

Náboženství nebo politika? *K Patočkově pojmu dějinného jednání¹*

Ivan Chvatík
Centrum pro teoretická studia
společné pracoviště UK a AV ČR

Mluvit o Patočkovi v souvislosti s politikou se zdá být na jedné straně samozřejmé. Vždyť na konci svého života, jako mluvčí Charty 77, se stal významnou veřejnou osobností. Na druhé straně je známo, že se nikdy nechtěl stát politikem, a na to, aby byl takto označen právě na základě svého angažmá v Chartě, bylo toto období jeho působení údajně příliš krátké. Přesto bychom se toho snad mohli odvážit. Pro jistotu toto tvrzení hned zdůvodníme.

Již to, že ještě před Chartou, v polovině roku 1976, připojil svůj podpis k protestnímu dopisu na podporu státem pronásledovaných hudebníků undergroundové skupiny The Plastic People of the Universe, lze v tehdejších totalitárních podmínkách považovat za veřejné politické vystoupení. A když se stal jedním ze tří prvních mluvčích Charty, připojil se zcela jednoznačně ke skupinovému politickému vystoupení, jakkoli hnutí samo se deklarovalo jako nepolitické, totiž neusilující o bezprostřední převzetí moci ve státě, nýbrž reklamující pouze dodržování lidských práv. Právě toto deklarování nepolitčnosti považují za jeden z hlavních politických rysů tohoto vystoupení, neboť bylo diktováno porozuměním pro aktuální politickou situaci a mělo jasně taktický význam. Státní moc to tak samozřejmě pochopila a podle toho se také chovala. Z dnešního pohledu se zdá, že to bohužel řada významných představitelů tohoto hnutí nepochopila, což se projevilo právě tehdy, kdy se po roce 1989 opravdu politické poměry ve státě radikálně změnily, a oni se vskutku měli ujmout moci. O následcích tohoto nepochopení, které zasahují až do dneška, na tomto místě raději pomlčíme.

Po podpisu a zveřejnění Charty 77 následovalo několik krátkých provolání, v nichž Patočka vysvětloval smysl Charty. Tyto jednostránkové texty se šířily jako letáky nadšeně rozepisované dobrovolníky na psacích strojích. A pak přišlo Patočkově poslední politické vystoupení, které ho doslova stálo život. Jako mluvčí Charty se setkal s ministrem zahraničních věcí Holandska Van der Stoelem, který přijel do československa na oficiální státní návštěvu. Formálně bylo sice jeho setkání s Patočkou soukromé, ale fakticky mělo charakter tiskové konference za přítomnosti zahraničních novinářů a zjednálo Chartě světovou publicitu. Patočka o tom napsal vládě hlášení v podobě otevřeného dopisu a dva týdny na to zemřel uštván policejními výslechy.

Mnozí si kladli otázku, jak se tak zdánlivě nepolitický člověk mohl na konci života tak radikálně politicky angažovat? Ale jejich údiv nebyl na místě. Patočka byl na toto angažmá dobře připraven.

*

Když se blíže podíváme na jeho myslitelské dílo, vidíme, že celý život zasvětil úvahám o postavení člověka ve světě a v dějinách. Je zřejmé, že v tom byl silně ovlivněn svými

¹ Podklad pro přednášku na konferenci *Přirozený svět a politika. Perspektivy fenomenologie po Husserlovi*, Vídeň, Institut pro vědu o člověku (IWM), 1. – 3. 12. 2005.

filosofickými učiteli Husserlem a Heideggerem. Když ve svém habilitačním spise *Přirozený svět jako filosofický problém* (1936) rozvrhuje své zkoumání jako pokračování v Husserlově programu fenomenologie, která chce „projasnit struktury zjevování v jejich původnosti“ a dostat se ke „konkrétnímu lidskému životu na světě“, konstatuje, že toto zkoumání se neobejde bez „úvahy o lidských dějinách“. Jak si tuto úvahu představuje, dává jasně najevo již ve svých prvních kratších textech ze začátku 30-tých let.

Filosofie dějin zajímá Patočku nikoli z nějakých pozitivně historiografických důvodů. Zajímá ho proto, že pochopil propastnost lidské svobody, že pochopil způsob lidského bytí v jeho zásadní odlišnosti od způsobu bytí věcí. V článku *Několik poznámek k pojmům dějin a dějepisu* (I, 35-45)² se výslovně odvolává na Heideggera (I, 41) a naznačuje, že ještě i Husserlovo pojetí duševna jako série intencionálních aktů a prožitků činí z vědomí věc mezi věcmi. Husserl se domnívá, že tuto věcnou strukturu vědomí je možno zachytit reflexí. Pokud by to vůbec bylo možné – a Patočka bude později ve svém projektu „asubjektivní fenomenologie“ ukazovat, že to možné není, že absolutní reflexe v Husserlově smyslu je iluze – znamenalo by to omezit se pouze na sledování jakési své osobní faktičnosti. Žádným způsobem by to neumožnilo zachytit „vztah životních momentů k životní jednotě, která v našem životě nikdy přímo není, nýbrž pouze ustavičně se tvoří“ (I, 41). Patočka dále recipuje z Heideggerova *Bytí a času*, že člověk *jest* na rozdíl od věcí a zvířat tak, že vždy nějakým způsobem svému bytí rozumí, že „ví o svém lidství“ (I, 41), že ví, „že jsme ve světě“ (I, 41), že věci se mu jeví „vždy v celku souvislostí, jenž má své centrum v naší možnosti něco s nimi podniknout“ (I, 42). Rozumět sobě a věcem znamená tedy žít takto v možnosti, znamená to mít distanci ke své situovanosti, ke své fakticitě.

Ve světě ovšem nikdy nejsme sami. Být ve světě znamená být u věcí a v možnostech spolu s druhými. „Naše bytí ve světě je bytí ve světě lidí, člověk je *zoon politikon*“ (I, 42). Distance vůči fakticitě, její překračování rozvrhováním možností je lidská svoboda. Tato svoboda je ale vždy svoboda situovaná. Distance vůči fakticitě neznamená, že je fakticita odstraněna, naopak, tato fakticita, vrženost doprostřed jsoucích věcí a situací vytvořených jednáním těch, kteří rozvrhovali své možnosti před námi, je to, co naši svobodu omezuje. Ale právě z tohoto omezení naše svobodné možnosti vyrůstají a my je musíme aktivně uchopovat. Minulost je spoluurčující nejen pro naše jednání, nýbrž určuje koneckonců i samo zjevování věcí.

Jako filosof se tedy Patočka musí minulostí zabývat, a to z hluboce filosofického zájmu. Tento zájem ho přivede k zásadnímu rozlišení (*Několik poznámek o pojmu „světových dějin*, I, 46-57): Existuje na jedné straně dějepis „povrchní“, „povrchový“, „kde děje a jejich nositelé jsou popisováni bez zřetele k zachycení jejich životního významu, tj. bez zřetele k energii, kterou jsou neseny, a ke konfliktům ve sféře energie“ (I, 51), a na druhé straně popis dějin „vnitřních“ či „hlubokých“, které jsou utvářeny rozvojem a konflikty oněch tvořivých energií, mocí, do jejichž služeb člověk vědomě staví svůj život“.

Tento „hluboký“ dějepis se snaží vysledovat právě onen „proudící život s jeho možnostmi, jichž sevření v současnou jednotu tvoří svět“ (I, 55). Je to „historie *životní formy* či *světa* určitého historického společenství“ (I, 52), historie oné „konstantně přítomné, ale konkrétně nekonečně měnlivé formy, v níž se odbývá veškerý náš

² Jan Patočka, *Péče o duši* sv. I – III, Praha 1996, 1999, 2002. Dále uvádím v závorkách jen číslo svazku a stránku.

jednotlivý život, veškeré naše prodlévání u jednotlivin“ (I, 52). Jsou to dějiny oné universální struktury, „v níž se nedá žádný moment od ostatních přesně odloučit“ (I, 52), dějiny struktury, kterou člověk svým jednáním upřesňuje, rozšiřuje či zužuje, otevírá v ní nové průzory. A jestliže jsme tuto universální strukturu nazvali svět, jsou to dějiny světa ve filosofickém smyslu, je to filosofie dějin. Ta pak má dvě podoby: 1. „filosofické dějiny světa vůbec“, tj. „analýza a konstituce světa a času v pohledu filosofické reflexe“ (I, 55), tedy metafyzika a dějiny porozumění bytí; 2. filosofie dějin jako světová historie ve vlastním smyslu, tedy rekonstrukce a interpretace sil a mocí, které se v dějinách uplatňují, sil, které nás zajímají, protože tak či onak mají význam a působí dodnes.

Teprve takováto dvojitá „filosofie dějin může vést k principiální jasnosti, která je zároveň jasností metafyzickou“ (I, 55). Tímto důrazem na principiální jasnost se Patočka ovšem výslovně hlásí k Platónovi a Husserlovi, o kterých říká, že jejich koncepce je koncepce společnosti „založené na životě ducha“ (I, 22), jehož orgánem je filosofie – „věda z absolutního zdůvodnění, věda o jsoucnu samém a o posledních základech vši hodnoty“ (I, 22). V tomto smyslu je ovšem filosofie „nejdůležitější a nejintenzivnější praxí, dává jedinci i společnosti jednotu“ (I, 22). A přímo Husserla cituje: „ein universales und letztrationales Selbstbewusstsein der Menschheit zu schaffen, durch welches sie auf die Bahn echter Menschheit gebracht werden soll“ (I, 23).

Je to totiž tento platónský důraz na jasnost, který podle Patočky stojí u zrodu dějinného světa v našem evropském smyslu, a tudíž u zrodu Evropy. Řekli jsme, že naše přítomná situace je vždy spoluurčena působením sil a mocí minulosti, že dějiny „jsou objektivní moc, která se nám vymyká. Ale na druhé straně jsme to právě my, kteří je udržujeme při aktuálním životě“ (I, 39). Dějiny určují nás a my určujeme dějiny. „Minulost je tedy akutní výzva pro naši svobodu, aby ožila k své vlastní otázce“ (I, 44). A právě tuto „otázku“ chce dějinný člověk klást v jasnosti, chce výslovně rozumět situaci v které se nachází, chce si „vyjasnit poměr k vlně, která ho nese“ (I, 44), a to „ve světle pravdy, kterou my jsme, kterou my uskutečňujeme“ (I, 44). Jednat, rozhodovat se jako svobodný dějinný člověk tedy znamená svobodně přijímat svou vrženost, stávat se výslovně sebou samým a v této jasnosti o sobě samém uchopovat své vlastní otevírající se možnosti. A Patočka formuluje tehdy toto své pochopení Heideggerova pojetí autentické existence velmi emphaticky: „Svobodu však pochopujeme tím, že ji v historické situaci uchopujeme, že se staneme sebou samými neotřesitelnými, silnějšími než svět; tak rozhodnutím člověk překonává svět, aniž jej opustil“ (I, 44). A tímto způsobem je také zodpovězena otázka smyslu: „Chápající dějiny, tvoříme smysl, který v nich je, opakujeme-li podstatné, původní možnosti, odhalené v minulých vrženě-svobodných odhodláních. Smysl dějin není nic pevně hotového nebo všeobecného, idea, uskutečněná snad v dějinách určitého národa, nýbrž je dějící se a bojující opakovatelná možnost svobodného bytí, která se nás nějak podstatně týká“ (I, 44).

Domnívám se ovšem, že toto pojetí lidské svobody nebylo něco, co by Patočka jen formálně opakoval po Heideggerovi, nýbrž že se k přijetí této pozice dopracoval vlastním myšlenkovým úsilím a že právě jeho bádání v oblasti filosofie dějin, kterému se po celý život věnoval, mu správnost této pozice potvrzovala.

V textu NPMSPF z roku 1934 formuluje Patočka také jasně své stanovisko vůči náboženství. „Život probíhá naivně, dokud obraz vlastní, vnitřní suverenity promítá před sebe jako světovou skutečnost: naivní život má vždy bohy, kterým se svěří jako zachráncům před svou faktickou konečností“ (I, 64). „... bohové uloží pravidlo chování,

dají řád a cíl ... Náboženství je založeno na vzájemnosti: jednej podle příkazu božího a tvůj život bude boží odměnou“ (I, 65). Ke konečnosti života patří naivní potřeba spásy, vnější opory o absolutní moc (I, 66).

Filosofie naproti tomu je „jednostranný pathos jdoucí od člověka k nadlidskému, ale nikdy zpět“ (I, 65). A Patočka cituje Spinozu: „nemůžeš žádat, aby bůh tvou lásku opětoval“ (I, 65). Naivní život uhýbá před svou konečností, ale filosofie je odvaha k poslední jasnosti o podstatě jsoucna, a přichází s obrácením situace: nelze se opřít o absolutno, protože to je samo beze zbytku obsaženo v konečném. Absolutno, tedy bůh, je v nás, sankcionuje naši konečnost. Absolutně tvořivý bůh není zároveň poroučející a zachraňující, neradí, co dělat. Filosof musí vydržet tuto myšlenku. Jestliže se bůh vtěluje v člověka, nemusí člověk vytvářet bohy, ale uchopit svou svobodu. (I, 66)

Filosofie nepředpisuje, neporoučí, nýbrž volá k heroickému životu, jenž s klidnou jasností o celku života uchopuje možnost, která je jeho vlastní, kterou v daném okamžiku rozvrhuje jako jediný možný způsob své existence ve světě. Hrdina nečeká pokračování v jiném světě. Přijímá konečnost. Jeho sebepochopení a pochopení bytí, kterým překračuje svět, není zjevení transcendentna, nýbrž svobodný čin. Ideál suverenní filosofie shrnuje pak Patočka v poslední větě svého článku takto: „filosofie hrdinství a hrdinství filosofie“ (I, 67). Heideggerův vliv se zde zajisté nezapře.

*

Od stanoviska mládí dělí Patočku sedmdesátých let Druhá světová válka a zkušenost nacistického a komunistického totalitárního režimu. Provedl mezitím velkou řadu dějinně-filosofických sondáží, přesně tak, jak si to ve třicátých letech předsevzal. Výsledky těchto zkoumání postupně zpřístupňujeme vydáváním jeho rukopisů a spisů, které z větší části nemohly za jeho života normálním způsobem vycházet. Nejsevernějším způsobem je jeho filosofická představa o Evropě a jejích dějinách zachycena v jeho posledních eseích. Nemohu ji zde široce líčit, ale několik jejích momentů musím zmínit.

Evropa je pro Patočku titul pro dějinný úkol: usilovat o rozumné uspořádání lidské společnosti.

Antika tento úkol formuluje a chce jej zvládnout na základě systematického vševědění opřené o metafyzické nahlédnutí struktury jsoucnosti vůbec. Ale systémy jsou vypracovány tři a nejsou spolu ve shodě. Jejich pluralita a myšlenková náročnost je diskredituje.

Křesťanství prostřednictvím Římské říše tento úkol – nyní již v universalisované podobě – převezme a řeší jej na základě víry v absolutní transcendentní oporu. Tato víra umožní posléze rozvoj pozitivní přírodovědy a měřítko vědy jsou aplikována i na předmět víry, tedy na samu transcendentní oporu. Buduje se racionální theologie.

Kant provede kritiku rozumu. Jejím výsledkem je vyvrácení racionální theologie a rozštěp rozumu na teoretický a praktický. Tento rozštěp chce Kant zachránit racionalismem postulátů praktického rozumu.

Postuláty jsou demaskovány jako neudržitelné, transcendentní opora se hroutí a s ní hodnoty na ní založené: je konstatován nihilismus.

Pozitivismus si otázku nihilismu nepřipouští, takže jej prohlubuje.

Husserlova terapie je neuspokojivá. Husserl se domnívá, že krize společnosti vyplývá z krize vědy a že krizi vědy lze vyřešit novou vědou, novou objektivací, založením veškerého poznání na jasnosti předmětné evidence (III, 392).

Heidegger ukáže, že zpředmětnění na terapii nestačí, že problém leží v oblasti, kterou zpředmětnit nelze, v oblasti našeho porozumění bytí, které všemu zpředměťování vládne. Heideggerův návrh spočívá podle Patočky v tom, že musíme čekat na *Gunst des Seins*, přízeň či milost bytí, na to, že *das Rettende*, záchrana, přijde z oblasti umění, které jediné se nějak vymyká vládě *Gestellu*: je to oblast nepotřebného, nedá se objednat, člověk není v umění vyměnitelný, nahraditelný kýmkoli druhým, neztrácí se v něm bytostné porozumění životu (III, 391 n.).

Patočka přijímá Heideggerovu diagnózu, že problém spočívá ve vládě *Gestellu*, a formuluje si to jako rozpor v bytí samém, který tu byl sice odedávna, ale dnes je vystupňován do extrému. Tímto základním rozporem je to, že bytí, zatímco zjevuje věci, samo se skrývá. V moderním vědecko-technickém světě je potom tato věcná zjevnost tak velká a všeobsáhlá, že všecko včetně člověka nivelizuje na úroveň pouhého manipulovaného stavu, čímž člověku znetvořuje jeho porozumění bytí, znemožňuje mu přístup k oblasti toho, čímž je zjevování umožněno. Tím zahrazuje člověku přístup k tomu, co ho dělá člověkem (III, 388). „*Transcensus* [který je zdrojem vší jasnosti a zjevování věcí] se ztrácí ve prospěch transcendovaného, a následkem toho život sám sebe popírá ve svém bytí“ (III, 394).

V soukromých seminářích z roku 1973, které těsně předcházely sepsání posledních Patočkových esejů, jsme o těchto věcech s naším mistrem podrobně diskutovali a tyto debaty se nám podařilo zachytit na magnetofonový pásek. Lze v nich najít formulace, které mohou přispět k porozumění esejům.

Postupné vyostřování konfliktu v bytí je tedy diagnóza. Úkol je pak v největší stručnosti formulován takto: „Něco tady odhaluje realitu, která se považuje za celou, a přitom se samo skrývá... Teď běží o to, jak ono skrývající se udělat v jeho skrývání jasným“ (III, 411). Vidíme, že takto formulovaný úkol se vztahuje nejen na úvahy o filosofii dějin, nýbrž i na úvahy v užším smyslu filosofické. Nikoli bezdůvodně byl svazek jeho náčrtů k „asubjektivní fenomenologii“ nazván *Vom Erscheinen als solchem*.

Patočka tedy přijímá Heideggerovu diagnózu, ale Heideggerovo čekání na milost bytí a hledání naděje v umění mu není dost radikální (III, 391). Konflikt v bytí musí být řešen konfliktem (III, 392). Patočka obdivuje disidentský postoj Solženicyna a Sacharova a přichází s výkladem o oběti. *Gestell* nás drží za náš život, protože disponuje vším, co uspokojuje naše potřeby (III, 391). Proto taky boj proti jeho vládě musí vycházet z platformy „až do konce – a může to přijít kdykoli“ (III, 416).

A zde se začíná výslovně objevovat křesťanská náboženská tematika. „*Gestell* je radikalizací vztahu [k bytí], který má člověk vždycky. Proto také boj proti němu je něco, co nemusí být dnes objevováno“ (III, 393), nýbrž je to něco, co už tady bylo, co už je známo. „Tento elán na sám kraj, kde odcizení života jde až do krajnosti, až do překonání každé vazby [na život], to je v jádru ... mravně-náboženského pojetí *des Rettenden*. V této radikalizaci vyprázdnění života až k překonání vazby na život se odehrává vlastně vítězství života, překonání vnitřního konfliktu, v kterém leží bytostný základ člověka“ (III, 393). „Je to konflikt, který nás posílá do boje a v něm také zkonsumuje“ (III, 393).

A v dalším semináři se postupně ukazuje, jak to Patočka s tímto „elánem do krajnosti“ myslí, že má na mysli poslední slova Kristova z Evangelia sv. Matouše: „Bože,

proč jsi mne opustil?“ Na námitku o mystičnosti takového pojetí odpovídá: „Není v tom nic mystického, je to docela jednoduché. Proč jsi mě opustil? – odpověď je [obsažena] v otázce. Co by se stalo, kdybys mě neopustil? Nic by se nestalo, stát se může teprve tenkrát, když jsi mě opustil. ... Opustil právě proto, aby žádná věc tu nebyla, čeho se mohu ještě chytit“ (III, 413). Teprve tehdy se ukáže to „božské“, to odhalování, jako to nejsilnější a nejmocnější (III, 414). Má se dosáhnout „obratu v ontologické situaci ze skrytosti do odhalení bytí, které najednou vyskakuje do popředí, aniž by se stávalo jsoucnem, věcí, koncepcí, představou atd. ... Pak vzniká v životě docela jiná hierarchie, ukazuje se rozdíl mezi něčím nesouměřitelným se vším ostatním“ (III,415) – oproti Gestellu, který představuje naprostou nivelizaci.

Odhalování nazývá Patočka božským, protože všemu vládne, je všemu nesouměřitelně nadřazeno. Nemá jít o náhražku náboženství, nýbrž o jeho autentičnost. Co dělá pro Patočku náboženství náboženstvím? „Že nám v nejvlastnější nouzi a hrůze života ukazuje nikoli toto negativní, nýbrž právě tohle, o co běží“ (III, 415): „že ve světě a v životě existuje něco takového jako ... absolutní *rozdíl* mezi jsoucnem a tím, co jsoucnem *není* a co nad jsoucnem vládne. ... Jinak všechny tzv. hodnoty jsou subjektivní a relativní“ (III, 416).

V této souvislosti bylo třeba ještě vypracovat rozdíl mezi obětí v nevlastním smyslu (za děti, za rodinu, za vlast), kde se jedná o výměnu jednoho jsoucího za jiné jsoucí („dívám se na sebe určitým způsobem objektivně jako na jistou sílu a přijímám vybití té síly na takový a takový účel,“ III, 421) – a obětí v pravém, ryzím, nejvlastnějším smyslu, kde „běží o to, aby se bytí jako takové ukázalo jako to, co vládne a pro co jsem ochoten a musím jít až do té krajnosti, kterou mi historická situace diktuje a kterou já přijímám“ (III, 421). „Ryzí oběť zakládá vztah k dobrému, zakládá půdu pro spravedlnost. To je nejvlastnější smysl toho obratu. Lidé, kteří do obratu jdou, ti pro nás tento základní rozdíl vytvářejí, a co můžeme udělat nejlepšího, je *toto* chápat a v *tomto* smyslu jít s nimi“ (III, 420).

Na tomto místě se tedy můžeme zastavit a konstatovat, že toto je explicitní vyjádření Patočkova politického postoje v té době. A když se mu pak osobně naskytla příležitost takto vystoupit, když mu ji historická situace nadiktovala, přijal ji jako svou vlastní a šel do toho, až do krajnosti, až do konce.

*

V tom, co bylo řečeno, se mi zdá být obsaženo Patočkovu pojetí bytnosti politického jednání vůbec. Pokusme se je zformulovat.

Politik jedná v prostoru veřejnosti. Každý jeho čin, každá jeho iniciativa, s kterou přijde, je okamžitě přebírána ostatními. Je posuzována, přijímána, deformována až k nepoznání, či odmítána. Politik není výrobce věci, tvůrce individuálního díla, které stojí samo v sobě. Jde mu sice vždy o nějakou věc, jde mu o to, něčeho dosáhnout v oblasti zjevujícího se jsoucna, ale svým politickým činem toho bezprostředně dosáhnout nemůže. Potřebuje k tomu druhé. Veřejnost, v jejíž sféře jedná, vidí určité věci určitým způsobem. Politik vystupuje v situaci, která je už vždy nějak rozehrána, vždy se už schyluje k přijetí a uskutečnění nějakých více méně odhalených možností. Jediné tedy, co politik vposled dělá a co jediné dělat může, je otevírat svým činem – přesněji řečeno svou řečí – možnosti nové a otevírat je jinak, přispívat i ve svém každodenním malicherném

hašteření ke změně porozumění bytí. Jak jinak by totiž mohl získat souhlas ostatních a dosáhnout – teprve v druhé řadě – uskutečnění věci, o kterou mu šlo, pro kterou se v dané situaci zasadil jako pro jediné správnou? – A vždy přitom nese na trh – totiž právě na veřejnost – svou kůži, a je-li to politik hodný toho jména, ví, že jsou situace, kdy to opravdu znamená riskovat smrt.

*

Jaký je tedy u Patočky vztah mezi náboženstvím, přesněji řečeno mezi křesťanstvím a politikou?

Na jednom místě v *Kacířských esejích* říká, že křesťanství je „dosud největším a nepřekonaným, ale též do konce nedomyšleným vzmachem, který člověka uschopnil k boji proti úpadku“ (III, 108). Zdá se, že v tom, co jsme výše řekli, je už naznačeno, že Patočkův pokus o nástin řešení krize dnešního lidstva opravdu má být a je něčím takovým jako domyšlením křesťanství. Toto domyšlení je však, jak jsme si již všimli, velmi nekřesťanské. Je si toho ovšem jasně vědomo, a proto samo sebe nazývá *kacířským*. Vždyť především se rozloučilo s představou Boha. Už tu není absolutní vnější opora, která předpisuje pravidla chování, dává mu řád a cíl, a zaručuje možnost spásy. Absolutno je beze zbytku obsaženo v konečném, a to v podobě lidské svobody, jíž překračujeme svět a v níž se setkáváme se zjevujícími se věcmi. Z křesťanství zbyla jen otázka posledních Kristových slov na kříži, pochopená jako odpověď. Ale to znamená, že z něj zbyla Kristova výzva, výzva nasadit se až do konce za vzmach z úpadku, za zjednání a udržení porozumění pro absolutnost rozdílu mezi jsoucнем a bytím, kteréžto porozumění, nastolené ve světovém měřítku, by teprve lidstvu umožnilo hledat a nacházet relativní, situativní smysl opravdu lidským, rozumným způsobem.

Tento náboženský zbytek tedy Patočku podle našeho mínění přivedl k tomu, že mluví o konverzi, o *metanoia* obrovitých, historických rozměrů. Má to být konverze, která vytvoří novou epochu, provede-li ji solidárně v masovém měřítku inteligence, která ví, oč v dějinách běží (III, 474). Ale proč je to „konverze“? To je přece termín, který znamená obrátit se k nějaké víře. Čemu je zde tedy potřeba věřit? – Zdá se, že právě tomu, že tento obrat je možný, že případná oběť není zbytečná. V jednom německy psaném zlomku z poslední doby přímo říká: „Der christliche Gott ist mit uns in der Geschichte, er ist die lebendige Hoffnung auf Weltumkehr, auf das im absoluten Selbstopfer enthaltene Wahre dieser Umkehr. Wie die alten Götter, ist auch der christliche auf den Menschen *angewiesen*, das hat Eckhart, das haben die deutschen Idealisten sagen wollen, auch christliche Mystiker. Die Geschichte des Christentums ist das Eintreten des leidenden Gottes in die Geschichte, sein einzigartiger Siegeszug und sein Sichentfernen in einer verwandlungsunfähigen Welt“ (III, 452).

Jak jsem podrobně ukázal jinde, bojuje zde Patočka s problémem nihilismu, resp. relativismu smyslu. Jestliže nás bůh v našem jednání opravdu opustil, jestliže jsme prošli zkušeností ztráty smyslu (III, 68) a chápeme, že jej musíme svobodně, bez transcendentní opory v každé nové situaci vždy znovu hledat a že jsme přitom stále vystaveni možnosti, že jej nenajdeme a nakonec vždy nesmyslně, bídňě zhynem, je zde opravdu otázka, kde se v nás ta síla bere. Tu však nemůžeme vystačit s tím, jak to chce Patočka, že relativní smysluplnost našich rozhodnutí a činů opřeme o filosofický objev ontologické struktury zjevování, o níž ukážeme, že je absolutní a že nemůže zaniknout, či zklamat, protože není

žádným jsoucnem. Spíše je třeba nahlédnout, že abychom smysl mohli alespoň občas *relativně* získat, musíme jej moci *absolutně* ztratit. Ale není právě toto poslední ona kacířská podmínka smysluplnosti, kterou má Patočka na mysli, když připomíná Krista na kříži, kterého Bůh opravdu opustil?