

JAN PATOČKA: FILOZOFIA AKO KONCEPT STAROSTLIVOSTI O DUŠU

PAVOL THOLT, Ústav humanitných vied, Prírodovedecká fakulta UPJŠ, Košice

THOLT, P.: Jan Patočka: Philosophy as a Concept of the Caring of the Soul
FILOZOFIA 61, 2006, No 5, p. 369

The paper searches an answer to one of the most topical question in contemporary philosophy, which is indirectly related also to the other parts of the spiritual life: Is the era of philosophy over, or is it continue to exist further? If the latter is true, what are then the possibilities and the mission of philosophy and how philosophy should stand to them? In order to answer these questions the author goes back to Socratic philosophy as preserved in the Platonian European tradition and as retold by Jan Patočka. Following Jan Patočka the author puts stress on two main motifs: on the idea of philosophy as *knowing unknowing* and on the *principle of the caring of the soul* as an intrinsic telos of the spiritual history of the Europe since the ancient times. This is also the basis of the examination of the relationship between philosophy and sciences resulting in the conviction that in Socratic conception the philosophy means always first of all searching for the meaning of life, being at the same time complementary to sciences. Philosophy of Socratic type represents the innermost human experience which is always accompanied by a deep inner conversion.

V roku 1990 sa Jan Patočka posmrtno po takmer dvadsiatich rokoch vynúteného mlčania vrátil na stránky oficiálnej filozofickej tlače v bývalom Československu. V tomto roku uverejnil vo *Filozofickom časopise* I. Chvatík (ako editor) Patočkom autorizovaný záznam dvoch prednášok z roku 1973 so spoločným, výrazne heideggerovskym ladeným názvom – *Môže filozofia zaniknúť?* [16].

Hneď v úvodných odsekoch J. Patočka konštatuje, že príliš mnohí, a mnohí čoraz častejšie, hovoria o *možnom konci filozofie*; mnohými je dokonca pertraktovaná „... otázka o zániku filozofie“. Patočka pripomína, že v období *moderny* priame pokusy nahradiť filozofiu v jej *pozitívnom* význame, t. j. pokusy nahradiť ju *skepticizmom empirizmu*, ktorý sa sformoval proti *metafyzike racionalizmu*, siahajú už do 18. storočia ([16], 5 a n.) a len nesprávne sú označované ako *negatívna filozofia*.¹ V 19. storo-

¹ Termín „negatívny“ sa vo vzťahu k filozofii v samotnej filozofii vrátane filozofie Patočkovej používa pomerne často. Jan Patočka ho najčastejšie používa v spojení „negatívny platonizmus“, ale neraz aj v extrapolovaných významoch, napr. „negatívna filozofia“ alebo „negatívna metafyzika“. V náčrtoch k textu *Negatívny platonizmus* spája tento pojem s „nemetafyzickou filozofiou“ a píše: „Nemetafyzická filozofia nepovažuje metafyzické problémy za nezmyselné, len lokalizuje ich význam a funkciu na základne inú rovinu, než je rovina rýdzo objektívne zistiteľného a ovplyvniteľného... Nemetafyzická filozofia nie je filozofiou, ktorá oberá človeka o určité dôležité duchovné možnosti, ale naopak, bojom proti [tradičnej – P. T.] metafyzike dospieva k uvoľňovaniu týchto možností...“ ([19], 604). Skrátka, a vyplýva to

čí proti vtedy zdanlivo víťaznému étosu *hegelovstva* s ešte väčšou, až takmer nihilistickou vervou vystúpili najmä *pozitivismus* a *marxizmus*, z ktorých prvý sa usiloval (a v rôznych *kryptoformách* sa dodnes pokúša) nahradiť filozofiu výlučne *pozitívnu* vedou, ktorá by bola zbavená akéhokoľvek ontologického a axiologického obsahu a dosahu; druhý hovorí o *sebazrušení* filozofie a celý, z hľadiska marxizmu *jediný* obsah filozofie redukuje na teóriu *politickej ekonómie* a *sociálnej teórie* ([16], 6 a n.; 9 a n.). Z veľmi radikálnych pozícií v tomto smere kráčala aj *filozofia života*, predovšetkým v náhľadoch F. Nietzscheho. Všetky tieto útoky *proti* filozofii boli a sú vedené pod egidou *prekonávania metafyziky*, s ktorou tradičnú filozofiu takmer bezo zvyšku stotožňujú, ale, ako píše Patočka, samé „... spočívajú na metafyzických základoch buď ignorovaných, zabudnutých (pozitivismus), alebo výslovne prenesených z neba na zem, z nadzmyslovej do zmyslovej reality (marxistická dialektika)“ ([16], 11).

J. Patočka však odкрýva ešte ďalší spôsob rozchodu s filozofiou, presnejšie, s jej tradičnou metafyzickou formou, ktorého základy síce položili už I. Kant, J. Fichte a E. Husserl v konceptoch *transcendentálnej filozofie*, resp. *fenomenológie*, no ktorý podľa mienky Patočku do dôsledkov – v pozitívnej i negatívnej rovine – domyslel až M. Heidegger. Práve on v diele *Bytie a čas* sformuloval v 20. rokoch minulého storočia najprv tézu o *konci filozofie ako tradičnej metafyziky*, t. j. metafyziky siahajúcej na jednej strane k Parmenidovi, Platónovi a Aristotelovi a na strane druhej k Hegelovi, no zároveň hlásal aj program *obnovy* filozofie cez zdôraznenie otázky o *bytí* (a vtedy ešte aj o *pravde*) ako ústrednej, ba neskôr pre Heideggera – ako píše H.-G. Gadamer – *jedinej zmysluplnej otázky filozofie*. Tento program Heideggera z *Bytia a času*, najmä problém prepojenia *bytie – pravda – pobyt*, sa v mnohom stal aj programom filozofie J. Patočku, a to popri trvalom a nikdy nepopieranom vplyve ideí Husserla.

Oveľa menej porozumenia však našiel u Patočku *inovovaný* program Heideggerovej filozofickej aktivity po tzv. *Kehre* (Obráte) od počiatku 30. rokov, keď do filozofie Heideggera čoraz viac vstupovali nielen *ideologické* motívy ([8], 59 a n.), čo bolo pre Patočku (aspoň v tejto dobe) len ťažko prijateľné. Dochádzalo však aj k revízii pôvodných postojov z *Bytia a času*: Heidegger postupne opúšťal nielen pôvodný koncept *bytia* zviazaného s *jestvujúcim*, *pravdy* zviazanej s *bytím* a *pobytom*, ale následne revidoval aj koncept *časo-priestoru*, a najmä *pobytu*, t. j. ľudskej existencie (podrobnejšie pozri [2]; [5]; [14]).² Tento vývoj v Heideggerovom mysle-

z ďalšieho Patočkovho textu, skutočná *negatívna filozofia* je hľadaním nového komplementárneho vzťahu napr. medzi filozofiou a vedou, filozofiou a umením, filozofiou a náboženstvom... Tento program filozofie jasne sformuloval už I. Kant v prvej zo svojich *Kritík*.

² Vladimír Leško v jednej zo štúdií, ktoré venoval otázkam vývoja Heideggerovho konceptu filozofie a filozofie dejín filozofie, v závere v skratke konštatuje, že Heidegger nielen stanovil „... filozofické limity Husserlovho záujmu vybudovať filozofiu ako *prísnu vedu*“, ale dostatočne si neuvedomil, že „sú to aj hranice pre neho samého“, konkrétne hranice úsilia vybudovať filozofiu ako *vedeckú metafyziku* ([14], 61). Tým *limitom*, resp. *hranicou* možnosti Heideggerovej filozofie sa stáva až enormné úsilie vybudovať *vedeckú metafyziku* nie na báze

ní sa završuje v záverečnej etape jeho života – v prednáške *Čas a bytie* (1962), v stati *Koniec filozofie a úloha myslenia* (1969) [2], najmä však v interview pre časopis *Der Spiegel* (poskytnuté v roku 1966, ale na žiadosť Heideggera publikované až po jeho smrti, teda o desať rokov neskôr v roku 1976), a to s príznačným názvom: *Už len nejaký boh nás môže zachrániť* (pozri [10]). Heidegger tu jednoznačne hovorí o *konci filozofie*, o potrebe nahradiť ju niečím iným, *iným myslením*.

Podľa Heideggera z obdobia 60. rokov minulého storočia „... reč o konci filozofie... znamená dovŕšenie metafyziky“ a tento koniec predstavuje *miesto*, v ktorom sa „celok jej dejín [a aj celok dejín filozofie] zhromažďuje do svojej krajnej možnosti: Koniec filozofie znamená: počiatok svetovej civilizácie zakotvenej v západoeurópskom myslení. Je však teraz,“ pýta sa Heidegger, „koniec filozofie v zmysle jej rozvinutia na vedu už tiež úplným uskutočnením všetkých možností, ktoré doteraz myslenie malo? Alebo existuje pre myslenie okrem naznačenej *poslednej* možnosti (rozpustenie filozofie do technizovaných vied) ešte nejaká *prvá* možnosť, z ktorej síce myslenie filozofie muselo vyjsť, ktorú však filozofia ako filozofia nemohla výslovne prežiť a prevziať?“ ([9], 11, 13).

Na druhú otázku sformulovanú Heideggerom odpovedá J. Patočka na rozdiel od samotného Heideggera jednoznačne pozitívne, aj keď v konkrétnych riešeniach, a preto aj v spôsobe argumentácie Heideggera až nápadne často nenasleduje nielen v detailoch, ale ani v celkovom nasmerovaní vlastného uvažovania.

Patočka vždy zdôrazňuje (alebo aspoň mlčky predpokladá), že existuje oná *prvá* možnosť, možnosť takmer *zabudnutá*, možnosť *návratu* k tomu *uzlovému bodu* európskej kultúry a filozofie, ktorý naznačil možné smerovania európskej civilizácie, ale v ktorom sa, ešte nevedno z akých dôvodov, rozhodlo o smerovaní k *tradičnej* metafyzike a *pozitívnej* vede a na všetky ostatné možnosti sa zabudlo. O tento krok, najmä pred *obratom* (*Kehre*), ale opakovane ešte aj po ňom, sa usiloval aj Heidegger, pričom pre neho návrat znamenal návrat až pred Sokrata, Platóna, Aristotela, k *protofilozofii* predsokratovcov, najmä k filozofii Parmenida. Jan Patočka považoval za dominantný vo vývoji európskej filozofie a nadlho, až do novoveku, aj európskej vedy, iný *bod obratu*, inú osobnosť. Týmto uzlovým bodom je pre neho osobnosť Sokrata, jeho *spôsob* filozofovania.³

rozlíšenia, ale na báze úplného odtrhnutia *bytia* a *jestvujúcna*, čo, samozrejme, nevyhnutne viedlo k snahe *premyslieť bytie bez jestvujúcna*. Toto úsilie, píše Leško, „... zostalo len na úrovni utopickej vízie. V záverečnej fáze svojho filozofického vývoja to [Heidegger – P. T.] aj pochopil, a preto úplne rezignoval na akékoľvek ďalšie pokusy“ ([14], 62). Gadamer dokonca krátko, ale veľmi veľavravne poznamenal, že na konci života Heidegger už slovo filozofia takmer vôbec nepoužíval a spolu s ním *de facto* vypustil zo svojej filozofie aj pôvodne fundamentálny pojem vlastnej filozofie (a aj celej fenomenológie) – *transcendentálne ego* (pozri [4], 86).

³ M. Palouš v zaujímavej štúdii venovanej Patočkovej koncepcii filozofie tiež uvádza, že medzi osobnosťami filozofie, ktorých náhľady Patočka *interpretoval*, nachádzame jednu, ku ktorej sa vracal neustále a ktorá „... môže zohrať kľúčovú úlohu pri pochopení jeho vlastnej filozofickej pozície: interpretáciu postavy Sokratovej“; práve tu treba začať „prieskum sveta

Sokrates zohráva mimoriadne významnú úlohu v dejinnom konštituovaní filozofie aj napriek tomu, že *pozitívny* obsah jeho filozofie je minimálny, takmer zanedbateľný. M. Palouš o tom len navonok paradoxne zdôrazňuje: „... je to práve táto absencia filozofickej náuky u Sokrata, čo z neho robí v očiach Patočkových »najskutočnejšieho filozofa«, čo nám umožňuje sústrediť sa na dôležitejší, základnejší aspekt filozofovania, než je jeho stránka obsahová: na otázku dejinného poslania filozofie, na otázku existencie filozofa v ľudskej spoločnosti, na otázku konštituovania filozofického postoja v ináč nefilozofickom prostredí“ ([15], 47; kurzíva P. T.). To sú aj dnes celkom isto otázky z najdôležitejších, ba vo filozofickej obci možno sformulovať až kacírsky vyznievajúcu tézu: Dnes, ako sa zdá, je pre mnohých oveľa dôležitejším problémom otázka, či má filozofia ešte vôbec hovoriť, menej otázka, čo a ako filozofia hovorí.

Patočka sa k Sokratovi zásadnejšie vracia a vyjadruje vo viacerých prácach z rôznych období svojej tvorby. V jeho náhľadoch je vždy vyjadrené presvedčenie, že cez platónske prerozprávania sa Sokrates mení na „*signum filozofie vôbec*“ ([17], 308; kurzíva P. T.), že predovšetkým „platónsky Sokrates k nám stále ešte prevráva, že nás znova a znova vyzýva na úlohu, ku ktorej Sokrates živý prebudil samotného Platóna“ ([20], 16). Navyše, Sokrates je pre Patočku jedným z nemnohých filozofov, ktorý sa celý „oddal len myšlienke“, ale „myšlienka z neho neurobila mŕtve abstraktum, skladište neosobného vedenia, ale zaviedla ho tam, kde sa rozhodovalo o poslednom zmysle chvíle i dejín, toho, čo si uvedomoval, i toho, čo si neuvedomil; viedla ho do najrozžeravenejšieho ohniska životného zápasu, aby v ňom podľahol a cez podľahnutie zvíťazil“ ([20], 16). Tieto Patočkove slová, ktoré svojím pátosom silne pripomínajú novozákonné biblické texty, svedčia o tom, že Sokrates pre neho naozaj „kráča dejinami“ a je neustále onou „maeutickou, uvoľňujúcou, oslobodzujúcou mocou, ktorá hovorí z jeho obrazu“, pokiaľ tento v sebe obsahuje aspoň kúsok naozajstnej „životnej poctivosti“ ([20], 17).

V *sokraovstve* (a aj v Patočkovom prístupe k nemu) rozlišujeme z hľadiska obsahu a zamerania dve základné roviny: (1) *etickú* (ktorá je koncentrovaná v otázke o ľudskom *dobre* a v princípe *starostlivosti o dušu*); (2) *negatívne metafyzickú*, t. j. ono *vediace nevedenie*. Obe roviny však prakticky nemožno oddeliť; navzájom sa prelínajú a podmieňujú.

Patočka si uvedomuje, že pri hľadaní odpovede na otázku *Čo je filozofia?* môžeme postupovať viacerými cestami, pričom sám vymedzuje tri: Prvou je cesta, ktorá chce na otázku odpovedať cez vymedzenie *vnútornej štruktúry* a *obsahu* filozofie.

Patočkovho myslenia“, pretože práve Sokrates „stojí v jeho vstupnej bráne“. M. Palouš tiež uvádza, že tzv. *sokratovský prístup* k filozofii J. Patočku zdôraznili už pred ním niektorí analytici jeho diela, medzi nimi napr. Martin Zdeník. Samotný Zdeník však *sokratovský prístup* považuje u Patočku len za jeden z jeho prístupov k filozofovaniu a sám rozlišuje *tri* základné prístupy: *sokratovský*, *platónsky* a *aristotelovský*. Základné práce J. Patočku v podstate potvrdzujú Zdeníkov prístup. Za úvahu však stojí aj myšlienka, že najmä v *kacírskom období* sa dominantným vo filozofii Patočku stáva *prístup heideggerovský*. Faktom však ostáva, že len *sokratovstvo* je *trvalo prítomné v celom diele J. Patočku* ([15], 47).

Patočka však poznamenáva, že „takto klásť problém filozofie znamená už filozofovať“, t. j. stáť už na pozícii určitej filozofie. Druhou z ciest je hľadanie odpovede mimo filozofie, konkrétne v *psychologických* motívoch, ktoré vedú človeka k filozofii. Tu, hovorí Patočka, možno filozofiu zdôvodniť na základe pôsobenia *prírodných* alebo *zvrátených* pudov, ale potom sa vnucuje záver: Buď je každý človek celkom *prírodzene* filozofom a žiadna filozofia ako osobitne rozvíjaná teória nie je potrebná, alebo filozofujú len niektorí, tí ktorí podľahli akémusi zvláštnemu, *zvrátenému* nutkaniu filozofovať, čo by – dodajme – znamenalo, že filozofia je len ich súkromnou vecou ([17], 102 a n.).

Napokon, po tretie, je tu ešte cesta, po ktorej sa vydali všetci tí, ktorí filozofiu (presnejšie: *zmysel jej zmyslu*) chápu predovšetkým ako hľadanie a nachádzanie nového zmyslu a miesta človeka vo svete ([17], 103). Len táto filozofia sa môže stotožniť s výzvou z veštiarne v Delfách, ale aj s výzvou prvých filozofov: „*Poznaj sám seba!*“, len tu môžeme tiež súhlasiť s poznámkou M. Palouša, že „... filozofovanie so Sokratom sa nezačína skúmaním kozmu, »vecí pod zemou a nebeských«, ale pýtaním sa na naše vlastné bytie“ ([15], 49).

Protofilozofia, resp. *prírodná* filozofia *predsokratikov* vytvárala „rozmanité druhy »teórií«“, ktoré „nie sú ešte jasne a výslovne diferencované“. Tu v súhlase s F. Nietzsche, ale aj E. Husserlom Patočka zdôrazňuje, že ide o mohutný impulz, ktorý zdvíhal človeka po prvý raz nad všetky bezprostredne a prakticky dané záujmy, do ktorých je svojím životom hodený, a že vďaka nemu človek vstupuje „do sféry rýdzo *slobodného* záujmu, ktorý tvorivým vypätím objavil“ ([17], 71). Zároveň však Patočka konštatuje: „Je tu pred nami... skôr chaos, v ktorom sa formujú niektoré úžasné, netušené hlboké a nevyčerpatelne bohaté pevniny“ ([17], 307 – 308). Formulujú sa spočiatku len veľmi nezreteľne, akoby zahmlené, a preto tu ide, najmä spočiatku, o *vedenie* zvláštného druhu, ktoré často napodobňuje *mýtickú* poéziu »poéziou« *eschatologickú* a *kozmozologickú* a ktoré sa neraz ešte prirodieva do *orakulóznych*, božských výrokov. *Temný filozof*, ako zvykneme označovať spôsob vyjadrovania Herakleita z Efezu, zdá sa byť *osamelým bežcom*. „Až na samotnom konci celého tohto pohybu, v reflexii posledného predstaviteľa celej tejto najpôvodnejšej mysliteľskej formy dokázala filozofia... raziť formulu pre druh »vedenia«, ktoré je vlastné »filozofii« – na rozdiel od ostatného bádateľstva a vedenia, od ostatnej *ιστορία*.“ Je to platónsky interpretovaný Sokrates, ktorý po prvý raz predstavuje tú „zvláštnu činnú, antropologicky zameranú verziu tohto filozofického »pravedenia«“ ([17], 308).

Sokratove idey tak, ako ich v rôznych dialógoch predstavuje Platón, znamenajú prvý veľký *obrat* v chápaní zmyslu a poslania filozofie, *obrat antropologický*. Prostredníctvom neho a v ňom Sokrates podľa Patočku vykročil k *dejinnému* a *časovému* chápaniu človeka, stáva sa objaviteľom ľudskej dejinnosti: „... človek je bytosť pôvodne, od prírody nehotová, nedotvorená. Samotný život je len zdanlivo plným bytím. Je však možné človeka k pravému bytiu prebudiť“. Sokrates „objavil človeka ako bytosť od všetkého ostatného najodlišnejšiu – ľudskú bytosť ako pôvodne nehotovú, ale danú do rúk seba samej, aby pochopila svoju podstatnú vôľu, aby *svojmu životu dala zmysel*“ ([17], 146; kurzíva P. T.). Súčasťou tejto *nehotovosti* človeka je aj jeho

intelektuálna nehotovosť, jeho *nevedenie*. Práve toto *nevedenie* je, alebo sa môže stať, *možnosťou* prebudenia človeka vo chvíli, keď sa *nevedenie* zmení na *vedenie nevedenia*, ktoré sa (zdanlivo celkom paradoxne) stáva aj intelektuálnym základom ľudskej *sebatvorby* a *sebaformácie*. Tým však Sokrates v tom najpodstatnejšom vymedzuje podstatu a poslanie (zmysel) filozofie: pochopil filozofiu ako skutočnú *životnú možnosť dejinného človeka*, ako *možnosť starostlivosti o dušu*.⁴

Sokrates na rozdiel od predchodcov aj pokračovateľov opustil nebeské výšiny Olympu a filozofiu premiestnil „do miest, zaviedol do domov a prinútil ju, aby sa zaoberala životom, mravmi, dobrom a zlom,“ píše Cicero ([1], 207). O spôsobe filozofie a o zameraní vlastnej činnosti necháva Plátón prehovoriť aj Sokrata v známej *Obrane*: „Chodím... po meste a nerobím pri tom nič iné, len presviedčam mladých i starých, aby sa predovšetkým a tak usilovne nestarali ani o telo, ani o peniaze, ako o dušu, aby bola čo najlepšia, a hlásam: Cnosť nevznikla z bohatstva, ale z cnosti bohatstvo i všetko ostatné dobro pre ľudí v súkromnom i verejnom živote!“ ([21], 30 A, B; 353).

To ale neznamená, že Sokrates je iba *morálny filozof*, *harmonizátor ľudského vnútra*, ako síce mimoriadne, ale predsa *len* morálne ingénium.⁵ Podľa Patočku tým všetkým síce Sokrates je, ale práve „ako *filozof*, t. j. ako dispozícia »vedenia« určitého druhu“, ktoré je, koniec koncov, „charakterizované ako vedenie nevedenia, t. j. ako otázka“ ([17], 308). „Sokrates,“ zdôrazňuje Patočka, „je pôvodcom otázky o dobre“. V nej či prostredníctvom nej Sokrates predovšetkým oslovuje súčasníkov. Nejde o otázku, ktorú nikto pred ním nevyslovil, nie je to *nová* teoretická otázka. Naopak, „... je to otázka o *zdanlivo známom*, o tom najdávnejšom“, a zdanlivo tiež pri prvom priblížení každý pozná aj odpoveď a je akoby „odjakživa, celkom priro-

⁴ Pojem „duša“ pomerne často vyvoláva polemiky: Patrí vôbec do filozofie? Dôvodí sa, že ho používajú skôr psychológia a teológia a že vo filozofii je to pojem vágny, nejednoznačný. J. Hillman, filozofujúci predstaviteľ hlbínnej psychológie, síce tiež hovorí, že keď uvažujeme o duši, uvažujeme o niečom, čo nevieme jednoznačne definovať a o čom môžeme práve *len* uvažovať, ale preto tento pojem nemusíme odmietať. Duša v určitom chápaní a pri istom prístupe nie je *pojmom*, ale *symbolom*. Hillman upozorňuje, že symboly nemáme nikdy celkom pod kontrolou, takže nie sme schopní slovo „duša“ používať celkom jednoznačným spôsobom: „Slovo duša je zámerne nejasný pojem vzpierajúci sa akejkoľvek definícii tak, ako to je u všetkých ostatných symbolov, z ktorých vznikajú prvotné metafory ľudských myšlienkových sústav.“ ([11], 45) Podobnými pojmami-symbolmi sú aj *hmota*, *energia*, *spravodlivosť* a mnohé ďalšie, ktoré predstavujú prvotné princípy rôznych vedeckých odborov. Pojem „duša“ nie je o nič temnejší ako uvedené pojmy a celkom dobre slúži psychológii, psychoanalýze. Niet dôvodu (dodávame), prečo by, aj za určitej nejednoznačnosti, nemohol slúžiť aj filozofii, a to tým skôr, že tento pojem stál už pri kolíske európskej filozofickej tradície.

⁵ Aj keď pre Sokrata je najpríznačnejšia téza o *vedení nevedenia*, predsa už staroveké pramene (napr. Xenofón, ale nepriamo aj Aristofanes) potvrdzujú, že Sokrates ovládal *geometriu*, vtedajšiu *astronómiu*, základy *aritmetiky* a svojich žiakov dokonca učil aspoň minimu poznatkov z týchto disciplín. Celkom iste poznal aj prírodnú filozofiu Anaxagora, ale podľa Xenofóna ju odmietol a podrobil kritike. Oblasť tzv. *mathemata*, t. j. hodnoverného a nepochybniteľného poznania, a aj *prírodná filozofia* však zrejme boli len na okraji jeho záujmu.

dzene zoznámený s tým, čo je preň dobré“ ([17], 143 – 144).

V Patočkovej interpretácii však Sokrates ani neskoršia sokratovsky koncipovaná filozofia kladnú, a už vôbec nie vyčerpávajúcu odpoveď na položenú otázku nedávajú, ba dokonca sa zdá, že obaja sú presvedčení, že takáto odpoveď na pôde filozofie ani nie je možná. Naliehavo sa tu však vynára problém: Nejde tu o formulovanie otázok, ktoré vháňajú filozofiu do situácie, z ktorej niet východiska? Neukazuje takéto prehnané kladenie otázok len na akúsi *bezodnosť* filozofie ako poznania, ktoré napokon žiadnym poznaním ani nie je?

Otázky sú to nesporne závažné, ba dotýkajú sa samotnej podstaty a poslania filozofie. Tu však nejde o otázky o dobre v *praktickom, politickom* alebo *náboženskom* zmysle, ba ani o dobre *filozofickom*. Sokratom položená otázka o dobre, podobne ako mnohé iné podstatné otázky v jeho filozofii, je položená ako *bytočná otázka o Dobre ako takom* (alebo ako otázka o *Pravde, Kráse, Spravodlivosti* atď.) a každá *pozitívna* odpoveď sa tu buď dá potvrdiť *skúsenosťou* (ale potom už nie je riešená ako naozaj *bytočná otázka čistého rozumu*), alebo zostáva odpoveďou sformulovanou len na báze *viery*, alebo vstupuje do sféry *praktického rozumu* a stáva sa *regulatívnou ideou*. V osobe a myslení Sokrata európska filozofia po prvý raz odkryla to, čo dnes zvykne označovať ako *Kantove bariéry* v poznaní čistého rozumu.

Vráťme sa však k problému: Má zmysel formulovať vo filozofii otázky, o ktorých už vopred *nejako* vieme, že na ne neexistuje jednoznačná odpoveď? Odpovedajme spolu s Patočkom najprv obširnejšie, v širšom zacielení než len v horizonte sokratovskej otázky o *Dobre*. Patočka zdôrazňuje, že každé poznanie sa v určitom momente svojho vývoja dostane až na hranicu *poznateľného* a zastane pred tým, čo môžeme označiť ako *tajomstvo sveta*, ako „... tajomstvo obopínajúce a prenikajúce každý doteraz daný historický svet ako celok. Je to *tajomstvo sveta*, ktoré práve v podobe toho, *čo sa nedáva nikdy ako telesne prítomné*, od základu určuje dokonca aj náš moderný vedecko-technický a stále viac *pretechnizovaný* svet. Primitívne »kultúry«, resp. ich »svety«, dávajú tajomstvu formu mýtu...“ ([19], 172; kurzíva P. T.). Na rozdiel od prapôvodných kultúr my si vo svete vedy *vždy neprítomné tajomstvo sveta* sprítomňujeme nie v tradičných mýtoch, ale napríklad v hypotézach a prognózach, a jednoducho zabúdame, že majú *len* hypotetický a prognostický charakter. Tak je to aj v prípade exaktnej, najmä matematickej subštrukcie sveta. Tým sa však *tajomstvo sveta* a vôbec každé *tajomstvo* stáva *profánnym* vo všetkých významoch tohto slova. A konkrétnejšia odpoveď na vyššie položenú otázku o *zmysle* otázok, ktoré sú vopred odsúdené zostať bez *pozitívnych* odpovedí? „Sokrates ukazuje,“ a na to Patočka zvlášť upozorňuje, „že tu nejde natoľko o to, aby sme na otázku [o dobre] odpovedali, ako o to, aby sme pri nej vytrvali, pochopili, o čo v tejto otázke vlastne ide“ ([17], 144).

J. Patočka postupne približuje iný než heideggerovský obraz Sokrata – obraz akoby *platónsko-jaspersovský*: Ľudská múdrosť musí byť otvorená skutočnosti, ktorá hovorí v jednotlivých formuláciách, a nie byť nimi oslepená. To súvisí s celou koncepciou filozofie K. Jaspersa a v mnohom to korešponduje aj s Patočkovou koncepciou. Jaspers celkom jednoznačne píše: „Grécke slovo *filozof* (*filosofos*) je vytvorené

v protiklade k *sofos*. Označuje toho, kto *miluje poznanie* (podstatu), na rozdiel od toho, ktorý, [zdanlivo] majúc poznanie, sa nazval *vediacim*. Tento zmysel slova sa zachováva dodnes: *hľadanie pravdy, a nie jej vlastnenie je podstatou filozofie*, aj keď filozofia často upadá do dogmatizmu, to znamená do vedenia, ktoré je možné pretransformovať do viet, do vedenia definitívneho, úplného a naučiteľného. Filozofia [však] znamená: *byť na ceste. Jej otázky sú podstatnejšie než jej odpovede a každá odpoveď sa stáva novou otázkou*“ ([13], 12; kurzíva P. T.). *Dobro* – píše Patočka vo svojom *Sokratovi* – je práve v tomto zmysle neustále prítomná otázka o najvlastnejšej *vnútorne* ľudskej podstate a *otázka* sa premieta do trvalej starosti o vnútorný, duchovný svet človeka, „spôsobuje v duši celkový obrat“, „núti ju, aby sa obrátila k sebe samej, aby skúmala to, čo je jej posledným cieľom a jej vlastným poslaním“ ([20], 108).

Aj keď na sokratovskú otázku niet kladnej, všeobecnej a obsažnej odpovede, predsa „... otázka sama, pokiaľ sa v nej vytrvá, ako neochabujúca činnosť spôsobuje v človeku to, na čo sa pýta... Sokrates v elenktike a protreptike, v onom vyvracajúcom vyzývaní, vidí podstatu filozofie, t. j. staranie sa o dušu, starosť o dušu. Filozofia ako starosť o dušu je Sokratova odpoveď na Sokratovu otázku“ ([17], 145–146).⁶

Starostlivosť o dušu je podľa Patočku tým najpodstatnejším v európskej filozofickej tradícii. Objavuje sa v náznakoch u *predsokratovcov*, prítomná je u Demokrita, po Sokratovi u Platóna, Aristotela atď. Prostredníctvom kresťanstva prechádza celým stredovekom a vďaka Mikulášovi Kuzánskemu či Komenskému sa dostáva až na samotný prah novoveku. Novovek, resp. celá *moderna* však na tento princíp zabúdajú alebo ho aspoň odsúvajú do úzadia. Pre našu súčasnosť ho opäť objavil E. Husserl, a to ako vnútorný *telos* antického duchovného dedičstva v európskej kultúre (pozri [12], 332–364).

V Platónovom chápaní, píše Patočka, je tento princíp rozvinutý trojakým spôsobom: raz „... ako celkové *rozvrhnutie jestvujúcna*“, druhý raz „ako *rozvrh nového štátneho života*“ a tretí raz „ako objasnenie toho, *čím je duša sama v sebe*“, resp. *čím sa môže stať*“ ([18], 225; kurzíva P. T.).

Prvý krok, celkové *rozvrhnutie súcna* ako súčasť starostlivosti o dušu, urobil zjavne už pred Platónom Demokritos, aj keď s inými cieľmi než Sokrates i Platón.⁷

⁶ Patočka upozorňuje na závažný, tak trochu skrytý moment v *sokratovstve*: Sokratovi tak, ako ho vykresľuje Platón v ranných dialógoch, nejde o *relatívne*, „dobrá“. Je presvedčený, že nad nimi existuje „nejaké *Dobro* základné, jednotné, ktoré všetkým ostatným [dobrám]... dáva ich zmysel“ ([17], 144). Tu, aspoň v Patočkovej interpretácii, vstupuje do filozofie Sokrata rozmer, ktorý neskôr v dielach Platóna, Aristotela, ale aj mnohých ďalších umožnil vznik a rozvoj *metafyziky*. Sokrates *Dobro* hypostazuje *de facto* ako niečo, čo nielen reálne je, čo je *Bytím*, ale ako také je aj nevyhnutnou podmienkou každého relatívneho dobra ako *jestvujúcna*.

⁷ Možno prekvapujúco vyznieva presvedčenie J. Patočku, že nielen u Sokrata a Platóna, ale aj u Demokrita *centrom náuky* je práve starostlivosť o dušu. „To slovo,“ píše Patočka, „sa u Demokrita nevyskytuje, to slovo sa vyskytuje u Platóna: *TÊS PSYCHÊS ÊPIMELEÍSTHAI*. Ale vec – tá u Demokrita je“ ([18], 216). Zároveň však Patočka v stati naznačuje, že všetky rozdiely v doktríne sveta v učeniach Platóna a Demokrita sú podružné; *rozdiel*, resp. *vyznenie*

Myšlienku starostlivosti o dušu v súvislosti s *rozvrhom nového štátneho života* rozpracoval samotný Platón, neskôr v pozmenenej podobe Aristoteles. Sokrates však urobil to najdôležitejšie: vo svojom *vediacom nevedení* cez objasnenie *existenciálnej, dejinnej* podstaty človeka položil aj základ objasnenia toho, čím je *aktuálne* aj *potenciálne* duša či, presnejšie, človek a jeho vnútorný svet.

Podľa Sokrata je *starostlivosť o dušu* „niečo úplne vnútorné“: „Starostlivosť o dušu nechce dušu viesť k nejakému vonkajšiemu úspechu – to nech si robia sofisti. Starostlivosť o dušu je vnútorným formovaním duše samotnej, formovaním do niečoho jednotne pevného a v tomto zmysle jestvujúceho práve preto, že sa zaoberá myslením.“ Len v procese *sebaformácie* „duša dostáva určitú podobu“, „duša, ktorá sa o seba skutočne stará, dostáva pevný tvar“ ([18], 225). Sokratovi (na rozdiel od Demokrita, ktorý chcel *prebývať* v blízkosti večného) nejde o žiadny abstraktný *intelektualizmus*, ale o úsilie vteliť to, čo považuje za *večné*, do *času*, do *dejinnej súvislosti*, a najmä do *dejinnej ľudskej bytosti*, a vytrvať aj vtedy, keď táto starostlivosť o dušu a jej pevnosť človeka ako individuum ohrozujú.

Myšlienka, že filozofia má byť *predovšetkým nástrojom* starostlivosti o dušu naznačuje viaceré podstatné konzekvencie: 1. Sokrates (a podľa Sokrata filozofia všeobecne) nemá žiadne dogmy, ktoré by ľuďom odporúčal, ani žiadne pozitívne morálne náuky, ktoré by predkladal ako životné recepty; jeho úlohou je budiť u ľudí ich vlastnú bytnosť, vlastnú podstatu; 2. vedenie nevedenia, vyvracanie, elenktika sú *intelektuálnou stránkou* tohto sebautvárania, *sebaformácie*, ktorých *iracionálnou stránkou* je onen božský hlas⁸ [*daimonion*], ktorý Sokrates počuje vo svojom vnútri a ktorý mu dáva výstrahu tam, kde by sa zmysel jeho života mohol ocitnúť v nebezpečenstve, a to bez toho, aby sa o tom mohol presvedčiť jasne dialektickými dôvodmi; 3. v konečnom dôsledku Sokratov humanizmus vyjadruje, že človeka ako bytosť pôvodne od prírody nehotovú, nedotvorenú, možno dotvárať, formovať, meniť. Život sám osebe je len zdanlivo plným bytím. V človeku však pravé, skutočné

princípu starostlivosti o dušu sú podstatné, v istom zmysle osudové pre Platónov vzťah k staršiemu súčasníkovi. Tu kdesi tkvie to, že Demokritos a Platón sú bratia, ale *bratia rozhádaní, rozhašterení* ([18], 215). Platón podobne ako Demokritos vybudoval *matematický model bytia*. V konečnej podobe sa tento model stelesnil v teórii *jedného, neurčitej dyády a ideí-čísel* v dialógu *Timaios*. Francúzsky filozof P. Rodrigo však poznamenáva, že aj „tento model chápania mnohosti súcien zostáva... podriadený starostlivosti o dušu“ ([22], 793). U Demokrita poznanie sveta zostáva práve len poznaním sveta. Je prvoradým zmyslom a cieľom každého poznania. *Starostlivosť o dušu* ponecháva v oblasti *súkromných vzťahov s božským*, s *ARCHÉ*, t. j. s istým, trvalým, nespochybniteľným v poznaní súcna (pozri [18], 209). Pre Platóna je však toto *matematické* poznanie len kľúčom k skrytému *zmyslu jestvujúcna*, resp. k jeho *zjavovaniu sa pred dušou schopnou záväzných myšlienok matematického typu*. Nie *matematika* vzťahujúca sa na *jestvujúcno*, ale *zmysel bytia* je pre Sokrata a Platóna podstatný a určujúci.

⁸ Zdá sa nám, že práve cez tento *iracionálny moment* v Sokratovej filozofii, cez *daimonion*, akoby vstupovalo do jeho náhľadov *pozitívne nahliadnutie* pravdy a z *vediaceho nevedenia* sa na určitú chvíľu stáva *nevediace vedenie*. Sokrates cez možnosť bezprostredného *nahliadnutia* pravdy, ktoré sa neopiera o zmyslovú skúsenosť, akceptuje predsokratovský motív *ALETHEIA* ako *odkrytosti* bytia a pravdy v ich jednote.

bytie možno *prebudiť*.

Uvedené formulácie vyjadrujú nielen to najdôležitejšie v Patočkovom pochopení Sokrata, ale aj to najpodstatnejšie zo samotného Patočkovho porozumenia toho, čím by filozofia vo vzťahu k človeku *mala byť*. Uvažuje o tom v prepojení na všetko, čo je ako *možnosť* zakotvené v podstate človeka, ale čo ešte len hľadá cesty a spôsoby svojho uskutočnenia v *sebarealizácii* človeka. *Jednou* z ciest je práve filozofia.

Odkrytie *dejinnosti* človeka je podľa Patočku natoľko fundamentálnym filozofickým činom, že od tohto momentu naozaj „nie je možné filozofovať bez Sokrata“ ([4], 98). A ešte na inom mieste Patočka zdôrazňuje: Filozofiu je nevyhnutné navždy pochopiť „nie ako zjavenie transcendentna, ale ako *slobodný ľudský čin*“; filozofia „nie je transcendentný príkaz boží, ale *princíp človeka stojaceho v dejinnej situácii*“, je pochopením aj samotného *bytia*, lebo „intelektuálne *prekračuje svet*“, a „je tak v súvislosti s *pravým ľudským bytím*, ktoré reprezentuje *slobodný čin*“ ([17], 67; kurzíva P. T.).

Patočka podobne ako v mnohých iných otázkach aj v otázke *zvnútornenia* filozofie ako prejavu a dôsledku *dejinnosti* a *časovosti* človeka bráni túto pozíciu proti každému nároku jednostranného *objektivismu*, v prvom rade proti aktuálne pôsobiacemu objektivismu v chápaní Hegela, ale aj Comta či Marxa.

Už mladý Patočka napísal, že len tzv. *rýdzi intelekt* považuje *objektivitu* za absolútny ideál: len „rýdza inteligencia poznáva v rýdzom sebazabudnutí, ba priamo pretína zväzky, ktoré by ju mohli pútať k objektu, takže sa objekt javí ako úplne samostatný a nezávislý“ ([17], 46 a n.). Aj ľudské dejiny sú potom pochopené ako rad dejov, ktoré sa odohrávajú s *ľudskými objektmi*, a historický proces je v konečnom dôsledku interpretovaný ako *sakrálny*, *prírodný* alebo *biologický proces*, ktorý prebieha takmer úplne mimo vedomého vzťahovania sa človeka k svetu; *historické* je tu bezo zvyšku podriadené *logickému*, napr. logike vývoja *absolútnej idey* (Hegel), logike zákona *troch štádií* (Comte), logike vývoja *výrobných síl a vzťahov* (Marx) atď. Absolutizácia objektívneho v dejinách potláča všetko individuálne, ľudsky vnútorné a neopakovateľné.

Hegel napr. interpretuje vpád sokratovskej morality do sveta tradičnej mravnosti *špekulatívne*, t. j. z hľadiska nekonečnosti, totality, absolútnej pozície, z hľadiska „ducha sveta, ktorý tu začína uskutočňovať obrat“ ([6], 34). Sokrates je tu videný len ako určitý moment v procese zjavovania *absolútneho*, ktorého chce byť Hegel hovorcom. Sokratovské *existenciálne východisko* jeho pochopenia dejinnosti je touto metafyzickou Hegelovou pretenziou okamžite zrušené. Sloboda, ktorá sa vďaka sokratovskej morálnej úvahe *existencii* odкрýva, je pre Hegela len fiktívna. Vlastným hýbateľom v celom procese, a teda jediným skutočne slobodným elementom je absolútny duch, nekonečno, a nie konečný človek, zasadený do konkrétnej, *dejinnej situácie*. Človek ani podľa Hegela, ale ani podľa Marxa v jeho *politickej ekonómii* nie je viac sám osebe *subjektom dejín*, ale len *objektom svetového diania*.

Patočka na rozdiel od Hegela i Marxa vyzdvihuje úlohu ideálneho faktora v dejinno-filozofickom procese aj v dejinách filozofie: „Základné presvedčenie,

z ktorého vychádza naša historicko-filozofická práca, je téza o *autonomii*, ba *primáte duchovného impulzu* v dejinnom pláne. Ním je určený jednak zmysel celého dejinného pohybu, pretože z neho vyrastajú meradlá, ktorými sa automaticky meria skutočnosť ako ľubovoľná krivka na svojom systéme súradníc, jednak je v ňom daná pevná forma, v ktorej život prebieha, brániaca sa silám rozkladu...“ ([17], 351).

Podľa Patočku sú určujúcimi, podstatnými duchovnými impulzmi, prostredníctvom ktorých človek vstupuje do svojich vlastných dejín, *politika* a *filozofia*, ktoré prichádzajú na scénu vo chvíli, keď sa z *preddejinného* človeka stáva človek *dejinný*. Ba Patočka je presvedčený, že prostredníctvom vnútornej *slobody* sa človeku otvorila cesta k *filozofii* a *slobodná filozofia je neoddeliteľnou súčasťou slobodného prežívania človeka vo svete*.⁹ Patočka zdôrazňuje *výlučnosť* a *nezastupiteľnosť* jednotlivca v dejinnom procese, jednotlivca ako *tvorcu* politiky, filozofie, a tým aj vlastnej dejinnosti, človeka vstupujúceho do *pohybu slobody*: „Dejiny chápeme totiž ako hru... Obsah hry, to sú však *duchovné tendencie* vo svojom rozmanitom križaní, vo svojich napätiach a problémoch, ktoré posúvajú dopredu; sú to často *vzdialené snenia abstraktných mysliteľov*, ktoré v behu doby poklesli do blata každodennosti. *Snenie* každej doby je pre nás eminentne dôležité; konkrétne výkony sú len žalmy, ktorými frázujeme svoju interpretáciu... [Táto] *filozofia dejín* je v podstate *filozofiou duchovných dejín*“ ([17], 349; kurzíva P. T.; pozri aj [19], 50 a n.).

Na rozdiel od Hegela podľa Patočku filozofia nie je *prienikom do absolútneho*, ale *aktom* či *cestou*, na ktorej človek neustále *obnovuje* ono vediacie nevedenie, onú *otázku o absolútne*, a tak naplňa svoju vlastnú slobodu, svoje najvlastnejšie bytostné určenie. Ale ani Sokrates, ani Patočka nepopierajú *otázku* o absolútne. Patočka dokonca hovorí, že „v istom zmysle je absolútne v skúsenosti... *obsiahnuté*“, že „skúsenosť je zápasom s ním, s jeho nekonečnosťou“, ale zároveň „opäť a opäť sa presviedčame, že to nedokážeme“, že ho nemôžeme celostne obsiahnuť ([17], 478). A ešte zreteľnejšie to Patočka hovorí, keď zdôrazňuje, že Sokrates „odhaľuje jeden zo základných rozporov človeka, totiž rozpor medzi jeho vzťahom k celku [*absolútne* – P. T.], ktorý mu je neodňateľne vlastný, a neschopnosťou, nemožnosťou vyjadriť tento vzťah vo forme bežného konečného vedenia“ ([17], 309).

Napriek sokratovskému presvedčeniu, že filozofia *najpodstatnejšieho* (ak chcete: *absolútneho*) môže poskytnúť len poznanie v rámci *vediaceho nevedenia*. Napriek zdôrazňovaniu *podstatnosti otázky*, nie odpovede, ktorá je vždy neúplná a často máťúca, filozofia vo svojom ďalšom, viac ako dvetisícročnom vývoji smero-

⁹ O vzniku filozofie v priamom prepojení na vstup človeka do *ríše slobody* Patočka takmer poeticky píše v *Kacířských esejích*... Nespochybnuje Platónovu a Aristotelovu tézu o *údive* a *úžase* ako o možnom impulze a zdroji filozofie. Naopak, tým, že život sa stáva *slobodne ľudským*, stáva sa aj *problematickým*, pretože dávne tradície a mýty už nezväzujú bezo zvyšku celý spôsob života ľudí. Všetko vo svete sa ocitá v novom svetle: „Slobodnému spadli šupiny z očí, ale nie aby videl *nové veci*, ale aby ich videl *novy*: sú tu ako krajina bleskom ožiarená, v ktorej stojí sám, bez opory a odkázaný len na to, čo sa mu ukazuje, a toto ukazujúce sa – je všetko bez výnimky; je práve okamih tvorivého brieždenia, prvý »deň stvorenia«, záhadný a tým naliehavejší, že žasnúceho objíma, nesie ho v sebe a unáša so sebou“ ([19], 51).

vala práve k hľadaniu a definovaniu *najpodstatnejšieho, absolútneho, definitívneho* vo svete aj v poznaní. Od čias Platóna sa pretransformovala na skutočnú *metafyziku* a len *výhonkami metafyziky* sa postupne stali aj *pozitívne vedy*. Rozdiel je len v tom, že *pozitívne* vedy podobne ako novoveká metafyzika na piedestál *absolútna*, resp. *bytia* postavili *matematickú konštrukciu jestvujúcna – jestvujúcna pochopeného ako bytie samo osebe*.

Patočka načrtáva svoju interpretáciu metafyziky, resp. jej aktuálnej krízy v koncepcii *negatívneho platonizmu*, pričom odmieta považovať metafyziku za úplne prekonanú fázu historického vývoja európskeho myslenia. Jeho postoj je *omnoho opatrnejší, pozitívnejší* ako postoje tradičných kritikov metafyziky a často filozofie vôbec. M. Palouš odкрýva dôležitý moment v metodike a metodológii Patočkovho prístupu k metafyzike: Pri jej hodnotení nie je nevyhnutné vychádzať z jej *historicky vzniknutej podoby*, ale omnoho dôležitejšie je preskúmať *pohyb jej vzniku*, a to v jej neskreslenej, prapôvodnej fáze a podobe ([15], 52).

Patočka v prvom rade odmieta interpretovať *prelúdium* dejín filozofie výlučne v duchu tradičnej aristotelovskej interpretácie (mimochodom, veľmi podobnej omnoho neskoršej Hegelovej a nie celkom nepodobnej Heideggerovej interpretácii dejín filozofie z hľadiska ich systémov): „Celé tradičné dejiny najstaršej fázy gréckej filozofie sú už reinterpretáciou tohto vzniku z hľadiska práve konštituovanej metafyziky, z hľadiska Aristotelovho učenia, ktoré sa samo považovalo za uskutočnenie nasmerované k cieľu, za *εντελεχεια* predchádzajúceho vývoja gréckej myšlienky“ ([17], 307). V tomto zmysle Aristoteles videl vo svojich predchodcoch len viac alebo menej úspešných (alebo neúspešných) hľadačov učenia, ktoré v plnom bohatstve rozvinul až on; podstatnejšie je však to, že on a všetci, ktorí ho v interpretácii filozofie *predsokratikov* nasledovali, chápali túto filozofiu len ako *nedokonale rozvinutú metafyziku*. Preto mnohí kritici metafyziky rovnako vášnivo kritizovali a odmietali Platóna i Aristotela, ako aj učenie pytagorovcov, Parmenida, či – nie vždy z jasne vysvetlených príčin – Sokrata.

Patočkovi ide v kritike metafyziky o niečo iné: Aj on chce prekonať tradičnú metafyziku, a to najmä v jej *teologizujúcich* a *scientizujúcich* formách, ale nezostáva len „pri jednoduchom odmietaní a neochudobňuje človeka o žiadny podstatný motív, ktorý mu staršie, zdanlivo protimetafyzické tendencie amputovali“. Preto chce aj metafyziku samotnú pochopiť a predovšetkým „vyňať z nej v očistenej podobe jej *podstatnú filozofickú vôľu* a viesť a niesť ju *ďalej*“ ([17], 317). Tu, pri analýze možnej úlohy, ktorú Sokrates zohral svojimi náhľadmi pri vzniku metafyziky, sa dostávame azda k najzložitejšiemu problému sokratovského a patočkovského pochopenia podstaty a zmyslu filozofie, ako aj *iniciačnej* úlohy Sokrata v rozvoji filozofického poznania v jeho najrozmanitejších aspektoch a prejavocho.

Možno prekvapujúco a paradoxne, ale predsa konštatujeme: *Prvotný impulz* vedúci k metafyzike vidí Patočka v Sokratovi, v jeho provokujúcej koncepcii *vediaceho nevedenia*, resp. *negatívneho vedenia*. V Sokratovej postave, ako píše, „máme u Platóna pred sebou zvláštnu činnú, antropologicky zameranú verziu... filozofického »pravedenia«“ ako *vediaceho nevedenia*, ale súčasne na druhej strane *podstata meta-*

fyziky tak, „ako ju vytvorili Platón, Aristoteles, Demokritos, spočíva v tom, že na sokratovskú (či predsokratovskú) otázku je ponúkaná opäť odpoveď, ktorú sa filozof usiluje odvodiť z otázky“ a „vedenie má opäť byť predmetné, obsahové a kladné“. A Patočka ešte upresňuje: „Nevedenie je forma vedenia, nové vedenie je vo vyššom zmysle pozitívne, v domnelej nevedomosti sa odhaľuje pravé vedenie pevnejšie než čokoľvek na zemi a na nebi“ ([17], 308, 309; kurzíva P. T.). Inými slovami: Pokračovatelia Sokrata nevydržali pri sokratovskom *kladení* a (*ne*)*riešení* otázok; sokratovská otázka ich provokuje, nielen vyzýva, ale priam núti hľadať odpoveď, a to odpoveď pozitívnu, navonok nespochybniteľnú, odpoveď vo sfére číreho logu, pochopeného už nie ako slovo majúce vždy blízko aj k *mythos*, v ktorom sa zároveň odkrýva i *u-krýva* bytie, ale len ako rozum, ako *logos*.¹⁰ Inými slovami: Metafyzika platónskeho a aristotelovského typu pretransformovala *vediace nevedenie* na *vedenie*, ale už nie v zmysle *nevediaceho vedenia* (pozri pozn. č. 6), ale *vedenia absolútneho*, vztiahnutého k *vonkajšiemu* svetu.

Pevné základy metafyziky položil Platón, jej výstavbu však zavŕšil v klasickej, ucelenej podobe až Aristoteles. Metafyzika sa konštituuje ako „fundamentálna zámena transcendentného a nejestvujúceho bytia za *večné jestvujúco*, zámena, ktorá súvisí s dôležitým chápaním jestvujúca ako trvalého; tak sa za živú silu transcendencie, ktorá nie je fundovaná predmetne, podsúva svet síce harmonický, »presvetlený duchom«, ale strnulý; za historickosť sokratovského boja proti životnému úpadku nastupuje napodobenina večného sveta ideí; absolútnosť pravdy sa zdá byť zaručená nepremožiteľnou, univerzálnou pojmovou systematikou a realizovaná dokonalou štátnou formou. Idea ako prameň absolútnej pravdy, je zároveň prameňom všetkého jestvujúca, a tým všetkého života; preto je štát tiež v podstate štátom výchovy, ktorá vedie človeka k idei, ktorá celý jeho život z hľadiska ideového reguluje a v ktorom sloboda, ktorá je vždy v najhlbšom zmysle slobodou pravdy, je spoločensky spravovaná, pretože tu pravda samotná v pozitívnej, predmetnej, uchopiteľnej podobe, jednoducho *je, existuje*“ ([17], 310; kurzíva P. T.). O takto koncipovanej filozofii Patočka hovorí ako o *pozitívnom platonizme*, ktorý vo svojich jednostranných variantoch však v konečnom dôsledku poznanie ochudobňuje. Svet a človek, sputnaní do logického pojmového aparátu metafyzického rozumu, *ustrnuli* ako pri pohľade na Gorgóny.

Dôsledkom je *konfúzna* forma vedenia. Metafyzik v podstate (alebo *akosi*?) vie, že pôvodné sokratovské otázky sa vzťahovali na *celok* ako na *ne-jestvujúco*, na *ne-reálne*, ale práve to ho neodolateľne vábi: Prostredníctvom transcendencie sa vydal na cestu do *iného sveta*, povýšil *ne-jestvujúco* na *najvyššie, absolútne jestvujúco*, ktoré vysvetľuje *mundánne* a s ktorého pomocou chce vysvetliť *svet ako celok* vráta-

¹⁰ Na späťnosť formujúcej sa metafyziky s formujúcim a rozvíjajúcim sa *logom*, resp. *rozumom* upozorňuje nielen J. Patočka, ale už F. Nietzsche a M. Heidegger. Heidegger v stati *Čo je metafyzika?* píše: „Pokiaľ človek zostáva *animal rationale*, je *animal metaphysicum*. Pokiaľ sa človek chápe ako rozumná bytosť, patrí metafyzika podľa Kantových slov k *ľudskej prirodzenosti*.“ A o kúsok ďalej ešte raz zdôrazňuje: „... metafyzika patrí k »prirodzenosti človeka«“ ([7], 11, 65).

ne seba samého.¹¹ Metafyzik veci vo svete už *nenazerá* ako jestvujúce v určitom *horizonte sveta* a *nenahliada* ich ani z *hľadiska* ich *zmyslu*; metafyzik začína svet *konštruovať* a filozofiu chápe ako *rebrík rozumu*, ktorý mu má umožniť túto konštrukciu úspešne zavŕšiť až do podoby *sveta ako obrazu*, a vzápätí môže rebrík odhodiť.

Konštruktivistické pretenzie metafyzického myslenia doviedla do krajných polôh *racionalistická* metafyzika novoveku, ktorá poznanie stotožnila s *evidenciou* matematiky a *exaktnosťou* experimentu, každé *hodnotné* poznanie s vedou a vedu s *užitočnosťou*. Filozofia, pochopená pôvodne ako *láska k múdrosti*, začína byť chápaná ako *múdrost sama* či (neskôr) ako *sústava pozitívnych vied*. Ale Patočka týmto nárokom a nárokom z oboch strán oponuje: „Chcieť vedecký rigor, vedeckú objektívnosť vo všetkom, znamená obetovať autonómiu života a jeho vzťah k celku: držať sa naopak [len] celku, znamená projektovať ho len v podstatných rysoch a obetovať každý vedecký detail“ ([17], 306).

Pre Patočku ani jedna, ani druhá krajnosť nie je prijateľná. Nezavrhuje bezo zvyšku metafyziku ako *možný* základ exaktnej vedy, ale zároveň chce vrátiť filozofii to, čo sa z pôvodnej sokratovsky položenej otázky v dôsledku jednostranného metafyzického myslenia z filozofie vytratilo. Skrátka: Patočka chce metafyziku zároveň *prekonať* i *uchovať* ([17], 326), chce do filozofie vrátiť onen *negatívny* rozmer sokratovsky kladenej otázky, *vášeň* a *zaangažovanosť* ducha, také charakteristické pre Sokrata a jeho spôsob filozofovania, a azda aj metafyziku už ako *nevediace vedenie*, t. j. ako len *nahliadnutie*, *odkrytosť pravdy*, ale chce uchovať aj vedu ako dnes už celkom *svojbytný* výhonok metafyziky.

Platón a všetci, ktorí v jeho šľapajach rozvíjali a budovali stavbu metafyziky, však otvorili *trinástu komnatu*: otvorili priestor pre tých, ktorí pochopili svoj vlastný *konštrukt*, *absolútne*, resp. *transcendentno*, nielen ako niečo radikálne nezávislé od prirodzeného, ľudským zmyslom a ľudskej existencii prístupného sveta, ale zároveň aj ako niečo, čo v celom rozsahu určuje (mimo nás a pomimo nás!) našu každodennosť: či už ako *božské*, ako *prvá príčina*, ako nemenný *kauzálny princíp* alebo jednoducho ako *boh*. Človek sa opäť stáva (po koľký raz?) *divákom v divadle sveta*, ale znova len *divákom v divadle ukrytom v platónskej jaskyni*; filozofia, ale aj veda sú len *ισαπρία*; poznanie sveta ako *poznanie tieňov v jaskyni* sa opäť zrieka reálnej možnosti byť činiteľom, ktorý podstatne prispieva k formovaniu ľudskej *duše*, a len osamelý *oslobodený otrok – filozof* – sa pokúša prebudiť a oslobodiť ostatných spoluväzňov v jaskyni.¹²

¹¹ Na tento aspekt, pravda, s použitím inej terminológie, upozorňuje aj Heidegger, keď píše: „Ľudský pobyt sa môže vzťahovať na jestvujúcnosť, len keď sa drží vyklonený do Ničoho. Vykročenie za jestvujúcnosť sa odohráva v *bytovaní pobytu*“ ([7], 65). Ak čítame Heideggera správne, tak aj on zdôrazňuje, že človek práve ako *pobyt* zo svojho existenciálneho určenia *konštruje jestvujúcnosť jestvujúcien* a *hypostazuje ho*, resp. *bytuje ho* ako niečo absolútne. Transcendentnom sa potom stáva buď *pobyt sám*, alebo častejšie *jeho konštrukt*.

¹² Celkom jednoznačne o týchto otázkach hovorí M. Foucault. V rozhovore *O genealógii etiky* hovorí, že grécki filozofi takmer vždy koncipovali určitú predstavu o *TECHNĚ TU BIU*,

Starostlivosť o dušu je, ako zdôrazňuje J. Patočka, predovšetkým *nahliadnutie* (*FRONESIS*): „Vedenie ako nahliadnutie... prevzalo dve veľké úlohy: urobiť to, čo sa ponúka, pochopiteľným a utvárať nás samotných. Oboje je neoddeliteľné, a predsa v napätí, ktoré neustále hrozí rozlomením. Rozlomenie znamená na jednej strane znalosť toho čo sa ponúka bez sebaovládania, na druhej strane potom úsilie o jednotu, univerzálnosť, večnosť, spojené s prehliadaním alebo zanedbávaním ponúkajúceho sa“ ([18], 82). V zhode s Husserlom (ale napr. aj Foucaultom) J. Patočka konštatuje, že *exaktná veda v súčasnej podobe opustila nahliadnutie aj princíp starostlivosti o dušu*, pretože usiluje o okamžitý, *rýdzo teoretický a praktický úspech* a odhliada od úlohy cielene prispieť k *zodpovednému sebautváraniu* človeka. Navyše, na otázku o *zmysle* nášho bytia si neodpovedáme len v rovine logickej a intelektuálnej: *neodpovedáme len slovami, ale odpoveďou je celá naša existencia*; a tu sú síce aj veda, aj filozofia nevyhnutné, ale samy osebe sotva postačujúce...

V protiklade k jednostranným prístupom novovekej metafyziky a od nej odvodených tzv. *pozitívnej* vedy idea *negatívneho platonizmu* umožňuje človeku všetko to *len* prítomné, *len* dané prekročiť a prekonať. Tu sa človeku otvára možnosť oslobodiť sa od moci daného a udržať si od neho *dištanciu*: je z hľadiska konečnej ľudskej perspektívy *symbolom slobody*.

Práve v súvislosti so slobodou odкрýva Patočka akoby opakujúci sa *paradox* vo vzťahu *negatívneho* a *pozitívneho* rozmeru vo filozofii: „Skúsenosť slobody bola

t. j. o *umení žiť*. Na tejto myšlienke *TECHNÉ* života Foucaulta zaujala predovšetkým idea, „ktorej sme teraz trochu vzdialení“, myšlienka, „že dielo, ktoré máme vytvoriť, nie je principiálne len nějakou vecou..., ktorú necháme za sebou, ale jednoducho náš život a my sami“ ([3], 274). Zároveň dodáva: Už Platónov Sokrates tvrdil, že toto umenie musí byť najprv ovládnuté starostlivosťou o vlastné *Ja* (*souci de soi*), a táto starostlivosť sa neskôr osamostatnila a nakoniec sa stala cieľom vlastného *Ja*. Túto myšlienku spresňuje: „Nebolo možné naučiť sa umeniu života, *TECHNÉ TU BIU*, bez *ASKESIS*, ktorá musí byť pochopená ako sebauchova vlastného ja: to bol jeden z tradičných princípov, ktorému všetky filozofické školy prisudzovali dlhú dobu značnú dôležitosť“ ([3], 289). „Grécka filozofia položila základy racionality, ktorou dnes opäť poznávame, vždy obhajovala to, že subjekt nemôže dosiahnuť prístup k pravde ináč než tak, že najprv realizuje *na sebe samom* určité dielo, vďaka ktorému sa stane schopným poznať pravdu. *Spojenie medzi prístupom k pravde a tvorivou prácou na vlastnom ja je pre prístup k pravde základný*...“ ([3], 297). Foucault v ďalšej úvahe zo všetkých *hriechov* súvisiacich so stratou idey *starostlivosti o dušu* v exaktných vedách až nespravodlivo obviňuje Descarta: „Descartes... túto tradíciu *zlomil*, keď vyhlásil: »Na dosiahnutie pravdy postačuje byť akýmkoľvek subjektom, ktorý môže vidieť to, čo je evidentné.« *Evidencia* nahradila *askézu* v bode, v ktorom sa vzťah k vlastnému *ja* pretína so vzťahom *k ostatným*, vzťahom *k svetu*. Vzťah k vlastnému *ja* nepotrebuje na to, aby sa vzťahoval k pravde... Na konečné pochopenie pravdy postačuje to, že vzťah k vlastnému *ja* mi odhaľuje *evidentnú pravdu* toho, čo vidím... Prístup k pravde bez »asketickej« podmienky, bez istej práce na vlastnom *ja* je myšlienkou, ktorú viac či menej odmietli všetky predchádzajúce kultúry. U Descarta *postačuje čistá evidencia*. Po Descartovi máme *neasketický subjekt poznania*...“ ([3], 297 – 298). R. Descartes spoločne s ďalšími zo „storočia géniov“ tento proces naštartovali a aj posunuli výrazne dopredu.

základom metafyziky v jej historickom vzniku a vývoji. Sokrates formuloval túto skúsenosť pomocou myšlienky *nevediaceho vedenia*: do vlastnej metafyziky nevnikol. To urobil až Platón tým, že podal výklad skúsenosti slobody (a transcendencie) pomocou zvláštného systému pojmov..., ktoré formulujú našu *skúsenosť pozitívnu, senzúálnu*“ ([17], 324; kurzíva P. T.). *Pozitívna, kladná, obsahná* skúsenosť predmetného jestvujúcna a od nej odvodená a metafyzicky pochopená sloboda sú však *pasívne* a najmä *neúplné*, pretože *bytie* je v nich „prítomné vždy len neúplne a jednostranne“, len ako *jestvujúcno*. Naproti tomu bezprostredná „skúsenosť slobody nemá kladný obsah..., je bez substrátu, pokiaľ rozumieme substrátom nejaký konečný a kladný obsah, nejaký subjekt či predikát alebo súbor predikátov“. Pravá skúsenosť slobody má „ráz záporný: ráz dištancie, vzdialenosti, prekonávania každej predmetnosti, obsahovosti... To sa prejavuje predovšetkým *celosťou* tejto skúsenosti“ ([17], 325). Inými slovami: Sloboda nie je rýdže poznanie, je to určitý *bytostný stav duše*.

Pozitívny a negatívny rozmer v *skúsenosti slobody* však u Patočku vyúsťuje do zaujímavého obratu: Zdôrazňuje, že „ak raz pochopíme skutočnosť a možnosti zakúšanej slobody, *padá odtiaľ reflex aj na našu skúsenosť predmetnú*“ ([17], 326 – kurzíva P. T.).

Interpretácia ľudskej *skúsenosti sveta* (skúsenosti historických bytostí) v jej *celku* „nie je možná ináč než vychádzajúc zo *skúsenosti slobody*, nikdy *len* z pasívnej predmetnej skúsenosti“. Skúsenosť slobody je síce niečo celkom iné ako metafyzika, „výklad skúsenosti objavuje, odhaľuje, presvetľuje tento náš daný živý svet, v ňom odкрýva to, čo doposiaľ bolo skryté, jeho utajený zmysel, jeho vlastnú štruktúru, jeho vnútornú drámu“, ale pre túto interpretáciu je možné získať „podporu aj od metafyzickej práce, metafyzickej tradície samotnej“, pretože aj ona sa mnoho ráz opierala o celosnú skúsenosť transcendencie, o *vnútornú drámu slobody*.

Čím je (alebo čím môže byť) pre filozofiu v pochopení Patočku sokratovské *vediace nevedenie*, resp. *negatívny platonizmus*? Akú úlohu zohrávali a môžu zohrať v napĺňaní najvlastnejšieho zmyslu a poslania filozofie? Nechajme odpovedať Patočku samotného.

Negatívny platonizmus, zdôrazňuje Patočka predovšetkým, „je filozofia zároveň veľmi chudobná aj bohatá“ ([17], 335). V koncepcii *negatívneho platonizmu* sa človek ako *historická bytosť* opiera o minulé, ktorým rozširuje obzor danosti a s jeho pomocou *prekonáva dané a prítomné*. To však môže len vtedy, keď je človeku otvorená sila *dištancie*, *sila odstupu od samotnej danosti a prítomnosti* – sila *oslobodenia od predmetného a daného*: v platónskej terminológii sila *Idey*, sila *Myšlienky*. „Ale idea takto pochopená,“ zdôrazňuje Patočka, „nesmie byť sama nikdy uvidená; vzdialená od toho, aby bola *Predmetom* sama osebe, je len pôvodom a prameňom všetkého *ľudského spredmetňovania*, ale len preto, že je predovšetkým a základnejšie silou *odpredmetňovania* a *odrealizovávania*, silou, z ktorej pramena všetky naše schopnosti boja proti »rýdzej realite«, ktorá by sa nám dávala ako absolútny, neodvratný a neprekonateľný zákon“. A to až po úmysel „rozbiť to, čo existuje, znesvätiť to, čo sa pokladá za *sacro-sanctum*, odsudzovať skutočné v mene toho, po čom sa túži a čo-

ho tu niet“ ([17], 329; kurzíva P. T.). Je to *nepokoj (ne)pokojných, protest a vzbura otrasených*.

Negatívny platonizmus je filozofia chudobná, pretože sa „vzdala nároku, ktorý historický platonizmus síce neuskutočnil, ale predsa len v celej ďalšej tradícii podnieť, totiž nároku na vedecký systém; nedokáže nič obsahovo kladné povedať ani o ideí, ani o človeku, nepretenduje na univerzálny kľúč, ktorý otvára všetky zámky“. Nechce nahrádzať žiadne exaktné vedy, nechce byť ani ich univerzálnou metódou, naopak, rešpektuje *autonómiu* vedy, ale súčasne zdôrazňuje jej *partikularity* a *neúplnosti* (pozri [17], 335).

Sokratovsky pochopená filozofia ako *vediace nevedenie* je však zároveň aj nesmierne bohatá: „... zachováva pre človeka jednu z jeho podstatných možností, totiž filozofiu očistenú od metafyzických nárokov; ukazuje, kde ju nie je možné žiadnym iným duchovným elementom, teoretickým či praktickým, z jej najvlastnejšej domény vykázat; zachraňuje pre človeka možnosť naďalej sa oprieť o pravdu, ktorá nie je relatívna a »svetská«, aj keď nemôže byť formulovaná kladne a obsahovo; ukazuje, koľko pravdy je na odvekom metafyzickom zápase človeka, na jeho boji o čosi *povýšené* nad prírodnosť a tradičnosť, na zápase o večné a nadčasové, na stále sa obnovujúcom boji proti relativizmu hodnôt a noriem, a to za súčasného pritakávania myšlienke o *základnej historickosti človeka* a *relatívnosti* jeho orientácie v prostredí, ohraničenosti jeho vedy a praxe, jeho obrazov života aj sveta“ ([17], 335 – 336; kurzíva P. T.).

Z celej analýzy problému zachovania filozofie pre budúcnosť je zjavné, že Patočka túto budúcnosť spája s pochopením filozofie ako *hľadania* a *nachádzania zmyslu človeka vo svete*, s *princípom starostlivosti o dušu*, s *návratom filozofie k vediacemu nevedeniu*, a to za súčasného uchovania všetkého podstatného, čo prináša *nevediace vedenie*.

Pre Patočku je filozofia vždy predovšetkým „duchovný pohyb, ktorý spočíva v *zaujatí nového postoja k veciam*, ktorý je zároveň pohybom *vôle* a *myšlienky*, kde to podstatné spočíva v sústredení – ktoré však nikdy nie je abstraktné – na *tajomstvo vecí*“ ([17], 103). Je to neustála obnova životného zmyslu človeka a ľudstva v prirodzenom svete nášho života, v ktorom sa, najmä my, *ľudia moderny*, vlastne už *post-moderny*, vždy ocitáme len akoby *na chvíľu*, v momentoch nášho vnútorného *zneistenia*, *otrasu* alebo *prerodu*.

Filozofia v sokratovskom koncepte, t. j. ako *hľadanie* a *nachádzanie zmyslu* a *zacielenosti* nášho bytia, nie je len vedením v *pozitívnom* význame, a už vôbec *nemusi byť vedením mnohého*. Je skôr *negatívnym* vedením, *vedením nevedeného*, a preto nie je ani pomyselnou *kráľovnou* vied, ani zhrnutím vedeckých teórií. Filozofia je však vždy, podobne ako k iným *duchovným* výtvorom človeka (k umeniu, k morálke, k náboženstvu, k mýtu, k tradícii...), v *komplementárnom* vzťahu k vede a vedeckému poznaniu.

A skutočná filozofia je ešte niečím viac: Vo vypätých chvíľach človeka, v dňoch *ožiarených bleskom*, je vždy určitou *konverziou* človeka.

LITERATÚRA

- [1] CICERO, M. T.: *Tuskulské rozhovory*. Praha: Svoboda, Antická knihovna, sv. 32, 1976.
- [2] EBELING, H.: *Martin Heidegger – Filosofie a ideologie*. Olomouc: VOTOBIA 1997.
- [3] FOUCAULT, M.: *Myšlení vnějšku*. Praha: Herman & synové 1996.
- [4] GADAMER, H.-G.: Evropa a Oikúmené. In: *Filosofický časopis*, roč. XLIV, 1996, č. 1.
- [5] GADAMER, H.-G.: Heideggerův „teologický spis“ z mládí. In: *Filosofický časopis*, roč. XLIV, 1996, č. 1.
- [6] HEGEL, G. W. F.: *Dějiny filosofie II*. Praha: Nakl. ČSAV 1965.
- [7] HEIDEGGER, M.: *Co je metafyzika?* Praha: OIKOYMENH 1993.
- [8] HEIDEGGER, M.: Evropa a německá filosofie. In: *Filosofický časopis*, roč. XLIV, 1996, č. 1.
- [9] HEIDEGGER, M.: *Konec filosofie a úkol myšlení*. Praha: OIKOYMENH 1993.
- [10] HEIDEGGER, M.: Už jenom nějaký bůh nás může zachránit. In: *Filosofický časopis*, roč. XLIII, 1995, č. 1.
- [11] HILLMAN, J.: *Duše a sebevražda*. Sagittarius 1997.
- [12] HUSSERL, E.: *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie*. Praha: Academia 1996.
- [13] JASPERS, K.: *Úvod do filosofie*. Praha: OIKOYMENH 1999.
- [14] LEŠKO, V.: Heideggerova fenomenologická interpretácia Kantovej filozofie. In: *Kantov odkaz v kontexte filozofickej prítomnosti* (ed. Ľubomír Belás). Prešov 2005.
- [15] PALOUŠ, M.: Filozofovať se Sokratem. In: *Filosofický časopis*, roč. XXXVIII, 1990, č. 1 – 2.
- [16] PATOČKA, J.: Může filosofie zaniknout? In: *Filosofický časopis*, roč. XXXVIII, 1990, č. 1 – 2.
- [17] PATOČKA, J.: *Sebrané spisy*. Sv. 1. *Péče o duši I*. Praha: OIKOYMENH 1996.
- [18] PATOČKA, J.: *Sebrané spisy*. Sv. 2. *Péče o duši II*. Praha: OIKOYMENH 1999.
- [19] PATOČKA, J.: *Sebrané spisy*. Sv. 3. *Péče o duši III*. Praha: OIKOYMENH 2002.
- [20] PATOČKA, J.: *Sokrates. Přednášky z antické filosofie*. Praha: SPN 1991.
- [21] PLATON: *Dialogy*. Bratislava: Tatran 1990.
- [22] RODRIGO, P.: J. Patočka, Platón a fenomenologie. In: *Filosofický časopis*, roč. XLV, 1997, č. 5.

Príspevok vznikol v Ústave humanitných vied na Prírodovedeckej fakulte UPJŠ v Košiciach ako súčasť grantového projektu VEGA č. 1/2500/05

doc. PhDr. Pavol Tholt, PhD.
Ústav humanitných vied
Prírodovedecká fakulta UPJŠ
Moyzesova 16
040 01 Košice
SR
e-mail: ptholt@szm.sk