

Zodpovědnost „otřesených“ Patočkova „péče o duši“ v době „poevropské“

Ivan Chvatík, CTS¹

První tři svazky *Sebraných spisů Jana Patočky* nesou název *Péče o duši*. Čtenářům Platónových dialogů je zřejmé, že je to překlad platónského termínu *epimeleia tes psychés*. Pod tímto názvem jsme v letech 1973/74, poté, co byl Jan Patočka nuceně penzionován, zorganizovali pro něho možnost přednášet mimo universitní půdu. Cyklus jedenácti přednášek proslovených v soukromých bytech jsme zachytili na magnetofonový pásek, transkribovali a po redakční úpravě vydali v rámci samizdatového souboru Patočkových děl pod titulem *Platón a Evropa*.

Když jsme po Patočkově smrti uspořádávali jeho literární pozůstalost, brzy se ukázalo, že titul „péče o duši“ bude vhodné rezervovat pro širší užití. Texty, které je možno zařadit pod tento název, lze najít už v nejstarším období jeho tvůrčí činnosti a tvoří v jistém smyslu těžiště jeho celoživotního filosofického usilování. Již na začátku své filosofické dráhy si totiž Jan Patočka výslovně a opakovaně klade otázku, jaký je smysl, účel a cíl člověka, který se hodlá celoživotně, ba dokonce profesionálně zabývat filosofií, a již tehdy formuluje na tuto otázku odpověď, které zůstává věren až do konce života. Uvědomuje si, že

„... filosofování není ryze intelektuální aktivita, kterou by bylo lze beze zbytku prosvítit a zdůvodnit ... Filosofování předpokládá akt odvahy odhodlat se na věc nejistou, vsadit svůj život na naději možná klamnou a nesplnitelnou. A dodejme hned, že filosof musí umět po celý svůj život zůstat v pozici do jisté míry vratké, že nikdy nemůže naprosto vymýtit své rozhodnutí dosaženými jistotami.“²

A je mu (spolu s Hegelem) jasné, že:

„Všechno, čím žijeme a čím jsme, směřuje též z nás ven, do společenství ..., v něm se hledí uplatnit ... Tato cesta z nitra k zevnějšku je cesta naplnění života. I nejsamotářštější podnik je spjat se společenským celkem jako kritika a příklad; a ... pravého naplnění existence docházíme tenkrát, když dorůstáme do dravého proudu historické skutečnosti a zaujímáme v něm své místo ..., dáváme svůj ... skromný příspěvek k práci a zápasu ducha.“³

Pod titul *Péče o duši* jsme tedy v *Sebraných spisech* umístili stručnou vysvětlivku, že jde o „soubor statí, přednášek a poznámek k problematice postavení člověka ve světě a v dějinách“. Tento soubor vrcholí *Kacířskými eseji o filosofii dějin*, patrně nejznámějším Patočkovým dílem.

Ospravedlnění toho, že právě tyto texty, které tak či onak mají co dělat s filosofií dějin, jsme zařadili do čela sebraných spisů, lze rovněž najít už v jednom z raných Patočkových článků. Spolu s Heideggerem již tenkrát pochopil, že způsob lidského bytí je zásadně odlišný od způsobu bytí věcí a že člověk, charakterizovaný propastností své svobody, je podstatně bytost dějinná. Ve své svobodě překračuje svou fakticitu a otevírá se možnostem, které se mu ukazují a které vždy nějak jakožto přicházející vyrůstají z minulosti. Distance vůči fakticitě ovšem neznamena, že fakticita je odstraněna. Naopak. Tato fakticita, vrženost doprostřed jsoucích věcí a situací vytvořených jednáním těch, kteří rozvrhovali své možnosti

¹ Předneseno anglicky dne 21. 5. 2009 na Univerzitě v Bergamu a česky dne 13. 6. 2009. na workshopu FHS UK v Lipnici.

² Patočka, J., *Kapitoly ze současné filosofie*, in: *Péče o duši I*, Praha 1996, str. 87.

³ Tamt., str. 96.

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 již v roce 1935 k zásadnímu rozlišení:⁴ Existuje pro něho na jedné straně dějepis „povrchní“, „povrchový“, „kde děje a jejich nositelé jsou popisováni bez zřetele k zachycení jejich životního významu“, 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“.⁵ Tento „hluboký“ dějepis se snaží vysledovat právě onen „proudící život s jeho možnostmi, jichž sevření v současnou jednotu tvoří svět“.⁶ Je to „historie životní formy či světa určitého historického společenství“, historie oné „konstantně přítomné, ale konkrétně nekonečně měnlivé formy, v níž se odbývá veškerý náš jednotlivý život, veškeré naše prodlévání u jednotlivin“.⁷ Jsou to dějiny oné universální struktury, „v níž se nedá žádný moment od ostatních přesně odloučit“,⁸ dějiny struktury, kterou člověk svým jednáním upřesňuje, rozšiřuje či zužuje, otevírá v ní nové průzory. Tyto „universální dějiny“ pak mají dvě podoby: 1. „filosofické dějiny světa vůbec“, tj. „analýza a konstituce světa a času v pohledu filosofické reflexe“, 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.⁹

Do čela sebraných spisů pod titulem *Péče o duši* jsme tedy zařadili texty, které tvoří rámec pro detailnější Patočkova filosofická zkoumání, jež jsou obsahem dalších svazků tohoto rozsáhlého souboru, ať už jde o analýzy ve speciálním smyslu fenomenologické, úvahy o českých dějinách nebo o texty k problematice umění atd.

Ale jak tedy tyto texty souvisejí s platónským pojmem „péče o duši“? Jak si zasloužily toto souhrnné platónské označení?

Již od raných Patočkových textů je možno sledovat, že Platón a jeho Sókratés jsou pro Patočku nejen prototypem veškerého filosofování, ale i vlastní zakladatelé evropské civilizace, duchovní zakladatelé Evropy. Jeho schopnost pronikavé a syntetické interpretace mu umožnila sledovat v evropských duchovních dějinách skrytou kontinuitu filosofické snahy o život založený v rozumovém nahlédnutí, která má svůj původ právě u Platóna. A právě tady, v této snaze, má své kořeny také postava zodpovědného lidského individua.

Jak chápe filosofickou „péči o duši“, naznačuje Patočka například v již citovaném raném textu:

„Je-li filosofický tvůrce sám silná osobnost, může se mu podařit největší úkol filosofa – být nikoli pouhým sebevědomím, nýbrž skutečným živým svědomím své doby: může tuto životní formu dotvářet a kritizovat vlastním životem, dotvořit její ideály, dát jim nový obrat a novou formu; postavit otazníky před slepé uličky, aby vyniklo to, co taková osoba nám dovede představit jako jediné vznešené a důstojné. Takovým filosofem byl Sókratés... Na počátku [filosofie]... byl čin a ten čin znamenal: možnost kritizovat život ve všech jeho složkách a projevech, kritizovat jej až do poslední hloubky, tázat se jej po jeho posledním a výhradním cíli, vzhledem k němuž jsou všechny jednotlivé cíle pouhými prostředky. Tento čin, toť Sókratés“.¹⁰

⁴ Patočka, J., *Několik poznámek o pojmu „světových dějin“*, in: *Péče o duši I*, Praha 1996, str. 46 nn.

⁵ Tamt., str. 51.

⁶ Tamt., str. 55.

⁷ Tamt., str. 52.

⁸ Tamt.

⁹ Tamt., str. 55.

¹⁰ Patočka, J., *Kapitoly ze současné filosofie*, cit. d., str. 98.

Srovnáme-li tento citát z roku 1936, s tím, co Patočka říká ve svých textech a přednáškách z posledního období svého života, podaří se nám snad dobrat se toho, jak tento Sókratův čin chápe a jak spolu souvisejí různá filosofická témata, kterými se ve svém intelektuálním životě zabýval.

V třetím *Kacířském eseji* nazvaném *Mají dějiny smysl?* se Patočka snaží dostat k tématu úvahou o vztahu mezi pojmem smyslu a pojmem bytí.¹¹ Připomíná Heideggerův motiv fenoménu ztráty smyslu, prožitku nicotnosti všech věcí, skrze který se lze dostat do výslovného vztahu k bytí a uvědomit si div všech divů: že jsoucno *jest*. Průchod negativitou smyslu nás staví před pozitivitu jsoucna, která je ale co do smyslu neutrální. „... je to *totéž* jsoucno, které se ukazuje jednou smysluplné a podruhé nesmyslné...“¹² Když se tedy z prožitku ontologické úzkosti vrátíme k věcem, měli bychom si s sebou přinést toto ponaučení:

„Projít zkušeností ztráty smyslu znamená, že smysl, k němuž se snad vrátíme, nebude pro nás prostě faktem v přímé nezlomenosti, nýbrž že bude reflektovaným, důvod hledajícím a zodpovídajícím smyslem. Že následkem toho nebude nikdy ani dán, ani nadobro získán. (...) že smysl se může objevit pouze v činnosti, která vyplývá z hledajícího nedostatku smyslu, jako úběžný bod problematičnosti, jako nepřímá epifanie. Nemýlíme-li se, pak je toto nalézání smyslu v hledání, které vyplývá z jeho nepřítomnosti, jako novém rozvrhu života smyslem Sókratovy existence. Stálé otřásání naivního povědomí smysluplnosti je novým způsobem smyslu, objevením jeho souvislosti se záhadností bytí a jsoucna vcelku.“¹³

Na první pohled je vidět, že je to v roce 1973 skoro tentýž Sókratés jako kdysi. A i zde stojí tento filosofický symbol na určitém počátku. Tentokrát to však není jen počátek filosofie, nýbrž počátek dějin. Sókratés jako filosofický symbol vyznačuje bod obratu, který pro Patočku odděluje epochu „předdějinnou“ od „vlastních dějin“. Tyto dějiny jsou podle Patočky dějinami Evropy a zároveň dějinami péče o duši. Jsou to rovněž dějiny zodpovědnosti, jak připomíná Jacques Derrida v knize *Dar smrti*,¹⁴ jejíž první část přednesl Derrida v roce 1992 na Středoevropské universitě v Praze¹⁵ a v níž v některých ohledech doplnil a ujasnil Patočkovy analýzy.

Ve svém dnešním referátu se pokusím vypreparovat, k jakému závěru – pokud jde o tyto dějiny – Patočka dospěl a jak by bylo možno na jeho závěry navázat.

*

V diskusi s mladými theology nad druhým vydání své knihy o přirozeném světě, která se konala někdy v roce 1972 a kterou se tehdy podařilo nahrát na magnetofonový pásek,¹⁶ formuluje Jan Patočka celkem jasně, čím je motivována jeho koncepce filosofie dějin, na které již tehdy pracoval. Jde mu o to, hledat cestu ze situace, v níž se svět už delší dobu nachází a kterou označuje jako relativistický nihilismus.

Lidské dějiny ve vlastním smyslu jsou pro Patočku, jak už jsme už naznačili, dějinami lidského porozumění světu a lidské situaci v něm, pokud jde o to, žít *nad* úrovní života, který sebe sama ustavičně stravuje. Toto směřování k vyššímu stupni, než na jakém žijí pouhá animalia, nazývá Patočka již od 30. let *vzmachem*. Před tímto dějinným *vzmachem* bylo lidstvo po dlouhou dobu zcela absorbováno starostmi o pouhou úživu. Přesto se lidé liší od

¹¹ Patočka, J., *Kacířské eseje o filosofii dějin*, in: *Péče o duši III*, Praha 2002, str. 66.

¹² Tamt.

¹³ Tamt., str. 68.

¹⁴ Derrida, J., *Donner la mort*, Paris 1992; *The Gift of Death*, Chicago / London 1995.

¹⁵ Derrida, J., *Tajemství, kacířství a zodpovědnost. Patočkova Evropa*. Přeložil M. Petříček, in: *Filosofický časopis* 40 (1992) č. 4–5.

¹⁶ Patočka, J., *Křesťanství a přirozený svět*, in: *Přirozený svět a pohyb lidské existence*, svazek III, samizdat Praha 1980, str. 2.7.1–25.

zvířat tím, že už i ti nejprimitivnější tuto biologickou úroveň nějak překračují. Toto počáteční překračování, jež lze stručně shrnout pod tituly „mýtus“ a „ritus“, řadí Patočka do doby před-dějinné. Teprve když si člověk výslovně uvědomí, že povznesení nad biologickou úroveň by mohlo být smyslem lidskosti, začínají dějiny.

Dnes se však zdá, že relativistický nihilismus, což je pro Patočku téměř totéž, co pro Heideggera *Gestell*, představuje pokles úrovně lidského života opět téměř na rovinu pouhé úživy¹⁷ – jakkoli nesmírně sofistikovanější než kdysi, před počátkem dějin. Vůči dějinnému vzruchu je to tedy *úpadek*. Proto si pátý *Kacířský esej* klade otázku: „*Je technická civilizace úpadková, a proč?*“¹⁸ Pokud by tomu tak opravdu bylo a technická civilizace by opravdu byla úpadkem, znamenalo by to, že dějiny skončily a že jsme opět na jakési před-dějinné úrovni, kde jde téměř výhradně o pouhé udržování víceméně luxusního života.

Patočkova strategie je nyní tato: Jsou-li dějiny dějinami porozumění a je-li tedy porozumění něčím dějinným, pak toto porozumění se během dějinných epoch nejen mění, nýbrž v těchto proměnách se nějakým způsobem uchovávají jeho starší podoby, jen se zasouvají a ustupují, přivtělují či více nebo méně potlačují. Je zde jakási kontinuita, a na této kontinuitě chce Patočka založit pokus o záchranu.¹⁹ Jde o to „přiznat se k dějinám“, jak říká na konci pátého *Kacířského eseje*.²⁰

*

Dosavadní dějinné údobí dělí Patočka do dvou velkých epoch, jejichž předěl je dán vznikem křesťanství. Každá z nich se vyznačuje zvláštním epochálním převratem, jakousi „konverzí“ v porozumění člověka sobě a světu. Máme tedy v dějinách dvě „konverze“, a Patočkův návrh na řešení dnešní krize nepožaduje nic menšího než další „obrovitou konverzi“,²¹ která by tedy byla v tomto pořadí třetí. Uvidíme dále, že použití slova „konverze“ z křesťanské terminologie zde není náhodné.

První konverzi Patočka uvádí navázáním na Heideggerovu analýzu způsobu bytí člověka ze spisu *Bytí a čas*, když vysvětluje, co to je již zmíněný život v úpadku.²² Přebírá Heideggerovu charakteristiku lidského bytí jako existence, aniž by – jak poněkud vyčítavě konstatuje Derrida – Heideggera jmenoval. Nezdá se mi však toto opomenutí nějak významné, neboť v nedlouho předtím publikované stati *Co je existence?* se k Heideggerovu pojetí výslovně hlásí.²³ Člověk je něco, k čemu se sám chová jinak, než ke všemu ostatnímu: je na sobě interesován, není k sobě lhostejný, záleží mu na vlastním bytí, které musí *nést a vykonávat*. Jeho bytí je mu, jak říká Heidegger, „überantwortet“,²⁴ předáno do správy, přiřčeno do péče. Od tohoto „überantworten“ je už jen krůček k „verantworten“: člověk si sám může za to, *jak* toto své bytí nese: je za ně zodpovědný. Ale *jak* je tedy má nést? Řekne-li nyní Heidegger spolu s Pindarem: buď tím, čím jsi! buď sám sebou!²⁵ – není to na první pohled příliš jasné. Heidegger spotřebuje několik set stránek, aby to vysvětlil – a nakonec s tím stejně není spokojen. Patočka to zde v pátém eseji odbude zkratkou, která rovněž poukazuje k Heideggerovi: „Pravé, vlastní bytí spočívá v tom, že jsme s to vše, co jest, nechávat být tak, že jest a jak jest, nekomolít je, neupírat mu jeho bytí a jeho povahu.“²⁶

¹⁷ Tamt., str. 2.7.9.

¹⁸ Patočka, J., *Kacířské eseje...*, cit. vyd., str. 98–116.

¹⁹ Srv. Patočka, J., *Křesťanství a přirozený svět*, cit. vyd., str. 2.7.11, 2.7.16.

²⁰ Patočka, J., *Kacířské eseje...*, cit. vyd., str. 116.

²¹ Tamt., str. 80.

²² Tamt., cit. vyd., str. 100.

²³ Patočka, J., *Co je existence?* in: *Filosofický časopis* (1969) č. 5–6, str. 684.

²⁴ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, GA 2, str. 56.

²⁵ Pindaros, *Pythia*, 2, 72.

²⁶ Patočka, J., *Kacířské eseje...*, cit. vyd., str. 100.

Tedy nekomolit svou vlastní povahu, svou bytnost, svou lidskost – být opravdu lidmi.

Ale co to je – být opravdu člověkem? Ocitáme se v kruhu, z něhož není snadné se dostat. To ovšem viděl Patočka i Heidegger a především to spatřili básníci a filosofové právě na prahu dějin. Ale není to jen obtížná abstraktní úloha pro filozofy, nýbrž týká se našeho každodenního života. Klást si při svém jednání otázku jak žít opravdu lidsky, je rovněž těžké. Napřít tímto směrem své síly, nějakým způsobem se s touto tíží vyrovnávat, znamená žít ve vzmacu. Naopak uhýbat před touto těžkou úlohou a ulehčovat si ji, je úpadek.

Ale k takovým otázkám se člověk nedostává jen tak z ničeho nic. Právě ve zviditelnění jejich genealogie je Patočkovo doplnění Heideggerových úvah o existenci a její autenticitě.

První konverze je přechod od před-dějinného života v mýtu k životu svobodné bytosti bezprostředně konfrontované se jsouncem vcelku, v němž se musí osvědčit bez opory v tradičním, z minulosti převzatém mytickém porozumění světu. Tento přechod je postupný.

V mytickém světě s naprostou samozřejmostí vládou bohové. Člověk v něm má své skromné místo a musí se především starat o svou obživu. K tomu patří služba božským vládcům, na nichž je ve všech ohledech svého života zcela závislý. V sakrálních rituálech propadá orgiastickému vytržení, které ho démonickým způsobem celého pohlcuje ale zároveň ho elementárním způsobem ho povznáší nad úroveň pouhé úživy.²⁷ V kontrastu k tomuto sakrálnímu vytržení se starost o obživu, kterou člověk sdílí se zvířetem, postupně pochopí jako práce, jako námaha, jako zátěž.²⁸ Zvíře, které nemá vztah k božskému, tuto starost jako zátěž necítí. Sakrální orgiasmus tu pak má zároveň funkci ulehčení od této tíže a je tak jejím nezbytným protikladem. Patočka nyní ukazuje, že orgiastické sakrální je dvojznačné. Ve svém překračování úrovně pouhé úživy je sice vzmachem, ale ve svém propadání démoničnu je úpadkem, protože člověka zároveň právě v ohledu úživy a sebereprodukce bezprostředně ohrožuje.²⁹ Pro tuto dvojznačnost nelze protiklad sakrálního a profánního ztotožnit s Heideggerovou opozicí mezi autentickou existencí a neautentickým upadáním do pouhého obstarávání.³⁰ Heidegger jako by tuto orgiasticko-sexuální stránku lidského života neviděl. A přece právě ona je ve struktuře lidského bytí něčím podstatným. Patočka vidí, že právě tam, kde se začne tematizovat její dvojznačnost, začínají dějiny.

Orgiastická dimenze proto nemůže být přemožena, nýbrž musí být uvedena ve vztah k odpovědnost tím, že je k odpovědnému životu přivtělena, říká Patočka na začátku pátého eseje.³¹ Podařilo se jí postupně zkáznit zvnitřněním. V eposu, v divadle, v olympijských hrách je orgiasmus symbolicky předváděn pro pohled diváka, který nyní může prožívat orgii vnitřně. Ustavením této sakrální *theoria* se orgiastické vytržení z každodennosti zbaví destruktivní démoničnosti. „Toto uvedení do vztahu k zodpovědnosti, tedy k oblasti lidské pravosti a pravdy, je patrně zárodečná buňka dějin náboženství.“³²

Začínají se klást výslovné otázky tematizující s každodenní střízlivostí problematičnost lidské situace. Sakrální je zde zkázněným motorem tohoto vývoje. Hermés podává Odysseovi ruku, Athéna usmíruje Erynie, Erós u Diotimy pudí člověka ke kráse a posléze k diakosmésí, k plození v kráse, k úsilí o dobré uspořádání lidské společnosti. Interiorizací vzniká postupně jiný, zkázněný člověk, který si začíná uvědomovat svou individualitu, svou svobodu: vzniká individuální duše. *Theoria* je rozšířena na celé veškerenstvo. Člověk vystupuje z mýtu a stojí tváří v tvář světu vcelku. Vzniká filosofie a politika, začínají dějiny – „jako povznesení z úpadku, jako pochopení, že život dosud byl

²⁷ Tamt., str. 101.

²⁸ Tamt., str. 101.

²⁹ Tamt., str. 102 n.

³⁰ Tamt., str. 101.

³¹ Tamt., str. 101.

³² Tamt., str. 102 n.

životem v úpadku a že existuje jiná možnost či možnosti jak žít³³ – než jen práce a orgie. Touto novou možností je svobodný život v obci – řecká *polis*.

Člověk vystoupivší z mýtu však prožívá hluboký otřes, protože na jedné straně se tím dostává do pozice bohů, na druhé straně vidí, že na tuto svou novou pozici nestačí. Před Sokratickým filosofem se snaží znovu najít pevnou půdu pod nohama, ale už ne mytickou, z minulosti tradovanou, nýbrž přítomnostní, čerpanou z vlastního náhledu, byť i údajně získaného s pomocí bohů, jako je tomu u Parmenida. Aby půda byla pevná, nesmí uhýbat, nepozorovaně se proměňovat, musí být dokonalá, věčná, božská.

Filosofické pokusy o zajištění takové půdy jsou však neúspěšné. Sofistika objevuje moc slova, která je s to všechno pevně relativizovat, a dopomůže k prosazení tyranského smýšlení vedoucího obec do záhuby. Vystupuje Sókratés a rovněž provádí neúprosnou analýzu všeho, co se dosud považovalo za jisté, pevné, jasné, samozřejmé, ale nikoli proto, aby to jen relativizoval, nýbrž aby v debatách se spoluobčany předvedl, kde všude si ve svých domněnkách o správném vedení života sami sobě nerozumějí, kde si odporují. Kdo si odporuje, je prázdný, dutý, tedy vlastně není, ale prázdným mluvením si to skrývá. Sókratés přivádí vyvráceného ke studu, ale neradí mu, zůstává u svého „nevědění“ a snaží se jeho duši dovést k tomu, aby sama rozlišovala, co je dobré a co zlé. Tyto rozhovory se spoluobčany jsou to, čemu Sókratés začne říkat „péče o duši“. Jedině skrze slovo si člověk může uvědomit svůj úkol pravého bytí. Na pozadí bezuzdného sofistického mudrování se jako jeho protiváha začne ustavovat technika rozhovoru jako vážné filosofické reflexe zvaná dialektika – přísná technika posuzování hodnoty lidských mínění a nápadů, metoda, která umožňuje rozlišovat, která mínění jsou nosná, rozumná, dobrá – a která nikoli.

Ale tento Sókratés, kterého Patočka konstruuje jako předchůdce Platónova, Platónovi a jeho době nestačí. Klade sice správnou otázku, ale nepodává jasnou pozitivní odpověď. Naléhavě se vnucuje otázka, kde tedy najít pevnou půdu, o kterou by se mohlo lidské rozvažování opřít. Tuto odpověď podává Platón, když sokratovskou dialektiku učiní prostředkem, jak se dostat z klamavého světa jevů a politiky k božskému světu neměnných, pevných, věčných jsoucných–idejí, korunovaných ideou Dobra. Péče o duši nyní nabývá jiného smyslu. Duše musí poznávat rozumnou, pevnou a božskou strukturu veškerenstva, kterou představuje bezrozporný, jednotný systém idejí, aby se sama takovou stala. Teprve když se duše stane takto jednotnou a pevnou, podaří se jí spatřit Dobro, které je ještě nad idejemi a celou jejich stavbu zakládá. „Tento pohled je neměnný, věčný jako Dobro samo.“³⁴ Cesta za Dobrem vedená platónskou péčí o duši vede tedy k nesmrtnosti duše, která „... je jiná než nesmrtnost mystérií. Je to poprvé v dějinách individuální nesmrtnost, je individuální, protože vnitřní, protože spojena neodlučně s vlastním výkonem.“³⁵

Podobnou péči o duši vidí Patočka téměř v téže době u Démokrita, který rovněž hledá poslední pevnou půdu a nachází ji v atomech. Démokritos však pečuje o duši jaksí v opačném pořadí. Požaduje mravnost a pravdivost, a tedy zodpovědnost, ale jen proto, aby se duše mohla dostat k poznání božského, pevného základu veškerenstva a jeho struktury – k atomům. Srovnání s Démokritem provádí Patočka ze tří důvodů. Předně proto, aby ukázal, že péče o duši, do níž vyústila první konverze, není výlučnou záležitostí platonismu, dále proto, aby předvedl, že Platónovo pojetí bylo nejhlubší a nejvlivnější, a konečně proto, aby připomněl, že zásadní vzájemný nesoulad rozmanitých antických metafyzických konstrukcí vedl nakonec k nedůvěře v možnost filosofického řešení problému duše a vedení správného života.

Výsledkem první konverze je tedy individuální duše, která je svobodná a zodpovědná, volí si svůj osud a má své nitro, v němž si s sebou nese přivtělený a zákázněný sakrální

³³ Tamt., str. 104.

³⁴ Tamt., str. 104.

³⁵ Tamt., str. 105.

orgiasmus. Přesto má tato duše pořád ještě určitý rys vnějškovosti: platónský mudrc se vztahuje k neosobnímu božskému Dobru jako k vnějškému předmětu.

Falešnost vztahu k platónskému Dobru odhalí křesťanství: je to jen myšlenkový konstrukt. Platónský mudrc se mylně domnívá, tedy vlastně jen „věří“, že je v přímém racionálním dotyku se svou metafyzickou oporou. Sv. Pavel označí antickou filosofii za bláznovství.

Křesťanství je realističtější. Trvá na tom, že božské Dobro je transcendentní, že člověka nekonečně přesahuje a že se ho nelze zmocnit poznáním. Namísto nereálné víry filosofické nabízí víru, která není založena na pouhém rozumu, nýbrž transformuje neosobní absolutní Dobro v osobního Boha, který, jsa absolutním Dobrem, je absolutně, tedy nekonečně Dobrotivý.³⁶ Uvěřit této „dobré zvěsti“, tomuto Kristovu evangeliu, znamená provést „druhou“ konverzi.

Před nekonečnou Dobrotou Boží je každý člověk – vzhledem ke své konečnosti, v níž nemůže nahlédnout všechny okolnosti a důsledky svých činů – vždy již vinen, ať se jak chce snaží. Vztah mezi člověkem a Bohem je zásadním způsobem nesymetrický. Bůh jakožto vševedoucí vidí člověka absolutně, vidí až do nejhlubšího nitra jeho bytosti, člověk však k Bohu jakožto transcendentnímu žádný bezprostřední přístup nemá. Bůh tedy vidí člověka vskrytu a zevnitř.³⁷ U vědomí toho, že je takto neustále „zevnitř“ pozorován, učí se člověk vidět sebe sama z perspektivy Božího pohledu, a tím se zvnitřňuje ještě daleko hlouběji než v platonismu – vztahuje se ve svém nitru k sobě a k osobnímu, i když nedostupnému Bohu. K sobě jakožto provinilému, k Bohu jako k nekonečně Dobrotě, jako k osobě, kterou prosí, aby mu jeho vždy přítomnou vinu odpustila. Niterný vztah vždy provinilého k nekonečně Dobrotivému, který vidí člověka vskrytu zevnitř, dává vzniknout nové podobě lidské individuality. Lidská duše má nyní své skryté, tajné nitro, jež sdílí pouze s Bohem, a když sleduje Boží pohled, vidí, jaká je sama o sobě, stává se o-sobou. Člověk se stává *osobou* vůči *osobnímu* Bohu. Proměna Boha v osobu a člověka v osobu je též proměna. Patočka však konstatuje, že „co je osoba, není v křesťanském pohledu vskutku adekvátně tematizováno“.³⁸

Avšak problém překonání každodennosti a orgiasmu – tedy vlastní úkol dějin, který křesťanství převzalo od antiky – nebyl dořešen, říká Patočka dále.³⁹ Vznik osoby, jímž se zároveň prohlubuje lidská individualita, je postupně kontaminován individualismem, kterému jde jen o to, hrát ve společnosti význačnou roli.⁴⁰ Zavržený platónský racionalismus působí dál a vede k vítěznému tažení moderní přírodovědy a ke snaze vybudovat podobně úspěšnou racionální teologii. Protismyslnost tohoto pokusu o poznání samého Boha exaktním způsobem *more geometrico* odhalí Immanuel Kant. Vzápětí je křesťanství demaskováno Nietzsche jako nihilistické. Křesťanské sakrální přestává plnit svou funkci zkázňovat orgiastično a být pólem, k němuž se upínala snaha pozvednout se nad každodennost.⁴¹

Mezitím vzniká moderní technizovaná společnost a dochází k tomu, že i poznání veškerenstva, které „bylo původně u Platóna hrází proti orgastické nezodpovědnosti, dostalo se nyní do služeb každodennosti“.⁴² Jeho smysl je dnes téměř výhradně v tom, usnadnit totální ovládnutí přírody, aby sloužila stále snadnějšímu a stále luxusnějšímu obstarávání úživy. Následkem toho práce už není těžká a rýsuje se možnost zbavit se jí úplně. Téměř jakoby na její místo nastupuje nuda, a orgiasmus se vybíjí ve válkách, genocidách či v politických honech na čarodějnice.⁴³ Původní vzmach druhé konverze ústí do úpadkového nihilismu, a

³⁶ Tamt., str. 106.

³⁷ Derrida, J., *The Gift of Death*, op. cit., p. 109.

³⁸ Patočka, J., *Kacířské eseje...*, cit. vyd., str. 107.

³⁹ Tamt., str. 109 n.

⁴⁰ Tamt., str. 113.

⁴¹ Tamt., str. 112.

⁴² Tamt., str. 111.

⁴³ Tamt.

z tohoto pohledu je celkem jedno, zda jde o totalitární diktaturu nebo demokratický liberalismus. V obou případech je to pád na téměř před-dějinnou úroveň.

Co v takové situaci dělat, ptá se myslitel v úvodu k podzemnímu přednáškovému cyklu *Platón a Evropa* v roce 1973. A hned odpovídá: především je třeba uvědomit si v jaké jsme situaci. „Situace naivní a situace uvědomělá jsou už dvě různé situace“.⁴⁴ Takovou reflexí na přítomnou situaci je samozřejmě všechno to, co o čem jsme dosud podle Patočky referovali. Ale pojďme dále. Jaké další charakteristiky doby Patočka uvádí?

Především je to podrobnější zamyšlení nad vládou Gestellu. Patočka dalekosáhle souhlasí s Heideggerovou analýzou tohoto způsobu bytí, který dnes vládne, ale nesouhlasí s jeho návrhem na to, jak s touto epochou skoncovat. V době utužující se totalitární komunistické diktatury nechce jen připravovat pohotovost⁴⁵ a čekat, až spásná změna přijde z oblasti umění. Vidí vládu Gestellu jako konflikt v bytí. Po zhroucení metafyziky se pozitivistické vědě a z ní vyrůstající technice podařilo tak dalekosáhle odkrýt jsooucnou, že se tímto odkrutím téměř úplně zakrylo, zatemnilo porozumění bytí, které tuto odkrutost umožňuje. Tento konflikt v bytí, kdy odhalenost způsobuje zakrytí, chce nyní Patočka řešit opět konfliktem – totiž obětí, která by nebyla za nic jsooucího, nýbrž za samo odkrutování jako takové: Aby se zvrátila totální nivelizace na úroveň pouhého obstarávání života, která je pro vládu Gestellu charakteristická a aby se ukázalo, že člověk je plně člověkem teprve když tuto úroveň překračuje.

Mohlo by se zdát, že myšlenka této autentické oběti je u Patočky křesťanského původu. Ale v *Meditaci po 33 letech* k druhému vydání *Přirozeného světa*, když Patočka vykládá svou nauku o třech pohybech lidské existence, výslovně přirovnává obět' Kristovu ke smrti Sókratově.⁴⁶ Oba se obětovali, aby se něco ukázalo. Aby se ukázalo, že lidský život je plně lidským, teprve když dovede vazbu na pouhý život překonat, když dovede žít nad úrovní pouhé úživy, když dovede žít ve vzmaclu. Dokonale pravdivý člověk – Kristus, Sókratés – svým vystoupením, svou snahou pečovat o duši, provádí útok na to, co vládne světem upadlosti, který je uzavřen v oblasti pouhé starosti o život. Proto je odsouzen a zahuben. Jak Sókratés, tak Kristus se mohli násilně smrti vyhnout, ale oba ji dobrovolně přijali. A u obou je tento obětovaný život spojen s myšlenkou nesmrtnosti. Právě to je totiž smyslem třetího pohybu. Prolomit úroveň pouhého života a otevřít se dimenzi, která není ničím jsooucím, a přece svět jsooucích věcí podmiňuje.⁴⁷

V soukromém semináři v následujících letech jde Patočka ještě dál. Vrací se k motivu Kristovy oběti a připomíná jeho poslední slova na kříži: „Bože, Bože, proč si mne opustil?“ Co nyní navrhuje, je už přechod ke třetí konverzi. Patočka nechce tato slova brát jako řečnickou otázku, nýbrž jako konstatování faktu: Bůh nás opustil. Představa života věčného po smrti a slibování blaženosti na onom světě je tvář v tvář hrůzám, které se dějí na tomto světě, hrubý cynismus.⁴⁸ Obět' musí jít až dokonce, až do naprosté nicoty, aby se ukázalo, že to božské, co v světě doopravdy vládne, není žádné jsooucnou, i kdyby mělo být nejvyšší, nýbrž že je to něco nejsoucího, že je to NIC, totiž samo ukazování.

Problematika ukazování, zjevování, fenoménu byla pro Patočku jako fenomenologa samozřejmě v centru pozornosti po celý život. V padesátých letech se ji pokusil výslovně propojit s tematikou dějin a začal pracovat na projektu, v kterém by uskutečnil to, co si předsevzal ve výše citovaném článku z roku 1935, totiž načrtnout „universální dějiny“⁴⁹

⁴⁴ Patočka, J., *Platón a Evropa*, in: *Péče o duši II*, Praha 1999, str. 149.

⁴⁵ Heidegger, M., *Nur noch ein Gott kann uns retten*, in: *Der Spiegel*, Nr. 23/1976, S. 209. Český překlad I. Chvatík, *Už jenom nějaký bůh nás může zachránit*, Praha, samizdat 1978, str. 20.

⁴⁶ Patočka, J., *Přirozený svět*, Praha 1971, str. 249 n.

⁴⁷ Tamt., 251.

⁴⁸ Patočka, J., *Kacířské eseje...*, cit. vyd., str. 403.

⁴⁹ Patočka, J., *Několik poznámek o pojmu „světových dějin“*, cit. d. str. 55.

evropského světa ve filosofickém smyslu. Kromě úvodní studie nazvané *Negativní platonismus*,⁵⁰ byl v pozůstalosti nalezen podrobný rozvrh osmi kapitol⁵¹ a několik rozpracovaných textů z tohoto okruhu. Témata zde rozvržená bude Patočka pod jinými tituly zpracovávat dál, ať už se jedná o „asubjektivní fenomenologii“, „nauku o třech pohybech lidské existence“ či filosofii dějin, jak je podána v *Kacířských esejích*.

Úvodní studie *Negativní platonismus* je pro nás nyní důležitá ve dvou ohledech. Jednak je zde dobře vidět, proč a v jakém smyslu Patočka rozlišuje mezi filosofií Sókratovou a Platónovou, jednak je zde zachyceno, v jakém smyslu chce Patočka na platónskou filosofii navázat.

Sókrata si Patočka představuje, jak jsme zmínili už na začátku, jako prototyp filosofa vůbec. „Sókratova suverenita je v tom, že je absolutně volný, že se ustavičně uvolňuje ode všech pásek přírody, tradice, cizích i vlastních schémat, majetku fyzického i duchovního.“⁵² Svými otázkami, v kterých provádí „negaci všech konečných tezí“,⁵³ se dostává „do prostoru, kde [už] nic reálného neposkytuje oporu“,⁵⁴ a odhaluje tak „jeden ze základních rozporů člověka, totiž rozpor mezi jeho vztahem k celku, který je mu neodňatelně vlastní, a neschopností, nemožností vyjádřit tento vztah ve formě běžného konečného vědění“.⁵⁵ Platón naproti tomu je pro Patočku tím, kdo na sókratovskou otázku podává odpověď, kdo v onom „prostoru, kde [už] nic reálného neposkytuje oporu“,⁵⁶ v zámezí našeho kolotavého světa jeví, buduje, či lépe řečeno nachází „jiný svět“, svět transcendentních idejí, svět absolutně pozitivních realit, které poskytují pravé vědění. Platón je tak zakladatelem metafyziky, zatímco Sókratés sám ještě „do vlastní metafyziky nevkročil“.⁵⁷ Je-li tedy nyní nezbytné metafyziku překonat, je třeba „metafyziku samu pochopit, vyjmout z ní v očištěné podobě její podstatnou filosofickou vůli, a tuto vůli vést a nést dál“.⁵⁸ Tento před-metafyzický Sókratés a jeho způsob pečování o duši, který sice Platón zachytil, ale který podle Patočky vytěžil neadekvátním, tedy metafyzickým způsobem, je tím, co bude Patočka *Kacířských esejí* reklamovat pro svou, jak jsme ji nazvali, třetí konverzi. Navázání na sókratovskou filosofii se bude týkat motivu lidské svobody a s ní spojené schopnosti člověka transcendovat veškerou předmětnou danost směrem k „nejsoucnu“, k nepředmětné „Ideji“ v singuláru, která je nyní symbolem této svobody a zkratkou pro celou oblast toho, co dělá člověka člověkem narozdíl od zvířete. Tento motiv vede k novému, „asubjektivnímu“ pojetí lidské subjektivity: „Idea ... stojí nad subjektivním i objektivním jsouncem“,⁵⁹ tj. nad průběhem zkušenosti i nad věcným obsahem zkušenosti. „V člověku se sice odehrává zkušenost svobody, člověk je jejím ‚místem‘, ale to neznamená, že si v této zkušenosti sám postačí“.⁶⁰ „Idea ... dává vidět ... Nikoli v čistě ... sensuálním smyslu, v němž zvíře rovněž vidí, nýbrž v ‚duchovním‘ významu, ve kterém možno říci, že v tom co je nám dáno ..., spatřujeme něco více, než je přímo v danosti obsaženo“.⁶¹ „Všecka pojetí, podle nichž Idea není jen to, mocí čeho vidíme, nýbrž také to, co koneckonců vidíme, jsou antropomorfismem.“⁶² Zde pramení síly paměti a vzpomínky, fantazie, kombinace, negace.⁶³ A konečně to nejdůležitější pro Patočkovo pojetí

⁵⁰ Patočka, J., *Negativní platonismus*, in: *Péče o duši I*, Praha 1996, str. 303 nn.

⁵¹ Patočka, J., *Rozvrh „Negativního platonismu“*, tamt., str. 443 nn.

⁵² Patočka, J., *Negativní platonismus*, tamt., str. 308.

⁵³ Tamt., str. 309.

⁵⁴ Tamt., str. 308.

⁵⁵ Tamt., str. 309.

⁵⁶ Tamt., str. 308.

⁵⁷ Tamt., str. 324.

⁵⁸ Tamt., str. 317.

⁵⁹ Tamt., str. 330.

⁶⁰ Tamt., str. 330.

⁶¹ Tamt., str. 328.

⁶² Tamt., str. 332.

⁶³ Tamt., str. 329.

dějin jako vzmachu: Filosofie negativního platonismu „zachraňuje člověku možnost opřít se o pravdu, která není relativní a ‚světská‘, i když nemůže být formulována kladně a obsahově“,⁶⁴ ospravedlňuje zápas člověka „o cosi povýšeného nad přírodnost a tradičnost ..., proti relativismu hodnot a norem, a to při současném přitakání myšlenky o základní historičnosti člověka a relativnosti jeho orientace v okolí, jeho vědy a praxe...“⁶⁵

*

Pokusme se tedy zformulovat, co všechno by mělo patřit do rámce třetí konverze.

Na konci 6. kacírského eseje, po děsivém vyličení 20. století jako války, je výslovně řečeno, že „prostředkem, jak překonat [válečný stav v podobě mírového plánování Síly] je *solidarita otřesených*.“⁶⁶ V kontextu s předchozí analýzou frontových prožitků, zkušenosti koncentračních táborů a pronásledování disidentů to může vypadat, že otřesenými jsou zde myšleni právě jen šťastlivci, kteří tyto útrapy přežili. Domnívám se však, že to by byl velký omyl. Otřes způsobený těmito mezními zážitky je jen do extrému vyhocené signum otřesu, který zachvátil většinu lidstva a trvá již mnoho desítek, ba více než dvě stovky let a který k těmto extrémním hrůzám vlastně vedl, totiž otřes ze smrti Boha a zhroucení metafyziky. Tyto dvě ztráty jsou totožné se ztrátou absolutního smyslu – je tu obávané nietzschovské *nihil*. Absolutní hodnoty, absolutní smysl, naděje na absolutní pravdu, byť i v nekonečném úběžníku, či na absolutní spravedlnost na onom světě se rozplynuly jako dým z válečných spálenišť 20. století. Citát: „... dogmatický nihilismus [je] korelát dogmatických tezí smysluplnosti ..., které vzala na svůj účet metafyzika a s ní souvisící dogmatická theologie.“⁶⁷ Tím, že je zde takový epochální otřes, se naše situace podobá situaci, v níž došlo v Řecku k první konverzi, a všechno nasvědčuje tomu, že Patočka má tuto paralelu opravdu na mysli. A snad bychom se mohli odvážit i tvrdit, že podobný otřes předznamenával i vznik křesťanství – jak jinak by se mohlo tak výrazně prosadit? I zde se jedná o křesťanství, protože o víru, ale v opačném smyslu. Zatímco v druhé konverzi se víra získávala, zde se víra ztrácí. Na začátku dalšího odstavce v *Šestém eseji* je jasně řečeno: „Solidarita otřesených – otřesených ve *víře* [zdůraznil ICH] v ‚den‘, ‚život‘ a ‚mír‘...“⁶⁸ Uvozovky zde v kontextu s předešlým znamenají idealizovanou, Bohem garantovanou podobu těchto pojmů.

Východiskem je tedy epochální otřes. O dvě věty dál za první zmínkou o solidaritě otřesených jsou tito „otřesení“ identifikováni s „duchovním člověkem“, jenž je schopen obratu, o který nám zde jde.⁶⁹ Aby nebylo pochyb o právě zmíněné paralele s první a druhou konverzí, je obyčejné české slovo „obrat“ zdvojeno slovem *metanoia*, což je *řecký* termín pro *křesťanskou* konverzi. Ale jak jsou charakterizováni tito „otřesení“ „duchovní lidé“? Jsou to ti, „kdo jsou s to pochopit, oč běží v životě a smrti a následkem toho v dějinách“.⁷⁰ A oč tedy v dějinách běží? Patočka opět odpovídá: „dějiny *jsou* tento konflikt *pouhého* života, holého a spoutaného strachem, se *životem na vrcholu* ...“.⁷¹ Proložené „jsou“ nás nenechává na pochybách, že zde má Patočka na mysli bytnost dějin. To, čím jsou dějiny ve svém bytostném jádře. A to už víme. Dějiny jsou tam, kde je vzmach, kde se lidstvo udržuje nějakým způsobem nad úrovní pouhé úživy, kde člověk riskuje třeba i život, jen aby se udržel *nad* touto úrovní. Síla či Gestell drží člověka za život, drží ho pod krkem a hrozí mu smrtí, nebude-li otročit pouhému životu. Ale takový otročský život duchovní člověk nestrpí, takový

⁶⁴ Tamt., str. 335.

⁶⁵ Tamt., str. 336.

⁶⁶ Patočka, J., *Kacírské eseje*..., cit. vyd., str. 129.

⁶⁷ Tamt., str. 80.

⁶⁸ Tamt., str. 129.

⁶⁹ Tamt.

⁷⁰ Tamt.

⁷¹ Tamt.

život je pod jeho důstojnost. Dojde-li to tak daleko, je ochoten život obětovat. Za co? Za nic. Jen aby se *ukázalo*, že tento otrocký život pro pouhý život není vše, oč v životě může jít. Právě to také Patočka vzápětí říká: „Pochopení však se za dnešních okolností musí týkat ... této nejzákladnější roviny, otroctví a svobody vůči životu ...“.⁷²

Ale to není vše. Stejně důležité, ba možná ještě důležitější, co Patočka říká na konci 3. eseje, kde výslovně tematizuje problematičnost absolutního smyslu.⁷³ Zde se ještě nemluví o solidaritě otřesených, ale už zde zaznívá řecká *metanoésis*, což je substantivum verbale od infinitivu *metanoein*, tedy totéž, týž požadavek třetí konverze. A stejně jako v šestém eseji se zde jedná o tu „část lidstva, která je s to pochopit, oč v dějinách běželo a běží“.⁷⁴ A i zde je to, oč běží, *vzmach*. To už je jisté: v dějinách běží o *vzmach*. Ale zde, na tomto místě textu, na závěr eseje o tom, zda mají dějiny smysl, je jasně řečeno, kam je tento *vzmach* namířen. Je to „*vzmach za smyslem*“.⁷⁵ Je to *vzmach za smyslem* v situaci, kdy se smysl ztratil. Kdy je tu místo něho *nihil*, nic. Zajisté se neztratil relativní smysl obstarávání pouhého života, který je diktován Silou Gestellu. Ale ten je, jak ukazuje Weischedel, bez absolutního smyslu koneckonců nesmyslný.

A zde jsme tedy u nejnepochopitelnějšího místa celých *Kacířských esejí*. Lidé, kteří vědí, oč v dějinách běží, mají být schopni „oné kázně a onoho sebezapření, kterých vyžaduje postoj nezakotvenosti, v němž jedině se může realizovat smysl absolutní a lidstvu přece přístupný, poněvadž problematičný“.⁷⁶ Tak tedy jaký smysl? *Absolutní*, anebo *problematický*? Jak si Patočka může dovolit takovou absolutní kontradikci?

Zde se konečně dostáváme k Sókratovi a k jeho péči o duši. Co jiného totiž znamenají Patočkovy formulace, když říká: „Člověk nemůže žít v jistotě nesmyslnosti. Ale znamená to, že nemůže žít ve smyslu hledaném a problematickém?“⁷⁷ Vždyť přece hledat smysl a přitom vědět, že je problematický, že nějaká jeho definitivní, nadčasová, absolutní podoba je holý nesmysl, to je přece právě to, co dělal Sókratés se svými spolubesedníky, když s nimi rozmlouval a když se na něj zlobili, že jim bere iluze o správnosti jejich naivních přesvědčení a dogmatických věr. A vsutku, o několik řádek dál Patočka opravdu čteme nenápadnou, ale významnou poznámku: „Možná, že o tom věděl Sókratés ...“⁷⁸ – Proto tedy potřeboval Patočka konstruovat Sókrata jako něco odlišného od Platóna, přestože to podstatné o Sókratovi víme právě jen z Platónových dialogů. Potřeboval Sókrata jako toho, kdo ještě nepodlehł nutkání najít, či vykonstruovat nějakou absolutnost, o kterou by se bylo možno opřít. (A dodejme v závorce: při opakovaném pečlivém čtení Platónových dialogů se zdá, že to asi nebyl Platón, kdo tomuto svodu podlehl, a že všechny jeho dialogy jsou koneckonců vysoce rafinovanou ironickou polemikou s dogmaticky chápanou teorií idejí, kterou zřejmě požadovali nám neznámí jeho vrstevníci a kterou potom z nepochopení hlásal tradovaný platonismus.)

Co to znamená, že duchovní lidé, kteří dnes stojí „na špičce vědotechniky“ jsou „donucováni k přejímání zodpovědnosti za nesmyslnost“⁷⁹ – co to je: „přejímat zodpovědnost za nesmyslnost“? To je přece závazek jít a hledat, jak něco, co bylo provedeno či rozvrženo nesmyslně, rozvrhnout znovu, ale jinak, tentokrát podle našeho nejlepšího vědomí a svědomí smysluplně. A to je přesně to, k čemu ve svých rozhovorech vedl své partnery Sókratés. Je třeba napřít veškerou inteligenci a ve vážném a ukázněném rozhovoru duše se sebou samou, či ještě lépe s druhými, hledat, co *dobrého* je v dané situaci třeba učinit. Toto *hledání* dobra

⁷² Tamt., str. 130.

⁷³ Tamt., str. 81.

⁷⁴ Tamt.

⁷⁵ Tamt.

⁷⁶ Tamt.

⁷⁷ Tamt., str. 80.

⁷⁸ Tamt.

⁷⁹ Tamt., str. 81.

v situaci – to je Sókratova péče o duši. To není metafyzický kontakt s absolutní Dobrem. To je vzmach vedený Ideou, jak ji formuloval Patočka ve svém *Negativním platonismu*, vzmach směřující nad úroveň pouhé úživy. V tomto smyslu je smysl nalezený touto sókratovskou dialektikou absolutní. Není to žádné relativistické „všechno je dovoleno“. A nic zde nevádí že v nové situaci se může ukázat, že předchozí smysl byl klamný. Je třeba pokusit se znovu.

Tuto hermeneutickou strukturu zodpovědného lidského rozhodování ovšem známe z křesťanství, kde měla podobu (nechtěného) zhřešení, odpuštění a pokání. A zná ji i Heidegger, když v *Bytí a čase* formuluje svůj pojem *Wiederholung*, „obnovování“ či „opakování“.

A nezapomeňme na Patočkou zmíněné „sebezapření“.⁸⁰ Zde nezbyvá než připomenout onen primordiální démonický orgiasmus, který po svém zkáznění a přivtělení dvěma předchozími konverzemi je stále ještě schopen být motorem, hormonem, puzením, jež nutí člověka ke vzmachu.

Po smrti Boha, resp. poté, co nás Bůh opustil a my jsme to konečně po dvou světových válkách – do hloubi duše otřesení tímto zjištěním – pochopili, není možno udržovat nadále víru v nesmrtnost duše, ale struktura, kterou duše v křesťanství získala, nám zůstala. Člověk si přivtělil si tento Boží pohled, naučil se, že se musí ze svých činů zodpovídat – nyní už ne před transcendentním Bohem, nýbrž před sebou samým – u Heideggera je to hlas svědomí – a před druhými, kteří také nějak zaujímají onu pozici niterného svědka v nás. Duše se v kontaktu s Bohem naučila, že není v jejích možnostech jednat na základě úplného poznání situace, a že je tudíž vždycky „vinna“. Ale už tu není mysterium tremendum, duše už se nemusí třást kvůli nejistotě ohledně boží milosti a kvůli obavě z věčného zatracení. Umí se s jistotou zatratit sama. Naučila se však činit za své hříchy pokání, a umí tedy myslet na to, jak se pokoušet své nepovedené činy v opakování napravit. To, co bylo dřív důvodem chvění, totiž nemožnost podkládat svá rozhodnutí absolutním věděním, je výslovně tematizováno jako situace problematičnosti, kterou musí člověk vydržet a v sokratovském rozhovoru se sebou a s druhými rozvrhovat smysl, aniž by měl oporu v jakémkoli absolutnu. „Opírat se“ může a musí jedině o smysluplnostně neutrální div, že jsoucno jest, že se zjevuje a že my jsme součástí tohoto divu zjevování. Toto opření ovšem v žádném případě neznamená nějaké ulehčení našeho rozhodování v problematické situaci. Svou rozumností musíme vždy znovu sami rozvážit, co je v dané situaci *dobré* učinit, a za svůj čin se musíme zodpovídat zase jen sami sobě a druhým. Div zjevování a bytí (že jsoucno je a že se zjevuje) lze sice nazvat postaru „božským“, ale není to žádná absolutní soudní instance, a to především proto, že jsme jakožto ti, *komu* se jsoucno zjevuje, tohoto divu součástí.

Je to však právě zřetel k tomuto divu zjevování a jsoucnosti, k této podivuhodné instanci, která sama žádným jsoucnem není, a je tedy jakýmsi tajemným NIC, co tuto novou a otřesnou pozici člověka odlišuje od Nietzscheho řešení v té podobě, jak ji prezentuje Jan Patočka. Podobně jako tam, i zde je sice člověk s to osmyslovat jen určitý malý okrsek světa, kam dohlédne. Ale zatímco u Nietzscheho je toto osmyslování relativní (totiž vztažené právě jen k jeho vůli, a v tomto smyslu je mu všechno dovoleno), chápe člověk sebe sama v pojetí Patočkově jako podílník divu zjevování, na

⁸⁰ Tamt.

němž se účastní i druzí, jakož i všechno to věčné ne-já, které se zjevuje. Tím, že je člověk takto otevřen, že respektuje druhé a je s nimi solidární při práci v hermeneutickém kruhu smyslodajství, v němž se věci zjevují (Patočka by s Heideggerem řekl: „nechává zjevovat věci tak, jak jsou, nekomolí je v jejich bytnosti“),⁸¹ není mu všechno dovoleno, přestože je svoboden. Právě ze své bytostné v otřesu ze ztráty Boha osvojené postmetafyzické svobody rozhoduje se pro solidaritu s ostatními otřesenými, a udržuje tak život nad úrovní pouhé úživy a vždy znovu tak pro něj nalézá smysl. Činí jej tedy životem ve vzmachu, který jako takový bude nadále mít opravdové dějiny. Jedním z příkladů takovéto solidarity otřesených, a tudíž dějinného jednání, bude zajisté i v budoucnu udržování otevřeného prostoru pro společenskou svobodu, v níž by Sókratové a Patočkové nemuseli z politických důvodů umírat.

V tomto pojetí nelze tedy říci, že by div zjevování a bytí byl nějakou instancí absolutního smyslu, jak jej pro možnost smysluplného jednání požaduje Patočkou citovaný Weischedel. Kdybychom totiž chtěli říci, že tento div umožňuje, abychom nacházeli smysl našeho jednání, stejně jako umožňuje, že se také sami sobě zjevujeme, a tedy jsme, musíme si ihned uvědomit, že div zjevování umožňuje také to, že naše jednání se může ukázat nesmyslným, nebo že se sobě a druhým přestaneme zjevovat. V hermeneutickém hledání a zjednávání smyslu v solidárním společenství otřesených, jak z předchozího plyne, není pro smysluplné jednání absolutního smyslu zapotřebí. Plně ho nahradí otevřená tápající solidarita otřesených.

⁸¹ Tamt., str. 100.