

**Kacířské pojetí evropského
dědictví
v pozdních esejích Jana Patočky**

Ivan Chvatík



CFB-03-12 / CTS-03-13
September 2003

Kacířské pojetí evropského dědictví v pozdních esejích Jana Patočky

© Ivan Chvatík

chvatik@cts.cuni.cz

Archiv Jana Patočky a Centrum fenomenologických bádání, Praha

www.cfb.cuni.cz

www.cts.cuni.cz

V tomto krátkém textu si nekladu za úkol vyčerpat celý Patočkův „kacířský“ odkaz. Chci se jen pokusit ujasnit si jeho nejvlastnější jádro. Co podle Patočky učinilo Evropu Evropou a co je její odkaz světu po jejím, jak Patočka říká, pádu, který byl dovršen dvěma světovými válkami? Co by si měla ona sama uchovat, chce-li se, jak se dnes zdá, opět stát respektovaným činitelem ve světovém dění? Je něco, co by měl globalizovaný svět od staré Evropy převzít, popřípadě čeho by se měl vyvarovat, nechce-li, aby dějiny skončily a dostavil se totální úpadek?

Dějiny začínají podle Patočky otřesem. V tzv. před-dějinném období se postupně hroutí uzavřenost starého světa mýtu, kde člověk žil v bezpečí „akceptovaného smyslu“, tj. smyslu daného a člověkem bez ptaní přijímaného, „smyslu sice skromného, ale spolehlivého“ (28).¹ Takový svět, říká Patočka, „má smysl, tj. srozumitelnost, tím, že existují moci, démonično, bohové, kteří stojí nad člověkem, vládnou a rozhodují o něm.“ (28) Je to „svět před objevením problematičnosti..., kde skrytost jako taková není zakoušena“ (26). Je v něm sice velmi mnoho tajuplného, není v něm však možná otázka: „... otázky totiž předpokládají možné osvobození, distanci vůči tomu, co již jsme a v čem se nacházíme...“ (28). Dějiny začínají podle Patočky tam, kde se prohlubuje tato „distance“, kde dochází k tomuto „osvobození“ a kde si člověk začíná výslovně klást otázky, kterých v mýtu nebylo třeba. Na tyto nové, nikdy předtím nekladené otázky však nejsou pohotově odpovědi. Vychází najevo „problematičnost nikoli toho či onoho, nýbrž veškerenstva vůbec a přísně do něho zařazeného života v něm.“ (40) Objevení této nové, všezahrnující problematičnosti vidí Patočka jako otřes, který zásadně mění způsob života, jímž lidé do té doby žili, mění jejich svět i člověka samého. Teprve toto nové dění nazývá Patočka dějinami.

Ve světě před začátkem dějin „se smysl již před každou otázkou dostavil a ustanovil.“ (28) Byl od nepaměti tradován v mytickém vyprávění a zajišťoval člověku skromné, více méně nesvobodné postavení nepříliš důležité součásti vznešeného světového celku, která se musí starat především o své přežití, o svou úživu. Oproti každodennímu „mozolení za naplněným žaludkem“ existovalo pro mytického člověka

¹ Číslice v závorkách odkazují na čísla stránek ve třetím svazku *Sebraných spisů Jana Patočky*: Jan Patočka, *Péče o duši III*, vyd. I. Chvatík a P. Kouba, Praha 2002. Svazek obsahuje *Kacířské eseje o filosofii dějin* včetně variant a přípravných prací, které se k těmto esejům vztahují.

pouze démonické vytržení, „orgiastické chvíle soukromé a veřejné, sexualita a kult“ (104).

Jeden z dokladů o počátku proměny, která vyústí v situaci, kdy se svobodný člověk ocitne v otevřeném světě, tváří v tvář problematickému světu vcelku, vidí Patočka v mýtu o Gilgamešovi. V tomto vyprávění je hrdina konfrontován se ztrátou smyslu, se slabostí lidské tělesnosti a s lidskou smrtelností, ale podle Patočky před problematičností, do níž ho situace staví, uhýbá a uchyluje se k vystavění městských hradeb, v kterých by život věnovaný pouhé úživě mohl nerušeně pokračovat: „Možnost otřesení naň doléhá, ale je odmítána“ (70).

Naproti tomu homérský Achilleus vědomě volí život krátký, ale slavný. V řeckém mýtu je hrdina stále častěji stavěn do situace volby, kdy na něj různí bohové kladou nároky, které si navzájem odporují. Jejich rozpor nelze v rámci situace smířit, vyústění je tragické. Hrdina hodný toho jména však volí možnost, která nějakým způsobem překračuje rovinu pouhé úживы, pouhého udržování života. V Hérakleitově ještě napůl mytickém pojetí koná hrdina činy, jež mu vynesou slávu věčnou mezi smrtelníky, která je víc než pouhý život (130, 52).

Epická a dramatická poezie (103) již mýtus pouze nevypráví, nýbrž začíná postavení člověka ve světě tematizovat. Ukazuje, jak se člověk s pomocí bohů samých vymaňuje z bezprostřednosti a začíná se na sebe a na svět dívat z jakéhosi nadhledu, začíná svou bezprostřednost nahlížet jako situaci. Namísto přímé participace na rituální orgii dovede se na posvátný obřad podívat z vnějšku jako divák a prožít převáděné situace vnitřně (104), což vede ke vzniku divadla. Může při tom být dokonce zastoupen vyslanci, kteří se jedou podívat např. na olympijské hry do vzdáleného posvátného okrsku za něj. (Právě odtud máme slovo *theoria*, které označovalo takové poselstvo a jeho úkol, totiž přihlížet posvátnému obřadu a přinést o něm zprávu. Dodnes toto slovo označuje odtažitě, z konkrétního zacházení s věcmi vyvážané, tzv. abstraktní pozorování principů a základních zákonitostí věcí a jejich reflexi.) Toto „vnitřní zvládnutí posvátného jeho interiorizací“ (103) je jedním z momentů na cestě ke vzniku svébytného „já“, individuální bytosti, která otřesnou konfrontací se svým postavením smrtelné bytosti uprostřed bezbřehé propasti světa vydrží.

Teprve tematizací se situace stává situací. Dokud neproblematicky rozumíme a bezprostředně jednáme, nedá se přísně vzato mluvit o situacích. Situace je teprve tam, kde je otázka. Otázka však může být jedině tam, kde se mluví. Mluví se tam, kde člověk není sám. V situaci jsme vždy – ať už bezprostředně nebo zprostředkovaně – s druhými, kteří s námi situaci sdílejí a vytvářejí. Sdílejí a vytvářejí ji tak, že spolu s věcnými okolnostmi, popřípadě ještě s různými božstvy, naléhají na člověka, aby se v dané situaci nějak zachoval, aby jednal. Účastníků situace je mnoho a jejich nároky se různí. Člověk je postaven před otázku, co dělat, jak se v dané situaci zachovat.

Otázka si žádá odpovědi. S objevením situace jako situace, tedy s tematizací situace jako otázky, souvisí vznik zodpovědnosti. Jakmile jsme s to zaujmout tematickou distanci, jakmile se takto ptáme, stáváme se zodpovědnými, takovými, kteří jsou si vědomi jak otázky, tak toho, že na otázku, kterou situace klade, nemají jednoznačnou odpověď, ale chtěli by ji mít. Mít ji znamená totiž obstát se svým činem

před druhými i před sebou samými, tj. být schopni zjednat svou odpověď jejich souhlas se svým činem a zároveň svůj čin, takto zodpovězený, výslovně přijmout sami. V procesu zodpovídání tedy přijímáme či odmítáme své činy, čímž vytváříme a udržujeme svou svébytnou individualitu. Zároveň zodpovídáme otázku, zda to, co jsme učinili, *bylo* správné.

Výslovně říkám ‚bylo‘. Často totiž musíme jednat bezprostředně, tedy dříve a rychleji, než jsme s to příslušnou otázkou zformulovat a nějakou odpověď najít. Odpověď je tak většinou jednání samo, odpovědi jsou naše činy, dříve než promyšlené výsledky našich úvah. To však neznamená, že jsme otázky zproštěni. Naopak: provedený čin si jakožto odpověď na situaci, která je implicitně otázkou, žádá posouzení. Zodpovědný je ten, kdo je ochoten a schopen vydat počet ze svých činů, provést toto posouzení, dát do vztahu problematičnost situace a čin, kterým na otázku situace odpověděl. V případě, že čin je v dané situaci odpovědí správnou, je to „v pořádku“ a celá epizoda prochází většinou bez povšimnutí, neupoutává pozornost moji ani druhých, nýbrž otevírá výhled na to, co přichází.

O zodpovědnosti mluvíme tedy především a téměř výhradně v případě opačném, když se ukáže, že odpověď, kterou jsme činem podali, je nějakým způsobem neuspokojivá. Zodpovědný v takovém případě svůj čin odmítá, ale protože jej nemůže vzít zpět, znovu stojí před otázkou, totiž jak jednat, aby vyřešil tuto neuspokojivou situaci, která vznikla především proto, že nebyl schopen dát svým činem uspokojivou odpověď v situaci předchozí. Zodpovědný je tedy ten, kdo zaujímá distanci ke své bezprostřednosti a stává se individuem, které spolu s druhými jedná v situaci, chápe provázanost situace, tázání a jednání a svými odpověďmi a činy se udržuje na cestě, která vede ke stále dalším a dalším situacím, k dalším a dalším otázkám.

Patočka pojímá zodpovědnost zcela zřejmě heideggerovsky jako „výkon“, v němž člověk „nese“ své „pravé“, „vlastní bytí“, je „ztotožněn s jeho tíží“ (100). Toto heideggerovsky existenciální pojetí však ještě zvláštním způsobem vyostřuje. Protikladem života zodpovědného je mu život „odcizený“, který si tíží „ulehčuje“. Je to „uhýbání, uchýlení, útěk do nepravosti“, které způsobuje, že „my sami se jevíme sobě jinak, než jsme“ (100). „Pravé, vlastní bytí spočívá však v tom, že jsme s to vše, co jest, nechávat být tak, že jest a jak jest, nekomolit je, neupírat mu jeho bytí a jeho povahu“ (100).

Patočkovy formulace jako by překračovaly to, co bylo zatím předvedeno a pojmově vypracováno. Zodpovědnost jako by znamenala více než objevení problematičnosti a situovanosti, která nutí zodpovědného klást si *otázku po správnosti* svého jednání a popřípadě zjistit, že správné nebylo. Patočkovy formulace umožňují chápat zodpovědnost samu již jako *správnou odpověď*. Být zodpovědný je podle něj už samo „pravým bytím“, přestože to znamená pouze „být s to“, tedy pouhou *možnost* „nekomolit“, „neupírat“, „nechávat vše být tak, jak je“. Tendence k takovému chápání je však Patočkou pouze naznačena. Netrvá na ní. Naopak: jakmile se začne příliš prosazovat, výslovně ji odmítá. Tato tendence však není v jeho textu ojedinělá. Tendence nerozlišovat mezi viděním problému a vyřešením problému, tendence zaměňovat schopnost kladení otázek za jejich zodpovězení, je vnitřním nervem celého

jeho filosofického postoje. Domníváme se, že právě tato tendence činí Patočkovu filosofii dějin tak obtížně uchopitelnou, a proto ji chceme dále explicitně sledovat.

Existencialistické pochopení zodpovědnosti umožňuje Patočkovi pojmut počátek dějin „jako povznesení z úpadku, jako pochopení, že život dosud byl životem v úpadku“ (104), a to jak tehdy, když se staral o svou nuznou obživu, tak tehdy, když extaticky propadal orgiastickému rituálu, prostě proto, že to byl život v bezprostřednosti, který neviděl svou problematičnost. „Řecká polis, epos, tragédie a filosofie jsou různé stránky téhož elánu, který znamená vzmach z úpadku“ (104).

Pokusme se tedy připomenout, co nového podle Patočky přináší řecká polis, v čem spočívá „vzmach“ života politického. Otázka, před kterou nás staví situace, se často týká i života a smrti. Zatímco mytický „válečník před vznikem politického života se opírá o smysl, který je v bezprostřednosti života, bojuje za svůj domov, rodinu, za životní kontinuum, k němuž patří, v nich má svou oporu a cíl“ (50), a proto může neproblematicky, bezprostředně položit v boji svůj život nebo vyvraždit své protivníky, zodpovědný musí všechno, co bylo do té doby prožíváno jakoby pasivně, „odůvodňovat a zakládat“ (50), protože si začíná být vědom toho, že už „nestojí na pevné základně generativní nepřetržitosti, neopírá se zády o temnou zemi, nýbrž temnotu, tj. konečnost a stálou ohroženost života, má stále před sebou“ (50). Položit život svůj a zbavovat života druhé může tedy jen v takových případech, kde to lze zodpovědět. A to lze pouze tam, kde jde o víc než o život, kde jde o to, vzepnout se nad pouhou úroveň života vegetativního, života pro život. Toto „více“ je však život svobodný, právě ten druh života, který žije v problematičnosti, jež umožňuje toto „více“ zahlédnout. Pro jeho udržení tedy stojí za to zemřít nebo zabít, dokonce se to stává povinností. Život pod úrovní života svobodného si svobodný nemůže zodpovědět, takový život nemá pro něj smysl.

Cílem svobodného života je tedy svobodný život sám, jeho smyslem je udržení jeho svobody. Toho se primárně dosahuje v boji na život a na smrt proti druhým, kteří chtějí svobodného o svobodu připravit. Z tohoto boje, který je konec konců soupeřením o to, jak se vyrovnat s problematičností, do které je svobodný člověk postaven, vzniká „duch polis“, kterým je „duch jednoty ve sporu“ (52). Tento boj „není pustošivá vášně divokého nájezdníka, nýbrž je tvůrce jednoty. Jednota jím založená je hlubší než každá efemérní sympatie a zájmová koalice; v otřesenosti daného smyslu se setkávají protivníci a tvoří tím nový způsob bytí člověka – možná ten jediný, který v bouři světa poskytuje naději: jednotu otřesených, ale neohrožených“ (54).

Novinka politického života je tedy v tom, že chápe, že svobodný život lze udržet pouze ve společenství, kde se svobodní navzájem nevyvraždí, nýbrž kde si vytvoří a udrží pro své soupeření otevřený prostor, v němž jsou zajedno. Tímto prostorem je „polis“, řecká obec, která vzniká na úsvitu dějin jako něco, co tu ještě nebylo, jako společenství svobodných, kteří se shodli na zákonech, na *pravidlech*, na něčem, co výslovně nahlédli jako *správné* a co hodlají nadále respektovat jako *právo*. Řecká obec, polis, má psanou, do kamene tesanou a na veřejném prostranství vystavenou ústavu, politeia, soubor zákonů, jimiž je obec ustavena a které ve sporu a

boji vznikají jako něco, co nakonec stojí nad spornými stranami a umožňuje jejich svobodu.

Ustavením obce však boj nekončí. To, co bylo jednou dobytí, prostor svobody, je neustále ohroženo, a to nejen zvenčí, ale především zevnitř. „Dějinné jednání se stává potíráním toho, co se v situaci vyvinuvší se z vnitřní i vnější destrukce jednou dobytého prokáže jako největší nebezpečí, a opakováním toho, co je pravou možností. Tato možnost však není nikdy definitivní a zajištěna před nebezpečím. Co se nejprve zdá být východiskem a ukazuje po jistý čas cestu, může se v konfrontaci s hlubší zkouškou záhy ztratit a prokázat jako scestí. Úspěch může zaslepit a stát se lákadlem s osudnými následky.“ (264) Boj tedy nemůže přestat, je třeba být stále ve střehu a kde je třeba, tam zasahovat. Kdo však ví, kdy je toho třeba? I o to se musí vést a vede boj.

A tady někde se nám zdá, že by bylo možno chtít vidět vznik filosofie. Svobodným a zodpovědným nestačí, že se na něčem dohodli, že mají zákony, které si sami dali proto, že nahlédli, že jsou správné. Jelikož vidí křehkost a polemičnost, z níž zákony obce vzešly a již jsou neustále ohroženy, chtěli by vědět, zda jsou *opravdu* dobré, co je *doopravdy* ohrožuje, chtěli by vědět, jak věci v *pravdě* jsou, bez ohledu na to, kdo zvítězil ve sporu, bez ohledu na situaci. Chtěli by znát *pravdu samu*. Ale pravda, která nezávisí na situaci, na tom, jak jí rozumíme a na výsledku boje, který o ni s věcmi a s druhými svádíme, nemůže být pravda o jednotlivostech, o které v situaci jde. Otázka po pravdě, která není relativní a která se ve změněné situaci nemůže stát nepravdou, je otázka, kterou lze klást jedině tak, že ze situace vystoupíme a klademe ji tváří v tvář veškerenstvu, je to otázka, která chce získat „míru toho, co jest a co není, co dovoluje výslovně něčím zjevným a pevným určovat, co jest.“ (27). Takový požadavek vede ke zrodu filosofie, která tematizuje bytí jsoucího vůbec.

To, že u zrodu filosofie stojí táž problematičnost, z níž se rodí polis, dokládá Patočka svou interpretací Hérakleita (52 – 54). Hérakleitos vidí polemičnost, boj, z něž se rodí obec, a týž polemos je pro něj tvůrcem jednoty, v níž se udržuje kosmos veškerenstva. Jedním tahem zde tedy dochází k tematizaci celku života a světa, a to výslovně v jeho problematičnosti. I filosofie se tak rodí jakožto vzmach, jímž člověk vstupuje do dějin. „Nekrytý život, život vzmachu a iniciativy, neznající pauzy a ulehčení, není pouze život jiných cílů, jiného obsahu, jiné struktury než život akceptovaný – *jest* jinak, a to tak, že si sám otevřel onu možnost, pro kterou se vydává; a zároveň *vidí* toto své osvobození... To však znamená: život na oné hranici, která dělá život setkáním se jsoucím, na hranici celku všeho, co jest, kde tento celek je stále naléhavý, protože se tu nezbytně vynořuje něco zcela jiného, než jednotlivé věci... Tím, že se mu ukázala možnost pravého života, tj. celek života, otevřel se mu prvně také *svět*... jako celek toho, co se otevírá na černém pozadí uzavřené noci... Tento celek nyní mluví k němu *bezprostředně*, bez tlumící tradice a mýtu, jen jím osobně chce být přijat a zodpovídan“ (50).

Nejen politika, ale i filosofie je tedy záležitostí svobodného, zodpovědného jedince, jde v ní však o něco jiného, než o zodpovědnost jednání v situaci. Jde v ní o to, jakou odpověď dá filosof, který ze situace vystoupil a setkává se tudíž s věcmi nikoli jako se součástmi situace, v níž mají nebo nemají smysl, ale jako „se jsoucím“, tedy setkává se s věcmi jako s tím, co jest, tedy pokud jde o jejich *bytí*. Jinými slovy

nesetkává se s „jednotlivými věcmi“, nýbrž s jejich „celkem“, kterému zde Patočka říká „svět“, setkává se s tím, že všechny věci se nějak „ve světě“, v tomto „celku“, zjevují a mizí. Setkává se se samým jejich zjevováním, s tím, „co se otevírá na černém pozadí uzavřené noci“.

To, co je na tom pro Patočku nejdůležitější a v čem je podle něj celá nová lidská situace koncentrovaně obsažena, je právě objevení tohoto kontrastu, protikladu „zjevujících se věcí“ a „černého pozadí“, na němž se zjevují, které však není žádná věc a o kterém musí zodpovědný myslitel konec konců říci, že je to tolik, co nic. „Objevení“ tohoto „nic“ které je v základu všeho jsoucna, je zároveň tím, co je na nové lidské situaci to otřásající, to nejotřesnější. Tento protiklad jsoucna a bytí, jak by řekl Heidegger, je to, co má Patočka na mysli, když s Hérakleitem říká: *polemos*.

Na počátku dějin získává tedy člověk porozumění pro tuto otřásající překérnost veškerenstva, což se, jak jsme viděli, projevuje vznikem zodpovědného jednání a vznikem polis a koncentruje se ve filosofii. V tomto koncentrovaném smyslu pak Patočka může říci, „že v dějinách nejde o to, co je možno vyvrátit nebo čím lze otřást, nýbrž o otevřenost pro to otřásající“ (54).

A opět je zde v Patočkově vyjadřování dvojsmyslnost, na kterou už jsme poukázali výše. „Otevřenost pro to otřásající“, které, jak jsme viděli, není žádná věc, jako by již sama byla pozitivním poznáním. Tato „otevřenost“ totiž podle něj a jeho Hérakleita „opravdu vidí do povahy věcí“, říká „jak se to s věcmi má“, je to „moudrost“, která „říká to, co je odhaleno“, tzn. říká *pravdu* a umožňuje „dělat to, čemu tak porozuměno v jeho bytostné povaze“ (53). Zdá se tedy, že toto filosofické nahlédnutí již samo umožňuje jednat *správně*.

Viděli jsme však, že tak tomu ve skutečném jednání být nemůže a není. Jistěže „moc, která se vytváří skrze boj, není slepá síla,“ nýbrž je „vidoucí, vědoucí“ (53). Udrzuje se přece tím, že vidí, co je *správné*, a musí se stále ohlížet po svém odpůrci, který chce věci zařídit jinak. Musí si dávat pozor na to, jestli se stále ještě osvědčuje, jestli má stále ještě pravdu, jestli je stále ještě *mocí*. Ale co má dělat, ba co je v dané situaci *správné*, o tom se od filosofie pranic nedozví. Pole působnosti filosofie je právě mimo situaci. Uplatňuje se tam, kde se snaží všechny situace překročit, kde se setkává s jejich *bytím*, s oním „ne“, které se skrývá tím, že místo sebe ukazuje jsoucna, dává věci a situace. O tomto setkání se zodpovědně snaží podávat zprávu. Odkud tedy vzniká dojem, že by filosofická zpráva o setkání s *bytím* mohla přispět k lepší orientaci v situaci, nebo dokonce zajistit, že se v ní budeme orientovat *opravdu správně*?

Odpověď na tuto otázku není snadná a pokusíme se ji jen zhruba načrtnout. Heideggerova filosofie, kterou si Patočka pro své úvahy o dějinách zvolil jako vodítko (60), pojímá člověka jako bytost, která je interesována na svém bytí. Předpokládá, že člověk svému bytí a bytí vůbec vždy už nějak rozumí, že toto porozumění, které primárně vůbec není výslovné, je to, co dělá člověka bytostí žijící v možnostech, co mu umožňuje být časovou bytostí, jež se ve světě setkává s věcmi, s bližními a se sebou, a to tím, že přesahuje svou přítomnost do budoucnosti a do minulosti. Člověk je tak bytostně svobodou, která znamená právě onu možnost vůbec se s něčím setkávat, nechávat jsoucno být tím, čím je, je možností žít v pravdě, což ale zároveň znamená

moci také pravdu nemít. Ve světle toho, že a jak rozumí bytí, se mu ukazují věci, bližní i on sám, jeho situace. Jeho svoboda jde však ještě dál. Jakožto porozumění bytí je tato svoboda „posléze svoboda pravdy, a to v podobě odhalenosti samotného bytí, pravdy bytí samého, a nikoli jen jsoucen“ (59). Tímto „posléze“ má Patočka na mysli ve shodě s Heideggerem právě období, v němž začínají dějiny. Člověk je bytostně vztahem k bytí vždy, i v mýtu. Osvobození z mýtu je tedy osvobození k jeho bytostné možnosti, k možnosti uskutečňovat tento vztah výslovně. Je to osvobození k dějinám, které pak ale nejsou „divadlo, které se odvíjí před našima očima, nýbrž odpovědná realizace vztahu, kterým je člověk“ (58). Svoboda pak „není stránka lidské podstaty, nýbrž znamená to, že bytí samo je konečné, že je v otřesu všech naivních ‚jistot‘, které hledí najít svůj domov ve jsoucnech, aby si nemusely přiznat, že člověk nemá žádný, vyjma toto všeodhalující a svobodné, co právě proto nemůže ‚být‘ tak jako jsoucna: bytí a jeho tajemství a div: že jsoucno jest. Odhalování bytí sama se však odehrává ve filosofii a jejím prvotnějším, radikálnějším tázání“ (59). Tuto nejhlubší svobodu tedy člověk sdílí s bytím: způsob, jakým „jsoucno jest“, není v lidské libovůli, ale neobejde se bez lidského přičinění. Zatímco v mýtu bylo toto přičinění neuvědomělé a pasivní, v dějinách, kdy existuje filosofie, se člověk přičiňuje aktivně, výslovně. Vytváří filosofické nauky a systémy. Problematičnost lidského situovaného jednání, reflektovaná v zodpovědnosti, přivádí sice člověka k vystoupení ze situace a k tematizaci bytí, ale jeho „naivní“ zvyk zacházet a vycházet se jsoucný a spoléhat se na „jistoty“, ke kterým se dopracoval, které si ve jsoucnu zjednal, ho nutí zvěcnit takto rovněž bytí a zabydlet se v něm pomocí svých filosofických systémů tak, jako je zabydlen ve jsoucnu. To však zodpovědnému, který se radikálně táže, bytí nedovolí, protože právě jakožto bytí žádnou věcí není. Jeho tázání je proto „stále obnovovaný pokus o život v pravdě“ (59), který ale vždy znovu ztroskotává, *končí* vždy otřesem: „bytí samo je konečné“. Vzhledem k této bytostné spjatosti člověka a bytí „působí toto odhalování nezbytně, že nejen okrsek přístupných jsoucen, ale sám svět určité epochy podléhá změně. Od vzniku filosofie jsou dějiny přede vším ostatním těmito vnitřními dějinami světa jako bytí odlišného od jsoucen, a přece jim patřičného, jako bytí jsoucího“ (59).

Dějiny jsou tedy dějinami světa, dějinami bytí, které se v různých epochách různě odhaluje ve filosofickém tázání. Ale podle toho, jak se mění svět, mění se i okrsek přístupných jsoucen, mění se také způsob, jakým rozumíme věcem, bližním a sobě samým. Tímto zprostředkovaným způsobem má tedy filosofické odhalování bytí vliv na to, jaký je svět, v kterém jednáme. V jiném světě jsou zajisté jiné věci a jiné situace, a musí v něm tedy být také jiné jednání. „Život v pravdě“ však v žádném případě neznamená vlastnění nějakých věcných poznatků, ani disponování onou na situaci nezávislou mírou pravdy a správnosti, jejíž hledání bylo možná východiskem pro filosofické usilování, nýbrž jakožto vždy znovu troskotající může znamenat právě jen to, že se lidstvo udržuje v „otevřenosti pro to otřásající“ (54), že se udržuje v dotyku se svobodou bytí a zjevování samého, že si udržuje svobodu. Toto samo však bylo označeno jako vzmach, jako něco veskrze pozitivního, až to začalo vypadat tak, že „žít v pravdě“, znamená mít vždycky pravdu, umět každou situaci správně, spravedlivě a „zodpovědně“ vyřešit.

Pokusme se však sledovat tuto tendenci k přeceňování využitelnosti výsledků filosofického uvažování v konkrétní praxi jednání na tematice třetího *Kacířského eseje*, v němž se Patočka ptá, zda *mají dějiny smysl*, a probírá otázku smyslu vůbec. Říká-li totiž, že dějiny vznikají jako ztráta akceptovaného smyslu a že vzmach z mytické nesvobody směřuje k životu svobodnému a zodpovědnému, který chce žít nad úrovní pouhého života pro život, je třeba věnovat pozornost tomu, že v posledních dvou stoletích se stále častěji mluví o nihilismu, o ztrátě smyslu lidského života, lidského usilování na tomto světě, o tom, že nic nemá smysl, natož pak dějiny.

Jak k tomu dochází? Odmítnutím mytické smysluplnosti se člověk, jak jsme již řekli, vystavuje problematičnosti a bere do svých rukou iniciativu, která mu má zjednat „přístup k větší hloubce smysluplného života“ (71). V obci se „buduje prostor pro autonomní smysluplnost ryze lidskou, smysluplnost vzájemného uznání v působnosti“, která překračuje „pouhé udržování života tělesného“ (71). Na půdě obce je rovněž možné soupeření náhledů filosofických, které tematizují problematičnost bytí a smyslu jsoucího vůbec, chtějí nahlédnout „do temnoty, z níž trhlínami probleskuje osvětlení, aniž by mohlo noc proměnit v den“ (71). O tuto proměnu se ovšem jak v politice, tak ve filosofii usiluje. Člověk by chtěl, aby relativní smysl, který pro nás má situace a který musíme vždy znovu zjednávat, pomáhat nechat vzniknout či vybojovávat a který může situace také ztratit, bylo možno zavěsit na něco pevného, co je nad situací a co nás i v případě, že situace smysl ztratí, nenechá na holičkách. Tato tendence není nic jiného, než snaha vyhnout se možnosti ztráty smyslu v situaci, tedy vlastně snaha najít něco, co by bylo zdrojem smyslu absolutního.

Je objevena *fysis*, božská příroda, v níž všechno vzchází a zachází, aniž by ona sama pomíjela, *kosmos*, řád, pořádek, který se v tomto vznikání a zanikání věcí udržuje a který má nadále sloužit za vzor budované obci. Snaha porozumět tomuto řádu, prohlédnout jej až k jeho základům s definitivní jasností, vede zároveň ke zrodu systematické matematiky a filosofické metafyziky. Uskutečněná možnost nahlédnutí neměnné pravdy v matematice dává vzniknout hned třem velkým metafyzickým konceptům, Platónovu, Démokritovu a Aristotelovu, které údajně nabízejí definitivní pravdu o kosmu. „Filosofie ve své metafyzické podobě sice tedy setřásá tajemství, jež bylo východiskem otřesu, který jí dal vznik – ale ono ji dostihuje znovu v podobě záhadny plurality metafyzických konceptů, základně odlišných nazření povahy jsoucího jako takového“ (73). Tato pluralita a historické okolnosti hellenistické doby vedou ke skepsi, ukazují, že filosofie opírající se o kosmický řád „není s to dát člověku vyšší životní smysl veskrze pozitivní“, smysl, který by byl „beze vši záhadnosti, k níž vede otřes prvotní skromné smysluplnosti“ mýtu (73).

V této situaci přichází křesťanství. Slovy sv. Pavla označí filosofii, která opírá smysluplnost o kosmos, za bláznovství a nabídne každému člověku přímý přístup ke smysluplnosti, kterou skýtá transcendentní Bůh. Tím, že křesťanství odmítá filosofické odstranění problematičnosti, je však odmítnuto pouze řešení, ale nikoli otázka. Křesťanský Bůh totiž nepřichází jako něco samozřejmého. V Boha je třeba uvěřit. Bůh je novou odpovědí na starou otázku. Odpověď dává pouze tomu, kdo ji chce slyšet, tomu, kdo k němu má důvěru, kdo má víru (345/346). Pak skýtá absolutní smysl. Dějiny jakožto vzmach, který se výslovně snaží vyrovnat s problematičností, tedy

pokračují. Člověk se uchyluje k Bohu a svůj smysl nachází v cestě k dosažení života věčného na onom světě. Naproti tomu tento svět, v němž žijeme jakožto bytosti smrtelné, tímto obratem svůj vlastní smysl ztrácí. Veškerý smysl, který má, pochází od Boha a chceme-li jej poznat, musíme se obrátit k Bohu. Ten nám poskytuje naše rozumové schopnosti, na které se tudíž můžeme spolehnout. Spolehlivé poznání o přírodě je možno získat jedině tím, že ji budeme rekonstruovat ve světle apriorních představ rozumu, ve světle idejí a matematických jistot, které jsou konec konců zajištěny Bohem. Tak vzniká v lůně křesťanství možnost moderní matematické přírodovědy.

Velký úspěch vědy vede k tomu, že „se od toho křesťanského základu odpoutává a stává se čím dál tím větší mocí v lidském životě“ (347). Člověk, lidstvo a jeho rozum sám se staví na místo Boží. Aby spolu se ztrátou Boha jako zdroje všeho smyslu nedošlo rovněž ke ztrátě smyslu samého, zachovávají všechny historické koncepce, kterým o smysl jde, strukturu křesťanského obrazu dějin, „jsou to sekularizace křesťanské historie spásy“ (347). „Ať už běží o myšlenku pokroku a perfektibility lidského ducha, která se dá zvyšovat do nekonečna..., ať běží o dialektiku absolutního ducha“, který v dějinách přichází sám k sobě, „či o koncepci, podle které... vývoj výrobních sil... vede k takovému stavu lidství, který znamená vyšší, zcela smysluplné stadium“ (347), žádná z nich nemůže poskytnout to, co slibuje, „poněvadž celkový smysl pochopitelně nemůže vytvořit člověk“ (348).

V celém tomto dějinném postupu se uplatňuje původní metafyzická tradice, která představuje pokus odvodit smysluplnost lidské situace ze smysluplnosti jsočina či bytí samého, nezávisle na člověku, ať už tato smysluplnost měla vyplývat ze světa idejí, nebo z dokonalosti Boží. Vtělila se do hodnot a do vyprávění ‚velkého příběhu‘ o dějinách spásy, popřípadě pokroku. Smysl byl vydáván za hotově daný. Toto pojetí se však ukázalo neudržitelným. Nejvyšší hodnoty byly demaskovány jako prázdné, velký příběh jako falešný, ale představa potřeby absolutního smyslu se udržela dál. Protože však nikde nebyl nalezen, začalo se mluvit o nihilismu. Světu chybí celkový, absolutní smysl, nemá tedy smysl nic, *nihil*. Patočka cituje Weischedelovu analýzu smyslu² a vyhrocuje tuto otázku takto: „smysl částečný a podmíněný závisí na totálním a nepodmíněném, ustupuje fenomenálně před ním“ (65). „Každý smysl jednotlivý poukazuje na celkový, každý smysl relativní na absolutní“ (66/67). Zdá se, že pro Patočku „z toho vyplývá, že tedy není možný lidský život buď bez naivní nebo kriticky získané důvěry v absolutní smysl“ (67).

Patočka přijímá Nietzscheovu diagnózu nihilismu moderního lidstva, podle níž je tím, co vede k nihilismu, právě metafyzická snaha odvozovat smysl z absolutních hodnot, které by byly fundovány v samém bytí. Fenomenologická analýza, jak jsme již uvedli, ukazuje, že bytí samo je „nic“, absence veškerého smyslu, „černé pozadí“, „uzavřená noc“ (50). Na druhé straně právě porozumění pro bytí, jak jsme také již připomněli, je onou otevřeností pro věci, která umožňuje, abychom se s věcmi jakožto smysluplnými vůbec setkávali. Patočka charakterizuje tento filosofický nálezný jako „antinomii smyslu a bytí“, jako „rozpor mezi bytím jsočina a absolutností smyslu“, který „vytušil Nietzsche“ (67). Odmítá však Nietzscheův návrh spokojit se se smyslem

² W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen*, Bd.2, 1971, S. 165–182.

relativním, situativním. Chápe jej jako jakýsi „biologismus“ (334), „prohlášení světa za nesmyslný ve jménu života, který je tvůrčí a je následkem toho s to organizovat část jsoucího tak, že získá relativní smysl“ (67). Nietzscheovy názory nepodrobuje Patočka nikde v *Kacířských esejích* hlubší analýze, trvá však na tom, že Nietzscheovo řešení je samo nihilistické: „Život se ve svém praktickém rozvíjení nemůže opřít o relativní smysl, který spočívá na nesmyslu, poněvadž relativní smysl nemůže nikdy osmyslit nesmyslnost, nýbrž je jím stržen do nesmyslnosti“ (67).

Přesto však Patočka nechce popřít, že člověk je nějakým způsobem zdrojem smyslu: „Dějiny jsou tam, kde se život stává svobodným a celým, kde buduje uvědoměle prostor pro rovněž takový svobodný, pouhou akceptací se nevyčerpávající život, a kde v důsledku otřesení ‚malého‘ životního smyslu, který akceptace v sobě nese, se odhodlává k novým pokusům osmyslit se sám ve světle toho, jak se mu ukazuje bytí světa, do něhož je postaven“ (51). Výslovně však odmítá myšlenku, že by osmyslování bylo v moci naší vůle a libovůle (66): „neleží v naší dispozici, aby se věci nejevily za určitých okolností beze smyslu, a korelativně k tomu opět, aby nás smysl z věcí neoslovoval, jsme-li proň otevřeni“ (66).

Jaké tedy Patočka nabízí řešení?

Na jedné straně Patočka mluví o otřesení naivně akceptovaného absolutního i relativního smyslu, o rezignaci na bezprostřední danost smyslu (83), o tom, že „smysl není nic otevřeně, jednou pro vždy daného“ (66 a), že „ve smyslu tkví temnota...“, která nás pojala do své hybnosti tak, že se jí sice můžeme vyhýbat, ale že se jí nemůžeme zbavit“ (66 a).

Na druhé straně se od myšlenky absolutního smyslu nechce oprostít. Odmítá „dogmatický nihilismus“, který „tvrdí nesmyslnost jako poslední a nepochybný fakt“ a chce nihilistickou pochybností projít až k pochybnosti o této pochybnosti, zpochybnit i domnělou nepochybnost faktu nesmyslnosti. (80). Tímto krokem se sice pochybnost neodstraňuje, ale nesmyslnost už není prostým faktem, nýbrž problémem. Situace je podobná jako na počátku dějin. Je to situace problematičnosti. Co nyní Patočka navrhuje, je neopakovat metafyzicko-náboženské pokusy o nalezení pozitivního celkového smyslu, nýbrž tuto problematičnost konečně jednou vydržet a převzít. Vydat se na cestu hledání, odhodlat se „žít ve stálých otázkách a ve stálé nejistotě“, přihlásit se k „tomu základnímu, co asi člověka dělá člověkem, totiž...“, že o této problematičnosti ví“ (349). Přihlásit se k této problematičnosti znamená pro Patočku „přiznávat se k dějinám“ (116). Dějiny by tudíž nihilismem neskončily, nýbrž mohly by pokračovat, pokud by se výslovně opřely o princip, z kterého vznikly, pokud by se nechtěly vyhnout problematičnosti. Dějiny by pak nebyly „postupným zjevením nesmyslnosti veškerenstva, alespoň by tím nebyly nutně, a existovala by snad i možnost pro lidstvo, aby realizovalo... smysluplnou existenci“ (80).

Patočka tedy nabízí jakousi *možnost*. Tato možnost, že dějiny *budou* mít smysl, že se lidstvu *podaří* realizovat smysluplnou existenci, je podle něj ve svém uskutečnění *vázána* zvláštní podmínkou, kterou formuluje ve svých textech v různých podobách již od druhé poloviny šedesátých let. Touto podmínkou je „solidarita otřesených, solidarita těch, kdo jsou s to pochopit, oč běží v životě a smrti a následkem toho v dějinách“ (129). Splnění této „podmínky“ má mít podobu „obrovité konverze,

neslýchaného metanoein“ (80). Tato konverze „v historických rozměrech“ má spočívat v tom, že lidstvo, resp. „ta část lidstva, která je s to pochopit, oč v dějinách běželo a běží“ (81), a která je „stále více donucována k přejímání zodpovědnosti za nesmyslnost“ (81), v níž se tato pozdní fáze vědecko-technické vlády nad světem nachází, zaujme „postoj nezakotvenosti, v němž jedině se může realizovat smysl absolutní a lidstvu přece přístupný, poněvadž problematický“ (81). Tento postoj však mohou úspěšně zaujmout jen „ti, kteří chápou..., že patří k sobě ve společném otřesu všedního dne...“ (131).

Tento poslední požadavek je tedy požadavek „solidarity“. Vrací nás k tomu, jak vznikla řecká polis. To, co se osvědčilo tehdy, když šlo o počátek dějin a vznik ducha Evropy, platí i dnes, kdy jde o to, zda se evropský odkaz uplatní v globálním měřítku: „Dějiny jsou tam, kde se život stává svobodným a celým, kde buduje uvědoměle prostor pro rovněž takový svobodný, pouhou akceptací se nevyčerpávající život“ (51). Tento prostor, solidárně budovaný jako společný, má dokonce umožnit, aby došlo „k bratrství těch, kdo byli ve své naivitě otřeseni, k jejich solidaritě, překonávající konflikty a rozpory...“ (81a). Zdá se že tato část odkazu je celkem jasná a můžeme si ji snad představit jako jakési celosvětové demokratické zřízení, jež by tvořilo základnu, na níž by bylo možno svobodně soupeřit, aniž by to znamenalo zkázu soupeřů.

Proč však Patočka mluví o „konverzi“ (80, 81)? Kde se tu bere tento výraz, který v běžném užití označuje přijetí náboženské víry? A proč tato konverze „vyžaduje kázeň a sebezapření“ (81)? Přestože se tato slova vyskytují v *Kacířských esejích* jenom na jednom místě, má jejich užití příznačný význam. Domnívám se, že je zapotřebí dát je do souvislosti s jiným, v těchto esejích rovněž ojedinělým výrokiem, který zaznívá v souvislosti s podrobnějším výkladem o historickém vývoji podob zodpovědnosti, tedy v souvislosti s výkladem o tom, jak křesťanství převzalo platónský koncept „péče o duši“. Patočka na tomto místě říká, že křesťanství je „dosud největším a nepřekonaným, ale též do konce nedomyšleným vzmachem, který člověka uschopnil k boji proti úpadku“ (108).

Zdá se, že Patočkův pokus o objevení smyslu dějin má být a je něčím takovým jako domyšlením křesťanství. Toto domyšlení je však, jak jsme si již všimli, velmi nekřesťanské. Vždyť především se rozloučilo s představou Boha jako dárce všeho smyslu. Je si však své souvislosti s křesťanstvím jasně vědomo, a proto samo sebe nazývá *kacířským*. To, co zde Patočka hlásá, je jakýmsi křesťanstvím, které není křesťanské, náboženstvím, které nemá Boha, ale přesto má charakter náboženství. Proto je třeba mluvit o konverzi, a to obrovité, v historických rozměrech. Má to být konverze, která vytvoří novou epochu, asi tak jako konverze od mytického rituálního orgiasmu vedla ke vzniku svobodného zodpovědného individua ocitajícího se v problematičnosti a zakládajícího polis, nebo jako konverze odtud ke křesťanství vedla k tomu, že člověk pod podmínkou víry (345), navázal přímý vztah k Bohu (74, 346) a získal tak „přístup k tomu poslednímu, co je *smysluplné* a smysl dávající“ (345).

Podobně v této nově navrhované konverzi jde, jak jsme viděli, o podmínku. Jednu její část, solidaritu, jsme již uvedli. To druhé, co se zde od člověka očekává,

však není víra. Je to nahlédnutí, „pochopení toho, oč v dějinách běželo a běží“ (81). Konverze jsou schopni „ti, kteří chápou“ (131). Je to výslovné přihlášení se k problematičnosti, právě k té, o které jsme mluvili, když jsme popisovali začátek historie jako vzmachu z předdějinného úpadku. Člověk musí vydržet „stálé otrásání naivního povědomí smysluplností“ (69), „nesmí zavírat oči před temnotou, problematičnostmi, rozpory“ (81a), musí unést, že v jeho životě „již nevládne pozitivnost a nezlomená naivita“ (81a). Jedině zaujme-li výslovně tento „postoj nezakotvenosti“, „může se realizovat smysl absolutní a lidstvu přece přístupný, poněvadž problematický“ (81).

Náboženská struktura konverze je tedy mimo veškerou pochybnost: pod podmínkou určitého pochopení – které je analogické víře – získá lidstvo přístup k „novému způsobu smyslu“ (69), jež Patočka neváhá nazvat „absolutním“, přestože ví a jedním dechem zároveň říká, že se jedná o „smysluplnost podmíněnou“ (349), že se jedná o smysluplnost, která vzniká teprve touto konverzí. Přesto je tato konverze jakoby sázka na jistotu. Ti, kdo pochopí, že Hérakleitův „polemos není nic jednostranného, že nerozděluje, nýbrž spojuje“, dotkli se totiž toho, „co tvoří poslední jednotu a tajemství bytí“, a dotknout se tohoto znamená „dotknout se božství“, být „to se stát bohy“ (131).

Evropské dědictví má tedy podobu úkolu: naučit se „osvojovat si smysl jako cestu“ (83), vydržet „žít ve smyslu, který se zjevuje jakožto plod temnoty, která se šíří nepřekonatelným, věcně odůvodněným způsobem v samém základu veškerenstva a která je sice navždy nevyhladitelná, ale která umožňuje hledání, jež smysl podmiňuje a ke smyslu postačuje...“ (81 a). Taková je tedy možnost pro ty, kteří „prošli zkušeností ztráty smyslu“: „že smysl, k němuž se snad vrátíme, nebude pro nás prostě faktem v přímé nezlomenosti, nýbrž že bude reflektovaným, důvod hledajícím a zodpovídajícím smyslem“ (68); „že smysl se může objevit pouze v činnosti, která vyplývá z hledajícího nedostatku smyslu, jako úběžný bod problematičnosti, jako nepřímá epifanie“ (68).

Patočkův pokus o zformulování východiska z krizové situace, v níž se svět nacházel na začátku sedmdesátých let dvacátého století na obou stranách ‚železné opony‘, je veden, jak jsme viděli, snahou vyhnout se laciným metafyzickým řešením. Jeho rozchod s teleologií ‚velkého příběhu‘ je třeba bezvýhradně přijmout. Ale proč se nechává vést Weischedelovou tezí o nezbytnosti absolutního smyslu? Proč se tak úporně snaží vidět jakousi absolutnost smyslu tam, kde sám přesvědčivě ukázal, že ji nelze najít? Odpověď je nasnadě. Protože se bojí, že kdybychom se teze o nezbytnosti absolutního smyslu vzdali, znamenalo by to nivelizaci, znamenalo by to, že „všecko lidské konání... je na stejné úrovni“ (349). Bylo by pak úplně jedno, co kdo udělá, a bylo by ohroženo celé pojetí dějin jako vzmachu z úpadku. Nebyl by pak rozdíl mezi pouhým životem pro život a dějinným životem ve vzmachu, „nad úrovní pouhého života“ (349).

Co tedy ale Patočkův návrh „nalézání smyslu v hledání, které vyplývá z jeho nepřítomnosti“ (69) vlastně znamená? Co to znamená „žít v hypotetičnosti smyslu – žít tak, jak by mělo smysl, kdyby se světem bylo všecko v pořádku“ (349)? Není to nakonec ona „iluze totálního smyslu“ (67), o které hovoří Weischedel a kterou se vidí

nucen imputovat těm, kteří nejsou schopni „kriticky získané důvěry v absolutní smysl“ (67), kteří jednají, aniž by se o nějaký celkový smysl starali, protože jim stačí, že situaci rozumějí a vidí, co je smysluplné relativně, právě vzhledem k situaci? Vždyť je-li obsahem oné hypotézy absolutního smyslu pouze to, že nějaký *jest*, ale vzhledem k jeho nepřítomnosti a nedosažitelnosti nikdy nevíme *jaký*, pak toto hledání smyslu neznamena nic jiného než právě to, že jsme konečné, situované bytosti, kterým se z problematičnosti, jež na ně v situaci naléhá a kterou si berou spolu s druhými na zodpovědnost, rodí smysl. Tento smysl je ovšem relativní, vázaný na situaci, z které vyšel, a musíme jej v situaci vždy znovu zjednávat, pomáhat nechat vzniknout či vybojovávat. A může se nám to také nedařit. Tento nezdar však nezachráníme odvoláním na absolutní smysl, stejně jako před smrtí se nezachráníme vírou v život věčný. O to, aby naše situace, naše činy a naše životy měly smysl, se musíme přičinit, a to právě proto, že jsou konečné a vydané všanc možné nesmyslnosti. Bez této konečnosti, bez možnosti smysl ztratit, by totiž žádný smysl neměl smysl. Teprve pak by bylo všechno jedno. O tom, zda naše činy budou vzmachem, či úpadkem, nemůže být rozhodnuto předem, tím, že byly konány na cestě jakkoli odhodlaného „hledání, které vyplývá z... nepřítomnosti [smyslu]“ (69), nýbrž rozhodne o tom vždy konec konců, tak jako u Hérakleita, „věčná sláva mezi smrtelníky“.

Zdá se tedy, že přes všechno úsilí z metafyziky se vyvázat, je Patočkův pokus vyhovět Weischedelovu požadavku a udržet alespoň hypotetickou naději na absolutní smysl, svým způsobem nihilistická a patří ještě k dějinám onto-theo-logické metafyziky.