačuje onu heterogenost, na druhou stranu opět vrací onu sílu člověku, resp. lidem, kolektivu. Lze tak uvažovat nad tím, zdali se zde spíše Patočka nepřibližuje Feuerbachovo rodu, než Hegelovu absolutnímu vědění, jisté ale je, že Patočka tento postoj neobhájí Hegelovým mládím, ranou Hegelovou filosofií, ale považuje jej v úvodním shrnutí přednášek jako do jisté míry určujícím. V každém případě, pokud by Hegel mluvil o tragice „lidského údělu“, pak nanejvýše právě v tomto svém období, jak již podotknul Sobotka, Patočka motiv podržuje i napříč Fenomenologií. Podobně pak motiv rozvíjí Patočkův Hegel v pozdějších kapitolách Fenomenologie, kde je ale tato pozice již kritizována a lze zde snad vykázat jasný posun z dob frankfurtských. Úzkost a tragičnost vůči obecně jsou zde nejvíce zřetelné u rytíře ctnosti. Ačkoliv se jedná o pozdější pasáž z Fenomenologie, lze snad ji využít k demonstraci již na tomto místě, ježto přílišné novum neobsahuje. Zde je tedy podroben kritice jakýsi rytíř ctnosti. Koho má přímo Hegel na mysli, o tom lze spekulovat, Patočka jej chápe následovně: „*V podstatě běží však o optimistického pozitivistu 18. století, typ, který se uskutečňuje v nejrozmanitějších, jednou komických, podruhé tragických postavách, v rytířích povznášejícího slova a slabého činu.*“¹⁴¹ Jedná se o tragický zápas člověka ctnosti, snažícího se věřit ve svrchovanost dobra a bojujícího proti zlému dějinnému procesu. Tento rytíř si je vědom, že ono dobro není reálné, je maximálně potencialitou, neví ovšem už, co znamená realizovat a ani se o to nepokouší, jen revoltuje a každá realizace mu způsobuje utrpení, neboť jeho bytí o sobě, v němž chce být cele a jehož se ve jménu svých ušlechtilých hodnot silou drží, je tím narušováno. Výsledek této tragédie je takový, že „*muži ctnosti prostě uhýbají před každým rozhodnutím, jiní se dají skutečností pohltit.*“¹⁴² Což samo o sobě pro Hegela jsou jen opět „lidské malichernosti“, jemu zde běží „*o rozbor zbraní tohoto boje, neboť zbraně jsou, jak říká, podstatou bojujících v jejich vzájemném poměru bojovníků.*“¹⁴³¹⁴⁴

Podobně tragická je pak podoba lidství v antice, což zatím jen krátce nastíním, neboť se jedná o motiv z oddílu Ducha, který bude vyložen později. Patočka zde píše: „*A tak je hrdina*

¹⁴⁰ „*Neboť velkolepé předvedení myšlenky, že v dějinách rozhodují nikoli snad jedinci podle svých úmyslů a nápadů, nýbrž hlubší smysl a rozum, obsažený v objektivních dějinných silách, působících v kolektivech, tot' ilustrace hegelovské lsti rozumu, který individuá používá ke svým účelům, ztotožňuje se s nimi na chvíli a odhazuje je opět, když jich není zapotřebí.*“ In PATOČKA, 1949, str. 8.

¹⁴¹ PATOČKA, 1949, str. 113.

¹⁴² Tamtéž, 113/2.

¹⁴³ Tamtéž, str. 113/2.

¹⁴⁴ Tamtéž, 113/2.

*mravního světa vždy tragickou postavou: jeho zkušenost je zkušenost o rozdělení mravní substance, o opozici a vzájemném rušení obou sil, v které se substance rozpadla, o rozdíl mezi vlastním viděním (pojetím) mravního světa (mezi tou částečnou jeho podobou, v níž a za níž stojí) a mezi celkem mravnosti (Hegel říká: mezi tím, co je mravní o sobě a pro sebe), a tato zkušenost nemůže být ničím jiným než zkušeností zkázy: poněvadž jak jinak má zakusit svou nepravdu ten, kdo je plně přesvědčen o absolutnosti svého stanoviska?*¹⁴⁵ Zde se jedná o momenty Ducha, jehož nerozlišenost je postupně rozlišována akcí. Aniž bych chtěla nyní přikročit k výkladu oddílu Ducha, chci pouze akcentovat, jakých podob motiv tragédie dále nabývá a kterých si Patočka u Hegela významně všímá. Nadto je tento antický hrdina, potažmo antika celá, podobný tomu optimistickému muži ctnosti z 18. století, čemuž přispívá i antropologický Patočkův výklad. A opět i zde, samozřejmě, jako u romantického hrdiny z dob frankfurtských, či muže ctnosti, Hegela zajímají „zbraně“, i na tomto místě je důležitá pouze ona aktivita v dějinném procesu, nikoliv sama tragédie antiky. Patočka dále píše: „A tak je nejen nejadekvátnějším výrazem, nýbrž samou podstatou antického světa tragédie. Výsledkem tohoto tragického konfliktu antického světa jest potom to, co antickému světu chybí, totiž skutečné sebevědomí, skutečná nekonečná niternost: vztah každého jednotlivce k absolutnu nikoli jen ve smrti, nýbrž v životě.“¹⁴⁶ A pozoruhodné je, čeho si Patočka citlivě všímá: „Je-li tak samou podstatou antického světa tragédie, je tím odůvodněna (částečně) též metoda, kterou Hegel nyní aplikuje.¹⁴⁷ Jeho výklad antického světa děje se na podkladě tragedií Aischylových a hlavně Sofoklovy Antigony.“¹⁴⁸

¹⁴⁵ Tamtéž, str. 124-131.

¹⁴⁶ Tamtéž, str. 125/2.

¹⁴⁷ Sobotka komentuje Patočkovu pozastavení se nad Schillerovo básni Bohové z Řecka: „Máme zde co dělat s životním naladěním mladých mužů – starší člověk ví, že tragice života, která spočívá v první řadě v tom, že život je cesta od jeslíček ke kříži, jak říkala Edith Steinová, ke smrti (Waste 2012, 9), často bolestné, nelze uniknout básnickou stylizací.“¹⁴⁷ S ohledem na samotný Patočkův široký záběr, který ve výkladu Hegela překračuje nejen ten Diltheyův, ještě doplním, a to i v podobném tragickém tónu, že Sobotka si záhy také všímá hlubšího pozadí této básně: „které vysvětluje protitranscendentní naladění Hegelovy, Schellingovy a Hölderlinovy generace – svět byl zbaven své plnosti tím, že na jedné straně věda jej svým vysvětlením všeho přírodního dění z matematicky formulovaných zákonů zbavila jeho kouzla, a na druhé straně křesťanství, zvláště v protestantské podobě, jej zbavilo posvátnosti, protože všechna posvátnost je nyní vyhrazena „Jedinému“.“

¹⁴⁸ Tamtéž, str. 125/2.

3.5.5 Poznámky k Sebevědomí.

Tedy zpět k výkladu. Patočka nyní mezi pansko-rabským principem a třemi ideologiemi píše několik poznámek „k historii dialektiky „pán-otrok“. Zde poté, co upozorní na Hegelovu originalitu této dialektiky, a to je důležité, Patočka explicitně říká, čímž beze zbytku přijímá Kojèvovo pojetí, že: „Tato dialektika [pán-otrok] je ústřední problém, jakoby zárodek celých dějin.“¹⁴⁹ Podněty prý mohly být vzaty z Campeho překladu Robinsona, jak uvádí Hoffmeister, či od Iselina, kde „divoch ženu nutí k práci“, Herdera i Kanta.¹⁵⁰

V každém případě je oddíl Sebevědomí, konkrétně dialektika pán-otrok pro Patočku vyřčeným jádrem. Následují Patočkovy „některé námitky a poznámky“¹⁵¹, které i pro svou stručnost a konkrétnost, opět nechávají zvýraznit jeho vlastní antropologickou optiku. Krátce se u nich zastavím.

První námitka útočí na zmíněnou tezi o ústředí pansko-rabské dialektiky dějin v Hegelově filosofii. Patočka zde namítá, že fakticky se jedná o nonsens. Otroci své zastoupení v prvních lidských společnostech neměli, přišli až ruku v ruce s potřebou nesvobodné práce.¹⁵² To zajisté, ale přeci právě až v antice lze mluvit u Hegela o společnosti ve smyslu „svobodné“ společnosti, proto by argument měl své zastoupení v úvahách „bez svobody“, která je však i pro samotného Patočku pro společnost fundamentální. Fakticky by tedy šlo hovořit o dějinách rozvíjející se svobody, dějinách člověka, který bez svobody zůstává na animální rovině.

Druhá poznámka směřuje k přemítání nad Nietzscheho filosofií: „*Nietzschovo slovo: „i ve službě otroka jsem našel vůli vládnout“ se zdá smazávat podstatný rozdíl mezi pánem a otrokem: ve skutečnosti rozdíl tu je.*“¹⁵³ A rozdíl je opět fundamentální. Patočkovo chápání pána a otroka je velmi konkrétní, směřuje k domněnkám, že je chápe ryze jako vládnoucího a podmaněného, ovšem i otrok může být pánem, a sice vlastní transformací skrze práci v konstelaci s dalšími konstitučními momenty, které již byly zmíněny.

Třetí poznámka se týká úzkosti¹⁵⁴, stavu, který ve své plnosti může zažít pouze otrok, kterýmžto je realizovaná svoboda (opět tedy až společnost s otroky je společností svobody), jak

¹⁴⁹ Tamtéž, str. 82.

¹⁵⁰ Tamtéž, str. 82.

¹⁵¹ Tamtéž, str. 83.

¹⁵² Tamtéž, str. 83.

¹⁵³ Tamtéž, str. 83.

¹⁵⁴ jak bylo již řečeno výše v poznámce, Patočka později v překladu Fenomenologie ducha od této terminologie upustil a tento druh „úzkosti“ – strachu ze smrti, z nicoty, je nahrazen „strachem“ (Furcht), který má na mysli již zde.

bylo v přemítání nad úzkostí řečeno, jedná se o známku svobody – jednoty a rozporu mezi jsoucím a nejsoucím.

„Přemožení přírody není toliko, není na prvním místě výsadou práce.“¹⁵⁵ – čtvrtá námitka je čistou neargumentovanou tezí a v návaznosti na úzkost se lze domnívat, že Patočka zde má právě ji na mysli, jako práci předcházející v transformaci. Dříve skrze Kojèva bylo řečeno, že prací se člověk stává svobodným, ovšem i tam předcházet musí úzkost, ačkoliv aktivně utvářející je práce. To je jistě zajímavým momentem – úzkost jako vstupní brána ke svobodě.

Poslední bod v Patočkových poznámkách s odkazem na Aristotela a Platóna hovoří o svobodě jako problému panských kultur, nikoliv až projevu otroctví.¹⁵⁶ K existenci panské kultury je samozřejmě otroctví nutnou součástí.

Patočkovy poznámky evokují, že sám je chtěl následně hlouběji promyslet a rozvinout, pokusil se jim vymezit prostor, kde mohl v hermetických formulích zachytit myšlenku, která ho ve výkladu pronásledovala. *Vlastní* Patočkovy poznámky považují za důležité zmínit, ovšem aby delší rozbor nebyl příliš spekulativní, postoupím nyní dále.

3.6 Tři ideologie.

„Pomlky při přednášce bývaly časté: prozrazovaly Patočkovu tvůrčí účast. Nepochybně bral velmi vážně to, co zrovna říkal – nic neodbýval, považoval za samozřejmé, že to, co vysloví, musí platit a být schopné obhajoby. Pokud byl problém, k němuž spontánně dospěl, nad jeho síly, nerozpakoval se dát to najevo.“¹⁵⁷

Tedy ke třem „ideologiím“ otroka, jak podoby sebevědomí nazývá Kojève, stoicismu, skepticizmu a nešťastnému vědomí.

Patočka Hegelův úvod do této problematiky poctivě komentuje a ukazuje, pro jaký důvod je otrocké sebevědomí (tedy nikoliv to panské) tím, kterým se zde je možné zabývat. Otroci si jednak sebe uvědomuje po stránce objektivně-trvalé skrze produkty své práce, druhak má „bytí

¹⁵⁵ Tamtéž, str. 83.

¹⁵⁶ Parafráze „5. Svoboda jako problém není až projevem otroctví, nýbrž právě panských kultur: Platón, Aristotelés.“ In PATOČKA, 1949, str. 83.

¹⁵⁷ BLECHA, 1997, str. 90.

pro sebe“ (své vědomí) – pána, v jehož službě pod hrozbou pracuje.¹⁵⁸ Otrocké sebevědomí se tedy rozlišuje „*objektivace je jeho dílem, vědomí je cizí.*“¹⁵⁹ Zde Patočka Hegelův výklad činí srozumitelnějším, když konkretizuje ve filosofův uvažující pohled, který pohlíží na otrocké sebevědomí, kdy zde pro něj vzniká „*nové pojetí vědomé nekonečnosti – předmět, vypracovaný lidským úsilím*“, v kterém nachází sebe, „*to, co jako vědomí chce a čeho jako živé sebevědomí potřebuje*“ a pokračuje definováním myšlení: „*Toto nacházení sebe v předmětu, tj. zvládnutí předmětu po všech stranách našich požadavků na znamená: myšlení.*“¹⁶⁰ Skutečné myšlení Patočka popisuje jako plánování, rozlišení v pojmy a opětovnou rekonstrukci, jako práci, kdy věci se nám nevyjevují v čisté cizosti (oproti vnímání, představování), ale jako něco trvalého a nám vlastního, myslíme v pojmech.¹⁶¹ Význam, respektive pojem, je rekrutován z oblasti jsoucen, jejichž úplnou samostatnost nemůžeme uznat, s pojmem setrváváme v myšlení v bezprostřední jednotě, nemusíme jej problematizovat, jsme tady u sebe, u svých pojmů, ačkoliv jsme zároveň u věcí, které nám ovšem v našich pojmech neodporují, v pojmech nemáme vlastní hranici, jsme zde podle Patočky svobodní – tedy v myšlení vůbec jakožto bezprostřední jednotě s pojmem, nikoliv v konkrétní variaci myšlení. S lehkostí si tak výklad Patočka směřuje k plynulému navázání: „*Uvědomit si tuto sílu myšlenky, její osvobozující moc, znamená stanout na stanovisku stoickém.*“¹⁶²

3.6.1 Stoicismus.

Stoicismus je vykládán jako „*obecný lidský postoj*“, „*směr myšlení*“, dílčí význam mu pak lze přiřknout i jako historickému jevu. Nejedná se zde o jednotlivce, „*nýbrž obecná podstata myšlení rozhoduje o pravdě a dobru, o všech posledních hodnotách*“ a Patočka nabízí hned několik příkladů z historie opírajíc se o tuto pozici, mimo jiné tak samozřejmě zmiňuje Epikteta a Marca Aurelia, jak činí i později v poznámce ke svému překladu Fenomenologie ducha¹⁶³,

¹⁵⁸ „Tomuto celku je sloužící, do sebe zatlačené vědomí blíže: na jedné straně má tuto předmětnou stránku, samo sebe si uvědomuje v přetvářených věcech, v produktech své práce, takže má svou stranu objektivně-trvalou, stránku objektivace - na druhé straně má také „bytí pro sebe“, sebevědomí ve vlastním smyslu, totiž pána, pod jehož hrozbou a pohledem se děje otrocká služba a práce.“ In PATOČKA, 1949, str. 83

¹⁵⁹ Tamtéž, str. 83.

¹⁶⁰ Tamtéž, str. 83-84.

¹⁶¹ Tamtéž, str. 83.

¹⁶² Tamtéž, str. 84.

¹⁶³ „*Epiktétos a Marcus Aurelius, filosof v okovech a filosof na trůně.*“ HEGEL, 2017, str. 336.

vedle nich ale i Descarta.¹⁶⁴ Patočka Hegelovo situování stoicismu jako „všeobecná forma světového ducha pouze v době všeobecné bázně a rabství“¹⁶⁵ rozvíjí o opět konkrétnější podoby a jako příklad uvádí právě Descarta, který se svými meditacemi osvobozuje, zatímco se snaží o uvolnění tlaků společnosti, tedy je v situaci nesvobodné.¹⁶⁶ Již zde pansko-rabské boje, rozlišování ve vlastní bytí a nebytí ztrácí význam, neboť vše bylo opět pojato v jejich společnou jednotu, v myšlení v pojmech, které jakožto určitá esence všeho rozdíl stírá, nastoluje „harmonii“, svobodu. Problém by se tak zdál být vyřešen, ale jak pokračuje Patočka připodobňujíc tento druh svobody k apatii, pevné mrtvosti za živa: „[...] tato svoboda má slabou stránku. Není svobodou v plnosti života, nýbrž toliko v abstrakci, v myšlence jako takové [...] Jako pojem nevzniká a nehyne, nemění se, ale zato se navždy liší od živého předmětu, jehož je významem, tak je i stoická svoboda něčím všeobecným, nerozborným, ale při tom neživým.“¹⁶⁷ V době antiky je pak svět světem neurčité myšlenky všeobecně,¹⁶⁸ a antický příklad stoicismu Patočka ještě široce rozvíjí. Jakoby tedy byl stoicismus jen potencialitou svobody, jejím pojmem, „poněvadž jí chybí jak plnost předmětu, tak konkréce subjektivní individuálnosti.“¹⁶⁹ Stoicismus nedokáže určit nic konkrétního odkazujíc se stále na pravdu v podobě myšlenky, která ve vyrovnání se s něčím živým neobstojí. Na otázky po pravdě a dobru jsou odpověďmi opět pouze myšlenky bez určení, tyto odpovědi „jsou proto sice zpravidla povznášející, ale protože se ve skutečnosti nemohou nijak obsahově rozvinouti, začínají brzy nudit.“¹⁷⁰ Tuto „nudu“ považuje Kojève za fundamentální pro stoicismus, čehož si všímá i Patočka a Kojévovo interpretaci bez námitek implementuje do svého výkladu. Nuda je tedy prázdnotou, pasivností, je pouhým mluvením bez jednání a pokud by mělo zůstat u stoicismu, „diskurz končí v nudném člověku“.¹⁷¹ Právě na jednání tak Kojève klade důraz: je potřeba transformovat reálné, tedy negovat dané, čímž se i otrok může vyvázat z područí.¹⁷² A právě aktivity je ve stoicismu absolutní absence, zatímco přetéká „nudnou“ a prázdnu kontemplací. Kojève pro demonstraci v moderní podobě mimoděk vztahuje řečené k pátému

¹⁶⁴ Tamtéž, str. 84.

¹⁶⁵ HEGEL, 2017, str. 336.

¹⁶⁶ PATOČKA, 1949, str. 85.

¹⁶⁷ Tamtéž, str. 84.

¹⁶⁸ „Antika si ve stoicismu uvědomuje, kam až člověk dospěl: stal se pánem světa, ale nikoli skutečně, do hloubky, nýbrž toliko u vědomí, že svět je světem lidské myšlenky, že myšlenka mu není cizí: svět se stal světem myšlenky, a to zcela všeobecně, nikoli určitých myšlenek.“ In PATOČKA, 1949, str. 84.

¹⁶⁹ Tamtéž, str. 85.

¹⁷⁰ HEGEL, 2017, str. 293.

¹⁷¹ KOJEVE, 1980, str. 40.

¹⁷² Tamtéž, str. 49.

oddílu Fenomenologie, kde je svobodný stát ztotožňován se svobodou slova.¹⁷³ To je pro Patočku jistě zajímavé téma, kterého si všímá a jme se ho obratem aplikovat v moderní liberalismus s kořeny lidských práv člověka jako člověka ve *všeobecném*, nehistorickém osvícenském myšlení.¹⁷⁴

3.6.2 Skepticismus

Pro stoicismus byla stěžejní trvalost a pevnost myšlenky a svobody v ní, skepticismus je opakem stálosti a neotřesitelnosti, naopak všechno je destruováno, vše se rozpadá v akci myšlenky, kterou končí předchozí skutečnost. Hyppolite píše, čímž se více přidržuje originální Hegelova textu, že „*tentýž vztah je mezi stoicismem a skepticismem jako mezi pánem a otrokem*.“¹⁷⁵ Pán je konceptem nezávislého sebevědomí, otrok jeho realizací.¹⁷⁶ To Patočka do výkladu nepřibírá (opět lze nalézt spíše překryvy s Kojènovovou interpretací), obdobné však je možné implicitně vyčíst v pozadí, například v připodobnění skepse k „*žiravině*“, která „*rozkládá, relativizuje [...] mravní příkazy jakožto rozkazy pána*“¹⁷⁷, nakonec pak v jednotě dvojitého nešťastného vědomí, „*jež se dříve dělilo na dva jednotlivce, na pána a otroka*“.¹⁷⁸ Hyppolite tím ovšem pregnantně vystihuje určitý aspekt v odlišnosti obou podob sebevědomí. Zatímco první je abstraktní idealitou, stejně jako se jeví sebevědomí pánovo – ideálně svobodné, druhé je jeho realizací - jako otrok svou službou narušuje jednotu života, tak narušuje skepticismus veškerou zkušenost a život. Ve svém překladu Fenomenologie ducha si toho Patočka již všímá a komentuje poznámkou: „*Ve stoicismu si vědomí počíná jako pán, kterého zajímá jen nejobecnější obrys – povýšenost sebevědomí nad věcmi, nesamostatnost věcí, kdežto skepticismus jako rab, který je zpracovává a přetváří*.“¹⁷⁹ Tak jsou tedy vůči sobě oba postoje navzájem. Nutno dodat, a tím pokračujeme v Patočkově výkladu, že skepsí Hegel nemínil „*moderní skepsi Humovu nebo Schulze, [...] názor, že není možno proniknout za smyslový svět*“,“¹⁸⁰ nýbrž takovou, která je namířena i proti tomuto, proti všemu.¹⁸¹ Patočka ji situuje

¹⁷³ Tamtéž, str. 53.

¹⁷⁴ PATOČKA, 1949, str. 85.

¹⁷⁵ HYPPOLITE, 1979, str. 184.

¹⁷⁶ Tamtéž, str. 185.

¹⁷⁷ Tamtéž, str. 190-191

¹⁷⁸ Tamtéž, str. 191.

¹⁷⁹ HEGEL, 2017, str. 336.

¹⁸⁰ PATOČKA, 1949, str. 85.

¹⁸¹ PATOČKA, 1949, str. 85.

v dějinnosti do doby helénské. Zajímavé je jeho pozastavení nad motivem sebevraždy, který vyzdvihuje Kojève, když chce opět přiblížit, jakého v Kojèvovè slovníku „skeptika-nihilistu“ zde má Hegel na mysli. Kojève tedy píše: „*Vzít nihilismus vážně znamená spáchat sebevraždu. [...] Ale tento radiální skepticismus Hegela nezajímá, protože zmizením v podobě spáchání sebevraždy, přestane být, a tedy přestane být lidským bytím, tedy členem historické evoluce. Pouze nihilista, který zůstane naživu, je zajímavým.*“¹⁸² Kojève dodává, že právě vědomí rozporuplnosti a život v ní, je evolučním hybatelem.¹⁸³ Patočka „sebevražedného nihilistu“ rozšiřuje o poznatky k Masarykovi. Masaryk považuje za zdroj moderního jevu sebevraždy bezobsažný „chorobný subjektivismus“, který místo aby dával, životu obsah bere.¹⁸⁴ Pro Masaryka je tématem „*skeptik-sebevrah*“, zatímco pro Hegela tzv. „*nedůsledný skeptik*“, jak jej opisuje Patočka inspirován Kojèvovou interpretací, skeptik, který ovšem zůstává naživu.¹⁸⁵ Skepticismus pouze rozkládá a zabydluje se tak v negaci, nic nového netvoří, pevnosti nabývá ve stálosti veškerého rozkladu, relativizaci veškerých rozdílů. Svoji nedokonavostí – tím, že rozkládá, ale nerozloží do posledku (není-li sebevrahem, který, jak bylo řečeno, Hegela nezajímá), a přeci rozkládá z pozice uprostřed rozkladu, která je konstruována z toho, co má být rozloženo, nabývá skepticismus určitého vnitřního napětí, nekonzistence. Patočka píše: „*Protestuje proti každému jsoucnu, ale tento protest „jest“; mluví proti smyslům, ale užívá jich [...] je krátce jako svéhlavý duch odporu, který si radost, moci soupeři vždy oponovat, vykupuje tím, že je sám v stálém rozporu se sebou.*“ Skepticismus tak má v sobě vnitřní rozpor, čímž Patočka přechází k novému „*útvary ducha*“, k nešťastnému vědomí, ke Kojèvovè „*křesťanské ideologii*“. I tento útvar si vnitřní rozpor ponechává, ale na rozdíl od skepticismu, je si jej vědom, je jednotou pána a raba, je pro pojem ducha nutným „*sebezdojením*“.¹⁸⁶ Bohužel i nešťastné vědomí je opět jen pokusem o skutečnou jednotu, smír, po kterém je prahnuto již od prvních pasáží s výkladem mladého Hegela.

¹⁸² KOJEVE, 1980, str. 54.

¹⁸³ Tamtéž, str. 54.

¹⁸⁴ PATOČKA, str. 86.

¹⁸⁵ Tamtéž, str. 86.

¹⁸⁶ Tamtéž, str. 87.

3.6.3 Nešťastné vědomí

Nešťastné vědomí považuje Hyppolite za fundamentální část Fenomenologie.¹⁸⁷ A opět poctivě následuje téměř každou pasáž Hegelova výkladu. Oproti tomu Kojève ve svých přednáškách je s nešťastným vědomím, resp. křesťanskou ideologií „brzy hotov“, avšak, domnívám se, neopomíjí podstatu, naopak ji svou strohou radikalitou vyzdvihuje a uvádí v souvislost s oddílem *Duch ve Fenomenologie ducha*. Tuto „podstatu“ se záhy pokusím vykreslit pomocí Patočky, který i zde od něj dílčí aspekty interpretace přijímá. Pro samotného Patočku, zdá se, je podobně jako pro Hyppolita motiv nešťastného vědomí výsostně důležitým, čemuž napovídá i prostor, jaký mu v porovnání s ostatním věnuje, a péče, s jakou se zdráhá odbočovat od originálního Hegelova výkladu, který je zde opět v komparaci nadstandardně často citován. Pro dodržení rytmu se i zde pokusím ve stylu Patočkova Hegela o vymezení postoje nešťastného vědomí, jeho usouvztažení v historii, příp. moderní zjevnost, korelaci s výklady oněch francouzských interpretů a v posledku o předvedení procesualnosti a vývoje nešťastného vědomí s vyústěním v novém oddíle, „*Um: Jistota a pravda umu*“¹⁸⁸, v Patočkově pozdějším překladu Fenomenologie ducha pak nazvaným „*Rozum: Jistota a pravda rozumu*“.¹⁸⁹

Nešťastné vědomí jako otrocká ideologie tím, že se vztahuje k něčemu jej přesahujícím, vyrovnává nastolené protiklady, Patočka přebírá z Kojèva tvrzení: „*Ve víře je roven otrok pánu a tím ze služby vyvázán, ač ve službě boha.*“¹⁹⁰ Před tváří Neměnného jsou všichni rovni ve své nicotě. Nešťastné vědomí se domnívá, že rozpor, jehož nabyl ve skepticizmu, lze rozhrěšit volbou a spočinutím na jedné stránce onoho rozporu, čímž ale dochází k tomu, že zjišťuje, že „rub je určen lícem“, že jako ona konkrétní strana je vymezena právě stranou druhou.¹⁹¹ In concreto rozporem je myšlena vlastní individualita a univerzálnost - to je motiv, kterého si přednostně všímá ve výkladu křesťanské ideologie Kojèva. Vlastní individualitou je zde míněna určitá partikularita, důraz na osobní hodnotu, k čemuž samozřejmě přistupuje otázka smrtelnosti. Univerzálnost pak individualitu přesahuje a je něčím obecným, oproti dílčí konkrétnosti. Kojève uvádí: „*Historie pána a raba může být interpretována stejně tak jako dialektika partikulárního a univerzálního v lidské existenci.*“¹⁹² Což je příhodný příměr a naznačuje princip, jež je tu z pansko-rabské dialektiky podržen, kdy v koexistenci s předchozím

¹⁸⁷ HYPPOLITE, 1979, str. 190.

¹⁸⁸ PATOČKA, str. 92.

¹⁸⁹ HEGEL, 2017, str. 341.

¹⁹⁰ KOJEVE, 1980, str. 57.

¹⁹¹ PATOČKA, 1949, str. 87.

¹⁹² KOJEVE, 1980, str. 58.

Hyppolitovým, tj. přímou úměrností mezi stoicismem a skepticismem jako mezi pánem a rabem, lze tak část výkladu Fenomenologie zachytit v určité struktuře. Pán, stoicismus, univerzálnost versus otrok, skepticismus a partikularita. Nešťastné vědomí má obsáhnout vše a vyvinout se do jejich syntézy. Musí tedy vyústit v jednotu protikladů, dojít k vědomí obou svých stran, jejich spoluurčení, k vědomí, že jednota je možná pouze v protikladu, „*dokud nedospěje k pojmu ducha (jakožto jednoty jednoty s nejednotou)*“. ¹⁹³ To je cíl, ovšem cesta je ještě trnitá, Patočka pokračuje demonstrací vývoje nešťastného vědomí, čímž důsledně sleduje Hegelův výklad.

Tedy utrpení nešťastného vědomí tkví v tom, že věčnost z podstatného, univerzální, neměnné, božské, k čemuž se vztahuje, proměňuje v nicotné to, co mu „přichází vstříc“. ¹⁹⁴ Trpící vědomí přichází k tomu, že obojí je navýsost provázané, a to ve třech etapách: nejprve je ryzím odděleným protikladem neměnného, následně se stává neměnné jednotlivostí pro ně – nabírá tedy určité podoby Neměnného, na jehož stranu teď přichází veškerá realita, nakonec se samo v Neměnném nachází a Patočka doplňuje historickou paralelou: „*Máme zde před sebou příkrý monotheismus (židovský, předkřesťanský), křesťanství a moderní „religiozitu“, pokud o takové lze vůbec ještě mluvit tam, kde sebevědomí jakožto duch se stává nejvyšší realitou – tot’ proces lidského ducha od doby renesanční a reformace*“. ¹⁹⁵ In concreto, jak by i Patočka na jiných místech doobjasnil, v době předkřesťanské je tedy člověk zcela protikladem božskému, křesťanství přináší božskému podobu v postavě Ježíše, a tím jeho „formu“ přibližuje člověku, v poslední fázi pak je vědomí rozpoznáno jako božské, či božské abstrahováno ve vědomí, tomu by potažmo odpovídala i Feuerbachova rodovost. Patočka dále píše, že „*Hegel činí nyní pokus pochopit základní rysy židovsko-křesťanské zkušenosti náboženské – zároveň o antropologické proniknutí křesťanské theologie*“. ¹⁹⁶ A dodává, že jak podotýká Bolland, právě odtud Feuerbach čerpal pro své dílo Podstata křesťanství. ¹⁹⁷ Záhy pak Patočka upozorňuje na možnou slabinu v interpretaci, která se nabízí, a snad poprvé kompromituje Kojèevovu nekompromisnost, jež nyní může působit jako zavádějící. Řeč je o pojetí nešťastného vědomí (potažmo i dalších dvou postojů) jako ideologie doby otrocké. To podle Patočky vybízí k názoru, že Nietzschev atak na křesťanství jako ideologii otrockou, kdy otrok se snaží resentmentálně „otrávit“ a

¹⁹³ PATOČKA, 1949, str. 87.

¹⁹⁴ Tamtéž, str. 87.

¹⁹⁵ Tamtéž, str. 88.

¹⁹⁶ Tamtéž, str. 88.

¹⁹⁷ Tamtéž, str. 88.

sesadit pána, vyrůstá odtud.¹⁹⁸ Ale to není Hegelův záměr, otrokův plán není kapitulace pána, otrok jen sám sebe uvádí v omyl namlouvaje si svobodu.¹⁹⁹ Nejedná se tak o akt reakční směrem na pána, nýbrž neustále o snahu harmonizovat vlastní rozpolcenost. Opět se ukazuje Patočkovy promyšlené motivy Fenomenologii v kontextu filosofů „navazujících“, či jen neustále v kontextu, což je určitě hodnotné novum a přínos jeho přednášek.

Otázka, která je nyní nasnadě při sledování vývoje a pohybu nešťastného vědomí, a jejímž zodpovídáním Patočka pokračuje, je, z jakého důvodu a jakým způsobem dochází k oněm obrátům. Odpověď je samozřejmá: „*Pro Hegela to vyplývá z vnitřní povahy nešťastného vědomí.*“²⁰⁰ Nejedná se o jednostranný pohyb, veškerá určení obsahuje – tedy „*podstatné*“ i „*nepodstatné*“ vědomí, veškerá tak v něm hrají roli a jsou v pohybu.²⁰¹ Neproměnné je pro jednotlivé vědomí pouhá danost, jako inkarnované do formy člověka je mu protiklad stále ponechán, ba zintenzivněn, ježto je nyní pouze jedním uniklým historickým okamžikem, ničím všudypřítomným, tak se musí absolutno „*individualizovat, vtělit, má-li se mu člověk ve své lidskosti přiblížit, má-li se s ním spojit, milovat je, nejen se před ním trást - ale právě to, co působí, že Neproměnné se stává více než strašným pánem, před nímž jsou všichni stejně závislí a nicotní, co působí, že vztah k Pánu oživuje, že se stává skutečným životem - je to, co od něho odděluje naprosto. Potřeba života, jednoty, lásky je zároveň potřebou historické jedinečnosti, a ta jako nahodilá odděluje navždy.*“²⁰² Tedy vtělením se do formy člověku blízké, oddělilo se od něj vědomí absolutně skrze historickou jedinečnost, v tom nyní tkví jeho neštěstí.

Dalším krokem je tak totožnost sebevědomí a „*skutečné reality*“.²⁰³ Vztah k nám zcela imanentnímu Neproměnnému se zrušil pro vztah k reálnému, určitému jeho tvaru a nyní je potřeba zrušit vnějškovost: „*Úkolem člověka, který prochází křesťanstvím, je tak stát se sám vtěleným absolutnem.*“²⁰⁴

Toto rušení opět probíhá ve třech podobách: „*v čistém vědomí, ryzí nábožnosti*“, „*v touze a práci jednotlivé bytosti*“ a „*ve vědomí svého bytí pro sebe*“.²⁰⁵ První podoba se týká vlastního

¹⁹⁸ Tamtéž, str. 88.

¹⁹⁹ „*Ovšem Hegel je historičtější, historicky spravedlivější: neběží o ideologii, kterou má být odzbrojen, oslaben a rozložen pán, nýbrž o ideologii, kterou otrok sobě samému namlouvá svobodu a tak si zastírá vlastní situaci.*“ In PATOČKA, str. 88.

²⁰⁰ Tamtéž, str. 88.

²⁰¹ Tamtéž, str. 88.

²⁰² Tamtéž, str. 89.

²⁰³ Tamtéž, str. 89.

²⁰⁴ Tamtéž, str. 89.

²⁰⁵ Tamtéž, str. 89.

prožívání křesťana, kdy každé povědomí o Ježíšovi zůstává vůči jeho absolutní podstatě deficientní, zdaleka ještě není nastolena jednota protikladů obecné podstaty Neproměnného a ryzí jednotlivostí vědomí, Kojčevovými slovy tedy mezi univerzalitou a partikularitou. Vědomí se tak vzpíná k Neproměnnému s horlivou zbožnou touhou po jednotě, zatímco cítí prázdnotu, ježto vždy se může citem dotknout nanejvýše sebe, sobě přístupnému. Podstatu není schopno zachytit, stejně jako realitu, kterou hledá smyslově, ač je nesmyslová, vždy tak najde maximálně „legendu“ či „hrob svého života.“²⁰⁶ Patočka ukazuje na příkladu křížových válek, kdy křesťanské vědomí se kolektivně o podobné pokouší, tedy o život v legendě, o zadržení skutečnosti, která již uplynula.²⁰⁷ Hyppolite pak k problému cituje z Filosofie dějin, kde Hegel nechává zaznít slovo evangelia, čehož si rovněž Patočka všimá: „*Proč hledáte mezi mrtvými toho, kdo je živ? Není tu toho, vstalt' z mrtvých.*“²⁰⁸ Nešťastné vědomí si povšimne, že není schopno podstatu či realitu zachytit, což ho přivádí k cestě soustřednosti na skutečný, přítomný svět, život jako univerzalitu.

Druhá podoba se již zaobírá konfrontací vědomí se skutečností, zatímco v první podobě samo sebe zakusilo se ve své citové horlivosti: „*Předmětem citu bylo samo pro sebe.*“²⁰⁹ Žádost a práce zde nepřispívala k osvědčení vlastní samostatnosti, ale byla námahou vyvinout pro Boha, čímž osvědčuje pouze svou závislost a totalizuje svou rozpolcenost.²¹⁰ Proměna byla samozřejmě i skutečnost, kterou vnímá. Oproti pohanskému člověku, skutečnost nyní dostává tvar Neměnného, které je tak uvnitř veškeré skutečnosti, již sebou posvěcuje. Namáhavou prací pak je vědomí požitkem dovolen a z Neměnného jsou mu také dány síly a schopnosti k výkonu práce. Jen těžko by vědomí mohlo být více nesamostatné. Touto odcizeností sobě samému ve jménu Páně, dochází vědomí k jednotě s Neproměnným. Bolestivou skutečností ovšem je, že za vším bylo jen vědomí samotné, nikoliv absolutno, a vlastní sebezapření, rezignace na vlastní svobodu, již z podstaty nemohla jednotu, která má být jednotou protikladů, nastolit. Vzniklo tak „*podivné, zlomené, křesťanské vědomí svobody.*“²¹¹

Poslední podobou vlastní proměny a vlastního neštěstí křesťanského vědomí spěje k nacházení určité samostatnosti. Také Sobotka ve svém novějším článku (2015) připomíná vícekrát Patočkovu citaci: „*Pracovalo se tedy sice z Božího dopuštění a za božím účelem, ale*

²⁰⁶ Tamtéž, str. 90.

²⁰⁷ Tamtéž, str. 89.

²⁰⁸ HYPPOLITE. In PATOČKA, 1949, str. 90.

²⁰⁹ PATOČKA, 1949, str. 90.

²¹⁰ Tamtéž, str. 90.

²¹¹ Tamtéž, str. 91.

pracovalo se přece, a tím se dosáhlo zkušenosti o určité samostatnosti.“²¹² Třetí podoba pojednává o nacházení se skrze činnost, kterou k radikálnímu sebezapření vědomí vykonává. Protože tím, že si vědomí uvědomí svou činnost v práci, své vzdání se v modlitbách, jako své, ukazuje se absolutno jako cizí, a tato uvědomění vztahu k obecnému se opět roztrouje do „etap“: askeze, „prostřednictví“, církevní obec.

Nejvyšší činností pro mnišství je nečinnost, požitek vychází z neštěstí, kdy vědomí danosti a vlastní jednotlivost subsumuje v animální sféru a boj s tímto „bezvýznamným“ je hlavním předmětem všech snah.²¹³ Pro absolutní askezi je potřeba sebeobětujícího se prostředníka mezi jednotlivým, bezprostředními danostmi a Neměnným, díky kterému lze se od vlastní činnosti a z toho plynoucího provinění osvobodit, v církvi je jím kněz. K tomu Sobotka podotýká, že díky ocenění „prostředníka“ a církve, je tak Hegel v kontrapozici s protestanskou tradicí,²¹⁴ což skrze hegelovskou optiku ve vlastním promýšlení historickém jistě nabídne zajímavé úvahy. Poslední etapou je „*smíření – obecná vůle*“, která je obcí pro křesťanského člověka, vůle, jež je poprvé uskutečněním společného, kde individuální subjekt neexistuje, ale nalézá se v ní, zatímco jde proti své animální přirozenosti, svým touhám.²¹⁵ Objevuje se zde nová disciplinovanost, kdy člověk nabývá nového obecného obsahu ve jménu všeobecná: „*Co činí a chce není to, co individuum činí a chce, nýbrž je vyšší, obecná, absolutní vůle.*“²¹⁶ A nyní už stačí jen prolomit kouzlo a nahlédnout, že i to je v posledku stránka lidská, přestat se vzpínat k onomu světu a jako předmět si jej překládat.²¹⁷

K navázání na další oddíl Patočka cituje Hegela, já zde nechám zaznít Hyppolita, neboť od zachycení podstatného z poctivosti k Hegelovu výkladu neodbočuje, nadto vyzdvihuje negaci jednotlivé vůle, což zde zatím těmito slovy zvýrazněno nebylo: „*Pouze my jsme schopni vidět vznik univerzální vůle z negace určité vůle. Toto nové stanovisko je jednotou vědomí (o sobě) a sebe-vědomí (pro sebe), toť rozum.*“²¹⁸

²¹² Tamtéž, str. 91.

²¹³ Tamtéž, str. 91.; Na první pohled to tak připomíná Nietzscheho válku uvnitř asketické duše.

²¹⁴ SOBOTKA, 2015, str. 426.

²¹⁵ PATOČKA, 1949, str. 91.

²¹⁶ Tamtéž, str. 91.

²¹⁷ Tamtéž, str. 91.

²¹⁸ HYPPOLITE, 1979, str. 215.

3.7 Um

„Představuji si jeho laskavou, zpomalenou dikci, se kterou vždy promlouval k žákům zvláště natvrdlým [...] s trpělivostí Platónova Sókrata z dialogu Menon [...].“²¹⁹

Ve zbylé téměř polovině textu již Patočka nepřináší mnoho nových podnětů, neboť jako u Kojěva, soustředěnost spadá především do oddílu Sebevědomí. Obdobně jako Hyppolitův komentář, výklad začíná být spíše shrnujícím, ježto mnohé se „opakuje“.

Započata je tak třetí část Fenomenologie ducha, Rozum, Patočkova šestá přednáška k pátému oddílu „Um. Jistota a pravda umu.“²²⁰ V pozdějším překladu Fenomenologie již pro „Vernunft“²²¹ volí Patočka v českém kontextu zažitý výraz – rozum. Záměr se dočteme v pozdější poznámce – archaismu užívá, „poněvadž v něm zaznívá „umět“, zvládat, být nadřizen [...]“²²²

3.7.1 Idealismus

Patočka, citující přitom téměř bez ustání Hegela, líčí, že právě nyní, vědomí se zakouší v bezprostřednosti reality. A ačkoliv by se mohlo zdát, že je proklamován idealismus, je zde naopak podoba „známého“ idealismu, Kantova a Fichteho, plně kritizována a cokoliv abstraktního a obecného, musí z něho být vymýceno překonáním veškerého subjektivismu, jež je v idealismu obsažen. Nešťastné vědomí prostřednictvím církve smířilo své jednotlivé s obecným a vědomí nyní dospělo do stupně, kdy se pojímá jako část objektivní vůle, což znamená zcela nový vztah ke všemu, neboť předtím, jako bylo původně v jednoduché nerozlišené jednotě se sebou, zatímco okolní svět jakoby „neexistoval“, nyní „zažívá“ podobnou nerozlišenou jednotu se světem. Povaha vztahu vědomí a „okolního“ světa, stává se nyní Hegelovým tématem – převážně pak opět po stránce „teoretické“, konkrétní bude „duch“ – „um je duch ve své abstraktní podobě [...] pouhé „vědomí“, že jsem všecko ve všem,

²¹⁹ PINC, 2017, str. 100; Ani zde se nejedná o žáka z dob těchto přednášek, nicméně motiv ohledně laskavé dikce Patočky vypovídá mnoho žáků z doby jakékoliv.

²²⁰ PATOČKA, 1949, str. 92.

²²¹ Název kapitoly v orig.: „Gewissheit und Wahrheit der Vernunft“ In HEGEL, 1988.

²²² PATOČKA, 1949, str. 93.

bez konkrétního obsahu, bez dějinné skutečnosti.“²²³ Patočka zde pokládá řečnické otázky, jež mohou posluchače napadat: nepřehání to Hegel? Nepovažoval se již dříve řecký naturalismus za bezprostřední jednotu člověka a přírody?²²⁴ Načež argumentuje, že teprve křesťanský člověk tak může myslet, co do té doby bylo pouze instinktivně pocíťováno.²²⁵ Kritika dosavadního idealismu a jeho vymezení se vůči němu zde zasluhuje komentář, jaký že to idealismu má Hegel na mysli, odkazovat se přitom lze opět na Patočku, a sice jeho poznámku v překladu Fenomenologie. Idealismus je zde tedy napadán jakožto „dějinně společenský zjev“, tedy včetně moderního vztahu k přátelské přírodě, která nám není cizí, nemyslí se tu tedy epocha dějin filosofie²²⁶ To může ještě pomoci dokreslit, proč bezprostřední vztah s přírodou je možný až v této epoše, neboť pro řeckou společnost byla příroda božskou, vzdálenou, tajemnou, mnohdy nepřátelskou, tedy nutně cizí. Idealismus je smýšlení moderního člověka s touhou objevovat, poznávat svou zemi²²⁷ - připomíná Patočka počátek nové éry v Hegelově Filosofii dějin, což bez přiznání činí na tomto místě po vzoru Hyppolita.²²⁸ Idealismus je tedy označením pro bezprostřední vztah umu s veškerou realitou bez rozlišení v čisté abstrakci, podobně jako tomu bylo u jednoduchého nerozlišeného vědomí o sobě. Idealismus je zde komentován Berkeley, Kanta, Fichteho a napadán pro svou předreflexivnost a valorizován pro svou hodnotu jako etapa vývoje ducha. Následuje kritika kategorií, což opět konkretizuje Patočka až v překladu Fenomenologie ducha²²⁹, ač čtenáře, resp. posluchače to na místě jistě napadne, že se jedná o kritiku nauky Kanta a Fichteho. U Kanta je již „klasický“ napadána danost kategorií bez problematizování procesu utváření, u Fichteho nedokončení vyústěné v jakýsi „dualismus“ jednoty a mnohosti kategorií, tady opět bez dialektického překonání.

²²³ Tamtéž, str. 93.

²²⁴ Tamtéž, str. 93.

²²⁵ Tamtéž, str. 93.

²²⁶ HEGEL, 2017, str. 439.

²²⁷ PATOČKA, 1949, str. 94.

²²⁸ HYPPOLITE, 1979, str. 225.

²²⁹ „Kritika Kantovy a Fichtovy nauky o kategoriích. Kantovi tkví kategorie v čisté identitě (sebevědomí); neprovádí však jejich konstrukci. Fichte tuto konstrukci provedl, avšak jednotlivost mu zůstala mimo kategorie. Hegel se snaží o dialektické překonání pokusu Kantova i Fichtova a dořešení problémů jimi nerozřešených. Tyto problémy ukazují, že subjektivní idealismus se ještě nevypracoval úplně z problematiky nešťastného vědomí, které má nepřekonaný rozpor měnlivého a neměnného, relativního a absolutního, konečného a nekonečného v sobě samém.“ In HEGEL, 2017, str. 567.

3.7.2 Pozorování

Následuje výklad kapitoly „*Pozorující um*“²³⁰, později tedy „*Rozum pozorující*“, který bude „*stopováním určitých cest moderní filosofie přírody, cest naturfilosofických*“.²³¹ Naturfilosofii je míněno přilnutí k přírodě, kde je hledán „odlesk ducha“, podobně jako nešťastné vědomí jej hledá „na nebesích“. Um, tedy jistota vědomí, že je veškerou realitou (ovšem bezprostřední), nyní pozoruje a chce zakoušet podstatu všech věcí, aniž by o sobě znalo pravdu, kterouž by samo sebe si kladlo jako předmět a jako podstatu všech věcí se rozpoznalo. Um zde není nic více než instinkt, žádostivost, která chce obsáhnout objekty v jejich pravdě. Ačkoliv jim uděluje pojmy, v které je strukturuje a kterými tak do nich „vkládá sebe“, tyto pojmy pro něj mají pouze smyslový obsah, kterými se domnívá, že zachycuje podstatu oněch objektů o sobě, nejsou ještě pojmem vědomí. Takže „*pozorování, kterým chce realizovat úlohu, kterou si klade, je ve skutečnosti pojmotvorba, je smyslotvorba*“ a nesmí se zastavit dokud si neuvědomí marnost tohoto počínání.²³²

Pozorování má „*trojí předmět, trojí etapu dialektické cesty: přírodu, ducha (ve smyslové formě) a vztah obou*“.²³³ Patočka zde reprodukcí Hegela líčí, jakým způsobem je ponejprve deficientní pozorování přírody. Na začátku připomíná, že leccos je již Hegelem opakováno, co zaznělo v dialektice smyslové jistoty a vněmu,²³⁴ a snaží se tak výklad o řečené příliš nerozšiřovat. Pozorování je v této fázi popisováním, neboť se zaměřuje na věci stále a trvalé a vytváří jednotlivé třídy, díky kterým se paměť snaží zachytit co „nejpodstatnější“, „nejpřirozenější“ a „nejodlišnější“ trvalé rysy pozorovaného, toť uspokojuje instinkt umu. Patočka zde skutečně poctivě následuje Hegela, čímž je leckdy ubráno na srozumitelnosti, neboť se jedná o jakýsi výtah z Fenomenologie Hegelovým jazykem. Z pozvednutí jednotlivých zákonitostí k obecnosti, kdy před vědomí vystupuje hmota jako předmět, se přechází od pozorování přírody k „*pozorování organična*“, jak tento druhu dalšího *pozorování přírody* Patočka nazývá v překladu Fenomenologie ducha. - Nutno ještě jednou zopakovat, že je zde text skutečně poněkud chaotickým, nejasně strukturovaným a nové podněty nepřináší.

²³⁰ PATOČKA, 1949, str. 95.

²³¹ HEGEL, 2017, str. 354.

²³² PATOČKA, 1949, str. 95.

²³³ Tamtéž, str. 95.

²³⁴ Tamtéž, str. 96.

Organismus je tedy: „ *Jednota, která sama v sobě obsahuje svůj vztah k druhým věcem...* “ a pozorován je především vztah k neorganickému (prostředí).²³⁵ Pozorující vědomí opět hledá něco trvalé v tomto vztahu a vytváří formální opozice vnitřku a vnějšku.²³⁶ Výklad se tak ubírá směrem spekulativní přírodovědy a konkretizují se tyto „umělé“ opozice. Vnitřek je nazýván „jednoduchou duší“ s obecnými úkony sensibility (vliv vnějšku na organismus), iritability (vliv organismu na vnějšek), reprodukce (vliv na sebe sama), vnějšek jako „organický systém“ – zaživací soustava, svalová, nervová apod. A Hegelův výklad filosofie organismu, jak upozorňuje Patočka opět v překladu,²³⁷ pokračuje. I tento pokus tak vyúsťuje opět ve statické a neživotné, neorganické pojmání organického. A tak se nyní opět pozorování obrací k neorganickému, potažmo k celku obou, v překladu Fenomenologie je třetí druh *pozorování přírody* nazýván „*Pozorování přírody jako organického celku*“.²³⁸

Přejdeme nyní již v závěr, co lze tedy z přírody vypožorovat, a sice tedy „*neobecnější základ „umu vůbec“ jakožto „života vůbec“*“, neboť v přírodě je um ve své abstrakci, jak bylo řečeno o životě vůbec, nikoliv zatím ve svém logickém vývoji, jak jej tedy nelze vypožorovat, je možné pouze spatřit jakousi metaforu skutečných zákonitostí umu. Jediným projevem systematického vývoje je pouze život ducha v dějinách, ve Fenomenologii ducha.²³⁹ Jakýkoliv život o sobě tak může být pouze abstraktum před rozlišením a reflexí. Organická příroda nemá dějiny, nelze ji skutečně kvalitativně postihnout, filosofie přírody je prázdná, „*dětské stadium pochopení ducha*“.

Po pozorování přírody tak nastává počáteční stádium *pozorování ducha*. Nejprve Hegel načrtává program své logiky, kdy vnitřním pohybem pojmu je vyčerpán pochopitelný obsah reality, což ovšem pro samotné pozorování není směrodatné, neboť zákony zde bere jako statické danosti, opět vně jakýkoliv pohyb, jako tomu bylo i u pozorování přírody.²⁴⁰ Jsou-li na jedné straně vytrhnuty zákony skrze pozorování přírody, zůstává nyní druhý element, imanentní „*činnost*“ *individuálního vědomí*“ rušící jinakosti, psychologie, respektive, jak se ukáže,

²³⁵ Tamtéž, str. 97.

²³⁶ Tamtéž, str. 98.

²³⁷ „*Tento odstavec obsahuje důležitý výklad Hegelovy filosofie organismu. Život, o němž bylo vyloženo v úvodních partiích Sebevědomí, že je ve svém jádře pojem, je jednota kontinuity a diskontinuity, shlazování rozdílů a jejich vytváření či vydělování. Kontinuitu lze též vyjádřit jako vnitřek, diskontinuitu jako vnějšek: organický tvar. Tento tvar, zprostředkující mezi životem vůbec a vnějším světem, je určen jistým vztahem základních životních funkcí, sensibility, iritability, reprodukce, který je kvantitativní, tedy vyjádřitelný číslem. Číslo je tedy vnějškem vnitřku a zároveň vnitřkem vnějšku, je vnější projev života v jeho pojmové povaze a zároveň vnitřní důvod vlastností organismu daného druhu.*“ In HEGEL, 2017, str. 589.

²³⁸ HEGEL, 2017, str. 409.

²³⁹ PATOČKA, 1949, str. 101.

²⁴⁰ Tamtéž, str. 102.

psychosociologie. Nebude se zde jednat o vlastní prožívání individuality, ale o vztah k vnějšku – ke společnosti, historii, mentalitě a podobně. Jelikož ale stále jsme ve fázi pozorování, lze touto metodou nanejvýše nacházet různé mohutnosti (vášně, sklony), ale stále jednota jejich vzájemná a se sebevědomím, *zůstává nepochopena*.²⁴¹ Individualita ovšem musí být pochopena skrze svět a v něm a v pohybu, kterým se spolu s ním vzájemně utváří, to je z pozorování nutně vyloučeno. Patočka nyní přechází ke třetí etapě pozorování – „*studium psychofysiologických vztahů (fysiognomika, frenologie)*“.²⁴² I v individuu je rozlišena strana vnitřní, tedy „*původní charakter*“, který ústí v činnost jako svou formu, a vnější, projev a orgán vnitřku – „*mluvící ústa, pracující ruka*“, odtud do vnějšího objektivního světa přecházejí slova, díla.²⁴³ Nyní je vyzváno k pozorování individua jako celku vyjadřujícím se ve vnější podobě. Patočka se na těchto místech opírá o Hyppolita a popisuje pozorování individua skrze jeho střední člen²⁴⁴ mezi čistou vnějškovostí (tedy dílo) a vnitřkem (tím, co člověk „je“), tedy například ruku, ale i hlas, rysy obličeje, což vede k Lavaterově fysiognomice,²⁴⁵ tedy „*pozorování individuálního nitra v tělesném tvaru*“.²⁴⁶ Hegel zde namítá, že nitro nemusí být projevem navenek, druhak jde projevy korigovat, a co je důležitější a čím, připomíná Patočka, Hegel odsuzuje pojetí individuální psychologie, vytyká fysiognomice soustředěnost na subjektivní pocity a názor o vlastním činu, který se tam má například v mimice vyjevit, z čeho by snad měl být tvořen zákon. V takovém konání by ale se ale pozorování ztratilo v neustále se prohlubujících a nekonečných nuancí bez limit.²⁴⁷ Podle Hegela je potřeba myslet člověka v aktuálním činu, čímž se neodloučí jedna strana od druhé jako u ještě extrémnější varianty separace – frenologie. „*Skutečnost ducha je kost*“ - pregnančně vyřčen pokus frenologie ve své absurdnosti a následuje kritika psychologické analýzy, která z živého ducha rozloží „*pytel schopností*“.²⁴⁸ Tím končí výklad kapitoly „*Umu pozorujícího*“ a následuje kapitola „*Umné sebevědomí se samo*

²⁴¹ Tamtéž, str. 104.

²⁴² Tamtéž, str. 103.

²⁴³ Tamtéž, str. 104.

²⁴⁴ „*Pozorování nebude tedy dbát o vykonaný čin, který vyjadřuje příliš mnoho či příliš málo, a pokouší se poznat individuální subjekt, který jej vykonal: a přitom tělesné orgány obdrží nový význam. Tyto orgány nejsou jen momentem přechodu (individua ve vnějšek), jsou též přítomny pro pozorovatele, jsou bytím pro druhého, a to jako střední člen mezi čistou vnějšností a čistou niterností.*“ In HYPPOLITE. In PATOČKA, 1949, str. 104.

²⁴⁵ Johann Kaspar Lavatar (1741-1801) byl protestantský pastor a badatel na poli fysiognomie.

²⁴⁶ PATOČKA, 1949, str. 104.

²⁴⁷ „*Psychologie tohoto druhu se ztrácí v nekonečnu nuancí, a tyto nuance nestačí nikdy k tomu, aby sdělily nitro jako takové.*“ In PATOČKA, 1949, str. 105.

²⁴⁸ PATOČKA, 1949, str. 106.

uskutečňuje“²⁴⁹, v Patočkově překladu Fenomenologie ducha „*Rozumné sebevědomí, které se samo uskutečňuje*“.²⁵⁰

3.7.3 Uskutečňování rozumného sebevědomí

Sebevědomí umu tak nemohlo být uspokojeno pouhým pozorováním, musí se uskutečnit samo: postup se opakuje. Patočka od počátku Umu důkladně sleduje text Fenomenologie ducha, aniž by příliš zabíhal do vlastního promyšlení jednotlivých motivů. Kojève nyní pro Patočku, čemuž se nelze divit, nepředstavuje jakékoliv novum, neboť se oddílem zabývá je minimálně do míry, v jaké ho zajímá skrze dialektiku pán-rab, není tak u něj již možné detekovat východiska určitých Patočkových tezí, pokud tedy nepočítáme vliv, jaký měl Kojève na vytvoření situace, v které se Patočka nachází, z které vychází – tedy jeho antropologická, anti-biblická optika s ohniskem v pansko-rabské dialektice, na jejíž neustálou „reprízu“ je upozorňováno. Naopak způsobem, jakým je nyní přednáška vedena, lze více nacházet paralely s Hyppolitem, jehož vlastní design přednášek je minimálně obdobným.

Jelikož se tedy cyklus opakuje, realizace sebevědomí umu bude mít fáze: nejprve (ne)samostatnosti a dialektiky pán-rab, druhak osvobozování. Etapy proběhnou tak, že um nejprve „*bude zdůrazňovat svou samostatnost vůči obecné duchovní substance*“ a za druhé „*se samo pozvedne k obecnosti a uvědomí si sebe jako um, jako uznání a uznané samo o sobě a pro sebe*.“²⁵¹ Nyní tedy bude sledován vývoj „*obecné duchovní substance*“, jež je domovem domnělé jednotlivosti individuí, a jež je „*říší mravů*“, tedy jakýchsi bezprostředních zákonů bez *pochopení*, jejíž realitou je lid, národ.²⁵² Jelikož se zde zatím jedná o fázi před negací a negací negace, individuum zatím rozumově nerozpoznává sebe v obecnu a obecno v sobě, takže se chová k mravnímu zákonu s důvěrou a *pocitem* spolupatříčnosti, mluvíme o bezprostřední *abstraktní* teorii obecné duchovní substance, která se ještě neuskutečnila. Ježto jednotlivec není zatím obecnou substancí a jednotlivé momenty jsou mu tak „zvenčí vnucovány“, nerozumí jim jako vzešlým ze sebe, začíná se nyní „*pro jednotlivce jeho mravní zkušená*“.²⁵³ Lidství takového člověka, ježto již prošel kultivací z daného přírodního světa, je

²⁴⁹ Tamtéž, str. 107.

²⁵⁰ HEGEL, 2017, str. 485.

²⁵¹ PATOČKA, 1949, str. 107.

²⁵² Tamtéž, str. 107.

²⁵³ Tamtéž, str. 107.; Zkušenou zde má Patočka na mysli jakousi cestu zkušenosti v otázkách mravních.

reflektovanou pudovostí, je mu štěstím a určením, neboť „*vědomí této jednoty sebe a předmětnosti je štěstí*“.²⁵⁴ jak připomíná Patočka v poznámce k překladu Fenomenologie ducha, tak podle „*absolutního racionalismu Hegelova ho musí dosáhnout*“²⁵⁵, dojít tedy svého přirozeného naplnění, a sice odcházením ze „*substancionálního bezprostředí*“, tedy z nerozlišenosti, jež předchází každému pohybu, a přijímáním uvědomělé *morálky*, ne jen nevlastního nepochopeného mravu. Nyní se tedy svobodná aktivita sebevědomí jme popřít substanci starou, mravní svět, substancí novou, uvědomělou morálkou, a sice ve třech etapách: „*slast a nutnost*“, „*zákon srdce a šílenství samolibosti*“, „*ctnost a světa běh*“.²⁵⁶

„*Slast a nutnost*“, později „*Slast a nezbytnost*“²⁵⁷, je vědomím idealistického člověka, „*moderního libertina*“ vzrostlého z období od renesance k osvícenství - Patočka tedy opět včleňuje do konkrétní historické epochy - který má vlastní ještě nepředmětné nitro, již se nevzpíná k něčemu „*vyššímu*“ – náboženství, idealismu, nezajímá ho teorie, světa si chce užívat, vlastnit jej. Patočka jej originálně popisuje především jako Dona Juana, zatímco Hyppolite zůstává u Hegelova, respektive Goethova Fausta.²⁵⁸ Ačkoliv by se dalo toto stádium chápat jako úpadek lidstva, opět je nezbytným článkem ve vývoji ducha. Oproti chtíči, jež stál na počátku vývoje vědomí, je toto chtění duchovní, nikoliv animálně instinktivní hlad či sexuální pud. Don Juan chce duchovně pohltnout druhého, v kterém je obsažen, ale uskutečnění zde znamená zároveň zrušení, což opět lze považovat za analogii ke chtíči, ačkoliv na tomto místě je zrušením míněno zrušení v obecném. Don Juan a Faust se svéhlavě vrhají do domněle nejplnější skutečnosti a získávají pouze vědomí abstrakce sebe samých, o které svou individualitu roztříští: „*Půvab a sladkost 18. věku, končící v smutku a krvi, to dokládají*“.²⁵⁹

Další etapou je „*Zákon srdce a šílenství samolibosti*“, kdy v nárazu na rozpor vlastní individuality a obecnosti, nezbyvá jiného východiska (mimo vlastního zrušení) než přijmout rozpor, tedy *nutně* obsáhnout obecnost, obecný zákon. Tím se štěstí individuální „*promění*“ ve „*štěstí poplatné pro všechny*“, a ježto se jedná o obecnost, tedy zákon, a ježto o štěstí, mluvíme o „*zákonu srdce*“, kdy účelem je nyní realizace vlastní individuality v jednotě se zákonem,

²⁵⁴ HEGEL, 2017, str. 597.

²⁵⁵ Tamtéž, str. 597.

²⁵⁶ PATOČKA, 1949, str. 109-113.

²⁵⁷ HEGEL, 2017, str. 598; Pozdější překlady názvu neuvádím ve většině případech poznámkách, neboť jej pro nastínění raného výkladu Hegela Patočky vnímám jako osvětlující.

²⁵⁸ Zajímavá je v kontextu Patočkova esej *Smysl a mýtus o paktu s ďáblem*, kde pro Patočku je důležitá Markétčina smrt, s jejíž vinou se Faust smíruje a tím překonává tuto čistě světácky zaměřenou existenci. Možná právě proto Patočka raději pracuje s Juanovským motivem.

²⁵⁹ PATOČKA, 1949, str. 109-113.

čímž bude dosaženo „obecného blaha“. Avšak proces je jednostranným bez dialektického průběhu, je vedený „zákonem srdce“, který se snaží být zákonem reality, světa. Nyní je Hyppolitem a potažmo i Patočkou připomínána postava Schillerova Karla Moora, jehož analýzou je tento Hegelův pasus,²⁶⁰ nadto je také propírána postava Rousseau, „*muže měkkého srdce*“.²⁶¹ Již byla zmíněna tragičnost těchto hrdinů a zde snad ještě lépe vynikne, když se s dobrou vůlí snaží prosadit vlastní zákon srdce jako obecně platný. Tím se totiž jen hrdina neustále odcizuje a pro marnost tohoto počínu, znepráteluje si svět, pro jehož dobro domněle usiluje. Nadto tomuto hrdinovi jakákoliv realizace vědomí působí utrpení, neboť skutečnost se mu vzdaluje, a jeho revolta sama ztrácí smysl pod proměnou skutečnosti a zvětšování propasti vlastních zákonů srdce a obecných zákonů. Takové „něžné srdce“ dochází k *šilenství* a jme se promítat vlastní chybu vně sebe do reality, kdy ostatní se proň stávají zkaženými fanatiky či jak praví Karl Moor, když Patočka cituje Hyppolita, lidé jsou: „*Licoměrné plémě krokodýlí*“.²⁶² „Něžné srdce“ snad z domýšlivosti odmítlo přihlížet pořádku světa, chtělo mu vnutit vlastní zákony. Nyní se musí uzdravit uvědoměním si rozporu, což nemusí nutně vést k harmonii světa, ale k jeho *přirozenému běhu*. A Patočka zakončuje tuto etapu: „*Útvar vědomí, který se říká sobectví vůbec, je ctnost*“.²⁶³

Poslední etapa je tedy „*ctnost a světa běh*“,²⁶⁴ kdy ctnostná mysl soudí, že podstatou světa je zákon, dobro, spravedlnost, a tato podstata je zatím pouze o sobě a v její vývoj *věří* tento ctnostný individualista, ovšem nechce svou víru *uskutečnit*, jen ji demonstruje obětí a bojem. Tento rytíř ctnosti byl také zmiňován jako postava tragická a zde tedy pouze připomenu, že Patočka jej konkretizuje v dějinnost jako „*optimistického pozitivistu 18. století, typ, který se uskutečňuje v nejrozmanitějších, jednou komických, podruhé tragických postavách, v rytířích povznášejícího slova a slabého činu*“,²⁶⁵ může jím být Kant či Herder a v boji tohoto rytíře proti krutému světaběhu, zopakují dříve řečené, jde Hegelovi o zbraně tohoto boje. Tyto zbraně jsou považovány za bezprostřední abstrakci onoho dobra a světa běhu, za skrytý dar, za možnost, jež k svému rozvinutí potřebuje individualitu.²⁶⁶ Muž ctnosti jich ze zásady zbraní na protivníka nepoužije, drží je pro své ušlechtilé důvody, jež *pasivně* káže a jejichž podstatu ve světě vnímá. Na druhé straně „muž světa“ tyto zbraně *aktivně* využívá, aniž by se nechal

²⁶⁰ Patočka to připomíná v poznámce Fenomenologie ducha. In HEGEL, 2017, str. 600.

²⁶¹ PATOČKA, 1949, str. 109-113.

²⁶² HYPOLITE, 1979, str. 287; PATOČKA, 1949, str. 112.

²⁶³ PATOČKA, 1949, str. 109-113.

²⁶⁴ „*Ctnost a běh tohoto světa*“ In HEGEL, 2017, str. 521.

²⁶⁵ PATOČKA, 1949, str. 109-113.

²⁶⁶ Tamtéž, str. 109-113.

čímkoliv svazovat, což je pozice „vítězná“. Dar byl pouze zbraní, nikoliv již zformovanou podstatou, jak se domníval muž ctnosti, a k uskutečnění abstrakce zde bylo potřeba „zbraní využít“ v individualitě, ačkoliv ani to ještě „muž světa“ nenahlíží a jedná sobecky dle vlastních pohnutek. Závěrem je, že „*obecný zákon a vloha k dobrému nemohou existovat mimo činnost individuality, která je stránkou jejich činnosti.*“²⁶⁷ S takto připravenou individualitou, přechází Patočka k poslední části uskutečňování umu, k „*Individualitě sobě reální o sobě a pro sebe*“.²⁶⁸

3.7.4 Moderní intelektuál

Od počátku Umu postupuje Patočka velmi opatrně, což je stále stupňováno. Již se neopírá ani o Hyppolita, který následující pasáže výrazně soustřeďuje kolem práce a aktivity, jež umožňují následující vývoj. Patočka nyní stále výrazně cituje Hegela a při nejmenším je většina jeho výkladu v těchto částech parafrází samotné Fenomenologie ducha bez téměř jakékoliv nové perspektivy. Pomalu se pak na chvíli ztrácí i Patočkovu oblíbené uvedení v kontext dějinné situace či aplikování na kritiku té které moderní podoby lidství. Jedna z možných příčin je pak dozajista stále ona optika, s kterou Patočka k textu po vzoru Kojève přistoupil, kdy není možné nevidět nadále se opakující motivy, které pro předchozí již netřeba široce komentovat. Na druhou stranu Kojève ani v těchto oddílech ze své radikalitě neustupuje a nadále je vykládá v dynamice pansko-rabské, to Patočka nenásleduje. Ve světle řečeného se tak i z mé práce na chvíli Patočka poněkud „vytrácí“, nicméně pro úplnost a uzavřenost bude výklad dokončen.

V této fázi tedy moderní individualista, muž činu, se domnívá, že má realitu pro sebe, a ví, že nemůže již dále být v rozporu s obecným zákonem, tedy s realitou, jak je diktována pohybem sebevědomí. Splyne mu tedy jsoucno o sobě, obecný zákon, o němž nabyt jistoty, a jeho vlastní pohyb, tedy jednotlivost, jež je mu pravdou, a vznikne tak „*osobnost moderního intelektuála a její kult*“, která v sobě „nese“ universum a snaží se mu dát formu, výraz. Opět zde lze sledovat tři etapy, ač pro jejich konkrétní určení, respektive důvod je potřeba se obrátit na primární zdroj, Fenomenologii ducha, neboť Patočka v toku svého výkladu rozčlenění netematizuje. Etapy jsou tedy následující: „*Duchovní forma a klam čili „věc“ (pro kterou se „pracuje“ a „tvoří“)*“²⁶⁹ později „*Duchovní zvířena a podvod čili „věc, o kterou běží“*“²⁷⁰

²⁶⁷ Tamtéž, str. 115-117.

²⁶⁸ „*Individualita, jež si jest reální o sobě a pro sebe.*“ In HEGEL, 2017, str. 535.

²⁶⁹ PATOČKA, 1949, str. 109-113.

²⁷⁰ HEGEL, 2017, str. 538.

další etapa je „*Zákonodárny rozum*“²⁷¹ a poslední „*Rozum zkoumající zákony*“,²⁷² v pozdějším překladu „*Rozum zkoušející zákony*“.²⁷³

První etapa je důležitá, neboť, jak připomíná Patočka v poznámce překladu, odtud onen „kapitalistický zbožní vztah“ a následující „společenský boj o objektivovaný život“,²⁷⁴ s čímž nadále pracuje Marx. Také Hyppolite na těchto místech výrazně pracuje s motivem práce a objektivizace života, Patočka tak ovšem v přednáškách nečiní a až „nekriticky“ sleduje Hegelovu dikci. Výklad první etapy lze tedy kondenzovat ve figuru intelektuála, který svůj zájem o věc považuje za zájem o něco z obecného. Tento intelektuál věří ve svou přirozenost a veškeré jeho skutky, účely i prostředky a díla jsou součástí jednoho celku, „*intelektuál je absolutní a je v absolutnu svého díla*“, tedy tak se vnímá.²⁷⁵ Intelektuál chce realizovat sebe, ale toto „sebe“ je něco daného a přirozeného, tudíž animálního, nevytvořeného a ani jeho tvorba nic nemění, ocitá se tedy na stanovisku tzv. „*duchovní fauny*“.²⁷⁶ V dílu tento intelektuál objektivizuje svoji přirozenost a toto dílo se tak stává negací přirozenosti, na kterém další jeho kritici ničí i individuální formu, která byla dílu intelektuálem dána. V posledku intelektuál v díle popírá sám sebe, jme se tedy sám sebe přesvědčit, že mu nešlo o dílo, jehož nahodilost se ukazuje, ale o věc samotnou, na které veškerá díla participují, šlo mu o něco vyššího a pohyb je nyní analogický k pohybu od smyslové jistoty ke vněmu, „*od jednotlivého díla k obecné hodnotě, k věci*“.²⁷⁷ Nicméně i v tom se nakonec ukazuje, že předmětem zájmu je opět pouze zájem vlastní, a ti, co přispěchali „věci“ pomoci, rovněž sledují pouze svůj účel. Jakýkoliv pokus intelektuála, „*myslit svou pozici „čistě“, nedialekticky*“, zklamal, „věc“ je pak součástí činnosti všech i každého zvlášť, ale to nechce intelektuál vidět. Pro shrnutí tedy, jak Patočka zde vykládá Hegela, vývoj dospěl do podoby, kdy obecný objektivní obsah získal v individualitě subjektivní formu.

Další etapa, „*Zákonodárny rozum*“, hovoří o útvaru ducha jako kategorii obecného mravního příkazu a individuálních reakcí na něj. Patočka nyní vzácně parafrázuje Hyppolita, který výstižně upozorňuje, „*že Hegel zde podává kritiku mravního imediatismu, jako v kapitole o smyslové jistotě kritizoval domnělou absolutnost smyslových dat*“²⁷⁸ a dodává, že nyní je Hegelovým terčem pozdní Rousseau. Kritika „*mravního imediatismu*“ spočívá v tom, že toto

²⁷¹ „*Rozum zákonodárny*“ In HEGEL, 2017, str. 567; taktéž In PATOČKA, 1949, str. 118-121.

²⁷² PATOČKA, 1949, str. 118-121.

²⁷³ HEGEL, 2017, str. 575.

²⁷⁴ HEGEL, 2017, str. 602.

²⁷⁵ PATOČKA, 1949, str. 118-121.

²⁷⁶ Tamtéž, str. 118-121.

²⁷⁷ Tamtéž, str. 118-121.

²⁷⁸ Tamtéž, str. 118-121.

bezprostřední mravní vědomí, jehož správnost prostě nějak víme, víme bezprostředně, co je správné a co nikoliv, nedostojí oběma nárokům: absolutnosti a bezprostřednosti; což je demonstrováno na dvou příkladech. Zmíním jeden ze příkladů, který Patočka uvádí, jímž se pokusím řečené propojit. Tudíž máme jasně položený mravní příkaz „každý má říkat pravdu“,²⁷⁹ bezprostředně jeho správnost cítíme, ale absolutní nárok tohoto příkazu snadno vyvrátíme, neboť je řečené podmíněno tím, zdali známe pravdu, čímž už věta ztrácí na své univerzálnosti a bezprostřednosti, pakliže je potřeba pravdu nejprve hledat, a konkrétní obsah je ztracen, pakliže si uvědomíme, že chtít vědět pravdu, je požadavek všeobecný.²⁸⁰ Veškerý obsah se tak ztratil, tedy poselství mravního příkazu, a zůstala pouze forma univerzálnosti. Čímž, jak je zřejmé a jak opět duchapřítomně upozorňuje Patočka: „*Od Rousseaua a jiných moralistů mravního smyslu či citu jsme prošli k formálnímu racionalismu, ke Kantovi.*“²⁸¹

Poslední etapou završující celý „rozumný“ oddíl je tedy „*rozum zkoumající zákony*“. Morální substance je nyní zcela nahodilá a k jednotlivému se vztahuje jako možnost, kdy se zdá, že nepotřebuje rozumu ke zprostředkování, ježto je spíše instinktem, ale právě rozum zde slouží jako kritérium, s jehož jednotou má být morální substance. I to se ovšem ukazuje na Kantově příkladu jako určitá tautologie a výsledkem je, že jako neexistuje absolutní morální imedialismus, nelze ani absolutně obsahově poznat zákony, a zákonodárství i výzkum zákonů jsou pouze momenty etického vědomí. Patočka pomalu přechází k oddílu poslednímu.

3.8 Duch

„Patočka někdy dokonce i koktal, nervózně pokašlával a tlumeně sténal, dělal nezvykle dlouhé pauzy, několikrát začínal větu, nedopovídal větu nebo v polovině věty přecházel od verbálně expresivní artikulace k zvláštním fonémám – slova pouze napodobujícím – jako by takto do fonetické podoby převáděl ono grafické „atd...“, což byla (...) výzva: dořečnete to již sami!“²⁸²

²⁷⁹ Tamtéž, str. 118-121.

²⁸⁰ Tamtéž, str. 118-121.120

²⁸¹ Tamtéž, str. 118-121.

²⁸² TRATERA, 1994, str. 55

Zřejmě osmou přednáškou a dozajista posledním oddílem, kterým se Patočka ve výkladu věnuje a který bohužel nedosáhne svého dokončení, je oddíl Ducha. Patočka sumarizuje jeho vytvoření: Dosud byly rozebírány pouze útvary a abstrakce ducha, ale duch, tedy lidstvo v dějinách jako jejich plod, je absolutní, sám se zakládá a tvoří, jako předchozí útvary nevede tedy vně sebe, jako bezprostřední vědomí jsoucího a subjektivního je umem a dostane-li se z bezprostřednosti k reflexi a uvědomění obou „stran“ i jejich jednoty, „*pak sama je svým světem a stává se duchem či skutečnou mravní bytostí.*“²⁸³ Citována je opět pasáž Hegela, jež dovyjasňuje řečené, a sice, že duchovní podstata je mravní substance, a duch je mravní skutečností. Hyppolite to pak propojuje Úvodem,²⁸⁴ jemuž lze nyní, pakliže jsme došli sem, lépe rozumět, Patočka tak nečiní, neboť pro něj je jádro v dialektice pansko-rabské a tento princip je zde pro něj opakován, namísto většího intendování vývoje absolutní vědy. Patočka tedy podtrhuje fáze, jež předtím duch procházel: jako *vědomí* přihlížel své předmětné stránce a abstrahoval od té subjektivní, pokud naopak následně přihlíží k této subjektivní stránce, nachází se ve fázi *sebevědomí*, v bezprostřednosti pak je *umem* a při vlastní reflexi „*skutečnou mravní bytostí*“, jak bylo řečeno. Od nynějška budou dialektické útvary „*útvary světa*“, tedy „*reální historicko-společenské útvary ve své historičnosti, ve svém dějinném ořetězení.*“²⁸⁵ Již končí dialektika individuální a započíná se „společenská“, kde bude možné vnímat a vyzdvihnout opět určité body zájmu Patočky, pro kterého je člověk především člověkem historickým, společenským.

Oddíl Ducha se dělí opět na tři velké kapitoly: „*Pravý duch, mravnost*“²⁸⁶ - později v překladu „*Pravdivý duch, mravnost*“,²⁸⁷ dále „*Duch odcizený sobe, vzdělanost*“²⁸⁸, tato kapitola již nebude Patočkou dokončena, zde tedy skončím, poslední kapitola oddílu Ducha by pak byla „*Duch jistý sebou samým; moralita*“.²⁸⁹

3.8.1 Antická zkušenost

„*Pravý duch, mravnost*“. Kromě heslovitého začátku Patočka uvozuje oddíl Ducha zkušeností vědomí, jaké nabývá v antice. *Zkušenost* tragická, tedy rozdíl vlastního vidění

²⁸³ Tamtéž, str. 124-131.

²⁸⁴ HYPPOLITE, 1979, str. 322.

²⁸⁵ PATOČKA, 1949, str. 124-131.

²⁸⁶ Tamtéž, str. 124-131.

²⁸⁷ HEGEL, 2017, str. 610.

²⁸⁸ PATOČKA, 1949, str. 143; v překladu: „*Duch odcizený sobě samému; vzdělávání*“ HEGEL, 2017, str. 665.

²⁸⁹ HEGEL, 2017, str. 805.

mravního světa a celku mravnosti, je zkušeností zkázy. Kapitole se zde dostane ještě jednoho rozdělení, kterým se nechává vést i Patočka, byť vždy ne zcela explicitně. Rozdělena tedy bude ve tři etapy: „*Mravní svět, zákon lidský a božský, muž a žena*“²⁹⁰ a druhá „*Mravní jednání, lidské a božské vědění, vina a osud*“²⁹¹ a nakonec „*Právní stav*“.²⁹²

V první etapě Patočka připodobňuje mravní realitu ke vněmu: „*Jako pro vněm bezprostřední smyslové bohatství se rozpadlo v obecný moment jedné věci s nesmírně mnohými jednotlivými stránkami a atributy, tak i zde máme před sebou dualismus zákona obecnosti a zákona jednotlivosti*“ a obě samozřejmě nadále zůstávají duchem a vzájemně se obsahují. Obecnou stránku lze nazvat státem a zákon zde panuje „lidský“. Proti individuu (občanům, státu, obci) stojí „božský zákon“, jakožto bezprostřední a jednoduchá mravnost, niterně pocíťovaná, blízká přírodě. Patočka zde po dlouhé době opět postupuje svrchovaně k výkladu, neboť jej opět „předvídá“, připravuje a dílčí motivy promyšleně propojuje, aby posluchače v nejbližší chvíli „neztratil“. Zajisté se jedná o zajímavé téma pro Patočku, neboť souvisí s rodinou a státním zřízením, národem, k němuž Patočka vždy cítil odpovědnost. Pokročím dále.

Z božského tak lidský zákon čerpá a z oblasti bezprostřednosti božského, vědomí jednoty s biologicky, fyzicky námi spřízněnými, je rodina. „*Tak je nyní proti sobě postaven dvojitý zákon, zákon dne a noci, veřejnosti a soukromí, obecného a individuálního.*“²⁹³ Rodina, rod je kořenem řecké polis, stát pak jejím veřejným svobodným sdružením. Následuje zajímavé vyústění motivu individualizující smrti, který tu Patočka zdůrazňuje a který byl také oblíbeným motivem Kojèevovým. Žijící člen rodiny je skrze výchovu, majetek i svou podstatu nutně také občan patřící veřejnosti, jeho život je obecností, ale právě smrt jej individualizuje a jeho duchovní bytnost ukrajuje pro rodinu, neboť ta jej pohřbívá. Umírá individuum, smrt jej izoluje, v obecném jsme spojeni v životě, a to ať smrt probíhá v pánu či rabu, připomíná Patočka, neboť smrt je možná i bez sebevědomí, jen ve stupni dané animální bezprostředností. „*Rodina člověka pochovává: toť její podstatná schránka, božský zákon, ostatek je buď příroda, nebo zákon lidský*“ a živý skutečný lidský zákon je ve vládě.²⁹⁴ Vláda udržuje pospolitost a aby se celek nerozpadnul, je potřeba také válek, kdy individuality pocítí strach ze smrti, čímž je společnost chráněna od úpadku na animální úroveň a upevňována je její svoboda, jak ji bylo nabyto

²⁹⁰ PATOČKA, 1949, str. 126; v překladu: „*Mravní svět, lidský zákon a božský zákon, muž a žena*“ HEGEL, 2017, str. 617.

²⁹¹ PATOČKA, 1949, str. 132; „*Mravní jednání, vedení lidské a vědění božské, vina a osud*“ In HEGEL, 2017, str. 617.

²⁹² PATOČKA, 1949, str. 132-148.

²⁹³ Tamtéž, str. 124-131.

²⁹⁴ Tamtéž, str. 124-131.

vývojem ducha. Sama smrt ale, připomíná Patočka, aby si opět vytvořil můstek k dalšímu tématu, je součástí božského zákona, nikoliv lidského.

Tématem dalším, nikoliv novým, je božský zákon, který v sobě také obsahuje rozrůzněnost. Rozdíly obsahují rodinné vztahy: manželé, rodiče a děti, sourozenci. Nejprve se tak dostáváme opět k tématu milenecké lásky, muže a ženy s nepokrevní spřízněností, jimiž jsem výklad o lásce zakončovala – je chápán jako bezprostřední na animální úrovni, aniž by zde byla potřeba jakékoliv aktivity. Tento druh lásky, respektive vztah dvou rodinných příslušníků, podotýká Patočka, je tak pro Hegela nejméně duchovním.²⁹⁵ Skutečností jednoty tohoto svazku je potomek, v němž se žena i muž ztrácí, jemuž se obětují. Patočka výklad „oživuje“ a výstižně tak demonstruje řečené: „*Hegel jednou řekl: Irokézové pojídají své rodiče, my to činíme také.*“²⁹⁶ Tím se vyjevuje i nerovnost vztahu rodičů a dětí, ježto rodiče mají skutečnost v dětech, kterou nikdy nedostávají zpět, a jako nejduchovnější vztah v rodině se ukazuje vztah sourozenecký, respektive vztah bratra a sestry.²⁹⁷ V tomto vztahu je pokrevní muž a žena, pro něž není určující animální žádostivost, ta je zde překonána, každý je zde zcela jednotlivě a svobodně. Sestrin vztah k bratru je „*nejvyšším tušením mravní podstaty, tj. individuality*“, ježto bratr je veden k životu v obci, k veřejnému životu, sestra naopak tvoří kořen rodiny v soukromí.²⁹⁸ Obecně muž v polis vědomě pracuje pro veřejnost, slasti si ponechává soukromě, zatímco mravní život ženy oddělen není, jde ruku v ruce s přírodním, a mravní duchovní individuality tak nabývá nejbližší jako sestra prostřednictvím svého heroického bratra, kdy je v tomto vztahu každý *uznán* jako individuum. „*Vztah bratra a sestry je osa, podle níž se otáčí rodinný život*“ – bratr je činný, tvořivá mravnost, přechází od božského zákona k lidskému, zatímco sestra je v přirozené nečinné mravnosti a zůstává doma s božským zákonem.²⁹⁹ Obojí je ale *jednotou téže substance*, jak bylo upozorněno na začátku, jedno přechází v druhé a naopak. Tak jest antická společnost a její zákony. Patočka závěrem dramaticky zdůrazňuje, co se zde nyní děje a co se nyní jedná, a sice „*o samou podstatu mravní substance [...] běží již o nejhlubší zápletku celého dějinného dramatu, jak je vidí Hegel, o spojení a proniknutí obecného a individuálního, o uznání a realizaci individuality jako takové.*“³⁰⁰

²⁹⁵ Tamtéž, str. 124-131.

²⁹⁶ Tamtéž, str. 124-131.

²⁹⁷ Tamtéž, str. 124-131.

²⁹⁸ Tamtéž, str. 124-131.

²⁹⁹ Tamtéž, str. 124-131.

³⁰⁰ Tamtéž, str. 124-131.

Termíny Augusta Comte uvozuje Patočka další část: „*Přejděme nyní od statiky antické společnosti k její dynamice* [...]“³⁰¹ Bude tak sledována činnost antické společnosti, kdy oba zákony téže substance se ukáží jako sobě protikladné a sebe destruuující. U této pasáže Sobotka podotýká, že některá dějinná období byla pro Patočku osobní, prý „*při slavnostních příležitostech recitoval nahlas Homéra*“.³⁰² A skutečně, pokud se ho některá období dotýkala, pak rozhodně antika, konkrétně beze sporu Sofoklova *Antigoné*. Patočka zde předvádí analýzu této řecké tragédie a text je nyní srozumitelný, konzistentní, má spád a konečně je zde opět cítit Patočkův zájem o věc samu, nikoliv jen deskriptivu kompletního Hegelova díla.

Na *Antigoné* a Kreonovi, kdy každá z postav nese archetyp výše řečeného (muž a žena, rodinná příslušnost, zákon božský a lidský a podobně), je demonstrováno, jak každý čin klade spolu i to, co v úmyslu nebylo, neboť čin je nutně dvojitý, žádný není nevinným, každý je ke skutečnosti invazivní, nějak ji narušuje, modifikuje a je tak v posledku zločinem. Antické charaktery nejsou individuální, nelze tedy ani jejich činy tedy považovat za individuální a tak se zde proviňuje sama mravní substance na sobě prostřednictvím svého obsahu ve formě individua. Skrze mýtus Patočka řečené popisuje pak například následovně: „*Co se posléze afrontuje a vnitřně popírá, je tak mravní substance sama prostřednictvím stínových postav Antigony a Kreonta*“.³⁰³ Patočka připomíná, že osudy *Antigoné* a *Kreonta*, rozporu zákona božského a lidského, tedy stejně jako *Eteokla* a *Polyneika*, jejichž osudy jsou manifestací rozporu obecného a zvláštního, nejsou jen tragicko-mýtické, ale rovněž *historické*, ježto podstata antiky tragédie.³⁰⁴ Podle Hegela pak antickou harmonii obce narušil ženský princip v podobě zásahu soukromého do veřejného, například dějinně skrze *Alexandra Velikého* či *Alkibiada*, „*odchovance ženské intriky*“.³⁰⁵ Opět se zde nepodařilo skrze dialektiku viny, činu, smíření a osudu vyrovnat subjektivitu v objektivním.

Poslední etapou je „*právní stav*“. Samotná dialektika mravní substance, osudu antický svět zrušila, neboť byl uplatňován v jednotlivci pouze exponent obecného.³⁰⁶ Obecné ale bylo zničeno, zůstává tedy negace tohoto obecná v individuu a tak „*osud antické polis je tedy toto prázdné sebevědomí, tato subjektivita, zbavená mravní náplně*“.³⁰⁷ Konec jejího osudu

³⁰¹ Tamtéž, str. 124-131.

³⁰² SOBOTKA, 2015, str. 427.

³⁰³ PATOČKA, 1949, str. 124-131.

³⁰⁴ Tamtéž, str. 124-131.

³⁰⁵ Tamtéž, str. 132-148.

³⁰⁶ Tamtéž, str. 132-148.

³⁰⁷ Tamtéž, str. 132-148.

znamená cestu k „světové říši“, kdy starý svět byl světem „pána“ a nyní je vržen do světa „rabského“, jak dále podotýká Patočka. Jelikož byl ztracen mravní obsah spolu se svobodou, snaží se individuum o jeho *neskutečnou* podobu v myšlence, přichází období stoicismu a tak „*útekem ze skutečnosti dociluje se tu samostatnosti*“.³⁰⁸ Rezignuje se na každou realitu, čímž se nabývá samostatnosti a pro tento druh samostatnosti, jsou každému přiřknuta stejná práva, a Patočka vytyčuje, že Hegel tím upozorňuje na tendenci k všeobecné nivelizaci, byť nedokončenou, v římském impériu.³⁰⁹ Ze stoicismu je obratem přikročeno ke skepticismu, tedy aktivní podoby rezignace na skutečnost: „*Jako však podstatu a formu právního světa možno pochopit jako projev stoicismu, tak obsah a výsledek jeho principů možno zařadit do souvislosti skepticismus.*“³¹⁰ K ničemu reálnému tento subjektivismus nedochází. Centrem této „*atomizované společnosti*“ právního formalismu je „*universální monarcha*“ a všichni vzájemně jsou si cizí, neboť jim chybí společný obecný mravní obsah. Moc monarchy, „*světapána*“ tkví v moci individuálních sil, kdy každá následuje svůj záměr, bez jejichž mnohosti by byl světapán bezmocný a jejich roztržitost nespojuje ve skutečnou jednotu, nýbrž pouze v její zápor. Světapán tím tedy záporně udržuje kontinuitu a ježto je pánem svých poddaných, ti v něm mají svou realitu, svůj obsah, ale on je bezobsažným, není tu žádná mravní podstata. A tak Patočka definuje obraz římského světa: „*obecná situace římského impéria, jest tedy tato absolutní nemorálnost a bezobsažnost, tento nihilismus.*“³¹¹ Skrze tuto zkušenost si člověk uvědomuje prázdnotu a potřebu ji naplnit, nejplněji pak v podobě nešťastného vědomí a „*sebevědomí, osud starého světa, získává nyní skutečnost, stává se realitou v touze po absolutnu, ve skutečném zvnitřnění.*“³¹²

3.8.2 Vzdělanost

Druhá, a poslední v přednáškách, kapitola oddílu Ducha nese název „Duch odcizený sobě: vzdělanost.“³¹³ Patočka na začátku klasicky sumarizuje: v antice nebylo rozpadu vnějšího, protiklad byl v životních stránkách bezprostředně, ale všichni, Kreón i Antigoné, se cítí jako součást celku, mimo nějž nic není. Naopak v atomizované společnosti má každý samostatnost,

³⁰⁸ Tamtéž, str. 132-148.

³⁰⁹ Tamtéž, str. 132-148.

³¹⁰ Tamtéž, str. 132-148.

³¹¹ Tamtéž, str. 132-148.

³¹² Tamtéž, str. 132-148.

³¹³ Tamtéž, str. 132-148.; „*Duch odcizený sám sobě, vzdělání*“ In HEGEL, 2017, str. 665.

ale nikdo v sobě kladný obsah, svět byl odcizen a „*tento odcizený svět je bytost duchovní*“.³¹⁴ Nyní je svět také vytvářen individuem, ale oproti antickému světu, kde mravní obsah vytváří jednotlivce, zde jej vytváří tak, že mu dává nepřekonatelnou propast mezi jím, jednotlivcem, a světem. Není to ovšem dílo cizí „mravní substance“, ale člověka samého, sám se „vyprázdnil“ a svůj obsah nyní vkládá do mravní substance, jež je mu na míle vzdálená a kterou nikdy nemůže reálně dosáhnout. Jejich pojítkem je, podobně jako předtím *stejná práva, stejná vzdálenost od mravní podstaty*. „*Všichni jsou na tom stejně špatně. [...] Všem záleží toliko na nich samých, a tato zakotvenost v sobě a kroužení v sobě jest právě hřích*.“³¹⁵ Je vytvořen „*onen svět*“ do něhož náleží Bůh a před kterým jsme si „*my, křesťané*“ rovni.³¹⁶ Patočka uvádí v kontext: „*a byl-li pohyb antického světa hnutím k individualitě, jest pohyb od středověku k moderní době hnutím za novou obecností, aniž [by byla] individualita ztracena. Celý tento pohyb k novému sjednocení a zobecnění lze označit jako vzdělání*.“³¹⁷ Křesťan si musí svůj obecný obsah úsilím vypracovat, nemá jej dán jako člověk antický, musí se pro ni na každém kroku rozhodovat, vnitřně konvertovat. Vzdělanost se dokonává, uvědomíme-li si *historičnost* našeho bytí. Součástí epochy vzdělání je osvícenství, jež je činností, nikoliv stavem, která bere „*onomu světu*“ obsah, a spolu s deismem pak stojí u hroucení starého světa, na jehož místě propuká *absolutní svoboda*, jež nás uvozuje „*ve svět obecné individuality, v svět morálního vědomí*.“³¹⁸ Kapitola o duchu sobě odcizením a vzdělání obsahuje podkapitulu „*Svět ducha sobě odcizeného*“³¹⁹, jejímž výkladem Patočka pokračuje citující přitom Hegela. Nyní Patočka sleduje ještě poslední detailnější rozdělení zmíněné podkapitoly: „*Vzdělanost a její skutečná říše*“³²⁰ a „*Víra a ryzí pochopení*“.³²¹

V části „*Vzdělanost a její skutečná říše*“ píše Patočka o křesťanství, kde každý jednotlivec věří v Boha, žije pro ideál, což koreluje se státním zřízením monarchie se sklonem k absolutismu a následně ukazuje na Kantovi opozici sebevědomí a cizího obsahu, lze tedy opět vidět, jak Patočka témata široce promýšlí. Mravní akt křesťanského světa je namířen k popření bezprostřednosti a úvodem k získání skutečnosti, proto je světem vzdělání, který nejprve přepokládá oddanost pro, jak Patočka píše, „*Absolutno*“, kdy tak člověk přichází o bezprostřední „*přírodu*“ a dává si „*své jádro*“. Vzdělání spojuje práci a kázeň a je „*druhově*“,

³¹⁴ PATOČKA, 1949, str. 132-148.

³¹⁵ Tamtéž, str. 132-148.

³¹⁶ Tamtéž, str. 132-148.

³¹⁷ Tamtéž, str. 132-148.

³¹⁸ Tamtéž, str. 132-148.

³¹⁹ Tamtéž, str. 132-148; „*Říše ducha sobě odcizeného*“ In HEGEL, 2017, str. 671.

³²⁰ PATOČKA, 1949, str. 132-148; „*Vzdělávání a jeho říše skutečnosti*“ In HEGEL, 2017, str. 672.

³²¹ PATOČKA, 1949, str. 154; „*Víra a čisté pochopení*“ In HEGEL, 2017, str. 718.

tedy obecné, aniž by rozhodovala určitá lidská zvláštnost. Nadto má také význam společenský, nejen individuální, neboť jednotlivec společnost vzděláním utváří.³²² „Já“ se tu překonává maje svůj ideál v negaci, tedy v tom, čím není, jako není křesťan Ježíšem a feudální pán králem a podobně, oproti světu antickému zde, ve světě odcizeném, ale nelze svůj ideál realizovat.³²³ Neustále zde vzniká konflikt, Patočka pro srozumitelnost usouvztažňuje s předchozím antickým světem, kdy oproti antickému světu, kde se oba elementy vzájemně prolínaly a ze sebe vyrůstaly, tedy Kreon a Antigóné, zde stojí proti sobě různé systémy hodnot, které se vzájemně zcela odmítají a to vědomě, například rytířská urozenost proti měšťácké prostopášnosti. Tyto členy konfliktu jsou v myšlenkovém ohledu dobro jako obecná podstata versus zlo jako partikulárnost, deficit obecného, tedy v křesťanství pýcha, v racionalismu vášně, v osvícenství jsou pak zlem pověry a předsudky. Předmětnou podobu pak nabývá všeobecné dobro jako státní moc a zlem je bohatství pro svou partikulárnost v podobě soukromého majetku. Ovšem stále se pohybujeme v jedné substanci a jakékoliv egoistický záměr je jen v *miněni* egoistický, prací na svém majetku, pracujeme i pro druhé a podobně. Křesťan se domnívá, že může volit dobro i zlo, je určen svobodou volby a jeho posuzováním se vytváří dvojí protikladná soustava hodnot (dobro vs. zlo apod.) objektivní skutečnosti, které jsou ve vzájemném sporu, ale prostupují se, dochází tak pomalu k utváření duchovní jednoty.³²⁴ Posuzováním předmětného se ukazuje, že jednotlivé opozice nejsou černobílé, že záleží na vztahu, v odcizené společnosti nikdy nelze „*být čistě dobrým, ztotožnit sebe, dobré a skutečné.*“³²⁵ Ke slovu nyní plně přichází feudální stát, kde feudální pán se státu pouze propůjčuje, „obětuje mu své soukromí“ a tím se v odcizené společnosti realizuje obecné.³²⁶ Obětuje se ale pouze vnější stránka bytí, nikoliv podstata, která náleží Bohu, státu tak neslouží svou subjektivitou, jen vnějším bytím.³²⁷ Jak píše výstižně Kojève: „*umírá proň, nežije*“³²⁸ - Patočka zde výjimečně opět cituje Kojèva, čímž lze uvažovat, že Kojèvův soubor přednášek je promyšlen kompletně, nicméně pravdou zůstává, že až na tuto výjimku, Kojèvova radikální rétorika oddílu Rozumu a Ducha skrze jednu rovnu pansko-rabské dialektiky naprosto textem neprosakuje, a zdá se, že pro široké a kontextuální promyšlení Patočkovo, je již Kojèvova optika příliš úzká a nehodnotná. Opět tedy lze vyzdvihnout Patočkovu svrchovanost a jeho

³²² PATOČKA, 1949, str. 149-153.

³²³ Tamtéž, str. 149-153.

³²⁴ Tamtéž, str. 149-153.

³²⁵ Tamtéž, str. 149-153.

³²⁶ Tamtéž, str. 149-153.

³²⁷ Tamtéž, str. 149-153.

³²⁸ Tamtéž, str. 149-153.

intenzivní přesah k historickému a společenskému promýšlení filosofických témat, který ukazuje záhy, když upozorňuje na hlubokou shodu feudalismu a liberalismu v otázce starosti státu o abstraktně společné, nikoliv individualitu svých občanů.³²⁹ A zmíněné dokazuje opakovaně. Následně je popisován stav nízkého stupně odcizení feudálního vědomí, které je potažmo opět ono „*umírá proň, nežije*“, neboť toto vědomí za stát zemře, ale nebude „po smrti“ pro něj žít, nejedná se tedy o „*přežitou zvnitřnělou smrt*“,³³⁰ jak píše Patočka v poznámce k překladu, kdy by stát konečně získal subjektivnost. Načež Patočka připomíná trefně i dnes nezřídka používaný citát Karla Havlíčka Borovského: „*Mimochodem: Havlíčkovo slovo „Jindy umírali mužové pro čest, pro blaho svého národa, my však z téže příčiny budeme žítí a pracovati*“, vyjadřuje koncisní formou celou tuto dialektiku.“³³¹ Tato dialektika, toto odcizení se ve feudálním státě děje nejprve „*neaktivně*“ – v řeči, která v této etapě nabývá svého vrcholného významu.³³² Patočka zde následně podává velmi význačnou analýzu řeči, jak podotýká také Sobotka.³³³ Nejprve tak vyzdvihuje její důležitost v Hegelově filosofii: „*Řeč je ten element životní, který ze všech lidských manifestací nikdy nepřestává dokazovat, že podstatou člověka je duch. A tento důkaz nikdy nebyl tak nutný, jako právě v ličeném období.*“³³⁴ V antice její význam je upozaděn, neboť tam má každý čin svůj bezprostřední mravní význam a řeč pak má roli v zákonech a rozkazech, oproti tomu ve feudálním a stavovském státě pro nedostatek reální duchovnosti právě řeč supluje tuto jednotu individuálního a obecného, subjektivního a objektivního. Oproti probíranému dílu, činu je jazyk „*jediná výrazová možnost pro ryzí já*“, o čemž moderní teoretici jazyka dobře vědí, vždy se řeč vztahuje k „já“ a vstupuje do samotné existence pro druhé, kdy se v řeči stává „já“ předmětným a obecným – „já“ individuum a přitom každý může říkat „já“ a v této obecné rovině má svého trvání.³³⁵ V řeči je tak individuální „já“ pochopeno a přitom ví, že je chápán právě obecně a ukazuje se mu tato jinakost a přechod z individuálnosti k obecnému a naopak. Tento neustálý přechod a mizení, jest jeho trváním, a ukazuje se, „*že k „já“ náleží „druzí“ právě tak intimně jako já sám*“ a že všichni spolu participujeme na duchovní substanci.³³⁶ Patočka následně používá termínu původně leibnitzovské monády, aby ukázal, jak řeč předpokládá monády – uzavřená individua, a zároveň žádná nemůže setrvat ve své izolaci, ježto je tu řeč, která jejich

³²⁹ Tamtéž, str. 149-153.

³³⁰ HEGEL, 2017, str. 905.

³³¹ PATOČKA, 1949, str. 149-153.

³³² Tamtéž, str. 149-153.

³³³ „*V partii o „duchu odcizeném sobě samému“ je pozoruhodný rozbor „řeči*“.“ In SOBOTKA, 2015, str. 427.

³³⁴ PATOČKA, 1949, str. 149-153.

³³⁵ Tamtéž, str. 149-153.

³³⁶ Tamtéž, str. 149-153.

izolaci, jejich bytí o sobě, ruší, takže: „*Jazyk je tedy cosi jako odcizení ve své čisté podstatě*“ a je „*vlastní element vzdělávací*“.³³⁷ Ve světle jazyka je pak analyzována dialektika feudálního vědomí. Situace je nyní následující, připomíná Patočka: „*Na jedné straně obecně přesahuje individua, nevtěluje se úplně do nich, na druhé individua nedosahují k obecně, každé si rezervuje své soukromé rozhodnutí.*“³³⁸ To je situace „*němého feudalismu*“, aby se stal „*mluvícím*“, je nutno stvořit řečový akt v situaci, kterým je nejprve vazalův slib, jehož známý problém je „*nedodržení kvůli vzdálenosti*“ a tedy důležitějším je tzv. lichotnictví,³³⁹ které naplňuje panský dvůr. „*Toto lichocení činí teprve krále úplně jedinečným a zároveň jeho vůli zcela obecnou*“ a řeč, nikoliv již nasazení života, tak monarchovo *dvořany*, vazaly, duchovně poutá, to jest absolutní monarchie, ve které „*lichotivou chvalořečí krále zbavily se feudální monády vlastního vnitřního obsahu, své vnitřní jistoty a splynuly v jednotu.*“³⁴⁰ Historie ovšem píše dál, duch se vyvíjí. Bohatý královský dvůr postupně nabývá moci na úkor hýřivého krále, z kterého *intrikami*, tedy opět řečí, zbude pouze jméno. Moc se přesouvá do rukou majetných měšťanů, na nichž jsou nemajetní závislí, stávají se jejich „*věcmi*“ a převládá nahodilost a prázdnota mravní substance způsobující v člověku rozervanost, kdy se ke slovu opět dostává řeč. Tentokrát běží o „*nízké lichotnictví*“, neboť ten, kdo lichotí, vidí v bohatství nahodilost a prázdnotu.³⁴¹ Lichotnictví ovšem není plnou participací na společné duchovní substanci, poněvadž nad sebe staví toho, kterému je lichoceno, ale konečně „*řeč rozervanosti je „pravý existující duch celého tohoto světa vzdělanosti*“, tudíž věc je duchem a duch věcí, „*řeč rozervanosti vyjadřuje čistou vzdělanost*“.³⁴² A Patočka upozorňuje na další velmi zajímavý „*kryptomotiv*“ vyvěrající z této zvrácené jednoty: „*Je to dialektická situace uraženého a poníženého, z níž později Dostojevský bude čerpat své inspirace: ponížení povznáší, povznášení ponižuje.*“³⁴³ Rozervanost řečí ví o svém rozervání. A tím se nad sebe pozvedá.

Posledním, co Patočka vykládá, je část Fenomenologie ducha nesoucí v přednáškách název „*Víra a ryzí pochopení*“. V kulturním světě je sebeodcizení skutečné, a to podstatné je ve světě myšlenky, jež skutečná není, v náboženství, kam utíká „*z dialektického tance*“ moderní vzdělanec.³⁴⁴ Patočka použije Kojèevovu terminologii, když popisuje tuto etapu jako „*ideologii doby odcizení*“, kde podstatné a skutečné je odděleno a podstatné nikdy nedojde

³³⁷ Tamtéž, str. 149-153.

³³⁸ Tamtéž, str. 149-153.

³³⁹ HEGEL, 2017, str. 906.

³⁴⁰ PATOČKA, 1949, str. 149-153.

³⁴¹ Tamtéž, str. 149-153.

³⁴² Tamtéž, str. 149-153.

³⁴³ Tamtéž, str. 149-153.

³⁴⁴ Tamtéž, str. 154-170.

realizace, neboť víru tato nemožnost definuje.³⁴⁵ Odcizené je také čisté vědomí a je dvojitě jako vnější svět: jednou stranou je klidná, statická, tradicionalistická víra, která myslí obecně v jeho jednoduchosti, druhou tvoří prvek dynamický, rozkládající, a sice reflexe vzdělanosti, respektive „*antropologické vědomí*“, tedy ono „ryzí pochopení“, tj. „*sebevědomím člověka, který chápe, že pohyb víry je jeho vlastní pohyb*“.³⁴⁶ Ryzí pochopení i víra v čistém vědomí jsou obrazem nostalgie po trvalé jednotě, po podstatném.³⁴⁷ Obě „části“ čistého vědomí se vztahují na sebe samotné, na vnější skutečnost, na sebe navzájem, tyto vztahy jsou následně analyzovány také v kapitole věnované osvícenství, jemuž je vlastním živlem čisté pochopení.³⁴⁸ Řeč rozervancova ještě nebyla „společenskou institucí“, ale v osvícenské propagandě se jí *stane* a kritika se pozvedne v obecnou zásadu s obrácením především proti víře, kdy ji „vsává“ do nového elementu. Patočka nyní připomíná Františka Krejčího, který filosofii definuje jako: „*snahu o rozřešení vztahu mezi náboženstvím a vědou, což je transpozice osvícenského dualismu víry a ryzího pochopení*“.³⁴⁹ A v atmosféře osvícenství se rozšíří „nákaza“, a to jakmile se vědomí odevzdá reflexi, rozpohybuje se, což je jeho deviza, díky které dochází od Boha k člověku, „*k lidskému vědomí Boha*“³⁵⁰, a Patočka cituje Hegelovo podobenství: „*nový had moudrosti, vyzdvižený, aby byl zbožňován, svlékl tak pouze bezbolestně svou starou kůži*“.³⁵¹ To je ovšem jen jedna strana mince. Víra je zde negována, a jelikož je s ryzím pochopením v podstatě totéž, je negováno i to.³⁵² Ryzí pochopení „*přestřeluje*“ a nevidí pravdu obsaženou ve víře, neboť vše je součástí pojmu, a pokud o jeho „části“ říká, že je lživá, pak lež přisuzuje pojmu.³⁵³ Osvícenství je etapou, v rámci které je na svět v jeho celkovosti aplikováno určení – *užitečnost*.³⁵⁴ A toto utilitářství bude syntézou rozpolceného světa. Patočka uvozuje v *antropologii*: „*Člověk je absolutní, je účelem o sobě, všecko ostatní je zde pro něho, jako prostředek pro jeho potěšení a použití, člověk prochází světem jako zahradou, která proň byla sázena. Zlo není nic jiného než nerozumné použití, zneužití věcí; zlo je omyl, při němž si člověk nerozumí a místo aby si prospíval, škodí si přemírou užívání. Požitek rozumného tvora, tj. takového, který se řídí obecnými pojmy a zásadami, který*

³⁴⁵ Tamtéž, str. 154-170.

³⁴⁶ Tamtéž, str. 154-170.

³⁴⁷ Tamtéž, str. 154-170.

³⁴⁸ Tamtéž, str. 154-170.

³⁴⁹ Tamtéž, str. 154-170.

³⁵⁰ Tamtéž, str. 154-170.

³⁵¹ Tamtéž, str. 154-170; taktéž: „*A nový k zbožňování vztyčený had moudrosti: svlékl jen tímto způsobem bez bolesti svou starou kůži*“ In HEGEL, 2017, str. 741.

³⁵² PATOČKA, 1949, str. 154-170.

³⁵³ Tamtéž, str. 154-170.

³⁵⁴ Tamtéž, str. 154-170.

*tedy žije v obecně a obecně, sám musí být obecný.*³⁵⁵ A člověk je užitečný i druhým, kolik dostane, tolik musí vydat: „*ruka ruku myje*“.³⁵⁶ Patočka k nastalé situaci píše: „*Povoláním člověka je být šťasten a blažit druhé, neřekl nikdo menší než Bertrand Bolzano.*“³⁵⁷ Zkušenost víry s čistým pochopením byla a je opět ukázána na rozporech v předmětu víry, důvodu víry a skutků víry. Vino svou záhubou je věřící vědomí samo, neboť, jak bylo ukázáno v analýze nešťastného vědomí, připomíná zde Patočka, je vino svým „*dvojitým účetnictvím*“: „*jedno hledisko od Boha, druhé od člověka, jedno zdánlivě nadosobní, druhé interesované a příliš lidské. Víra sní o Bohu, aby nemusila jednat o věcech lidských.*“³⁵⁸ Víra musí uznat, že její obsah je s osvícenstvím shodný, tedy vztah konečného k nepoznané podstatě, Patočka opět ve svém rozhledu poukazuje na osvícenskou teologii a směr duchovního života jako je finismus,³⁵⁹ ale osvícenství se s konečností spokojuje, zatímco víra truchlí, což je nutné změnit. Osvícenství tak přejde v další formu ducha, která nebude „čistým vědomím“, nýbrž praxí.³⁶⁰

Stejně jako ve víře, výsledkem osvícenství je opět pojem sobě odcizený, jež nechápe svou identitu, neví, že předmět myšlenky a její vnitřní pohyb je tatáž absolutní bytost a že tato „hra sil“ je vyrovnávaná v dějinách.³⁶¹ „*Nemůže to ostatně dosud vědět, poněvadž dějiny, i když se svému vyvrcholení blíží, nejsou dosud u konce a jejich splnutí se ještě neuskutečnilo.*“³⁶² Poprvé je zde tak vyřčena myšlenka o konci dějin, o uskutečnění pojmu, k čemuž celkem logicky je přizván Kojève, ačkoliv zde nemluví konkrétně o završení dějin, ale o vítězství osvícenství. Osvícenství zvítězilo tím, že samo se rozpadlo ve dvě části vzájemně sporné, tentýž spor, jež byl původně veden s vnějším soupeřem - vírou, se přesunul do vnitřku samotného osvícenství: „*Spor osvícenské evidence se symbolikou víry se překládá do osvícenského elementu rozumu.*“³⁶³ Ohniskem sporu je zde sama absolutní „Bytnost“ negující vši konečnost a je na ni pohlíženo ze dvou perspektiv – buď od přírody, kdy se Absolutno ukazuje jako hmotný základ, takový osvícenec je pak materialistou, nebo od pojmu absolutní bytosti v myšlence, kdy Absolutno je Bůh, pak je to perspektiva osvícenské teologie, agnosticizmu.³⁶⁴ Oběma chybí základní poznatek karteziánské metafyziky, tedy identita myšlení i jsoucnosti o

³⁵⁵ Tamtéž, str. 154-170.

³⁵⁶ Tamtéž, str. 154-170.

³⁵⁷ Tamtéž, str. 154-170.

³⁵⁸ Tamtéž, str. 154-170.

³⁵⁹ Tamtéž, str. 154-170.

³⁶⁰ Tamtéž, str. 154-170.

³⁶¹ Tamtéž, str. 154-170.

³⁶² Tamtéž, str. 154-170.

³⁶³ Tamtéž, str. 154-170.

³⁶⁴ Tamtéž, str. 154-170.

sobě.³⁶⁵ Patočka zde dovyjasňuje, co tím Hegel má na mysli. Hegel zde uvažuje universální substanci Spinozy, především v pochopení Schellingově, ovšem ani ten nezdůvodnil identitu plně.³⁶⁶ Nyní nechám zaznít cele pasáž, kde Patočka vyzdvihuje Hegelovo „završení idealismu“: „*Nikdo až po Hegela si neuvědomil: identita jsoucna a myšlení (vědomí), objektu a subjektu, tj. úplná racionálnost, průhlednost, smysluplnost jsoucna je možná toliko dialekticky, nikoli jako nadčasová, jednou provždy daná jednota, nýbrž jako jednota, která nastává, která je dějstvím, vyvíjí se. Dějiny a to nikoli ve smyslu na přírodu přeneseném, nýbrž dějiny lidské v plném významu slova, jsou nejen vyjasněním smyslu universa, nýbrž jsou zároveň dovršením jeho konkrece, teprve jimi se universum vskutku stává tím, čím potenciálně jest.*“³⁶⁷ A osvícenství je završení již nablízku díky zmiňované užitečnosti.

V užitečnosti se ukazuje, že je rozhodující osobnost v jednotě s druhými, střídání „o sobě“, „pro jiné“, „pro sebe“, užitečnost vyjadřuje podstatu subjektivity, ale jednotlivé střidy jsou u něj odděleny, zvěčněny, avšak blíží se chvíle, kdy „nebesa sestupují na zemi“.³⁶⁸

Posledním probíraným bude „*Absolutní svoboda a teror*“.³⁶⁹ Skrze kategorii užitečnosti vyhrál zatím subjekt nad pouhým předmětem, získal absolutní svobodu, tedy domnělou nezávislost na vnějším, a svět se ukazuje jako naše vůle, reálně obecná vůle všech individuí, kde smysl je obecným smyslem, dílo obecným dílem a řeč obecným zákonem.³⁷⁰ Kategorie užitečnosti ustupuje a člověk se stává prostředkem i cílem, každý je osobností s obecným významem.³⁷¹ Obecnost všech ale znemožňuje jednat a ne všichni tak mohou rozhodovat, dochází k boji. Nejprve jsou zde „lidská práva“ ztělesňující obecnou vůli v každém jednotlivém a respekt k ní, to nelze vzhledem k Patočkoví opomenout. Jednotlivci se ale ukazují jako překážka k realizaci obecné vůle, společnost se tedy rozděluje na představitele obecnosti, Patočka jako prototyp uvádí Robespiera, a na rozmarné soukromníky. Obě strany mají obsahem jen vůli k absolutní svobodě a zde se musí dát všanc i poslední objektivnost, život, a toho, kdo se postaví proti této revoluci, čeká chladná smrt, jak připomíná i Sobotka, je to smrt jako „*když se rozkrojí hlávka zelí nebo spolkne doušek vody.*“³⁷² Určující je tak poslední zkušenost o sebeztrátě, na což Patočka navazuje se svým východiskem a opět se přibližuje Kojěvovi: „*Nebýt této zkušenosti o sebeztrátě, zůstal by člověk přece jen v posledních*

³⁶⁵ Tamtéž, str. 154-170.

³⁶⁶ Tamtéž, str. 154-170.

³⁶⁷ Tamtéž, str. 154-170.

³⁶⁸ Tamtéž, str. 154-170.

³⁶⁹ Tamtéž, str. 154-170.

³⁷⁰ Tamtéž, str. 154-170.

³⁷¹ Tamtéž, str. 154-170.

³⁷² HEGEL, 2017, str. 797.

instancích vázán na něco daného, hotového, vázán tak, jako otrok na počátku oné historicko-dialektické zápletky, z níž vyrostlo předivo dějin, totiž vzájemné konfrontace pána a otroka.“³⁷³ A následně naznačuje, že svými revolučními rozbory, jako by tu Hegel předjímal historii devatenáctého a dvacátého století,³⁷⁴ čímž rozporuje stanovisko ohledně chápání Hegelovy filosofie jako završující v jeho době. Francouzská revoluce je pojata jako Revoluce, s kterou to vše začalo.³⁷⁵ Veškerá realita je obsáhnuta, mimo ní už je jen nicota, holá smrt: „*To je prožitek teroru, toto zpečetění světskosti člověka.*“³⁷⁶ Revoluční zkušenost je již cele a ještě je potřeba ji dopracovat myšlenkově, vzniká nový útvar ducha - „*morální duch*“.³⁷⁷

³⁷³ PATOČKA, 1949, str. 154-170.

³⁷⁴ Tamtéž, str. 154-170.

³⁷⁵ Tamtéž, str. 154-170.

³⁷⁶ Tamtéž, str. 154-170.

³⁷⁷ Tamtéž, str. 154-170.

Závěr

Nyní již je možné shledat, že Patočka se stavil k přednáškám v zásadě svrchovaně a promýšlel je v nevídaně široké perspektivě. Výše představený komentář byl rozčleněn do oddílů, které byly naznačeny a řádně označeny „pojmy“, jejichž přílnavost taktéž měla mnohdy leccos napovědět. V prvním oddíle tak Patočka široce monitoruje situaci kolem Hegela, jeho kritiky i chvalořečníky, a již od první chvíle dostává Patočka své pověsti, jež praví o jeho poctivosti k tématu i filosofovi, s kterým se vždy v jeho myšlení setkává.

Ihned na počátku byla vytyčena perspektiva, v jaké Patočka Hegelovo dílo chápe: *antropologicky* a jako svého druhu „*Anti-Bibli*“. Tato perspektiva byla sezdána jako určující. Patočku na Fenomenologii ducha zajímá člověk a lidství včetně *společnosti*, v níž se nachází, *historie*, z níž vychází, to vše je pro výklad zásadní a utváří to jeho jedinečnost. Antropologii a pojetí Anti-Bible přebírá od Kojèva, kdy druhým motivem je poukázáno na konec křesťanství, které Hegelova filosofie nejprve realizovala a záhy tradičně svou dialektikou překonala.

Druhý oddíl se věnuje postupnému filosofickému zrání Hegela a zde Patočka s nevšední lehkostí pomalu čtenáře, respektive posluchače navádí k další zásadní optice, která přednáškám určí i jejich vlastní dynamiku. Na pozadí neustálé snahy o jednotu, ať už křesťanství s filosofií, či vlastní niternou, ukazuje Patočka, jak se postupně „rodí“ dialektika uznání, výsledek je tak už opět přebrán od Kojèva, nicméně cesta k němu je načrtnuta skvostně a s naprostou samostatností. Centrem Hegelovy filosofie je Fenomenologie ducha a jejích jádrem je dialektika pán-rab, tvrdil by Patočka v roce 1949. Jeana Hyppolite pak Patočku ovlivňuje především svým širším záběrem, ale i antropologií, tematizováním nešťastného vědomí a v neposlední řadě svými „obrazy dějin“, jak uvedl i Sobotka ve svém článku. Pátý oddíl je netrpělivě očekávaným vrcholem přednášek a výklad je nyní kojèvovský, byť konzervativně. Od sedmého oddílu je tendence strmě klesající a příliš nového se zde nedozvíme.

Práce se pokusila naplnit svůj cíl a ukázat, že Patočkovy přednášky jsou významným příspěvkem mezi nejen hegelovské interpretace a že ve svém ohledu a především antropologické perspektivě nabízejí jedinečný výklad historicky stěžejního díla, *Fenomenologie ducha*.

Použitá literatura:

- ATANASIEVIČOVÁ, Xenia. *Hegel bei den Jugoslaven*. Ruch filosofický, 10 (1933), s. 54–60.
- BLECHA, Ivan. *Jan Patočka*. Olomouc: Votobia, 1997. ISBN 8071982997.
- BUTLER, Judith. *Recovery and Invention: The Projects of Desire in Hegel, Kojeve, Hyppolite, and Sartre*. New Haven: Yale University Press, 1985.
- ČIŽEVSKIJ, Dmitij. *Hegel a francouzská revoluce* (přel. F. Pelikán, přednáška na II. polském kongresu filosofickém 1927 ve Varšavě) v Ruch filosofický, 10 (1933–1934), s. 19–21.
- DUBSKÝ, Ivan. *Filosof Jan Patočka*. Praha: OIKOYMENH, 1997. ISBN 80-86005-37-2.
- FAJFR, František. *Heglova filosofie světové moudrosti*, Praha, Václav Petr, 1940.
- FISCHER, Josef. *Hegelovské ovzduší v díle Fr. Palackého*, Česká mysl, 1925.
- FUKUYAMA, Francis. *The end of history and the last man*. Londýn: Penguin Books, 1992. ISBN 0-14-013455-7.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologie ducha* [ekniha]. Praha: OIKOYMENH, 2018.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1988. ISBN 3-7873-0770-2.
- HODŽA, Milan. *Český realizm a slovenský hegelianizm v rokoch štyríciatych*, Česká mysl, 17 (1919–1921), č. 1–2, s. 19–33.
- HYPPOLITE, Jean. *Genesis and structure of Hegel's Phenomenology of spirit*. Evanston, Ill: North Western University Press, 1979.
- KELLY, M. (1981). *Hegel in France to 1940: A Bibliographical Essay* in *Journal of European Studies*, 11(41), 29–52.
- KOBLÍŽEK, Tomáš. *Jean Hyppolite, čtenář Hegela* in *Reflexe* (46), 2014.
- KOBLÍŽEK, Tomáš. ROREITNER, Robert. *Hegel ve Francii: francouzská recepce Hegelovy filosofie času*. Praha: OIKOYMENH, 2018. ISBN 978-80-7298-524-1.
- KOJEVE, A. *Introduction to the reading of Hegel. Lectures on the Phenomenology of Spirit*. Ithaca: Cornell University Press, 1980.

- KREJČÍ, František. *Heglova filozofie dějin*. Volná myšlenka, Praha, 1933.
- KREJČÍ, František. *Vzrůst novohegelizmu*. Česká mysl, 27, 1931, č. 2, s. 183–184.
- PALOUŠ, Radim. *Česká zkušenost: příspěvek k dějinám české filosofie: o Komenského škole stáří, o Bolzanově významu v našem duchovním vývoji a o Masarykově filosofickém mládí - se závěrečným odkazem k Patočkovi*. Praha: Academia, 1994. ISBN 80-200-0494-7.
- PATOČKA, J.: *Heglova Fenomenologie ducha (1949)*. In: Archiv Jana Patočky. Praha: Signatura 3306–I+II.
- PAUZA, Miroslav. *Úvodní studie v Soupis příspěvků v českých filosofických časopisech 20. století*, Filosofia, Praha, 2008.
- PINC, Zdeněk. *Rizika a šance duchovního života* in CHVATÍK, Ivan. *První skica k podobizně*. Praha: OIKOYMENH, Archiv Jana Patočky, Libri prohibiti, 2017. ISBN 978-80-7298-234-9.
- REZEK, Petr. *Jan Patočka a věc fenomenologie*. Praha: OIKÚMENÉ, 1993. ISBN 80-85241-48-X.
- ROTH, Michael S. (1988). *Knowing and History: Appropriations of Hegel in Twentieth-Century France*. Londýn: Cornell University Press, 1988. ISBN 0801421365.
- SOBOTKA, M. (1997): Patočkova přednáška o Hegelově „Fenomenologii ducha“ ze školního roku 1949/1950. *Filosofický časopis*, 70 (6), 2015, str. 845-861.
- SOBOTKA, Milan. Patočkova přednáška z r. 1949 o Hegelově „Fenomenologii ducha“. *Filosofický časopis*, 45 (5), 1997, str. 845-861.
- TRATERA, Ivo. *Několik vzpomínek in margine Patočkových heideggerovských seminářů v Studia comeniana et historica*, 1994, 24 č. 52, s. 55.