

## PATOČKA: ČAS, MÝTUS A KRITICKÁ FILOZOFIA DEJÍN

ŠTEFAN JUSKO, Katedra filozofie a dejín filozofie FF UPJŠ, Košice, SR

Je nepochybné, že pri formulovaní pojmu mýtu nevystačíme s tradičnými prístupmi, lebo, ako to uviedol vo svojej eseji *Znovunájdenný mýtus* G. Vattimo, všetky zmätky a rozpory, ktoré otázku mýtu sprevádzajú, vyplývajú z „nevyriešeného problému filozofie dejín, ktorý stojí pri základe každého poňatia mýtu“ (Vattimo 2013, 56). A ako sa domnievam, každá filozofia dejín môže byť vierohodná iba pod podmienkou, že dokáže relevantne vyjadriť problém času či, presnejšie, problém prítomnosti. Podobné otázky, a to tak v súvislosti s problémom nášho *prirodzeného sveta*, ako aj s potrebou vypracovania *kritickej* filozofie dejín, si kládol aj J. Patočka. Ako jeden z prvých, inšpirovaný Heideggerom, si zreteľne uvedomil, že v 20. storočí vo filozofii dochádza k niečomu prevratnému: Súčasná filozofia sa od starej metafyziky líši tým, že pre ňu existuje čas vo význačnom zmysle. Čas sa tu nestáva *problémom* v tradičných formách, ale sám sa ukazuje vo svojej *problematycznej* podobe. Aby preukázal, že mýtus nie je len niečím minulým, prekonaným a nahradeným filozofiou, musel domýšľať otázku problematického času na nemetafyzickej pôde.

Patočka sa venuje fenoménu času a s ním nevyhnutne aj otázke mýtu už vo svojej ranej tvorbe, lebo už vo svojich filozofických začiatkoch bol presvedčený, že v období mýtického človeka sa udialo niečo zásadné, čo rozhodlo o *osude* ľudského rodu a k čomu môžeme pristúpiť len cez porozumenie bytostnej štruktúry časového pohybu ľudskej existencie.<sup>1</sup> Úvahami o čase, zvlášť na prelome štyridsiatych a päťdesiatych rokov 20. storočia, smeruje k vymedzeniu problematického charakteru času vo verzii, ktorou sa odklonil od Heideggera. Svoj koncept *pôvodného* času nazval *historickým*, lebo práve táto podoba predstavuje tvorbu *celkom nového*. Aby význam historického času filozoficky odôvodnil, najskôr analyzuje iné štruktúry času. Rudimentárnou podobou času je *časový svet* (Patočka 1996b, 131), t. j. súbor všetkých udalostí v časovej dimenzii, ktorá je analógiou usporiadania v trojrozmernom priestore. V tomto vymedzení času ešte nie je potrebné vedomie časovej sukcesie; veci a udalosti v *časovom svete* môžeme usporiadať v rôznom *smere*. Vedomie *sukcesie* času je jeho významnejšou štruktúrou: Čas tu plynie kontinuálne v *jednom smere* a zahŕňa v sebe všetky udalosti vrátane tých, ktoré *časovému svetu* unikajú. Sukcesívny čas plynie z minulosti do budúcnosti, pričom vedomie sukcesie umožňuje časové deje deliť na minulé a budúce. V tomto prípade prítomnosť už nie je vecou toho, čo je a čo bolo: prítomnosť je zároveň výzvou budúcnosti, výzvou tvoriť nové. Podľa Patočku najvýznamnejšou štruktúrou času je *historický čas* (Patočka 1996b, 133-134), lebo iba táto podoba času má charakter tvorby *celkom nového*. Nie je v ňom dominantná

<sup>1</sup> Napr. v *Štúdiu o čase I*. Patočka pripúšťa, že k onomu osudovému zrejme patrí okrem času aj priestor, lenže vzťah medzi nimi neskúma v ich spojitosti, ale oddelene, i keď ich spojitost' *predpokladá*, no bližšie ju nešpecifikuje (Patočka 2002b, 613).

sukcesia času a v nej konflikt minulého a budúceho. K tomuto vedomiu času patrí diskontinuita, *celkom iné*,<sup>2</sup> zápor všetkého, čo je dané. *Radikálne nie* (celkom iné) v časovej sukcesii nie je a nemôže byť nikdy obsiahnuté, lebo leží mimo nej, a práve v tom spočíva *problematický* charakter historického času – ono *radikálne nie* nemôže byť nikdy vymedzené pozitívne, je vždy pred nami v podobe nikdy neukončenej budúcnosti; a tento *predstih* je to, čo tvorí jadro a zmysel konečnej prítomnosti ľudskej existencie.

Stratégia prítomnosti *historického času* je pre Patočku zároveň stratégiou vstupu do sveta mýtu, lebo podľa jeho presvedčenia život mýtického človeka určovalo vedomie prítomnosti *celkom iného*. Preto mohol tvrdiť, že mýtický človek žil v pravde, aj keď neslobodne, pasívne, odovzdané. Mýtický človek o *celkom inom* vedel, no bez reflexie, neproblematizoval ho, ale aby túto veľkú udalosť vôbec vydržal, hľadal úľavu, rozprával o nej a rozprávaním nielen na ňu *spomínal*, ale *ju aj vložil do času*, do praveku (Patočka 1996a, 24), čo Patočka považuje azda za jediný prechod pri vzniku mýtu. Z pohľadu *historického času* je pochopiteľné, že ide o prechod. Ak vyjdeme z Heideggerovej myšlienky *bytia-vo-svete*,<sup>3</sup> musíme pripustiť, že o svete osebe nemá význam hovoriť, a tým sa stráca aj dôvod tvrdiť, že hranica sveta je mimo času. Z tohto pohľadu zrejme o prechod nejde. Preto sa domnievam, že je zmysluplnejšie pýtať sa, akú podobu *prítomnosti* predstavoval čas v období konštituovania mýtu. Slovom, to, čo Patočka správne identifikoval ako jadro mýtu, ktorým je *celkom iné (to heteron)*, musíme domýšľať práve v kontexte otázky hranice prítomnosti.

Pavel Kouba, Patočkov žiak, ktorý rozvíja jeho odkaz, pri skúmaní problému prítomnosti domýšľa Heideggerovo vymedzenie *bytia-vo-svete* tak, že prítomnosť bytia v jestvujúcne je možné vymedziť dvojakou prítomnosťou sveta vo veciach, a to časovou a priestorovou. Zároveň chce preukázať, že obidve dimenzie sveta sú rovnako pôvodné (Kouba 2001, 177). *Bytie-vo-svete* je priestorovou prítomnosťou v čase a časovou prítomnosťou v priestore. Tým má byť povedané, že vo svete vecí nevládne len čas, ba aj to, že tieto prítomnosti nie sú nikdy *naraz* alebo od seba oddelené, ale že sú *vzájomne podmienené* a touto podmienenosťou dynamizované: raz prevláda dejstvo jednej – vtedy sa druhá nestráca, ale svojou absenciou, svojím záporným *nie* podmieňuje dejstvo prvej –, a inokedy druhej. Preto vzájomnú podmienenosť týchto prítomností môžeme nazvať *ne-prítomnosťou*.<sup>4</sup>

Pokiaľ ide o vymedzenie úlohy času pri konštituovaní mýtu, ono rudimentárne rozlíšenie dvojakej prítomnosti na uspokojivú interpretáciu predmetnej úlohy ešte nestačí. Jej hlbšie vyjasnenie si vyžaduje pojem *ne-prítomnosti* vysvetliť zvlášť v tej podobe, v akej sa stáva prítomnosť *rozšírenou*, lebo každá náhodná prítomnosť (výskyt) sa vzťahuje práve na ňu; človek rozumie situácii iba na základe tohto vzťahu, tak sa vo svete orientuje a tak sa stáva tým, čím je. Podľa Patočku mýtický človek žil nedejinne, pretože nemal vedomie sukcesie času; bol bez možnosti vzťahovať sa k budúcnosti, ktorá je podmien-

---

<sup>2</sup> Celkom odlišné od všetkého jestvujúceho (*to heteron*) (Patočka 1996b, 135).

<sup>3</sup> Patočka používa termín *bytie na svete*.

<sup>4</sup> Myšlienku *vzájomnej podmienenosti* dvoch podôb každého fenoménu – preto *problematického* – Kouba bystro vypozeroval v Nietzscheho filozofii, no podľa môjho názoru urobil rozhodný krok dopredu, keď ju domýšľa na dôsledne overiteľnej pôde fenomenológie.

kou tvorby nového. Akou prítomnosťou vlastne žil? Žil v rozšírenej prítomnosti, vzťahoval sa k celkom inému, k božským silám, odovzdal sa do ich rúk, a to mu poskytovalo i naplnenie zmyslu vlastnej existencie. Ide teda o rozšírenú prítomnosť v celkom špecifickom zmysle a je dôvod si myslieť, že mýtického človeka utvárala priestorová prítomnosť, ktorej základným znakom je dejstvo opakovania, dejstvo „stáleho návratu“ (Patočka 2002a, 42), čiže dejstvo bez pohybu k novému, bez pohybu vystúpenia z kruhu, bez pohybu k budúcemu. Onú zmenu bez pohybu<sup>5</sup> predstavuje fenomén sprítomňovania celkom iného, čo možno nazvať podstatným dejstvom mýtu. Patočka otázku sprítomňovania inej, neprítomnej prítomnosti do aktuálnej prítomnosti života mýtického človeka bližšie neproblematickuje. Stály návrat, ktorý je znakom geometrického kruhu, t. j. priestorového vnímania sveta, chápe skôr vo význame „histórie bez dejín“ (Patočka 2002a, 42), skrátka, z hľadiska času. Dodajme, že dejstvo sprítomňovania nespočíva v transcencii, ale v spôsobe určenia, ktorým sa z výskytovej prítomnosti stáva prítomnosť rozšírená.

Funkciu zmeny bez pohybu je možné bližšie vysvetliť – už nie prostredníctvom fenoménu hranice sveta, ako je to u Patočku – fenomenológiou hranice tej najbližšej prítomnosti, ktorou je okamih. Ten v jednom význame tvorí kontinuitu minulého a budúceho – a v tomto zmysle predstavuje súčasť časového pohybu –, no v druhom význame tvorí diskontinuitu času, t. j. hranicu prítomnosti – a v tomto zmysle predstavuje počiatok, resp. koniec časového pohybu, no sám časovým pohybom nie je. V tomto druhom a hlbšom význame okamih poukazuje na špecifické dejstvo zmeny bez pohybu, na počiatok vo význačnom zmysle, pretože až okamih umožňuje zmenu na základe pohybu. Toto dejstvo počiatku je charakteristické práve pre obdobie archaického človeka. Žije v počiatku a počiatkom, bez potreby a možnosti z neho vystúpiť. Môžeme o tomto období hovoriť ako o nedejinnom? Z hľadiska dejín to možné je, no z hľadiska úlohy počiatku ako podmienky zmeny pohybu považujem takúto charakteristiku za nie celkom presnú; o mýtickom období by bolo vhodnejšie hovoriť (bez záporu) ako o niečom, bez čoho by nebolo možné obdobie dejín: mýtus je pre dejiny celkom iné, ergo je podmienkou dejín, preto dejiny nie sú iba vecou transcencie neukončeného časového pohybu. Dejiny vo význačnom zmysle sú zároveň i dejstvom sprítomňovania mýtu vo svete logu. Mýtické obdobie tak predstavuje počiatok dejín, ktorý k dejinám nutne patrí ako hranica neustále v nich sprítomňovaná.

S akceptovaním Heideggerovho objavu, že bytie je možné iba vo svete, význam hranice rozšírenej prítomnosti bude nevyhnutné hľadať už len a len vo svete (a nie na hranici sveta) a nebude to inak ani pri hľadaní významu hranice sukcesie času. Ak svet nie je

---

<sup>5</sup> Zmenu bez pohybu pripúšťal už Aristoteles, a to v spojitosti s otázkou vzťahu medzi časovým pohybom a okamihom, v ktorom ono teraz – v užšom význame (zrazu, náhle) – označil za niečo, čo nie je časťou času a čo nemôže byť ani časovou zmenou, ale čo bude skôr počiatkom a koncom časového pohybu (Aristoteles 2006, 140, 220 A). Okamih, podobný bezrozmernému bodu, teda k časovému pohybu patrí vo význame jeho hranice, vo význame podmienky, ktorá však časovým pohybom nie je. V Koubovom domýšľaní Aristotelových úvah o okamihu (Kouba 2011, 7) takáto zmena podstatným spôsobom vymedzuje charakter časového pohybu – prepožičiava mu zmysel. Zmenu predstavenú okamihom je podľa môjho názoru možné považovať za špecifické dejstvo už nie nečasovej prítomnosti, ako to robí stará metafyzika, ale za impulz k časovému dejstvu, resp. za dejstvo (sprítomňovania) neprítomnej prítomnosti – ako podmienky časového pohybu (časovej prítomnosti).

inak ako vo svete vecí, bude to tak i s hranicou času; v tomto prípade hranicu času nebude potrebné hľadať na hranici sveta; podmienka vedomia *historického času* tak odpadá. Heidegger štruktúru času odvodzuje z časovosti bytia vo svete (pôvodné), ktorá je vždy pri *niečom* (odvodené), jestvujúcno v čase.<sup>6</sup> Heidegger tak opomína, že časovosť *bytia-vo-svete* môže byť podmienená priestorovou prítomnosťou *bytia-vo-svete*, že ono *pri niečom* už nebude (len) niečo odvodené. Slovom, časová a priestorová prítomnosť predstavujú vzájomnú podmienenosť, sú rovnocenné a rovnako pôvodné. Jedna prítomnosť je podmienená druhou a naopak; ich vzájomná podmienenosť je *pohyblivá*, a to tak v zmysle zmeny bez pohybu (pôvodne), ako aj vo význame *pohybovania* zmeny bez pohybu k časovému pohybu, ktorý je už vždy *pri niečom* (odvodené). To je otázka *sprítomňovania* absentujúcej prítomnosti.

Ak odstránime fluidum nadčasových *božských síl*, tak platí, že vzájomná podmienenosť oboch prítomností má ontologickú relevanciu i v období mýtu: Keďže mýtický človek nedisponoval prítomnosťou časovej sukcesie, nevyhnutne žil v hraniciach priestorovej prítomnosti *pohybovanej* sprítomňovaním *celkom iného*. *Celkom iné*, predstavované božskými silami, potom mohlo znamenať vo vzťahu k priestorovej prítomnosti absentujúcu, podmieňujúcu *neprítomnú* prítomnosť, ktorou je časová prítomnosť v zmysle zmeny pohybu. Mýtický človek žil úplne iným dejstvom sprítomňovania *celkom iného* ako dejinný človek práve preto, že žil *prítomnosťou* absencie časovej prítomnosti. Archaický človek žil na prvý pohľad paradoxne v *neproblematickej* pravde, ale bez slobody, a človek logu, z ktorého vzišla metafyzika, zasa žije v problematickej slobode, ale v odvrátení od mýtu, t. j. bez potreby logickú pravdu *problematizovať* niečím, čo v logu absentuje, čo je *počiatkom*, resp. *koncom* vo význačnom zmysle. Patočka si tento paradox uvedomoval, no svojou nemetafyzickou filozofiou *negatívneho platonizmu* v snahe obrodíť starú metafyziku predsa len podľahol tomu, že problematickosť zjavnosti a ním proklamovanú problematickosť pravdy hľadal v horizonte vedomia *historického času*.

Ako je známe, Patočka vznik logu spája s duchovným impulzom zrodu dejinného človeka. Ako však zmenu *od mýtu k logu* interpretovať? Metafyzická tradícia nám problém vysvetlenia tejto zmeny zanechala v podobe postulátu vymedzeného logom, s ktorým sa nemožno celkom stotožniť, lebo je formulovaný v zmysle *zmeny pohybu*, čo je ex post už logický náhľad. Je pochopiteľné, že z tohto hľadiska bol postoj človeka logu k fenoménu mýtu kritický. Avšak odvrát od mýtu nebol *programom* od počiatku vzniku filozofie, s čím súhlasí i Patočka. V počiatkoch vzniku filozofie je filozofia s mýtom ešte zviazaná ako so svojou pupočnou šnúrou a to, *ako* je s ním zviazaná, zaujíma aj Patočku – aj keď ich prepojenie neformuluje vo vyostrenej podobe vzájomného a *neustáleho konfliktu*, ktorý by mohol byť poňatý vo význame zdroja a tvorby tak zmeny bez časového pohybu, ako aj zmeny na základe časového pohybu. Patočkovi pri tradičných interpretáciách *zmeny* od mýtu k logu prekáža práve stará metafyzika, založená na diferencii medzi konečnosťou človeka (vedomie sukcesie času) a večnosťou, metafyzika usilujúca sa

---

<sup>6</sup> Patočka Heideggerov koncept *bytia-vo-svete* koriguje v túžbe po *dobrom*, zodpovednom živote, po nezaistenom zápase človeka o pravé bytie, čo nie je možné bez vedomia *vnútorného času*, ktorým je *historický čas*.

zvlášť na základe tejto diferencie od mýtu úplne odvrátiť; preto sa pojem večnosti vehementne snaží zrušiť, lebo večnosť chápe ako postulát, ako metafyzickú podmienku nedejinného spôsobu interpretácie ľudskej skúsenosti sveta popierajúcu tvorivý charakter časového pohybu. Patočkova obhajoba dejinnosti je však obhajobou *časovej* dejinnosti. Preto obdobie mýtu, v ktorom absentuje vedomie času, nazýva nedejinným. Ako potom vysvetliť prvé dva pohyby ľudskej existencie, ktoré spája s obdobím mýtu, resp. ako vysvetliť *zmenu* reprezentovanú tretím pohybom? Nie je to ľahká otázka ani pre Patočku. Keď hovorí o paradoxe filozofie dejín, naliehavo si uvedomuje, že dejiny človeka sa nemôžu odohrávať len v horizonte časovej sukcesie, v kontinuite času, že k dejinám patrí aj diskontinuita, *celkom iné*, nezávislé od toho, že na túto pravdu mýtu *zabúdame*. Sú Patočkove tri pohyby existencie výsledkom dejstva *celkom iného* v takom zmysle, že nie sú intervenciou nikdy neukončenej budúcnosti? Ak áno, ako tomu máme rozumieť? Zrejme tak, že *celkom iné* bude pohyblivé (sprítomňujúce) aj bez vedomia časového pohybu.

Patočkov filozofický názor je správny v tom, že pri tvorbe dejín prideluje *celkom inému* eminentnú úlohu. Problémom však zostáva zdôvodnenie problematického charakteru bytia (presnejšie *zjavnosti*) cestou odkrytia problematického charakteru dejín ako dejín založených výlučne na dynamike časového pohybu, podmieneného horizontom nikdy neukončenej budúcnosti. Takýto spôsob uvažovania však prejedukuje časovo-dejinný náhľad na prítomnosť *celkom iného* v mýte; zároveň je tento náhľad vo vzťahu k metafyzickým koncepciám mýtu pokrokom. Nepopierateľným krokom vpred je Patočkov originálny prístup k ozrejeniu problematickej pravdy a tiež problematickej slobody nezávisle od toho, že ich charakter sa snaží preukázať v horizonte nikdy neukončenej budúcnosti, lebo *záporné nie* sa nedá vysvetliť v konfrontácii s minulosťou. Podľa Koubu to nie je celkom tak: Konfrontácia s minulosťou sa odohráva *spoločne* v konfrontácii s tým, čo k človeku prichádza zo sveta v danú chvíľu. Z tohto *spoločného* vzniká rozhodnutie, resp. čin, ktorý sa nemusí vydať, ale tam, kde sa vydarí, *vzniklo* niečo nové. V tvorbe nového sa odohráva niečo *podstatné*, t. j. to, že nie je možné ho *oddeliť* od minulosti a od okamihu (tohto *tu* a *teraz*, t. j. priestorového a časového rezu potenciálnej a aktuálnej prítomnosti). „Myslím, že potreba zaistiť novosti nezávislý zdroj v sile ‚nepredmetného‘ či ‚budúceho‘, teda v akejsi ‚neodvoditeľnosti samej‘, nám skôr bráni než pomáha porozumieť tomu, v čom spočíva výkon bytia tých, ktorí sa na časovom dianí a jeho nezaistenej ob-nove podieľajú“ (Kouba 2013, 10). Novosť je tak potrebné hľadať v problematickej ob-nove okamihu ako takého, v jeho časopriestorových súradniciach, ktoré vyjadrujú okamih raz ako jednotu (kontinuitu) minulého a budúceho, a inokedy ako prerušenie, diskontinuitu sukcesívneho času. Raz je okamih prítomný svojou časovou prítomnosťou a inokedy priestorovou prítomnosťou, raz je podmienený *neprítomnosťou* (záporným nie) priestorovej, a inokedy *neprítomnosťou* časovej prítomnosti.

Ak až súčasná filozofia pozná čas a priestor v ich problémovom, dvojznačnom charaktere (prítomnej a *neprítomnej* prítomnosti), tak *problém* filozofie dejín nebude problémom dejín v ničím nezaistenej podmienke budúca. Nebude podstatným vymedzením problematickej filozofie dejín, ktorú neskorý Patočka nazval *kritickou* filozofiou dejín, hľadisko ne-jednoty dejinnosti, a to na základe ne-jednoty dvojakej prítomnosti? Podobné

vymedzenie umožňuje charakterizovať obdobie mýtu ako *jednu* stránku dejstva ľudského bytia (zmena bez pohybu) a éru logu ako *druhú* stránku tohto dejstva (zmena na základe pohybu), no nie v trajektórii *od mýtu k logu*, ale v horizonte ob-novy dvojakej prítomnosti. V Patočkových filozofických úvahách o mýte a čase, celkom isto podnetných, nič podobné v radikálne vyhrotenej podobe nenájdeme. Okolo problému *duchovného impulzu dejín* krúžil, lákal ho, snažil sa ho filozoficky uchopiť – dôkazom toho je to, že historizmus v nejakej podobe akceptoval, ale zároveň oprávnene tvrdil, že historizmus je potrebné uchopiť *problémovo*. A práve tam, kde svojmu pokúšaniu odolal, zvlášť v 40. a začiatkom 50. rokov, napísal rozsiahle štúdie o mýte a čase, ktorých výsledkom bol jeho koncept *historického času*, prehĺbený v podobe konceptu *negatívneho platonizmu*.

Podľa Koubu Patočka paradox impulzu dejín založil na dileme riešenia *vzťahu* medzi fenoménom a jestvujúcim, čo „je v konečnom dôsledku výsledkom neudržateľnosti tradičného poňatia rozdielu medzi podstatou a javom“ (Kouba 2001, 153), kde jav je nepodstatný a podstata je niečo *posledné*, ničím nepodmienené. Takéto vymedzenie podstaty a javu je ale vymedzenie abstraktné, a nie dôsledne fenomenologické. Samotná neodvoditeľnosť neumožňuje porozumieť ob-nove prítomnosti *bytia-vo-svete* a pochopiteľne ani tomu, že *dejstvo* ob-novy *bytia-vo-svete* je podstatné tak v otázke fenoménu, ako aj v otázke jestvujúcna. V takomto vymedzení *zjavovania* sa Patočkove úvahy o mýte a čase ukazujú nanajvýš v rámcovom, rudimentárnom náčrte. Preto je pochopiteľné, že Patočka v súvislosti s mýtom, s nedejinným obdobím ľudskej existencie nemohol svet mýtu domysliť tak, aby jadro mýtu videl vo *význame* neustáleho opakovania a návratu božských síl, teda vo význame sprítomňovania absentujúcej prítomnosti v prítomnosti priestorovej. To, čo nazval *prehreškom* mýtického človeka (*pravek*), len potvrdzuje, že absenciu vedomia sukcesie času nechápal *významovo* (ako sprítomňovanie *to heteron* v zmysle opakovania, t. j. bez pohybu), ale z hľadiska časového pohybu. Patočka vsadil na zmenu v zmysle pohybu, a tým možnosť zmeny bez pohybu odsunul na okraj.

Mýtus má pre človeka mimoriadne hlboký význam aj dnes, čo potvrdzuje vo svojej verzii aj Patočka. Význam mýtu je však potrebné vidieť práve v tom, že dejinnému človeku ukazuje prítomnosť zmeny bez pohybu, a to tak v každom okamihu, ako aj v *rozšírenej* prítomnosti, resp. v tom, že práve mýtus umožňuje na dejinného človeka nazrieť s odstupom od podoby dejinnosti vymedzenej dejstvom zmien na základe pohybu. Ba čo viac, umožňuje nazrieť paradox dejinného človeka ako fakt, že sa nedokáže zbaviť mýtu jeho negovaním a ani jeho náhradou, negativitou poňatou vo význame *večnosti*. Patočka svoje úsilie zameril na zrušenie obsažnej večnosti, no nie na zrušenie negativity bez obsahu.

Aj keď Patočkovo presvedčenie, že mýtus je prítomný i dnes a bude prítomný aj zajtra, je správne, vyslovuje ho len na úrovni filozofického názoru; sám to preukazuje svojou nespokojnosťou artikulovanou vo forme požiadavky vypracovať *kritickú* filozofiu dejín. Dozaista nepochyboval o možnosti zdarného fenomenologického rozvinutia svojho základného presvedčenia, čo je nepochybne aj jeden z jeho najvýznamnejších odkazov. Pôdorysom rozvinutia Patočkovho paradoxu filozofie dejín môže byť domyslenie mýtického *počiatku* (zmeny bez pohybu) i vo význame *konca*, ktorý svojbytné dejiny síce ukončuje, ale k nim nepatrí, je celkom iný. Zaiste, koniec dejín nemožno spájať s rene-

sanciou svojbytného mýtu, avšak je prípustné spájať ho s niečím, čo poukazuje na význam *hranice* logu. To, čo je realizovateľné z hľadiska historizmu, totiž schéma *počiatok* dejín – dejiny – *konec* dejín, je nezáväzná, pokiaľ ide o hľadisko *hranice prítomnosti*. O dejinách v silnom zmysle<sup>7</sup> má význam hovoriť iba v horizonte hranice *ne-jednoty* dvoch prítomností, lebo len takto vymedzená hranica predstavuje zdroj ob-novy zmeny bez pohybu a zmeny pohybu. V tom sa ukazuje, že mýtické sprítomňovanie zmeny bez pohybu je opakovaným impulzom k časovému pohybu, tak, ako je časový pohyb neustálym impulzom k zmene bez pohybu, a to v každom okamihu, nezávisle od toho, či už bol, resp. či je, alebo ešte len bude. Nevieť, či by s tým Patočka súhlasil.

Je isté, že Patočkovo mimoriadne, až vypäté filozofické úsilie o vymedzenie *tvorivého* charakteru bytia, o určenie problematcky tvorivého impulzu k pohybu ľudskej existencie predstavuje atmosféru a živel všetkých tém jeho úvah, t. j. ich nevyslovenú podmienku a životodarnú podmienenosť. Práve preto mohol uskutočniť pokus o prekonanie starej metafyziky a zároveň premýšľať o novej, *kritickej* filozofii dejín. Z rôznych dôvodov sa mu už nepodarilo dopracovať sa k uznaniu dvoch rovnocenných a rovnako pôvodných prítomností – priestorovej prítomnosti opakovania a časovej prítomnosti prekonávania – v ich *ne-jednote*, a tým ani k vymedzeniu ontologického zmyslu dejín *bytia-vo-svete* vrátane zmyslu dejinného človeka. To však jeho miesto a význam v súčasnej filozofii nijako neznižuje; naopak, svojou filozofiou poodkryl celkom nové odpovede na staré otázky v takej podobe, že je možné ich naďalej produktívne domýšľať.

#### Literatúra

- ARISTOTELES (2006): Fyzika. In: *Od Aristotela po Plotina*. Antológia z diel filozofov (ed. J. Martinka; prel. J. Špaňár). Bratislava: Iris, 75-224.
- KOUBA, P. (2001): Smysl konečnosti. Praha: OIKOYMENH.
- KOUBA, P. (2011): Hranice prítomnosti. *Reflexe*, 40, 3-19.
- KOUBA, P. (2013): Přítomnost ve světě. *Reflexe*, 45, 3-15.
- PATOČKA, J. (1996a): *Nejstarší řecká filosofie. Přednášky z antické filosofie*. Praha: Vyšehrad.
- PATOČKA, J. (1996b): Čas, mýtus, víra. In: Patočka, J.: *Péče o duši I*. Sebrané spisy. Sv. 1. Praha: OIKOYMENH, 131-136.
- PATOČKA, J. (2002a): Kacířské eseje o filosofii dějin. In: Patočka, J.: *Péče o duši III*. Sebrané spisy. Sv. 3. Praha: OIKOYMENH, 11-131.
- PATOČKA, J. (2002b): Studie o času I. In: Patočka, J.: *Péče o duši III*, 612-643.
- VATTIMO, G. (2013): *Transparentní společnost*. Prel. A. Kosík. Praha: Rubato.

---

Štefan Jusko  
Katedra filozofie a dejín filozofie FF UPJŠ v Košiciach  
Moyzesova 9  
040 01 Košice  
Slovenská republika  
e-mail: stefan.jusko@upjs.sk

---

<sup>7</sup> Dejiny v slabom význame sú vo svojej podstate iba anabázou fenomenológie ľudského vedomia.