

**UNIVERZITA PALACKÉHO V OLMOUCI  
FILOZOFICKÁ FAKULTA  
KATEDRA FILOZOFIE**

**Disertační práce**

**POJEM SMRTI V DÍLE EUGENA FINKA A JANA PATOČKY**

**Vypracovala: Mgr. et Bc. Lenka Jedličková  
Vedoucí disertační práce: Prof. PhDr. Ivan Blecha, CSc.**

Prohlašuji, že jsem disertační práci vypracovala samostatně a použila pouze informační zdroje uvedené v seznamu literatury.

Mé poděkování patří profesoru Ivanu Blechovi za odborné vedení, trpělivost a ochotu, kterou mi v průběhu studia i zpracování disertační práce věnoval. Děkuji i svým rodičům, manželovi i dětem, že mi umožnili věnovat se této práci a studiu filosofie.

*Manche kommen nie dazu, ihren Tod zu sterben, andere sterben ihn oft.  
(Martin Heidegger, Gesamtausgabe IV.)*

## OBSAH

<b>Úvod</b> .....	6
<b>1. Martin Heidegger a osamělá smrt Dasein</b> .....	11
1.1. Ontologický pojem smrti a možnost pobytu být celý.....	12
1.2. Intersubjektivita a ontologický status druhého.....	15
1.3. Starost, zakrývání smrti a osamělost pobytu.....	18
1.4. Úzkost a zastupitelnost jednoho pobytu druhým.....	19
<b>2. Eugen Fink: Smrt jako sociální fenomén</b> .....	23
2.1. Bytí a jevení .....	24
2.2. Problém světa a kosmologická diference.....	26
2.3. Od fenomenologie ke spekulativnímu myšlení.....	34
2.4. Smrt – existenciální motiv metafyziky .....	37
2.5. Fenomény lidské (ko)existence .....	45
2.6. Fenomén smrti a metafyzický horror vacui .....	53
2.7. Časovost a paradoxnost dvojí negace .....	57
2.8. Dvě perspektivy smrti – smrt vlastní a smrt cizího.....	63
2.9. Paradox tělesnosti .....	67
2.10. Kult smrti .....	71
<b>3. Jan Patočka a politický rozměr smrti</b> .....	76
3.1. Problémy přirozeného světa .....	78
3.2. Existence jako pohyb a pohyb jako tělesnost .....	82
3.3. Tři pohyby lidské existence a konečnost .....	87
3.4. Třetí pohyb jako nová sociální dimenze.....	96

<b>3.5.</b> POLIS jako POLÉMOS .....	99
<b>3.6.</b> Jednání jako ústřední motiv Patočkovy filosofie .....	103
<b>3.7.</b> Aristotelés a fenomenologické aspekty jednání .....	106
<b>3.8.</b> Fink: FRONESIS a THEORIA .....	112
<b>3.9.</b> Jednání a konečnost .....	115
<b>3.10.</b> POLIS, smrt a nesmrtelnost .....	118
<b>3.11.</b> Oběť .....	121
<b>Závěr</b> .....	127

## Úvod

Cílem následující práce je zmapovat a podat pokud možno ucelený obraz pojmu smrti a lidské konečnosti, jak jej vypracovali dva významní fenomenologové a následovníci Edmunda Husserla a Martina Heideggera. Oba, Eugen Fink i Jan Patočka, za sebou mají rozsáhlé dílo, které prošlo během několika dekád vývoje poměrně výraznými změnami, jak se ale pokusíme ukázat, téma smrti tvoří u obou jakousi páteř, jádro, o něž své koncepce opírají a dále rozvíjejí.<sup>1</sup> Ačkoli hlavní důraz bude kladen na analýzu tohoto pojmu u zmíněných dvou filosofů, nevyhneme se pochopitelně odkazům ani na další filosofické koncepce, z nichž oba hojně čerpali. Smrt je ale bezesporu také velkým tématem jiných společenských i přírodních věd, ústředním motivem řady mýtů a pilířem nejrůznějších náboženství. Ani odkazu na některé tyto oblasti se zcela nevyhneme, protože řadu motivů, které se v těchto narrativech objevují, přebírala filosofie po staletí – obvykle je v nich člověk jako smrtelník stavěn do opozice proti nesmrtelným bohům, jindy zase prezentován jako průsečík vlastností zvířecích, s nimiž má společnou smrtelnost, a božských, s kterými jej pojí vědění (o vlastní smrtelnosti), řada z nich rozvíjí spekulace o posmrtném životě, mnohé se zabývají kultem mrtvých a opečováváním zemřelých. V mýtech se zase nezřídka objevuje vzdor vůči osudu smrtelníků, který jim přiřkli bohové, dokonce i snaha se smrtí bojovat.<sup>2</sup> Přestože je smrt přítomna i v našich každodenních životech, panuje kolem tohoto fenoménu pořád zvláštní ticho. Budí rozpaky, nepohodlí

---

<sup>1</sup> V této práci jsou použity závěry i formulace z již publikovaných textů, které byly zamýšleny jako podklad pro tuto disertaci.

<sup>2</sup> Jako příklad můžeme uvést jeden z nejstarších dochovaných eposů pojednávajících o osudech krále Gilgameše z 2. tisíciletí př. n. l. Některé jeho motivy se s překvapivou podobností objevují v metafyzice o celá staletí a tisíciletí později a řadu z nich přebírají filosofové, kterým se budeme v této práci věnovat.

a tendenci odsunout ji z našeho myšlení na okraj. Není možné si na ni zvyknout. Tendence zakrývat smrt, činit z ní společenské tabu, protože nás vytrhuje z pohodlného přebývání, je velmi silná a jak uvidíme, také ona je předmětem úvah zmíněných filosofů.

Filosofie od svého vzniku toto tabu prolamuje, snaží se dobrat k podstatě tohoto fenoménu, analyzovat jej samotný i náš vztah k němu. Nezabývá se jím však jako prostým faktem, který je nám všem dán. Už první metafyzikové chápali, že jde o mnohvrstevný fenomén, který dalekosáhle překračuje hranice jednoho okamžiku, kdy smrt přichází, a přesahuje možnosti našeho vědomí a naší jednotlivé existence. Metafyzika smrti pojímá daleko komplexněji, jako součást našeho života, a to nejen života izolovaného, ale i života ve společenství.

Právě čistě filosofický pohled na lidskou konečnost a náš vztah k ní, bez uchylování se k náboženským či zásvětním spekulacím, je cíl naší práce. Tento přístup je přitom záležitostí až západní filosofie 20. století, ačkoli i ta do jisté doby zůstává v pozici uhýbání před smrtí, či dokonce jejím popřením. V tomto směru představoval zásadní zlom nepochybně Martin Heidegger, a to především ve svém raném díle, v němž se zabýval existenciální analýzou lidské existence. V rámci ní se pokusil formulovat čistě ontologický pojem smrti, přičemž odmítal jakékoli interpretace jiných věd o člověku. Právě tento jeho přístup později přebírají Fink i Patočka.

Z pochopitelných důvodů tak budeme věnovat první část práce právě Martinu Heideggerovi a tomu, jak analyzoval konečnost v rámci své fundamentální ontologie. Přesto půjde spíše jen o stručný vhled do problematiky, kriticky se k jeho závěrům vrátíme v následujících kapitolách, prostřednictvím díla jeho dvou následovníků, jimž je práce věnována především.

Hlavním tématem práce tedy bude analýza tohoto fenoménu u Heideggerových následovníků. Vyhneme se přitom záměrně dílům

filosofů označovaných jako existencialisté, a to i těm, kteří drželi Heideggerem nastavenou ateistickou linii, protože u nich je tato tematika v sekundární literatuře zmapovaná poměrně obsáhle. Naším cílem bude zkoumání fenoménu smrti z pohledu čisté fenomenologické linie Heideggerových pokračovatelů (ačkoli ani oni se nedrželi vždy a po celou dobu striktně Husserlovy metody, jak uvidíme). Domníváme se totiž, že právě fenomenologie rozvíjená Eugenem Finkem a Janem Patočkou řeší řadu témat rozpracovaných Husserlem a Heideggerem, a to včetně tématu smrti. To však navzdory svému nepochybnému významu pro jejich filosofický vývoj nestojí přece jen úplně v popředí a není mu věnována taková pozornost, jakou by si zasloužilo. To se pokusíme v naší práci napravit, neboť se zdá, že Fink i Patočka uměli zohlednit poněkud jiný kontext smrti než jejich učitel.

Jak Eugen Fink, tak Jan Patočka vyšli z existenciální analýzy Dasein, která vedla Heideggera ke zformulování klíčového existenciálu (ontologického pojmu charakterizujícího bytí naší existence) bytí-k-smrti. Eugen Fink, jemuž je věnována druhá část práce, se nedrží ontologických východisek tak striktně jako Martin Heidegger. Přesto – nebo možná právě proto – jsou Finkovy úvahy na téma lidské konečnosti v mnoha ohledech velmi inspirativní a originální. Zatímco jiným kategoriím lidské existence, které Fink formuloval, především fenoménu hry, je v naší sekundární literatuře věnován značný prostor, jeho úvahy o smrti a konečnosti zůstávají poněkud stranou. Svou roli v tom může hrát i skutečnost, že jeho klíčové spisy zabývající se smrtí (*Metaphysik und Tod* či *Grundphänomene des menschlichen Daseins*) nebyly dosud přeloženy ani do češtiny, ani do angličtiny.<sup>3</sup> Druhým důvodem může být to, že téma smrti se u Finka objevuje nejen v díle, které nese tento název (a jež ve skutečnosti pojednává o daleko širší problematice), ale je jaksí nenápadně přítomno i v dalších jeho textech,

---

<sup>3</sup> Překlady citací a parafrází z děl, která nebyla přeložena do češtiny, jsou dílem autorky práce.



a to paradoxně i v těch, které s touto tematikou zdánlivě vůbec nesouvisejí (v jeho kosmologii, pedagogických spisech, ale i v pojednání o módě a mnoha dalších). Z těchto útržků však, zdá se, vysvítá značně originální a na Heideggerově analýze nezávislá koncepce smrti a konečnosti, která je zde uchopena jako fenomén sociální. Ucelené a systematické zpracování tohoto tématu u Eugena Finka bohužel chybí a jedním z cílů této práce je tak tento nedostatek alespoň částečně odčinit.

V části věnované Finkovi se pochopitelně nevyhneme jeho spekulacím o světě, který je ústředním motivem jeho kosmologie, ale jak se pokusíme dokázat, i v tomto případě hraje téma konečnosti významnou roli, stejně jako v jeho úvahách o časovosti, tělesnosti i originálním konceptu dvojího způsobu jevení se jsoucího. Pokusíme se také vysledovat momenty, které vedly k Finkově přechodu od fenomenologie ke spekulativnímu myšlení a ukážeme, jakou roli v tomto případě sehrála tematizace lidské konečnosti.

Ve třetí části práce navážeme na Finkovu kosmologickou ontologii výkladem fenomenologické ontologie jeho přítele Jana Patočky, který rovněž věnoval tématu smrti značnou pozornost. Také pro Patočku byla Heideggerova existenciální analýza lidské konečnosti nepochybně zásadní inspirací. Kromě jeho a Finkova vlivu jej však významně ovlivnila také filosofie Hannah Arendtové a jeho vlastní systematická práce s řeckými velikány filosofie (Sókratés, Platón, Aristotelés). Především Aristotelův odkaz se zdá být spojnicí filosofických koncepcí zmíněných autorů, jak se pokusíme dokázat v kapitolách věnovaných pojmu jednání. I v něm hraje překvapivě ústřední úlohu pojem smrti, stejně jako v celé Patočkově koncepci tří pohybů lidské existence, kde je vlastní konečnost (mj. ve formě radikální oběti) oním fenoménem, díky kterému se ustavuje skutečné lidství v jeho nejryzejší podobě. Pokusíme se ukázat, že Patočkova filosofie je v jistém ohledu třetím stupněm pojetí lidské konečnosti – po Heideggerově silně

individualistickém a Finkově sociálním konceptu nastupuje Patočkovo chápání smrti jako fenoménu politického, jako nástroje, jehož prostřednictvím se můžeme v rámci POLIS uskutečnit a stát se lidmi v jejich opravdovém lidství. Zdá se dokonce, že teprve uvědomění si vlastní konečnosti činí ze společnosti jedinců něco víc než pouhé společenství. Teprve reflektovaná konečnost činí z pospolitosti společnost na jiné, vyšší úrovni, která je dokonce schopna zajistit jakousi formu nesmrtelnosti, a to nejen lidského rodu, ale i jednotlivců, a to prostřednictvím svědectví a vyprávění.

Patočka nevěnoval tomuto tématu zvláštní ucelené dílo, ukazuje se však, že téma smrti prosakuje u něj na povrch v řadě zmínek, které jsou překvapivě časté. Naším cílem je tyto zmínky sjednotit do uceleného obrazu, podrobit je analýze a srovnat všechny tři zmíněné koncepce. To by mohlo přinést, jak doufáme, zajímavý vhled do pojetí tématu smrti z hlediska fenomenologie a jejích hlavních představitelů.

## 1. Martin Heidegger a osamělá smrt Dasein

Edmund Husserl se ve svém díle snažil celoživotně definovat možnosti a zákonitosti našeho poznání. Jeho úsilí bylo vedeno snahou o to, aby na těchto základech mohla být vybudována „přísná věda“. Svou filosofií sice navázal na descartovskou subjekt-objektovou tradici, avšak překonal ji v tom smyslu, že subjekt a objekt již nejsou na sobě zcela nezávislé entity, ale jsou naopak úzce propojené a vzájemně se ovlivňují. Přesto zůstal jeho subjekt téměř zcela pouhým „pozorujícím“, izolovaným jsouncem, jehož úkolem a cílem je teoreticky zkoumat okolní svět. Jeho praktický význam má být pro nás přitom uzávorkován, abychom jej mohli nerušeně pozorovat.

Bez výjimky všichni jeho následovníci podrobili právě toto jeho pojetí subjektu ostré kritice a více či méně jej v tomto ohledu revidovali a překonali. Hned prvním z nich byl jeho bezesporu nejvýznamnější žák, jehož filosofii Husserl zcela zavrhnul jako nepochopení své fenomenologické metody.

Martin Heidegger (1889–1976), Husserlův asistent a později také nástupce, posunul Husserlovu metodu k otázce bytí. Jeho cílem nebylo teoreticky zkoumat naše poznání, pokusil se napravit něco, o čem se domníval, že na to západní metafyzika zapomněla – obnovit otázku po bytí, které bylo dosud chápáno předmětně jako všechna ostatní jsoucna. Právě otázka po bytí rozdělila nesmiřitelně Husserla s Heideggerem, protože bytí nebylo něco, čím by se fenomenologie měla zabývat. Heideggerovu cestu a svým způsobem radikalizaci Husserlovy fenomenologie naopak ocenili další Husserlovi žáci – Eugen Fink a Jan Patočka, kteří přes veškerou úctu k zakladateli fenomenologie nakonec zvolili pro svá východiska Heideggerovu fenomenologickou ontologii.

Tu Heidegger nazýval ontologií fundamentální, neboť při svých zkoumáních vycházel z fundamentů lidské existence, která jediná se ukazuje být vhodná jako východisko otázky po bytí samém. Analýzou této existence chtěl zůstat věrný Husserlově metodě s tím rozdílem ovšem, že Heidegger se zaměřil na celkové postavení lidského subjektu ve světě, který už nemá být jen souborem jsoucna, jež bychom měli zkoumat jako neutralizované fenomény v čistém vědomí. Svět, do něhož jsme jako existující vrženi, je nyní prostředím, v němž věci nejsou objekty teoretické analýzy nezaujatého pozorovatele, nýbrž nástroji praktického užívání, neboť jsou prvotně vždy „k něčemu“. Takto nám vlastně neustále jde o naše bytí, máme o ně starost a specificky mu tak i rozumíme: v těchto úkonech existence se pak bytí právě jaksí „fenomenálně“ ukazuje – popsat toto ukazování bytí je pak novou ambicí heideggerovské fenomenologie (to ovšem naprosto ruší nezaujatý postoj, na němž trval Husserl). Heidegger také daleko více a lépe tematizoval vazbu subjektu k druhým. Jak ale uvidíme později, Fink i Patočka mu v tomto ohledu vyčítají přinejmenším jistou nedotaženost, stejně jako v jeho pojetí tělesnosti.

Zcela zásadní se pak pochopitelně v této koncepci stalo Heideggerovo zdůraznění časové stránky existence a její konečnosti. Právě její analýza a způsob, jakým na Heideggera v těchto aspektech lidské existence navázali zejména Eugen Fink a Jan Patočka, bude předmětem naší práce.

### **1.1. Ontologický pojem smrti a možnost pobytu být celý**

Není pochyb o tom, že v dějinách moderní filosofie se nejsystematičtěji, nejuceleněji a v nejužším ontologickém smyslu věnoval tématu lidské konečnosti právě Heidegger ve svém raném díle z roku 1927. *Bytí a čas* se stalo naprosto zásadní inspirací pro řadu dalších filosofů, a to jak následovníků, tak kritiků, kteří na vymezování

se vůči jeho ontologii stavěli vlastní filosofické konstrukce. Jisté je, že Heideggerova fundamentální ontologie daleko přesáhla nejen hranice „kontinentální filosofie“, ale jeho existenciální analýza pobytu (Dasein) ovlivnila mnohé další společenskovední obory.<sup>4</sup> Paradoxně se tak stalo přesto, že Heidegger ve snaze o originální a čistě metafyzickou teorii smrti sám všechna podobná zkoumání (psychologická, biologická či antropologická) striktně zavrhoval. Tvrdil přitom, že nejprve je třeba určit ontologický význam tohoto fenoménu a teprve potom se zabývat dalšími jeho atributy. Stejně nekompromisně odmítal i veškeré „zásvětní“ spekulace o posmrtném životě i teologické úvahy. „I pouhá otázka po tom, co je po smrti, může být smysluplně a oprávněně položena a metodicky zajištěna teprve tehdy, až se nám smrt podaří uchopit v plné ontologické bytnosti. [...] Ontologická interpretace smrti v rámci ‚tohoto světa‘ předchází každou onticko-zásvětní spekulaci.“<sup>5</sup>

Všechny vědy o člověku dávají dle Heideggera na otázku „co je to smrt“ vždy jen dílčí odpověď. Heidegger si tedy klade za úkol prostřednictvím filosofie a kritiky metafyziky poskytnout předběžná, ale zásadní vymezení. „Existenciální interpretace smrti předchází veškerou biologii a ontologii života. Funduje však i všechna biograficko-historická a etnologicko-psychologická zkoumání smrti. ‚Typologie‘ ‚umírání‘ jako charakteristika stavů a způsobů, v nichž je dožívání ‚prožíváno‘, předpokládá již pojem smrti.“<sup>6</sup> Podobně je tomu v případě psychologie, která se v důsledku vždy zabývá spíše než umíráním samotným životem umírajícího. „[...] což je jen odrazem toho, že pobyt neumírá (a už vůbec neumírá vlastně) až během

---

<sup>4</sup> Kromě existenciálních a fenomenologických směrů v oboru psychologie, které jsou na Heideggerově existenciální analýze Dasein přímo založeny, se objevují odkazy na jeho filosofii i jinde. Příkladem může být interpretativní fenomenologická analýza jako jeden z vlivných přístupů v kvalitativním výzkumu v řadě vědních oborů.

<sup>5</sup> Heidegger, M., *Bytí a Čas*. Praha, Oikoymenh, 2002, s. 284.

<sup>6</sup> Tamtéž, s. 283n.

prožívání faktického dožití a v něm. Taktéž je třeba připomenout, že i různá pojetí smrti u primitivů, jejich postoje ke smrti v magii a kultu, osvětlují primárně porozumění pobytu, k jehož interpretaci je již zapotřebí existenciální analytiky a příslušného pojmu smrti.“<sup>7</sup>

Klíčový existenciál, který při této čistě existenciální analýze získal a kterým je lidská existence charakterizována, nazývá Heidegger bytí-k-smrti. Opírá se v ní o argumentaci, že součástí definice pobytu je jakási nedostatečnost, neúplnost, kterou je však nutno chápat v jiném než běžném významu tohoto slova (tedy ve významu nedostatečnosti, neukončenosti a podobných charakteristik, která užíváme pro příruční jsoucna). Pro Dasein je naopak určující, že dokud existuje, vždy mu ještě chybí něco, čím být může a čím bude. „To, co je na pobytu ‚necelostí‘, ono stálé v předstihu ‚před sebou‘, není ani nedostatek nějaké sumativní úplnosti, ani něco ještě nepřístupného, nýbrž ‚ještě ne‘, jímž každý pobyt – jakožto jsoucno, jímž jest – má být.“<sup>8</sup> A logicky k tomuto chybějícímu patří během našeho života jeho konec. Právě tento konec našeho bytí-ve-světě, naše smrt, je nezbytnou součástí naší existence po celou dobu jejího trvání.

Už počínaje Sókratem se ve filosofii objevuje myšlenka člověka jakožto bytosti nehotové, která se uskutečňuje teprve tím, že si volí své možnosti. Člověk tak žije nikoli danou přítomností, nýbrž budoucností, tím, čím se teprve stane, je – řečeno s Heideggerem – v neustálém „předstihu před sebou“. Člověk tím získává status jakéhosi stále neuzavřeného projektu a není možné jej uchopit v jeho „celosti“. „[...] pobyt, dokud existuje, musí ve svém ‚moci být‘ vždycky něčím *ještě nebyt*. Jsoucno, jehož esencí je existence, se bytostně vzpírá možnosti být uchopeno jako celé.“<sup>9</sup> Zároveň je však právě „bytí-ke-konci“ konstitutivní složkou existence Dasein: jen takto, tedy i s tímto bytím

---

<sup>7</sup> Tamtéž.

<sup>8</sup> Tamtéž, s. 280.

<sup>9</sup> Tamtéž, s. 269.

ke konci, může být uchopeno plně. Jako existující je Dasein neustále ohroženo možností nebýt, je si toho vědomo (i když ne vždy a ne vždy explicitně) a naladění, které tuto vědomost doprovází, nazývá Heidegger „starost“ (o tom viz dále).

## **1.2. Intersubjektivita a ontologický status druhého**

Z kontextu předkládané interpretace vysvítá základní charakteristika Dasein – jeho otevřenost vůči světu a vůči druhým. Tím, jak jsme již naznačili, Heidegger překonává Husserlův nedostatek v pojetí subjektu, který – důsledně vzato – ničím takovým neoplývá. Dasein není pouhý subjekt, jsoucno (byť jiného „druhu“) jako ostatní jsoucna. Svou otevřeností se může ke světu i druhým vztahovat. To je definice existence, která se liší od toho, jak *jsou* ostatní (výskytová či příruční) jsoucna. Samozřejmě že existenci musíme přisoudit i druhým, ostatním Dasein. Také o nich víme, že nejsou tak prostě jako věci. A není možné se k nim tímto způsobem vztahovat, nakládat s nimi jako s příručními jsoucnými, obstarávat je. Heidegger tedy prohlašuje, že pobyt je především vždy spolubytím, a to v existenciálně-ontologickém smyslu.<sup>10</sup> Jak ale uvidíme dále, toto své tvrzení Heidegger rozvíjí jen částečně a podle jeho následovníků především nedostatečně.

V kapitole nazvané *Spolupobyt druhých a každodenní spolubytí* analyzuje Heidegger několik pojmů, kterými dokládá, že pobyt není „osamělé a izolované Dasein“: Mitsein (překládáno jako spolubytí), Mitdasein (spolupobyt) a Miteinandersein (bytí spolu).

Ve svých výkladech o spojení s druhými Heidegger používá výraz „kvůli“. Pobyt je jako spolubytí bytostně kvůli druhým, čímž je podle něj konstituována odemčenost druhých, a to i ve chvílích, kdy je „necháváme být“, nebo kdy nejsou přítomni (či nám dokonce chybí). To jednoduše znamená, že ke svému existenciálnímu určení

---

<sup>10</sup> Srv. tamtéž, s. 150.

nepotřebujeme spolupobyt druhého fakticky vnímat či vidět – i osamocenost je spolubytím. Ba právě fakt, že nám druhý vůbec může chybět, tato možnost, je důkazem pro to, že pobyt je spolubytím.

Spolubytí sice musí být interpretováno z fenoménu starosti, ale nikoli v charakteru obstarávání jako u příručního jsoucná, ale v charakteru *starání* se: druhý je u nás v *péči*. I tato péče zahrnuje všechny možné způsoby, včetně varianty „nemít s druhým nic společného“, nestarat se o něj či ho míjet. Právě v těchto módech se s druhými v každodenním a průměrném bytí setkáváme nejčastěji. Pokud už je druhý přítomen a my s ním něco společného máme, je to zprvu a nejčastěji (mnohdy výhradně) v tom, co v takovém bytí „společně obstaráváme“, účast na stejném díle (jak uvidíme později, právě tato myšlenka se ukáže být klíčová pro kritické argumenty jeho následovníků).

Heidegger se spolubytím zabývá především v souvislosti s neurčitým stavem „ono se“, k jejíž základní charakteristice patří v tomto ohledu zastupitelnost jednoho pobytu druhým. Tato zastupitelnost získává smysl zprvu a především právě při obstarávání něčeho. Vzhledem k tomu, že si pobyt rozumí z toho, *čím* se zabývá a *co* obstarává (Heidegger dokonce formuluje myšlenku, že člověk *je* to, čím se zabývá), že je pohlcen obstarávaným „světem“, je zastupitelnost nejen možná, ale podle něj dokonce konstitutivní.<sup>11</sup> Někam dojít, něco přinést, obstarat, to jsou situace, kdy dokonce „musí být“ jeden pobyt zastupitelný druhým. Kde tato možnost naopak naprosto selhává, je fenomén končení, který pobytu dává jeho celost (viz následující kapitola).

Tato masa „neurčitých“ charakterizovaná odstupem, průměrností a vzájemnou zastupitelností jednotlivců konstituuje to, co známe jako veřejnost. Klíčové v tomto ohledu je to, že se svým spolubytím se zde setkáváme prostřednictvím věcí, toho, jak s nimi nakládáme.

---

<sup>11</sup> Srv. tamtéž, s. 276.



V neurčitém 'ono se', jehož opakem je *autentické*, tzn. výslovně uchopené '*bytí sebou*', se nacházíme většinou a původně. To je pro nás bezpochyby výhodné a pohodlné, neboť veřejnost předstírá, že všechno posuzuje a o všem rozhoduje, čímž odnímá pobytu jeho případnou odpovědnost. Právě přijetí odpovědnosti a rizika s tím spojeného je podstatnou a určující složkou POLIS (na rozdíl od tzv. veřejnosti, jak uvidíme později).

Jistá potíž spočívá ovšem v tom, že i když je vztah k druhým u Heideggera určen jak v propadlém, tak v autentickém modu zcela jinak než jako obyčejný vztah k věcem (v příručnosti či výskytovosti), přesto zůstává v obou případech do značné míry na vztah k věcem vázán. S druhými se totiž setkáváme ve *světě našeho okolí*, v němž jak my sami, tak druzí prakticky obstaráváme příruční jsoucnost.

Zdá se tedy, že „druhý“ je v Heideggerově pojetí přese všechny proklamace o neautentičnosti vázán na příruční či výskytové jsoucnost, nebo alespoň vystupuje výhradně skrze ně. „Je obsaženo ve struktuře světskosti světa, že druzí nevystupují zprvu jako volně se vyskytující subjekty vedle jiných věcí, nýbrž ve svém obstarávajícím 'bytí ve světě' se ukazují skrze jsoucnost, které je v něm po ruce.“<sup>12</sup> Druhý je tak prvotně „odemčen v obstarávajícím starání.“<sup>13</sup> Věci jako příruční nástroje už samy o sobě odkazují na „druhé“ – vyrobené dílo je vždy „někomu“ (jinému) určeno, „někdo“ na něj dodal materiál, „někdo“ s ním nakládá, užívá je, „obstarává“. Druzí tak „vyplouvají“ na povrch skrze příruční jsoucnost, které je stejně tak po ruce jim jako nám.

---

<sup>12</sup> Tamtéž, s. 153.

<sup>13</sup> Tamtéž, s. 154.

### **1.3. Starost, zakrývání smrti a osamělost pobytu**

Starost je určujícím a strukturním momentem skladby pobytu.<sup>14</sup> Jejím ontologickým smyslem je pak neustálé vztahování se ke svým možnostem, předstih před sebou samým. A je to právě naše bytí-k-smrti, které konkretizuje naši starost nejpůvodněji.

Bytí-k-smrti jakožto specifickou možnost definuje Heidegger takto: je *nejvlastnější* (protože pobyt vytrhuje z neurčitého „man“), *bezevtažná* (tím ho zjednotlivuje a otevírá pro existenci), *nepředstižná* (neboť je do ní vržen zároveň se svým zrozením, zatímco všechny ostatní možnosti si tvoří až dodatečně), *neurčitá* (vzhledem k neznalosti doby jejího příchodu) a *jistá*. V bytí k smrti musí pobyt této své nejvlastnější, bezevtažné, nepředstižné, neurčité a jisté možnosti jako možnosti rozumět, jako možnost ji plně rozvinout a jako možnost ji vydržet.

Protože jednou z možností, kterou se chápeme své existence, je upadání (do neurčitého stavu „ono se“, tedy do pozice „veřejného“ života v anonymitě a schématech přízemního obstarávání), má i bytí-k-smrti také svou neautentickou, každodenní verzi. V tomto neautentickém bytí k smrti je dokonce pobyt zprvu a většinou. I když je každodenní bytí k smrti jakožto upadající vlastně stálým útekem před smrtí, i zde se vyjevuje skutečnost, že neurčité ‘ono se’ je vždy již bytím k smrti. Ani v každodenním obstarávání *neznepokojené lhostejnosti* vůči *nejzazší možnosti své existence*<sup>15</sup> tedy pobyt neztrácí smrt ze zřetele.

Veřejnost nicméně vztah ke smrti zastírá: chápe smrt jako běžnou příhodu, jako nitrosvětskou událost (pojem událost přebírá v tomto kontextu, kdy se jedná o smrt druhého, i Eugen Fink, viz dále) – ten

---

<sup>14</sup> Starost (Sorge) je klíčovým existenciálem Dasein. Heidegger ale upozorňuje, že struktura starosti jako existenciálně-ontologického fenoménu není jednoduchá a její ontologickou elementární celistvost nelze chápat onticky jako jakýsi „pra-element“. Starost jako ontologická struktura pobytu (v níž je obsažen jednak předstih před sebou, postavení do situace a to, co se nám v této situaci otevírá) je sice původně vždy starostí o bytí, avšak projevuje se v různých aspektech života různě, včetně každodenního obstarávání věcí ve světě našeho okolí.

<sup>15</sup> Tamtéž, s. 291.

a ten umírá každý den. Neurčité 'ono se' má už také pro tuto událost po ruce určitý výklad: umřít „se“ musí, umře každý, ale nás se to zatím netýká. Toto utěšování ohledně vlastní konečnosti přitom trvá až do samého konce, tedy do chvíle, kdy druhý skutečně umírá: „Zakrývající uhýbání před smrtí vládne každodennosti tak pevně, že „bližní“ v 'bytí spolu' ještě „umírajícímu“ nezřídka namlouvají, že smrti ujde a zakrátko se zase vrátí do pokojné každodennosti svého obstarávaného světa.“<sup>16</sup> Tato péče, jakkoli je přirozená a hluboce zakořeněná, je podle Heideggera nežádoucí, protože umírajícímu zastírá jeho nejvlastnější a nepředstížnou možnost. Ba co víc – utěšující se dokonce domnívá, že tím utěšuje umírajícího, ve skutečnosti však utěšuje především sebe. Ani poté, co tato „událost“ navzdory všemu utěšování nastane, nechce jí být „veřejnost“ rušena. Už pouhý hovor o smrti se považuje za společenskou nepříjemnost či netaktnost. Sluší se spíše lhostejný klid vůči faktu, že „se umírá“. *„Neurčité ‚ono se‘ nedovolí, aby se probudila odvaha k úzkosti ze smrti. [...] Co se ‚sluší‘ podle nepsaného rozhodnutí neurčitého ‚ono se‘, je lhostejný klid vůči ‚faktu‘, že se umírá.“*<sup>17</sup>

#### **1.4. Úzkost a zastupitelnost jednoho pobytu druhým**

Je samozřejmě nutné přiznat, že právě v anonymním módu veřejného přebývání se můžeme jedině se smrtí skutečně potkat, i když nevlastně: vlastní smrt zakusit nemůžeme. Celosti a fakticity existence by bylo možné dosáhnout jen ve smrti, smrt ale pro pobyt znamená, že ztrácí bytí 'tu'. A přechod k 'nebytí tu' samozřejmě ruší možnost tento přechod zakoušet (a jako zakoušený jej chápat).<sup>18</sup>

---

<sup>16</sup> Tamtéž, s. 290.

<sup>17</sup> Tamtéž, s. 290n.

<sup>18</sup> Srv. tamtéž, s. 274.

U druhého můžeme naopak pozorovat skrze jeho smrt pozoruhodnou proměnu jsoucna – ze způsobu bytí pobytu ve způsob, v němž již není pobyt. Konec jsoucna jako pobytu je začátek tohoto jsoucna jako pouhého výskytu, říká Heidegger, avšak dodává, že to, „co se takto už jen vyskytuje, je přece ‚více‘ než jen neživá materiální věc. Setkáváme se tu s něčím, *co už nežije*, protože života pozbylo.“<sup>19</sup> Zesnulý se tak stává zdánlivě předmětem „obstarávání“ v tryzně, pohřbu a kultu hrobů, přesto je „něčím více“ než jen pouhým obstaratelným příručním jsoucnem. Do jisté míry tak jde stále ještě o spolupobyt – v módu uctívající péče.

Tomuto vztahu nebrání ani to, že zesnulý již není fakticky „tu“, protože spolubytí vždycky znamená ‚být spolu‘ v tomtéž světě. A i když on náš „svět“ již opustil, je to právě *svět*, z něžž mohou ti, co zůstávají, ještě být *s ním*. Jestliže už ale druhý není pobyt, pak takovéto spolubytí s mrtvým právě *nezakouší* vlastní skončenost zemřelého. Smrt je v tomto případě ztrátou nikoli pro zemřelé, ale spíše pro pozůstalé, protože v této zkušenosti není přístupná ztráta, kterou „zakusil“ umírající. Heidegger tedy konstatuje, že umírání druhých nezakoušíme, nýbrž jsme vždy jen „při tom“.<sup>20</sup> Tady Heidegger do jisté míry vyšel směrem, kterým se později vydal Eugen Fink, avšak svoje úvahy o smrti druhého příliš nerozvinul, nebo alespoň ne tím způsobem, aby bylo možné považovat smrt za intersubjektívni fenomén. Smrt druhého tak stále zůstává v rovině události, která „se nás netýká“.

V souvislosti se základní charakteristikou neurčitého „ono se“, tedy zastupitelností, rozvíjí Heidegger úvahy o aplikování této charakteristiky na bytostnou možnost končení. I když mohou nastat situace, kdy někdo „jde na smrt“ za druhého, odejmout druhému jeho umírání je nemožné. Zatímco v každodenním, veřejném módu pobytu se můžeme vzájemně nahrazovat, zaskakovat za sebe a nabízet se jako

---

<sup>19</sup> Tamtéž.

<sup>20</sup> Tamtéž, s. 275.

náhrada, v případě smrti to není možné. „Umírání musí každý pobyt vzít vždy jenom na sebe. Znamená totiž specifickou možnost být, v níž jde o bytí vždy mého vlastního pobytu vůbec. Na umírání se ukazuje, že smrt je ontologicky konstituována existencí a tím, že je ‘vždy moje’.“<sup>21</sup> Heidegger tedy konstatuje, že spění ke konci představuje modus bytí, který je pro každý jednotlivý pobyt zhora nezastupitelný.<sup>22</sup> Existuje přitom zvláštní naladění, jež nám tuto nezastupitelnou roli smrti připomene. To, co nám umožňuje nejpůvodněji a nejnaléhavěji odkrýt naši vrženost do smrti, nazývá Heidegger autentickým rozpoštěním úzkosti, která však nesmí být zaměňována se strachem z dožití. Tato úzkost není jen pouhá nálada, je to faktické „vědění“ o našem bytí ke konci.

Jestliže Heidegger smrt definuje jako nejvlastnější, nepředstížnou a bezevztažnou možnost, má tím na mysli, že ve smrti je člověk vyvázán ze vztahů, jež ho pojí s druhými. Právě v tomto bodě se však jeho existenciální analýza stává předmětem kritiky jeho následovníků. Heideggerovo pojetí smrti je pro ně příliš osamělým, izolovaným fenoménem a pokusí se i ji zapojit do intersubjektivit naší existence, která ke každému pobytu automaticky a neoddělitelně patří.

Ze způsobu, jak Heidegger vykládá obě zásadní charakteristiky Dasein – jako spolubytí a jako bytí-k-smrti, plyne jejich omezení. Jak už jsme uvedli výše, je Heideggerovo pojetí „subjektu“ rozhodně bohatší, než je tomu u Husserla, stále však ještě cosi důležitého postrádá. Především je vidět, že spolubytí je původně vázáno na svět příručních jsouců: druhý člověk spolu se mnou sdílí tentýž svět, používá stejným způsobem nástroje, v upadlém módu spolu se mnou prožívá pohledávky veřejného života, ale vždycky jaksi paralelně, vedle mne, jako soused, s nímž se pak mohu domluvit na společných záležitostech, sdílet s ním svoje starosti. V přímém kontaktu s druhým sice uplatňuji jinou formu „starosti“, než

---

<sup>21</sup> Tamtéž, s. 276.

<sup>22</sup> Tamtéž, s. 278.

je tomu u věcí, totiž péči (takže respektuji jeho výlučnost), přesto pro mne druhý není nikdy „konstitutivní“ – nepotřebuji ho k tomu, abych se ustavil jako člověk. Dispozice k tomu, nakládat autenticky s příručními jsoucnými a být si vědom své konečnosti, je mi dána z povahy Dasein, které se soužitím s druhými obohacuje, uspokojuje, ale nezřizuje. Druhý člověk tak zkrátka nemá u Heideggera onen zásadní ontologický status pro utváření mého vlastního já, který bude právě požadovat Patočka, jak uvidíme později.

Pak i bytí-k-smrti a fakt naší konečnosti má jinou roli, než jakou bude mít u Finka či Patočky. U Heideggera je konečnost cosi, co je nám dáno, co nás popohání dopředu a určuje rozsah našich starostí, co ale nemáme ve své moci a k čemu se nemůžeme nijak aktivně vztahovat. Uvidíme, že hlavně u Patočky bude mít naopak konečnost zcela sociální rozměr a že bude dokonce mít i politický dosah – člověk ji bude moci použít aktivně k politickému jednání. Spolubytí s druhými a lidská konečnost tu budou zajímavě provázány, ale budou také spolu zakládat úplně novou sféru lidské existence, totiž sféru vskutku (a teprve) „politickou“, kterou Heidegger ještě nezahlédl. Užitečnou, i když ne úplně vyhovující roli sehrál v přechodu od Heideggera k Patočkovi Eugen Fink.

## 2. Eugen Fink: Smrt jako sociální fenomén

Eugen Fink (1905–1975) byl žákem a asistentem Edmunda Husserla během jeho působení ve Freiburgu (studoval i v Münsteru a v Berlíně filosofii, germanistiku, historii a ekonomii). Promoval v roce 1929 u Husserla i Heideggera a poté vedl soukromé semináře, které navštěvoval jeden čas i Jan Patočka. Po Husserlově nuceném odchodu z akademické sféry mu zůstal věrný, stal se jeho osobním asistentem a výrazně mu pomohl při dokončování jeho pozdního díla.<sup>23</sup> Na Husserlově pohřbu pak Fink pronesl smuteční řeč a byl to právě on, kdo se nejvíce zasloužil o záchranu Husserlovy pozůstalosti, která je uložena v belgické Lovani.

Za války byl Fink odveden na frontu. Po ní pak vyučoval filosofii opět ve Freiburgu, kde v polovině 60. let vedl s Heideggerem proslulý seminář o Hérakleitovi. Jeho poznámky, zápisky, koncepty přednášek, osobní deníky (dokonce i ty z období jeho nasazení na frontě) jsou uloženy v univerzitním archivu<sup>24</sup> v německém Freiburgu. Ze studia těchto textů, které dosud nevyšly knižně, ani nebyly digitálně zpracovány, je zřejmé, že směr nastolený Husserlem byl pro Finka celoživotně určující. Rovněž je zřejmé, že i přes Husserlovu nelibost Fink čím dál více podléhal vlivu Heideggerovy nové ontologie. Právě pojem bytí a jeho smyslu se totiž pro Finka stal jedním z hlavních témat celého jeho filosofického úsilí.

Ač Finkovu pozici v dějinách filosofie nelze nejspíše považovat za stejně významnou, jako je tomu v případě Husserla a Heideggera,

---

<sup>23</sup> Někteří interpreti se dokonce domnívají, že pozdní Husserlovy práce již nebyly prací čistě Husserlovou, nýbrž Husserlovou a Finkovou – více o tom např. Bruzina, R., *Edmund Husserl and Eugen Fink : Beginnings and Ends in Phenomenology, 1928-1938*. Yale University Press, 2004.

<sup>24</sup> Universitätsarchiv der Albert-Ludwigs-Universität, Werthmannplatz 2, 79085 Freiburg. Badatelský pobyt v tomto archivu byl podpořen z projektu Univerzity Palackého v Olomouci „Mezinárodní mobilita 2018“.

a ačkoli mnohaletá spolupráce s oběma velkými filozofy Finka ovlivnila naprosto zásadně, v žádném případě nelze konstatovat, že by byl Fink pouhým jejich epigonem. Jeho samostatné dílo svědčí právě naopak o tom, že mnohé z myšlenek svých učitelů významně rozvedl a rovněž překonal. Beze vší pochybnosti lze také konstatovat, že bez tohoto Finkova přispění by se ani další významný fenomenolog – Jan Patočka – nejspíš nedokázal vymanit z vlivu fenomenologie nastolené Husserlem a Heideggerem a vytvořit koncepci vlastní. Pokud bychom chtěli jednoduše charakterizovat Finkovu filosofii, dala by se nazvat „kosmologickou“ (později tento termín objasníme), zatímco Heideggerova (a vlastně nakonec i Patočkova) spíše „existenciální“. Jeho koncepce kosmologické difference je vedle difference ontologické, kterou od Heideggera přejímají téměř všichni fenomenologové, vskutku zásadním přínosem. A ačkoli i ona se potýká s jistými slabiny, nelze Finkovi upřít nepochybný význam v dějinách filosofie a mnohé originální myšlenky.

### **2.1. Bytí a jevení**

Jak už bylo zmíněno, Fink ve svém díle vychází z otázky po bytí. Jeho filosofie je tak spíše jakousi fenomenologickou ontologií a jak uvidíme později, stejný přístup razí i Patočka. V návaznosti na Heideggera se i on začíná ptát po bytí toho jsoucna, které jediné o svém bytí ví: Jak patří člověk k bytí? Už v následující otázce je však patrný překvapivý posun, který naznačuje první krok směrem od existenciálního přístupu k tomu kosmologickému: Je člověk jakožto místo odkrytí v hlubokém smyslu nezbytný pro vše jsoucí vůbec?

Odpověď na tyto otázky je zpočátku ještě ryze fenomenologická: Věci nás obkličují tím, že vyvstávají do sféry lidského vnímání. Jsou tím, že



jsou pro nás, jsou jako „fenomény“.<sup>25</sup> Stejně jako Husserl, ani Fink nepochybuje o transcenci světa a věcí v něm, podobně jako o tom, že je důležité zabývat se otázkou, jak se v transcendentálním subjektu (který – jak uvidíme později – u Finka už zdaleka není jen čistým nazírajícím „já“) ukazuje skutečná věc, která se nám skrže fenomény jeví. Tuto otázku Fink zkoumá podrobně, věrný metodě svého učitele. Také pro něj je bytí a jevení totéž. Brzy však naráží na hranice fenomenologické metody: Základní vlastností fenoménu je totiž to, že odkazuje „mimo sebe“. A právě tato oblast „nezjevného“, toho, na co fenomény odkazují, co však samo fenoménem není, by se měla stát podle Finka předmětem filosofie.

Pro Finka se tak náhle hlavním úkolem stává nikoli analýza fenoménů či transcendentální subjektivity, která je podrobuje fenomenologické redukci, nýbrž svět jakožto absolutní médium, v němž vše jsoucí (včetně transcendentálního subjektu) přichází do zjevnosti, a tím se konstituuje. Tuto oblast, jak Fink zjišťuje, už nemůže zkoumat fenomenologie. Za její hranice jej přivádí právě druhá zmíněná otázka. Ta je na první pohled sice banální, ale v důsledku představuje výrazný posun ve Finkově filosofii: Je člověk jakožto místo odkrytí v hlubokém smyslu nezbytný pro vše jsoucí vůbec? Jinými slovy: jeví se jsoucí jen v případě, že se má komu jevit, nebo se jeví bez ohledu na pozorující subjekt? A jsou případě tyto dva způsoby jevení stejné, nebo by šlo o dvě zcela různé události?

Fink na tyto otázky odpovídá v několika krocích: věci jsou i bez toho, že se jeví. Ke každému vědění náleží bytí, avšak ne ke každému bytí vědění. To tedy znamená, že věci se děly, i když neměly žádného vnímajícího svědka (než byl člověk, bylo bytí bez vztahu k vědění).<sup>26</sup>

Na základě této úvahy, která už fenomenologickou metodou Edmunda Husserla silně otrásá, definuje Fink dva způsoby jevení. První z nich

---

<sup>25</sup> Srv. Fink, E., *Bytí, pravda, svět*. Praha, Oikoymenh, 1996, s. 73.

<sup>26</sup> Srv. tamtéž, s. 98.

nazývá vzhled (Anschein), to, jak se věci jeví nám (vnímajícímu subjektu). Z tohoto vzhledu, který je nám dostupný, zároveň tušíme, že to není vše, že existuje něco „za“ tímto vzhledem. „Stále existujeme ve vědění o jsoucnosti věcí, již a priori odlišujeme od předmětnosti. Bylo by přirozeně absurdní tvrdit, že bychom nepředmětné ‚bytí o sobě‘, jež není předmětem, mohli ‚zakusit‘ a tím učinit předmětem. Ale víme o tom. A právě tak víme a priori o světaširém rozšíření bytí jsoucího...“<sup>27</sup>

A skrze toto apriorní vědění o něčem „za“ tímto vzhledem se dostáváme k druhému způsobu jevení, které nepatří k pozorujícímu subjektu, ale výhradně ke jsoucímu samotnému – je to jeho vzcházení, vyjevování (Vorschein), na němž se subjekt nikterak nepodílí.

Už toto rozdělení představuje ve Finkově filosofii velký krok oproti Husserlovu pojetí fenoménu. Jak se však ukazuje, je to stále jen předběžná či přípravná fáze na cestě k jinému cíli. Tím není fenomén, nýbrž samotná fenomenalita. Je třeba podotknout, že onen krok, který Fink položením si této otázky učinil, není krokem kupředu, nýbrž spíše krokem stranou. Pátráním po fenomenalitě fenoménů vystupuje Fink definitivně z pole fenomenologie.

## **2.2. Problém světa a kosmologická diference**

Není snadné systematizovat některé z Finkových myšlenek. Například kritika dosavadní metafyzické tradice se u něj objevuje takřka kdekoli, ne vždy je však v tomto ohledu konzistentní. Z toho, co je dostupné, však můžeme snad bez větších pochybností učinit několik závěrů: první věc, kterou Fink vytýká filosofii, je to, že vždy přistupovala k jevení pouze v jednom jeho významu. Tato výtka se týká vlastně bez výjimky všech, antickými mysliteli počínaje a Heideggerem konče.

---

<sup>27</sup> Tamtéž, s. 100.

Relativně nejméně problematickým se Finkovi jeví přístup Hegelův, jemuž se podařilo uchopit obě pozice současně (byť neúplně). U něj je, stejně jako u Finka, základem filosofie pohyb, avšak tento pohyb je zbaven místa, a tím vlastně problému světa.<sup>28</sup> Heidegger se zase dopustil té chyby, že učinil svět součástí pobytu, což mu znemožnilo oprostit se od jisté formy idealismu nastolené už Husserlem (viz dále). Každé jevení se totiž, zdůrazňuje Fink, odehrává v krajině, v něčem, co je předchůdné všemu jsoucímu, co vůbec jevení umožňuje, co je „polem bytí“. Přičemž „krajina všech krajin vůbec je svět“.<sup>29</sup>

Tento svět však nemůže být chápán v žádném ohledu jako předmětný, nejde o žádné jsoucno. A zde se právě vyjevuje další osudový omyl celé evropské metafyziky, která nebyla schopna chápat pojem „všeho“ (světa v celku) jinak než jako sumu či součet věcí.

Podíváme-li se nyní na tento problém blíže, zjistíme, že má hned několik aspektů: Neschopnost oddělit jsoucí od světa (absolutního média všeho jsoucího), tedy respektovat kosmologickou diferenci, je podle Finka tím, na co metafyzika zapomněla. A tak zatímco Heidegger vytýká metafyzice zapomenutost na bytí, Fink vytýká nejen jí, ale i Heideggerovi, zapomenutost na svět. Heidegger to vzal za špatný konec tím, že svět jako pole rozumění bytí vložil jakožto existenciál do základní struktury pobytu. Tím jej uzavřel uvnitř a upřel mu prvotní význam pro bytí i pobyt samotný.

Není to přitom tak, že by se filosofie pojmem světa nezabývala vůbec. Avšak svět jako kosmos byl chápán jen jako místo, „v němž“ se jeví vyjevuje, jako fenomén, stejně jako jeví se jsoucno v něm. Toto jeví se bývá chápáno jako konečné, avšak při jeho konfrontaci s „nekonečnem“ dochází filosofie k mylnému závěru, protože toto nekonečno chápe buď předmětně jako jakousi substanci, nebo se uchyluje k teologickým pojmům (Bůh). Presokratici měli pro tuto

---

<sup>28</sup> Srv. tamtéž, s. 112n.

<sup>29</sup> Srv. tamtéž, s. 135.

skutečnost vyjadřující vztah všech omezených věcí k nekonečnu pojem ARCHÉ. „Nakonec by tedy mělo být pochopeno, že Anaximandros může nyní pojmenovat neomezené, které umožňuje, aby se věci vynořily v jejich individualizovanosti a dočasnosti, které je vysílá ven na cestu, jež nakonec končí zánikem, smrtí a ničením, jako to nesmrtelné a nezničitelné...“<sup>30</sup> Ani ARCHÉ však nevystihuje to, co on sám míní tím pravým nekonečnem, tedy pojem světa.<sup>31</sup>

Dále se dopouštěla metafyzika té chyby, že se svět pokoušela myslet z nitrosvětského, z věcí v našem bezprostředním okolí. Přitom by tomu podle Finka mělo být přesně naopak – toto nitrosvětské musíme chápat z pojmu světa. Jako příklad filosofie, která není schopna vystoupit z „nitrosvětského“ myšlení, předkládá Fink rozbor Zenonových paradoxů, které jsou podle něj možné jen proto, že se v nich operuje s nevyjasněným pojmem bytí-v (Inseins) a pohybují se tak stále v prostoru nitrosvětských jsoucen.<sup>32</sup> Dané nedopatření spočívá v nepochopení významu prostoru a času, které nelze od bytí a světa v celku oddělit.

Tuto chybu – tedy vyjmout z pojmu bytí prostor a čas, a tím vlastně zapomenout či ignorovat kosmologickou diferenci – však podle Finka dělá metafyzika od svého počátku, který nastal s Parmenidovým zdánlivě prostým tvrzením, že jsoucí jest. Tuto myšlenku přirovnává Fink ke stejně překvapivé události, jako kdyby na Zemi dopadl obrovský meteorit, nebo se planety vychýlily ze svých drah.<sup>33</sup> Ani Hérakleitos, kterého Fink oceňuje hlavně v pozdním filosofickém období, nebyl podle něj tak velkou událostí pro dějiny filosofie.

Parmenidovo určení bytí však obsahuje ještě jednu zásadní chybu, jíž se západní metafyzika nebyla schopna už nikdy zbavit: tím, že

---

<sup>30</sup> Srv. Fink, E., *Zur Ontologischen Frühgeschichte von Raum – Zeit – Bewegung*. Springer Science+Business Media Dordrecht 1957, s. 144.

<sup>31</sup> Srv. tamtéž, s. 98.

<sup>32</sup> Srv. tamtéž, s. 140n.

<sup>33</sup> Srv. tamtéž, s. 46.

Parmenidés konstatoval, že je pouze jsoucí (a jinak nic), postavil proti sobě bytí v celku a nicotu v celku, aniž by byl schopen toto „nic“ jakkoli uchopit. Započal tak tradici ontologického nihilismu, „který není nic jiného než zapomenutím na svět“<sup>34</sup>. Ani Platón, který bývá kvůli svému dialogu *Sofisté*s označován za „otcovraha“ Parmenida, se z této tradice nevymanil a zůstává mu podle Finkova mínění i nadále poplatný.<sup>35</sup>

Potíž s uchopením jsoucího, jež se nám jeví prostřednictvím fenoménů, spočívá totiž v tom, že je vždy již nějak v prostoru a čase. Ty se ale samy o sobě nemohou stát fenomény, protože tvoří jakési „médium“, strukturu, která je již předem daná, aniž bychom ji mohli poznat či zkoumat. Patří k fenomenalitě samotné, ke světu, který je jednotou prostoru, času a pohybu. Svět je sféra zjevování jsoucího, je to horizont, v němž se nám něco jeví. A právě tato sféra by měla být předmětem filosofie. Správným směrem se podle Finka vydal Kant, když tvrdí, že prostor a čas jsou vrozené formy smyslovosti a týkají se tedy jevů, nikoli věci o sobě.<sup>36</sup> Ani on však nedokázal překročit hranice nitrosvětského.

Kantovo pojetí času a prostoru tedy nedostačuje, Heidegger zase při svém soustředění na čas, byt' je chápán širěji, prostor zanedbává. Svým způsobem jsou si Kantovo a Heideggerovo pojetí subjektivity blízké. Oba chápou prostor i čas nikoli jako něco, v čem subjekt zaujímá určité místo, naopak patří oba jako apriorní formy k subjektu samotnému.

Máme-li být objektivní, pak se však ani Finkovo pojetí neobejde bez naléhavých otázek, na něž on sám dává odpovědi jen částečně: jak patří čas k samotným jsoucům? Jsou-li všechna jsoucna i fenomény

---

<sup>34</sup> Srv. tamtéž, s. 52.

<sup>35</sup> Srv. Fink, E., *Metaphysik und Tod*. W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1969, s. 31.

<sup>36</sup> Srv. Fink, E., *Alles und Nichts. Ein Umweg zur Philosophie*, Springer Science+Business Media Dordrecht 1959, s. 55.

časové (časově omezené), mělo by to patřit k jejich vnitřní struktuře, nikoli ke světu, z něhož se vyjevují a který není časem omezen, nýbrž tvořen. Při hledání odpovědi na tuto otázku se však vynořují další, neméně závažné problémy: Získává každé jsoucní už tím, že se vyjeví (Vorschein) v nitrosvětském, podíl na čase? Jak je však tento „nitrosvětský“ čas vztažen k „ontologickému“ času, který je základem a podmínkou veškerého jevení? A to není vše – vyjevením se do nitrosvětského se může jsoucní stát vzhledem (Anschein), tedy fenoménem pro vnímající subjekt, který je sám o sobě časový (ba nejčasovější, protože o čase ví) a s „časem počítá“. Položme si další otázku: Liší se pak časovost jsoucního v případě, kdy se vyjeví a kdy se stane vzhledem? Tyto otázky souvisejí se stěží uchopitelnou skutečností, že jsme vždy součástí nitrosvětského, tj. pohybujeme se a vztahujeme k věcem „ve světě“, ale zároveň existujeme ve (většinou netematizovaném a neuvědoměném) vztahu „ke světu“ ve smyslu celku, absolutního média.

S tím vyvstává další problém, s nímž se potýkala metafyzika od chvíle, kdy učinila středem světa subjekt. Fink totiž tvrdí, že to není subjekt, co se podílí na konstituci toho, co se jeví, a velmi rázně tak podkopává samotné základy Husserlovy transcendentální subjektivity. Vzhled (Anschein) zde není tím primárním jevením. Je jím proces vzcházení, vyjevování (Vorschein), který umožňuje svět jako absolutní médium.

Finkův přístup tedy můžeme označit za jistý druh „asubjektivní“ fenomenologie, neboť člověk nejenže není původcem jevení, ale není ani jeho nezbytným svědkem. Snaha o vymanění jevení z kompetence člověka se ukazuje i na tom, co je v genezi jsoucního jeho původem. „Tímto původem není subjekt, ať už jakkoli pojatý, ale svět, tedy ani to, co se jeví, ani ten, komu se to jeví, nýbrž to, v čem k jevení dochází.“<sup>37</sup> Navíc nejde o žádnou substanci, proto lze Finkovu snahu

---

<sup>37</sup> Čapek, J: Pojetí fenoménu u Eugena Finka. In: *Reflexe*, 2000, 21, s. 58.

označit za „desubstancionalizaci zjevnosti“. <sup>38</sup> Zastavme se na chvíli u tohoto zjištění, které si podle našeho názoru zaslouží hlubší analýzu. Subjekt nemůže být východiskem úvah o světě, o „všem“, protože je již jeho součástí, navíc je součástí i sumy nitrosvětských jsoucen. „To má svůj hluboký důvod v tom, že člověk, který říká ‚všechno‘, se pokaždé už uprostřed věcí nachází – že náhle nečelí totalitě všeho, co je, ale je spíše v této totalitě jako jediná bytost zahrnutá.“<sup>39</sup>

Z dosud řečeného tedy, zdá se, vyplývá, že to, co Husserl, Heidegger, Patočka, ale i mnozí další považují v souladu s descartovskou tradicí za samozřejmý výchozí, vlastně jakýsi Archimedův pevný bod filosofie, považuje Fink de facto za chybu. Do kritiky Descarta (a tím vlastně nepřímo do Husserla a Heideggera) se Fink ostatně pouští často. Jeho postup považuje za nesprávný, nebo přinejmenším nedokončený.

Stručně řečeno – Descartes, který se domníval, že našel neotřesitelnou jistotu a východisko, z něhož je možné vykládat svět a bytí, nepřekročil hranice nitrosvětského světa. Jeho myslící subjekt zůstal „uvnitř“. A to proto, že my sami jsme „pro nás“ samé jen jako jev, jako fenomén. I karteziánský neotřesitelný fenomén ego cogito existuje právě *jako fenomén*, nemůžeme říci, jak je ego.<sup>40</sup>

Nesnáz východiska u samotného Dasein spočívá ale ještě v něčem jiném. K základní struktuře lidské existence totiž neoddělitelně patří skutečnost, že na rozdíl od ostatních jsoucen existuje výhradně v sebeinterpretacích.<sup>41</sup> Lidský pobyt žije tím způsobem, že sám sebe „vykládá“. Naše existence je tak něčím, co je nejvíc „po ruce“, zároveň ale také tím, co znesnadňuje „objektivní“ náhled na tuto existenci. V pobytu se pojí automaticky esence s existencí, nelze je oddělit ani

---

<sup>38</sup> Tamtéž.

<sup>39</sup> Fink, E., *Alles und Nichts. Ein Umweg zur Philosophie*, c. d., s. 20.

<sup>40</sup> Srv. Fink, E., *Bytí, pravda, svět*, c.d., s. 80.

<sup>41</sup> Fink, E., *Grundphänomene des menschlichen Daseins*. Hg. v. E. Schütz u. F.-A. Schwarz, Freiburg/München 1979, s. 85.

teoreticky, jako se o to můžeme pokoušet u jiných jsoucen. Jsoucnost, jehož esencí je existence, nemůže ale uchopit „vše“, celek světa, médium, v němž se už vždy nachází a co dává všemu jsoucímu zjevnost. Respektive jeho snaha vždy končí (vlivem jeho postavení a charakteristik) ve slepé uličce zpředměťňování této zjevnosti. Chápání celku světa jako souhrnu jsoucího, tedy de facto zpředměťňování bytí vadilo ostatně už Heideggerovi. Sám se však z této tradice vymanil teprve v pozdním díle. Právě z tohoto důvodu Fink raného Heideggera kritizuje. Příčinu problému totiž vidí v tom, co Heidegger zprvu považoval za řešení: pro Heideggera je v *Bytí a čase* východiskem Dasein, člověk, subjekt.

Problematické postavení transcendentálního subjektu u raného Husserla sice Heidegger překonává jeho umístěním ve světě (in-der-Welt-Sein) a podrobnou a pečlivou analýzou jeho vztahování se k věcem ve světě, ale i k druhým, avšak podle Finka se ani on nevyhnul problému subjekt-objektového pojetí světa. Tvrdí sice, že se chce zabývat otázkou bytí (obecně), ale jak už jsme naznačili, jeho existenciální analýza Dasein je podle Finka slepou uličkou, protože zkoumá bytí subjektu, který už disponuje jakýmsi předporozuměním bytí a hlavně – pohybuje se už ve struktuře času a prostoru, aniž by se jim snažil porozumět nebo aniž by to vůbec bylo možné. Teprve v pozdním díle vykročil Heidegger podle Finka správnou cestou, protože subjekt-objektové schéma je z otázky bytí odsunuto stranou a Heidegger se tak může zabývat skutečně univerzálním bytím.<sup>42</sup> Je zřejmé, že Finkovi je tato fáze bližší proto, že i Heidegger v ní už rezignuje na fenomenologickou metodu.

Při pokusu o systematizaci Finkových výroků však nakonec dojdeme k poněkud rozpačitému konstatování, že navzdory veškeré snaze o překonání nežádoucího idealismu a apely k překonání ontologického

---

<sup>42</sup> Srv. Fink, E., *Zur Ontologischen Frühgeschichte von Raum – Zeit – Bewegung*, c. d., s. 36.



nihilismu, nemá ani on nakonec jinou možnost, jak se k bytí a světu dostat, než zkoumat podstatu lidského pobytu a způsoby, jimiž se ke světu a bytí vztahuje. To se ukáže především v jeho charakteristice základních existenciálů Dasein. Abychom však byli spravedliví – je si toho nejspíš vědom a trvá na tom, že je nutné „myslet kriticky“, abychom „všechno“ dokázali pochopit jako „celkový horizont“ všech jsoucích věcí, jako stavební strukturu, architekturu, jako strukturální referenční celek kosmického LOGOS.<sup>43</sup>

Právě tato Finkova terminologie budí místy rozpaky, neboť vymanit se v myšlení z okolního jsoucná, které nás obklopuje, a představit si svět jinak než prostorově (tj. například jako nádobu, v níž se všechny věci vyskytují) je zkrátka těžké, ba nemožné. Fink se proto později snaží s odkazem na Hérakleita vyložit pojem světa prostřednictvím pojmu hry, která má být jeho symbolem. Jinde se zase uchyluje k jeho metafoře blesku vládnoucímu veškerenstvu, aby tak přiblížil, jakým způsobem je nutné pojem světa chápat. Ať už volí kteroukoli z těchto možností, postupem času je stále zřejmější, že v tomto ohledu nemohla naplnit Finkovo očekávání fenomenologie.

Nahlízet celek světa jako jednotu prostoru, času a pohybu tedy nemůžeme, můžeme se k němu jen nejrůznějšími způsoby vztahovat. A to například prostřednictvím dvou fenoménů, které u Finka překračují ono nitrosvětsky dané – hry a smrti. Fenomén hry, který hraje ve Finkově filosofii ústřední roli a jemuž je věnován značný prostor i v sekundární literatuře, nyní ponechme stranou. Naším úkolem a cílem je zaměřit se na druhý jmenovaný fenomén, fenomén smrti.

Vrátíme-li se nyní k myšlence světa jako nekonečna, z něhož vznikají konečné věci a do něhož se při svém zániku opět vrací, Fink na rozdíl od presokratiků a Platóna nepovažuje tato konečná jsoucná jen

---

<sup>43</sup> Srv. Fink, E., *Alles und Nichts. Ein Umweg zur Philosophie*, c. d., s. 21.

za odvozeniny či odrazy světa v absolutním smyslu. A právě tuto nekonečnou „hlubinu“ či „propast“<sup>44</sup>, jak Fink tuto dimenzi nazývá, můžeme nahlédnout (byť jen částečně) díky fenoménu smrti. Naše smrt tak v této kosmologické koncepci získává naprosto zásadní ontologický význam. Porozumět bytí a světu můžeme jen proto, že jsme koneční. A naopak: To, že již nějak rozumíme bytí a světu, podle Finka znamená, že tím rozumíme i smrti.<sup>45</sup> Fink tak může konstatovat: „Problém bytí je v hlubokém spojení s problémem smrti.“<sup>46</sup>

Zdá se, že v zásadní změně Finkova myšlení hrál pojem smrti daleko významnější roli, než by se na první pohled mohlo zdát. Legitimitu námi zvoleného tématu potvrzují i někteří interpreti Finkova díla: „Jakmile smrt jakožto temný okrsek nepřítomnosti a země jakožto bytostná síla odpírající se uzavřenosti zvolna pronikly do popředí jeho snah o novou kosmologii, doznala změn také filosofická metoda a přiblížila se *spekulativnímu* myšlení. Jak se zdá, naprostý rozchod s fenomenologií byl takřka neodvratný, byť Fink smířlivě učinil všechno pro to, aby tento důsledek bezprostředně nezasáhl ani samotného Husserla, ani to, co dosti vágně a neurčitě nazývá „pravým významem fenomenologie.“<sup>47</sup>

### **2.3. Od fenomenologie ke spekulativnímu myšlení**

Finkovo přesvědčení, že fenomenologická metoda na témata, jimiž by se filosofie měla zabývat, nestačí, vychází mimo jiné z předmětu jejího zájmu. Fenomenologie se už z podstaty svého názvu zabývá fenomény,

---

<sup>44</sup> Na tomto místě je třeba připomenout německý výraz pro propast – Abgrund. Na základě etymologie tohoto slova vysvětluje Fink, jak se u Aristotela náhle mění ještě presokratické tajemné ARCHE, jež přetrvává až k Platónovi, jakási propast (Abgrund), v pouhou příčinu, základ (Grund). Tím ale propast ztrácí svou tajemnou distanci a stává se součástí nitrosvětského jsoucna. (Srv. Fink, E., *Zur Ontologischen Frühgeschichte von Raum – Zeit – Bewegung*, c. d., s. 208n.).

<sup>45</sup> Srv. Fink, E., *Metaphysik und Tod*, s. 41.

<sup>46</sup> Fink, E., *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, c. d., s. 178.

<sup>47</sup> Barbarić, D., Kosmologická diference. Myšlenka světa u Eugena Finka. In: *Fenomenologie v pohybu*, ed. Ivan Blecha, Olomouc 2003, s. 106-107.

jejichž základní charakteristikou je to, že jsou všechny stejné úrovně (není mezi nimi žádná hierarchie). Tyto fenomény však odkazují k tomu, co se skrze ně jeví, tedy jakési „věci o sobě“ a tam Fink – v návaznosti na Aristotela – jistou hierarchii, stupňování předpokládá. A právě v tomto stupňování, ontologickém komparativu, doufá nalézt odpovědi na otázky po světě. Tady se vyjevuje první hlavní rozdíl mezi přístupem Finkovým a Heideggerovým: Zatímco Heidegger dochází v hledání odpovědi po otázce bytí k času, který je jeho smyslem, Fink se k odpovědi na otázku po čase (a prostoru a pohybu, neboť tvoří neoddělitelnou jednotu)<sup>48</sup> pokouší dostat skrze bytí a aristotelskou myšlenku stupňování vědění a jsoucího.

Je to logická úvaha, protože to, že se ontologický komparativ nezjevuje v poli daného, přesto o něm nějakým způsobem víme (je dokonce nutnou podmínkou veškerého poznání a rozumových činností), znamená, že musí existovat sféra, kde toto stupňování bytí existuje.

Podívejme se nyní na Finkovu úvahu blíže: Vychází z toho, že jako myslící bytosti vždy prahneme po něčem víc, než je nám dáno, toužíme po stále lepším vědění a společně se stupni tohoto vědění je odstupňováno i ono jsoucí, které poznáváme. „Vědění je o to vědoucejší, čím více je jsoucí to, o čem ví.“<sup>49</sup> Filosofie je pak myšlenkovým hledáním nejvyššího vědění o tom, co je nejvíce jsoucí. V možném stupňování bytí vždy již žijeme, ontologický komparativ je tedy v každém myšlení už nějak přirozeně obsažen: „Otázka po bytí předpokládá již vzhled do pozoruhodné možnosti stupňování jsoucnosti.“<sup>50</sup> Díky tomu, že člověk přirozeně a předreflexivně již rozumí tomuto ontologickému komparativu, rozumí vždy nějak i bytí.

---

<sup>48</sup> „Prostor je vždycky prostor světa, čas je čas světa, pohyb je světská hra bytí.“ (Fink, E., *Zur Ontologischen Frühgeschichte von Raum – Zeit – Bewegung*, c. d., s. 37.)

<sup>49</sup> Srv. Fink, E., *Bytí, pravda, svět*, c. d., s. 29.

<sup>50</sup> Tamtéž, s. 34.

Fink však zdůrazňuje, že bytí je zároveň něco, co jsme ještě nepochopili.

Jakkoli můžeme mít k Finkovu postupu výhrady, stanovíme-li jako východisko otázky po bytí samém ontologický komparativ, musíme nevyhnutelně dojít ke stejnému závěru: otázkou bytí se nemůže zabývat fenomenologie, protože by porušila svoje základní pravidlo zabývat se jevy tak, jak se nám jeví – nic jiného než jevy k dispozici nemáme, a je to proto jediný způsob, jak se ke jsoucímu dostat. A protože všechny fenomény mají totéž postavení, znamená to, že v dimenzi věcí, které se nám jeví, se ontologický komparativ vůbec nevyskytuje. Z toho důvodu se Fink fenomenologie vzdává: „Tím, že se ptáme po zjevování jako takovém, vykročili jsme ze sféry zjevování – fenomenalita fenoménů není žádným fenomenálním problémem [...] na stupeň bytí fenoménů se vůbec nemůžeme dotazovat, pokud se pohybujeme na půdě fenoménů jako jediné základně, neboť v rámci fenoménů neexistuje žádné stupňování bytí – je třeba promýšlet a domýšlet pojem bytí cestou spekulativní filosofie.“<sup>51</sup>

Až posud lze Finkovy úvahy celkem bez problémů sledovat. Rozpaky však budí jeho další kroky, jimiž zavrhnul fenomenologii právě v souvislosti s fenoménem smrti, který na jedné straně za fenomén označuje, na druhé však tvrdí, že i na něj je fenomenologie krátká a je nutné opět použít spekulativní myšlení: Co zvláštního je na fenoménu smrti? Skutečnost, že to není možné zažít jako způsob jevení se, ale je sama jednou z jeho stran. Jakmile se dostaneme do těchto jazykových obtíží, přecházíme k problému spekulativního myšlení – slova, která nám dovolila zachytit tento fenomén, změni ho v to, co je předmětné, ať už ve formě „objektivní povahy“, nebo „subjektivního života“. Zároveň první i druhý chápou pravý smysl toho, že jsou smrtelní.<sup>52</sup>

---

<sup>51</sup> Tamtéž, s. 51.

<sup>52</sup> Srv. Fink, E., *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, c. d., s. 118–119.

Finkovo výkladové schéma, které, jak jsme podotkli už v úvodu, není nikterak ucelené a zmínky o smrti se objevují na nejrůznějších místech jeho díla, budí místy dojem nekonzistentnosti. Jistě, lze připustit, že na otázku po světě a bytí fenomenologie skutečně nestačí, avšak při bližším pohledu u dalších jím tematizovaných problémů se vnučuje otázka, zda Finkova rozluka s Husserlem nebyla přece jen poněkud ukvapená. To se vyjeví především ve chvíli, kdy se podíváme na to, jak s týmiž pojmy a východisky pracoval Patočka. I pro něj byl svět hlavním tématem jeho filosofie, přesto necítil nutnost na fenomenologickou metodu rezignovat. Pohyb, který Fink chápe v ontologickém smyslu jako nutnou podmínku pro veškeré jevení, je dokonce ústředním pojmem celé Patočkovy koncepce trojjediného pohybu lidské existence, a to rovněž v ontologickém významu. Přesto Patočka i tady zůstává na poli fenomenologie a daří se mu i s tímto přístupem obstojně analyzovat existenci v její ukotvenosti ve světě a vztahu k ostatním jsoucňům a druhým lidem. Je třeba také dodat, že ve chvíli, kdy se Fink uchyluje ke spekulativnímu myšlení, stávají se jeho texty méně srozumitelné až těžkopádné. Ve složitých konstrukcích plných paradoxů a nezřídka i rozporuplných vyjádření, doplněných řadou metafor a takřka básnických obrátů, se čtenář může občas ztratit.

#### ***2.4. Smrt – existenciální motiv metafyziky***

Ostrá kritika, jíž Fink podrobuje karteziánské myšlení, se týká ještě jednoho důležitého opomenutí. Kromě toho, že myslící subjekt není schopen se vymanit z nitrosvětského, je Descartova zdánlivě neotřesitelná jistota podle Finka silně narušena ještě jinak. Descartes tvrdí, že sebejistota našeho bytí má bezpodmínečnou přednost před každou jinou jistotou bytí, a je tak chráněna proti možným klamům. Podle Finka to však nejsou tyto klamy, které nás ohrožují nejvíce. V utěšujícím vědomí bytí přebývá důvěrně právě jistota smrti,

kteřá jakoukoli jinou jistotu nabourává přímo fatálně. „Co však při tomto karteziánském myšlenkovém postupu vychází najevo, není v žádném případě čisté, stabilní, od nicoty osvobozené a nezrušitelné bytí člověka. V krásném Descartově myšlenkovém ovoci sídlí červ, červ smrti. Toto jeho sebejisté bytí člověka není nikdy druh božského bytí, nikdy není všečasové ani nadčasové. Člověk ví o své smrtelnosti.“<sup>53</sup> Zdá se, že Descartem položený „pevný základ“ novověké metafyziky se rázem ukazuje být nahlodán „nicotou“, kterou není z lidské existence schopen vyhnat. Tváří v tvář vlastní pomíjivosti se tak ze sebejistého ego cogito najednou stává křehká res cogitans. Ta vždy rozumí možnému nebytí, rozechvívá se porozuměním ničemu, „na jehož temném pozadí se nám všechno opravdové zdá být neopodstatněné a nezabezpečené“.<sup>54</sup>

Zdá se, že tu nemůžeme vystačit s žádnou pomíjivou jistotou, již nám skýtá nitrosvětský pobyt, ale že bude nezbytné vyrovnat se s nejistotou, již je vystaven. Nebo ještě lépe – najít v této nejistotě jedinou jistotu, která se nám nabízí, a včlenit ji do své existence.

V tomto bodě Fink překvapivě vyzdvihuje význam Kanta, jehož filosofie jinak rovněž nezůstává ušetřena břitkých výtek. Kantův přínos však nespočívá ani tak v analýze našich poznávacích schopností a jejich apriorních forem prostoru a času, jak by se dalo čekat. Jeho zásluha tkví v něčem jiném – v nahlédnutí konečnosti našich poznávacích schopností: „Kritická práce kritiky čistého rozumu spočívá v přísném a následném zvážení a promyšlení rozdílu mezi věcmi samými o sobě a věcmi pro nás – v postupném vysvětlování lidské konečnosti a s tím spojený nový rozvrh myšlenky bytí. A tento nový návrh je skutečnou revolucí v Kantově způsobu myšlení – nikoli zkoumání rozumových schopností jako takových.“<sup>55</sup>

---

<sup>53</sup> Fink, E., *Metaphysik und Tod*, c. d., s. 19.

<sup>54</sup> Fink, E., *Alles und Nichts*, c. d., s. 151.

<sup>55</sup> Tamtéž, s. 56.

V rámci své argumentace Fink dovozuje, že Kantovi šlo primárně rovněž o otázku bytí a údajně i on považoval v této souvislosti za ústřední myšlenku lidské konečnosti, ba dokonce ji chtěl rehabilitovat. Když Kant hovoří o „sklonu“ a „osudu“ našeho rozumu, zní to podle Finka téměř patologicky, avšak vysvětlení pro toto neustálé nutkání rozumu, díky kterému se snažíme dobrat nějakých soudů, má podle Finka svůj původ v prostém faktu naší konečnosti. „Sklon“ a „osud“ jsou popisy pro záhadný objev naší duchovní existence, který může být hluboce spojen s naší konečností. Nejsme jen „koneční“ jako všechny ostatní nitrosvětské věci, víme o naší konečnosti, i když jí plně nerozumíme. Vztahujeme se k našemu konečnému bytí, protože a pokud víme o nekonečném světě, o universu, v němž všechny věci stoupají a klesají, vyvstávají a hynou, rostou a zmenšují se, kvetou a vadnou. Naše vědění o světě a naše vědění o lidské konečnosti jsou spojeny a vzájemně propojeny – a takové dvojité vědění tvoří horizont porozumění bytí pro nás jsoucích věcí.“<sup>56</sup>

Finkova interpretace Kanta však navzdory veškeré přesvědčivosti budí jisté rozpaky. Považovat Kanta za myslitele, jehož zajímala lidská konečnost se všemi jejími aspekty, je přece jen poněkud přehnané. Kant totiž o konečnosti hovoří v zásadě jen v souvislosti s našimi rozumovými a poznávacími schopnostmi. Konečnost nás sice podle Kanta nutí k tomu, abychom o něco usilovali (např. „Být šťastný je nutně přáním každé rozumné, ale konečné bytosti, a tudíž nevyhnutelným určujícím důvodem její mohutnosti žádosti. Neboť spokojenost s celým svým bytím není snad nějaký původní statek a blaženost, která by předpokládala vědomí vlastní nezávislé soběstačnosti, nýbrž problém vnucený jí její konečnou přirozeností

---

<sup>56</sup> Tamtéž, s. 93–94.

samou...<sup>57</sup>), ale v žádném případě nezakládá u Kanta metafyziku na ní založenou. Navzdory tomu Kant nejspíš přispěl do jisté míry k tomu, že pro Finka se téma smrti postupně stalo spojníkem všech jeho ústředních témat. Jeho úvahy o světě a bytí, ba dokonce i jeho kosmologická diference, na niž podle něj všichni zapomněli, mají svoje řešení v lidské konečnosti. Fink se tak paradoxně vrací tam, odkud vyšel i Heidegger (a co bylo, jak jsme zmínili, podle Finka původně chybou) – k analýze lidské existence, jejíž podstatou je právě konečnost.

Potvrzuje to ostatně v dalším svém díle, jehož název už nevzbuzuje žádné pochyby. V *Metaphysik und Tod* tvrdí, že „metafyzika smrti“ je jedním z nejvýznamnějších úkolů filosofie. Metafyziku označuje za „královnu filosofických disciplín“, která osvětluje a určuje bytí. Má-li se však metafyzika zabývat smrtí, ocitá se v pojmové nouzi. Pojmy se tříští a předmět, kterým se má zabývat, se zdá být nad její možnosti.

Zdánlivě neřešitelnou situaci Fink řeší elegantně: rozhodne se nestavět pojem smrti před metafyziku jako úkol, jako předmět analýzy (jak to učinil Heidegger), ale pokusí se mezi nimi najít jiný vztah: spíše než objekt zkoumání představuje smrt pro metafyziku její existenciální motiv. „Filosofujeme, protože jsme smrtelní a o naší zasvěcenosti smrti víme? Je smrt ostnem myšlení, je provokací metafyziky? Filosofujeme, protože potřebujeme útěchu tváří v tvář nevyhnutelnému osudu, který nás vrhá v nic?“<sup>58</sup>

Tady je třeba zdůraznit zjevný posun oproti fundamentální ontologii – konečnost již není jedním z existenciálů určených k analýze, nýbrž samotným motivem pro tuto analýzu. Je důvodem, proč se vůbec do této analýzy pouštět, hnacím motorem. Lidská smrt v celé lidské existenci není zneklidňující otázkou mezi jinými nás matoucími otázkami, není to problém vedle jiných problémů. Ve věděni o smrti se

---

<sup>57</sup> Kant, I., *Kritika čistého rozumu*. Bratislava, Nakladatelství Pravda 1979, s. 40.

<sup>58</sup> Fink, E., *Metaphysik und Tod*, c. d., s. 9.



probouzí smysl pro všechno tajemné a nejisté.<sup>59</sup> Tímto tajemným má Fink na mysli bytí, které pro něj zůstává onou základní otázkou, na niž by se měla filosofie ptát. Je tomu tak i v díle *Bytí, pravda, svět*, v němž se táže po bytí a našem vztahování se k němu. Přesněji řečeno nikoli po tom, jak se my vztahujeme k bytí všeho jsoucího, nýbrž spíše po způsobu, jímž bytí samo vyvstává do lidského života. Podle Finka jde spíše o „sebeotevření se bytí na člověku“. Bytí tušíme, víme o něm, ačkoli jsme ho nikdy zcela nepochopili. Vzhledem k tomu, že stejnou formulaci použil Fink i pro naši konečnost (viz předchozí kapitola), je zde opět nevyřčené spojení bytí a smrti. Ano, o bytí tušíme něco jenom proto, že jsme koneční. Finkovým poetickým jazykem řečeno: „Sepětí bytí s lidskou bytostí se ale děje jako čnění tuchy bytí do naší konečné existence.“<sup>60</sup>

Tuto konečnost si přitom podle Finka neuvědomujeme neustále. Podobně jako Heidegger Fink zdůrazňuje, že se nám naplno zjevuje jen ve vzácných okamžicích, kdy je útulná jistota, v níž jsme se zabydleli, narušena nezvanými hosty: „...uprostřed požitku může vzniknout hnus, uprostřed podnikavé pracovitosti nepochopitelná nuda a uprostřed navyklé obeznámenosti s naším okolím náhle udivující nehostinnost světa: *media in vita in morte sumus*.“<sup>61</sup>

Smrt stejně jako „cizost jsoucího“, jak Fink nazývá bytí, jež nemůžeme poznat, které ale přesto nějak tušíme, mají společnou vlastnost: Přepadají nás náhle, číhají pod pokrývkou povrchní důvěry, připraveny ke vpádu do dne našeho povrchního pohodlného života: „Vpravdě *vždy* známe tuto cizost, která obklopuje nám ‚dané‘ jsoucí a která nám je odnímá. Známe ji tak, jako známe smrt. Také ji se snažíme vyhnat, odstavit na okraj života, zaplašit z lidských sídel do hřbitovů před branami – a přece je stále uprostřed mezi námi, stín smrti padá

---

<sup>59</sup> Srv. tamtéž, s. 28–29.

<sup>60</sup> Fink, E., *Bytí, pravda, svět*, c. d., s. 23.

<sup>61</sup> Tamtéž, s. 24.

na každého smrtelníka, sedí při každém jídle a leží na každém lůžku, působí v každém činu a čeká u všech našich radostí a trápení. Takhle se vplížila i záhadně temná cizost jsoucího do dennodenní obeznámenosti našeho zacházení s věcmi.“<sup>62</sup> Zakoušet tuto cizost ve vší ostrosti pak můžeme především ve filosofii, která je podle Finka ponejvíce zapomenutou možností lidské existence a která vyvstává do přirozeně naivního života podobně jako smrt. „Nějakým způsobem vždy víme o smrti, o tom, že je možná a může přijít v každém okamžiku, ale potlačujeme tuto nehostinnou myšlenku, vytlačujeme ji – na okraj života. A tak jako smrt přesto vždy tušíme vzdor všemu odsouvajícímu zapominání, tak vyvstává také filosofie jako možnost ‚pro všechny a pro nikoho‘ v podobě tušení bytí do neproblematické existence člověka.“<sup>63</sup>

Propojenost filosofie a smrti, kdy smrt je motivem pro naše filosofování, dokládá i na jiném místě: „Filosofie je konečná možnost konečného člověka,“ říká, „je to sebeinterpretace lidského pobytu a jeho pobývání na světě“.<sup>64</sup>

Sebeinterpretace, jakožto charakteristický způsob existence je člověku jaksi přirozeně vlastní, vždy a prvotně při ruce. Existují však ještě jiné interpretace, například náboženství, k němuž se člověk uchyluje až druhotně, snad z obav z prázdnoty, o niž se filosofie chce opřít. Náboženství považuje Fink za interpretaci cizí, odvozenou. Ne že by nemělo transcendentní přesah, právě naopak. Avšak to, co náboženství a mýty považují za jasné, vysvětlené a nedotknutelné, by měla filosofie podrobit kritickému zkoumání. Je třeba zpochybnit dosud dané, nezastavit se před ohromující (a ochromující) důstojností dané pravdy, otrást dosavadním neproblematickým smyslem takto vyloženého světa a naší existence. Stejný motiv se, jak uvidíme později, objevuje

---

<sup>62</sup> Tamtéž, s. 32–33.

<sup>63</sup> Tamtéž, s. 24.

<sup>64</sup> Fink, E., *Hra jako symbol světa*. Praha, Český spisovatel 1993, s. 25.

u Patočky – filosofie je problematická a nebezpečná, protože klade otázky tam, kde již dávno padly odpovědi. Zároveň nás ale vrací k tomu původnímu výkladu naší existence a jejímu vztahu ke světu (u Patočky pak k našemu skutečnému lidství).

Opakem náboženství jsou pak ostatní „pozitivní“ vědy, jimž naopak jakákoli transcendence chybí, drží se pevně jsoucího skrze fenomény, jimiž se nám dává, ale neudělají krok „za“, nedokáží zachytit fenomenalitu samou. Z těchto náznaků je patrné, že i fenomenologii Fink řadí mezi pozitivní vědy, zatímco jeho kosmologická ontologie je teprve tou skutečnou filosofií. K překročení hranic nitrosvětského nám pomáhá právě vědomí konečnosti. „Smrt překračuje lidský svět, neobrací jednotlivce zpět jen na sebe sama a jeho konečné bytí v nelítostné tvrdosti, dává lidskému životu vůbec chvějivou vnitřnost jedinečného bytí zde. [...] Přemýšlení o lidské smrti není prosto prastarého myšlení lidského rodu, je to to nejpočátečnější myšlení, kterým myšlení o životě a světě začalo. Jako záhada a kouzlo začal pro člověka život společně se smrtí. Smrtelník se podivuje nad „bytím“, které se může obrátit v nic.“<sup>65</sup> Lidé tedy žijí neustále ve stínu smrti a pokoušejí se s ní vyrovnat pomocí mýtů, náboženství, umění, ale vracejí se i k vědě, které je starší než filosofie – ke kultu.

Svoje rozsáhlé pojednání v díle *Metaphysik und Tod* tak Fink označuje za pokus přemýšlet o smrti do té míry, že se nestane předmětem bádání jednotlivé vědecké disciplíny (například biologie či medicíny), ale daleko spíše tématem celkového porozumění. „„Metafyzika smrti“ je přece zajisté jedním z nejvýznamnějších úkolů filosofie, pokud se jinak nevyčerpává v pojmovém prolínání přítomného a daného nebo přehodnocení zjevného světa. To, co mýtus a náboženství zvěstují, nesmrtelnost duše, smrt přetrvávající bytí člověka a posmrtný návrat k tomu, co je nejvíce, jsou možná také ještě dogmata spekulativního

---

<sup>65</sup> Fink, E.: *Metaphysik und Tod*, c. d., s. 38–39.

rozumu. Každá řeč o ne-smrtnosti volá po zkoumání porozumění bytí smrtelného.<sup>66</sup>

Souvislost mezi poznáním a konečností, na kterou Fink poukazuje u Kanta, objevuje také v mýtech, které vykládají svět dávno předtím, než se na něj filosofie začne tázat. V tomto případě však Fink opomíjí jeden podstatný rozdíl: Spojení poznání a smrti se tady zcela jistě objevuje, avšak poněkud v jiném smyslu. Zatímco podle filosofického výkladu světa nás za poznáním naše konečnost žene, doslova nutí (jak podotýká Kant), mýty nám tuto spojitost vykládají přesně naopak. Poznání a touha po něm jsou nebezpečné, dokonce smrtelně nebezpečné. Ve známém příběhu o stromu poznání je smrtnost božím trestem za neposlušnost. To je nicméně zjištění, které nabourává Kantovu teorii opěvovanou Finkem: zvědavost, touha po poznání je zde totiž člověku dána před tím, než se stane smrtelným. Má-li však platit tvrzení, že tato touha plyne z naší konečnosti, odkud by se vzala touha poznávat, jestliže člověk ještě nebyl smrtelný? V mýtech a náboženstvích tedy tato touha souvisí se smrtností jinak. Mýty varují před nebezpečností touhy po poznání, před kladením otázek tam, kde už přece odpovědi existují. To filosofie je nebezpečná. Avšak úkolem skutečného filosofa, jak později deklaruje i Patočka, je toto riziko naopak vystát. Je třeba se na vratkou půdu filosofie vydat a otrást tak pohodlnou jistotou, kterou nám mýty a další narativy s vlastním rámcem poskytují. Vidíme tedy, že filosofie pramení z naší konečnosti a úzkosti z ní. Podle Finka je to však jen jedna z možností: „Filosofie může vyvstávat z mnoha existenciálních motivů: ze strachu ze smrti, z úžasu, ze zvědavosti, z okouzlení z lesku věcí nebo ze znechucení životem, nudy a starostí. Vždy ale hledá zachování celku věcí

---

<sup>66</sup> Tamtéž, s. 9.

a univerzální otázku, v níž se zároveň snaží sebe sama zpochybnit. Filosofie vychází z původní myšlenky toho, co je bytí, pravda a svět.<sup>67</sup> Význam smrti pro veškeré filosofování zdůrazňuje Fink i s odkazem na antiku, která filosofii charakterizovala jako *melete thanatou*, jako starost o smrt. Její role nemůže být podle Finka dostatečně vyslovena, smrt je nejvnitřnějším impulsem filosofie. Proto bohové nejenže filosofovat nepotřebují, oni ani filosofovat nemohou: „Filosofie je výlučná možnost smrtelného člověka, pramení z vědění smrti, je jejím nejčistším a nejostřejším tvarováním.“<sup>68</sup>

## **2.5. Fenomény lidské (ko)existence**

Pouze člověk tedy může filosofovat, stejně tak pouze člověk je smrtelný. Není to přitom jediná charakteristika, kterou je možno připsat výlučně člověku. Tyto základní strukturní body, jimiž je pobyt tvořen, nazývá Heidegger existenciály a formuluje jich na tři desítky. Fink jejich počet zužuje na pět a především je zásadně koriguje, jak se pokusíme ukázat v následující kapitole. Fink sám deklaruje, že jeho filosofie je pokusem založit radikálně pozemskou antropologii,<sup>69</sup> čímž opět oslabuje a zpochybňuje svou kritickou polemiku s Heideggerem. Vrátime-li se na chvíli k předchozímu výkladu způsobů, jimiž se jsoucí jeví, musíme zdůraznit ještě jeden důležitý aspekt jevení, který je nakonec klíčový i pro lidskou existenci a její přístup ke konečnosti a smrti. A nejen to – podle našeho názoru je to především zásadní revize Heideggerovy silně individualistické ontologie. Tímto zlomem je myšlenka, která se jako červená nit táhne celým Finkovým dílem: při analýze způsobů jevení Fink jakoby mimochodem podotýká, že jevení se nikdy není „izolované“, žádná věc nevychází najevo sama

---

<sup>67</sup> Fink, E., *Alles und Nichts*, c. d., s. 122.

<sup>68</sup> Fink, E., *Metaphysik und Tod*, c. d., s. 29.

<sup>69</sup> Srv. Fink, E., *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, c. d., s. 29.

(tím není myšleno jen Anschein a pozorující přítomnost subjektu, ale platí to i pro vyjevování – Vorschein), jeví se vždy v obchvacujícím poli společné „přítomnosti“.<sup>70</sup> Ono „společné“, tedy vždy vyjevování ve vztahu k ostatním jsoucnům a světu samotnému, je zde velmi důležité. Vede totiž Finka k myšlence, že vztah, ko-existence jsoucího je jeho určující podstatou.

Tato vztahovost se projevuje už v základních ontologických charakteristikách všeho jsoucího (včetně lidské existence). Jsoucnost je vždy již umístěno v předem daných strukturách světa (prostoru, čase, pohybu) a tyto ontologické struktury jsou nitrosvětsky vázány na naši tělesnost. Jednoduše řečeno – každé prostorové určení se odvíjí od nějakého „zde“ (a časové zase od nějakého „nyní“), které ale automaticky předpokládá nějaké „tam“. Jaksi samozřejmě a přirozeně je zde vždy myšleno opozitum, což již predikuje relaci. Už jen čistě ontické pojetí prostoru odkazuje na zásadní skutečnost, která se dle Finka (jak uvidíme později) prolíná i do ontologických struktur světa: že totiž veškeré bytí je již a priori vztahem. Není možné tuto vztahovou strukturu ani zrušit, ani ji považovat za něco, co je jakýmsi „dodatkem“ ke všemu jsoucímu. Nikoli, primárně je každé jsoucnost vždy vztahem – a to nejen vztahem ke světu, z něhož se ve svém bytí vyjevilo, ale rovněž ve vztahu k ostatním jsoucnům. Lidská existence není výjimkou, právě naopak. Teprve u ní se tato nutná vztahovost vyjevuje nejvíce a nejpůvodněji. A na této skutečnosti staví Fink jednak svou vlastní existenciální analytiku pobytu, ale – a zřejmě oprávněně – vytýká Heideggerovi, že tuto skutečnost, když ne zcela opomněl, pak přinejmenším dostatečně nezdůraznil.

Heideggerovo Dasein je přes veškerou snahu o jeho zasazení do společenství Mit-Sein stále značně izolované. Vztahy k druhým jej přímo neurčují a nekonstituují, jak se naopak snaží dokázat Fink

---

<sup>70</sup> Srv. Fink, E., *Bytí, pravda, svět*, c. d., s 124.

i Patočka. Masa anonymních jedinců je sice pro pobyt „spolu-bytím“, nezbytnou a neustálou součástí naší existence, avšak druhý neurčuje naši podstatu, nerozhoduje o tom, zda budeme autenticky. To podle Heideggera záleží jen a pouze na nás samotných. A právě s tím Fink ani Patočka zásadně nesouhlasí.

I základní kategorie charakterizující pobyt, které vyjadřují a formují naše vztahy (mezi jsoucnými i ke světu), disponují jistou strukturou. Ta není vytvořena na základě empirického pozorování, nejde zde o antropologický výzkum toho, jak spolu lidé ve světě koexistují. Struktura vztahů je dle Finka dána opět už ontologicky a proto tyto „kategorie“ nazývá ko-existenciály. Základní fenomény lidské existence, které určují náš (a výhradně náš, lidský) vztah ke světu, jsou: láska, boj (moc), práce, hra a smrt. Láska, boj a práce jsou lidské „základní fenomény“, existenciální struktury našeho pobytu. Nadlidská bytost nic z toho nepotřebuje – ani pracovat, ani milovat ani bojovat. Naše konečnost přichází na světlo jak v lásce, které se nemůžeme nikdy plně naučit, tak v boji a v práci, které trvají celoživotně. Co nám dává konec, není dosažený stav dokonalosti, nýbrž pouze smrt.<sup>71</sup>

Pokusme se nyní stručně nastínit, co tyto jednotlivé kategorie znamenají, a to nejen z pohledu koexistence, ale především ve vztahu k naší konečnosti. Práce, která je na jedné straně zápasem s divokostí přírody, již se zvířata buď přizpůsobí, nebo zemřou, na druhé pak produkováním umělých výtvarů, které by bez člověka nevznikly, je bytostně vázána na naši tělesnost. A to dvěma způsoby – jednak je práce spojena s námahou a přímou fyzickou ohrožeností, na druhé straně nám poskytuje možnost se od těchto vazeb osvobodit. V souvislosti s prací zmiňuje Fink také téma odcizenosti technického světa, do níž člověk upadne ve chvíli, kdy se na produktech vlastní

---

<sup>71</sup> Srv. Fink, E., *Pädagogische Kategorienlehre*. Verlag Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg 1995, s. 14.

práce stane závislým. To není až tak těžké, protože jsme produkty práce obklopeni, svět sám je produktem naší práce.<sup>72</sup>

Zdánlivá fyzická zaneprázdněnost činností, kterou Arendtová i Patočka považují za něco, co nás od autentické existence spíše odvádí, je podle Finka důležitá i proto, že této svojí neustálé ohroženosti, konečnosti porozumíme; zvládnutím nouze této nouzi rozumíme a prostřednictvím toho rozumíme také naši ohroženosti a konečnosti.<sup>73</sup> Právě v práci se vyjevuje na jedné straně tíže, námaha a konečnost, ale může se pro nás stát také zdrojem uspokojení. V roli pracovníka tvoříme, měníme přírodu, v níž bychom bez zásahu nepřežili (jako zvířata), kultivujeme své okolí i sami sebe, práce má ale i neoddiskutovatelný společensko-organizační význam – dělba práce strukturuje společnost a bytostně určuje vztahy k druhým. Zde se tedy projevuje ona zmiňovaná intersubjektivita, která se však často neobejde bez problémů a nezřídka spolu s ní vpadá do společnosti také násilí a boj o moc.<sup>74</sup>

Boj, moc či panství, jak Fink druhý koexistenciál nazývá, je ze své podstaty určen vztahem mezi lidmi (vztah k věcem je zde až druhotný, nebo úplně chybí). Také tento fenomén je vázán na naši konečnost – zde je zápas se vším, co nás ohrožuje, už naprosto explicitní a při boji si svoji konečnost uvědomujeme snad nejintenzivněji. To proto, že nežijeme jako izolovaná individua, ale vždy jako součást společenství, POLIS, které naši existenci vůbec umožňuje, které je však na boji (nejen o moc) přímo založeno. Podobný motiv se objevuje také u Patočky, který POLIS charakterizuje jako věčný POLÉMOS (viz dále). Práce i panství nás nějak vážou k celku světa a jsou projevem zápasu proti všemu ohrožujícímu, protože si uvědomujeme svoji konečnost.<sup>75</sup>

---

<sup>72</sup> Srv. Fink, E., *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, c. d, s. 245n.

<sup>73</sup> Srv. tamtéž, s. 222n.

<sup>74</sup> Srv. tamtéž, s. 274.

<sup>75</sup> Srv. tamtéž, s. 320n.



Formulací třetího koexistenciálu napravuje Fink další významné opomenutí, kterého se dopustila celá dosavadní metafyzická tradice. Ať už definovala pozorující a poznávající subjekt jakkoli, ať už jej dávala do jakýchkoli souvislostí a vztahů s okolím, subjekt pro ni byl vždy do značné míry „neutrální“, neurčitá substance, na niž se nabalují nejrůznější vlastnosti a která si volí v rámci světa své možnosti. Ještě u Heideggera tento náhled můžeme najít, také jeho Dasein je prosto všech biologických predispozic. Tyto predispozice, které nemůžeme nijak ovlivnit, jsou přitom pro naši existenci určující. Jsme-li, jsme vždy konkrétně buď mužem, nebo ženou, zdůrazňuje Fink s tím, že pohlaví, do něhož jsme již předem vsazeni, ovlivňuje náš vztah ke světu a k druhým lidem i věcem. Zároveň dodává, že rozdíl pohlaví nás nejen odděluje, ale také spojuje. To, co nás spojuje, je eros, láska, další z určujících charakteristik lidské existence. „Muž a žena jsou fragmenty existence, které k sobě patří ontologicky. Idealistické interpretace lidstva překračují tuto elementární odtrženost a vzájemnou závislost dvou lidských pohlaví, přehlížejíc základní principy koexistence. ‚Ten‘ člověk je vždy buď muž, nebo žena, láska tvoří základní fenomén pobytu. Otázka toho, co je člověk, nemůže být nikdy zodpovězena, pokud se ignorují základní podoby koexistence, ignorují možnosti toho, jak se člověk a spolu-člověk sdružují.“<sup>76</sup>

Eros vytváří prvotní spojení i z hlediska společenského – muž a žena zakládají rodinu, která je tou první institucí, na níž je společnost vystavěna. Už z toho důvodu jsou do lásky „namočeni“ i ti, kteří se jí dobrovolně zřeknou, protože z lásky byli minimálně stvořeni. Navzdory veskrze pozitivnímu charakteru, jenž je lásce obvykle přisuzován, má velmi blízko k dalšímu koexistenciálu, který bývá naopak takřka bez výjimek vnímán negativně – smrti. Tato blízkost se projevuje hned v několika aspektech. Podobně jako ona přichází

---

<sup>76</sup> Fink, E., *Mensch und Mitmensch in der Industriegesellschaft*, Universitätsarchiv Freiburg, Signatur: 219, Prov.: SF, Umfang: 1 Bū., Laufzeit: 1965, s. 3.

do našeho života nečekaně a vytrhne nás z každodennosti spokojeného přebývání. Láska je ale také projevem rozštěpu a konečnosti, neboť patří bytostně ke konečné bytosti – ani zvířata, ani bohové milovat nemohou, respektive nepotřebují, protože nestrádají a netouží tak, jako lidé.

Láska a smrt patří k sobě ještě jiným způsobem: eros zajišťuje pokračování rodu, a tím pravou nesmrtelnost smrtelného. Láska snad původně není vztah dvou lidí, ale právě spíše vztah konečna k nekonečnu, smrtelnosti k nesmrtelnosti. Láska otevírá smrtelníka nesmrtelnosti.<sup>77</sup>

Základní charakteristiky existence a způsoby, jimiž se lidé vztahují ke světu a druhým, vystihuje obdivuhodně jednoduše například Albert Camus v úvodu svého románu *Mor*: „Nejpohodlněji můžeme poznat nějaké město, když vypátráme, jak tu lidé pracují, jak se milují a jak umírají.“<sup>78</sup> Lidský úděl v podobě nutnosti pracovat, milovat a umírat, je tedy neodvratný. Fink ale tvrdí, že máme i něco víc. Něco, co nás vyvádí z čistě imanentního zkoumání lidských věcí, co nás na chvíli vyprostí z pout nitrosvětského a dovolí nám vztahovat se k celku světa. Tím něčím je fenomén hry, poslední koexistenciál, který ze seznamu těch ostatních mírně vybočuje a jemuž Fink věnoval samostatné dílo (*Hra jako symbol světa*).

Jak jsme už zmínili, všechny předchozí základní fenomény jsou bytostně spjaty s naší konečností, čímž nám umožňují vztahovat se ke světu a porozumět bytí. Fenomén hry se z této charakteristiky poněkud vymyká, přesto je podle Finka něčím, skrze co se můžeme dostat ke světu a bytí lépe než skrze kterýkoli z výše jmenovaných fenoménů. A to proto, že ve hře dochází k prolínání „bytí“ se „zdáním“, je mezi nimi jistá souhra, takže ve chvíli, kdy porozumíme hře, můžeme skrze toto porozumění rozumět i světu a našemu

---

<sup>77</sup> Srv. Fink, E., *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, c. d, s. 346n.

<sup>78</sup> Camus, A., *Mor*. Praha, Garamond 2007, s. 9.

postavení v něm – pojem „hra světa“ v názvu svého díla používá Fink jako spekulativní symbol, jímž můžeme pomocí analogie lidské hry vyložit i svět v celku a jeho pohyb. Fink tak vypracovává celou strukturu lidské hry, která by měla být obdobou té „světové“.

Hra je existenciální konání, v ní se děje „extáze našeho pobytu ke světu“, ve hře „člověk ‚transcenduje‘ sebe sama, překračuje vytčené meze, jimiž se obklopil a v nichž se ‚uskutečnil‘, takže se neodvolatelná rozhodnutí jeho svobody jakoby znovu stávají odvolatelnými, je pramenem sebe sama a z každé fixované situace vplývá do životního základu tryskajících možností – vždy může začít znovu a odhodit břímě své životní historie.“<sup>79</sup>

Hra má osvobozující účinek, protože nás zbavuje nutnosti volit si své možnosti, které určí směr naší existence. Této volbě jsme vystaveni každým okamžikem, nemůžeme se jí zbavit. Hra nás od této nutnosti osvobozuje, vrací nám omamnou nezodpovědnost, volnost. Ač jsme si vědomi neskutečnosti světa hry, nejenže nás od skutečného světa neodvádí, je tomu právě naopak – „svět může zazářit v sobě samém spíše jen tehdy, vstoupí-li do tajemné dvojsmyslnosti hry, do její skutečné neskutečnosti.“<sup>80</sup> Vlastnosti světa sice ve hře vycházejí najevo, ale jen ve zkreslené podobě, lidská hra je tedy spíše jakýmsi symbolem světa.

Také fenomén hry je úzce propojen s naší konečností. Od ní nás hra dokáže na jedné straně na chvíli odpoutat, zároveň nám ji ale skrze poznávání světa přibližuje.

A je třeba si povšimnout ještě jedné důležité věci; totiž toho, že i fenomén hry je vždy a prvotně intersubjektivní: Ke hře je vždy zapotřebí více lidí. I v případě, že hraju sám, vždy k tomu potřebuji alespoň imaginárního protivníka.<sup>81</sup> „Hra je vztahem ke vztahovému

---

<sup>79</sup> Fink, E., *Hra jako symbol světa*, c. d., s. 252.

<sup>80</sup> Tamtéž, s. 253.

<sup>81</sup> Srv. Fink, E., *Oáza štěstí*, Praha, Mladá fronta 1992, s. 20.

bytí člověka.“<sup>82</sup> Zároveň nám hra zvláštním způsobem ozřejmuje náš vztah k prostoru a času, protože navzdory tomu, že se odehrává v reálném světě, vždy je zároveň i ve zvláštní imaginární dimenzi s vlastními pravidly prostoru a času (obvykle bývá pro hru vymezen prostor určitého hřiště nebo fiktivní svět imaginace, čas je zase vymezen určitou hrací dobou, nebo se v něm můžeme přenést do kterékoli časové dimenze). Ačkoli časoprostor hry není nijak skutečný, zároveň se ve skutečném světě odehrává a zabírá jeho čas i prostor a vztahuje se k věcem v něm. Podle Finka hra určitým způsobem osvětluje smysl bytí. „Lidský život je ve hře otevřen hrajícímu si základu bytí všeho jsooucího.“<sup>83</sup>

Shrňme-li dosud řečené, můžeme konstatovat, že postavení člověka v celku jsooucího je tedy zcela výjimečné. Toto zjištění samozřejmě není nic nového, avšak mýty, náboženství i dosavadní metafyzika se podle Finka dopouštějí trestuhodného zkreslení, když se snaží vysvětlit vztah člověka ke světu jeho postavením mezi zvířata na jedné straně a božské bytosti obdařené rozumem na straně druhé. Vzniklý průsečík sice člověka částečně charakterizuje, ale zdaleka nevystihuje výjimečnost jeho postavení. V tomto kontextu pak působí poněkud rozpačitě skutečnost, že Fink sám se k tomuto příoměru, který kritizuje, vrací ve svých úvahách paradoxně poměrně často.<sup>84</sup>

Člověk je tedy bytostně pracovníkem, hráčem, milovníkem, bojovníkem a smrtelníkem a svým způsobem stojí mezi zvířetem a bohem. Je ale třeba znovu zdůraznit, že zmíněné charakteristiky

---

<sup>82</sup> Fink, E., *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, c. d., s. 408.

<sup>83</sup> Fink, E., *Oáza štěstí*, c. d., s. 33.

<sup>84</sup> Jeden příklad za všechny: „To má svou hlubší příčinu v tom, že člověk je zároveň vystaven a zároveň skryt. Není už držen ve svém přírodním základu jako zvíře a není ještě volný jako netělesný anděl – je svobodou, jež poklesla do přírody, zůstává vázán na temný pud, jenž jej zachvacuje a proniká svou mocí. *Je* nikoli jednoduše a prostě, vztahuje se tím, že rozumí, ke svému vlastnímu životnímu pobytu – avšak na druhé straně se nemůže plně určovat akcemi své svobody. Lidská existence tímto zkřížením vystavení a skrytí je vždy napjatým vztahem k sobě samé.“ (Fink, E., *Oáza štěstí*, c. d., s. 13.)

náleží výhradně člověku: Zvířata nejsou ani smrtelná, ani nemohou být bojovníky, hráči, pracovníky či milovníky, ač provozují podobné činnosti jako lidé. Tyto charakteristiky jsou vyhrazeny pouze člověku, při jehož popisu nelze uplatnit zoologické či teologické kategorie.<sup>85</sup>

Dynamiku naší mnohoznačné a nevyzpytatelné existenci tedy dává elementární struktura fenoménů. V ní jsou práce, boj, láska i hra propleteny jednak navzájem, především ale jeden každý z nich je prodchnut vztahem ke smrti, protože jsme existencí bytostně konečnou. A jak jsme již naznačili v předchozích kapitolách, je právě konečnost hnacím motorem našeho poznávání a jednání.

To, že jsou všechny tyto fenomény bytostně koexistenciální, je třeba chápat tak, že koexistence není nějakou jinou či snad vyšší formou existence. Koexistence není volba či možnost, kterou by bylo lze zrušit – člověk je, pokud je, vždy bytostí společenskou, vztahem. „Koexistenční struktura lidského pobytu je vícerozměrná: v oblastech života práce, boje, lásky, hry – a ve vztahu k mrtvým, lidé existují s-, vedle-, proti-sobě navzájem. A to nejsou žádné způsoby chování, které jsou empiricky zjištěny, ke konstituci lidstva jako takového patří ‚spolulidskost‘. V žádném případě to není dodatečný sociologický stav, prostý fakt, který by stejně tak dobře mohl být a nemusel. Koexistence je stejně tak původní jako individualita, ‚společnost‘ stejně tak apriorní moment pobytu jako ‚já‘ [...] druhý není později než ego. Člověk jako takový je vždy a v každém čase spolu-člověk. Spolulidskost je ontologické určení pobytu.“<sup>86</sup>

## **2.6. Fenomén smrti a metafyzický horror vacui**

Nyní se konečně dostáváme k hlubší analýze posledního fenoménu, který je ale – jak vyplynulo z dosud řečeného – přítomen ve všech

---

<sup>85</sup> Fink, E., *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, c. d., s. 107n.

<sup>86</sup> Fink, E., *Mensch und Mitmensch in der Industriegesellschaft*, c. d., s. 3.

našich činech, motivech jednání i myšlení, je hnacím motorem celého našeho života a jen díky němu máme šanci uchopit svět vcelku. Fenomén smrti se zcela vymyká všem předchozím charakteristikám. Není jednou z vlastností lidské bytosti, nýbrž jeho podstatou. Přesto je jinak podstatný než podstata ostatních věcí.<sup>87</sup> Tím, že jsme koneční a o své konečnosti víme, jsme zároveň otevření svým možnostem (protože se musíme vztahovat k budoucnosti) a tato otevřenost nám zároveň otevírá svět vcelku. Protože smrt, přísně vzato, není fenomén, tvrdí Fink, nýbrž všechny fenomény lidského života proniká a zastíňuje.<sup>88</sup>

Nemůžeme se znepokojující a veškeré jistoty nahlodávající myšlenky na smrt zbavit, vědomí vlastní smrtelnosti nás navštěvuje jako nezvaný host v našem zabydleném přebývání a určuje všechny naše možnosti. Jak už jsme však zdůraznili dříve – v žádném případě to neznamená, že na smrt myslíme pořád, nebo že se dokonce musíme stále nacházet v zasmušilé náladě – naopak: je tu s námi i ve chvílích nejrozpustilejšího veselí. „Člověk jako člověk bydlí ve stínech smrti.“<sup>89</sup> Ostatně už Heidegger vystihl jednu z nejsilnějších tendencí pobytu, totiž zakrývání faktu vlastní smrtelnosti. V tomto ohledu je přitom zakrývání konečnosti činností kolektivní, neboť smrt je především společenským tabu, jímž nechce být veřejnost rušena.

Možností, jak kolektivně smrt potlačit, je řada, mají přitom všechny stejný cíl – zakrýt prázdnotu, která se před námi otevírá, ruší nás a znepokojuje. Nedokážeme ji přijmout, horror vacui je pro nás nesnesitelný. Přesto je ale nezbytné tuto prázdnotu naopak vystát, nechat ji zapůsobit tak, jak je, bez veškerého zastírání. „Naše myšlení selhává před umíráním, před koncem živoucího, ačkoli jsme je už

---

<sup>87</sup> Srv. Fink, E., *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, c. d., s. 114n.

<sup>88</sup> Srv. tamtéž, s. 200.

<sup>89</sup> Tamtéž, s. 110.

předtím viděli nesčetněkrát. Toto je nanejvýš důležité, právě tento moment zachytit a především vydržet.“<sup>90</sup>

Vraťme se nyní k našemu výkladovému schématu otázkou, již je třeba začít: jak my lidé rozumíme „konci“ věci? Na první pohled nebudí tato zdánlivě jednoduchá otázka rozpaky, avšak při hlubším zamyšlení se odpověď značně komplikuje. Potíže vyvstávají už jen tím, že máme v jazyce několikery význam slovesa „končit“. Končení můžeme rozumět v časovém, ale i v prostorovém smyslu, například tak, že si konec představíme jako dojití věci na svou hranici. Ani to ale není zcela bez obtíží: „Také to je složitý a nepochopitelný problém. Kde věc ve své prostorové rozloze ‚končí‘, začíná už jiná. Hranice uzavírají věc v charakteru jejich vzhledu a zároveň je připojují k jiné, sousední věci. Každá hranice je zároveň začátkem i koncem.“<sup>91</sup> Aplikujeme-li tuto představu na fenomén smrti, zjistíme navíc, že se v ní skrývá past. Přirozené a jaksi samozřejmé chápání smrti jako hranice, které se nám při její představě vybaví obvykle jako první, totiž zároveň evokuje, že by se za onou hranicí mohlo (ba dokonce mělo) ještě něco nacházet. Hranice je přece dělicí čára mezi dvěma dimenzemi, na obou musí „něco“ být. Ono „něco“ si můžeme představit jakkoli, nicméně představa, že by toto „něco“ nebylo „ničím“, naráží opět na horror vacui. A v tom je právě ona past, která nás odvádí od naší autentické existence – prázdnotu nacházející se za touto hranicí totiž vyplňujeme pokleslými výklady mýtů a náboženství, konstruujeme posmrtné světy. To nám do jisté míry pomáhá, avšak neuvědomujeme si při tom, že se tím odcizujeme nejen smrti, ale především vztahu ke světu. Utíkáme k nitrosvětskému a snažíme se jeho strukturu přenášet do světa „za“ tímto nitrosvětským. Tím ale znemožňujeme navázat vztah se světem jako dárcem času, prostoru a pohybu. „Skrýváme a přesouváme vlastní problém, zbavujeme se možnosti produktivním způsobem se

---

<sup>90</sup> Fink, E.: *Metaphysik und Tod*, c. d., s. 26.

<sup>91</sup> Tamtéž, s. 17.

setkat s tajemstvím života a smrti, protože v mžiku vymýšlíme ‚skrytý svět‘, který je pouze zdvojením zjevného světa a zde a tady v prostoru a čase má jeho prototypické modely. Nesneseme okamžik v ‚prázdnotě‘, máme ‚metafyzické horror vacui‘. Přenášíme projekce pozemských vztahů do ‚země smrti‘, pojmáme smrt jako bránu, kterou člověk překročí, aby vstoupil do jiného světa.“<sup>92</sup>

Před takovou představou Fink důrazně varuje a nabádá k tomu, abychom se k těmto útěchám neuchylovali, abychom vystáli onu prázdnotu, která se před námi rozevívá, jakkoli to není snadné. „Není nic těžšího, než nechat prázdnotu ‚podsvětí‘ tak prázdnou, jak nás znepokojuje a děsí.“<sup>93</sup>

Jak tedy s touto prázdnotou žít? Jak žít s vidinou konce, proti níž revoltují naše srdce a pocity, ale také rozum? „Jak je to přesto možné, bezstarostně si žít, ztrácet se v denních záležitostech, když se čas našeho života nezadržitelně ztrácí – jako písek v přesýpacích hodinách? Jak můžeme pracovat, plánovat, přemýšlet, když ničitel všech plánů už vrhá své stíny a ‚nohy těch, kteří tě budou vynášet ven, již stojí za dveřmi‘? Jak je možné bojovat o moc a vládu, když vítězové i poražení na tom zakrátko budou stejně, zproštěni bytí?“<sup>94</sup>

Na tyto otázky neexistuje jednoduchá odpověď. Například Arendtová se pokouší náš životní elán navzdory rozsudku smrti vysvětlit tím, že jsme zapleteni v předivu příběhů, jejichž rozuzlení neznáme (viz dále). Je to jakási přirozená zvědavost, jak to celé dopadne, která nás nutí zaobírat se každodenními příběhy, i když tváří v tvář zkáze a nekonečnu působí banálně a nesmyslně? Patočka plně uvědomění vlastní konečnosti zase považuje za jediný způsob, jak můžeme být skutečně autenticky (ač na rozdíl od Heideggera tuto autenticitu nevyhrazuje pro existenci izolovanou – autenticita je u něj podmíněna

---

<sup>92</sup> Tamtéž, s. 27.

<sup>93</sup> Tamtéž, s. 47.

<sup>94</sup> Tamtéž, s.13–14.



především vstupem do společenství POLIS, a právě pro tento krok je integrace konečnosti do naší existence nezbytná).

Jednou z možností, jak se s rozevírající prázdnotou vyrovnat, je uvědomit si, že vztah k vlastní konečnosti má jeden veskrze pozitivní aspekt – dává celému našemu životu, ale i naší koexistenci s druhými smysl. Díky ní totiž rozumíme času a díky ní existujeme jako projekt, můžeme plánovat a něco chtít právě proto, že máme k dispozici jen omezený čas. Nekonečné trvání by veškeré chtění, veškerou snahu a plánování učinilo zcela nesmyslnými. Konečnost je jakýmsi motorem dějin, tvoří dějinnost lidského bytí. Jenom bytost, která existuje s vědomím vlastní konečnosti, může získat z ubývání času impuls k okamžitému jednání.<sup>95</sup>

A ještě něco: Smrt nám dává možnost překročit horizont nitrosvětského, o němž jen matně tušíme, že není vším. „Význam problému smrti nyní spočívá v tom, že obsahuje výzvu k překročení jak převažujícího a platného porozumění bytí ve fenomenálním světě, tak pochopení nic, které k tomu patří.“<sup>96</sup> Toto nic, spojené se smrtí, je zcela jiného rázu než to, které můžeme pozorovat na okolních jsoucnech jako strukturu jejich hranic. „Dimenze prázdnoty rozevřená smrtí je úplně jiné povahy než jakýkoli jiný prostorový nebo časový horizont.“<sup>97</sup>

## **2.7. Časovost a paradoxnost dvojí negace**

Ačkoli je Fink spíše opatrným kritikem Heideggerovy fundamentální ontologie (protože ta odvádí pozornost od hledání bytí v celku, univerzálního bytí), lze mezi řádky vyčíst, že ani sám Heidegger nepochopil dostatečně význam světa a vlastně jen bezděky učinil krok správným směrem. Jistě, jeho ontologická diference, která ovládla

---

<sup>95</sup> Srv. Fink, E., *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, c. d., s. 207.

<sup>96</sup> Tamtéž, s. 173.

<sup>97</sup> Tamtéž, s. 176.

„světový věk ontologie“ myšlenkou bytí, je obrovský počín, který v moderní filosofii nemá obdoby. Přesto podle Finka, který byl Heideggerovi blízko po celý život, spočívá jeho význam v této diskusi v něčem zcela jiném než v tom, co na něm oceňují ti, kteří ho řadí do škatulky „existencialismu“. Nejde o to, jakou péči věnoval člověku v jeho strachu ze smrti, v patosu „existenciální úzkosti“, „v tom všem, co může být nazíráno jako sekularizované křesťanství“, nýbrž na elementární síle otázky po bytí, kterou zásadně proměnilo to, že bylo bytí myšleno společně s časem. Právě toto spojení, tedy nepatrná spojka „a“, je v názvu jeho ústředního díla tím nejdůležitějším, a zároveň nejproblematičtější, protože spojuje neslučitelné a tím tvoří jakýsi spekulativní paradox.<sup>98</sup> Spojení bytí a času je tím, co Fink na Heideggerovi sice oceňuje, na druhé straně mu (a bezpochyby oprávněně) vytýká, že při svém soustředění se na problém času upozadňuje problém prostoru. Přesto si i Fink uvědomuje, že úskalí s chápáním prostorové konečnosti v podobě hranic, které v sobě skrývá rizika sklouznutí k pokleslým výkladům smrti a konstruování fiktivních světů, jež odvádějí pozornost od našeho vztahu ke světu, jsou tím méně závažným problémem.

Největší rozpor, na který v úvahách o smrti narážíme, totiž spočívá v představě konce času. Nikoli času ve fyzikálním slova smyslu (byť i to je stále nevyřešené téma vědy i teologie), ale konce našeho vlastního času. „Filosofická otázka po smrti nemůže být vystavěna bez děsivého střetnutí s problémem času,“<sup>99</sup> konstatuje Fink a sebekriticky připouští, že tímto zjištěním rozráží otevřené dveře. Podíváme-li se ale blíže na jeho další úvahy vycházející z tohoto tvrzení, ukáže se, že ty nejsou ani zdaleka tak banální.

---

<sup>98</sup> Srv. Fink, E., *Zur Ontologischen Frühgeschichte von Raum – Zeit – Bewegung*, c. d., s. 41–42.

<sup>99</sup> Fink, E.: *Metaphysik und Tod*, c. d., s. 10–11.

V souvislosti s ontologickým komparativem, který je příčinou, že vůbec máme o bytí nějaké tušení (protože filosofie je touhou poznat to, co je nejvíce jsoucí), se Fink ptá: Závise stupeň intenzity bytí, který přísluší nějaké věci, na míře její „stálosti“? Je prodlévání v čase správným kritériem? Je to, co trvá déle, co je schopno udržet se déle v bytí, také intenzivnější co do bytí?<sup>100</sup> V tom případě by ale nejvíce jsoucí byla neživá přírodní látka, nebo třeba matematické vztahy. Nebo je měřítkem nikoli trvání jsoucího v čase, ale spíše to, které jsoucno je samo v sobě nejvíce časové? Pak, odpovídá Fink, je nejčasovější mezi věcmi člověk, který sám „časí čas“. Co to však přesně znamená?

Především to, že člověk jediný nemůže být mezi ostatními věcmi tak neproblematicky jako rostliny nebo zvířata: „Nevyčerpáváme se v tom, že bychom prostě existovali a chvíli se drželi v pozemském dni. Jsme otevření smrti, víme o tom, že jsme smrti zasvěceni, víme o své pomíjivosti – a proto se můžeme a musíme ptát, copak to vůbec ‚je‘, toto existování a prchavé přebývání. Poměřujeme se se stálostí hvězd, s trváním skály a s nezničitelností elementární látky a se zhrozením rozpoznáváme křehkost své existence. Připomínáme prchavé nadechnutí přírody [...] Jistě najdeme živočichy, kteří žijí ještě kratší dobu. Ale čas jepice není rozrušen věděním o čase.“<sup>101</sup> Člověk je tedy nejčasovější proto, že o čase „ví“, že jej dokáže alespoň do jisté míry uchopit. Ani tady se ale nevyhneme nejednomu úskalí, podobně jako u chápání prostoru.

Fink v této souvislosti poukazuje na zajímavý paradox: Chceme-li totiž definovat čas, vycházíme vždy z momentu „teď“<sup>102</sup> „v němž“ se něco vyskytuje, jeví, odehrává. Tento přístup je vlastní celým dějinám filosofie, což je podle Finka dáno tím, že metafyzice času vládne

---

<sup>100</sup> Srv. Fink, E., *Bytí, pravda, svět*, c.d., s. 45.

<sup>101</sup> Tamtéž, s. 72.

<sup>102</sup> Protože „jsme, ne kdykoli, nýbrž teď, v této hodině, každý ve fázi svých životních dějin a každý, kdo ví, jak daleko, ještě daleko od své smrti.“ (Fink, E., *Zur Ontologischen Frühgeschichte von Raum – Zeit – Bewegung*, c. d., s. 12.)

dialekticko-spekulativní interpretace, jejímž základem je chápání času ve smyslu „bytí-v-čase“. Zdá se, jako by se mohlo něco takového jako čas projevit jen tehdy, když v něm zříme a myslíme existující jsoucna. Ukazuje se, že je médiem, ve kterém se odehrává bytí všeho jsoucího. Ale jak „je“ toto médium? ptá se Fink. Jakmile si tuto otázku položíme, vyvstanou obrovské obtíže. Nutně totiž dospějeme vždy k negativní definici času, ba co víc – ke dvěma negacím: „Věc, která existuje v čase, nebo proces, který se v ní odehrává, je ‚pouze‘ v současnosti; skutečnost samotná je rozhodnuta v momentě *Ted*‘; pokud jsou ‚*Ted*‘, už nejsou tím, čím byli předtím, a ani tím, čím se stanou poté. Být uvnitř v čase znamená tedy momentální stav mezi dvěma *Nic*: nicotou minulosti a nicotou budoucnosti.“<sup>103</sup> Proto musíme, zdůrazňuje Fink, v řeči rozlišovat „bytí“, o kterém běžně mluvíme a „byť“, kterému rozumíme jako být-v-čase. A stejně tak to musíme činit v případě pojmu „nic“. I on má dvě roviny či ontologické úrovně, které se někdy stírají, což je ovšem chyba: „Už-ne minulosti a ještě-ne budoucnosti přece nejsou naprostým nic, žádným ‚nihil negativum‘, nýbrž temporálním nic... a to je podmínkou možnosti skutečné existence.“<sup>104</sup> Stejně jako pojem „všeho“ je tedy podle Finka problematický pojem „ničeho“. Také ten získává svůj význam z negace „něčeho“, z negace bytí.<sup>105</sup> Úvaha o tom, jak se věci zjevují a co se tedy s nimi děje „před“ a „po“ tom, co se zjeví (protože skutečnost, že nic není věčné, máme empiricky ověřeno z mnoha pozorování), přivádí Finka k myšlence, že je třeba zkoumat ono „nic“, z něhož věci vznikají a kam zase zanikají. V tu chvíli se teprve vyjeví zásadní ontologický význam smrti, která nám onu temnou dimenzi světa pomáhá přiblížit: „Tak, jako vzhází květina z beztvareho základu a zazáří v pozemském dni, *tak* vystupují všechny konečné věci z beztvaré, propastné noci bytí, vycházejí najevo

---

<sup>103</sup> Fink, E., *Das philosophische Problem der Zeit*. Universitätsarchiv Freiburg, Signatur: 140, Prov.: RF, Umfang: X schr., Laufzeit: 1949, s. 5.

<sup>104</sup> Tamtéž.

<sup>105</sup> Srv. Fink, E., *Alles und Nichts*, c. d., s. 21.

v poli přítomnosti do obrysu a tvaru – a upadají znovu zpět, když je čas vyčerpán, do toho, co je nevyčerpatelné.“<sup>106</sup> Klíčová otázka tedy zní – kde je tato „noc“ bytí, z níž všechny věci vznikají a do níž zase zanikají? A jak o ní vůbec můžeme cokoli vědět, nebo dokonce říci? „Ono ‚nic‘, pole bytí, svět, či jakkoli jinak tuto dimenzi, která není součástí nitrosvětských jsoucen, nazveme, tušíme, a to primárně ze zkušenosti toho, jak věci kolem nás vznikají a zanikají. Víme, že než vznikly, ‚nebyly nikde‘ a že až zaniknou, opět ‚nikde nebudou‘. Kde je však ona dimenze ničeho, to jen matně tušíme, a to právě především z lidské smrti – a v tom tkví její nesmírný ontologický význam.“<sup>107</sup>

Nic, v němž se na svém konci ocitnou věci či rostliny, je nic, které zůstává uvnitř jednotlivostí a ve vztahu k nim. Naopak nic, k němuž se vztahuje umírající, je nic, v němž je škrtnut celek bytí pobytu ve světě. Toto nic nepatří k fenomenální sféře, k horizontu všech jsoucích věcí. Lidskou smrt musíme chápat jako naprosté zhroucení tohoto horizontu, který zahrnuje vše, co je přítomné, jako zhroucení naší otevřenosti vůči přítomnosti přítomných věcí.<sup>108</sup>

Pojem nic je nezbytně správně uchopit také s ohledem na rozumění bytí jsoucího. Jsoucímu můžeme přiřknout bytí (nikoli ve smyslu predikátu, ale ve smyslu podmínky, která vůbec umožní jakýkoli predikát na substanci zavěsit) jen tehdy, pokud „není ničím“. Bez vymezení se proti ničemu nedokážeme pochopit bytí. „Věci rozumíme *jakožto* jsoucí tehdy, když ji implicitně klademe proti nicotě. Nicota prostupuje lidské porozumění bytí.“<sup>109</sup> Ve stavbě jednotlivé jsoucí věci se tedy spojují protiklady jsoucího a nicotného.

V souvislosti s omezenou časovostí lidské existence je ale dichotomie „nic“ ještě paradoxnější. Jednoduše řečeno – náš život se odehrává v určitém časovém období ohraničeném dvěma „nic“. Jedno nic,

---

<sup>106</sup> Fink, E., *Bytí, pravda, svět*, c. d., s. 95.

<sup>107</sup> Tamtéž.

<sup>108</sup> Srv. Fink, E., *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, c. d., s. 162.

<sup>109</sup> Fink, E., *Bytí, pravda, svět*, c. d., s. 62.

z něhož na svět přicházíme, a druhé nic, do něhož se svou smrtí vrháme. Paradoxní je, že ono nic, z něhož vše existující vzniká, nás v nejmenším neznepokojuje. Naopak uvědomění si onoho nic, do něhož naše existence nezvratně směřuje, v nás vyvolává nejhlubší úzkost a ochromující paniku. A to proto, že smrt má pro nás především charakter zkázy a zůstává tak veskrze negativní. „Je zvláštní, že ono nic v budoucnosti nás děsí a straší, nic v minulosti nás vůbec neruší. Každý ví, že před ním vznikla Země, že v dřívějších dobách už žili lidé – to nás neznepokojuje, protože jsme u toho nebyli. Myšlenka na to je pro nás zcela bezbolestná. A přesto musíme říct, že je to stejný paradox, když z ničeho vzejde bytí, jako když bytí zanikne do ničeho. Proč má takovou převahu horizont, který skrze smrt určuje konečnou budoucnost?“<sup>110</sup> ptá se Fink a odpovídá: „...známe nic jako horizont jsoucích věcí, když nějaká zanikne, je tam prázdné místo [...] zcela jinak je to ale s horizontem ničeho, který se hlásí u lidské smrti. Prázdnota odmítá každé imaginativní vyplnění stejně jako každou věcněontologickou interpretaci. Z toho pochází ona rozčilující hrůza smrti pro nás žijící.“<sup>111</sup> A znovu varuje před dvěma chybnými přístupy člověka k lidské smrti: fiktivní projekce vysněného zázračného světa a na druhé straně popření tajuplné prázdnoty.

Tato rozčilující hrůza a úzkost se zdá souviset ještě s jinou věcí, kterou lze u Finka číst spíše mezi řádky: domníváme se, že je způsobena z velké části tím, že „nic“ po konci našeho života znamená především zpretrhání všech našich vztahů a vazeb, které jsme během života nashromáždili. Je to tedy opuštění druhých lidí, společnosti, POLIS, co nás tak děsí.

---

<sup>110</sup> Fink, E., *Metaphysik und Tod*, c. d., s. 45.

<sup>111</sup> Tamtéž, s. 46.

## **2.8. Dvě perspektivy smrti – smrt vlastní a smrt cizího**

Fink totiž neustále zdůrazňuje, že i ve vztahu ke smrti musíme zachovat elementární koexistenciální charakteristiku pobytu. Člověk je za všech okolností a bytostně taková věc, která je zprvu a především vztahem „která nestojí sama na sobě, nýbrž existuje jako ekstatická otevřenost.“<sup>112</sup> I v ekstatické otevřenosti vůči prázdnotě smrti musíme zůstat vztahem, také smrt je koexistenciál, díky kterému jsme otevřeni i druhým a jejich smrti, a díky kterému se můžeme vztahovat ke světu v tom smyslu, jak jej chápe a definuje Fink.

Zdá se, že tu nemůžeme vystačit s existenciální analýzou pobytu, jak ji rozvrhl Heidegger. Jistě, smrt stále zůstává „nejvlastnější, nepředstížnou, neurčitou a přesto jistou“ možností pobytu, Fink však – ačkoli on sám to takto explicitně neformuluje – zpochybňuje poslední z charakteristik smrti definovaných Heideggerem, totiž její „bezevztažnost“. Smrt navzdory všemu zůstává vztahem. „Oproti jednostrannosti Heideggerova výkladu umírání, který přisuzuje primát vlastní smrti, a proto podle Finka zůstává dědicem metafyziky subjektivity, chce Fink dostat do popředí podvojnost smrti: individuální a sociální.“<sup>113</sup>

Koexistence, jak již bylo řečeno, se projevuje ve všech klíčových kategoriích lidské existence – v lásce, boji, práci, hře i smrti. V posledním případě jde sice o zcela specifický vztah, přesto je možné jej nazývat vztahem. Ba dokonce vztahem, který určuje všechny ostatní: „Intimita našeho bytí zde, přítomnění naší prožívané přítomnosti se určuje z našeho vztahu ke smrti.“<sup>114</sup>

Také smrt druhých se tedy musí stát předmětem naší pozornosti, ani na ni nesmíme zapomínat. Už jen proto, že s druhými jsme spojeni

---

<sup>112</sup> Fink, E., *Hra jako symbol světa*, c. d., s. 54.

<sup>113</sup> Dasturová, F., *Smrt. Esej o konečnosti*. Praha: Nakladatelství Karolinum 2017, s. 108.

<sup>114</sup> Fink, E., *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, c. d., s. 110.

láskou, která je se smrtí propojena velmi úzce. Každá zkušenost lásky je zároveň nutně zkušeností smrti.<sup>115</sup> Fink se proto pouští do analýzy dvojího aspektu smrti – smrti cizího a smrti vlastní, přičemž zdůrazňuje, že nejde o dvě oddělené „události“, nýbrž že teprve jejich spojením lze získat plný ontologický pojem smrti.

Nejprve je třeba zdůraznit rozdíl, který je v kontextu předkládané interpretace klíčový. Zatímco smrt cizího lze chápat jako fenomén, událost, která nastane a která se nám jeví, již tedy můžeme uchopit prostřednictvím fenomenologické metody, smrt vlastní již fenoménem není (a opět je třeba se uchýlit ke spekulativnímu myšlení). U smrti druhého víme, že pro něj je hodina jeho smrti koncem času, že za ním žádný další čas nepříjde. Je to událost, kterou jsme schopni pochopit, jakkoli pro nás může být bolestivá či nepříjemná (tady připomeňme, že smrtí jako událostí se podobně zaobírá i Heidegger). Stěží si však dokážeme představit jako událost smrt vlastní, aniž bychom přitom sklouzli k pokleslým interpretacím. To se stane zřejmým, připomeneme-li si epikurejský způsob uvažování (člověk nemůže vlastní smrt „zažít“, protože dokud jsme, není tu, a když je tu, nejsme tu my, a není proto důvod se jí obávat). „V každém porozumění cizí smrti je obsaženo jisté, byť nepatrné porozumění vlastní smrti. Neboť vidíme jiné umírat s vědomím, že pro ně je to jejich vlastní smrt. Smrt je pro něj poslední událost, konec událostí, konec, po němž už nic nepříjde, po němž přijde nic.“<sup>116</sup> Umírající se pochopitelně může a nezřídka také skutečně zabývá vlastní smrtí jako událostí: řeší náležitosti pohřbu, testament, tím se ale vymaňuje z autentického pochopení vlastní smrti, protože se staví do role přeživších, „...hledá podíl na braní svého času, který už k němu nepřichází.“<sup>117</sup>

---

<sup>115</sup> Srv. tamtéž, s. 349.

<sup>116</sup> Fink, E.: *Metaphysik und Tod*, c. d., s. 35.

<sup>117</sup> Tamtéž.



Právě rozpracování této myšlenky bychom se chtěli věnovat podrobněji. Nesnáz s pochopením vlastní smrti souvisí totiž s tím, že nejsme obvykle schopni vymanit se z jejího uchopení jako události. Tím ovšem opět sklouzáváme k chybnému a pokleslému výkladu, k představě smrti jako hranice, za níž „něco“ dalšího existuje. Spojíme-li však oba aspekty smrti, můžeme se na základě toho alespoň přiblížit uchopení naší zasvěcenosti smrti vůbec. „Smrt bude uznána jako přechod, jako přechod z časového do věčného. [...] Světový čas a věčnost se zdají být skrze zážitek smrti rozděleny a zároveň provázány. Tady leží mnoho temných otázek, temných pro filosofii...“<sup>118</sup> Pro filosofii jsou to otázky temné, protože nemůže nabídnout útěchu či „objasnění“ smrti, podobně jako teologie. Úkolem filosofie je zajistit, abychom na smrt nezapomněli, abychom ji nezavrhovali, naopak ji rozeznali „v obludných stínech nad všemi lidskými věcmi. To ale vyžaduje, aby byly promyšleny nejen cizí smrt, smrt jiného, která může být časovou, a stejně tak datovatelnou událostí, ale také můj pohled vpřed na vlastní smrt, a také to, co obě spojuje, tedy zasvěcenost lidství smrti vůbec.“<sup>119</sup>

K dosud řečenému je ještě třeba dodat jednu podstatnou věc – totiž že ačkoli je druhý stejně významný jako já, ačkoli je nezbytný pro naši (ko)existenci, která je jádrem veškerých lidských činností i našeho vztahu ke světu, nekonstituuje smrt druhého žádnou krajní mezní situaci. Uchopení jeho smrti je relativně neproblematické, tedy alespoň zbavíme-li toto pochopení všech emocionálních aspektů. Ale jakkoli je tento fenomén pro pochopení vlastní smrti nezbytný, nesmíme zůstat pouze u něj. Tendence k tomu je silná, protože náš rozum selhává při představě konce vlastního času. „Se smrtelnou jistotou víme, že pak nejen čas pro nás, nýbrž že také všechna časová pojetí a porozumění

---

<sup>118</sup> Fink, E., *Pädagogische Kategorienlehre*, c. d., s. 43.

<sup>119</sup> Tamtéž.

pro nás zhasnou. [...] Vědomí smrti prolíná naše samotné porozumění bytí, dělá ho křehkým, nejistým. Vlastní smrt není nikdy fenomén.<sup>120</sup> Zároveň není k pochopení vlastní smrti nutné čekat, až přijde. Nerozumíme jí teprve tehdy, když opravdu umíráme, nýbrž právě během života, v životě smrtelníků. Obrovská důležitost pochopení vlastní smrti tkví v tom, co jsme už naznačili dříve, tedy že ze vztahu ke smrti rozumíme čas jakožto čas. Existujeme jako vitální projekt, jako životní plánování, které může být explicitní nebo nevýslovné. Jsme schopni chtít, protože jsme závislí na konečné chvílce času; v nekonečném trvání by se muselo každé chtění utopit. Jdeme jí naproti, kamkoli jdeme.<sup>121</sup>

Jak uvažovat tuto složitou situaci, kdy smrt je jakýmsi vnitřně časovým fenoménem, koncem času, avšak ve dvou významech? V jednu chvíli tento fenomén můžeme vidět v horizontu času a v jiné chvíli ruší čas. Smrt cizího nás potkává v roli přeživších jako událost sociálního světa, běh času neustává, život se dožaduje, jak se říká, znovu svého práva. Se smutkem myslíme na ty, co odešli, opečováváme jejich hrob. Já sám zůstávám přeživším a společně s dalšími přeživšími jsem nucen smrt druhého překonat a zůstat v dále běžících vztazích se spolulidmi a věcmi okolního světa – ty smrt druhého neruší. Pochopitelně vztahy fatálním způsobem ruší smrt vlastní. To je nicméně zjištění, které zůstává stát u toho, co formuloval již Heidegger. Ve chvíli, kdy vlastní smrt přichází k umírajícímu, upadá do „samoty“, kde se mu nedostane žádné pomoci, žádného zastání, žádného hlasu. Všechny mosty jsou rozbity, umřít musí každý sám. Umírající nemá už nic: ani budoucí prostor, ani budoucí čas. Smrt je mu nejzazší ze všech možností pobytu, která je zásadně ne-předstižná. Za touto nejkrajnější možností je nic. Pro Finka však smrt zůstává navzdory všemu vztahem. Překonává zásadně koncept smrti, jak jej formuloval Heidegger, už jen

---

<sup>120</sup> Fink, E., *Metaphysik und Tod*, c. d., s. 36.

<sup>121</sup> Srv. Fink, E., *Pädagogische Kategorienlehre*, c. d., s. 42.

tím, že smrt druhého bere v potaz nikoli jako únik před smrtí vlastní, ale jako její nedílnou součást. Fink správně upozorňuje, že je musíme brát v úvahu obě, abychom získali plný pojem smrti.

A jakkoli nerozhodnutá zůstává otázka, má-li metodickou přednost smrt vlastní či cizí, a která z nich je filosoficky významnější, jakkoli ani Fink nedokázal plně rozvinout všechny důsledky tohoto přístupu pro naši každodenní existenci, zdá se, že právě toto je pověstný střípek mozaiky, který k plnému pochopení fenoménu smrti chyběl Heideggerovi. „Nezažíváme smrt druhého člověka, pouze se s ní setkáváme. Setkání se smrtí je centrem všech náboženství a kultur, a takový odkaz je hlavním tématem intersubjektivních analýz smrti u Eugena Finka.“<sup>122</sup> Na několika místech hovoří Fink v této souvislosti o smrtelnosti jednotlivce a nesmrtelnosti národa (Volk), které nestojí proti sobě v opozici, ale tvoří uzavřenou smysluplnou strukturu stejného druhu.<sup>123</sup> Tato slova získají svůj kontext v kapitolách věnovaných Patočkovi a jeho úvahách o nesmrtelnosti. Ačkoli komentátoři jeho díla přisuzují v tomto ohledu Patočkovi inspiraci u Hannah Arendtové, zdá se, že velmi podobné úvahy formuloval i Fink. Vzhledem k blízkému vztahu, který s Patočkou udržoval, pak není tak jednoznačné, kým a kde se Patočka ve svých úvahách přesně inspiroval.

## **2.9. Paradox tělesnosti**

O nic menší obtíže pak nepůsobí ani další aspekt konečnosti existence, jemuž opět Fink věnuje oproti Heideggerovi daleko více pozornosti. Je to naše tělesnost, chápána ovšem nikoli pouze v anatomickém slova smyslu, nýbrž jako fenomén existence. Tělo nám především určuje

---

<sup>122</sup> Gilardoni, A.: *Podstawowy fenomen śmierci według Eugena Finka. Między POLIS a KOSMOS*, Analiza i Egzystencja 6, 2007, s. 103.

<sup>123</sup> Srv. Fink, E., *Pädagogische Kategorienlehre*, c. d., s. 45.

perspektivu, z níž poznáváme jsoucí v našem okolí. Než se pustíme do podrobnějšího rozboru tohoto fenoménu, znovu připomeňme, že na rozdíl od Patočky (i Heideggera) nepovažuje Fink tělesný pobyt za výchozí, středový bod. Za „nulový bod“ je třeba dle něj považovat spíše domov, obydlí, s poli a řekami, se systémem blízkostí a dálek, jimiž procházíme a zaujímáme určité postavení, které je ale vzhledem k nulovému bodu nestabilní, proměnlivé.<sup>124</sup>

Tak jako jsme ve všech základních fenoménech (láska, práce, boj, hra, smrt) vždy vztahem, koexistencí, jsme rovněž vždy také tělesné bytosti.<sup>125</sup> Ani v tomto případě se ale nevyhneme paradoxu, vlastně hned několika paradoxům. První z nich se vyjeví už při uvědomění si samotného faktu naší tělesnosti a postavení člověka ve světě: „Svou tělesností a tím, že žije jakožto tělesnost, náleží vždy ještě smyslovému, patří k ‚zemi‘ a má účast na její skrývající ochraně, stojí v hluboké, nepřekonatelné důvěře se vším, co je. Člověk je zároveň vystaven i skryt, je zároveň postaven ven do větru svobody i odevzdán mateřskému základu. Člověk existuje jako paradox.“<sup>126</sup> Nabízí se znovu metafora o postavení člověka v jakémsi průsečíku božského a zvířecího, přičemž tělesnost patří ke druhé z těchto dimenzí.

Proč je tato úvaha zavádějící, se ukáže vzápětí, kdy se vyjeví další neřešitelný paradox. Je jím „vztah“ k vlastnímu tělu (paradox je obsažen už v této formulaci): Tento „vztah“, máme-li se pokusit o jeho hlubší analýzu, dříve či později skončí u otázky, v jakém smyslu tělo „máme“? A právě odpověď na tuto otázku nás přivádí do nepřekonatelných obtíží. Dá se jistě říci, že tělo nevlastníme v pravém slova smyslu, nevolíme si ho, ani se jej nemůžeme vzdát – je naším celoživotním společníkem, patříme k němu a ono k nám. To je ovšem zjištění, které naráží na nežádoucí karteziánský dualismus,

---

<sup>124</sup> Srv. Fink, E., *Hra jako symbol světa*, c. d., s. 46.

<sup>125</sup> Srv. Fink, E., *Das Schicksal leibhaftiger Existenz*, Universitätsarchiv Freiburg, Signatur: 193, Prov.: SF, Umfang: 1 Bü., Laufzeit: 1960, s. 5.

<sup>126</sup> Fink, E., *Bytí, pravda, svět*, c. d., s. 33.

neboť naznačuje, že člověk a tělo jsou do jisté míry dvě různé části. „Přesto samotný způsob, jakým jsme nyní charakterizovali spojitost člověka a těla, totiž jako spojení dvojího, svědčí o nadvládě metafyzického dualismu. Substance člověka bývá umisťována do jeho ducha, do jeho ‚duše‘, která je spojena s tělem.“<sup>127</sup>

Tento nanejvýš problematický dualismus (nejen těla a ducha, ale i dvou substancí) sice neobjevil Descartes, ale měl obří podíl na jeho zafixování v našich představách. Přitom bráno do důsledku je to čirý nesmysl – stejně tak jako nemůže být lidské tělo bez ducha, nemůže to být ani obráceně. Jsme jednotou, nikoli složeninou jakýchsi „heterogenních dílů“.<sup>128</sup>

Nutno přiznat, že přes veškeré proklamace nenachází ani Fink způsob, jak tento paradox překonat. Je však rovněž třeba ocenit, že se jej pokouší alespoň zasadit do kontextu intersubjektivní. Protože fakt, že je tento dualismus na jedné straně nesmyslný, na druhé straně však těžko překonatelný, dokazuje podle něj nejlépe smrt druhého člověka. I když jsme z mnoha pozorování zániků rostlin a zvířat s konečností všeho jsoucího svým způsobem smířeni, přesto si náš rozum nedokáže plně uvědomit, co znamená „přestat“, „zmizet v ničem“. Není to totiž tak, že po smrti druhého zůstane na jeho místě prázdno – zůstává po něm mrtvola, kterou nazýváme „bezduchou“, prázdnou skořápkou. „Mrtvola jako mrtvola je nepochybně jsoucí. Na mrtvole nechalo bytí smrti svůj fenomenální vzhled. Mrtvola patří prostředí žijících, kteří ji nejrůznějšími způsoby odklízejí. Mrtvola je obzvláště vystavena chátrání a rozpadu, je napadena a zničena rozkladem. Rozklad je proces rozpadu organické substance, která navrácí organickou látku zpět do ne-organické přírody. S rozpadajícím mizením mrtvoly se konečně

---

<sup>127</sup> Fink, E., *Philosophie der Mode*, Universitätsarchiv Freiburg, Signatur: 265, Prov.: SF, Umfang: 1 Bū., Laufzeit: 1968, s. 4.

<sup>128</sup> Srv. Fink, E., *Oáza štěstí*, c. d., s. 48.

ukazuje, že předtím žijící živá bytost je celá rozpuštěna v nic. Tělo se opět navrácí zemi.<sup>129</sup>

V návaznosti na tuto úvahu (a v dějinách filosofie poměrně originálně) se Fink ptá, zda něco přetrvává i z oné oduševňující životní síly a zda to není tak, že je to pouze duše, jež je ve skutečnosti smrtelná, zatímco tělo, i když se rozpadne na atomy, má stále ještě podíl na nezničitelnosti materie. „Jak se to má ale s tou dříve oduševňující životní silou? Najdeme zde analogické zbytkové fenomény jako u těla? Chvilí ještě tělo přetrvává – jako odduševnělá mrtvola. Zůstává duše také dále – nebo vyhasíná jako první?“<sup>130</sup> Jakkoli by tomu mohlo vše nasvědčovat, není podle Finka lidský duch schopen tuto představu přijmout. „Sní sen o ‚nesmrtelnosti‘, zdůrazňuje končení lidské bytosti jako ‚oddělení duše od těla‘. Přesto nebývá toto ‚oddělení‘ uznáno jako fenomenálně prokazatelná událost.“<sup>131</sup> V tomto momentu má lidský rozum tendenci uchýlovat se znovu k výkladu mýtů a náboženství. V představě smrtelné duše je rozpor, s nímž se nedokážeme vyrovnat. Rozpaky z těchto úvah ještě umocňuje zjištění, že ani Finkovi se stále nedaří zbavit představy, kterou sám označuje za chybnou – totiž že duše (ve smyslu oduševňující síly) a tělo nezůstávají po smrti na jednom místě, v jednom světě: zatímco mrtvola zůstává zde, na poli zjevného, o duši netušíme, kam jde. Představa jejího odchodu „jinam“, do nekonečného trvání, je však příliš lákavá na to, abychom se jí vzdali. Absurdnost této představy se naplno vyjeví, když ji zkusíme přenést na zvířata či rostliny, které během života rovněž disponují blíže nespécifikovanou životní silou, energií. O jejich duši si však starosti neděláme, povětšinou nás nijak neděsí představa, že zvířata a rostliny zanikají zcela. Jakkoli o této životní oduševňující síle u člověka víme stejně málo, její kompletní zánik si představujeme jen stěží.

---

<sup>129</sup> Fink, E., *Metaphysik und Tod*, c. d., s. 25.

<sup>130</sup> Tamtéž.

<sup>131</sup> Tamtéž.

U toho však obtíže nekončí – další potíží nastává i u představy definitivní zaniklosti těla. Pokud bychom je považovali za zcela zaniklé, bylo by podle Finka zcela nesmyslné vztahovat se k mrtvým – vztahovali bychom se k naprosto prázdné nicotě. A to je v rozporu s kultem zemřelých, který je podle něj snad nejstarším kultem na zemi.<sup>132</sup> Kult smrti je odpradáвна fundamentem každé civilizované společnosti, je nedílnou součástí koexistence. Je to tedy naše tělesnost, která znemožňuje, aby i naše vlastní smrt byla „čistě naší“ záležitostí. Necháváme „tu“ po smrti svoje tělo, o které se musejí postarat druzí. Nepatří už nám, ale pro pozůstalé zároveň není žádným nitrosvětským jsoucnem, je paradoxem.

Tělu jako vnější biologické formě zjevení je vlastní smrtelnost. V tomto ohledu má blízko k zemi, zvířecí složce, zatímco duše má podíl na věčném bytí (jak patrně, Fink tuto metaforu, již sám kritizuje, používá sám velmi často), ale zároveň zdůrazňuje jednu věc: „Smrtelnost od nás neodpadá, když nám byl odebrán zázrak těla. Spíše se změnila: Smrtné bytí určuje podstatu našeho tělesného bytí.“<sup>133</sup>

## **2.10. Kult smrti**

Pokusme se nyní nastínit v několika krocích, jakým způsobem se pobyt ke smrti vztahuje. Koexistence se formuje v rozličných životních polích různě: jako mocenská struktura, jako pracovní společnost a dělba práce, jako milostné společenství, jako pevné společenství kultovní hry nebo jako veselý postoj profánní hry. Ve smrti pak jako společenství kultu, které spojuje žijící s mrtvými a lidi s bohy.<sup>134</sup>

Jak už jsem se několikrát zmínil, je vztah, který se formuje ve fenoménu smrti, přinejmenším dvojznačný. Je také bytostně vázán

---

<sup>132</sup> Srv. Fink, E., *Hra jako symbol světa*, c. d., s. 176.

<sup>133</sup> Fink, E., *Metaphysik und Tod*, c. d., s. 30.

<sup>134</sup> Srv. Fink, E., *Pädagogische Kategorienlehre*, c. d., s. 124.

na problém času a jeho vnímání. Zatímco u druhých chápeme „konec jeho času“ jako jakýsi „přechod“, pro umírajícího samotného je tato představa neuchopitelná, minimálně v časovém smyslu. Proto se před ní raději uchylujeme k zaobírání se smrtí druhých, což je podle Finkových slov chyba, protože tím zakrýváme naši celkovou vztaženost ke smrti. „Ta nesmírná paradoxnost, která leží v temporální struktuře umírání, bude skryta, když budeme brát ohled nikoli na vlastní, nýbrž na smrt cizího. Jiný umírá: již není oduševnělý, – ale zůstává ležet jako mrtvola, je pohřben a jeho pohřebiště jsou pietně opečovávána pozůstalými. Z pohledu přeživších je smrt spolučlověka zážitek, po kterém čas ‚jde dál‘, a je tedy přechodem od oduševnělosti k beztělnosti. Jiný se stává mrtvolou a předmětem kultu mrtvých.“<sup>135</sup>

Kult mrtvých je vedle mýtů a náboženství jednou z možností, jak vyplnit prázdnotu, která po smrti druhého nastane. Protože zatímco čas druhého skončil, náš čas pokračuje dál. Na jedné straně jsme si vědomi toho, že i náš čas jednou skončí, na druhé straně tato myšlenka vyvolává silnou úzkost a tendenci namlouvat si pokračování „našeho“ času i po jeho „konci“. Abychom se v této myšlence utvrdili, provozujeme rituály, kterými se snažíme namluvit si, že i „čas druhých“ pokračuje dál. Co je v tomto ohledu podle našeho názoru klíčové, je skutečnost, že toto utvrzování musí být rovněž kolektivní. Mýty vždy vyžadují jak vypravěče, tak posluchače, jakékoli náboženství potřebuje pro svou existenci nutně to, aby se mohlo šířit. „Jako ‚jednotlivci‘ se někdy bojíme děsivé, temné a hrozivé ubíhající existence, náhle vypadneme z naší obvyklé jistoty života do bezedného a hledáme podporu, hledáme pevnou, spolehlivou ‚pozici‘.“<sup>136</sup> V náboženstvích a „ideologiích“ se právě takováto spásná stanoviska nabízejí. A to velmi snadno stravitelná, již „předžvýkaná“, hotová a

---

<sup>135</sup> Tamtéž, s. 42.

<sup>136</sup> Fink, E., *Der sich herstellende Mensch*, Universitätsarchiv Freiburg, Signatur: 125, Prov.: RF, Umfang: 1 Bü., Laufzeit: 1956, s. 127.



neumožňující klást otázky. Takováto stanoviska bez skulin a pochybností se přijímají velmi snadno, obzvlášť když se tak děje kolektivně. „Tím, že se jednotlivec zachytí na půdě ideologie a vstoupí do společného názorového prostoru, získá ko-existenci s ostatními, která prohlubuje a potvrzuje jeho přesvědčení. V pospolitosti ‚víry‘ spočívá ohromné uklidnění.“<sup>137</sup>

Nejinak je tomu i v kultu mrtvých. I pro něj je naprosto zásadní zmíněná kolektivnost, v níž se můžeme o ostatní opřít. A tak ačkoli je smrt na jedné straně zpřetrháním oněch vztahů, zároveň pokračují v transformované podobě v kultu smrti. I v něm se ale dopouštíme už dříve zmíněné chyby tím, že projektujeme náš fenomenální svět do „světa“ „po smrti“. Připisujeme mu stejné vlastnosti, což je patrné nejen v náboženských a mýtických vyprávěních, ale i v pohřebních kultech, jejichž součástí bývá nezřídka „vypravování“ nebožtíka „na cestu“ v nejlepších šatech a mnohdy i v doprovodu oblíbených předmětů jeho života. Touto chybnou projekcí ale zakrýváme svět v celku tím, že pouze zdvojujeme náš stávající. Zřejmě si ale nemůžeme pomoci. „My nevíme, jestli v umírání unikající živá bytost přechází v nic nebo do ‚jiného světa‘. [...] Člověk, který existuje v sebezoufalství, se nebude chtít většinou uspokojit temnotou, ve které nás smrt zahaluje. Zdá se, že nemůže žít s neosvětleným tajemstvím, zkouší ‚nakukovat za oponu‘.“<sup>138</sup>

I když Fink tuto iracionální tendenci lidem vyčítá, oceňuje její symbolický význam. Kult je formou hry zjevující celek prostřednictvím částí, a to i s vlastními časoprostorovými pravidly; je to výklad naší původní zkušenosti, mnohem starší než filosofie se svými pojmy, je jakýmsi obrazem skutečnosti. V neposlední řadě Fink vyzdvihuje i intersubjektivní aspekt kultu: „Mytický pobyt žije mnohem silněji, než si vůbec dovedeme představit, v kolektivních

---

<sup>137</sup> Tamtéž.

<sup>138</sup> Fink, E., *Metaphysik und Tod*, c. d., s. 26.

aktech, žije z archetypických základů duše... I archaický člověk se vztahuje ke svému životu ve světě, usiluje nahlédnout do temného smyslu života, ale mnohem silněji než dějinný člověk pozdní kultury je sympateticky spojen s bližními svého kmene, své skupiny a svého národa.<sup>139</sup> V kultu smrti a pohřebních rituálech nejsme nikdy sami. Jsou součástí existence, která je vztahem. Smrt (vlastní ani cizí) není výjimkou. „...zatímco Heidegger popisuje smrt výlučně jako individualizaci, Fink ji interpretuje konkrétně a fenomenologicky správně v kategoriích intersubjektivnosti jako kultu smrti. [...] Koexistenciály jsou u Finka tvořeny polis (společenský, politický svět). V jejich světle se člověk jeví jako chování, způsob bytí. Člověk je vztah, který lze nazvat polis, a každé polis je ontologické. Tyto dvě vůdčí myšlenky připravují pochopení člověka jako ens cosmologicum a polites tou cosmou: jako kosmologické jistoty a jako kosmopolity.“<sup>140</sup>

Vidíme tedy, že právě díky zapletení do vztahů v rámci POLIS tak ani smrt zdaleka není čistě individuální záležitostí, nýbrž je fenoménem sociálním, ba politickým. Tato myšlenka je u Finka něčím, co daleko překonává hranice fenomenologie vytyčené Husserlem a rozšířené Heideggerem. Je nepochybně škoda, že Finkova filosofie zůstává navzdory tomu stále v jejich stínu. Přitom to byl právě on, kdo si v dějinách filosofie všiml pozoruhodného spojení konečnosti, filosofie a POLIS.

Filosofie je totiž výlučně záležitostí konečných bytostí, nekonečná bytost filosofovat nepotřebuje, ba ani nemůže. Na několika místech svého díla poukazuje Fink na spojení smrti a filosofie, které tematizoval Platón ve svém dialogu Faidón<sup>141</sup>. Ten se zabývá nejen

---

<sup>139</sup> Fink, E., *Hra jako symbol světa*, c. d., s. 159.

<sup>140</sup> Gilardoni, A., *Podstawowy fenomen Śmierci według Eugena Finka*, c. d., s. 110.

<sup>141</sup> Fink si dokonce pohrává s myšlenkou, že by stálo za to rozřídít Platónovy dialogy podle toho, kterým z jeho základních lidských fenoménů se zabývají. Faidón = smrt, Ústava, Politikos, Zákony = vláda, Faidros a Symposion = eros, Timaios = práce,

nesmrtelností duše, jak je mu připisováno, ale především tím, jak se Sókratés jakožto filosof nevyhýbá pohledu na smrt, naopak jí jde vstříc. Ve chvíli, kdy se dostane do konfliktu s POLIS, zachová se přesně ve stylu toho, co jako filosof celý život hlásal – nereptá nad nespravedlností (jakkoli je o ní přesvědčen), ale přijme trest, který mu byl uložen na základě zákonů společenství, v němž žije. Odmítne se proti těmto zákonům vzepřít, protože by se tím dopustil sám nespravedlnosti. Zákony obce a jeho filosofie jsou nad jeho vlastními zájmy i jeho životem. Sókratova filosofie jako péče o duši je svým způsobem péčí o její vlastní konečnost. Pokud by v posledním okamžiku před rozsudkem smrti couvnul, popřel by vše, co celý život zastával.

V tomto momentu, kdy se plně vyjeví úzký vztah mezi filosofií, smrtí a POLIS pak vidí rozhodující okamžik pro celý následující vývoj filosofie také Patočka a Arendtová. Ta interpretuje naši schopnost vystát „rozsudek smrti“, který nad námi visí od našeho narození, schopnost jednat, přestože víme, že náš čas je bolestně omezen, rovněž v duchu intersubjektivit. Důvod, proč toto napětí života můžeme vydržet až do smrti, spočívá v tom, že význam každého příběhu se plně odhalí až poté, co příběh dojde ke svému konci, tedy v tom, že jsme po dobu trvání našeho života zapleteni do příběhu, jehož rozuzlení neznáme. POLIS má pak úlohu dát celému našemu příběhu smysl a důležitost i poté, co je završen.<sup>142</sup>

---

příčemž struktura všech dialogů pak odpovídá fenoménu hry. (Srv. Fink, E., *Metaphysik und Tod*, c. d., s. 30).

<sup>142</sup> Srv. Arendtová, H., *Vita activa neboli O činném životě*. Praha, Oikoymenh 2007, s. 249.

### 3. Jan Patočka a politický rozměr smrti

Další z řady Husserlových žáků, který se v průběhu svého filosofického vývoje postupně čím dál více přikláněl k Heideggerově pozici (ač před tím byl důrazně varován samotným Husserlem), byl bezesporu nejvýznamnější český filosof Jan Patočka (1907–1977).

Ve svém filosofickém úsilí z Husserlovy fenomenologické metody nejen vyšel, ale snažil se jejich pozic držet po celou dobu, a to navzdory všem jejím limitům a kritice, které ji podroboval. V mnohém se v tomto ohledu shodoval s dalšími Husserlovými následovníky, ale některé kritické poznámky na jeho adresu důrazně odmítal jako neoprávněné. Subjektivistou, ani redukcionistou, za které ho označovali Schutz, Ingarden, ale i Fink, podle něj Husserl v žádném případě nebyl. „Všichni tito myslitelé obviňují Husserla, že se snaží redukovat předměty na subjekty, na jejich ‚intencionální výkony‘, že představovat svět znamená mu tvořit jej. Ve skutečnosti se snažil ukázat, že i v případě, že veškeré naše poznávání je výkon, a tedy tvorba smyslu, je to tvorba kontingentní, nahodilá, v tomto smyslu odkázaná na něco, čím sami nejsme a co netvoříme.“<sup>143</sup> Nedostatek Husserlovy metody spočíval, soudí Patočka, především v tom, že nestihl či nedokázal důsledně domyslet ideu naprosté kritiky poznání až k metafyzickým důsledkům.

Také proto Patočka sám sebe odmítal označovat za fenomenologa; zamlouvalo se mu spíše označení fenomenologický filosof: „Fenomenologická filosofie se od fenomenologie liší tím, že nechce jenom rozebírat fenomény jako takové, nýbrž chce z toho vyvodit také

---

<sup>143</sup> Patočka, J., Husserlova fenomenologie a „Karteziánské meditace“. In: *Fenomenologické spisy, II: Co je existence: publikované texty z let 1965-1977*. Praha, Oikoymeneh 2009, s. 263.

důsledky... *metafyzické*...“<sup>144</sup> Touto narážkou upozorňuje Patočka zároveň na nedostatek Husserlovy metody, který v dobré víře, že se tak dostane k věcem samým, zpředmětnil bytí, které se však pro metafyziku nikdy nemůže nacházet na stejné úrovni se všemi ostatními jsoucný. „Prvním krokem metafyziky musí tedy být pokus vyvrátit sebejistotu v sobě zavřené, do sebe zarostlé předmětnosti. Zde vskutku každá metafyzická ‚metoda‘ začíná...“<sup>145</sup> Tento problém vyřešil už Heidegger, jehož radikalizaci fenomenologie Patočka kvituje s povděkem. Jak ale uvidíme, ani jeho pojetí nemůže akceptovat beze zbytku.

Patočka sám považoval svou fenomenologii rovněž za asubjektivní, protože se chtěl stejně jako Fink vyhnout problematickému postavení Husserlova transcendentálního subjektu, což jej následně přivádí k pojetí existence jako trojjediného pohybu. Tato myšlenka byla nepochybně inspirována Aristotelem, což je rovněž téma, které pojí Patočkovu filosofii s tou Finkovou. Jejich celoživotní přátelství, které dokládá i rozsáhlá korespondence, jejíž část vyšla i knižně,<sup>146</sup> mělo na jejich filosofické koncepci vzájemně nemalý vliv. Patočka oceňoval Finkovy kosmologické myšlenky a nebývalou spekulativní sílu, s kterou je dokázal prosazovat. Souhlasil s tím, že západoevropské duchovní dějiny s sebou nesou stigma v podobě zapomenutosti světa jako celku. Fenomenologie celku světa přitom nemá podle něj odkrýt nějaký „pravý svět“ za zjevy, ale zprůhlednit tyto jevy samé v celkovosti, jež je v nich přítomna.<sup>147</sup> Tématem fenomenologie tedy nemá být svět jako apriorní horizont pochopení, podstatný pro naše bytí, nýbrž sám původ světa.

---

<sup>144</sup> Patočka, J., *Platón a Evropa*. Praha 2007, s. 39.

<sup>145</sup> Patočka, J., *Věčnost a dějinnost*. Praha, Oikoymenh 2007, s. 99.

<sup>146</sup> Heitz, M., Nessler, B.: *E. Fink und J. Patočka, Briefe und Dokumente 1933-1977*. Freiburg, Alber 1999.

<sup>147</sup> Srv. Patočka, J., Celek světa a svět člověka. In: *Fenomenologické spisy II*, c. d., s. 441.

Patočka vliv obou fenomenologů i svůj pokus o jejich doplnění přiznává i v doslovu ke své habilitační práci *Přirozený svět jako filosofický problém*, kde chce být věrný původní intenci fenomenologie, která usilovala o nespekulativní vykazování fenoménů. „Pokoušíme se však využít jak Heideggerovy radikalizace fenomenologie intencionality ve fenomenologii života jakožto existence, tak Finkovy myšlenky, že ontologická analýza života musí v každém svém momentu být analýzou světa s jeho základními momenty času, prostoru, pohybu. Ontologii života lze rozšířit v ontologii světa, pochopíme-li život jako pohyb v původním smyslu slova.“<sup>148</sup>

Patočkovu teorii lidské existence jako trojjediného životního pohybu beze vší pochybnosti ovlivnila také Hannah Arendtová. Právě díky ní Patočka překonal zásadní nedostatek Heideggerovy existenciální analýzy Dasein, protože ji doplnil o intersubjektivní a politické aspekty, především pojmy plurality a jednání.

Pokusme se Patočkův přínos fenomenologii v několika krocích stručně nastínit.

### **3.1. Problémy přirozeného světa**

Jedním z témat, jímž Patočka v počátku svého filosofického vývoje navázal na Husserla, byl – stejně jako u Finka – problém světa. Základní charakteristikou světa jako celkového horizontu všeho jsoucího je to, že je vždycky něčím více, než může jednotlivý subjekt zachytit. Je totiž limitován určitou perspektivou, ta však omezuje jen subjekt, nikoli jsoucno ve světě. Jakým způsobem *jest* však tento celek světa? Podle Patočky nejde o žádný útvar podobný těm, které se objevují a mizí, není žádným jsoucnem. Můžeme tak dokonce pochybovat, je-li vůbec „skutečný“, není-li přístupný vnímající

---

<sup>148</sup> Patočka, J., *Přirozený svět jako filosofický problém*. Praha, Československý spisovatel 1992, s. 226.

zkušenosti. Na to však Patočka namítá, že jistá nepřístupnost se přece objevuje i při vnímání nitrosvětských věcí, právě vlivem omezenosti naší perspektivy. A stejně tak jako nepochybujeme o tom, že tyto nitrosvětské věci jsou něčím víc, než se nám v jednotlivé perspektivě ukazují, neměli bychom pochybovat ani o celku světa, který rovněž není takto celkově přístupný. Máme totiž možnost se k němu dílčím způsobem vztahovat. V tomto ohledu souhlasí Patočka bezvýhradně s Finkem, a dokonce jej obhajuje proti nařčení z naturalismu a upadnutí do ontologie výskytu: „Skladebný zákon světa není žádné jsoucno, není to ani věc, ani pohyb, proces či dění, nýbrž to, co v onom jediném, nedohledném a vše jednotlivé ovládajícím celku světa vskutku vládne. [...] vládne jakožto něco skrytého, co není ani něčím jednotlivým, ani sumou či totalitou jednotlivostí, nýbrž tím, z čeho zjevy a vše, co je jasné, i tato jasnost sama, pramení.“<sup>149</sup> Finkova filosofie je podle něj důkazem, že fenomenologie celku světa je možná, jakkoli Fink sám fenomenologickou metodu nakonec zřejmě ukvapeně zavrhnul.

Stejně tak bylo dle Patočky ukvapeně Finkovo zamítnutí pobytu jako východiska otázky po světě (připomeňme, že podle Finka nemůže být pobyt takovým východiskem, protože je vždy již součástí celku jsoucího, z něhož nedokáže vystoupit). Na jednom místě Fink říká: „Člověk je nitrosvětské jsoucno, které se význačným způsobem a výslovně vztahuje k všeobjímajícímu celku.... Člověk je nejen ‚ve‘ světě jako jinak každá věc, ‚svět‘ je jistým způsobem ‚v‘ člověku.“<sup>150</sup> Patočka na to bude mít jiný názor. Přesto je i on nucen revidovat Husserlovu transcendentální subjektivitu čistého ega, neboť ta spolu s fenomenologickou redukcí vedla k jakési formě metafyzického idealismu. Ten Husserlův je sice před Berkleyho solipsismem chráněn zdůrazněním intencionality, přesto však Husserl

---

<sup>149</sup> Patočka, J., *Celek světa a svět člověka*. In: *Fenomenologické spisy II*, c. d, s. 438.

<sup>150</sup> Fink, E., *Bytí, pravda, svět*, s. 57.

sklony k idealismu má.<sup>151</sup> Protože nikoli intencionalita, jak dokazoval Husserl, nýbrž transcendence je původní charakter života člověka. To jí se odlišuje od ostatních jsoucen, kterým nejde o jejich bytí.

V tomto smyslu se Patočka vrací zpět k Heideggerovi (byť ne zcela, jak uvidíme dále), neboť se analýzy pobytu jako jediného možného východiska otázky po světě drží. A nejen to – dokáže jeho charakteristické rysy vystihnout bez toho, aby musel opouštět Husserlem definovanou metodu.

Jediným možným východiskem pro otázku po bytí je tudíž člověk, protože jenom ten se k němu vztahuje skrze přístup k věcem; ontologická analýza člověka je tedy správnou cestou. Rizika sklouznutí k pochybnému subjektivismu je podle Patočky možné se vyhnout tím, že přestaneme vnímat člověka jako „psychofyzickou realitu“ uzavřenou do sebe.<sup>152</sup> Člověk se vztahuje k věcem i k druhým a jen díky tomuto vztahování může rozumět bytí. Je třeba vymýtit představu subjektu jako karteziánského Cogito: „První ve filosofii není Cogito ani Sum, nýbrž Est, které samo není ničím jsoucím, ale nás teprve činí tím, čím jsme.“<sup>153</sup>

Tímto krokem se Patočka vyhnul Husserlovu problematickému idealismu, který v důsledku vede k tomu, že nedokáže uchopit pojem přirozeného světa tak, jak jej skutečně prožíváme – jako svět potřebných (či bezcenných) nástrojů, jimiž disponujeme, jako svět praxe. Můžeme říci, že v tomto ohledu se Husserl nevymanil

---

<sup>151</sup> Husserl se, jak poukázal Patočka, sice vyhnul některým nedostatkům kartezianismu, například jeho „směšnému dualismu“ tím, že jeho koncept není dualistický, nýbrž jde o idealismus transcendentální subjektivity, přesto není u Husserla vztah mezi absolutní reflexí a tělesností explicitně vyjasněn.

<sup>152</sup> Dá se říci, že v tomto momentu Patočka brilantně kombinuje přístup Heideggerův a Finkův, když říká, že Fink žene osamostatnění bytí ještě dál než Heidegger, který klade přílišný důraz na to, co je blízko lidskosti a v jeho koncepci je tak ještě mnoho antropologického (událost bytí je pojata příliš z lidského stanoviska a jeho fenoménů). „Naše chápání skutečnosti je vždy ve světle individualizace, ve světle jsoucná již individuovaného. Právě proto je problém vzniku individuace vždy už metodicky přeskočen. Z tohoto důvodu mluví Fink o dvojím způsobu zjevu.“ (Srv. Patočka, J., *Tělo, společenství, jazyk, svět*, c. d., s. 117–118.)

<sup>153</sup> Srv. Patočka, J., *Věčnost a dějinnost*, c. d. s. 77.



z karteziánsky modifikované skepse, která se sice zbavuje všech předsudků, ale ten hlavní, nejdůležitější, nechává v platnosti – tedy skutečnost, že nás jako vnímající subjekt chápe jako věc mezi věcmi, vyřazuje pouze svět, do něhož jsme vsazeni (tedy svět přirozený), a na jeho místo dosazuje svět fyziky, jakousi matematickou strukturu. Podle Patočky tak Descartes sice klade správnou otázku na správném místě, ale bohužel selhává v tom, že nedokáže vytrvat u *ego cogito*, nýbrž velmi rychle se uchyluje k interpretaci nově objevené jistoty a směřuje pryč k důkazům o boží existenci.

Přirozený svět totiž není založený na intuici (ale naopak je něčím prapůvodním, co tuto intuici zakládá), ani není světem smyslových invariantů konstituovaných reflexí či předmětů čistého nazírání. Husserl sice později – a jak mu Patočka přiznává i jako první (ačkoli jen výjimečně a relativně pozdě) – viděl, že přirozený svět je něco, co musí být teprve objeveno a analyzováno, a to zcela jiným způsobem, než jak to činí přírodověda, avšak přes veškerý „důraz na důležitost úlohy zachycení přirozeného světa nebyla jeho strukturní analýza nikdy provedena, neproniklo se nikdy k člověku v konkrétních fenoménech práce, výroby, jednání, tvorby.“<sup>154</sup> Není proto divu, že Husserlovu karteziánskou jistotu absolutní reflexe, která ve skutečnosti žádnou jistotou pro zachycení světa v naší zkušenosti není, Heidegger tak radikálně nabourává svou fundamentální ontologií. Ačkoli ani ta podle Patočky dostatečně nereflektuje základní vlastnost pobytu. I Patočka totiž, ve shodě s Finkem, zdůrazňuje, že primární nastavení lidské existence je vztahem – tím, že se vztahuje k bytí i jsoucím, že je pro ně otevřené. Otevřenost vůči bytí a jsoucnu znamená, že jsme otevřeni i druhým. Protože přirozený svět není „totalita předmětů, konstituovaných v čistém vědomí, korelátů intencionalit nejrozmanitějšího druhu“ a původní branou k němu není

---

<sup>154</sup> Patočka, J., *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Praha, Academia 1990, s. 24.

„kontemplativní reflexe, nýbrž reflexe jako součást praxe, jako složka vnitřního chování a jednání“.<sup>155</sup> Význam jednání jakožto interakce mezi lidmi, která nám teprve umožňuje vztah k ostatním jsoucům (tedy nikoli naopak, jak jsme viděli u Heideggera), Patočka vyzdvihl pod vlivem Arendtové a jak uvidíme později, zprostředkovaně též nejspíš díky Aristotelovi. Pojmu jednání se budeme věnovat obsírněji v pozdějších kapitolách, protože měl zásadní vliv na Patočkovu pojetí lidské konečnosti, jejíž popis je hlavním tématem naší práce.

### **3.2. Existence jako pohyb a pohyb jako tělesnost**

Heideggera, Finka i Patočku spojuje ještě jeden důležitý motiv objevující se už u Aristotela: je to on, kdo do filosofie zavádí pojem „možnosti“, která se buď uskuteční, nebo nikoli. Tím dal Aristotelés celé metafyzice dynamiku, která jí od Parmenida chyběla. Jakmile připustíme, že ne ke každému jsoucímu patří automaticky bytí, je třeba předpokládat změnu (z nejsoucího na jsoucí), vznik a zánik, tedy jednoduše řečeno pohyb. Řečeno s Finkem: „Problém bytí je v hlubokém smyslu problémem pohybu.“<sup>156</sup>

Fink se o Aristotela opírá především ve své kosmologické ontologii, v níž jeho pojem možnosti *de facto* odpovídá Finkově pojetí fenomenality, která se uskutečňuje v tom, co je zjevné: Přírodní věci jsou v pohybu, jejich bytí je být-v-pohybu. To pak umožňuje rozvinout dialektiku možnosti a skutečnosti.<sup>157</sup>

Patočka do značné míry s Finkem souhlasí, avšak k Aristotelovi se na rozdíl od něj explicitně přiklání až ve svém pozdějším filosofickém vývoji. Přesto můžeme konstatovat, že Patočkovu chápání pohybu jako podstaty existence (či lépe existence jako pohybu) je inspirováno nejen

---

<sup>155</sup> Srv. Patočka, J., *Přirozený svět jako filosofický problém*, c. d., s. 226.

<sup>156</sup> Fink, E., *Bytí, pravda, svět*, c. d., s. 40.

<sup>157</sup> Srv. Fink, E., *Zur Ontologischen Frühgeschichte von Raum – Zeit – Bewegung*, s. 237n.

Heideggerem (ačkoli ten, jak upozorňuje Patočka, explicitně neříká, že pobyt je pohyb) a Arendtovou, ale z velké části vychází právě z Aristotela. Pokusme se proto nyní o jeho hlubší analýzu.

V Patočkově fenomenologické ontologii není pohyb míněn ve významu fyzického přesouvání jsočina, nýbrž ve smyslu existenciálního uchopování světa. „Co však působí, že taková bytost jako člověk je s to se nějak vyrovnat s tím světem v celku, že jej jako celek vidí, chápe a rozumí mu, rozebírá jej? Nic jiného nežli to, že jako všechny ostatní věci i člověk je bytostí pohybu, a přirozený pohyb lidské bytosti je takový pohyb, který vede nejen k tomu, že jsme tvarem pro druhé, nýbrž že sami v sobě, v tomto pohybu našeho života, odhalujeme ostatní věci a sebe samy. Náš vlastní život je pohyb.“<sup>158</sup>

V tomto ohledu si Patočka Aristotela cenil daleko více než Platóna, jehož redukční systém směřuje k tomu, co je neměnné a obecné, u pohybu však tento systém selhává. Platónův matematický systém světa zůstává bez pohybu, je proto záslužné, že Aristotelova nauka o pohybu je naopak bytostně nematematická. „[...] hlavní důvod, proč Aristotelovi je pohyb/proces ve svém jádře nematematizovatelný, je ten, že jeho povaha není *empirická* (není to prostý fakt smyslově daný), nýbrž *ontologická*: pohyb není něco vnějšího, co se s bytostí děje nebo pouhá změna jejich vztahů, nýbrž cosi vnitřního, co vytváří a buduje bytost v jejím jsočinu...“<sup>159</sup> Aristotelův ontologický pohyb zůstal nicméně jaksí omezen jen na smyslové věci. Teprve Hegel podle Patočky pochopil pohyb jako podstatu všeho jsočina vůbec. Takto jej ostatně chápala i před Sokratovská „fyzika“, která nezná pohyb ve smyslu moderní přírodní vědy, nerozeznává jej „od procesu vůbec a zajímá ji především jako vznikání a současné zanikání, kterým se jednotlivé určité reality i jejich soubor – svět, kosmos – vydělují z neurčitého prázákladu; pohyb je proto u nich původně tím, čím

---

<sup>158</sup> Patočka, J., *Platón a Evropa*, c. d., s. 192.

<sup>159</sup> Patočka, J., *Aristoteles, jeho předchůdci a dědicové*. Praha, ČSAV 1964, s. 9.

vzniká a zaniká kosmos, je to vznik kosmu spíše než pohyb v kosmu, pohyb světa spíše než ve světě.“<sup>160</sup>

Aristotelovo pojetí tedy nemůže Patočka akceptovat bezvýhradně. Aristotelés sice chápal pohyb jako uskutečňované dynamis, avšak tuto dynamis vsadil zpět do trvajícího, přítomného rámce substance, čímž podle Patočky ztratila svůj původní ontologický dosah. Aristotelův pohyb je sice chápán jako změna (potencialita, změna možnosti ve skutečnost), ale odehrává se vždy již v předem daném, trvajícím a „nějak“ přítomném substrátu. Sám pohyb je tímto substrátem. Zřejmě právě proto považuje Patočka Aristotelovo řešení za nedotažené, protože představa pohybu jako změny na jinak neměnném substrátu je zavádějící vzhledem k tomu, že i sám substrát „trvá“, je časový. Patočka je tak nucen učinit další krok (který neučinil Fink) a pokouší se aristotelský pohyb radikálně desubstancializovat. A tak na rozdíl od Aristotela, jehož pohyb vždy již předpokládá nějaké konstituované jsoucnost, je Patočkův pohyb teprve konstituuje. Jinými slovy, je třeba chápat pohyb jako „původní život, který nepřijímá svou jednotu od vydrženého substrátu, nýbrž sám teprve vytváří jednotu svou i věci, která je v pohybu“.<sup>161</sup> Tu pak vyvstává jakási ontologická výhoda naší vlastní existence, která představuje důležitou filosofickou exkluzivitu: „[...] lidský život jakožto dynamis, jakožto možnost realizující se, je s to pojmy prostoru, času, pohybu vrátit jejich původní ontologický význam.“<sup>162</sup>

Tato desubstancializace pohybu je ovšem na první pohled zdánlivě v rozporu s dalším Patočkovým tvrzením, že existence jako pohyb je podstatně tělesná. Je tomu však přesně naopak; Patočka důrazně upozorňuje, že tělesnost není žádným neměnným substrátem, tělesnost

---

<sup>160</sup> Tamtéž, s. 19.

<sup>161</sup> Patočka, J., *Přirozený svět jako filosofický problém*, c. d., s. 227.

<sup>162</sup> Tamtéž.

něčeho v základě všech změn trvajících beze změny, nýbrž kus prožívání, změna sama.<sup>163</sup>

Pohyb je tedy základní výbavou naší existence, a to existence primárně tělesné. Zatímco zvíře žije v aktuálním a bezprostředním vztahu ke svému okolí, v přítomnosti, naše vidění světa je vždy spojeno s pohybem; svými postoji, které zaujímáme, se vymaňujeme z bezprostředního okolí a vžíváme se neustále do jiných situací, než je ta aktuální. Žijeme tak v minulosti i přítomnosti, tedy jedním slovem ve světě. Ten Patočka charakterizuje poněkud jinak než Fink – svět je pro něj horizont všech horizontů, v němž již vždy jsme, přitom nikdy ne dostatečně plně.<sup>164</sup>

Základem transensu ke světu je proto naše svoboda; svět nám není dán původně a pouze proto, že jsme schopni rozvažování, jak tvrdí Kant.<sup>165</sup> Svoboda spočívá v tom, že se můžeme odpoutat od toho, co je nám pouze dané, nespokojit se s tím. Vztahovat se ke světu svobodně nám tedy bytostně umožňuje naše dynamicky se pohybující tělesnost.

Patočkovu pojetí tělesnosti přináší zásadní obohacení Husserlova pojmu transcendentální subjektivity a je v tomto ohledu rozhodně bohatší, než je tomu u Finka či Heideggera, ale svým způsobem i specifitější, než u M. Merleau-Pontyho či L. Landgrebeho.<sup>166</sup> Stejně jako Fink si je i Patočka dobře vědom toho, že vztah k vlastní tělesnosti

---

<sup>163</sup> Tamtéž, s. 232.

<sup>164</sup> Srv. Patočka, J., *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha, Oikoymenh 1995, s. 28n.

<sup>165</sup> Srv. Patočka, J., *Kacířské eseje*, c. d., s. 62.

<sup>166</sup> Podrobný výklad tělesnosti u těchto dvou fenomenologů by vystačil na samostatnou práci, proto jen stručně připomeňme společné rysy s Patočkou a Finkem. Landgrebe kritizoval jednak izolované postavení Husserlova subjektu, především ale to, že je tento subjekt čistě nazírající, univerzální reflexí a jeho „faktičnost“, vsazenost do světa a dějinné situace, není brána na zřetel (viz Landgrebe, L., *Filosofie přítomnosti*. Praha, Academia 1968, zejm. s. 35nn). Merleau-Ponty nazývá tělesnost paradoxem a zdůrazňuje, že pouze tělo, „které je bytím o dvou dimenzích, nás může přivést k věcem samým, jež samy nejsou nějaká plochá jsoucna, nýbrž jsoucna nadaná hloubkou, nedostupná pro subjekt, který je pozoruje z nadhledu, jež se otevírají pouze tehdy, pokud je tu něco, co s nimi koexistuje ve stejném světě.“ Zároveň zdůrazňuje, že tělesnost není hmota složená z částic, ale není to ani duch či substance. Označuje ji jako „živel Bytí“. (Merleau-Ponty, M., *Viditelné a neviditelné*. Praha, Oikoymenh 1998, s. 132–136)

je jiný než vztah k předmětům, k nimž se skrze ni vztahujeme. A především, že nejde o tělesnost, již by se měla zabývat přírodní věda, tedy tělesnost pozorovaná. Tělesnost má u Patočky daleko hlubší, ontologický význam; jde o tělesnost vnitřně žitou, která nás staví do světa. Husserlovo uchopení tělesnosti, jak jej formuloval ve svých Idejích, zdá se, trpí stále nepřekonatelným karteziánským dualismem: „U Husserla to [...] vypadá tak, jako by vedle analýz vnímání, vzpomínky, anticipace, fantazie apod. tu byla ještě zvláštní kapitola, jež by se týkala *těla* – fenomenologie tělesnosti. Husserl nedošel k radikální otázce: co je člověk. Z transcendentálního subjektu vede k člověku cesta přes tělesnost.“<sup>167</sup>

Ušetřen kritiky nezůstává v tomto ohledu – a nutno říct, že rovněž právem – ani Heidegger (ostatně i Patočka se přímo ptá: jak dalece je nový ontologický náčrt lidského života stále ještě negativně určen opozicí vůči karteziánství?)<sup>168</sup>: „Pro Heideggerovu analytiku pobytu na světě je charakteristické, jak málo místa je věnováno konkrétním fenoménům, o které nám zde běží, např. fenoménu tělesnosti. [...] Že tato zápasící bytost je tělesná, je uznáno, ale jen mimochodem, není to explikováno.“<sup>169</sup> Ani pro Finka, ač se tímto tématem zabýval, jak jsme viděli v předchozích kapitolách, nepředstavuje tělesnost ohnisko jeho zájmu. Soustředí se na kosmologický pojem světa a otázku zjevnosti, tedy na něco, co transcenduje „přirozený svět“ a kde tělesnost jako taková nemá místo.

Patočka naopak zdůrazňuje: „Na základě tělesnosti je naše konání vždy pohybem odněkud někam, má vždy své východisko a svůj cíl.“<sup>170</sup> Tato „žitá tělesnost“ je pak dle Patočky něčím duševním, oduševnělým

---

<sup>167</sup> Patočka, J., *Tělo, společenství, jazyk, svět*, c. d., s. 53.

<sup>168</sup> Srv. Patočka, J., Karteziánství a fenomenologie. In: *Fenomenologické spisy, II*, c. d., s. 486.

<sup>169</sup> Patočka, J., *Tělo, společenství, jazyk, svět*, c. d., s. 40.

<sup>170</sup> Patočka, J., *Přirozený svět jako filosofický problém*, c. d., s. 230.

a vlastně jen díky ní se můžeme vztahovat sami k sobě, ke světu a tím k bytí. V tomto bodě se právě nachází onen rozcestník, který Finka odvádí z cesty fenomenologie směrem ke spekulativní filosofii a k otázkám po povaze světa v absolutním smyslu (jako jednoty prostoru, času a pohybu), tedy média, jež nemůžeme poznat skrze fenomény, ke kterému se však skrze základní (ko)existenciály pobytu rozmanitými způsoby vztahujeme. Jeho kosmologická ontologie tak opouští pole zjevného a obrací se ke zjevnosti (fenomenalitě) samé.

Patočka zdůrazněním tělesnosti a skrze ni jisté omezenosti našeho nazírání (protože perspektiva, jíž se ke světu a jsoucímu vztahujeme, je vždy jen výsekem jsoucího), zůstává naopak na poli zjevného, uvnitř světa, který je polem PRAXIS. Jeho fenomenologická ontologie se tak skrze problém přirozeného světa, jímž jeho filosofické bádání začalo, dostává k problémům tělesnosti lidského života jako sociálního pohybu a dějinnosti,<sup>171</sup> která je klíčovou dimenzí naší existence a k níž se plně můžeme dostat až skrze „otřesenost“ původního smyslu ve třetím pohybu.

### **3.3. Tři pohyby lidské existence a konečnost**

Předchůdný svět našeho života není tedy svět, na který jen pohlížíme, nýbrž svět, ve kterém se pohybujeme a konáme. „Svět a člověk jsou *ve vzájemném pohybu* – svět člověka zahrnuje tak, že člověk v něm může spolu s druhými provést *pohyb zakotvení, sebezbavení sebezprodlužováním a sebenalezení sebevzdáním*.“<sup>172</sup> Naše narození,

---

<sup>171</sup> Dějinnost pobytu je jeho bytostnou podstatou v tom smyslu, že pouze dějinný pobyt se stará o své bytí. Husserlův transcendentální subjekt je (a má být) v první řadě nezajímavý divák, tím se však stává bytostně nehistorickým. Až Heidegger zdůraznil dějinnost lidské existence, čímž právě radikálně odmítá Husserlův požadavek na nezaujatou reflexi transcendentálního subjektu. Patočka si brzy uvědomil, že právě tento přístup je mu daleko bližší a dějinnost se pro něj stala jedním z hlavních témat jeho vlastní filosofie.

<sup>172</sup> Patočka, J., Přirozený svět a fenomenologie. In: *Fenomenologické spisy II*, c. d., s. 233.

reagování na svět našeho bezprostředního okolí, práce, fyzická láska i boj, to vše je pohyb a jako takový je vždy v korelaci k celkovému pohybu světa. Všechny základní pohybové souvislosti, v nichž žijeme, jsou ontologicky podmíněny a teprve v porozumění jim tkví porozumění jednotlivým bytostem a věcem.<sup>173</sup>

Pohyb je zde tedy míněn v ontologickém významu a je třeba jej chápat jako rozpracování myšlenky člověka jako bytosti nehotové, která se uskutečňuje teprve tím, jak si volí své možnosti a jak koná. Tři časové dimenze (minulost, přítomnost, budoucnost) pak odpovídají Patočkovu rozdělení pohybu existence na tři fáze či etapy podle toho, na kterém momentu leží akcent. V těchto třech pohybech se uskutečňují různé základní možnosti člověka – pohyb zakotvení, reprodukce a vlastní pohyb existence či průlom. Stále je ale třeba mít na paměti, že i když se mluví o třech pohybech, je myšlen pohyb jeden, v němž je onen akcent zdůrazněn, zatímco zbývající dvě dimenze jsou sice zatlačeny do pozadí, ale přesto jsou v něm obsaženy – je mezi nimi dialektický vztah – vzájemně se potlačují i předpokládají.

Teorie tří pohybů existence může být vykládána dvěma způsoby – vedle historické interpretace jakožto filosofie dějin ji můžeme chápat v existenciálním významu. Ne vždy se dá přitom jednoznačně určit, ve které z těchto rovin se Patočka pohybuje. Podle našeho názoru to však ani není nutné, oba přístupy ke světu jsou ve skutečnosti velmi úzce propojeny.

Z hlediska historického přístupu souvisí tato teorie úzce s pojetím dějinnosti: lidské dění Patočka člení na stupeň nedějinný, probíhající v anonymitě minulého a v ryze přírodním rytmu, stupeň předdějinný, kde existuje kolektivní paměť v podobě písemné tradice, a stupeň vlastních dějin.<sup>174</sup>

---

<sup>173</sup> Srv. Patočka, J., Karteziánství a fenomenologie. In: *Fenomenologické spisy II*, c. d., s. 486.

<sup>174</sup> Srv. J. Patočka: *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Praha 2007, s. 50.



V prolnutí obou hlavních hledisek pak lze tři pohyby blíže určit takto: První pohyb je charakterizován zakořeněním, zakotvením do světa, mezi věci a druhé lidi v bezprostředním okolí. Ochraňuje nás zde bezpečí rodiny, která je tou první, byť jednoduchou sociální pospolitostí. „V očích druhého začínám existovat sám, a vyvrcholením této vzájemnosti je extatická slast, v níž sebe pociťuji jen jako přijatého druhým a druhého jako přijatého mnou, kde nastává překročení ze života do života – to druhé, svět mimo mne, se vtělilo v bytost schopnou přijmout mne v jeho jménu.“<sup>175</sup> Už v prvním pohybu tak Patočka vyzdvihuje jeho intersubjektivní charakter, ale rovněž nedílnou součást lidské existence, její konečnost: „A právě tímto vzájemným podepřením, tímto překlenutím vysazenosti do mrazu cizoty vzniklo klenutí, kterým svět, to druhé, čím nejsem já, odpovídá na výzvu mé nejhlubší, mé celkové potřebnosti. Naše konečnost vyzařuje jako potřebnost a právě v ní je akceptována.“<sup>176</sup> Nemáme sice na výběr, do které pospolitosti budeme svým narozením „vrženi“, ale záhy se skrze to, že nás ostatní členové této pospolitosti přijmou (akceptují – odtud jeden z názvů tohoto pohybu), sami začneme vztahovat ke světu bezprostředního okolí, jeho zvyklostem, které pramení z minulosti a které pochopitelně nemusíme jen bezvýhradně přijmout; můžeme proti nim i vzdorovat – i to je ale samozřejmě jistý druh vztahu. Primární časovou dimenzí je zde tedy minulost, k níž se prostřednictvím přijímání tradic vážeme. V tomto pohybu vše směřuje instinktivně k uspokojování slasti a těch nejzákladnějších potřeb. Ve druhém pohybu pak tuto elementární existenci prodlužujeme, a to prací. Prostřednictvím vědomé askeze, která je ideálem této životní linie, překonáváme instinktivní a bezprostřední cíle prvního pohybu. Na rozdíl od kruhové, do sebe uzavřené linie prvního pohybu směřuje

---

<sup>175</sup> Patočka, J., „Přirozený svět“ v meditaci svého autora po třiatřiceti letech, In: *Fenomenologické spisy II*, c. d., s. 324.

<sup>176</sup> Tamtéž.

druhý pohyb vždy vpřed, dál. Sebeprodlužování a reprodukce života vytvářením věcí nás vrhá do ostrého varu reality práce a boje, ve kterém už nás nechrání společenství nejbližších lidí. Ti, kteří se kolem nás vyskytují, jsou nyní spíše spolu-pracovníky, vedle-stojícími lidmi, kteří se o nás nestarají, a my se nestaráme o ně, potřebujeme se vzájemně pouze pro výkon své práce. Spolupráce konečných bytostí zmírňuje společné utrpení, avšak nemůže nás z něj zcela vytrhnout. Jsme v tomto společenství anonymní, zastáváme společenské role a žijeme přítomností a průměrností. Člověk zde není sebou samým, existencí v plném rozsahu, je redukován na svoji roli, žije zvláštním způsobem nepravdivě, zaslepeně. Svou skutečnou, autentickou existenci získáme až ve třetím pohybu, který je průlomem v mnoha aspektech lidského života.

Patočka zde do určité úrovně sdílí Heideggerovo stanovisko: i podle Patočky je druhý něčím, co je vždy jistým způsobem tady, i když nikoli úplně; je tedy vskutku jakési trvalé Mit-sein. S druhými počítáme dokonce i tehdy, když je nemáme přímo před sebou. Aniž by druhý musel být nutně konkretizován, tvoří stálou strukturu naší zkušenosti. Bez druhého se de facto nemůžeme sami k sobě vztahovat, jsme si sebe vědomi, ale bez něj bychom na sebe zapomínali. Tento návrat k sobě skrze druhého je tak podle Patočky čímsi jako prvním druhem výslovné reflexe.

Původní význam světa, jak jej například získává dítě, přece není jím „solipsisticky“ vytvářený. Přijímá jej tak, jak mu jej předávají druzí, jak jej už oni sami jednou pochopili. To oni jsou aktivními autory významu, lidský život je tak „ve své hlavní dimenzi hledání a objevování druhého v sobě a sebe v druhém.“<sup>177</sup> Totéž se týká obstarávání našich potřeb – ty přece rovněž prvotně, v rámci „domova“ obstarávají druzí, nikoli my sami (na tuto dimenzi lidského života

---

<sup>177</sup> Srv. Patočka, J., *Přirozený svět a fenomenologie*. In: *Fenomenologické spisy II*, c. d., s. 224.

ve své definici starosti jakožto fundamentu lidské existence Heidegger zcela zapomněl). Také v práci jsme formováni druhými, to oni určují roli, která nás činí tím, co jsme. Náš život spočívá na vztazích a jejich hierarchii. (Jak uvidíme, třetí pohyb otevře dimenzi, která Heideggerovu koncepci zásadně překračuje.)

Už v našem každodenním zaobírání se věcmi, tvrdí Patočka, je tedy skrytá „zjevnost vztahu k druhým bytostem stejné povahy. Předsevzetí, která podnikáme, jsou sice zaostřena k našim osobním, výlučným cílům, ale mají smysl pouze z reciprocity, vzájemnosti zrcadlení a vzájemného pronikání s druhými. Pokud obrat od věcí k světu není proveden až do této dimenze, pokud se neuskuteční původnost životního vztahu, kterým druhý přestává být pouhou věcí [...] nemůže se objevení světa odehrát jinak než na linii neosobního a tím „mrtvého“...“<sup>178</sup> V takovémto světě bez druhých, míní Patočka, chybí smysl zjevování, je smyslu-prázdný.

Limity a nedostatky Heideggerovy fundamentální ontologie si Patočka uvědomuje postupně, stejně jako význam intersubjektivitu. V doslovu k francouzskému vydání *Přirozeného světa* upozorňuje, že ani on ani Husserl tento význam dostatečně nezdůraznili. Ve shrnující charakteristice pojmu přirozený svět konstatuje, že ten s sebou přímo ze své ontologické struktury nese lidské „spolubytí“ a považuje za nutné, aby „latentní sensualismus v Husserlově teorii hyletických dat formovaných intencí“ ustoupil koncepci, „v níž je řeč nerozlučně spjata se samými základy lidské bytosti, s její schopností rozumět bytí“.<sup>179</sup> Řeč, jeden z existenciálů Heideggerovy ontologie, je přece už ze své podstaty určena ke komunikaci s druhým. V samé podstatě řeči je vždy již předem druhý předpokládán, bez něj by neměla řeč smysl. Heidegger význam řeči jakožto fundamentu určujícího naši existenci

---

<sup>178</sup> Patočka, J., Úvod do Husserlovy fenomenologie. In: *Fenomenologické spisy II*, c. d., s. 18.

<sup>179</sup> Srv. Patočka, J., *Přirozený svět jako filosofický problém*, c. d., s. 265.

sice pochopil, avšak přesto její intersubjektivní složku dostatečně nezdůraznil. Hovoří sice o tom, že řeči patří spolubytí, určitý způsob obstarávajícího bytí spolu, ale pořád je řeč konstitutivní pro pobyt jako takový, nikoli pro vztah, jak jej chápe Patočka. „Jako existenciální struktura odemčenosti pobytu je řeč konstitutivní pro jeho existenci. K výslovnému mluvení patří jako možnosti *naslouchání* a *mlčení*. Teprve na těchto fenoménech se plně ozřejmí konstitutivní funkce řeči pro existencialitu existence.“<sup>180</sup> Řeč je u Heideggera strukturním momentem pobytu, protože spolukonstituuje odemčenost bytí ve světě, ale druhý je tady jen jakýmsi doplňkem, on sám není pro naši existenci určující.

Než se dostaneme k definici třetího pohybu, zastavme se na chvíli u toho, co Patočka postupně a nejprve na pozadí svého výkladu rozvíjí, co však tvoří, jak jsme přesvědčeni, jádro celé jeho koncepce.

Patočka si totiž velmi záhy uvědomuje, že bytí ve světě jako „rozvrh“ přece není absolutní (jak se domnívali idealisté od Fichteho po Husserla), že je naopak časově omezený, konečný. Husserl tuto konečnost ve své transcendentální fenomenologii dostatečně nepodchytil, u něj je „konečnost lidské existence degradována na charakteristiku pouhého empirického povrchu lidské bytosti, nikoli její vlastní podstaty.“<sup>181</sup>

Přítom časová omezenost a vědomí toho, že jsme koneční, v důsledku ovlivňuje veškeré naše konání i celkový pohyb našeho života. Smrt je tak nejen pilířem celé Patočkovy konstrukce, ale domníváme se, že i nenápadným spojníkem obou interpretačních přístupů, které právě z toho důvodu nelze od sebe dle našeho názoru oddělit.

Zdá se, že smrt je jistým, byť různým způsobem přítomna ve všech třech individuálně lidských etapách života: v prvním pohybu ji

---

<sup>180</sup> Heidegger, M., *Bytí a čas*, c. d., s. 194.

<sup>181</sup> Cajthaml, M.: *Evropa a péče o duši. Patočkovy pojetí duchovních základů Evropy*. Praha, Oikoymenth 2010, s. 18.

chápeme jako neodvratný úděl, osud, nikterak tuto skutečnost neproblematizujeme, stejně jako zvířata. Ochranou proti konečnosti a ohroženosti smrtí je tu rodinné společenství, které funguje především jako bezproblémová záštita. Ve druhém pohybu je pocit bezprostřední ohroženosti našeho života zastřen a oddálen prostřednictvím cílené práce a užívání nástrojů. „Hlavní rys je zde upoutanost života k sobě samému: ‚fyzická‘ nutnost existovat tak, že život se věnuje na obstarávání života, na službu životu. To je ovšem jedna z podob, v nichž je stále přítomna konečnost lidského života, jeho vychýlenost do nicoty, do smrti; je zde však ve formě neurčité, ve formě zastřenosti, kterou obstarává právě činnost, jež svou čílostí zakrývá své vlastní téma. Práce tak na rozdíl od zvířecího života – jenž svou skrovnou otevřenost stačí strávit hledáním kořisti a úživy vůbec – je v dotyku s problematičností života a zároveň zastírá výhled na ni a brání jí.“<sup>182</sup> Právě spojení práce a smrti se stalo neodvolatelným lidským údělem. A to doslova, jak zmiňuje Patočka v souvislosti s eposem o Atrachasisovi, v němž bohové, aby nemuseli pracovat, stvořili člověka z masa a krve zabitého nižšího boha. „Lidský život je [...] udržování se skrze práci, námahu a bolest, a pojítka mezi prací a životem je smrt.“<sup>183</sup> Pohlcení prací žijeme skromně, nebouříme se proti svému osudu a jsme s ním smíření. Nepochybujeme a neptáme se. „Za tuto cenu může člověk žít ve smíru se světem a nepovažovat svůj život za nesmyslný, nýbrž toliko za excentrický vůči tomu, co o něm rozhoduje, za přirozeně smysluplný tak jako život květin na poli a zvířat v lese.“<sup>184</sup>

Povšimněme si, že oproti Finkově kosmologii stojí u Patočky v centru vždy člověk, a to ve všech třech pohybech a v obou jejich výkladech. Takto vystavená struktura světa přitom ale nepopírá apriorní existenci

---

<sup>182</sup> Patočka, J., *Kacířské eseje o filosofii dějin*, c. d., s. 33.

<sup>183</sup> Tamtéž, s. 35.

<sup>184</sup> Tamtéž, s. 73.

a význam světa jako předchůdného horizontu. Zároveň není svět něčím, co bychom měli jen nezaujatě pozorovat. Patočkovi se podařilo, zdá se, inspirovat Heideggerovým praktickým přístupem ke světu, jehož centrem je člověk, ale zároveň nepodlehnout tomu, aby svět učinil jen jakousi strukturou pobytu, ale také pojetím Finkovým, který zdůrazňoval apriorní význam světa v celku a odsunul z centra člověka. Patočkův přístup neumenšuje význam ani jednoho, centrum ani celek světa výslovně nevystupují, ani se vzájemně neruší. Zároveň se mu toto elegantní skloubení podařilo udržet v intenci fenomenologie. A nedosti na tom – ve shodě s Finkem drží intersubjektivní podstatu pobytu na všech úrovních pohybu: v tom prvním nás druzí přijímají, ve druhém se začleňujeme do věčných poměrů tvořených druhými, třetí pohyb je pak neoddiskutovatelně intersubjektivní a jeho centrem je vždy pobyt.

Pokud jde o druhý, historický přístup, pak z hlediska konečnosti v tomto předdějinném, mytickém období není nic problematického – vše je přijímáno bez pochybností, vše je zodpovězeno. Odpovědi jsou dokonce, jak tvrdí Patočka, položeny už před otázkami. Vlastní dějiny přicházejí ke slovu teprve ve chvíli, kdy člověk zpochybní dosud bezvýhradně přijímanou skutečnost, otřese dosavadními jistotami a začne klást otázky.

Vstupem do třetího pohybu se totiž zvláštním způsobem obnovuje životní smysl, vzniká život politický a s ním přichází filosofie, která věci „nebezpečně“ problematizuje. „...s příchodem *filosofie* začíná cosi jako přechod z této časové dimenze jinam. Z dominance časové dimenze minulosti se přechází k většímu akcentu na to, co je přítomné, na to, co je dané zde. A s tím přirozeně přichází také to zvláštní *ostřízlivění*, které souvisí s tím, že pocit důvěry v jsoučno je nějakým

způsobem otřesen. Proto je filosofie zvláštním způsobem nebezpečná.“<sup>185</sup>

Až otřesem dosavadního akceptovaného smyslu tedy vznikají předpoklady pro ustanovení opravdového lidství. Tímto otřesem, jak Patočka zdůrazňuje, neupadáme do nesmyslnosti, ale naopak získáváme možnost objevit smysluplnost jinou. „Dějiny vznikají otřesem naivního a absolutního smyslu v téměř současném a vzájemně se podmiňujícím vzniku politiky a filosofie.“<sup>186</sup>

Život ve třetím pohybu je ze své podstaty zcela jiný – ničím nekrytý „svobodně lidský“, člověku se v něm otevírá celek světa, a to bez „tlumící tradice a mýtu, jen jím osobně chce být přijat a zodpovídan“, vidí věci nově. Třetí pohyb spojený se vznikem filosofie lze podle Patočky považovat za počátek dějin ve vlastním smyslu slova.

Zatímco první dva pohyby jsou sice už vnořeny do faktu své konečnosti, vyčerpávají se však v pozemském přežívání, třetí pohyb je pokus o prolomení pozemskosti, člověk s ní chce otřást. A to prostřednictvím odpoutání od jednotlivin a uvědoměním si vlastní konečnosti.<sup>187</sup> Tu konečně integrujeme do své existence a musíme se s ní vyrovnat. V prvních dvou pohybech konečnost vlivem uspokojování potřeb přehlízíme („zapomněli na to jako na smrt“!). Třetí pohyb už tak není zakořenění do světa, ani prodlužování bytí, nýbrž úloha pro celý život jakožto celistvý.<sup>188</sup> Patočka zde tedy zcela explicitně staví lidskou konečnost do centra dění, teprve ona přivádí člověka k tomu, aby se stal dějinným a existoval „autenticky.“

---

<sup>185</sup> Patočka, J., *Platón a Evropa*, c. d., s. 133.

<sup>186</sup> Patočka, J., *Kacířské eseje o filosofii dějin*, c. d., s. 86–87.

<sup>187</sup> Vládu země nad naší existencí v prvních dvou pohybech lze chápat jako naši přílišnou zaneprázdněnost v obstarávání a uspokojování základních instinktivních potřeb a nutnost žít v nějakém zaměstnání (touto zemí). Je to svým způsobem nekonečná snaha konečných bytostí o to, tuto konečnost překonat. Vlivem této pilné zaneprázdněnosti však paradoxně naši konečnost přehlízíme, víme o ní, ale nevidíme ji.

<sup>188</sup> Srv. Patočka, J., *Tělo, společenství, jazyk, svět*, c. d., s. 107.

Se vznikem filosofie a dějin, které přicházejí ke slovu ve chvíli, kdy přijmeme konečnost naší existence, souvisí také nabytí svobody, a to ve zcela novém významu toho slova, jak upozorňuje Karfík: „Místo toho má být filosofie dějin podle Patočky založena na pojetí bytí, které dostatečně zohledňuje jak konečnost a dějinnost bytí samého, tak konečnost lidské existence. Takovou filosofii umožňuje pojetí svobody, jež nestaví na autonomii, resp. aseitě rozumu, která je vposled naddějinná. Patočka se tedy pokouší založit filosofii dějin na jiném pojmu svobody než kantovském či hegelovském.“<sup>189</sup> Dá se tedy říci, že v tomto bodě se spojují metafyzické a dějinně-filosofické aspekty Patočkovy filosofie a že tímto spojníkem je právě lidská konečnost.

### **3.4. Třetí pohyb jako nová sociální dimenze**

Názvy třetího pohybu se u Patočky postupně měnily a vyvíjely.<sup>190</sup> Vedle pohybu pravdy se objevují názvy jako vztah k centru a veškerenstvu, vlastní pohyb existence, průlom či vlastní sebeuchopení. Název, který úzce souvisí s přihlášením se ke konečnosti a jejím převzetím, tedy „sebezískání sebevzdáním“ či „sebezískávání sebevydáním“,<sup>191</sup> v sobě obsahuje klíčovou myšlenku celého konceptu: ve chvíli, kdy ke slovu přijdou dějiny a filosofie, kdy člověk zproblematizuje dosavadní smysl a tím se vystaví nejistotě, ohrožení a riziku, kdy otřese všemi dosavadními jistotami a může se stát zodpovědným a svobodným člověkem, totiž zároveň ztratí pevnou půdu pod nohama. Už se nemá oč opřít, čelí prázdnotě. Tento proces ale není ryze individuální (jako je tomu u Heideggera, kde autenticita

---

<sup>189</sup> F. Karfík: „Jan Patočka a problém filosofie dějin. Ke kontextu Kacířských esejí“, In: *REFLEXE*, 50, 2016, s. 145–172, zde s. 159.

<sup>190</sup> Viz Rezek, P., *Jan Patočka a věc fenomenologie*. Praha, Svojtka & Co 2010, s. 85n.

<sup>191</sup> Patočka přisuzuje odhalení tohoto pohybu Heideggerovi, ale vytýká mu, že zapomněl na samotnou jeho podstatu, tedy tělesnost. V tomto smyslu, stejně jako v otázce intersubjektivit podle něj učinil daleko více Husserl (srv. Patočka, J., *Přirozený svět a fenomenologie*. In: *Fenomenologické spisy II*, c. d., s. 235).



existence záleží vždy na jednotlivém pobytu), člověk není osamělé jsoucno mezi jinými. Ve chvíli, kdy věci našeho každodenního obstarávání, jimiž jsme se dosud zaobírali, ztrácejí svůj význam, objeví se náhle druhý člověk, stejně vytržený ze svých jistot a kořenů a stejně otřesený. Třetí pohyb u Patočky tak rozevívá novou sociální sféru, sféru spolubytí s druhým, jež pak zakládá v zásadním významu to, čemu Řekové říkali POLIS (o tom více v další kapitole).

Druzí se samozřejmě určitým způsobem objevují ve všech třech pohybech lidské existence, v každém z nich však pro nás hrají jinou roli. Prvním pohybem, jak už víme, jsme druhými přijati, jsou těmi nejbližšími, kteří nám skýtají původní domov. „Zakotvení, tento prvotní lidský pohyb, ukazuje tak ještě s větší zřejmostí než všechna další lidská mobilita, že lidský pohyb je spolupohyb ve vzájemnosti s druhými.“<sup>192</sup> Druzí jsou tak dokonce pro nás víc než my sami – to oni určují a formují naše konvence, hodnoty a předsudky, jsme jim zcela propadlí a nejsme původně sami sebou, jsme odcizení sami sobě.

Ani druhý pohyb, v němž se zařazujeme do práce a vytváření, se bez druhých neobejde, a to přesto, že jejich přítomnost (či nepřítomnost) bývá zakryta horlivou aktivitou a setrváním u věci.

Teprve ve třetí poloze životního pohybu se pro nás druhý stává konstitutivním prvkem naší existence, jež je náhle odkrytá, už ne zakotvená, akceptovaná a chráněná bližními, nemůže se uchýlit k příčinnivému zaobírání se věcmi, je zcela bez opory, vystavena riziku, vědomí své konečnosti, proto ale zároveň nanejvýš svobodná.

Zde se zcela jasně vyjevuje rozdíl oproti Heideggerovu „Mit-sein“. U něj je druhý jakýmsi soupeřem, sou-druhem, který vykonává podobné činnosti, zaobírá se týmiž jsoucnými, může být protivníkem, jehož chceme dohnat, překonat, či nechat být, jehož vidíme v produktech jeho činností, s nímž jsme-ve-světě. Heideggerovo pojetí

---

<sup>192</sup> Patočka, J., K prehistorii vědy o pohybu. In: *Fenomenologické spisy II*, c. d., s. 198.

našeho vztahování se ke světu je definováno nikoli skrze druhého, nýbrž primárně skrze nakládání s nitrosvětskými jsoucny, na něž jsme odkázáni. Lze jistě souhlasit s Patočkou, že je to způsobeno mimo jiné tím, že Heidegger ignoruje nebo bagatelizuje problém tělesnosti, neboť Patočkou rozvíjený radikální střet s druhým je možný právě jen v tělesné existenci.<sup>193</sup>

Plyne z toho také, že i když už Heidegger zdůraznil, že přes základní existenciální nastavení pobytu v podobě starosti a obstarávání už jaksi tušíme, že druhý není jsoucno jako ostatní jsoucna a že jej tedy nemůžeme „obstarávat“, ačkoli k němu samozřejmě nějaký postoj zaujmout musíme, není tato specifikace mezilidských vazeb podle Patočky dostačující. Stejně tak už Husserlův pojem „vcit'ování“. Vcit'ování je jakýmsi druhem „přenosu“ vlastností jednoho pobytu na druhý, což nejenže vede ke značnému zkreslení, ale především se takto druhý stále chápe v jistém smyslu jako objekt, stojící proti nám, tedy proti subjektu. Husserl sice popsal zvláštní modus zpřítomnění na základě přítomnosti druhé tělesnosti a asociativního svazku mezi tak prezentovanou tělesností a niternými procesy, jež jí vládou,<sup>194</sup> avšak to byl jen částečný krok k tomu, abychom mohli skutečně konkrétně pochopit naši zkušenost o druhém, abychom doopravdy věděli, jak je konstituován a zda a jakým způsobem se on podílí na konstituci nás samých.

Patočkova jednoznačná zásluha spočívá v zásadní radikalizaci role druhého: třetí pohyb je vpádem do sféry, kterou můžeme rozevírat a sdílet vždy jen v konfliktních vztazích k druhým lidem; ať už jsou tyto vztahy bezprostřední nebo nějak zprostředkované, zřejmé nebo zastřené, jsou vždy jistým způsobem *konstitutivní* jak pro nás samotné, tak pro druhé.

---

<sup>193</sup> Srv. Patočka, J., „Přirozený svět“ v meditaci svého autora po třiatřiceti letech, In: *Fenomenologické spisy II*, c. d., s. 307.

<sup>194</sup> Srv. Patočka, J., *Přirozený svět jako filosofický problém*, c. d., s. 119.

Teprve druhý nám tak umožní cestu ke světu, kterou hledali jak Husserl, tak Heidegger i Fink. Ani jeden z nich však vposledku nedohlédl pravý význam intersubjektivit, všichni tři se do jisté míry drží přece jen omezeného řeckého pochopení bytí, světa i člověka. „Objevení světa v řeckém vědomí nestalo se zároveň objevením lidského spolubytí v jeho plnosti, v jeho původnosti. Člověk byl sice objeven původně ve svém vztahu ke kosmu, jako bytost světová, ale nikoli spolu s původností vztahu k druhým, který může být realizován pouze neméně hlubokým obratem, než je obrat od jednotlivých věcí k jejich celkové souvislosti.“<sup>195</sup>

### **3.5. POLIS jako POLÉMOS**

Nyní přichází Patočka s důležitým posunem v celé problematice, který je inspirován filosofií Hannah Arendtové, ale jde podle našeho názoru ještě dále. Jedná se totiž o to, že sféra intersubjektivit jako sféra radikálních střetů s druhými (což je klíčový předpoklad konstituce každého já), je vlastně sférou POLIS. Tušení starých Řeků, že člověk je ve své podstatě ZOON POLITIKON, tu nabývá svého inspirativního významu a ukazuje, že politično patří zásadně k samotné lidské existenci. Podívejme se nyní na tento problém s Patočkou podrobněji. Viděli jsme, jak Patočkovi záleží na tom, abychom pochopili, jak zásadně se ve třetím pohybu proměňuje vztah k druhému (on se tu vlastně teprve vskutku vyjevuje). Poté, co otřesem dosavadního smyslu padly všechny předešlé opory (rodinné zázemí, přírodní cykly), jsme si chtěli nechtě navzájem vydání s druhými napospas. Druhý člověk je z nastalé situace stejně otřesen jako my sami. Není tu jen pouhým objektem, kterým se musíme zaobírat. Ve znejišťujícím střetu s druhým teprve utváříme svou lidskou existenci v pravém rozsahu, osvědčujeme

---

<sup>195</sup> Patočka, J., Úvod do Husserlovy fenomenologie. In: *Fenomenologické spisy II*, c. d., s. 18.

se či selháváme, uskutečňujeme se tím, jak v dané situaci obstojíme. Druhý je tedy pro naši existenci přímo konstitutivní, jeho existence nás nutí k jednání a tím nás utváří.

Jak již bylo řečeno, druhý se vyskytuje ve všech oblastech našeho života, ve všech jeho pohybech. Setkání s druhým člověkem ve třetím pohybu je však specifické. Druhý je nám na jedné straně oporou v nastalé prázdnotě, zároveň pro nás ale představuje riziko. Vstupujeme do zvláštní sféry, která se neopírá o nic pevného, protože život s druhými je nezakotvený, je neustále vystaven nejistotě a ohrožení vlastní existence. Dáváme se druhému všanc a nikdy přitom netušíme dopředu, jak tento střet dopadne. Střet (POLÉMOS) s druhým je oním „otřásajícím“, co způsobuje překonání akceptovaného smyslu a opuštění prvních dvou pohybů.

V otřesu dosavadních jistot a rizika, jímž jsme si vzájemně vydáni, v odkrytosti vlastních slabých míst, nutnosti jednat, i když nechceme, z nejistoty v tom, jak druhý člověk na naše jednání zareaguje, spolu se stejnou nejistotou druhého, vytváří se nakonec paradoxně pevná pospolitost vzájemně otřesených jedinců, to čemu bude Patočka říkat „solidarita otřesených“. Nejsme už chráněni svými blízkými, ani společenskými rolemi, stojíme na vratké půdě. Přesto je toto společenství, ač původně stojí na nejistých základech, nejpevnějším možným svazkem s druhými a jeho okrsek Patočka spolu s Arendtovou považuje za to, čemu už Řekové říkali POLIS.

Různé podoby uvedených střetů s druhými jsou pro Patočku právě to, čemu už Aristotelés a později Arendtová říkali jednání. I když i v předchozích pohybech mohly nastat situace, kdy jsme si s druhými byli navzájem rivaly, ve třetím pohybu se vše dramatizuje. „Duch polis je duch jednoty ve sporu, boji. [...] Jednota jím založená je hlubší než každá efemérní sympatie a zájmová koalice; v otřesenosti daného smyslu se setkávají protivníci a tvoří tím nový způsob bytí člověka – možná ten jediný, který v bouři světa poskytuje naději: jednotu

otřesených, ale neohrožených. [...] v dějinách nejde o to, co je možné vyvrátit nebo čím lze otřást, nýbrž o otevřenost pro to otřásající.“<sup>196</sup>

Pozitivním aspektem otřásající přítomnosti druhého a ohrožení vlastní konečností se ukazuje být naše nově nabytá svoboda. Tu nelze získat jinak než v tomto konfliktu, a proto s sebou svoboda vždy nese nepříjemný aspekt zodpovědnosti, nutnosti se rozhodovat. Zároveň je stabilita takového světa velmi křehká, máme k dispozici jen velmi „nejisté jistoty“, jak poukazuje Aleš Prázný: „Ke stabilitě a vypočitatelnosti politických záležitostí přispívá člověk svými sliby, na které se lze spolehnout.“<sup>197</sup> Politický život je totiž především ničím nekrytý, vydáváme se do rizika spojeného s možností selhat nebo dokonce vůbec nebýt. „Politický život jako život v naléhavém čase, v čase k –, tato stálá bdělost, je zároveň stálá nezakotvenost, nepodloženost. Život tu nestojí na pevné základně generativní nepřetržitosti, neopírá se zády o temnou zemi, nýbrž temnotu, tj. konečnost a stálou ohroženost života má stále *před sebou*.“<sup>198</sup>

Jak ale přesněji chápat tuto zásadní změnu lidské existence? Zdá se, že nemůžeme vystačit s tím, že bychom prostě konstatovali, že střet s druhým člověkem automaticky znamená, že přecházíme do jiné úrovně. Je tu nezbytná ještě jedna důležitá maličkost.

Viděli jsme, že jak Patočka, tak Heidegger rozlišují spolubytí s druhým na jisté pokleslé, upadající úrovni, od té, která má být její „autentickou“ obdobou. První sféra veřejnosti či „ono se“, je charakteristická jistou lhostejností k druhým, od nichž si udržujeme odstup. Jsme zde všichni průměrní a především zastupitelní jeden druhým. Dalším jejím rysem je to, že se zde s druhými setkáváme jedině prostřednictvím věcí a jejich obstarávání. A v neposlední řadě nechce být tato veřejnost rušena znepokojivými myšlenkami či řečmi o tématech, jakým je například

---

<sup>196</sup> Patočka, J., *Kacířské eseje o filosofii dějin*, c. d., s. 56–58.

<sup>197</sup> Prázný, A., *O smyslu politiky. Politická filosofie Hannah Arendtové*, Univerzita Pardubice 2014, s. 178.

<sup>198</sup> Patočka, J., *Kacířské eseje o filosofii dějin*, c. d., s. 53.

smrt. Pro každé téma již existuje hotový a předem připravený výklad, který nás zbavuje nutnosti o nich přemýšlet, ale především se rozhodovat a přijmout za své rozhodnutí zodpovědnost. Je to však jen předstíraná jistota, čehož jsme si navíc dobře vědomi, protože v krátkých okamžicích úzkosti se nám skrze puklinu v pevné zdi pohodlného přebývání ukazuje sféra jiná. U Heideggera je to sféra vyklonění do nicoty, kdy jsme zbaveni pout nitrosvětského a můžeme tak nahlédnout bytí. Patočkův přístup je podobný, avšak k tomu, abychom pevnost útulného a nesnaživého světa, v němž primárně přebýváme, narušili, potřebujeme druhého.<sup>199</sup>

Ten se rovněž vyskytuje i ve sféře, již můžeme nazvat veřejnou či sociální, ale zde plní jako kdokoliv jiný jen jednu ze společenských rolí, kterou v práci, rodině či dalších sociálních skupinách většinou společně zastáváme.

Sociální sféra je sféra soužití, kde dochází k setkávání lidí, ale toto setkávání je často uhlazeno konvencemi, tradicemi, rozdělenými rolemi, anebo se odehrává v davu a v různých kolektivech. V sociální sféře nemusíme být druhému radikálně vystavováni a není v ní tedy naléhavě angažováno naše nejvlastnější já.

A zde se objevuje ona zmíněná důležitá maličkost: politická sféra, tedy sféra třetího pohybu, je jiného rázu – zde musíme (ať už chceme, nebo ne) na střet s druhým odpovědět, adresně reagovat a přebírat za to svou

---

<sup>199</sup> Druhý je přitom, říká Patočka shodně s Finkem, vnější síla, která nás formuje ve všech aspektech života – od mocenských vztahů přes lásku až po práci. Mohou být našimi pomocníky, protivníky i konkurenty, jsou však přítomni neustále. A tu Patočka opět jakoby mimochodem poukazuje i na onu „temnou“ či odvrácenou stranu naší existence: „Tento poměr k druhým zvenčí, jako k síle podmiňující a podmíněné (v práci a potřebách) však je ve své povaze neodlučný od poměru k vlastnímu životu skrze smrt, jako původní zapuštění kořenů předpokládá vztah k vlastnímu životu skrze druhý život.“ (Patočka, J., *Přirozený svět a fenomenologie*. In: *Fenomenologické spisy II*, c. d., s. 225.) Život jako celek je sice nekonečný, neustále se obnovující, ale tvoří jej konečná individua, která se ke svému konci musejí nějak vztahovat. A to buď nejrůznějšími způsoby zakrývání si této skutečnosti, nebo postavení se jí čelem, v aktivním ohrožení. Jeden z takových způsobů je praktické ohrožení sebe druhým a souběžné ohrožení druhého sebou, které se děje ve třetím pohybu existence.

odpovědnost, ačkoli splet' oněch střetů je ve skutečnosti nepřehledná a znejišťující. Přísně vzato právě tento způsob střetu a vzájemného vydání se všanc nazývá Patočka ve shodě s Arendtovou jedním. Jednání má úplně jiný ontologický status než předchozí jmenované způsoby spolubytí. „POLIS je sféra *adresných*, cílených kontaktů, v nichž se z masy neznámých jedinců vynoří jeden či několik, s nimiž náhle mám co do činění a v nichž se soustřeďuje ona otřásající výzva k nějakému jednání.“<sup>200</sup>

Arendtová (shodně s Heideggerem i Patočkou) akcentuje rozdíl mezi přirozenými pospolitostmi vznikajícími v rámci domova a rodiny a životem politickým. V případě Arendtové nespočívá rozdíl mezi sférou sociální a politickou v míře adresnosti, nýbrž v tom, že zatímco pro sociální život je přirozená a nutná hierarchie vztahů, pro život politický tato hierarchie neplatí, v něm si jsou všichni rovni (aniž by tím byla rušena nezbytná odlišnost jednotlivců jako neoddělitelná součást plurality). Z toho ovšem plyne, že v POLIS jsou všichni svobodní, a tím také zodpovědní.

### **3.6. Jednání jako ústřední motiv Patočkovy filosofie**

Hlubší analýze pojmu jednání, který se postupem času stal ústředním tématem Patočkovy filosofie, se nyní budeme věnovat podrobněji.

Za tímto účelem bude nezbytné nastínit základní pojmy filosofie již několikrát zmiňované Hannah Arendtové, další následovnice Husserla i Heideggera, jejíž vliv na Patočku lze jen těžko docenit. I její cesta byla celoživotně ovlivněna Husserlovou fenomenologií a v jejím rámci vypracovala teorii o činném životě, která ve stejnojmenném díle nese až nápadně shodné rysy s Patočkovou teorií života jako trojjedinného pohybu. Inspirována Aristotelem a jeho koncepcí pohybu definovala tři

---

<sup>200</sup> Blecha, I., *Bytí a svět. Heidegger v kontextu*. Zlín, Pavel Jungmann, Archa 2019, s. 366.

základní lidské činnosti, které souhrnně označuje jako „Vita activa“<sup>201</sup>. Každá z těchto činností odpovídá jedné ze základních podmínek, za nichž lidé ve světě existují. První z nich je práce, tedy činnost časově neomezená, jejímž výsledkem není nic trvalého. Její produkty úzce souvisejí s biologickým procesem lidského těla, slouží k uspokojení jeho základních potřeb a jako takové jsou rychle spotřebovávány. Základní podmínkou, na niž je práce vázána, je tedy život sám. V daném kontextu je zřejmé, že význam pojmu práce u Arendtové se do jisté míry shoduje s tím Patočkovým, avšak zároveň je do něj zahrnut první, instinktivně-afektivní pohyb existence sloužící k uspokojování slasti.

Druhou lidskou činností je dle Arendtové to, čemu říká zhotovování, neboli výroba produktů, které mají oproti práci trvalejší charakter. Ve zhotovování se manifestuje nepřirozený rys existence, která je sice závislá na přírodě, ale není v ní „doma“. Svůj domov si musí uměle tvořit, a to produkováním věcí, kterými se obklopuje a na něž je následně odkázána. Základní podmínkou zhotovování je tedy světskost. Třetí a nejvyšší lidskou činností, která již nemá žádný hmatatelný produkt a k níž ani žádných předmětů není často třeba, je jednání. Odehrává se přímo mezi lidmi, leckdy i bez zprostředkování věcmi, ve složitém propletení mezilidských vztahů, protože její základní podmínkou je fakt plurality (tj. množství lidí žijících na zemi).

Právě pluralitu jako podmínku jednání přebírá Patočka od Arendtové. Pluralita není heideggerovskou veřejností „ono se“, masami anonymních jedinců, jejichž neurčité rysy nám dávají pocit bezpečí v tom smyslu, že se jimi nemusíme nijak znepokojovat. Pluralita

---

<sup>201</sup> Arendtová tvrdí, že pojem vita activa vděčí za svůj počátek specifické historické konstelaci, tedy procesu se Sókratem. V něm se z konfliktu mezi filosofem a polis zrodila politická filosofie a položila základ západní tradici jak filosofie, tak politiky. Se zánikem antické obce však tento pojem ztratil svůj původní, politický význam a vita activa je tak označením všech druhů lidských aktivit. Je zřejmé, že tento motiv zmíněný u Finka i Patočky měl svůj původ právě u ní.



znamená to, že jsme všichni svým způsobem totožní (v tom smyslu, že jsme všichni lidé se stejnými biologickými předpoklady), ale zároveň jsme každý (kdo kdy žil, žije, nebo bude žít) pozoruhodným způsobem rozdílní. Pluralita se tedy manifestuje jakožto rovnost a rozdílnost zároveň, přičemž jen tato kombinace umožňuje jednání v tom smyslu, v jakém jej Arendtová (a nakonec i Patočka) chápe. „Lidská pluralita je mnohostí, která má tu paradoxní vlastnost, že každý její člen je svého druhu jedinečný. Tato jedinečnost se ukazuje právě v činnostech promlouvání a jednání [...] Promlouvání a jednání jsou mody, v nichž se zjevuje samo lidství.“<sup>202</sup> Zjednodušeně řečeno – kdybychom nebyli stejnorodí, nebylo by vzájemné porozumění vůbec možné, kdybychom však nebyli rozdílní, nebylo by žádného jednání ani promlouvání třeba. A bez těchto dvou činností by lidský život nebyl tím, čím je. Veškeré lidské činnosti jsou do jisté míry (stejně jako je tomu v Patočkově koncepci) podmíněny intersubjektivitou, ale pouze jednání si nelze bez společenství lidí ani představit. „Právě proto patří jednání neoddelitelně k člověku, vytváří ho a je specifickým projevem jeho existence. Člověk je člověkem jen *jako jednající*; nemusí pracovat, nemusí za život vyrobit jedinou věc, nemůže ale přestat jednat. Jsme-li lidmi, už zkrátka vždy a nutně *jednáme*; a vice versa: jako *jednající* jsme vždy nějak lidmi.“<sup>203</sup>

Tak jako u Patočky jsou i u Arendtové všechny tři činnosti v nejhlubším ontologickém smyslu zakotveny v nejjobecnějších podmínkách lidského života, kterými jsou narození a smrt. Už svým zrozením jsme zároveň odsouzeni k smrti, již se snažíme ve všech svých činnostech čelit: Práci zajišťujeme přežití nejen naší individuální existence, ale i celého rodu, zhotovováním umělého světa se zase stáváme nezávislými na nestálém a nevyzpytatelném světě

---

<sup>202</sup> Srv. Arendtová, H., *Vita Activa*, c. d., s. 225.

<sup>203</sup> Blecha, I.: *Bytí a svět. Heidegger v kontextu*, c. d., s. 245.

přírody, v němž na rozdíl od zvířat nejsme doma. Jednání je pak už ze své podstaty konečností podmíněno (viz dále).

### **3.7. Aristotelés a fenomenologické aspekty jednání**

Předpokladem pro jednání je jednak pluralita, ale především také nutnost vystoupit z bezpečné zóny soukromí a anonymity, vystavit se rizikům spojeným s interakcí s druhými. Soukromí je při jednání už ze své podstaty vyloučeno – k jednání je vždy potřeba „být vidět“, vystavit se na odív a to vlastně po celou dobu tohoto konání. Tím se liší jednající člověk od výrobce, který předvádí až hotový produkt, zatímco proces jeho vzniku je obvykle veřejnosti skryt.<sup>204</sup>

Prostorem, kde se takto lidé sobě „zjevovali“, byla v Řecku POLIS, na rozdíl od například domácnosti (OIKOS), která zůstávala očím veřejnosti utajena. POLIS se stává skutečně „jevištěm“, na kterém je nutné se předvádět a vynikat. Arendtové se tím podařilo vyzdvihnout zásadní „fenomenologický“ aspekt jednání, který ale objevil už Aristotelés.

Pojmem jednání se Aristotelés zaobírá především v šesté knize *Etiky Nikomachovy*, přičemž struktura analýzy tohoto pojmu a samotné vyvození jeho definice jsou značně složité. Jde o náčrt lidských činností, které způsobují ve světě změny a zařizují tedy, „že věci mohou být jinak“. Jen stručně proto připomeňme jeho odlišení jednání (PRAXIS), jehož účelem je samotný proces jednání, od zhotovování (POIÉISIS), který má za cíl konkrétní produkt či výrobek.<sup>205</sup>

---

<sup>204</sup> Rozlišení na soukromé a veřejné umožňuje právě *polis*, jak upozorňuje Aleš Prázný: „Každodennost představuje soukromý svět, kde je občan pouze člověkem. Soukromá oblast, tak jak ji Arendtová líčí ve *Vita activa*, je sférou reprodukce života a práce. Teprve na pozadí tohoto rodinného života se objevuje člověk politický.“ (Prázný, A., *O smyslu politiky. Politická filosofie Hannah Arendtové*, Univerzita Pardubice 2014, s. 119)

<sup>205</sup> Velkou zásluhu v interpretaci Aristotela, která posloužila i Patočkovi, měla Arendtová. Ta „mistrně ukázala negativní důsledky každého zmatení mezi dílem a jednáním. Dílu (*poiésis*) je vlastní násilí, které tkví v tom, že se jisté látce ukládá

Klíčový rozdíl mezi vytvářením a jednáním tkví dle Aristotela v jejich účelu. V rámci zhotovování člověk ovládá přírodu natolik, že tvoří a vyrábí zcela nové věci, a to tak, že si předem vždy stanoví *účel* svého konání, včetně prostředků, kterými ho chce dosáhnout. Zhotoveným účelem je pak vždy konkrétní dílo nebo výrobek, který je hmatatelný a trvalý.

Účel vytváření (hotový produkt, výrobek) stojí mimo jeho tvůrce i jeho aktivitu. U jednání<sup>206</sup> nic takého možné není – samo o sobě je svým účelem a jeho autor není od tohoto procesu oddělitelný. „Každý člověk pak uvažuje o tom, co může být vykonáno skrze něho samého... Neuvažuje tedy o účelech a cílech, nýbrž o prostředcích.“<sup>207</sup> Definici tohoto pojmu lze doplnit o konstatování, že jednání nemá původce (autora), nýbrž vždy jen aktéra, který nestojí mimo jeho průběh.<sup>208</sup>

Jednání je tedy, stručně řečeno, podle Aristotela zcela specifická forma existence, v níž je aktér vždy součástí aktu, v níž se osvědčuje a jeví tak, jak „je“ ve svém lidství. To je ovšem možné vždy jen ve sféře otevřenosti a možnosti svobodně volit, avšak za cenu jistého rizika. Arendtová zdůrazňuje: v kontrastu s hmatatelností a trvanlivostí produktů zhotovování je totiž jednání pomíjivé, neboť za sebou nezanechává žádný produkt, žádný hmatatelný výtvar. A nejen to. Nelze ho ani předem naplánovat, určit jasný cíl a prostředky, jimiž ho lze dosáhnout, je totiž nepředvídatelné. Jeho důsledky nelze předem odhadnout, protože tkanivo vztahů a lidských záležitostí je příliš

---

určitá forma [...] Převedeme-li logiku díla na logiku jednání, dostáváme se k totalitarismu, který uvažuje společnost jako látku k opracování, se vši násilností, kterou to předpokládá.“ (Canivez, P., Čin, činnost, jednání. In: *Filosofie jednání*. Praha, Oikoymenth 2006, s. 13.)

<sup>206</sup> Jak poukazuje Jakub Čapek, není Aristotelův pojem jednání pojmem pouze popisným, nýbrž hodnotícím. „Rozumnost člověk buď má, nebo nemá. Není možné být rozumný málo či špatně. O odpovídajícím jednání proto platí, že je *praxis*. Aristotelova definice jednání je definicí dobrého jednání.“ (Čapek, J., *Jednání a situace*. Praha, Oikoymenth 2007, s. 92.)

<sup>207</sup> Aristotelés, *Etika Nikomachova*. Praha, Petr Rezek, 1112a, s. 68.

<sup>208</sup> N nejen jednání, ale i život sám by je podle Patočky sám sobě účelem. Je to dáno naší tělesností, která je se svými potřebami podstatou orientovanosti a situačnosti ve světě.

složité, což ale zároveň činí náš život napínavým a nutí nás k pohybu.<sup>209</sup>

Proto není možné jednat izolovaně a proto nemůžeme nikdy dohlédnout následky jakéhokoli činu, protože jsme vždy jejich individuálním původcem, ale zároveň i tím, kdo spouští řetěz událostí bez zajištěného cíle.

S uvedenými lidskými činnostmi (POIESIS a PRAXIS) jsou spojeny odlišné intelektuální ctnosti, díky nimž můžeme dosahovat pravdy. V případě zhotovování je touto ctností umění (TECHNÉ), které je dispozicí k tomu, vytvořit něco, co může být a nemusí, a to na základě rozumového úsudku. V případě jednání je to pak rozumnost (FRONÉISIS), tedy dispozice jednat na základě úsudku ve věcech, které jsou pro člověka dobré či zlé.

Rozumnost (FRONÉISIS) je podle Aristotela vždy dobrá, tedy i jednání musí být vždy dobré.<sup>210</sup> Cílem života je pak dosáhnout blaženosti (EUDAIMONIA), přičemž ta může být pro každého něčím jiným (ctností, rozumností, moudrostí), v každém případě však platí, že „blažený člověk dobře žije a dobře jedná“.<sup>211</sup>

FRONÉISIS je rozumností praktickou, neúplnou a nedokonalou, omezenou. Taková přísluší nehotovým lidským bytostem. Existuje však ještě jiná, nazřená pravda. Tu Aristotelés nazývá THEÓRIA a souvisí s moudrostí (SOFIÁ). Od ní se rozumnost (FRONÉISIS) liší tím, že je zaměřena na praktické jednání v rámci POLIS, zabývá se nejen všeobecným, nýbrž i jednotlivinami. Moudří jsou bohové, ale této ctnosti mohou dosáhnout i lidé, a to tak, že budou mít vědění i rozumění o předmětech, které jsou svou přirozeností nejhodnotnější.<sup>212</sup> Docílit toho mohou tak, že zvolí život nikoli politický, nýbrž rozjímavý. THEÓRIA, rozjímání či nazření pravdy lze

---

<sup>209</sup> Srv. Arendtová, H., *Vita activa*, c. d., s. 249n.

<sup>210</sup> Srv. Aristotelés, *Etika Nikomachova*, c. d., 1139a, s. 136n.

<sup>211</sup> Tamtéž, 1098b, s. 34.

<sup>212</sup> Srv. tamtéž, 1141b, s. 142.

dosáhnout životem kontemplativním, jímž se můžeme podílet na božské blaženosti, na tom, co je věčné.

Důležité je, že už Aristotelés pochopil, že jednání má jaksi „fenomenologický“ charakter: jedině v jeho výkonu se jeví aktér a jen jako něco zjevného může být jednání zpětně podrženo a hodnoceno. Lze to snad vhodně doložit na příkladu statečnosti, která se nemůže „výslovně ukázat“ mimo veřejný prostor, mimo zraky ostatních, kteří by čin mohli posoudit jako statečný. Je k němu nutné svědectví ostatních (o nutnosti svědectví viz dále). „Mou skutečnost *jako člověka*, tedy jako ZÓON POLITIKON (shodli jsme se, že je to vlastně totéž), může stvrdit jen uznání nebo odmítnutí ze strany druhého.“<sup>213</sup>

Z toho vyvozuje Blecha myšlenku, že musí-li mít jednání možnost se ukázat veřejně, před diváky, vykazuje shodné rysy s jistou formou divadelního představení, kde POLIS může být považována za jeviště. Arendtová si uvědomila, že tento fenomenologický aspekt jednání k sobě váže další podmínku pro jeho uplatnění: totiž svědectví druhých a promluvu o tomto svědectví. V dílčí shodě s Heideggerem, pro něhož je řeč konstitutivním existenciálem pobytu, Arendtová prohlašuje, že jednání beze slov přísně vzato vůbec neexistuje, a že žádná jiná lidská činnost nevyžaduje slova v takové míře jako jednání. V ostatních činnostech slova spíše doprovázejí jiný druh konání, mohly by se obejít i beze slov, avšak v jednání prostřednictvím promlouvání právě vystupujeme na obrazné jeviště a činíme zjevným, kým jsme. Promlouváním a jednáním se teprve zapojujeme do světa, který existoval dávno předtím, než jsme se narodili. To, že nás druzí do tohoto světa prostřednictvím těchto činností přijmou, je dle Arendtové něco jako druhé zrození (a evokuje Patočkův první pohyb zakořenění či akceptace). A tak zatímco svět, v němž se pohybujeme, sestává ze struktury výtvorů lidské ruky (které jsou pro lidský život

---

<sup>213</sup> Blecha, I., *Bytí a svět. Heidegger v kontextu*, c. d., s. 252.

nezbytné), jednání a promlouvání vytváří síť či tkanivo vztahů, v nichž se pohybujeme a kde každá jednotlivá nit je právě produktem jednání. Arendtová soudí, že lidské jednání vždy nějak rámuje dva mluvní akty: slib (závazek, smlouva, domluva) a ospravedlnění (vysvětlení, nebo třeba i posouzení či přímo soud). Ty pak vytvářejí archetypální rámec pro klíčové společenské instituce, které lze vskutku rozdělit do dvou kategorií: na ty, které ošetřují smluvní stránky jednání, a na ty, které soudí, zda jsme dodrželi slovo a zasloužíme trest.

I Patočka se podobně jako Arendtová nechal inspirovat Aristotelem, i když tato inspirace není na první pohled tak zřejmá. Po velkou část svého filosofického úsilí se zabýval především Sókratem a Platónem, zdůrazňoval vždy neocenitelný význam Sókrata jako toho, kdo do filosofie poprvé uvedl myšlenku člověka jako bytosti uskutečňující se prostřednictvím svých možností, které si volí, a je tudíž nucena jednat. „Sókrates tedy objevil člověka jako bytost od všeho ostatního nejodlišnější – lidskou bytost jako původně nehotovou, ale danou do ruky sobě samé, aby pochopila svou podstatnou vůli, aby svému životu dala smysl. Pro takovou bytost musí dění životní nabýt významu; bytost, pro niž dění má význam, je však historická bytost. Sókratés je objevitel lidské dějinnosti.“<sup>214</sup>

V pozdější diskusi k přednášce *Platón a Evropa* však najednou Patočka vyzdvihuje skutečnost, že prvním filosofem, který objevil pojem jednání v moderním, nikoli kauzálním významu, byl Aristotelés. Jednání (PRAXIS) je pro Aristotela otázkou pravdy a jejího poznání. „A tohle odhalování se neodbývá tím, že se na sebe dívám, nýbrž tím, že jedním takovým způsobem, že tvořím něco, co tady ještě není. Tohle je ta Aristotelova myšlenka – čili jednání je způsob pravdy!“<sup>215</sup> Pojem jednání se do jisté míry zabývá i Platón, avšak v poněkud jiném smyslu. A ačkoli Aristotelés není podle Patočky možný

---

<sup>214</sup> Patočka, J., *Věčnost a dějinnost*, c. d., s. 24.

<sup>215</sup> Srv. Patočka, J., *Platón a Evropa*, c. d., s. 219.

bez Platóna, ba dokonce tvrdí, že neexistuje jediný Aristotelův pojem, který by nějak nebyl odvozen z Platóna,<sup>216</sup> Aristotelés si podle něj všímá věcí, které Platón přehlédl. Zároveň však nesouhlasí s tím, že by Aristotelés Platóna jen „propracoval“. Vytvořil zcela jiný koncept, a tím de facto zbořil Platónovu nauku o idejích.

Tato destrukce platónského světa idejí a hlavní Aristotelův přínos spočívá v tom, že zatímco se Platón zabývá věcmi, které jsou věčné a nutné, Aristotelés se zaměřuje na jednání, které je nahodilé; z toho plyne, že je zde stejně nahodilé a proměnlivé určování toho, co je pro člověka dobré – ve sféře jednání nemůže platit idea dobra (jednou je třeba mlčení dobré, jednou špatné). Proto podle Aristotela nemůže existovat „dobro jako cosi společného ve smyslu jedné jediné ideje“<sup>217</sup>

Obrat k principům, které jsou nahodilé, nejsou trvalé, jsou tedy pravým opakem věčných a neměnných idejí, představuje pro lidské myšlení zcela zásadní zlom a pro Patočku znamená významný obrat v jeho myšlení. „A tento moment, analýza lidského jednání u Aristotela, jež nevidí jako něco vnějškového, nýbrž jako rozhodnutí, které se odehrává v duši, které se děje ve smyslu dobrého života a které má vliv na lidský život v celku – tohle jednání skutečně konkrétní –, to je zkušenost, která Aristotela vede k tomu, aby vertikální pohyb, který vykonával platónský filosof, ohnul do *horizontálního*. [...] Jak to, že něco takového jako jednání může vést ke změně směru toho reflektovaného pohybu?“<sup>218</sup>

Patočka tak dochází k závěru, že pojetí člověka, jak je zastává Platónův Sókratés, je neúplné a nedostatečné, protože nepojednává o tom, co je pro člověka nejtypičtější a čím se odlišuje od ostatních bytostí – o skutečném jednání.<sup>219</sup> Neúplnost a nedostatečnost tak najednou Patočka spatřuje i v pojetí Sókratovy péči o duši. Příklon k Aristotelovi

---

<sup>216</sup> Srv. tamtéž, s. 221.

<sup>217</sup> Aristotelés, *Etika Nikomachova*, 1096b, s. 29.

<sup>218</sup> Patočka, J., *Platón a Evropa*, str. 195n.

<sup>219</sup> Srv. tamtéž, s. 220.

v této oblasti je poněkud nečekaný i proto, že u Aristotela se slovní spojení „péče o duši“ explicitně nevyskytuje. Přesto se zdá, že od této chvíle je pro Patočku Aristotelův koncept výstižnější a lépe vyhovující jeho vlastní pozici, totiž vyjasňování vnitřní pravdy. Jak poukazuje Blecha, je tento moment u Patočky vsutku překvapivý, neboť „to poněkud snižuje význam Sókrata v Patočkově filosofii a vkládá to do ní pozoruhodnou nesrovnalost. Musela-li koncepce péče o duši jako na svůj zásadní impuls čekat až na Aristotela, stěží mohla Patočku sókratovská koncepce otevřené duše trvale uspokojovat tak, jak sám často naznačoval a jak se obvykle soudí.“<sup>220</sup>

### **3.8. Fink: FRONESIS a THEORIA**

Možným podnětem pro Patočkův nenadálý příklon k Aristotelovi mohla být Finkova stat' *PHRONESIS und THEORIA*. Vyšla v roce 1976 ve sborníku věnovaném Janu Patočkovi, který ji však měl možnost číst již předtím. Pokusme se nyní doložit tuto tezi na výkladu a interpretaci Aristotela, jak je provedl Eugen Fink.

Ten si při analýze jednání u Aristotela všímá jednoho důležitého momentu, který mohl nejspíše Patočku inspirovat: zatímco nedokonalí a smrtelní lidé potřebují ke svému životu praktickou rozumnost (FRONÉSIS), bohové si vystačí s nazřením hotové pravdy, THEÓRIA. Má to být tedy lidská konečnost, která nás nutí jednat?

FRONÉSIS, jak ji interpretuje Fink, je porozumění tomu, jak se věcem a lidskému jednání uděluje smysl prostřednictvím dobra. Zatímco THEÓRIA se týká věcí, které se vyskytují, jsou hotové a po ruce, FRONÉSIS naopak se týká jaksi budoucnosti, toho, co ještě není. Vztahuje se totiž ke zvláštní dimenzi lidské existence, kterou je přímé

---

<sup>220</sup> Blecha, I.: Patočková péče o duši mezi Sókratem, Platónem a Aristotelem. In: *Filozofia*, roč. 70, 2015, č. 6, s. 409–419, zde s. 409.



jednání s druhým člověkem. Lidské jednání budoucnost teprve určí a stanoví to, co ještě není.

FRONÉISIS lze popsat jako praktické poznání, které je vždy neúplné, nedefinitivní. A podle Finka jsme k jeho užívání nuceni faktem, že jsme koneční. V tomto kontextu je zajímavé všimnout si jedné drobné, avšak důležité poznámky: Fink chápe naši konečnost vlastně jen jako existenciální diskomfort, jako „nedostatečnost“ našich poznávacích schopností. FRONÉISIS tedy Fink chápe ve smyslu „omezenosti“, kterou však trpíme pouze my, lidské bytosti. Naší motivací k jednání je právě to, že jsme smrtelní, že o své konečnosti víme. Pro život s touto neustálou hrozbou potřebujeme na rozdíl od nesmrtelných bohů praktický rozum (FRONÉISIS).

Bohové ničím omezení nejsou, a proto je jim ve všem přístupná kompletní pravda. Dá se tedy říci, že bohové „nepotřebují“ mít pouhý praktický rozum, neboť jsou schopni plné kontempace, „stačí“ jim THEÓRIA, kterou Aristotelés nazývá nejušlechtilejší a nejvyšší činností. Tato drobná poznámka je vlastně u Finka jediná, týkající se toho, co člověku působí jeho konečnost: nouzi omezeného poznání a jenom přibližné FRONÉISIS.

Zásadní závěr, který Fink z interpretace Aristotela vyvozuje, je tedy konstatování, že bohové nejednají. Právě zde se vyjevuje souvislost mezi jednáním a konečností, vědomím o ní a rizikem s ní spojeným. „Bohové nedělají nic jiného, než že přemýšlejí, říká Aristotelés; nejsou nutně omezováni tělesnou potřebou, neuzavírají smlouvy a nedopouštějí se žádného jednání odvahy, nejednají podle FRONÉISIS.“<sup>221</sup> Zažívají jen blaženost ze svého poznání, nejsou vystaveni nejistotě a hrozbě konečnosti. Aristotelés nabádá, abychom se jim snažili přiblížit; měli bychom se snažit tak dalece, jak jen to jde,

---

<sup>221</sup> Fink, E., Phronesis und Theoria, In: *Die Welt des Menschen – Die Welt der Philosophie. Festschrift für Jan Patočka*. Walter Biemel (ed.), Haag, Martinus Nijhoff 1976, s. 157.

být nesmrtelnými: ATHANATIZEIN. O nic takového se bohové snažit nemusí, protože pouze smrtelná a o své smrti vědoucí bytost, může uvažovat o nesmrtelném. „Nic zřejmě nesvědčí více o konečnosti lidské existence, než to, že je prozářena touhou po věčném. Smrtelný člověk ochutnává něco z blaženosti bohů v potěšení z myšlení, ale to zůstává smrtelným potěšením. Člověk dosahuje své nejautentičtější činnosti, když překračuje sám sebe, transcenduje se směrem k bohu.“<sup>222</sup>

Zatímco bohové ve své blaženosti (EUDAIMÓNIA) přebývají věčně, člověk k jejímu dosažení potřebuje zmíněnou rozumnost, ba co víc, ona je nutnou podmínkou pro její dosažení. Proto například rostliny a zvířata nemohou být nikdy blažená, protože se na rozumnosti nepodílejí. Člověk se na ní naopak podílí oběma způsoby – praktickým a teoretickým rozumem. Blaženost rozumných bytostí, tedy lidí a bohů (příčemž bohům jsou nejbližší mudrcové, SOPHOS) nespočívá ale podle Aristotela pouze v čistém myšlení. Znamená to pouze tolik, že blaženost může přijít teprve tam, kde se nachází myšlení. Aristotelés tedy netvrdí, že štěstí je myšlení, nýbrž to, že štěstí a životní spokojenost získáváme skrze myšlení.<sup>223</sup>

A co víc – toto myšlení, které je bytostně lidské, je spojeno s praktickým chováním, které může být pravdivé nebo nepravdivé, přičemž jeho pravdivost nespočívá v poměřování příručních jsoucen, není prostým *vědění* o dobrém a špatném jde o zcela zvláštní druh pravdy – pravdu praktickou, která se realizuje v *jednání*.<sup>224</sup>

Právě nutností jednat „s“ druhými a „před“ druhými se člověk odlišuje od bohů. Zdá se, že praktická rozumnost, FRONÉISIS je od té teoretické podmíněna přítomností druhých, intersubjektivitou. Bohové se navzájem nepotřebují, jejich vlastnosti není třeba obhajovat před druhými, pro jejich činy není nutné svědectví jiných. Jsou blažení

---

<sup>222</sup> Tamtéž.

<sup>223</sup> Srv. tamtéž.

<sup>224</sup> Srv. Fink, E., *Metaphysik der Erziehung im Weltverständnis von Plato und Aristoteles*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1970, s. 199.

ve svém zadumaném myšlení, nepotřebují bojovat, jednat, ani vykonávat další lidské činnosti. FRONÉISIS je tedy, zdá se, sférou intersubjektivní, je to ona, která nás dělá lidmi a odlišuje od bohů. Tím je právě spjata s naší konečností, která nás od nesmrtelných bohů odlišuje nejvíce.

Tady si Fink všímá dalšího důležitého momentu u Aristotela, který poukazuje na vztah blaženosti, praktické rozumnosti a výchovy ke státnictví, zákonodárství. Podle Aristotela si musí člověk vybrat mezi životem politickým a kontemplativním. To je klíčová věc pro tehdejší Řecko, kterou se Aristotelés drží platónské tradice, a kterou později rozvíjí právě Patočka. Fink říká: „Druhou formu lidské blaženosti pak vidí v tomto životě, který je určován skrze FRONÉISIS. Zde je pole PAIDEIA v užším smyslu. I v tomto Aristotelés následuje platónovskou stopu, že vzdělání je pro něj především vzděláním státního člověka. Vzdělání stojí v nutném vztahu k zákonům; ten, kdo chce „vychovávat“, kdo chce vzdělávat a vést lidi, musí mít v sobě schopnost být zákonodárcem.“<sup>225</sup> Tímto konstatováním Fink svou statí uzavírá, aniž by více rozvinul roli jednání pro řízení či samotnou existenci v POLIS.

### **3.9. Jednání a konečnost**

Ať už byl Patočka zmíněnou Finkovou statí vskutku přímo inspirován či nikoli, v každém případě šel v analýze pojmu jednání mnohem dál než Fink, a to právě v tom, jak vyzdvihl mnohem důkladněji úzké spojení praktické rozumnosti, FRONÉISIS, a konečnosti, neboť to nás vlastně teprve nutí jednat (na rozdíl od nesmrtelných bohů).

Proto může Patočka v souvislosti s třetí podobou životního pohybu konstatovat, že zde je střet s druhým spojen s konečností a možností nebýt zcela zásadně. Právě uvědomění si vlastní konečnosti nás

---

<sup>225</sup> Fink, E., *Phronesis und Theoria*, c. d., s. 158.

odpoutává od jednotlivin, jimiž se zaobíráme v předchozích dvou pohybech, a kde ji tudíž přehlízíme. Pro vstup do třetího pohybu je nutné se s vlastní konečností vyrovnat.

Není to přitom, jak zdůrazňuje Patočka, nějaké přihlášení se k nicotě a nihilismu, naopak se odehrává v „překonání konečnosti, které je pravým překonáním ve smyslu překonat a zachovat“. Patočka tento proces nazývá „přepodstatnění sebevzdáním“.<sup>226</sup> Odevzdat se však může jsooucí bytost jenom jinému druhému.

Pokud už Patočka o smrti hovoří (explicitně i nepřímě), vždy tak činí bez veškerého nežádoucího patosu. „...není to žádné zbožňování smrti, žádná mystika konce na způsob ‚básníků noci‘ a romantických hudebníků. Je to pouze odhodlání vsutku se podívat do tváře neodvratnému, změřit je a pochopit, že v něm není před námi největší ze všech hrůz, největší zlo; podobně jako již Sókratés spatřoval v názoru, podle něhož je třeba pohledu smrti unikat za každou cenu, maximum nefilosofičnosti.“<sup>227</sup> Stěží si dokážeme představit, že by bylo možné podívat se do tváře neodvratné smrti jinak než tak, že se zaměříme na jediné jsooucí, které o své smrti ví, počítá s ním a je nuceno tomuto vědomí čelit a potýkat se s ním. Patočka tedy nepřímě odmítá Finkovu kritiku, která směřovala k Heideggerově fundamentální ontologii: Teprve „postupnou, pokračující analýzou bytostné skladby člověka, odhalením a objevením smyslu konečnosti v něm,“<sup>228</sup> může se odehrát přechod od světských pozic k vlastní filosofii.

Přesto je si i Patočka dobře vědom toho, že přes veškerou důležitost lidské konečnosti pro naše myšlení, činy i jednání ji necháváme v každodenním zaměření na věci ve světě, které nás většinou zcela pohlcují, stranou. O silné tendenci zakrývat si svou konečnost hovoří tedy shodně s Finkem i Heideggerem.

---

<sup>226</sup> Srv. Patočka, J., *Přirozený svět a fenomenologie*. In: *Fenomenologické spisy II*, c. d., s. 232.

<sup>227</sup> Patočka, J., *Věčnost a dějinnost*, c. d., s. 83–84.

<sup>228</sup> Patočka, J., *Věčnost a dějinnost*, c. d., s. 77.

Dostat se však k problému konečnosti nelze podle Patočky jiným způsobem než právě skrze tuto každodennost, tedy z té modality existence, jejímž charakteristickým rysem je to, že v ní naše vlastní konečnost nikdy nepřichází ke slovu explicitně. V každodenním zaobírání se věcmi a tím, k čemu jsou určeny, sice odhalujeme jejich souvislosti, vztahy vzájemné i vztah ke světu a zprostředkovaně i naši vztahovost (původně totiž žijeme směrem ven, nikoli dovnitř), avšak každodennost tohoto „zaobírání se“ s sebou nese riziko, že budeme věcmi upoutáni natolik, že se v nich úplně ztratíme a vlastní konečnost zcela zapomeneme. „Filosofie jakožto ontologie se opírá o konečnost jako základ: analytika lidského žití vede k fundamentální ontologii [...] prvním nárysem fundamentu je, že konečnost sama, třebaže umožňuje veškerý život lidský, je zapomenuta a nepochopena. Jedná se o to vyrvat ji filosofickou konstrukcí tomuto zapomnění, jedná se o rozpomínku.“<sup>229</sup>

Jak ukázal už Heidegger, základní poloha či rozpoložení, která nám může konečnost odhalit a před kterou běžně uhýbáme, je úzkost, která zbavuje všechny věci našeho okolí významu. Tím nás ze světa věcí, v němž jsme zabydlení, vytrhává do jakési podivnosti a nezdomácnělosti. Nemizí však svět v celku, právě naopak – teprve v tomto rozpoložení skutečně cítíme, že jsme ve světě, je to jistý způsob transcendence od jsoucího k bytí. A toto bytí, jež najednou nacházíme, je konečné.

Zdá se poněkud překvapivé, že by jednání, to politické obzvlášť, bylo nutné chápat z perspektivy smrtelnosti, ale to jen na první pohled. Například Françoise Dasturová to dokládá na příkladu, kdy Patočka v zakladatelském činu T. G. Masaryka spatřuje naplnění heideggerovské „rozhodnosti“, která byla projevem „zodpovědného a nad biologickou úživou stojícího života“: „Zodpovědný čin však je

---

<sup>229</sup> Tamtéž.

skutečným počátkem jedině tehdy, pokud zůstává spjat s pohledem na totalitu životních možností, proto též na nepředstižitelnou lidskou možnost smrti“, jelikož „vydržet tuto konfrontaci, vydržet *ledový* pohled věčnosti – možnost nebýt, které nelze uniknout – znamená překonat malost, strach a upoutanost na nejmohutnějším ze všech instinktů a impulsů.“<sup>230</sup> Skutečnost inaugurovaná takovýmto činem, píše Dasturová, není jen nepředvídatelná a absolutně nová, jak chce Arendtová, ale také „neodvolatelná“ a vykonaná „jednou provždy“ – což s sebou nese nezvratnost konečné časovosti.<sup>231</sup>

### **3.10. POLIS, smrt a nesmrtnost**

Téma smrti bylo vždy zcela zřetelně spojeno s politickým životem. Nejen ve vědomí toho, jak riskantní a život ohrožující může často jednání s druhým člověkem být, ale i v tom, jak usilovně se lidé snažili překonat smrtelnost či sám fakt ztráty života v zájmu obce pěstováním určité formy nesmrtnosti. POLIS tak člověku nabízí jednu zvláštnost: síť vztahů, kterou vytváříme svým jednáním a promlouváním, má ten důležitý význam pro náš činný život a pro fakt naší smrtelnosti, že nás jako konečné bytosti chrání před tím, abychom nepodlehli marnosti z konce života, jehož jsme si vědomi. Vždyť co je marnějšího než jednat s vyhlídkou na to, že všechno jednou skončí, natož pak s vědomím, že výsledkem tohoto jednání není konkrétní produkt, nýbrž pouze něco neurčitého? Jak to, že člověk vůbec vydrží existovat se smrtí před očima? Podle Arendtové je to dáno tím, že jsme v rámci zmíněné plurality vždy zapleteni do napínavého příběhu, jehož

---

<sup>230</sup> Srv. J. Patočka: *Česká filosofie v meziválečném období*, in: *Češi II*, Praha 2006, s. 346.

<sup>231</sup> Srv. Dasturová, F., *Smrt. Esej o konečnosti*. Praha: Nakladatelství Karolinum 2017, s. 153.

rozuzlení neznáme.<sup>232</sup> Paradoxně ale význam vlastního příběhu nikdy nedohlédneme, protože ten se plně odhalí až poté, co dojde ke svému konci, tedy po naší smrti. I pak je ale nutné, aby tento příběh někdo zprostředkoval, protože i hrdinský čin, který pro jednotlivce představuje nejvyšší nasazení, se v tkanivu lidských vztahů ukáže jen jako nově vetkané vlákno. I takový Achilleus je ještě závislý na vypravěči příběhu svého činu – bez něho by jeho čin zůstal stejně pomíjivý jako jeho život.<sup>233</sup>

Poskytovat příležitosti, díky nimž člověk mohl nabývat „nesmrtelné slávy“, uměla rovněž POLIS. Těm, kteří se pustili do nějakého hrdinského činu, totiž zaručovala, že nežili a nejednali marně, že i bez básníků a vypravěčů po nich zůstanou „nepomíjivé památníky“ toho, co vykonali a co je hodno vzpomínky. „Lidské „záležitosti“ jsou samy o sobě velmi pomíjivé a určitá míra trvalosti jim může připadnout právě a jen ve veřejném prostoru, kde se na ně vzpomíná, kde se z nich stávají jinými lidmi uchovávané smlouvy, instituce či tradice. Arendtová opakovaně tvrdí, že motivem vstupu do veřejné sféry je právě touha po této lidské formě nesmrtelnosti.“<sup>234</sup>

O zvláštní formě „nesmrtelnosti“ v tomto smyslu hovoří také Patočka: „...akumulace individuí, jejich organizovaná vzájemná souvislost, ustavičný styk a komunikace slovem, lidský způsob zjevování zjeveného, vytváří možnost prostoru pro existenci mimo sebe, pro pověst, slávu, trvání v paměti druhých. Organizovaný život vytváří podklad pro *lidskou* nesmrtelnost či aspoň pro to, co se jí nejvíce blíží.“<sup>235</sup>

---

<sup>232</sup> A nejenže neznáme jeho rozuzlení, ale také máme na vývoj vlastního příběhu pramalý vliv, právě kvůli tomu, že je vetkán do tkaniva jiných příběhů. Náš vlastní příběh nemáme nikdy pevně v rukou a svůj skutečný smysl dostane až v očích druhého.

<sup>233</sup> Srv. Arendtová, H., *Vita Activa*, c. d., s. 252.

<sup>234</sup> Čapek, J., *Jednání a situace*, c. d., s. 153.

<sup>235</sup> Patočka, J., *Kacířské eseje o filosofii dějin*, c. d., s. 51.

Druhý, jemuž se povaha jednání ukazuje a v jehož paměti přežívá, je, zdá se, nezbytný už jen kvůli tomuto svědectví. Nejde ale jen o nesmrtelnost v příbězích – jde také (a možná i především) o ospravedlnění a uznání v očích druhých. A také o to, že tuto skutečnost jednající předpokládá. „Je jen příznačné, že nikoli čin sám (skutková podstata), ale *posuzování* takového činu (výpovědi, výslechy, svědectví) určuje, zda je výsledek konání žádoucí či nikoli, zda jeho aktér obstál, nebo ne, zda bude jeho jednání uznáno, nebo zavrženo...“<sup>236</sup> S tím souvisí především schopnost odpouštět – právě jen s ní jsme schopni se do takto nejistého podniku s nedohlédnutelnými důsledky pustit: „Přitom tato odpovědnost nemůže být posuzovaná jinde než právě v prostoru, kde se dá jedinečně svobodně jednat, tj. v tkanivu skutečnosti vzájemně sdílené s druhými lidmi. Zkrátka, ospravedlnění musí přijít nikoli z pochybného průzkumu nezaviněných příčin, ale od ostatních lidí; a to je možné jen odpuštěním. Lék proti strachu pustit se do jednání svobodně a z vlastního odhodlání, bez výmluv na vnější mechanické pohnutky nebo povinnosti, je „schopnost odpouštět“.“<sup>237</sup>

Představa smrti jako pilíře společnosti, jako něčeho, co je schopno udržet vztahy s druhými a formovat je natolik, že bez ní by de facto nemohly fungovat, budí poněkud rozpaky. Připomeňme, že Heidegger odmítal jakékoli formy spolubytí v případě bytí k smrti, smrt je bezeztažná, osamělá a individuální. Veřejnost ji vnímá jen jako událost, o které „se nemluví“, jinou roli v ní nehraje. Fink posunul v rámci zdůraznění koexistence, jíž každý pobyt je, její význam do sociální roviny, kdy se ke smrti vztahujeme prostřednictvím kultu mrtvých a kdy prostřednictvím smrti druhého dokážeme lépe a úplněji uchopit tu vlastní. Na zdánlivý paradox v této úvaze upozornila i Arendtová: „Smrt, ať už se s ní setkáváme při skutečném umírání

---

<sup>236</sup> Blecha, I., *Bytí a svět. Heidegger v kontextu*, c. d., s. 249.

<sup>237</sup> Tamtéž, s. 254.



nebo ve vnitřním vědomí vlastní smrtelnosti, je snad největší antipolitická zkušenost, která existuje. Znamená, že zmizíme ze světa jevů a opustíme společnost svých bližních. A přitom svět jevů i společnost bližních jsou základními předpoklady každé politiky.<sup>238</sup> Smrt je tedy podle ní vyjádřením nejvyššího stupně osamělosti a bezmocnosti. Jakmile se s ní ale setkáváme kolektivně a v akci, mění radikálně svou podobu: „v tu chvíli se zdá, že nic nestupňuje naši životní sílu tolik jako její blízkost. [...] naše vlastní smrt je provázena potenciální nesmrtností skupiny, do které patříme, tedy nakonec nesmrtnosti druhu...“<sup>239</sup>

Arendtová poukazuje i na to, že lidská smrtelnost byla v předfilosofickém politickém myšlení chápána jako nejsilnější motiv pro politický čin, v politické filosofii hraje však toto téma pramalou roli. „Byla to jistota smrti, jež nutila člověka hledat nesmrtnou slávu v činu a slově a vedla ho k založení politicky organizované společnosti, která byla potenciálně nesmrtná. Politika byla tudíž přesně tím prostředkem, s jehož pomocí se dalo uniknout z rovnosti před smrtí do postavení zajišťujícího určitou míru nesmrtnosti.“<sup>240</sup>

### **3.11. Oběť**

Velkou zásluhou Patočky je, že přišel ještě s jedním pohledem na roli konečnosti a smrtelnosti v politickém životě, a to s pohledem mnohem radikálnějším, než jak tomu bylo Heideggera, Finka nebo Arendtové.

Ten byl umožněn především tím, že Patočkův pojem jednání není hodnotící jako u Aristotela. Jednání nemusí být zřejmě vždy dobré, zdá se, že je pro člověka nutností. Navíc Aristotelův postoj evokuje, že chápeme-li jednání jako čistě dobré, pak by s ním nebyla spojena

---

<sup>238</sup> Arendtová, H., *O násilí*. Praha, Oikoymenh 2004, s. 50.

<sup>239</sup> Tamtéž.

<sup>240</sup> Tamtéž.

rizika, s kterými operuje Patočka. Možnost svobodně jednat je spjata ještě s jiným aspektem existence v rámci POLIS, a sice toho, že v ní můžeme brát konečnost aktivně do rukou, ve formě oběti.<sup>241</sup> „Postavení čelem ke konečnosti nemá v tomto novém postoji smysl připoutání k sobě, připoutání a vztažení všeho, s čím se setkáváme, ke své přijaté a v zatvrzelosti utvrzené osobě. Toto postavení čelem má nyní význam odevzdání.“<sup>242</sup> Odevzdání je u Patočky chápáno v širším významu, avšak jedna z forem odevzdání, totiž odevzdání vlastního života ve formě oběti, je účinným nástrojem, který můžeme v rámci POLIS použít. Jak už jsme zmínili, přihlášení se ke své konečnosti není přihlášením se k nihilismu, protože ono „nic“, jež se tím před námi rozevírá, není nežádoucí a absolutní prázdnota, jež by nás měla paralyzovat; naopak je to samotná podstata svobodného jednání.

Vstup do POLIS je už sám o sobě spojen s rizikem a vědomím toho, že můžeme nebýt. Právě to, že navzdory tomuto vědomí ono riziko podstoupíme, je svým způsobem rovněž jistou formou „oběti“. Existuje však ještě jeden druh oběti, kdy už možnost nebýt není jen teoretickým nebezpečím při střetu s druhým, ale kdy opravdu nastupuje její radikální či krajní forma, tedy obětování vlastního života. Tento nejzazší akt, jakého je lidská existence v krajních případech schopna, však musí být zároveň zcela nezištný, aby bylo možno jej jako oběť označit. Radikální oběť, zdůrazňuje Patočka, „není obětí za něco nebo za někoho, přestože je v jistém smyslu obětí za všechno a za všechny. V jistém smyslu je to oběť za nic, rozumíme-li tím to, co není žádné jsoucno.“<sup>243</sup>

---

<sup>241</sup> Je třeba zdůraznit, že oběť Patočka používá ve světském významu, nemá nic společného s posvátnou formou oběti. Oběť v tomto významu se odehrává v politické rovině, je součástí jednání v POLIS, její význam není pouze symbolický.

<sup>242</sup> Patočka, J., „Přirozený svět“ v meditaci svého autora po třiceti letech. In: *Fenomenologické spisy II.*, c. d., s. 332.

<sup>243</sup> Patočka, J., *Nebezpečí technizace ve vědě u E. Husserla a bytostné jádro techniky jako nebezpečí u M. Heideggera*, In: Patočka, J.: *Péče o duši III. Sebrané spisy*, sv. 3. Praha, Oikoymenth 2002, s. 159.

Takováto forma oběti jako aktivního uchopení vlastní konečnosti v době, kdy pospolitost upadá znovu do nevzrušivosti a mechanického přežívání, do recyklace a pouhé výroby a směny něco za něco, je dle Patočky právě to pozitivní, co lze na konečnosti ve vztahu k političnu najít. Onen všudypřítomný kalkul totiž radikální oběť prolamuje a obrací pozornost znovu na sílu činu, na jeho průběh, tedy na něco, co nemá objednatelný, směnitelný produkt.

Při nakládání s vlastní konečností v rámci života v POLIS tedy podstupujeme riziko, které se zdá být z pohledu těch, kteří do této sféry ještě nevstoupili, nesmyslné. A to především proto, že není kalkulovatelné. Oběť nelze v žádném ohledu převést na směnný obchod – něco za něco, nelze ji vyčíslit, spočítat, ani změřit. Tím pozbývá smyslu pro ty, kteří v těchto souvislostech vnímají svůj život v rámci mikro- i makrospolečenství, uspokojují svoje potřeby, hledají bezpečí a nechtějí být z tohoto bezpečí vytrhováni nutností svobodných rozhodnutí, která se nemají o co opřít (doslova jsou opřena o bezbřehé a děsivé „nic“). Chtějí mít pevnou půdu pod nohama, a to i ve druhém pohybu, kdy už instinktivní zaměření k naplnění slasti je překonáno asketismem a cílenou prací, jejíž výsledky jsou rovněž kalkulovatelné. Radikální oběť, která je podle Patočky pravou podobou jednání a politična, do této ekonomické sféry nespadá, vybočuje z ní. Z pohledu kalkulovatelnosti je zcela nepochopitelná. Přesto svůj smysl má, a to dokonce tak velký, že dokáže celou ekonomickou sférou jistot otrást naprosto zásadním způsobem. Ani lidé přebývající v neautentické existenci svých společenských rolí nemohou tento otřes zcela ignorovat. „A tak jsou oběti stálou přítomností toho, co se nevyskytuje v kalkulacích technického světa.“<sup>244</sup>

Oběť, respektive připravenost k tomuto radikálnímu činu, nám vrací kontrolu nad vlastní existencí; je to způsob, jakým se hlásíme k celku

---

<sup>244</sup> Tamtéž, s. 159.

své existence, k níž patří bytostně, jak už víme, možnost nebýt. S touto svobodnou volbou musíme nakládat zodpovědně, je to nástroj, kterým v mezních situacích rozevíráme otřásající základ POLIS. Touto možností se teprve stáváme skutečně lidmi. „Člověk neobětuje něco, co je mu lhostejné, co se ho netýká; opravdová oběť je vždy obětí života buď ve smyslu absolutním, nebo ve smyslu toho, co naše bytí stupňuje, činí bohatým, obsažným, neplněným.“<sup>245</sup>

Patočka hovoří také o „opakování oběti“ či o „naivní“ oběti, které se od radikální oběti liší v motivu jejího uskutečnění. „Z tohoto důvodu nevystupuje v opakované oběti vůbec konkrétně do popředí to, kvůli čemu k oběti dochází... Jako v každé radikální oběti je přitom samozřejmě v zorném poli vlastní konečnost. Ne ovšem jako téma meditace nebo reflexe, neboť ne o to se jedná, nýbrž o rozevření jisté zasuté dimenze.“<sup>246</sup>

V souvislosti s obětí rozvíjí Patočka ještě jeden motiv, a to zkušenost se dvěma světovými válkami. Válku Patočka líčí jako masově organizovanou smrt. Byť bývá označována jako nepřijemná, leč nutná pauza, kterou v zájmu jistých cílů kontinuity života je nutno vzít na sebe, zdůrazňuje Patočka, že ve válce jako takové není co „pozitivního hledat“. Může nanejvýš sloužit k otřesu. Lidé jsou posíláni na smrt, aby druhým zajistili budoucí den v podobě pokroku, volného a stupňovaného rozvoje, možností, které dnes nemají. „Od těchto obětovaných se naopak požaduje *výdrž* tváří v tvář smrti. To znamená, že se temně ví, že život není vším, že se může sebe vzdát. Právě toto vzdání, tato oběť se požaduje.“<sup>247</sup> Pro takto obětované může být paradoxně útechou, že ve stejné situaci se nachází i „nepřítel“, „ten druhý“ na opačné straně barikády, s nímž tvoří již zmíněnou solidaritu otřesených. „Nepřítel je spoluúčastník téže situace, je spoluobjevitel

---

<sup>245</sup> Tamtéž, s. 157.

<sup>246</sup> Tamtéž, s. 159.

<sup>247</sup> Patočka, J., *Kacířské eseje o filosofii dějin*, c. d., s. 136.

absolutní svobody, je ten, s kým je možná shoda v protikladu, spoluúčastník otřesení dne, míru a života...“<sup>248</sup> Byť se účastníci války tímto vědomím osvobozují a do jisté míry je pro ně aktivní uchopení vlastní konečnosti rovněž obohacující v tom smyslu, že vstupují do vyšší sféry, nejsou oběti války podle Patočky tím, co by bylo možno označit za pozitivní. Právě pro masovou organizovanost války, která prvotně nedává obětovaným na výběr. Přesto se může stát, že v určitém okamžiku učiní na účastníky války výpad naprostá svoboda od všeho, co dosud považovali za důležité. Jejich oběť tak rázem „přestává mít svůj relativní význam, není požadovanou cestou k programu výstavby, pokroku, zvýšení a rozšíření životních možností, nýbrž má význam *pouze sama v sobě*. Tato absolutní svoboda je pochopení, že *zde* bylo již něčeho dosaženo, něčeho takového, co není prostředkem k dalšímu, není stupněm k ..., nýbrž za čím a nad čím nic dalšího nemůže být. Vrchol je právě zde, v tomto vydání se, k němuž byli lidé povoláni od svého zaměstnání, svých talentů, možností, své budoucnosti.“<sup>249</sup> Všechny ideje, plány, pokrok, ale i všední každodennost tváří v tvář tomuto vrcholu ztrácejí svůj význam, svou důležitost.

Vracíme se tak nyní k tomu původnímu, o co Patočkovi šlo především – k péči o duši. V souvislosti s vývojem evropských dějin varuje Patočka před rizikem, které by se jednoduše dalo vyjádřit jako návrat k druhému pohybu – ke kalkulatelné sféře jsoucen, jimiž se zaobíráme, abychom unikli zneklidňující myšlence na vlastní konečnost. Technokratičnost světa zakrývá jeho pravou a lidskou podobu a společně s tím mizí i nedostupnost čehokoli, máme vše a především se staráme o to, abychom to měli. A to pokud možno bez toho, abychom museli slevit ze svého pohodlí a bezpečí. „Proti tématu péče o duši vystupuje do popředí jiné téma, které se zmocňuje oblasti za oblastí, politiky, ekonomie, víry a vědění, a přetváří je podle

---

<sup>248</sup> Tamtéž, s. 138.

<sup>249</sup> Tamtéž, s. 137.

nového stylu. Nikoli starost o duši, starost být, nýbrž starost mít, starost o vnější svět a jeho ovládnutí, se stává dominantní.<sup>250</sup> Technokratická každodennost nám tedy vlastně krade náš život: nakládá s ním podle abstraktních plánů a ideologií. Oběť je pak v krajní nouzi dle Patočky jediný prostředek, kdy si svůj život můžeme vlastně vzít zase zpět. „V radikalizaci vyprázdnění života až k překonání vazby na život se odehrává vlastně vítězství života, překonání vnitřního konfliktu, v němž leží bytostný základ člověka, který se zároveň skrývá a manifestuje.“<sup>251</sup>

---

<sup>250</sup> Patočka, J., Evropa a evropské dědictví do konce 19. století. In: Patočka, J.: *Péče o duši III*, c. d., s. 88.

<sup>251</sup> Patočka, J., Čtyři semináře k problému Evropy. In: Patočka, J.: *Péče o duši III*, c. d., s. 392–393.

## Závěr

V této práci jsme se pokusili o ucelenou analýzu filosofických koncepcí lidské konečnosti, jak je v návaznosti na Edmunda Husserla a především Martina Heideggera vypracovali další dva významní představitelé fenomenologického směru, Eugen Fink a Jan Patočka.

Ani jeden z nich se tomuto tématu nikterak systematicky nevěnoval, o to napínavější a zajímavější naše pátrání po jednotlivých zmínkách v jejich dílech bylo. Přes veškeré rozdíly v jejich přístupech snad můžeme konstatovat jednoznačnou shodu v tom, že smrt a vědomí vlastní konečnosti jsou ústředním motivem, ba dokonce hybatelem celé filosofie. Filosofie je přitom bytostnou možností člověka, jak se rovněž oba shodují. Fink konstatuje, že filosofie je pohyb lidského porozumění bytí, přičemž tušit bytí může pouze taková bytost, která ví, že může nebýt.<sup>252</sup> Heideggerova fundamentální ontologie byla v tomto smyslu pro Finka bezpochyby velkou inspirací, avšak jeho koncepci smrti považuje Fink za značně individualistickou. Heideggerův stále ještě částečně „čistý“ subjekt si rozvrhuje své možnosti, vymaňuje se z upadlosti a znovu do ní upadá, rozumí, užívá řeč, ale „druhý“ tady přes všechny teoretické proklamace zoufale chybí. Není rovnocenným protipólem vztahu, není konstitutivní a stejně významný (ontologicky ani sociálně) jako subjekt. Přestože Heidegger formuluje konstitutivní rys každodennosti ‘bytí spolu’ ve světě, tedy zastupitelnost jednoho pobytu druhým, pokus uplatnit tento rys na bytí-k-smrti přirozeně selhává (spění ke konci představuje modus bytí, který je pro každý jednotlivý pobyt zhola nezastupitelný). Heidegger však naneštěstí s tímto závěrem vylévá s vaničkou i dítě. Fakt, že ve zkušenosti ztráty

---

<sup>252</sup> Srv. Patočka, J., *Evropa a evropské dědictví do konce 19. století*. In: Patočka, J.: *Péče o duši III*, c. d., s. 88.

prožívané pozůstalými není plně přístupná ztráta bytí, kterou „zakusil“ umírající (tj. že umírání druhých v pravém smyslu nezakoušíme, nýbrž nanejvýš jsme vždy jen „při tom“), přece neznamená, že „smrt, pokud je, je bytostně vždy moje.“<sup>253</sup> Heidegger sice připouští, že druhý je na smrti blízkého jistým způsobem zainteresován, avšak pouze do té míry, aby umírajícího „utěšoval“ a konejšil jej v jeho úzkosti. Úloha druhého zde tedy zůstává vskutku do jisté míry „podružná“.

Fink naopak nezapomíná, že pobyt není „čistý“ subjekt. Je to buď muž či žena, má určitý temperament, je zdravý, nemocný, je zapleten v předivě vztahů v práci, boji, lásce, hře i smrti. Nemůže se z těchto vztahů vymanit, protože vztah není něco „navíc“, doplněk k naší existenci. Naopak – žádná z těchto kategorií není možná bez druhého, který je stejně významný jako „já“. Dokonce snad ještě významnější, protože tím, čím jsme (pracovníky, bojovníky, milovníky, hráči a smrtelníky), se stáváme až díky tomu druhému. Bez něj bychom nemohli žádnou z těchto „rolí“ zastávat.

Správně také poukazuje na fakt, že ani „moje vlastní smrt“ nepatří výlučně mně. Moje vlastní smrt je pro druhé fenoménem, událostí na časové ose jejich ohraničeného bytí, pro mne samotného se však fenoménem stát nemůže. Podle Finka mají oba aspekty smrti – smrt vlastní a smrt druhého – stejnou ontologickou váhu, přičemž je třeba brát v úvahu oba, abychom byli schopni se alespoň přiblížit k uchopení pojmu smrti v jeho celosti. Smrt druhého nám vlastní smrt nejen nezakrývá (ačkoli se pod vlivem „man“ můžeme utěšovat tím, že „se umírá“, ale nás se to zatím netýká), nýbrž nás staví před zcela nový zážitek času, který bychom bez smrti druhého nikdy nezakusili. Není třeba druhého v jeho smrti zastoupit, abychom si uvědomili naši vlastní smrtelnost. Velice dobře si totiž uvědomujeme, že smrt cizího je pro něj samotného jeho vlastní smrtí. A že ani po smrti náš vztah

---

<sup>253</sup> Srv. Heidegger, M.: *Bytí a čas*, s. c. d., s. 276.



k němu zcela neskončí, a to prostřednictvím péče o mrtvé tělo, které „zde“ zemřelý zanechává. Ani ve smrti se tak člověk nedokáže vyvázat z přediva vztahů, jež vznikají už jeho zrozením, ba spíše ještě před ním. Společnost, do níž se začleňuje, rodinné a další společenské vztahy, to vše jsou aspekty, které nepomíjejí ani po naší smrti. „Filosofický význam smrti leží ukryt v hluboké puklině našeho obyčejného porozumění bytí – v pohledu na záhadné nic, které nás ohrožuje.“<sup>254</sup>

Zprvu se Fink striktně drží fenomenologické metody. Opouští ji ve chvíli, kdy dle svého přesvědčení naráží na její limity, a to tehdy, kdy se od zkoumání jednotlivých fenoménů dostává k analýze fenomenality samotné, na niž už Husserlova metoda nestačí, a uchyluje se proto ke spekulativnímu myšlení.<sup>255</sup>

Ze čtení Finkova díla postupně vyplývá, že bytí jej po celou dobu jeho filosofického vývoje zajímá pojem bytí, nešel stejnou cestou jako Heidegger, který hledal smysl tohoto bytí. Jeho uvažování se ubírá jiným směrem. Bytí není cílem, nýbrž prostředkem, jak se dostat k pojmu světa. Světa, který je jednotou pohybu, prostoru a času, který je absolutním médiem. A je to právě pojem světa, který spojoval úzce jeho filosofii s filosofií blízkého přítele Jana Patočky.

Patočkův přínos v oblasti fenomenologického pojetí smrti oproti do značné míry individualistickému pojetí tohoto fenoménu ve fundamentální ontologii Martina Heideggera a sociálnímu uchopení fenoménu smrti u Eugena Finka je zcela zásadní. Patočkovi se podařilo díky jeho koncepci trojjediného pohybu lidské existence rozkrýt zcela nový, dá se říci politický rozměr smrti. Jestliže totiž po otřesu jistot

---

<sup>254</sup> Fink, E., *Metaphysik und Tod*, c. d., s. 45.

<sup>255</sup> „Finkova kosmologická filozofie zůstala ve stínu jeho velkých současníků, zejména pozdního díla M. Heideggera, s nímž měla mnoho společného. Možná, že neprávem. Jistě, Fink asi neměl Heideggerovu originalitu a snad mu i vědomě ustupoval z cesty. Na druhé straně však jeho filozofie není tak enigmatická, a i když nakonec překračuje přísné hranice fenomenologie, jak je vytkl Husserl, vždy se snaží – pokud je to možné – své fenomény vykazovat.“ (Petříček, M., *Předmluva k Fink, E., Hra jako symbol světa*, c. d., s. 18.)

života pouze akceptovaného vstoupíme do třetí životní dimenze, do sféry POLIS, která nám na jedné straně (podle Arendtové) zajišťuje jisté zázemí, na druhé straně nám (dle Patočky) bere pevnou půdu pod nohama, je to vždy spojeno s rizikem, neboť se zde střetáváme s druhým v nejistém boji (sporu, POLÉMOS). Tento krok je však nevyhnutelný, chceme-li (řečeno s Heideggerem) být autenticky. Pokud se rozhodneme vstoupit do sféry jednání, ztratíme jistoty poskytované společenstvím lidí, kteří nás ochraňovali, a vydáváme se druhým všanc. Klíčové je v tomto ohledu odklonění se od věcí ve světě, které nám celek světa a existence zakrývají, a příklon k druhým lidem, s nimiž jsme nuceni jednat. Pojem jednání je pilířem třetího pohybu, u něhož Patočka zdůrazňuje jeho intersubjektivní a politický rozměr. Ten se zračí především v jednom z jeho názvů – „sebezískávání sebevydáním“. V něm je obsažena klíčová myšlenka celého jeho konceptu: že totiž při vstupu do POLIS se musíme dát všanc druhému a nikdy přitom netušíme dopředu, jak tento střet s druhým dopadne. Můžeme přijít o všechno, můžeme ale mnohé získat. Především sebe. Tímto aktem se tedy přihlašujeme ke své konečnosti, integrujeme ji do své existence a přijímáme za to zodpovědnost se všemi možnými důsledky, které z toho vyplývají. Vydáním se všanc riskujeme, ale zároveň získáváme nástroj, kterým můžeme v rámci POLIS volně nakládat, a především svobodu.

Ta se může projevit právě jen ve společnosti stojící na solidaritě otřesených, a to pouze díky plnému uvědomění si vlastní konečnosti. Předpolitická sféra je spojena s ignorováním konečnosti, nebo ochromeností ze strachu z ní. Člověkem se podle Patočky může stát teprve jedinec, který jedná s vědomím, že může nebýt. Paradoxně tím však může získat nesmrtelnost.

Patočkova koncepce stojí na pojetí pohybu, který je řešením problému PRAXIS, jakožto elementu lidského života a dějin. A právě PRAXIS, jak ji definoval Aristotelés, zdá se být významným krokem

k Patočkově politickým aspektům pojmu jednání a lidské konečnosti. Byla to zřejmě z velké části Finkova interpretace Aristotelova díla, která, zdá se, hrála v Patočkově filosofii i přes pestrou škálu inspirací mnohem zásadnější úlohu, než se obecně soudí. Jak se nám snad podařilo ukázat, Fink vidí v této souvislosti konečnost jen jaksi epistemologicky, jako nouzi poznání a pobytu na světě. K užívání praktického poznání (FRONÉISIS) při jednání jsme podle Finka nuceni faktem, že jsme koneční. Na rozdíl od bohů, kterým je kromě nesmrtnosti dána i znalost kompletní pravdy, takže jim „stačí“ THEÓRIA. Úzkou souvislost mezi jednáním a konečností Fink sice naznačil, avšak dále nerozvedl. To se podařilo právě až Patočkovi při formulování jeho koncepce tří pohybů lidské existence, kde konečnost není jen důvodem omezení našeho poznání, nýbrž stává se zakládající dispozicí politické sféry a nástrojem svobodné akce, oběti. U Patočky má tedy konečnost politický rozměr, a to právě ve sféře jednání, která je vyhrazena třetímu pohybu existence, v němž se může ustavovat lidství v jeho nejčistší podobě.

Klíčovým rozdílem mezi jednáním a ostatními lidskými činnostmi je totiž především to, že jednání má zcela nejistý konec. Právě této nejistoty a z ní pramenícího pocitu ohrožení se chopil Patočka, když ve třetím pohybu lidské existence zdůrazňoval skutečnost, že vstupem do jednání s druhým člověkem se mu vydáváme všanc, vstupujeme do sféry, která je velmi neurčitá, otevřená a nejistá. Nikdy nedohlédneme předem důsledky jakéhokoli jednání. Pokud se do něj pustíme, musíme svým způsobem dát všanc svoji konečnost, musíme vystát riziko možnosti nebýt. Zároveň nemáme možnost volby, v této sféře jednat musíme, ať chceme, nebo ne. Ba co víc, teprve díky jednání s druhým člověkem se osvědčujeme a stáváme se tím, čím jsme. Bez jednání s druhými bychom sami sebe těžko mohli definovat jako statečné, poctivé, důvěryhodné, obětavé. Ke všem těmto vlastnostem, kterými určujeme svoji povahu a postavení ve světě, potřebujeme druhého

člověka. Jsou to druzí, kteří nás posuzují a definují. Sami sebe nejen nevidíme, ale bez druhých bychom ani nemohli statečnými, důvěryhodnými či poctivými být. Jednání je tedy proces, neustálý, nepřetržitý a končící až naší smrtí. Do jejího příchodu jsme stále nehotoví.

A právě z této úvahy Patočka vyvozuje význam lidské konečnosti pro POLIS. Svou konečností jsme si jistí, nezakrýváme ji, neuhýbáme před myšlenkou na vlastní smrt. Naše oběti však nejsou marné. Mohou nám přinést nesmrtelnost, kterou nikde jinde než v POLIS získat nelze. Mýty a náboženství nás mohou uchláholit, ale vlastní individuální nesmrtelnost můžeme získat jedině tím, že najdeme odvahu aktivně uchopit svou konečnost. To ostatně Patočka sám prokázal ve svém politickém angažmá. „Patočka sám nám ukazuje, že existuje něco přesahujícího náš strach, naše zájmy, naše každodenní zvyky, naši námahu a práci, co dává smysl našim pocitům a aktivitám. Patočka vysvětluje, co je vhodné pro jednání všech disidentů. Ukazují nám, že se můžeme zbavit věcí světa, věcí, o kterých věříme, že je potřebujeme, ale že to můžeme udělat jen ve společnosti druhých. Patočka také odpovídá na otázku, proč bychom měli převzít rizika, která mohou tyto akty svobody doprovázet: abychom získali svobodu k otázce a přeměně našeho vztahu ke světu, k samotné totalitě, i když se zdá, že nemůžeme mít nejmenší vliv na náš každodenní život.“<sup>256</sup>

Jak zdůrazňuje Robert Stojka, tato Patočkova oběť měla jednoznačně svůj smysl, protože jeho smrt znamenala pro lidi určitý odkaz, který se postupně rozvinul v rozsáhlé protitotalitní hnutí.<sup>257</sup>

---

<sup>256</sup> MELANÇON, J. (2014): „Jan Patočka’s sacrifice: philosophy as dissent“, In: *Cont Philos Rev* 46, s. 577 – 602, zde s. 600.

<sup>257</sup> Stojka, R., *Patočkova filozofia dejín*. Košice, Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach 2013, s. 207.

## Resume

The aim of this thesis is an attempt to provide a comprehensive analysis of philosophical concepts of human finality, as developed in connection with Edmund Husserl and especially Martin Heidegger by two other important representatives of the phenomenological direction, Eugen Fink and Jan Patočka. Despite all the differences in their approaches, it is possible to claim that they reach a clear consensus that death and the consciousness of man's own finality are the central motive, even the moving force, of the whole philosophy. Fink is trying to show that philosophy is a movement of human understanding of being, and only a being who knows that there is a possibility of not being can sense being.. In this regard, Fink's greatest inspiration was undoubtedly Heidegger, whose conception of death, however, is, according to Fink, rather individualistic, although to a certain extent he thematizes intersubjectivity. Fink bases his concept on the fact that man is not an isolated existence, but primarily he is always a relationship. And this relationship is in all aspects of life, which he summarizes into five categories, which he calls coexistentials: work, struggle, love, play and death. Thus, even death is not a purely individual matter, it also reveals relationships with others and the world. Even in death, man cannot break free from the network of relationships that arise from his birth, or rather before him. The society in which he integrates, family and other social relationships, these are all aspects that do not disappear even after our death. For Fink, death is a sort of social phenomenon and deals not only with his own death, but also with the death of another man, which according to him has the same ontological status. The thesis also focuses on Fink's philosophical development from the beginnings, when he still strictly adheres to the phenomenological

methods of his teacher Edmund Husserl, to his cosmology, which leaves this method and sets out on the way of speculative thinking. The thesis mentions all the important moments of Fink's philosophy – from his conception of the world, through his cosmological difference to two ways of appearing. In this context, it gradually appears that it is our finality that is at the center of all his concepts.

We find a similar connection in the case of another phenomenologist, who follows the phenomenological method of Edmund Husserl and at the same time the existential analysis of Martin Heidegger in his philosophical development. Among other things, Jan Patočka was a close friend of Eugen Fink, with whom he also has many common themes. One of them is death, which is a condition for entering the third movement of existence. We need to be fully aware of it and integrate it into our existence to we can be authentic. The thesis focuses on the third movement, for which Patočka uses different names, but the key in this regard is the name "self-acquisition by self-release", because we are forced to deal with other people. The dissertation tries to point out the connection between the concepts of action, death and the sphere of POLIS, which opens in the third movement. The thesis points out the importance of Patočka's philosophy in the sense that he developed some motives of the philosophy of Aristotle and Hannah Arendt and combined them with the phenomenological method of Edmund Husserl and the existential analysis of Martin Heidegger into an original concept in which death becomes a political phenomenon. His conception is thus a third stage of understanding human finality – after the individual understanding of the death by Martin Heidegger, the social phenomenon of the death by Eugen Fink, which was inspiring for Patočka in many ways, which we also try to prove in our thesis. The thesis also reflects other concepts related to death – reflections on immortality, corporeality, sacrifice or issues of religion and myth.

## LITERATURA:

- ARENDOVÁ, H.: *O násilí*. Praha: Oikoymenh 2004.
- ARENDOVÁ, H.: *Vita activa neboli O činném životě*. Praha: Oikoymenh 2007.
- ARISTOTELÉS: *Etika Nikomachova*. Přeložil Antonín Kříž. Praha: Petr Rezek 2009
- BARBARAS, R.: *Pohyb existence. Studie k fenomenologii Jana Patočky*. Praha: Pavel Mervart 2016.
- BARBARIĆ, D.: Kosmologická diference. Myšlenka světa u Eugena Finka. In: *Fenomenologie v pohybu*. Sborník z mezinárodní konference „Budoucnost fenomenologie. 100. výročí vydání *Logických zkoumání* Edmunda Husserla“. Blecha, I. (ed.). Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci 2003.
- BLECHA, I.: *Bytí a svět. Heidegger v kontextu*. Zlín, Pavel Jungmann, Archa 2019.
- BLECHA, I.: *Jan Patočka*. Olomouc, Votobia 1997.
- BLECHA: *Patočkova péče o duši mezi Sókratem, Platónem a Aristotelem*. *Filozofia*, 2015, roč. 70, č. 6, s. 409–419.
- BLECHA, I.: *Proměny fenomenologie. Úvod do Husserlovy filosofie*. Praha: TRITON 2007.
- BRUZINA, R.: *Edmund Husserl and Eugen Fink: Beginnings and Ends in Phenomenology, 1928-1938*. Yale University Press 2004.
- CAJTHAML, M.: *Evropa a péče o duši. Patočkovy pojetí duchovních základů Evropy*. Praha: Oikoymenh 2010.
- CAMUS, A.: *Mor*, Praha: Garamond 2007.
- CANIVEZ, P.: Čin, činnost, jednání. In: *Filosofie jednání*. Praha: Oikoymenh 2006.
- ČAPEK, J.: *Jednání a situace*. Praha: Oikoymenh 2007.

- ČAPEK, J.: Pojetí fenoménu u Eugena Finka. In: *Reflexe*, 2000, 21, s. 47–62.
- DASTUROVÁ, F.: *Smrt. Esej o konečnosti*. Praha: Nakladatelství Karolinum 2017.
- FINK, E.: *Alles und Nichts. Ein Umweg zur Philosophie*. Springer Science+Business Media Dordrecht 1959.
- FINK, E.: *Bytí, pravda, svět*. Praha: Oikoymenh 1996.
- FINK, E.: *Grundphänomene des menschlichen Daseins*. Hg. v. E. Schütz u. F.-A. Schwarz, Freiburg/München 1979.
- FINK, E.: *Hra jako symbol světa*. Praha: Český spisovatel 1993.
- FINK, E.: *Mensch und Mitmensch in der Industriegesellschaft*. Universitätsarchiv Freiburg, Signatur: 219, Prov.: SF, Umfang: 1 Bü., Laufzeit: 1965.
- FINK, E.: *Metaphysik der Erziehung im Weltverständnis von Plato und Aristoteles*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann 1970.
- FINK, E.: *Metaphysik und Tod*. W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1969.
- FINK, E.: *Philosophie der Mode*, Universitätsarchiv Freiburg, Signatur: 265, Prov.: SF, Umfang: 1 Bü., Laufzeit: 1968.
- FINK, E.: *Das philosophische Problem der Zeit*, Universitätsarchiv Freiburg, Signatur: 140, Prov.: RF, Umfang: X schr., Laufzeit: 1949.
- FINK, E.: *Das Schicksal leibhafter Existenz*, Universitätsarchiv Freiburg, Signatur: 193, Prov.: SF, Umfang: 1 Bü., Laufzeit: 1960.
- Fink, E., *Der sich herstellende Mensch*. Universitätsarchiv Freiburg, Signatur: 125, Prov.: RF, Umfang: 1 Bü., Laufzeit: 1956.
- FINK, E.: *Zur Ontologischen Frühgeschichte von Raum - Zeit - Bewegung*, Springer Science+Business Media Dordrecht 1957.
- FINK, E.: *Pädagogische Kategorienlehre*, Verlag Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg 1995.



- FINK, E.: Phronesis und Theoria. In: *Die Welt des Menschen – Die Welt der Philosophie. Festschrift für Jan Patočka*. Walter Biemel (ed.), Haag: Martinus Nijhoff 1976.
- FINK, E.: *Oáza štěstí*. Translation Martin Černý. Váhy, Mladá fronta 1992.
- FINK, E.: *Studien zur Phänomenologie 1930 – 1939*. Martinus Nijhoff, Den Haag 1966.
- FINK, E.: *Existenz und coexistenz*. Verlag Karl Alber 2018.
- GILARDONI, A.: *Podstawowy fenomen śmierci według Eugena Finka. Między POLIS a KOSMOS*, Analiza i Egzystencja 6, 2007.
- HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, Praha: Oikoymenh 2002.
- HEIDEGGER, M.: *Gesamtausgabe, IV. Abteilung: Hinweise und Aufzeichnungen, Band 96 Überlegungen XII-XV (Schwarze Hefte 1939-1941)*. Frankfurt am Mein: Vittorio Klostermann GmbH 2014.
- HEITZ, M., NESSLER, B.: *E. Fink und J. Patočka, Briefe und Dokumente 1933-1977*. Freiburg : Alber 1999.
- KANT, I.: *Kritika čistého rozumu*, Bratislava: Nakladatelstvo Pravda 1979.
- KARFÍK, F.: Jan Patočka a problém filosofie dějin. Ke kontextu Kacířských esejů, In: *REFLEXE*, 50, (2016), s. 145–172.
- LANDGREBE, L.: *Filosofie přítomnosti*. Praha: Academia 1968.
- LEŠKO, V., STOJKA, R. a kol.: *Heidegger, metafyzika a Gréci*. Košice: Acta Facultatis Philosophicae Universitatis Šafarikianae 2016.
- LEŠKO, V., STOJKA, R. a kol.: *Patočka a filozofia 20. storočia*. Košice: Acta Facultatis Philosophicae Universitatis Šafarikianae 2015.
- MELANÇON, J. (2014): Jan Patočka's sacrifice: philosophy as dissent, In: *Cont Philos Rev* 46, s. 577–602.
- MERLEAU-PONTY, M.: *Viditelné a neviditelné*. Praha, Oikoymenh 1998.
- PATOČKA, J.: *Aristoteles, jeho předchůdci a dědicové*. Praha: ČSAV 1964.

- PATOČKA, J.: Celek světa a svět člověka. In: *Fenomenologické spisy. II, Co je existence: publikované texty z let 1965-1977*. Praha: Oikoymenh 2009.
- PATOČKA, J.: Česká filosofie v meziválečném období, in: *Češi II*, Praha: Oikoymenh 2006.
- PATOČKA, J.: Čtyři semináře k problému Evropy. In: *Péče o duši III*. Sebrané spisy, sv. 3. Praha, Oikoymenh 2002.
- PATOČKA, J.: Evropa a evropské dědictví do konce 19. století, In: *Péče o duši III*. Sebrané spisy, sv. 3. Praha: Oikoymenh 2002.
- PATOČKA, J.: Husserlova fenomenologie a „Karteziánské meditace“. In: *Fenomenologické spisy, II: Co je existence: publikované texty z let 1965-1977*. Praha: Oikoymenh 2009.
- PATOČKA, J.: K prehistorii vědy o pohybu. In: *Fenomenologické spisy, II: Co je existence: publikované texty z let 1965-1977*. Praha: Oikoymenh 2009.
- PATOČKA, J.: *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Praha: Academia 1990.
- PATOČKA, J.: Karteziánství a fenomenologie. In: *Fenomenologické spisy, II: Co je existence: publikované texty z let 1965-1977*. Praha: Oikoymenh 2009.
- PATOČKA, J.: Nebezpečí technizace ve vědě u E. Husserla a bytostné jádro techniky jako nebezpečí u M. Heideggera, In: *Péče o duši III*. Sebrané spisy, sv. 3. Praha: Oikoymenh 2002.
- PATOČKA, J.: *Platón a Evropa*. Praha: Filosofia 2007.
- PATOČKA, J.: *Platónova péče o duši a spravedlivý stát: [přednášky k antické filosofii IV]*. Praha: Oikoymenh 2012.
- PATOČKA, J.: *Přirozený svět jako filosofický problém*. Praha: Československý spisovatel 1992.

- PATOČKA, J.: „Přirozený svět“ v meditaci svého autora po třiatřiceti letech, In: *Fenomenologické spisy. II, Co je existence: publikované texty z let 1965-1977*. Praha: Oikoymenh 2009.
- PATOČKA, J.: Přirozený svět a fenomenologie. In: *Fenomenologické spisy, II: Co je existence: publikované texty z let 1965-1977*. Praha: Oikoymenh 2009.
- PATOČKA, J.: *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha: Oikoymenh 1995.
- PATOČKA, J.: Úvod do Husserlovy fenomenologie. In: *Fenomenologické spisy. II, Co je existence: publikované texty z let 1965-1977*. Praha: Oikoymenh 2009.
- PATOČKA, J.: *Věčnost a dějinnost*. Praha: Oikoymenh 2007.
- PRÁZNÝ, A.: *O smyslu politiky. Politická filosofie Hannah Arendtové*. Univerzita Pardubice 2014.
- REZEK, P.: *Jan Patočka a věc fenomenologie*, Praha: Svojtka & Co 2010.
- STOJKA, R., ŠKÁRA, M (eds.): *Patočka a dejiny filozofie*. Košice: Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach 2015.
- STOJKA, R.: *Patočkova filozofia dejín*. Košice: Acta Facultatis Philosophicae Universitatis Šafarikianae 2013.