

Milému Ivanu Dubskému
K osmdesátým narozeninám
V září 2006 v úctě věnuje
Ivan Chvatík

Jan Patočka a jeho filosofie dějin

(Heslo pro *Blackwell Companion to the Philosophy of History and Historiography*, 2007)

Jan Patočka (1. 6. 1907 – 13. 3. 1977) je jedním z mála českých filosofů, kteří svým dílem vzbudili mezinárodní ohlas. Jeho studie jsou přeloženy do mnoha cizích jazyků a v této práci se stále pokračuje.

Po nezáviděníhodné kariéře téměř neznámého filosofa, který po většinu zralého období svého života nesměl publikovat, se stal významnou veřejnou osobností. Spolu s Václavem Havlem, budoucím prvním prezidentem republiky po pádu komunismu (1989) a Jiřím Hájkem, bývalým ministrem zahraničních věcí z období „pražského jara“ (1968) byl jedním ze tří prvních signatářů a mluvčích protestního občanského hnutí *Charty 77*, které sice neusilovalo o politickou moc, ale požadovalo, aby komunistická vláda dodržovala lidská práva, k čemuž se zavázala na summitu v Helsinkách (1975). Po podpisu a zveřejnění *Charty 77* (3. 1. 1977) 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 Patočkovy 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. Necelé dva týdny na to, uštván policejními výslechy, zemřel.

Jan Patočka – tento zdánlivě nepolitický člověk – byl na toto radikální angažmá dobře připraven v neposlední řadě právě svým filosofickým dílem, jehož významnou složkou je uvažování o filosofii dějin.

*

Jan Patočka se k problémům filosofie dějin dostal již na začátku své filosofické dráhy, při studiu Husserlovy fenomenologie.

Když promýšlel problémy Husserlovy myšlenky „přirozeného světa našeho života“ pochopil, že tento „přirozený svět“ nemůže být nic takového jako nějaká základní vrstva lidského způsobu bytí, která by byla u všech lidí za všech okolností a ve všech dobách stejná, jak se původně domníval Husserl, nýbrž že právě tato nejhlubší struktura lidské existence má stejně jako lidská existence vůbec, dějinný charakter. V tomto přesvědčení byl utvrzen studiem Heideggerova *Bytí a času* a návštěvami Heideggerových přednášek ve Freiburgu, kam přijel studovat k tehdy již emeritovanému Edmundu Husserlovi v rámci Humboldtova stipendia v letech 1932–1933. Spolu s tehdejšími Husserlovými asistentem Eugenem Finkem, který se stal Patočkovým celoživotním přítelem, pochopil, že Heideggerova snaha vymanit

filosofii z tradičního karteziánského chápání člověka jako uzavřeného subjektu, které ji ještě i dnes z velké části charakterizuje, a Heideggerův projekt studovat člověka v jeho zvláštním, na žádné věcné struktury nepřevoditelném způsobu bytí je ve fenomenologii správným krokem a že Heideggerovu korekturu Husserlovy fenomenologie je třeba nadále brát velmi vážně.

To ovšem nikterak neznamená, že by Patočka sdílel Heideggerovy politické názory nebo schvaloval jeho tehdejší politické kroky, kterých byl svědkem. Ve společensko-politickém ohledu zůstal věren Husserlovi a když se situace v Německu po roce 1933 dále zhoršovala v Husserlův neprospěch, intenzivně se podílel na pokusu přesídlit Husserla na zbytek života do Prahy. Husserl tuto nabídku ze strany českého státu uvítal, jejímu uskutečnění však zabránila Husserlova smrt.

Když se blíže podíváme na Patočkovu myslitelské dílo, vidíme, že úvahám o postavení člověka ve světě a v dějinách zasvětil celý život. 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 s Heideggerem pochopil, že lidský způsob bytí, ve své zásadní odlišnosti od způsobu bytí věcí, má co dělat s propastností lidské svobody, která pramení konec konců z toho, že člověk není izolovaná, do sebe uzavřená věc, nýbrž zvláštní temporální jsoucnost, jehož způsob bytí je rozumět nějakým způsobem své v minulosti vzniklé situaci, rozvrhovat na základě tohoto porozumění své budoucí možnosti, a v takto rozevřeném horizontu aktuálně jednat. V článku *Několik poznámek k pojmům dějin a dějepisu* z roku 1934 (I, 35–45)¹ se výslovně odvolává na Heideggera (I, 41) a naznačuje, že ještě i Husserlovo pojetí duševna jako série intencionálních aktů a prožitků činí z vědomí něco jako věc. Husserl se domnívá, že tento aktuální obsah vědomí je možno zachytit bezprostřední reflexí. Pokud by to vůbec bylo možné – a Patočka bude později ve svém projektu „asubjektivní fenomenologie“ ukazovat,² 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 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

¹ Jan Patočka, *Péče o duši* sv. I – III, vyd. I. Chvatík a P. Kouba, Praha 1996, 1999, 2002. Dále uvádím v závorkách jen číslo svazku a stránku.

² Viz dvě německy publikované studie: Jan Patočka, *Der Subjektivismus der Husserlschen und die Möglichkeit einer „asubjektiven“ Phänomenologie*, in: *Philosophische Perspektiven*, Bd. 2, Frankfurt/M 1970, str. 317–334; dále: Jan Patočka, *Der Subjektivismus der Husserlschen und die Forderung einer asubjektiven Phänomenologie*, in: *Sborník prací filosofické fakulty brněnské university* 19–20 (1971), řada F, č. 14–15, str. 11–26; a konečně svazek náčrtů z pozůstalosti, Jan Patočka, *Vom Erscheinen als solchem*, Freiburg / München 2000.

právě z tohoto omezení naše svobodné možnosti vyrůstají a my je musíme aktivně uchopovat. Lidský způsob bytí – a jeho prostřednictvím i svět a věci – má tedy dějinný charakter.

Jako filosof se tedy Patočka musí dějinami zabývat, a to z hluboce filosofického zájmu. Tento zájem ho přivede k zásadnímu rozlišení (*Několik poznámek o pojmu „světových dějin*, 1935, viz 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 nesený, 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 jednotlivý život, veškeré naše prodlívání u jednotlivin“ (I, 52). O co zde Patočkovi jde, je svět jako struktura porozumění sobě a věcem, kterou člověk svým jednáním upřesňuje, rozšiřuje či zužuje, otevírá v ní nové průzory. Dějiny této universální struktury jsou 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 dějiny toho, jak člověk v různých dobách rozumí sobě a věcem, pokud jde o to, že a co jsou; 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 Patočka 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).³

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

³ E. Husserl, *Die Idee einer philosophischen Kultur*, in: *Erste Philosophie*, I, (*Husserliana VII*), Haag 1956, str. 205.

hotového nebo všeobecného, idea, uskutečněná snad v dějinách určitého národa, nýbrž je dějící se a bojující opakovatelná možnost svobodného bytí“ (I, 44).

V textu *Několik poznámek o mimosvětské a světské pozici filosofie* z roku 1934 (I, 58–67) 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 svěruje jako zachráncům před svou faktickou konečností“ (I, 64). „... bohové uloží pravidlo chování, dají řád a cíl ...“ (I, 65). Naivní život uhýbá před svou konečností, snaží se opřít o něco absolutního mimo sebe, spolehnout se na božskou instanci, která ví a může, co my nevíme a nemůžeme. Filosofie naproti tomu je odvaha tuto situaci obrátit: nelze se opřít o absolutno, protože to je samo beze zbytku obsaženo v konečném. Jasno o jsoucnu, o světě, o nás samých a o bytí vůbec si musíme zjednat sami. 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 odhalením samostatného, o sobě jsoucího transcendentna, nýbrž svobodný – přestože zároveň situovaný – lidský čin. Ideál suverenní filosofie shrnuje pak Patočka v poslední větě svého článku takto: „filosofie hrdinství a hrdinství filosofie“ (I, 67).

*

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 jsou dnes postupně zpřístupňovány vydáváním jeho rukopisů a spisů, které z větší části nemohly za jeho života normálním způsobem vycházet. (*Sebrané spisy Jana Patočky* čítají dnes 11 objemných svazků. Celkem jich má být asi 25.) Texty týkající se více či méně filosofie dějin jsou shrnuty v prvních třech svazcích *Sebraných spisů*. Tento tematický oddíl nese příznačný název *Péče o duši*, který je překladem řeckého *epimeleia tes psychés* a nejstručněji charakterizuje právě Patočkovu filosofické pojetí dějin.

Dějiny v pravém slova smyslu jsou pro Patočku dějiny Evropy. Mají svůj začátek ve starém Řecku, vrcholí v pokusu o realizaci křesťanského *sacrum imperium* ve středověké Římské říši (III, 88, 245, 246, 259) a končí světovými válkami 20. století. Vše, co se děje mimo tuto „Evropu“, před ní a vedle ní, nejsou dějiny v silném smyslu, je to jen jakási před-dějinnost. Co bude následovat nyní, po pádu Evropy, je nejasné a Patočkovi jde o to zformulovat, jaké dědictví si odnesou lidstva, která tuto Evropu přežijí, a zda budou ještě mít, popřípadě zda budou ještě *chtít* mít dějiny.

Nejsevřenějším způsobem je Patočkova filosofická představa o Evropě a jejích dějinách zachycena v jeho posledních eseích ze 70. let (viz bibliografie), především v šesti *Kacířských eseích o filosofii dějin* (III, 13–144). V německy psané „skice k filosofii dějin“ nazvané *Evropa a její dědictví* (III, 241–256), která je variantou čtvrtého „kacířského eseje“ (III, 84–97), Patočka výslovně formuluje „základní myšlenku“ své „filosofie dějin“: „radikální reflexe, která se ustavila pouze v Řecku, bojuje v evropském světě proti nereflektované, nefilosofické zkušenosti, tuto zkušenost formuje a stále znovu se s ní vyrovnává“ (III, 241).

Dějiny začínají podle Patočky otřesem. V tzv. před-dějinném období se postupně hrouť uzavřenost starého světa mýtu, kde člověk žil v bezpečí „akceptovaného smyslu“, tj.

smyslu daného a člověkem bez ptaní přijímaného, „smyslu sice skromného, ale spolehlivého“ (III, 28). Takový svět, říká Patočka, „má smysl, tj. srozumitelnost, tím, že existují moci, démonično, bohové, kteří stojí nad člověkem, vládou a rozhodují o něm.“ (III, 28) Je to „svět před objevením problematičnosti“ (III, 26). Je v něm sice velmi mnoho tajemného, není v něm však možná otázka: „... otázky totiž předpokládají možné osvobození, distanci vůči tomu, co již jsme a v čem se nacházíme...“ (III, 28). Dějiny začínají 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 otázky však nejsou pohotově odpovědi. Vychází najevo „problematicnost nikoli toho či onoho, nýbrž veškerenstva vůbec.“ (III, 40) Objevení této 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.

Počátek dějin chápe tedy Patočka „jako povznesení z úpadku, jako pochopení, že život dosud byl životem v úpadku“ (III, 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“ (III, 104).

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“ (III, 52). Tento boj „není pustošivá vášeň 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“ (III, 54).

Novinka politického života je tedy v tom, že chápe, že svobodný život lze udržet pouze ve společenství, kde si svobodní 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. Prostor svobody je neustále ohrožen, a to nejen zvenčí, ale především zevnitř. Dějinné jednání tak spočívá v potírání tohoto dvojího nebezpečí a v pěstění možností, které se zdají svobodu upevňovat. Žádná z nich však není zajištěna před nebezpečím. Co se po jistou dobu zdálo ukazovat cestu, může se v konfrontaci s hlubší zkouškou prokázat jako scestí. (III, 264) Je tedy nutno být stále ve střehu a kde je třeba, tam zasahovat. Kdo však ví, kdy je toho třeba? I o to se musí vést a vést boj.

A tady někde lze 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 tvář 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.“ (III, 27). Takový požadavek vede ke zrodu filosofie, která tematizuje bytí jsoucího vůbec.

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“.

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“ (III, 71). V obci se „buduje prostor pro autonomní smysluplnost ryze lidskou, smysluplnost vzájemného uznání v působnosti“, která překračuje „pouhé udržování života tělesného“ (III, 71). Na půdě obce je rovněž možné soupeření náhledů filosofických, které tematizují problematičnost bytí a smyslu jsoucího vůbec, chtějí nahlédnout „do temnoty, z níž trhlinami probleskuje osvětlení, aniž by mohlo noc proměnit v den“ (III, 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 vzhází a zachází, aniž by ona sama pomíjela. Je to *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 záhady plurality metafyzických konceptů, základně odlišných nazření povahy jsoucího jako takového“ (III, 73).

Všem třem těmto filosofiím je však společné výslovné porozumění tomu, že jak politická snaha o vybudování spravedlivé společnosti tak filosofická snaha dobrat se jasnosti o světě v celku je možná jedině jako výkon člověka, který výslovně pečuje o to, aby si uchoval rozumově reflektující duši, který celou svou bytostí rozumí tomu, co dělá a co je třeba dělat. „Dědictví řecké klasické filosofie je tedy starost o duši. Starost o duši znamená: pravda není jednou provždy dána ani není záležitostí pouhého nazírání a přijetí ve vědomí, nýbrž celoživotní zkoumavá, sebekontrolující, sebesjednocující myšlenkově-životní praxe“ (III, 87).

Pluralita filosofických konceptů a historické okolnosti hellenistické doby vedou ke skepsi, ukazuje se, že filosofie opírající se o kosmický řád „není s to dát člověku vyšší životní smysl veskrze pozitivní“ (III, 73).

V této situaci přichází křesťanství. Prostřednictvím Římské říše převezme – nyní již v universalizované podobě – tento úkol a řeší jej na základě víry v absolutní transcendentní oporu v milosrdném, vševědoucím, všemohoucím Bohu. Křesťanský Bůh ale nepřichází jako něco samozřejmého. V Boha je třeba uvěřit. Bůh je novou odpovědí na starou otázku. Odpověď však dává pouze tomu, kdo ji chce slyšet, tomu, kdo k němu má důvěru, kdo má víru (III, 345 n.).

Křesťanské řešení problematičnosti bylo velmi úspěšné. Spolehnutí se na Boha propojené posléze přece jen s využitím antických metafyzických motivů vedlo k vytvoření moderní evropské civilizace. V lůně křesťanství se zrodila nová vědecká racionalita, která vedla jednak ke vzniku moderní matematické přírodovědy, jednak k rozvoji racionální theologie. „V moderních lidech ožila naděje, že nová racionální metoda dokáže základní pravdy křesťanské, praeambula fidei, prokázat jednou provždy *a priori* s matematickou jistotou“.⁴ Tato naděje zároveň dávala smysl přírodovědeckému bádání, jehož předmětem byla přece právě Bohem stvořená příroda. Poznat s apodiktickou jistotou přírodu právě *jakožto* Bohem stvořenou byl projekt, v němž byly matematická přírodověda a racionální theologie úzce spjaty. Vrcholem metafyzického úsilí theologů byly racionální důkazy existence Boha samého.

Ale právě tím, že theologie nabyla tohoto výrazně racionálního charakteru, začalo se stále více ukazovat, že úkol, který si dala, ji zaplétá do rozumem neřešitelných rozporů. Snaha rozumu odůvodnit články víry se stejnou logicko-matematickou přesvědčivostí, s jakou se začalo dařit bádání v přírodovědě, přivedla lidský rozum k tomu, že sám nahlédl na beznadějnost svého počínání. Výslovné a přísné zformulování tohoto stavu věcí se podařilo Immanuelu Kantovi. Účelem jeho „kritické“, tj. „rozlišující“ filosofie bylo osvobodit rozum od úkolů, které překračují jeho možnosti, aby se mohl s plnou silou věnovat vědeckému poznání v oblasti, jež je jeho poznávacím schopnostem přiměřená.

Jeho výsledkem však byl rozštěp rozumu na teoretický, který se má zabývat poznáním přírody, kde panuje exaktní přírodní zákonitost a kde tedy otázku smyslu nemá smysl klást, a praktický, kde je smysl třeba postulovat, protože je to rozumné. Existence Boha, nesmrtelnost duše a lidská svoboda – to není něco, co by bylo možno (matematicko-přírodovědecky-exaktně) *dokázat*, nýbrž něco, v co je třeba *věřit*. Racionální víra, racionalismus postulátů praktického rozumu, má skýtat smysl přírodovědnému bádání.

Problematiky, kterou Kant odhalil, se sice ujali velcí básníci jako Goethe a Schiller, ale jak Patočka říká, „okolnost, že Hegel a Schelling jako následovníci a protivníci Kantovi obnovili ontotheologickou metafyziku, zakryla do značné míry pochopení, že Kantem započal v metafyzice věčnosti nový styl, orientovaný na *smyslu* světa a života...“ (Češi I, 369).

Jeho pojetí se však ukázalo neudržitelným. Kantovy postuláty jsou záhy demaskovány Dostojevským jako nemorální, nejvyšší hodnoty odhalí Nietzsche jako prázdné. Transcendentní opora se hrouť, představa potřeby absolutního smyslu se však udržela dál. Protože nikde nebyl k nalezení, začalo se mluvit o nihilismu. Světu chybí celkový, absolutní smysl, nemá tedy smysl nic, *nihil*.

Pozitivismus si tuto otázku nepřipouští, slepě se soustřeďuje na hromadění poznání, takže vlastně pomáhá vládnoucí nihilismus prohlubovat.

Husserl se od pozitivismu distancuje. Domnívá se, 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 zpředmětnování vládne.

Patočka přijímá Heideggerovu diagnózu. Lidstvo v moderní epoše vědecké techniky chápe veškeré jsoucno včetně člověka jen jako manipulovatelné stavy zásob, jako akumulovanou sílu, která je na objednávku kdykoli k dispozici a která se neustále spotřebovává opět k dalšímu hromadění disponibilních zásob. Tím, že se jsoucno zjevuje jen v této ztechnizované podobě, zastírá se člověku výhled na struktury, jimiž je toto zjevování vůbec umožněno. Člověk je nivelizován na úroveň prostého věcného stavu a je mu zahrazen přístup k tomu, co ho dělá člověkem (III, 388). Člověk nevidí, že je to on sám, kdo

⁴ Jan PaI, str. 368)

ve své svobodě transcenduje svým porozuměním veškeré jsooucnost a je tak nezbytnou podmínkou toho, aby se jsooucnost vůbec zjevovovala, nezbytnou podmínkou jakékoli jasnosti ve světě, a tedy i jakéhokoli smyslu. Nebezpečím, které člověka v moderní době ohrožuje, není tedy sama technika, stroje a technické vynálezy, nýbrž tato skrytost, kterou výhradně technické porozumění světu zapřičiňuje.

Patočka formuluje tento problém jako rozpor, konflikt v bytí samém, který tu sice byl odedávna, ale dnes je vystupňován do extrému. Bytí, zatímco zjevuje věci, samo se skrývá, a následkem toho „život sám sebe popírá ve svém bytí“ (III, 394). Úkol je pak v největší stručnosti formulován takto: „... 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. Patočkova filosofie dějin je součástí jeho specifické filosofické pozice v rámci fenomenologické tradice, kterou sám charakterizoval jako „asubjektivní fenomenologii“.⁵

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. Technické porozumění bytí nás ohrožuje na životě, ale zároveň nám brání, abychom se od něj oprostili, 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. Tento elán na sám kraj je v jádru mravně-náboženského pojetí záchrany, spásy. „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 Patočka připomíná poslední slova Kristova z Evangelia sv. Matouše: „Bože, proč jsi mne opustil?“ Na námitku o mystičnosti takového pojetí odpovídá v semináři takto: „Není v tom nic mystického, je to docela jednoduché. 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“, totiž odhalování, jako to nejsilnější a nejmocnější (III, 414). Zatímco v technickém porozumění vládne naprostá nivelizace, zde vychází najevo hierarchie. Ukazuje se *rozdíl* mezi jsooucnem a tím, co jsooucnost *není* a co nad jsooucnem vládne. A tento rozdíl je absolutní. Všechny tzv. „hodnoty“ jsou subjektivní a relativní (III, 416).

Na jednom místě v *Kacířských esejích* Patočka říká, že křesťanství je „dosud největším a nepřekonaným, ale též do konce nedomyšleným vzmachem, který člověka uschopnil k boji proti úpadku“ (III, 108). Patočkův pokus o nástin řešení krize dnešního lidstva tedy má být domyšlením křesťanství.

Toto domyšlení je si ovšem jasně vědomo toho, že je velmi nekřesťanské, a proto samo sebe nazývá *kacířským*. 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 jsooucnem a bytím, kteréžto porozumění, nastolené ve světovém měřítku, by teprve lidstvu umožnilo hledat a nacházet relativní, situativní smysl opravdu lidským, rozumným způsobem.

⁵ Srv. výše pozn. 2.

Patočka tedy nabízí jakousi *možnost*. Tato možnost, že dějiny *budou* mít smysl, že se lidstvu *podarí* realizovat smysluplnou existenci, je podle něj 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“ (III, 129).

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“ (III, 349). 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. Přihlásit se k této problematičnosti znamená pro Patočku „přiznávat se k dějinám“ (III, 116).