

KACÍŘSTVÍ JANA PATOČKY V ÚVAHÁCH O KRIZI EVROPY¹

Ivan Chvatík

V roce 1975 napsal Jan Patočka *Kacířské eseje o filosofii dějin*² a dal je veřejnosti k dispozici jako tzv. samizdat, tj. v podobě svázaného strojopisu, který byl znovu a znovu v deseti kopiích rozmnožován na psacích strojích a předáván dál. Od té doby vzbuzují tyto eseje určité rozpaky, a to jak doma, tak v zahraničí. Jako nejproblematictější se čtenářům jeví poslední esej, nazvaný *Války 20. století a 20. století jako válka*. V předmluvě k francouzskému vydání z roku 1981,³ která byla rovněž otištěna v německém vydání z roku 1988,⁴ říká Paul Ricœur, že „jsou tam pasáže, které jsou až konsternující“.⁵ Podle Erazima Koháka představují *Kacířské eseje* a ostatní spisy z období let 1972 až 1975 „nejproblematictější část Patočkova životního díla“,⁶ podle některých jiných dokonce, jak uvádí Kohák dále, „trapný výstřelek omluvitelný stresem druhé okupace“,⁷ totiž depresí z toho, že tehdejší Československou republiku obsadila v roce 1968 Sovětská armáda a nezdálo se, že by kdy chtěla odejít. Není pochyb o tom, že

¹ Text je českou verzí přednášky proslovené na mezinárodní konferenci *La Fenomenologia e l'Europa Attuale* v Terstu (22. – 25. 11. 1995) pod názvem *Jan Patočka's Betrachtungen über die Krise Europas*.

² J. Patočka, *Kacířské eseje o filosofii dějin* (= KE), poprvé uveřejněno v samizdatových edicích Kvart a Petlice, Praha 1975; 1. knižní vyd.: Praha 1990.

³ J. Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Lagrasse 1981, 1988.

⁴ J. Patočka, *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte*, Stuttgart 1988.

⁵ P. Ricœur, *Préface*, in: J. Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Lagrasse 1981, 1988, str. 8.

⁶ Srv. E. Kohák, *Krise rozumu a přirozený svět*, samizdatová edice *Nové cesty myšlení*, Praha 1987, str. 81.

⁷ Tamt., str. 84. Srv. též E. Kohák, *Jan Patočka. Filosofický životopis*, Praha 1993, str. 169 n.

všechno to, co Patočka po roce 1968 píše, je tímto traumatem poznamenáno. Rozdíl oproti předcházejícímu období je zcela zřetelný. Ve svém příspěvku se pokusím stručně předvést, v čem tato odlišnost spočívá, a uvážit, zda je opravdu tak skandální, resp. v čem je vlastně kacířskost *Kacířských esejů*.

Podíváme-li se na Patočkovu dílo z dnešního odstupů, vidíme, že od samého počátku je na své myslitelské dráze fascinován Platónem a platónským rozvrhem „společnosti řízené čistě spirituálně, založené na životě ducha, který podle Platónova názoru – jež nepovažují za jednu pro vždy odbytý – má svůj orgán ve filosofii, jak ji Platón pojímal, totiž vědě z absolutního zdůvodnění, vědě o jsoucnu samém i o posledních základech vši hodnoty“. Toto Patočka říká v krátkém polemickém článku *Platonismus a politika*, uveřejněném v *České myslí* v roce 1933, který se vztahuje k debatě vedené nad Bendovými *Řečmi k evropskému národu*. Patočka chce jednak ukázat, že Benda není platonik, jednak této příležitosti využívá k přímo programatickému vyhlášení svého názoru na úlohu filosofie ve společnosti a v dějinách. „Platónovo politické pojetí tedy znamená stručně toto:

1. existuje jediné a jednotné, pravé lidské spirituální chování, jménem filosofie;
2. ‚objekt‘ filosofie není především obsah tohoto světa;
3. právo filosofie na normování života spočívá na její vnitřní pravdivosti, na jejím absolutním charakteru;
4. všechno lidské jednání, nezaložené na filosofii a neprosvícené jí, má charakter neuspokojení, nepravdy, nedostatku vnitřního řádu.“⁸

Patočka se s tímto pojetím plně ztotožňuje. „...smysl platonismu je identický se smyslem pravého filosofování vůbec. Filosof v pravém smyslu může vidět praktickou neuskutečnitelnost platónského ideálu v daném okamžiku nebo dokonce vůbec; jako filosof však ho nemůže vnitřně neuznávat a nebýt jeho přívržencem. Pro skutečného filosofa, tj. toho, kdo v sobě metodicky a tematicky probouzí skrytý smysl lidství, není vůbec jiná cesta možná; filosof jako takový sice není angažován v denním politickém zápasu, v denní praxi, ... ale jeho působení ve světě se opírá o to, že má politickou ideu, že žije v politické ideji Platónově.“⁹ V další větě se pak Patočka výslovně přihla-

⁸ J. Patočka, *Platonismus a politika*, in: *Česká mysl* XXIX (1933), č. 3–4, str. 236–238.

⁹ Tamt.

šuje ke svému velkému učiteli Edmundu Husserlovi a uvádí jeho článek *Idea filosofické kultury*.¹⁰ *Filosofie nemá tedy podle Patočky být pouhým intelektuálním konstatováním, pouhým hromaděním znalostí, nýbrž hledáním a probouzením skrytého smyslu lidství. K tomu účelu je třeba ponořit se do největších hlubin jsoucna samého, tam po tomto smyslu pátrat, a snažit se vynášet jej na světlo, totiž působit ve světě svých bližních jakýmsi hlubším výchovným způsobem zaměřeným k uchování a rozvíjení kultury v nejhlubším slova smyslu.*

Tento program, těsně navazující na program Husserlův, Patočka po celý život neopouští, a lze to na jeho filosofické dráze podrobně dokládat. Na tomto místě se omezím pouze na připomenutí toho, že v obdivu k výsledkům fenomenologického filosofování Husserlova a nezůstává tak docela nevnímavým k Heideggerově kritice Husserla publikuje v roce 1936 – tedy v témže roce, kdy v Bělehradě vychází Husserlova pražská přednáška o *Krizi evropských věd*,¹¹ – svou první velkou filosofickou práci *Přirozený svět jako filosofický problém*,¹² a dává tak najevo, že hlavním nástrojem jeho dějinně politického angažmá bude fenomenologická filosofie, a to především v jejím kritickém postoji k scientistickému objektivismu. A již v rozvrhu této práce připomíná, že v jeho programu, „který není propracován nakrátko... leží jako střední člen úvaha o lidských dějinách, filosofie dějin.“¹³

V průběhu svých zkoumání, která se soustřeďují především na podrobné prověřování Husserlova fenomenologického odkazu, odmítne Patočka postupně jak koncepci absolutní reflexe, totiž pojetí „objektivní evidence, které má být dosaženo oním specifickým pojetím reflexe, již subjekt vykonává v jistotě, že sám sebe zachycuje v každém kroku ‚konstituování‘ světa svými výkony, jak aktivními, tak pasivními.“¹⁴ Dále odmítne s tím spojenou koncepci poslední pev-

¹⁰ E. Husserl, *Die Idee einer philosophischen Kultur*, in: *Aufsätze...*

¹¹ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie*, in: *Philosophia*, vyd. Arthur Liebert, Belgrad 1936, str. 77–176.

¹² J. Patočka, *Přirozený svět jako filosofický problém*, Praha 1936.

¹³ Tamt., str. 32.

¹⁴ J. Patočka, *Autorův doslov k francouzskému vydání díla Přirozený svět jako filosofický problém*, in: *Přirozený svět a pohyb lidské existence III*, (Archivní soubor prací Jana Patočky), str. 3.4.15.

né půdy vědomí transcendentálního subjektu a rovněž koncepci bezprostřední intuice hyletických dat, která jediné lze zachycovat v originále a přes která by se teprve přehazovalo „ideové roucho“ filosofie a vědy. V souvislosti s výslovným osvojením si motivů z raného i pozdního Heideggera vypracuje svou vlastní koncepci třech základních ontologických pohybů lidské existence: „pohyb přijetí, který s modalitami lásky a nenávisti dává lidské bytosti ústřední bod, v němž je zakořeněna; pohyb odcizení a jeho překračování, který jí dobývá místo v mimolidské a lidské přírodě; a konečně pohyb pravdivostní v onom význačném smyslu slova, který ji situuje vůči velkému celku a vůči tomu, co jej odhaluje.“¹⁵

Problém přirozeného světa přejde v problém světa vůbec, v problém zjevování. Zjevování je zde stále pojato jako zjevování pravdy, „... lidský život je ve všech svých způsobech životem pravdy, pravdy sice konečné, ale vyzývající naši odpovědnost s nemenší neúprosností nežli racionalismus apodikticity. Neznamená tato konečná pravda, jasně odlišená od pravdy *relativní* k něčemu jinému než ona sama, každodenní boj proti bloudění, iluzím a umíněnosti, které ji provázejí a v nichž se člověk pokouší vzdát se sám sebe, aby se stal ‚kusem lávy na Měsíci‘?“¹⁶

Tato ontologická koncepce světa, zjevování a lidské existence Patočkovi umožňuje poddat se euforii tzv. „obrodného procesu“ v období „pražského jara 1968“ a rozvrhovat cestu k vybědnutí z krize současného technického světa v návaznosti na Husserla a zcela v duchu svého platónského pojetí dějin. Ve studii *Intelligence a opozice*¹⁷ mluví o solidaritě, která by měla být s to změnit svět. Technická inteligence, mající de facto ve svých rukou veškerou materiální moc, se měla postavit politikům na obou stranách železné opony a „na základě nahlédnutí podniknout něco kladného, co může čelit zhoubným vývojovým zjevům“ (IO, 9), znemožnit politikům a byrokratickému establishmentu, aby techniku využívali k upevňování lidské nesvobody všeho druhu. Patočka chtěl tenkrát doufat, že inteligence, která se stává v dnešní době masou co do svého počtu, „nestane se masou v tom smyslu, že by byla podstatně pasivní, receptivní, bez iniciativy a beze smyslu pro intelektuální argumentaci... Nesmí ztratit smysl

¹⁵ Tamt., str. 3.4.13.

¹⁶ Tamt., str. 3.4.15 n.

¹⁷ J. Patočka, *Intelligence a opozice* (= IO), in: viz cit. v pozn. 7.

pro otázky. Musí vystupňovat všechny prostředky kritiky a kritičnosti místo vystupňované vášnivosti...“ (IO, 13) Abstraktně-filosoficky řečeno „běží o to, na základě odhalení nedostatečnosti faktického světa usilovat o skutečnou vládu ducha. O říši ducha či lépe říši duchů mluvil Kant jako o morální sféře. Morální sféra je mu sféra platnosti rozumu, tj. toho, co je obecné a nutné.“ (IO, 20)

Takový koncept byl ovšem, jak se asi i Patočkovi záhy ukázalo, poněkud utopický a právem nezbudil žádný ohlas. Nebylo nijak patrné, jak se ona převážně technická inteligence, která konec konců příliš nestrádala, měla dostatečně zpolitizovat, aby tuto utopickou úlohu, která na ni téměř jaksi s dějinnou nutností čeká, vzala právě jakožto masa za svou. Z perspektivy *Kacířských esejí* je třeba konstatovat, že to byl koncept budovaný z hlediska míru, života a dne, totiž z hlediska usilování o jednoznačně dobrý život, bez jakéhokoli zdůraznění temných stránek lidského bytí na světě. K tomu se Patočka dostal až později. Protože jak jinak vyložit jeho domněnku rovněž obsaženou v tomto textu, že „prvně v dějinách se opozice mezi rozumovou povahou lidského života a materiálností jeho reprodukce stává nejen řešitelnou, ale řešitelnou prostředky rozumu“ (IO, 21).

Studentské bouře v západní Evropě k žádné zásadní společenské změně nevedly a bývalí bouřliváci našli své místo v budování prosperující demokratické společnosti. Po okupaci Československa začalo být jasné, že inteligence sama jako taková na odstranění totalitního režimu nestačí. Bude nutno přidat určitý specifický druh odhodlání, dalo by se říci, že odvozený z charakteru toho, proti čemu se bojuje. Totalitní historicko-společenský útvar vnucuje v jistém smyslu svým oponentům svůj styl. O tom však později.

V roce 1968 se politická situace nakrátko natolik uvolní, že se Jan Patočka konečně může ve svých 61 letech stát řádným profesorem UK. S nasazením všech svých sil seznamuje filosofickou veřejnost s Husserlovou fenomenologií, zároveň vysvětluje své kritické výhrady, ke kterým dospěl během let, kdy jeho veřejné působení bylo omezováno, a ztotožňuje se s Heideggerovou reformou fenomenologie z období *Sein und Zeit*. Postupně přijímá i jeho kritiku technické civilizace a jeho koncepci dějin bytí, která diagnostikuje současnou epochu jako ovládanou bytím v podobě „Gestell“.

Zároveň však neopouští své platónské východisko a v rámci zkoumání dějinnosti přirozeného světa se od začátku sedmdesátých let intenzivně věnuje zkoumání pojetí duše u Platóna, srovnává je s filosofií Démokritovou a sleduje motiv péče o duši v jeho dějinném

úplatnění a proměnách jako hlavní nosný element evropských dějin. Dějiny Evropy jsou dějinami péče o duši. Sókratovsko-platónský objev věčnosti, na který v souvislosti s problémem lidské politické aktivity upozornila Hannah Arendtová,¹⁸ vyhodnocuje Patočka na rozdíl od Arendtové jako vodítko pro jakoukoli správnou politickou aktivitu a znovu formuluje svoje přesvědčení, „že stát spravedlnosti, jehož uskutečnění je smyslem lidských dějin, je možný jedině jako vláda duchovní autority“.¹⁹ Filosofii je tu výslovně rezervováno postavení instance zprostředkující mezi transcendentní oblastí čistých forem a oblastí světa dějin, kde se člověk nachází v neustálém upadání a kde je vystaven neustálému otřásání a problematizování smyslu své existence.

Patočkova analýza platónské duše jako toho, co má zdroj pohybu v sobě samém, τὸ αὐτὸ ἐαυτὸ κινεῖν, je velmi podobná Heideggerovu pojetí lidské existence jako starosti, ovšem s tím zásadním rozdílem, že na místě Heideggerovy autenticity, která je ve své ontologické formálnosti mravně indiferentní a zakotvená v radikální konečnosti, zde stojí bytostné napojení ψυχὴ na oblast věčnosti, odkud má možnost čerpat absolutní smysl, a tím je – přes svou faktickou konečnost, smrtelnost, problematičnost a upadlost – v hlubším smyslu nesmrtelná. Jde totiž o to, aby tuto svou bytostnou možnost uchopila, a nikoli promarnila. Jako explicitní doklad toho, že Patočkoví opravdu šlo o vyrovnávání se s Martinem Heideggerem, dovoluji si citovat z rukopisu jeho přednášky z roku 1972 pro Jednotu klasických filologů: „Lze sice říci s moderním myslitelem, že ψυχὴ se ukazuje sobě samé podle toho, zda a jak se jí odhaluje bytí, ale je třeba zároveň zdůraznit onu αὐτὸ-κίνησις, že bytí se odhaluje nikoli nezávisle a libovolně, s oním metafyzickým hazardem, který předpokládá pozdní Heidegger, nýbrž podle toho, jaká jest – odpovědná či neodpovědná, tj. podle rozhodnutí, které není libovolné. Mravní stránka, odpovědnost, neodhaluje, jako u Kanta, onen, nýbrž tento svět.“²⁰

Platónská péče o duši, ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς, je sice v těsné spojitosti s přípravou na smrt, μελέτη θανάτου, nicméně k zásadnímu zdůraznění motivu smrti dochází u Patočky teprve v poslední fázi

¹⁸ H. Arendt, *The Human Condition*, Chicago, London 1958, str. 20.

¹⁹ J. Patočka, *Platónova nauka o duši*, in: *Archivní soubor prací Jana Patočky, Péče o duši III*, str. 135.

²⁰ Tamt., pozn. 21.

jeho filosofování, a je to podle mého mínění právě tento motiv, kterým se jeho pozdní filosofie nejvíce odlišuje od všeho, co jí předcházelo. Je opravdu velmi obtížné spekulovat o tom, co bylo Patočkoví faktickým podnětem k tomuto přesunu důrazu na temnou stránku lidského života, zda to byla jeho neobyčejná důslednost při probádání motivů vedoucích ke zrodu politiky, filosofie a dějin, která ho vedla k pochopení úlohy mytického reflektování lidské smrtelnosti v mýtech a orgiastických kultech pro přípravu objevu lidské svobody, či zda jej k tomu přivedla fascinace chováním velkých ruských disidentů, Alexandra Solženicyna, Andreje Sacharova, Naděždy Mandelštamové a dalších, kteří začali světu předvádět, že proti totalitnímu režimu je třeba nasadit se totálním způsobem, totiž, cituji Patočku, „jít až do konce, do překonání každé vazby, vazby na život...“.²¹

Ať je tomu jakkoli, fascinace motivem lidské smrti je navázáním na Heideggerův motiv skrytosti bytí jako toho, co vládne ve zjevování jsoucna. Skrytost bytí v podobě zapomenutosti bytí dosahuje vrcholu v moderní době, předznačené podle Heideggera a Patočky Nietzscheovou myšlenkou nihilismu, kdy bytí v podobě Gestell „vydává člověka napospas strašlivému odcizení, aby se samo skrylo, aby se vymklo tomu znesvěcení, kterému vydává člověka všanc. Člověk, který se tak stává funkcionářem toho Gestell, tím, že je mu vše jasné, ovladatelné, že vše nějak dovede, tím se stává právě funkcionářem toho zapomenutí, toho odvratu, a tím se stává nehodným toho, co tvoří jeho bytí, jeho samotné jádro.“ (ČSPE, 312) Patočka mluví přímo o „konfliktu v bytí samotném“ (ČSPE, 313). V čem má tento konflikt spočívat? „Na jedné straně se bytí skrývá, na druhé straně jako by chtělo být odhaleno, aby k němu byl vztah. Vždyť tím, že se skrývá v jasnosti o věcech, jako by sebe samo popíralo, jako by samo popíralo, že nás vede ke stavu lidskosti a života.“ (ČSPE, 313) A tamtéž shrnuje svůj názor na to, jak tuto hlubokou, přímo ontologickou krizi současného světa řešit: „Husserl se domnívá, že krizi společnosti, která vyplývá z krize vědy, vyřeší novou vědou, tedy přece jen novou objektivací. To je myšlenka evidence – že názor je pramenem všeho vědění a pochopení. Heideggerova myšlenka je radikálnější potud, že říká, že žádná objektivace tento poslední problém porozumění nemůže vyřešit.“ (ČSPE, 313) „[Heidegger] cituje Hölderlina: ‚Wo aber Gefahr ist,

²¹ J. Patočka, *Čtyři semináře k problému Evropy* (= ČSPE), seminář 2, cit. d., str. 314.

wächst das Rettende auch.“ (ČSPE, 310) „Ta oblast umění je záchrannou právě proto, že je to oblast toho nepotřebného, co se nedá objednávat, zprůměrnit, v čem není člověk vyměnitelný, kde jeho život nepřestává být porozuměním... Ale je otázka, zda ten vnitřní konflikt může být vyřešen tím, že se tu objeví das Rettende v podobě harmonie bytí. Zda ten konflikt nechce být vyřešen zase konfliktem?“ (ČSPE, 312 n.)

Pokusme se tedy citované pasáže shrnout. Evropské lidstvo je v krizi. Husserl ji chce řešit absolutní objektivací. Heidegger vidí řešení v umění a v myšlení, které by se připravovalo na obrat v bytí samém. Patočka navrhuje řešení radikální, řešení konfliktu konfliktem. Nejdříve se tedy pokusím přesněji ohledat, jak vypadá tento konflikt, pak se podíváme, jakým konfliktem se má řešit a v čem to řešení má spočívat.

V *Kacířských esejích* vidíme, že jakýsi konflikt je tady podle Patočky už od počátku dějin. V prvním eseji navazuje Patočka na svoje celoživotní téma a přichází s myšlenkou pojmut přirozený svět jaksi obrazně jako svět před-dějinný, jako tu vrstvu naší existence, která odpovídá existenciálnímu pohybu zakořenění a akceptace: „Svět před problematičností je rovněž svět daného, sice skromného, ale spolehlivého smyslu.“ (KE, 30) V takovém světě žijeme například my jako malé děti, ale v takovém světě žijí také tzv. přírodní národy, a v takovém světě žili naši mytičtí předkové. Skromný smysl svého života dostávali od bohů, se smrtí a ostatními temnými stránkami života se vyrovnávali v orgiastických rituálech a náboženských kultech. Dále cituji: „Svět bez problematičností je takový, kde skrytost jako taková není zakoušena. Tj. ne že by tento svět neměl a neznal tajné věci, posvátno, tajemno, toho naopak v něm může být plno a může v něm hrát roli rozhodující, – ale onu zkušenost *přechodu*, vycházení jsoucna jako fenoménu z temna do otevřena, v němž se objevuje samo i to, co nechává objevovat se jsoucno, a dává tím otázkám po jsoucím teprve půdu pod nohy, tuto zkušenost nemá.“ (KE, 30) Ale: „Odhálit to, co se tak v ukazování skrývá, znamená však otázku, znamená objevit problematičnost, nikoli toho či onoho, nýbrž veškerenstva vůbec...“ (KE, 42) Dějiny začínají ne tam, kde svobodný člověk přebírá smysl od mocností, které ho přesahují, jako něco hotového, čeho smysluplnost je mu samozřejmostí, nýbrž tam, kde toto svoje osvobození nahlíží a kde žije ve vmachu a iniciativě, a sám si dává za úkol vždy znovu a znovu nacházet svůj otřesený smysl. V návaznosti na analýzu Hannah Arendtové z její knihy *The Human Condi-*

on, ale zároveň v protitahu proti ní, říká Patočka: „Politický život je tím, co člověka pojednou staví před možnost celku života a života v celku, filosofický život se ujmá na tomto kmeni a rozvádí to, co je v něm zavinuto, uzavřeno.“ (KE, 55)

Situaci počínajících dějin interpretuje nyní Patočka v návaznosti na Wolfganga Weischedela takto: „Každý jednotlivý smysl poukazuje na celkový, každý smysl relativní na absolutní. [...] A dále z toho vyplývá, že tedy není možný lidský život bez buď naivní, nebo kriticky získané důvěry v absolutní smysl, v celkový smysl universa jsoucího, života a dění.“ (KE, 70) Protože ale v politickém soupeření takový absolutní smysl být nemůže, je zároveň úkolem dějinného člověka tento problém řešit. Je třeba pochopit, že smysl vzniká skrze boj. Ale nejen to, Patočkovi a Hérakleitovi v Patočkově pojetí nestačí konkrétní jednotlivý smysl dané situace. „... moc, která se vytváří skrze boj, není slepá síla. Moc vyrostlá ze sporu je vědoucí, vidoucí: jediné v tomto tonifikujícím sporu je život, který opravdu vidí do povahy věcí, τὸ φρονεῖν.“ (KE, 56) „Πόλεμος není pustošivá vášeň divokého nájezdníka, nýbrž je tvůrce jednoty. Jednota jím založená je hlubší než každá efemerní 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.“ (KE, 58) Domnívám se, že v těchto formulacích máme celou věc v kostce před sebou.

1. Člověk není v přímém kontaktu s absolutním smyslem a pravdou: Počátek dějin nás učí, „že životu je třeba porozumět nikoli z hlediska *dne*, z hlediska pouhého žití, života akceptovaného, nýbrž i z hlediska boje, *noxi*, z hlediska πόλεμος“ (KE, 58). Toto porozumění se člověku otvírá na počátku dějin v politice a ve filosofii.

2. S absolutním smyslem a pravdou je však v kontaktu nepřímém. V existenciálním pohybu pravdy, v pohybu transcendence, objevuje skrze filosofii možnost, a skrze tuto možnost zároveň také potřebu a nutnost absolutního smyslu. Tuto pozici zformuloval Platón. Objevením platónské věčnosti v podobě metafyzické definitivy po vzoru matematiky vzniká požadavek zavěsit smysl vznikající v situaci, a stále znovu a znovu se v situaci utvářející, na smysluplnost absolutní, na Dobro o sobě.

3. Dějiny jsou pak asymptotickým řešením konfliktu mezi tvrzeními (1) a (2). Toto řešení však neprobíhá samočinně, není to ani plán Boží, ani lest dějin, natož přírodní zákon. Lidstvo se musí tohoto řešení chopit jak úkolu a tento úkol unést. A zde je jádro Patočkova

platonismu: Dějiny, politika a filosofie jsou rozvrženy jedním tahem v antickém světě *polis*. Filosofie zaručuje svým kontaktem s bytím existenci absolutního smyslu, který tvoří pro dějiny nezbytný úběžník. Filosofie rozvrhuje a osmysluje politiku.

Dogmatický platonismus však zklamal. „Že filosofie není s to dát člověku vyšší životní smysl veskrze pozitivní, nezlomený, bezprostředně srozumitelný... , že metafyzika zavádí, svede do nejistot místo slibovaného anebo doufaného kladu, je zkušenost, jež se prosazuje s velikou silou právě v údobí, kdy člověk zbavený smyslu své existence v obci obrací se dovnitř...“ (KE, 76 n.)

Problém nezbytnosti a zároveň nedostupnosti absolutního smyslu vyřeší na dva tisíce let křesťanství. „Co není s to zaručit filosofické badatelství se svým nárokem na pevnou *ἐπιστήμη*..., co nedokáže člověk nejvyšším úsilím, je Bohu lehké...“ (KE, 77) V křesťanské konverzi přijímá lidstvo smysluplnost nepřímou, slíbenou z onoho světa, ale pouze v úběžníku, smysluplnost, kterou je potřeba si zasloužit tím, že ji pomáháme vytvářet a uskutečňovat. Chyba je však v tom, že: „Křesťanská víra je smysl člověkem nikoli hledaný a jím autonomně nalézáný, nýbrž diktovaný z onoho světa.“ (KE, 77) S Boží zárukou zvětšuje se smělost rozumu, zvykli jsme si na dějiny spásy, a zároveň s rozvinutím moderní matematické vědotechniky došlo k onomu dalekosáhlému vyprázdnění smyslu, v kterém nyní stojíme. A došlo k tomu proto, že jsme zapomněli na to, jak dějiny začaly a jak je to v nich se smyslem. Propadli jsme „přesvědčení, že základním řádem vši skutečnosti je právě řád, mír, dobro, jas, v jehož celku se vyskytují místa zmatku, války, zla, temna.“²² Přitom je to právě naopak. To jsme ale na počátku dějin chápali. Vlastně jsme tedy nedostáli svému úkolu. Zklamali jsme, ať už jako křesťané, či jako vědci a politikové. Dějinnému úkolu jsme chtěli rozumět pohodlně jako akceptovanému smyslu. To však nejde. Museli jsme projít nezměrně tragickou zkušeností ztráty smyslu, stoletím válek a násilí, a pořád se nechceme poučit, že smysl nelze přijímat hotový, že nemůže být nikdy dán, ani nadobro získán.

Jaké je tedy Patočkovovo řešení. V jistém smyslu se opakuje situace počátku dějin. Znovu je tu zkušenost otřesu. Zhroutil se záruka Boží, a s ní posléze i projekty sekularizované, opírající se o vědeckotechnický rozum. Za obrovského utrpení prochází lidstvo opět ztrátou

²² E. Kohák, cit. d., str. 85.

smyslu. Co zde může pomoci? Jedině nová konverze, založená na „nepřímé epifanii“ (KE, 72) smyslu „jako úběžného bodu problematické“ (KE, 71 n.). „Možnost *μετανοήσις* v historických rozměrech závisí v podstatě na tom: je ta část lidstva, která je s to pochopit, oč v dějinách běželo a běží, která je zároveň celým postavením dnešního lidstva na špičku vědotechniky stále více donucována k přejímání zodpovědnosti za nesmyslnost, též schopna oné kázně a sebezapření, kterých vyžaduje postoj nezakotvenosti, v němž jediné se může realizovat smysl absolutní, a lidstvu přece přístupný, poněvadž problematický?“ (KE, 85)

Znovu tedy motiv solidarity, solidarity otřesených, ale neohrožených, těch, kteří vědí, oč v dějinách běží, inteligence, duchovních lidí, vlastně platónských filosofů-strážců, kteří jsou s to vystát nesmyslnost nihilistické doby a nasadit vlastní život, aby se ukázalo, že do této nesmyslnosti se lidstvo přivedlo samo tím, že podlehlo iluzi, že smysl je zajištěn.

Nepomohla ani zkušenost I. světové války, o které by se snad dalo říci, že nejdrastičtějším způsobem ukázala neudržitelnost tohoto ideového komplexu. Smysl, který žil v idejích 19. století, „ale to jsou ideje dne, jeho zájmu a míru“ (KE, 128), se zhroutil. „Obecná idea, která byla pozadím této války, bylo pozvolna klíčící přesvědčení, že neexistuje nic jako věčný, objektivní smysl světa a věcí...“ (KE, 128) Snaha vybědnout z války vedla k etablování dvou rozdílných, přestože vnitřně spřízněných totalitarismů a za asistence demokratických sil, které podlehly iluzi, že je možno vystačit s idejemi minulého století, přivedla Evropu a svět k druhé válce, ještě strašnější. Ale ani ta nepřinesla kyžené řešení krize. Po porážce jednoho totalitarismu ukáže se druhý daleko stabilnější, a než se jeho existence stane vnitřně neudržitelnou a sám se zhroutí, uplyne dalších téměř padesát let. Mezitím trvá tzv. válka studená, a zdá se, že Heideggerova diagnosa o vládě bytí v podobě „Gestell“ stále platí.

Co tedy dělat? Jak se postavit vládě „Gestell“ v totalitárním systému, který vypadal, že vydrží navždy? Již jsem naznačil, že totalitární režim vnutil svým oponentům svůj styl. Přibližně 15 let předtím, než se komunismus zhroutí, přichází filosof se svým kacířským názorem. „Jak vládne den, život, mír nad každým jednotlivcem, nad jeho tělem i duší? Pomocí smrti, ohrožením života... Není možno zbavit se války tomu, kdo se nezbaví vlády míru, dne, života v té podobě, která vynechává smrt a zavírá před ní oči.“ (KE, 136) Konflikt v bytí je možno řešit jedinečně konfliktem, resistencí proti „... terorizujícím

a přelstivajícím motivům dne. Je to odhalení jejich povahy, protest, který se platí krví, která neteče, nýbrž hnije ve vězeních, v ústraních, ve zničených životních plánech a možnostech – a která opět poteče, jakmile to Síla [to je v tomto textu Patočkovo slovo pro „Gestell“] shledá výhodným. Pochopit, že *zde* je místo, kde se odehrává vlastní drama svobody; svoboda nenastává „až potom“, až bude boj skončen, nýbrž má své místo právě v něm – to je *punctum saliens*, významný vrcholek, z něhož je možno přehlédnout bojiště. [...] Prostředkem, jak tento stav překonat, je *solidarita otřesených*. Solidarita těch, kdo jsou s to pochopit, ... že dějiny *jsou* tento konflikt *pouhého života*, holého a spoutaného strachem, *s životem na vrcholu*... Solidarita otřesených je solidarita těch, kdo chápou. [...] V rukou takto chápajících jsou potenciálně všechny síly, na jejichž základě jedině může dnešní člověk žít. Solidarita otřesených je s to říci „ne“...“ (KE, 140 n.).

V lednu roku 1977 se Jan Patočka spolu s Václavem Havlem postavil do čela protestní akce za lidská práva proti totalitnímu komunistickému režimu v tehdejší Československu, která jakoby téměř doslova realizovala jeho filosofický rozvrh. Za tři měsíce po podpisu Charty 77 podlehl nemoci a vyčerpání z policejních výslechů. V tomto smyslu lze říci, že naplnil svůj osud.

Přesto však nemůžeme s jeho analýzou souhlasit. V tom místě své koncepce, kde se chce s Platónem dotknout absolutního smyslu v jádru skutečnosti, i když třeba jen v podobě tajemství a temnoty, uniká Patočkovi, že nerespektuje Heideggerův požadavek ontologické difference. Bytí nelze ztotožnit se zdrojem smyslu, ať by byl v jakkoli vzdáleném úběžníku a v jakkoli propastné temnotě. I když je v mnohém správná Patočkova diagnosa, nemůžeme přijmout jeho terapii. Nejen dogmatický, ale ani „negativní platonismus“ Patočkův nemůže být vodítkem pro politickou akci a nemůže zakládat politickou vědu.

Na *Kacířských eseích* připadá nám důležitá právě jejich kacířskost. Je však potřeba jít v ní ještě dál, až tak daleko, že odmítneme tezi o tom, že relativní smysluplnost, která vzhází v konkrétní situaci, by měla být ještě navíc osmyslována napojením na úběžník smyslu absolutního. Smysl nelze ztotožňovat s bytím. *Aby mohla mít smysl lidská existence v situaci, musí ho bytí nemít.* Nevím, jestli se mi to podařilo ukázat, ale jsem přesvědčen o tom, že za odvalu k vyvození tohoto důsledku vděčím právě Janu Patočkovi.