

## ZA INÉHO SÓKRATA. POZNÁMKA K PATOČKOVI

MILOŠ KRIŠŠÁK, Inštitút filozofie a etiky FF PU, Prešov

KRIŠŠÁK, M.: In a Defense of Another Socrates. A Remark to Jan Patočka  
FILOZOFIA 63, 2008, No 1, p. 63

The first two parts of the paper focus on the Socratic attitude as articulated by J. Patočka. On this background Socrates' character itself is depicted. Patočka's project of *the negative Platonism* tries to overcome the rigidity of metaphysics by revitalizing the original character of Socratism. Later on Patočka has conceived the latter as the situation in which the roots of the European history are to be found. Patočka's challenge is thus to be understood as one of preserving this original situation of „being shaken“, even today, in our post-European times. The last part of the paper deals with the structure of *metanoesis*, i.e. a conversion initiated by the Socratic attitude.

**Keywords:** Socratism – Negative Platonism – Metanoia – Otherness

ἔτεῃ δὲ οὐδὲν ἴσμεν. ἐν βυθῷ γὰρ ἡ ἀλήθεια  
Naozaj nevieme nič. Pravda je totiž v hlbine.  
*Démokritos*, DK 68 B 117 (*DL IX*, 72, 10)

**Nevediaci Sókratés.** V 50. rokoch formuluje Patočka vlastnú filosofickú<sup>1</sup> pozíciu, ktorú nazýva *negatívnym platonizmom*. Text s týmto názvom, ktorý dal do obehu v roku 1953 ([4], 303 – 336), je vlastne len zlomkom celého projektu. Patočkov nový platonizmus je však v skutočnosti pokusom revitalizovať sokratovstvo. Nie je to paradoxné tvrdenie, ak si uvedomíme, že Platón je pre neho len verziou sokratiky.<sup>2</sup> Platonizmy, staré aj nové, sú vo svojom jadre vždy metafyzické. Všetko časové, historické a konkrétne zakladajú na nečasovom, ktoré sa snažia pozitívne vymedziť. Patočkov pokus o „nemetafyzickú transpozíciu platónskych tém“ bude skôr prezentovaním sokratovských *postojov* k týmto témam, než formuláciou kladných *odpovedí*. Metafyzika je v kríze. Pozitívne poznanie, ktoré človek kumuluje, neponecháva priestor na metafyzické špekulovanie, pokiaľ je človeku prístupná prísna veda. Pozitivismus uzatvára človeka v jeho konečnosti, odmieta možnosť transcendovania pozitívne vymedzeného súcna, daného našim zmyslom ako materiál možného poznania. Avšak nie je toto postulovanie kladného a obsahového vedenia, ktoré má takto obopnúť celok, pôvodne metafyzické? V súdobej filozofii pocho-

<sup>1</sup> Dôvody neštandardného prepisovania gréckeho slova φιλοσοφία s grafémou „s“ vysvetľuje diskusia, ktorá prebehla v časopise *Filozofia* (roč. 55, 2000, č. 5, č. 8; roč. 56, 2001, č. 1, č. 3).

<sup>2</sup> V texte *Věčnost a dějinnost*, ktorý tiež patrí do širšieho plánu *negatívneho platonizmu*, si Patočka kladie otázku: „Je Sókratés, jak vcelku shodně přijímá celá klasická tradice, pouhou úvodní kapitolou platonismu, nebo je Platón pouhou kapitolou sokratiky?“ A odpovedá: „Zvláštní intenzita a účinnost Platónovy verze o Sókratovi spočívá v tom, že přechod od Sókrata k Platónovi je postupný a tak přirozený, že čtenář, zejména takový, který je prodchnut platónskou, tj. teleologickou celkovostí, přechodu vůbec nepozoruje“ ([4], 142). To však Patočka odmieta.

pitelne prebiehalo aj súbežné ťaženie, ktoré v sebe vedome zachováva puto, dovtedy opatrované metafyzikou, totiž vzťah človeka k celku bytia; snaží sa ho však od metafyziky očistiť, zbaviť ho špekulatívnych a teologických nánosov, a vedie tak k modernému antropologickému humanizmu. Patočka nepopiera, že metafyzika, so všetkými svojimi abstraktmi, esenciami, hodnotami osebe atď. upadla do antinómií: „*Metafyzika chcela byť vedou o absolútnom objekte, ale pro samou vůli k absolutnosti a objektivitě to nepřivede k žádnému obsahu vůbec*“ ([4], 318). Zároveň si ale všíma, že pozitivizmus si vo svojej afirmácii pozitívnej „reality“ nemusí svoje metafyzické supozície všímať, nemôže sa ich však zbaviť. Podobne je aj humanizmus namierený proti riešeniu otázky tradičnej metafyziky, neuvedomuje si však, že stále kladie tú istú otázku a že svojimi koreňmi je stále metafyzický (por. [4], 306). Patočka sám chce nájsť tretiu cestu medzi pozitivizmom opierajúcim sa o konečnosť a metafyzikou opierajúcou sa o „celok“, ktorá napokon ústí do antropologizmu (humanizmu). Odhaľuje ich spoločnú pôdu, ktorú treba odmietnuť, ale aj ich pravdu – konečnosť a celok, dve strany jednej mince, pričom jednu nemožno obetovať druhej. Bude treba siahnuť na samotné dno metafyziky, k Platónovi, lepšie povedané k platónskym témam (ιδέα, χωρισμός), a premyslieť ich znovu, stojac na predmetafyzickej pôde, z ktorej ťažil sám Platón, na základe postavy Sókrata. Ide teda o preskúmanie vlastnej a pôvodnej iniciácie, ktorá síce dala vzniknúť metafyzike ako špecifickej odpovedi, no teraz treba premyslieť podstatu samotnej otázky a to, čo je v nej „spoluobsiahnuté“.

Konštitutívnym prvkom celej stavby je Patočkov rozlíšenie dvoch modov skúsenosti: Na jednej strane je tu skúsenosť, ktorú máme, viazaná na obsahovo vymedzené pozitívne kladené súcno, ktorá dodáva legitimitu našim súdom, na strane druhej však možno hovoriť o skúsenosti, ktorou sme, ktorá je podľa Patočku primárna a o ktorej nemôže zmyslová skúsenosť nikdy rozhodovať (por. [4], 321 a n.). Skúsenosť, ktorú máme a ktorá recipročne má nás, keďže sa vo svojej pozitívite neodbytné nanucuje, je pasívnou skúsenosťou, je to skúsenosť, ktorá nás chtiac-nechtiac zahľcuje, je to vždy predmetná skúsenosť. Skúsenosť, ktorou sme, vždy treba vydobýť, nie je samozrejme daná. Je to nepredmetná skúsenosť a možno ju vydobýť iba pod jednou podmienkou: Skúsenosť, ktorou sme, je skúsenosťou slobody. „*Pro zkušenost svobody*,“ píše Patočka, „[jsou] rozhodující ‚negativní‘ zážitky, které ukazují, že veškerý obsah pasivní zkušenosti je mizivý, uplývající, nicotný; ... které ukazují, jak původně neskutečné, nereálné, fantastické, ‚pouhý výtvor‘ může být důležitější, ‚významnější‘ než pouhá pasivní realita, že ji může ‚osmyslovat‘“ ([4], 322). Skúsenosť zmyslu je v dôsledku dištancie od „reálnych vecí“ skúsenosťou celkovou, skúsenosťou celkového zmyslu, a teda skúsenosťou transcencie. Je to skúsenosť ničotnosti reálneho sveta; a predovšetkým je to skúsenosť, ku ktorej nás vedie sokratovská dialektika.

Sókratés formuluje túto skúsenosť pomocou „vedenia nevedenia“. Toto „ne-“ znamená, že skúsenosť slobody nemá kladný obsah, že má negatívny ráz, že je vzdialená každej predmetnosti a obsahovosti. „*Sókratés je veliký tazatel*,“ píše Patočka. „*Teprve jakožto veliký tazatel je tím velkým zápasníkem v dialektické diskusi, kterým jej Platón činí. Nemohl by být tím absolutně suverénním protivníkem, kdyby nebyl úplně svobodný, kdyby byl poután na něco konečného na zemi či na nebi... Sókratés [odhaluje] jeden ze základních rozporů člověka, totiž rozpor mezi jeho vztahem k celku, který je mu neodňatelně vlastní, a neschopností, nemožností vyjádřit tento vztah ve formě běžného konečného*“

vědění“ ([4], 308 – 309). Takto dospieva Patočka – v postave Sókrata, vo svojom sokratovstve – k formulácii novej pozície, ktorá dokáže udržať nevyhnutný vzťah človeka k celku (ktorý je zabezpečený tým, že nás dištancia posúva za celok predmetnosti) a zároveň bytostnú ľudskú konečnosť, vpísanú do štruktúry jeho bytia, znemožňujúcej uchopiť tento celok v nejakej pozitivite. Nesuponuje nič *nad* celok, ako to robila metafyzika, ani sa celku nezbavuje ako pozitivizmus, ale ukazuje cestu života človeka vcelku.

Patočka sa snaží očistiť Sókrata od platónskeho nánosu. Chce hľadať „sokratovského Sókrata“ ([4], 139). Sókratovo neustále zotrúvanie v pozícii skeptickej analýzy nie je predsa spôsobené nedostatkom špekulatívnej sily, ktorú nájde až Platón a dotiahne Sókratovo večné hľadanie k jeho „pravde“; Sókratovo vajatanie v problematickom musí mať svoj vlastný zmysel. A práve toto vajatanie je jeho vlastnou pravdou. Sókratés sa nepýta na nové veci, proponujúc v otázke smer odpovede, ktorá jej potom spätne udeľuje zmysel. Pýta sa na veci zdanlivo známe a ukazuje, „že se zde nejedná tolik o to na otázku odpovídat, jako u ní setrvat, pochopit, oč v této otázce vlastně běží“ ([4], 144); otázka prevažuje nad odpoveďou, ktorú Sókratés napokon nikdy neposkytne. V jeho pýtaní sa predsa len ukazuje niečo nové: vlastný zmysel jeho dialektiky je vyvrátiť pôvodnú ľudskú nehybnosť a strnulosť, ktorá sa uzatvára sama do seba; fixuje v logu naivný život a ukazuje, ako si vo svojich predstavách odporuje a ruší sám seba. Vyvádza tak život z jeho úpadku a vyzýva ho, aby sa pretvoril. Nie na základe nového, konečného výmeru, ale výzvou neustále opakovať otázku o dobre vecí, lebo „otázka sama, pakliže se v ní vytrvá, jakožto neumdlévající činnost působí v člověku to, po čem se táže“ ([4], 145), totiž dobro.

Negácia všetkých konečných téz, dištancia od plnosti súcna, ktoré na miesto suspendovaného nedosadzujú opäť niečo ďalšie – to sú čisto transcendujúce akty. Je to výkon, ktorý nás privádza k skúsenosti toho, čím sme: totiž k tomu, že sme slobodní. Nebyť tejto slobody, možnosti vymaniť sa zmyslovej nutnosti, nebol by výkon tejto negácie/transcendencie možný; Sókratés by neexistoval. Tento záporný zmysel, ktorý si musí sokratovstvo podržať, však potom znamená aj to, že človek – vo svojej podstate určený slobodou – je tiež bytosť nehotová, nedourčená, že sa musí sama pretvárať, že nevlastní seba samu, ale že sa musí na sebe vydobýjať. Sokratovstvo odmieta nadradiť nad tento pohyb čokoľvek pozitívne, ako to robí metafyzika, odmieta nechať ustrnúť výkon existencie vo večnosti daného. Preto môže Patočka povedať, že Sókratés je objaviteľom ľudskej dejinnosti. „*Transcensus je podstatně dějstvím, obratem života k jeho podstatě, která není nečasová, nýbrž historická, [proto] musíme spatřovat v Sókratovi filosofa historičnosti na prvním místě*“ ([4], 234; por. tiež [7], 144). Tu sa už ale dostávame do novej dimenzie, do dimenzie dejinnosti, v ktorej zohrá sokratovstvo) svoju svetodejinnú úlohu.

**Osud Európy.** Patočkovo neskoré obdobie 70. rokov je naplnené premýšľaním nad podstatou Európy ako dejinného celku, nad jej počiatkom, ale aj koncom a nad nadchádzajúcou poeurópskou epochou. Nie je možné na tomto mieste reprodukovať Patočkovu mohutnú stavbu európskych dejín, pokúsime sa však zvýrazniť niekoľko motívov, ktoré sú dôležité z hľadiska sokratovského problému.

Patočka sa identifikuje s diagnostikou krízy, ktorú konštatuje Husserl vo svojej *Kríze európskych vied*. Podstatou európskeho úspechu je podľa Husserla *rozumové nahliadnutie* a zodpovedný život na ňom založený, ktorým sa píše dejiny európskej racionality. Kríza vzniká z toho, že táto racionalita opustila svoju pôvodnú morálnu viazanosť, opusti-

la väzbu na prirodzený svet človeka. Patočka nasleduje Husserla, avšak iba ako iniciátora tohto problému, podržiac princíp nahliadnutia, nie ako snahy prehľbiť európsku racionalitu, pretože Husserlovo ratio je teleologické, čo Patočka odmieta; Patočka zároveň vie, že prirodzený svet človeka nie je jednotným invariantom, ako si to predstavoval Husserl, ale že je historický, bez transcendentálneho zakotvenia. Zároveň je sám miestom, v ktorom sa *dejú* dejiny človeka, ktoré nie sú postupnou realizáciou ľudstva v narastajúcej racionalite, ale „miestom drámy jeho slobody“.

V hľadaní koreňov toho, čím Európa je, formuluje Patočka hypotézu jej vzniku, a teda počiatku dejín vôbec. Už to, že dejiny samé majú počiatok, je zvláštna téza, avšak dejiny nie sú holým vršením faktov toho, čo sa stalo. Dejiny v pravom zmysle slova – ako výkon človeka – sú realizáciou toho, čím človek vo svojej podstate je, totiž dejinnou bytosťou. Jeho dejinnosť však nie je daná samozrejme; priestor na realizáciu slobody treba najprv vydobýť. A v tomto prelome leží počiatok dejín. „*Dějiny nemá člověk od začátku, dějiny nemá člověk také ze své povahy dějinné bytosti, nýbrž až v určitém zformování toho, čím člověk je jako dějinná bytost, až při určitém pojetí dějinné úlohy*“ ([6], 284 – 285). Dejinnosť človeka spočíva v tom, že nesie svoje bytie ako svoju úlohu, nie je hotový „z rúk prírody“, ale je zodpovedný za to, čím a ako sa utvorí, ako uchopí možnosti, ktoré sa mu poskytujú, ergo ako uchopí sám seba, keďže on je týmito možnosťami. Filozofia dejín nie je suponovanou (metafyzickou) konštrukciou nad dejmi minulosti, ale „výklad dejín z lidské dějinnosti“ ([6], 289).

Dejinnosť je vpísaná do štruktúry ľudského bytia a z nej ďalej vyplýva dôležitá charakteristika: neustály pohyb ľudskej existencie medzi vzmachom a úpadkom. „*Dějinný náhled*,“ uvádza Patočka, „*není žádným ‚ideovým‘ poznáním, ... v dějinách vůbec nejde o ‚poznatky‘ a jejich užití, nýbrž... tu jde o nahlédnutí těchto základních mravních vztahů vzmachu a úpadku, o možnost svobody a její podryvání*“ ([5], 99). Dejiny a sloboda sú teda u Patočku zásadne prepletené. Dejiny však nemožno považovať za akési vzrastajúce vedomie slobody; rovnako objavenie slobody neznamena jej nutné víťazstvo (por. [6], 23a). Sloboda je vyviazanie sa z väzby na súcno, je to apel transcencie, ktorá hovorí danému svoje „nie“; iba v transcencii sa zakladá možnosť slobody, rozvíjajúca sa v dejinách. Tu narážame na fenomenologické jadro úvah, ktoré sme doteraz obchádzali: Patočka zachováva Heideggerovu ontologicko-ontickú diferenciu, t. j. rozdiel medzi bytím a súcnom. Z toho vyplýva dvojaké poňatie fenoménu: Súcno sa v „tu“ otvorenosti *Dasein* – presnejšie, ak prekladáme ako „bytie-tu“ človeka – dáva ako zjav, ontický fenomén. Tomu, čo sa ako zjav dáva, je vlastný nejaký spôsob jeho danosti, t. j. neukazuje sa samo v sebe, ale vo svojom bytí. Bytie súcna je pôvodne zakryté zjavom, treba ho vydobýť, eruovať, aby sme získali vlastný, t. j. ontologický fenomén. Ontické fenomény teda dávajú niečo, čo *jest*, ontologický fenomén hovorí o jeho charaktere súcnosti, o bytí tohto súcna (por. [6], 20 – 23, 380 – 386, 453 – 456). Takže spätne: Otázka slobody je tu poňatá ontologicky, nie je to otázka „slobodnej vôle“ ako aktivity subjektu; to by bola otázka ontická. Pokiaľ pobyt (*Dasein*) rozumie sám sebe<sup>3</sup> „zo sveta“, ako súcnu medzi súcni,

---

<sup>3</sup> Rozumenie má ontologický fundament: „*Jsoucno se nedá konstituovat ze subjektu, z porozumění pro jsoucno nemohu jsoucno vykonstituovat, to porozumění samo nestačí, musí se něco ukázat, je odkázáno na jsoucna, kterých je porozuměním... Jsoucno se nikdy neukazuje samo v sobě, nýbrž v bytí, tzn. v tom porozumění, ale bytí není nic jiného než to porozumění (jsoucniím)*“ ([6], 381 – 383; pozri tiež [5], 301 a n..).

nerozumie si vlastným spôsobom, pretože mu zostáva zakrytý charakter jeho bytia. Rozumieť sám sebe „zo sveta“ je ale neustálou tendenciou človeka, je to tendencia neustále upadať. Naopak vzmach je možný iba otrásením týchto svetských vzťahov; ide teda o to, nechať vyvstať ontologično ako fenomén. Zároveň je ontologično vzmachom slobody ([6], 513). Táto sloboda je teda vždy slobodou *od*, „krok späť voči súcnu“: „Svoboda ... je vždy svobodou k tomu, nechať to, čo je, byť tým, čím a jak je ... [je] svobodou vidoucí“ ([6], 134). A v *Negatívnom platonizme* Patočka píše: „Zkušenost svobody je právě zkušenost nicotnosti reálného světa zůstaveného samému sobě“ ([4], 334). Preto je skúsenosť toho, ako *sme* (na rozdiel od pasívnej skúsenosti), skúsenosťou slobody. „Som“ neodkazuje na kartezianske *ego sum*, ale na sféru môjho bytia, ktoré nechávam vyvstať ako fenomén až prelomením svetských vzťahov. Tam, kde je sloboda, t. j. tam, kde sa súcno nekomolí a necháva sa, aby sa ukazovalo v tom, že je a ako je, tam, kde povstáva ontologično ako fenomén, nemôže nepovstať bytostná povaha človeka, totiž jeho dejinnosť. Vo vzmachu slobody, ktorej možnosť je vpísaná do štruktúry ľudského bytia, je teda počiatok dejín – a v jej úpadku bude jej koniec.

Vlastný počiatok dejín, totiž vzájomne podmienený vznik filosofie a politiky, sa odohral v gréckej polis: „*Dějiny jsou a budou jen potud, pokud budou lidé, kteří nechtějí pouze „žít“, nýbrž jsou právě v odstupě od pouhého života ochotni klást a hájit základy společenství vzájemného respektu. Co se tímto způsobem zakládá ... [je] svoboda, tj. možnosti, které úroveň pouhého života překračují*“ ([6], 265). Priestor slobodného konania možno budovať iba na základe tejto skúsenosti, v ktorej ide o vzmach existencie, ktorá predpokladá *otrasenosť* všetkých svetských vzťahov bytia, neustálu intervenciu toho, čo Patočka nazýva negativitou: „*Západní duch a světové dějiny jsou spjaty ve svém vzniku: je to duch svobodného osmyslování, je to otrěs života pouze akceptovaného a jeho jistot, spolu s tím nových možností života v této otrěsenosti*“ ([6], 52). Budovať verejný priestor možno iba tam, kde došlo k otráseniu naivného zmyslu, kde niet hotovej odpovede, kde to, čo pôsobí, je otázka sama. To je tiež jeden z aspektov, kam Patočka kladie rozdiel medzi pred-dejinnou a dejinnou epochou. Človek mýtu má odpoveď na stole skôr, než mohla byť položená otázka. Situácia sa radikálne mení s vyvstaním *problematickosti*. Problematickosť je živená tým, čo neustále vyslovuje svoje „nie“ viazanosťou na čisté súcno: dejiny sa rodia tam, kde vystúpi ontologično samo ako odlišné od všetkého súcna, ako fenomén. „*Člověk má na základě toho, že stojí mezi fenoménem a pouhým jsoucňem, možnost buď kapitulovat a zvrhnout se do pouhého jsoucna, nebo se teprve realizovat jako bytost pravdy, bytost fenoménu*“ ([5], 181).

A Sókratés? Sókratés je exemplum otrásenosti. Je to pravý problematizátor naivného života. Po strate dominancie Atén sa ocitá v Aténach úpadku: V zmätkoch, ktoré nastali po prehratej vojne, sa práve tí, ktorí patrili do jeho okruhu, chytajú tyranskej vlády a snažia sa ho najprv kompromitovať. Sókratés odmietne hanebne konať a ak by vláda Tridsiatich nebola padla, nebol by ho minul trest. Lenže novonastolená demokracia sa nachádza v neustálom napätí. Je tu stála hrozba reštaurácie tyranského režimu, ktorý si nikto nepraje, takže každý, kto podryva aktuálny režim, je vlastne podozrivý, teda z tohto hľadiska aj Sókratés. Potupené Atény sú strhnuté tradicionalizmom, ktorý má vrátiť polis lesk jej zašlej slávy. Tu je rozpor, do centra ktorého umiestňuje Patočka svojho Sókrata. Tým centrom je súboj o podobu slobodnej obce. Možno zachovať obec v uplyvajúcom čase prostredníctvom overených zvykov, predstáv, prostredníctvom cností starej morálky,

alebo tým, čo je prameňom jej počiatku a zachováva si nad ňou vládu, jej ἀρχή, t. j. iniciáciu problematickosti, neustálej prítomnosti otázky, na ktorú niet pozitívnej odpovede. Možno teda zachovať slobodu? Sókratés nie je len tým, kto otriasa naivnými vierami dobrých občanov. Predovšetkým je postavou, ktorá v obci udržiava otvorenosť pre *ono* otriasajúce samo. „Sókratés obnovuje to pôvodní pomocí radikální reflexe. ... Je skutečně Teiresiem, pověřencem božím, a to tak, že sice jako člověk stále znovu odhaluje zaslepení, zaslepení těch, kdo se domnívají, že mohou v době probouzející se otázky a reflexe setrvat v naivitě“ ([5], 124). Starú morálku podopiera Sókratés novými prostriedkami, „podpírá [ji] tím, že hovoří se svými spoluobčany a že je odhaluje, že odhaluje, že oni jsou lidé bloudící“ ([5], 223). Sókratés sa snaží priviesť svojich spoluobčanov ku konverzii, μετανόησις, ku ktorej dospieva prvotná skúsenosť straty zmyslu. V μετανοεῖν nachádza Patočka tiež podstatu oddelenia preddejinnej a dejinnej epochy (por. [6], 69). Ten, kto prejde týmto otrasom, sa stáva slobodným, oslobodzuje sa od úpadku, od nároku súcna, stáva sa vidiacim: „Svobodnému spadly šupiny z očí, ale ne aby viděl nové věci, nýbrž aby je viděl nově“ ([6], 51). Sókratés je ten, kto tento počiatok svojou činnosťou neustále iniciuje. Jeho riešenie je – ako inak – negatívne. Neukazuje veci nové, nemá programy, ktoré by pozitívne staval, nemá nijaké učenie. Nové videnie Sókratovo je prítomné v tom, že celkový zmysel nenachádza v ničom konečnom ani pozitívnom, ale v onom hľadaní samom. Nejde iba o hľadanie a nachádzanie zmyslu života a vecí nášho sveta, ale zmyslom je hľadanie samo – to je podstata toho, na čo sa Sókratés pred súdom bude odvolávať: τῆς ψυχῆς ἐπιμέλειαι, starosť o dušu – osud Európy.

Európa sa podľa Patočku zrodila z tohto konceptu starosti o dušu, ktorá je aj starosťou o obec. Tým reformuluje a zároveň prehľbuje Husserlovo poňatie Európy ako kultúry *nahliadnutia*. Toto „nahliadnutie“ už nechápe iba ako reflexívny akt transcendentálnej subjektivity, hoci o reflexiu tu v každom prípade ide, ale v zmysle toho, čo príležitostne nazýval „vnitřní jednání“ (por. napr. [5], 149). Princíp nahliadnutia, z ktorého povstáva Európa, a teda dejiny, je „neustálou generalizáciou“ (por. [5], 80 a n., 353; [6], 295 – 296). Tá umožnila rozvoj vied a prispela k hospodárskemu a politickému „europeizovaniu“ zvyšku sveta. „Svet“, dediči Európy, však v tejto „generalizácii“ mohli prebrať jej všeobecnú, univerzálnu, zrozumiteľnú stránku,<sup>4</sup> nie jej vlastnú tresť, totiž to, že nahliadnutie je zviazané so starosťou o dušu. Patočka je presvedčený, že sme prekročili prah novej, *poeurópskej* epochy, ktorá nevidí, čo bolo počiatkom európskych dejín, a teda nevidí dejinnosť samu. Tak aj formuluje úlohu, ktorá pred nami stojí: „Otázka je, zda dějinný člověk se chce ještě přiznávat k dějinám“ ([6], 116). V Patočkovej filozofii dejín niet žiadnych „železných zákonov“, žiadnych vízií nevyhnutného vývoja, preto je celé Patočkovu myšlienkové úsilie jeho neskorej tvorby sústredené na hľadanie „šance pre ľudstvo“ (por. napr. [6], 184, 426), na to, ako nepodľahnúť neustálej tendencii upadať, ako jej vzdorovať a dostať tomu, čím človek je. Preto je otázka dejinnosti taká dôležitá: Priznávať sa k dejinám znamená byť slobodný, lebo dejiny sú doménou konania zo slobody a pre slobodu samu. Sloboda nie je niečo, čo nastáva ako „výsledok“; je to výkon,

---

<sup>4</sup> „Evropské civilizaci rozumí každý, poněvadž princip evropské civilizace je – hrubě řečeno – dvakrát dvě jsou čtyři. Z toho taková zvláštní kontinuita a možnost generalizace. Proto se evropská civilizace stala všeobecnou, zatímco ty ostatní, kdyby se generalizovali, tak by to znamenalo pohlcení těch ostatních jistou tradicí, ale ne princip nahlédnutí“ ([5], 353).

ktorý sa deje v dráme, v boji o seba samu.

Analýza úpadkovej tendencie modernej masovej, technickej civilizácie neústi u Patočku do čistej skepsy. V Husserlovom duchu treba nájsť nejakú možnosť a tú Patočka aj vidí: Musí to byť cesta späť k „starému sokratizmu“ ([6], 365). Otrasonou skúsenosťou vojen 20. storočia sa táto možnosť aj otvorila. V šiestej kacírskkej eseji *Války 20. století a 20. století jako válka* analyzuje Patočka zvláštny charakter frontovej skúsenosti účastníkov I. svetovej vojny, ktorí ju filosoficky reflektovali (Jünger, Teilhard). Skúsenosť frontu znamená po prvé, *absolútnu skúsenosť* ([6], 125 a n.), úplnú slobodu od všetkých záujmov života ako číreho života s malým zmyslom, mieru a dňa ako síl, ktoré v boji o seba vedú vždy k novým konflagráciám v boji „za mier“ a lepší život. Po druhé, skúsenosť frontu priniesla fenomén „solidarity otrasených“: Nepriateľ už nie je protivníkom na ceste ku konečnému mieru, ale je spolutrpiteľom, spoluúčastníkom otrasenia a slobody od záujmov dňa; solidarita tých, ktorí chápu, že to, čo ich spája, je πόλεμος. Patočka zhodnocuje: „*Nejhlubším objevem fronty je tedy tato vykloněnost života do noci, boje a smrti ...; proměna životního smyslu, který zde šokbrtne o nic, o nepřekročitelnou hranici, v níž se všechno mění*“ ([6], 127). Vojna je prostriedkom uvoľňovania Sily, proklamovaný boj za mier je ničím, keď Sila a vedotechnika prenikajú všetkým; to, čo sa vlastne etablovalo, je vojna „mierovými prostriedkami“. Patočka si kladie otázku: Ako prekonať tento stav, keď sa v mierových podmienkach spolunažívania eternizoval vojnový stav? Bude možné prekonať silu dňa podržaním postoja nezakotvenosti, vyklonenosti života do noci, slobody od nároku jednoduchého života, ktorý v nás prebúda frontová skúsenosť? Patočka je presvedčený, že prostriedkom prekonania týchto síl je „solidarita otrasených“: „*Solidarita těch, kdo jsou s to pochopit, oč běží v životě a smrti a následkem toho v dějinách. Že dějiny jsou tento konflikt pouhého života, holého a spoutaného strachem, se životem na vrcholu, který neplánuje budoucí všední dny, nýbrž vidí jasně, že všední den, jeho život a ‚mír‘ mají svůj konec. Pouze ten, kde je s to pochopit tuto věc, kde je schopen obratu, μετανοία, je duchovní člověk*“ ([6], 129). Duchovní ľudia nepredkladajú pozitívne programy, no svoju „vyklonenosť do noci“, ničotnosť súcna, ktorú zažili, musia tiež premyslieť: to je starosť o dušu, pýtajúce sa myslenie, ktoré sa neuspokojuje s prijímaním. Sprevádza ho ochrana: sokratovské *daimonion*, ktoré uvažuje svoje „nie“ na všetko, čo slúži zvečneniu vojnového stavu, silám dňa. Patočka udeľuje sokratovstvu svetodejinnú úlohu: zotrvať v otrasení, ktorá prináša údiv, počiatok filozofovania, starosť o dušu, pôvod Európy, priznávanie sa k dejinám, slobodu.

**Iný Sókratés.** Patočka sa pokúša v dobe technovedeckého výkladu a ovládnutia súcna, ktoré prestalo koincidovať s prirodzeným svetom človeka, čím ho zbavuje akéhokoľvek zmyslu a uvrhuje do nihilizmu ako poslednej inštancie nezmyselnosti, nájsť možnosť, ako tento zmysel znovu získať. Je mu jasné, že nemožno jednoducho opakovať metafyzické pokusy. Nachádza však podmienenú formu zmyslu dejín, ktorej prostriedkom je „solidarita otrasených“ a ktorá by mohla sprostredkovať celkový zmysel; celkový, „pretože problematický“. Znamenalo by to prihlásiť sa k tej forme problematickosti, ktorá stála na počiatku dejín, na počiatku vzniku filozofie a politiky.

Toto otrasenie patrí do štruktúry „konverzie“, po ktorej Patočka volá Μετανοία, obrat, nemení nič na súcne, znamená však nový postoj k celkovému súcnu, znamená premenu v bytí človeka, preto ju chápeme ako *ontologickú* skúsenosť, keďže premena života

je odpoveďou na vyvstanie ontologična „ako fenoménu“ ([6], 27a). Možno rozlíšiť dva štruktúrne momenty μετανόησις. Sú nimi otrasenie a údiv. O otrasení sme už hovorili. Ide o otrasenie všetkých svetských vzťahov bytia ([6], 18a), o zbavenie sa naivného a absolútneho zmyslu ([6], 83), ktorý tu bol vždy skôr, než sme stihli položiť otázku. To, čo „spúšťa“ otrasenie, je – ako sme videli na Patočkovej charakteristike frontovej skúsenosti – „škokbrtnutí o nič“ ([6], 127), vyklonenosť života do noci, náhle postavenie pred Nič, ktoré premieňajú životný zmysel. Ony samy však nestačia na to, aby postoj tých, ktorí sa majú stať „duchovnými ľuďmi“, udržali.<sup>5</sup> Tu vstupuje do hry *údiv*, podivovanie sa, θαυμάζειν. Moment postavenia pred Nič (Patočkovo „škokbrtnutí“) otrasie svetskými zväzkami. Ale údiv je to, čo v človeku *trvale udržuje* „krok späť voči súcnu“, udržuje „stálou distanciu k jsoucím vecem a [je] možnosť v tomto spaciu a na jeho základe vzťahovať sa k nim“ ([6], 68); totiž *div*, že súcno jest. Keď hovoríme, že ide o dva štruktúrne momenty, nemožno si pod tým predstavovať dva „kroky“. Je to jednotná ontologická skúsenosť, oba momenty sú v sebe pevne zakliesnené, prvý odkazuje na druhý a vice versa. O *údive*, ktorý je počiatkom filosofovania a ktorý podľa Patočku udržiava stálu dištanciu od súcna, hovorí Platón, že je to filozofov πάθος (por. Pl., *Theaet.*, 155d). Πάθος nie je len „pocit“. Je to stav duše, ktorá je niečím strhnutá, zasiahnutá. Skúsenosť je *ontologická* v tom zmysle, že dištancia tu neznamena „vedeckú“ nezainteresovanosť. Nezainteresovanosť na súcne tu znamena naopak strhnutosť bytím (súcna); z takéhoto údivu vyvstáva rozdiel medzi tým, čo jednoducho *je* (dané), totiž súcnom, a tým, čo je z hľadiska súcna *Ničím*, ale čo ho umožňuje – bytím. Dištancia si tak zachováva dvojaký charakter: na jednej strane je vyviazaním sa zo súcna, t. j. slobodou, na strane druhej je aj udržaním rozdielnosti<sup>6</sup> medzi bytím a súcnom, je rozdielom samým. Tu je koreň súvislosti medzi slobodou ako takou a vyvstaním ontologična ako fenoménu. Ten vyvstáva iba udržaním ontologickej diferencie. To produkuje ďalšiu podvojnú: Dištancia je na jednej strane akousi ἐποχή, zdržaním sa súdu, nemožnosť konečných téz, čo pre človeka znamena prihlásenie sa k vlastnej *konečnosti*, uchopenie seba samého v tom, čím *som*, totiž konečnou bytosťou; na strane druhej je dištancia aj zasiahnutosťou samotným bytím, t. j. skúsenosťou súvislosti *celku*, ktorej je človek takto vystavený. Je to celok, ktorý nie je *prítomný*, ale dáva o sebe vedieť, *ukazuje sa*. Celok nemôže byť nikdy prítomný, nemožno ho pojať v niečom danom (ako to chcela metafyzika), preto je Patočkovo riešenie otázky „celkového zmyslu“, ktorý má odporovať tvrdeniu nihilizmu (aj metafyzike), bytostne *negatívne*: Celkový zmysel je problematický a slobodný život je životom v tejto problematickosti; negativita je transcendingúca a transcensus je vmachom k slobode. Nie je možné žiť v zápore zmyslu, v jeho neprítomnosti, ale je možné žiť v zmysle problematickom. Problematickosť ako taká je počiatkom filosofie, počiatkom dejín a ich zmyslom...

Patočka – podobne ako Heidegger, ale s odlišným nábojom – rád hovorí o tom, že údiv je počiatkom múdrosti, θαῦμα ἀρχὴ τῆς σοφίας, odkazujúc pri tom na Platóna

<sup>5</sup> Patočka si uvedomuje, že aj tí, ktorých front vrhol na vrchol existencie, sa vracajú do bežného života, že im nezostáva nič iné, len zostúpiť dolu, kde sa ich znovu zmocňuje vojna v podobe plánovania mieru. „Solidarita otrasených“ je preto prostriedkom na prekonanie tohto stavu (por. [6], 129).

<sup>6</sup> *Distantia* znamena v latinčine vzdialenosť, čo chápeme zväčša ako odstup, ale znamena aj rozdielnosť.

a Aristotela (por. napr. [5], 200). Tu sa však v jeho téze ukazuje nečakaná štrbina: Údiv sa u Patočku (i Heideggera) vzťahuje vždy na to, že je to div, že niečo (súcno) jest. Je to ἀρχή filosofického pýtania sa, vyvstanie problematickosti. Lenže Aristotelés hovorí aj o tom, že už milovníci mýtov (φιλόμυθοι) sú tak trochu filosofmi, keďže aj mýty pozostávajú z po-div-ností (θαυμασιών).<sup>7</sup> No Patočka zachováva zásadnú dištinkciu: Mýtus je tam, kde otázka vo vlastnom zmysle ešte nebola položená ani možná. Otázka, to je vpád problematickosti a ten sa dostavuje až skúsenosťou otrasu, zachovaním dištancie. Aj mýtus, hovorí Patočka, pozná tajomno, ale – a to jasne vidieť na jeho interpretácii eposu o Gilgamešovi – možnosť otrasenia (a následne údivu, θαῦμα) naň dolieha, no je odmietaná ([6], 70). Aristotelés hovorí naopak o údive ako o počiatku filosofie, ako o stupňovaní otáznosti, problematickosti, iniciovanej podivnosťami, ktorým sa divili už milovníci mýtov. Hoci si Patočka uvedomuje, že Aristotelés nehovorí o údive tak, ako ho chápe on, že by to mal byť totiž údiv nad celkom sveta, nad tým, že sa tento celok zjavuje (por. [5], 212), nijako túto nezrovnalosť nevyjasňuje. Jasne sa tu však objavuje náznak toho, že údiv sa môže týkať vlastne niečoho úplne iného než prafaktu zjavnosti celku súcna.

Táto námietka sa ukazuje ako oprávnená, ak do súvislosti s údivom dáme Sókrata. Sókratés je predsa ten, kto udržuje v obci otvorenosť pre „ono“ otriasajúce, pre „to“, čo privádza ostatných k obratu, μετάνοια. No otázka *Nad čím* sa Sókratés podivuje? nás privádza do rozpakov. Podivuje sa Sókratés nad zjavnosťou súcna, podivuje sa nad tým, že „je vôbec niečo, a nie skôr nič“? Ťažko by sa nad touto Leibnizovou otázkou podivoval, a to tým menej, že otázka sama, ako tvrdí Heidegger, je vlastným vstupom do metafyziky, do ktorej Sókratés nikdy nevstúpil. Sókratés, pôvodca otázky o Dobre, predsa nikdy nekladie otázku *o bytí*. Sókratés sa nikdy nepýta, „Čo je jest?“. Je teda Sókratés nepravý „konvertita“, alebo to, čomu sa diví, je niečo iné, než to, že súcno vôbec jest?

Patočka sa pokúša riešiť súčasný úpadok dejín šancou, návratom k starému sokratovstvu. Sokratovský model je dôležitý, a to tým viac, že metafyzické riešenie, ktoré sa ako dejinná cesta ponúklo ako odpoveď na počiatkové vyvstanie problematickosti, zlyhalo a skončilo v nihilizme. Preto je Sókratés jedinou voľbou, keďže je tým, kto stojí už za hranicou mýtu, ale stále pred dverami metafyziky. Omyl metafyziky spočíval v tom, že chcela vysvetliť súcno z jeho súcnosti, nie z jeho bytia. Sokratovský údiv má zmysel iba vtedy, ak v tomto údive nie je pýtanie sa na „súcno ako súcno“ – a v tomto zmysle by už ani Aristotelés Sókratovi „nerozumel“ –, ale ak sa v ňom artikuluje *rozdiel (distantia)* medzi bytím a súcnom.

Ak sa chce Patočka navrátiť k pôvodnému sokratovstvu, chýba v jeho verzii sokratovstva Sókratova základná črta – jeho irónia. Patočka by sa síce domnieval, že to nie je pravda, veď predsa Sókratovo vedenie nevedenia je jeho vlastným východiskom, východiskom problematickosti, o ktorú mu ide. Ak je to tak, potom musíme brať vážne tvrdenie, že irónia poukazuje *inam*, než na údiv, že niečo vôbec jest. Sám Patočka na to naráža v starších prednáškach: „*Sókratovská ironie je stále na ceste ... je vážná; každá ironie, každý zlehčujúci jinovýznam má svoj základ v tom, že skutočný smysl je jiný, než se původně zdá, a v obrazech tohoto smyslu. Sókratovská ironie podrobuje této operaci celý život a naznačuje, že v něm jde o něco jiného, než se zdá na první pohled i nežli se zdá*

<sup>7</sup> Por. Arist., *Met.*, 1.982b18-9: ο φιλόμυθος φιλόσοφος πώς ἐστιν. ὁ γὰρ μῦθος σύγκειται ἐκ θαυμασιών.

těm, kdo si myslí, že jej prohlédli“ ([7], 125; zvýr. M. K.). Nemá Sókratés bližšie k Inakosti, ohlasujúcej sa v jeho večnej irónii, než k mysleniu bytia či zjavnosti celku súcna, tak bytostne vzdialenému jeho praktickým záujmom?

Ak má byť Sókratés tým skutočne slobodným, koho neviaže nič na zemi ani na nebi, musíme sa pýtať na jeho vlastnú skúsenosť vedenia nevedenia: Skôr než očakávanie metafyzickej otázky Prečo vôbec súcno je? znamená jeho údiv nad zjavom súcna podzrenie voči všetkým bežným výmerom súcna, a teda otázku „Ako to so súcnom vlastne je? Ako je to so súcnom ako tým, čo jest, ak žiadny konečný výmer nestačí na to, aby súcnosť súcna zachytil?“ Sokratovská pozícia, stelesnená jeho iróniou, dáva jasnú odpoveď: „So súcnom je to *inak*, než človek môže myslieť v akomkoľvek konečnom zmysle.“ Čo znamená *inak*? Neznamená to, že ak nie A, tak B. B je totiž rovnako konečným výmerom ako A. Toto *inak* musí znamenať *vždy-inak*, než je mysliteľné. Ak sa vrátíme k Patočkovmu slovníku, ako pomenovať onú fenomenalizáciu ontologična, ktorá sa v otrasenosti fenomenalizuje? Aká je Sókratova ontologická skúsenosť? Alebo ešte heideggerovskejšie: Čo umožňuje, aby bytie súcna ešte predtým, než bude interpretované ako *ιδέα* alebo *ἐπέγεια*, bolo videné v mode *vždy-inak*? A v tomto duchu potom musíme odpovedať, že práve takto sa môže fenomenalizovať iba vďaka *Inakosti*, absolútnej inakosti, *alterite*, ktorá predchádza akúkoľvek dodatočnú interpretáciu bytia súcna.

Spolu s Patočkom možno povedať, že Sókratovo otriasanie a údiv tých, ktorí v tejto otrasenosti zotrávajú, necháva povstať „ontologično ako fenomén“. Zároveň však na rozdiel od Patočku i Heideggera tvrdíme, že to, čo sa takto fenomenalizuje, nie je bytie ohlasujúce sa ako *Nič* (voči súcnu), ale *Inakosť*. Tomu, čím súcno je vo svojej pravde, odhalenosti, rozumiem vždy a najprv ako *inému*, odlišnému od konečného (pozitívneho) výmeru súcna. A toto rozumenie nie je ničím iným, než charakterom bytia tohto súcna. Inakosť je ontologickým pendantom ľudskej konečnosti, totiž nemožnosti obsiahnuť posledný zmysel, ktorý je vždy *iný*; napriek tomu touto problematickosťou vyzýva na cestu za ním. Tu však siahame ešte ďalej: Patočka chcel zachovať obidva motívy, konečnosť človeka i celkovosť a hypotetickú nádej na absolútny zmysel, v hľadaní ktorého sa odohráva slobodná existencia. Tvrdí, že dištancia od celku súcna, je skúsenosťou *celkovou*. Pokiaľ je fundamentálnou skúsenosťou Inakosť, zostáva nám len afirmácia konečnosti, pričom „celok“ je to, čo nemožno obsiahnuť, ba čo sa dokonca ani *neukazuje*, lebo pretože vždy-iný a posledný horizont, za ktorý by sme sa mali dostať, je vždy-inde.<sup>8</sup> V „kroku späť voči súcnu“, v dištancii od sveta teda nie je človek zasiahnutý bytím ako celkovou súvislosťou zmyslu, lebo ani dištancia nie je nikdy úplná (posledný horizont je vždy-inde, neukazuje sa), ale to, čo v tomto odstupe od služobnosti súcna jasne vidí, je fakt, že je vlastne niečím iným, než sa zdá byť z hľadiska záujmu bežného dňa, javí sa ako súcno, ktorým je, a zároveň *inak*. Derealizované súcno sa javí ako *zdaj*, o ktorom hovorí Eugen Fink, že to je „zdajúce sa bytie a súde zdanie“ ([2], 31). V dištancii sa teda nedostávame za celok súcna, ale na rozhranie (bytia a súcna), kde sa bytie i súcno zdajú ako iné voči tomu, čo možno myslieť v konečnom zmysle. Zdaj je fenomén, ktorý v sebe obsahuje

<sup>8</sup> Je zaujímavé, že práve tento rys Patočkovho myslenia, totiž odmietnutie uspokojiť sa s relatívnym zmyslom a pokus zachrániť zmysel absolútny, hoci problematický, identifikuje Ivan Chvatík ako súčasť „onto-theo-logickej metafyziky“, ktorej sa Patočkovi napriek jeho snahe neopakovať metafyzické riešenia nepodarilo uniknúť ([3], 12 – 13). Fenomén Inakosti by tak mohol predstavovať pokus, ako zavŕšiť konečne Patočkov pokus o „nemetafyzickú transpozíciu v intenciách ním predznačených“.

skutočnosť i zdanie. Tak, ako je herec „skutočný“ i „zdanlivý“ zároveň, je v dvoch sfé-  
rach a vie o tomto svojom zdvojení, aj filosof – Sókratés je zdvojený, účastný života, no  
zároveň v dištancii,<sup>9</sup> v tomto „prevrátenom svete“, kde sú všetky konečné ciele človeka  
i dané zmysly iba zdanlivé. Zároveň sú z hľadiska záujmov života veľmi skutočné, no  
z hľadiska oslobodenia sa, v ktorom filosof zotrúva, sa nič nedeje pre konečný účel.  
A tak to, čo prerušuje kontinuitu nášho života, ktorý je daný posledným účelom, a teda  
zotrúvanie v dištancii, ktorá z hľadiska života vyzerá ako číra záhaľka, nazýva Fink *hrou*  
([2], 17). V tejto hre je zmysel celku vždy *iný* než akýkoľvek konečný zmysel či účel  
hráčov. Neústi teda nakoniec Sókratova *μετάνοια* do metafyzickej skúsenosti *hry*, hry  
sveta?

Zostali sme pri Patočkovom zámere zostúpiť k sokratovskému Sókratovi, čo nás do-  
viedlo *inam*, než sme sa spočiatku nazdávali. Musíme však byť poctiví aj sami k sebe.  
Celý tento postup nás doviedol k fenoménu absolútnej Inakosti, alterity ako prameňu  
ontologickej skúsenosti, ktorá zabezpečuje oslobodenie sa od súcna, teda slobodu  
a vzmach existencie. Je otázne, nakoľko sa tým má zmeniť aj charakter skúsenosti tých,  
ktorí zotrúvajú v otrasenosti dnes a ktorí sú nádejou nového vzmachu dejinnosti človeka,  
znovuuchopenia toho, čím je, priznania sa k dejinám. Ďalej je tiež otázne, čo zostane  
z Patočkovho pokusu nájsť celkový zmysel dejín, ktorý je celkový ako problematický.  
Avšak všetky nové rozhlady i naskytajúce sa otázky boli umožnené tým, že sme na za-  
čiatku vstúpili do jednej z hier, totiž do Patočkovej hry myslenia. Ak však je samotná  
ontologická skúsenosť toho, ako sme, zároveň skúsenosťou hry sveta, v ktorom je zmysel  
celku vždy-iný, ako sa potom veci majú „naozaj“? Ak sa máme pridržať záverov tohto  
fenomenologického opisu počiatku i potom, čo z tejto hry myslenia vystúpime, nemožno  
povedať nič iné, než to, že „veci“ sa vlastne majú inak. Ak je Sókratés tým, kto odhaľuje  
tento základný rozpor človeka, jeho uväznenie v súcne a zároveň povedomie o inakosti,  
ktorá ho zasahuje, nie je sám stelesnením tejto skúsenosti, totiž vždy unikajúci? Nie je pre  
Sókrata typické práve to, že je vždy unikajúci, vždy iný? Sókratés *Iný*?

#### LITERATÚRA

- [1] ARISTOTLE: *Metaphysics, Books I – IX*. Cambridge and London: Harvard & Heinemann 1979  
(Loeb Classical Library No. 271).
- [2] FINK, E.: *Hra jako symbol světa*. Praha: Český spisovatel 1993.
- [3] CHVATÍK, I.: *Kacířské pojetí evropského dědictví v pozdních esejích Jana Patočky*. Praha:  
CFB/CTS 2003.
- [4] PATOČKA, J.: *Péče o duši I. Stati z let 1929 – 1952. Nevydané texty z 50. let*. Praha:  
OIKOYMENH 1996.
- [5] PATOČKA, J.: *Péče o duši II. Stati z let 1970 – 1977. Nevydané texty a přednášky ze 70. let*.  
Praha: OIKOYMENH 1999.

---

<sup>9</sup> Podobne hovorí o sokratovskej irónii Patočka opäť v prednáškach zo 40. rokov: „*V tom je sku-  
tečne pravá povaha Sókratovy ironie: dvoji rovina životní, ta, v níž se pohybují všichni a na kterou se  
Sókratés úmyslně staví, a rovina, jež je Sókratovi vlastní; z ní padá slovo, které znepokojuje, a nechává  
vzrůst pochybám, že to, co na první pohled se zdálo pravdou a celou lidskou skutečností, je ve skuteč-  
nosti prázdné celkového smyslu*“ ([7], 125). Sám Patočka na týchto miestach potvrdzuje, že irónia, je  
vlastným životným plánom Sókrata, že je to jeho filosofický postoj. Preto pokus navrátiť ironický cha-  
rakter kýženému sokratizmu je vo vlastnom zmysle patočkovský.

- [6] PATOČKA, J.: *Péče o duši III. Kacířské eseje a dodatky k Péče o duši I a II*. Praha: OIKOYMENH 2002.
- [7] PATOČKA, J.: *Sókratés. Přednášky z antické filosofie*. Praha: SPN 1990.
- [8] PLATO: *Theaetetus. Sophist*. Cambridge and London: Harvard & Heinemann 1921 (Loeb Classical Library).

---

Mgr. Miloš Kriššák  
Inštitút filozofie a estetiky FF PU  
17. novembra 1  
080 78 Prešov  
SK  
e-mail: krissak@unipo.sk

### OZNAM

Katedra filozofie a dejín filozofie FiF UK v Bratislave organizuje  
pri príležitosti šesťdesiatych narodenín doc. PhDr. Ladislava Hohoša, CSc.

konferenciu s medzinárodnou účasťou

#### ***Éra globalizácie vo filozofickej reflexii***

Konferencia sa bude konať v piatok 14. 3. 2008 o 9.00 hod. v priestoroch

Filozofickej fakulty na Gondovej ulici 2 v miestnosti č. 236.

Kontakt: doc. PhDr. Ivan Buraj, CSc.  
e-mail: buraj@fphil.uniba.sk