

je třeba interpretovat ji jako otevřenost pro bytí vůbec – přičemž tato jeho otevřenost musí být do otevřenosti bytí samého od počátku propojena právě již z titulu této otevřenosti bytí samého.

Tímto promyšlením výtěžku a omezení *Bytí a času* je však již proveden *obrat* v pořadí priorit. Máme-li to ještě jednou zopakovat v terminologii *Bytí a času*, řekneme: smysl bytí vůbec již nadále „neleží“ ve smyslu bytí pobytu, nýbrž naopak smysl bytí pobytu, nyní chápaný jako ek-statické otevření se a otevřená vykloněnost do otevřenosti bytí vůbec, již od počátku „leží“ ve smyslu bytí vůbec, kterýmžto smyslem, jak se to každopádně zprvu jeví, by musel být *čas sám*.²³

Pokračování v čísle 15

Přeložil Oldřich Čálek a Ivan Chvatík
Praha 1993/95

DĚJINNOST A SVOBODA Heidegger a Patočkova raná filosofie dějin¹

Karel Novotný

1. Patočka se svými *Kacířskými esejí o filosofii dějin*, které představují v neobyčejně komprimované zkratce šesti, respektive sedmi krátkých esejů syntézu jeho stěžejních filosofických myšlenek, vrací v polovině sedmdesátých let k pojmu filosofie dějin. To je ojedinělé v době, kdy se o filosofii dějin píše již jen historicko-filosofické či polemické rozborry, čtenáře však patrně překvapí ještě víc to, co se pod tímto titulem skrývá – nic menšího než „philosophia prima“, úvahy o povaze a smyslu bytí člověka a světa. Můj referát se bude tohoto díla týkat jen nepřímo, neboť se zde omezím na Patočkovu ranou filosofii dějin; i na ní lze však ukázat ono výsadní postavení úvah o dějinách a dějinnosti, jímž se vyznačuje Patočkova filosofie vůbec. V tomto příspěvku bych chtěl upozornit na první Patočkovy formulace myšlenky dějinného vznachu v textech z poloviny a konce 30. let. Není třeba připomínat, že jde o jeden z klíčových motivů spojující témata svobody a dějinnosti nejen v tom, co Patočka nazývá filosofii dějin, jejichž vrcholnou podobu máme před sebou právě v *Kacířských esejích*, ale i v jeho filosofické antropologii, jejíž osu tvoří od poloviny 60. let nauka o třech životních pohybech. Třetí životní pohyb, který bychom mohli nazvat též pohybem svobody, lze chápat jako Patočkovu alternativu k Heideggerově ideji autenticity.

Filosofie *Bytí a času* je zjevně dominantní inspirací prvního Patočkova rozvrhu problematiky filosofie dějin v článku *Několik poznámek k pojmu dějin a dějepisu* z roku 1934. Část mého referátu věnovaná Heideggerovi bude mít mimo jiné za cíl naznačit, že ne náhodou právě

¹ Rozšířená verze referátu předneseného německy na sympóziu „Patočkas Auseinandersetzung mit Husserl und Heidegger“ pořádaném Archivem Jana Patočky s podporou Nadace Heinricha Bölla v Praze 31. ledna 1995. Vznik obou textů by nebyl možný bez podpory Grantové agentury AV ČR během let 1993–1994 a francouzské nadace Roberta Schumana v r. 1995. Jim patří mé poděkování a rád bych také poděkoval kolegům Ivanu Chvatíkovi a Pavlu Koubovi za připomínky a kolegyni Laďce Švandové za technickou pomoc.

²³ Srv. pozn. 5.

na tomto poli úvah o dějinách a problémech jejich uchopení dochází u Patočky k otevřenému příklonu k Heideggerovi a tím i k nevyslovenému, ale přesto patrnému odchýlení od základní filosofické pozice jejich společného učitele Edmunda Husserla. Zdá se, že to byla právě soudobá problematika filosofie dějin, problémy historismu a jeho překonání, které umožnily Patočkově, ale o 20 let dříve i Heideggerovi, formulovat argumenty vedoucí k opuštění schémat tradiční idealistické metafyziky. Těmito argumenty otvírá Patočka zmíněný článek z roku 1934, kterému tu chci zejména věnovat pozornost, ale najdeme je také v dalších textech k filosofii dějin, *Kacířské eseje* nevyjímaje. Podrobnější pohled již na texty 30. let by, domnívám se, odhalil střet obou filosofických inspirací, mezi nimiž osciluje celé Patočkově filosofování. Již v tomto období je Patočkův vývoj dramatictější, než by se mohlo na první pohled zdát. Zatímco jmenovaným textem z roku 1934, abychom vzali příklad z nejvýraznějších, vládne heideggerovský duch, staví se habilitační spis *Přirozený svět jako filosofický problém* z roku 1936 na husserlovskou bázi filosofie jako „nauky o konstituci“. Když Patočka – ne náhodou až v posledním odstavci této své modifikace transcendentalistického projektu – poukazuje na filosofický problém dějin, mluví o něm jako o druhé úloze „přijaté ‚metafyziky‘, [kterou] je úloha univerzálních dějin“. Pod bergsonovským titulem „tvorivého vývoje“ ji chápe jako úlohu „interpretace veškerého světového dění“, tj. nejen světa lidského, ale i mimolidského, a to „na podkladě základních struktur možné subjektivity, jak je odhalila konstitutivní analýza.“² Nebudu zde diskutovat o otázce, do jaké míry tyto bergsonovské a zejména ovšem husserlovské citace a v té době pochopitelná distance vůči Heideggerovi jsou akademicko-politickou záležitostí, nebo skutečnou změnou východiska. K tomu by bylo třeba podniknout interpretaci celého kontextu tehdejšího Patočkova myšlení, nejen těchto textů, což tu nemůže být mým záměrem³. Omezím se na pokus postihnout u Patočky jedno z jeho východisek, recepci Heideggerovy filosofie, a naznačit obrysy této inspirace, která se projevuje – v textech z raného i pozdního období – v jeho úvahách o dějinnosti a svobodě, v nichž mají dějiny svůj počátek i původ. V myšlence dějinného vzmachu, vymknutí se z neosobnosti a všednosti k „novému životu“ –

² J. Patočka, *Přirozený svět jako filosofický problém*, Praha 1992, str. 165.

³ Lze však odkázat na podnětnou analýzu některých souvislostí v člancích Petra Rezka v *Jan Patočka a věc fenomenologie*, Praha 1993, zejména na článek *Patočkova fenomenologie ducha v kontextu Pražského filosofického kroužku*. Vlastní domněnky o Patočkově pozici formuluji v závěru svého referátu, v bodu 5 až 7.

právě v této hojně užívané metafoře se ostatně, jak uvidíme, zároveň skrývá i odkaz na jiné Patočkovy „zdroje“ – působí idea autentičnosti, *Eigentlichkeit*, na niž se Heidegger pokusil v polovině 20. let vybudovat myšlení, které ví o své historičnosti, pokouší se ji včlenit do své reformulace základních otázek filosofie a uniknout tak některým úskalím transcendentálního na jedné straně a pozitivistické rezignaci na výslovné uchopení dějinnosti jako skutečnosti překračující rovinu fakt na straně druhé.

Nezbytné reference k Heideggerovým textům budou tedy sledovat především problematiku dějin a dějinnosti – témata, která u Heideggera, jak ukazují jeho nedávno publikované rané přednášky, stála v popředí zájmu. Heidegger jako filosof dějinnosti je ovšem přítomen, ať nepřímou, či výslovně, v celém Patočkově filosofování. O tomto vlivu svědčí Patočka sám; jedno ze známých a citovaných míst najdeme v závěru druhého kacířského eseje, podle něhož se Heideggerova filosofie hodí „lépe za východisko filosofování o dějinách [tj. lépe než Husserlova filosofie – K. N.], a to pro své východisko ve svobodě a odpovědnosti v lidském *bytí*, nikoli teprve v *myšlení*... Dovede však především objasnit povahu dějinné akce a otevřít oči pro to, oč v dějinách běží“⁴.

2. Hned první Patočkova námitka formulovaná v článku z roku 1934 míří na pojetí historiografie jako „exponenta neosobní, nadčasové a neinteresané moci rozumu.“⁵ Historie jako věda je podle takového pojetí jednou z odnoží, specifikací čisté teorie, která se rozrůžňuje do jednotlivých dílčích disciplín odpovídajících jednotlivým okráskům jsoučna, druhů fakt, která se teprve tímto obecným rozvrhem a jeho (transcendentální) logikou stávají předmětem. Výhoda takové metodologie oproti (empiristickému) pokusu získat pojem dějin abstrakcí z různých historiografií je pouze zdánlivá. V obou případech mají být totiž dějiny určeny „oklikou přes dějepisy“ jakožto jeho předmět, tj. jistý okrásek jsoučna odpovídající příslušnému odvětví vědy, teorie, která bere své normy, svá kritéria sama ze sebe. Apriorní metodologie, jejímž

⁴ J. Patočka, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, Praha 1990, str. 64. Zvýraznil K. N. Heideggerovu vlivu na *Kacířské eseje o filosofii dějin* je věnován obsáhlý kritický rozbor Milana Průchy *Über den Ansatz von Jan Patočkas Philosophie der Geschichte*, který vyšel v překladu Miroslava Petříčka ve 12. čísle časopisu *Reflexe* (1994). Tento článek stejně jako příspěvky M. Petříčka, F. Karfíka a J. Sokola otištěné tamtéž byly podnětem pro sepsání tohoto referátu.

⁵ J. Patočka, *Několik poznámek k pojmům dějin a dějepisu*, v: *Řád II* (1934), č. 3, str. 148.

vzorem je *mathesis universalis*, se však ukáže jako neudržitelná, neboť se *de facto* pohybuje v kruhu. I když se vědec chápe jako teoretik, který má v zájmu objektivního, subjektivně nezkráceného poznání hledět na skutečnost jako na soubor fakt, vzniká otázka, jak jinak než předmětem vymezí své odvětví vědy od jiných, která přece všechna směřují k objektivnímu poznání svého „předmětného regionu“. Předmět, předmětný region musí být tedy nějak znám již předem, dříve než je podroben procedurám vědeckého poznání. Chceme-li se vyhnout tomuto kruhu tím, že budeme zkoumat „poznání samo“, například dějepis, jak se prezentuje v dílech historiků, abychom z toho, v čem se shodují, usoudili na to, co jsou dějiny, vyvstane problém: jak, podle čeho vybrat z různých historiografií to společné? (A jak vůbec poznat, co je historiografie?) Patočkova námitka vůči oběma naznačeným teoretickým přístupům k dějinám, nazvěme je empiristickým a transcendentalistickým, zní: v každém faktickém poznávání minulého je kruh vždy již prolomen, a to jakýmsi faktickým apriori většinou jen implicitního pochopení toho, co dějiny jsou a co nikoli. Patočka mluví o předchůdném pochopení dějinnosti, které má být obsahovým, nikoli formálně analytickým, tj. od obecného k druhovému určení postupujícím, porozuměním. Proto volím paradoxní, nesourodý výraz „faktické apriori“, neboť ono obsahové předporozumění nechce být založeno v novověké tradici vrozených či apriorních představ rozumu. Toto apriori je samo bytostně historickým faktem, který se v historii objevuje a mizí, obsahově se proměňuje. Porozumění dějinnosti tedy neruší kruhovost přístupu k dějinám – jako něco, co stojí mimo ně; je spíše jiným vyjádřením této kruhovosti samé. Domnívám se proto, že Patočkova argumentace se týká nejen formálně analytického, ale i transcendentalistického apriorního založení porozumění, a to jak v jeho novokantovské, tak ve fenomenologické podobě. Třebaže Husserlova fenomenologie má nejen rozvinutou nauku o apriori, proti formalismu (novo)kantovství odstíněnou nauku o eidetickém názoru, ale později také na tomto názoru založenou koncepci dějinnosti (dějinnost jako realizace opakovatelně *nahlédnutelného*, navzdory faktické historii a historičnosti identického smyslu), přece i na ni míří ostří Heideggerovy kritiky, kterou v tomto textu, aniž Husserla výslovně zmiňuje, Patočka přejímá. Na rozdíl od celé řady pozdějších prací je důraz Patočkovy polemiky v tomto textu z roku 1934 zjevně protiintelektualistický, spíše než protiempiristický. Ústřední argument – dějiny jsou neuchopitelné nezajímavou theoria, ryze intelektuálním pohledem – se proto také odvíjí od otázky zájmu na dějinách, zaujetí dějinami, bez něhož by podle Patočky nebylo možné

dějínám rozumět a zabývat se jimi, psát dějepis. Spíše než o teorii opírá se skutečná historiografie o původnější, bezprostřední a zároveň plnější, emotivně podložený vztah ke světu, o *inter-esse*, světský zájem o vlastní bytí, který je základem (dějinného) porozumění (dějinné) skutečnosti. Patočka volí tato slova, aby vyjádřil specifičnost lidské dějinnosti: „Všechno, co dějinně chápeme, má tak určitý význam v našem aktuálním životě... Dějiny nejsou tedy *pouhý obraz*, nýbrž předmět vášnivého styku... Nebyli bychom, čím jsme, kdybychom nepodléhali určitým mocem minulosti.“⁶ Dějinnost je na jedné straně určenost minulostí, na druhé straně je to na zájmu založené a bezprostřední spjatost s aktuálními situacemi zároveň překračující porozumění, které nám umožňuje chápat skutečnost již ne aktuální, kterou nám podává historie. „Nedá se říci, že jsou věci, kterých bychom nikdy nechápali, kdybychom byli *intellectus purus*...?“⁷ ptá se Patočka a připravuje si tím půdu pro pointu své kritiky racionalismu, která nevyžaduje nic menšího než sestup k nezákladnějším pojmům. Přestože dějepis pojednává o tom, co už není, zájem o dějiny je vztah ke skutečnosti svého druhu, která s aktuální skutečností našeho života nejen souvisí, je na ní dokonce závislá. „Studium dějin má své centrum v pojmu skutečna“, a ten není korelátém teoretického pohledu na hotový fakt. Dějiny jsou na jedné straně „objektivní moc, která se nám vymyká“, ale „na druhé straně jsme to právě my, kteří ji udržujeme při aktuálním životě“. „Skutečnost, tj. skutek, aktuální dílo dějin je v našem životě... vždy jako aspekt, nikoli ovšem lhostejný, ryze teoretický, nýbrž mnohotvárně pateticky podložený aspekt objektivnosti...“⁸ Problém objektivnosti dějinné skutečnosti, problém její poznatelnosti, jejího podání v literatuře – problémy historismu – poukazují na „nezachytitelnost skutečna v jeho žité, dravé podobě“⁹.

Patočka se obrací s Heideggerem proti tradičním koncepcím, které usměrňují „časový a neukončený proud dějin do nečasova“, chtějí časové dění prohlédnout v jeho pravdě, která je pravdou „nadčasově-ideového, v přírodním materiálu skrytě manifestního obsahu“¹⁰. Odmítnutí takových koncepcí ovšem neznamená u Patočky ani u Heideggera odmítnutí otázek po pravdě či smyslu dějin, zavržení těchto

6 Tamt., str. 151.

7 Tamt., str. 149.

8 Tamt., str. 151.

9 Tamt., str. 150.

10 Tamt.

pojmu. Jestliže navrhuji číst tuto polemiku jako protihusserlovskou a chci v následujícím ukázat problém dějin (vyhrocený tehdy coby problém historismu) jako jeden z bodů, ve kterém se Patočka s Heideggerem od Husserla vědomě odchyľují, pak tím chci naznačit rozdíly, které se skrývají za shodou všech tří těchto myslitelů dějin, na kterou tu loni – z hlediska jiného myšlení o dějinách – ve svém příspěvku upozornil Miroslav Petříček¹¹. Všichni tři myslitelé narážejí na problém dějin a dějinnosti jako na určitou vnitřní mez fenomenologie, ba fenomenologicky založené, tj. novověkým problémem nepřekročitelné „transcendence v immanenci“ poznamenané filosofie vůbec, rozdíl je ovšem ve způsobu, jak pojmout tuto mez do myšlení a riskovat eventuelně narušení „systematičnosti“, ba „filosofičnosti“ takového myšlení. Je tedy otázka, jestli je to problém pouze fenomenologické „transcendence v immanenci“, či spíše jakéhokoli filosofického pokusu myšlení o dějinách. Problematickou se stává nejen legitimita filosofie dějin, ale také legitimita, vnitřní soudržnost, status filosofie jako druhu vědění vůbec. Tuto diskusi tu však nemohu rozvíjet. V tomto referátu mi jde pouze o přiblížení se vnitřní diferenciaci obou žáků od ideálu učitele. Jeho ideál se mi totiž nezdá být zásadně odlišný od toho (přesné srovnání však v tomto referátu zůstanu dlužen),¹² který tu Patočka výslovně odmítá jako nazíravý, ryze teoretický postoj. Za touto polemikou stojí, jak to vyjadřuje Patočka, náhled „poslední nesouměřitelnosti mezi životem a věděním, chápaním v nejširším smyslu“. „Dokonalý názor dějin – zde je právě problém, zdali lze dějiny vůbec nazírat, již přeskočen“¹³. Problém historismu slouží Patočkovi jako výzva k radikální reformulaci filosofických otázek, se kterou se setkal v textech a přednáškách M. Heideggera. Ukazuje na to celá koncepce i jednotlivé citace článku *Několik poznámek k pojmům dějin a dějepisu*. V dalším bodu se pokusím doložit na několika místech, že tím Patočka navazuje na jednu z tendencí Heideggerovy rané filosofie, která ovšem neztrácí svou brizanci ani v pozdějších obrazech jeho myšlení.

„Historismus“ je pro Patočku i nadále, jak dokládají texty z konce 30. let, „jeden z palčivých a nepřemožených problémů, k nimž dospěla

¹¹ M. Petříček, jr., *Patočka: dějiny, fenomenologie, v: Reflexe 12* (1994), str. 2–1 nn.

¹² Rozdíl Husserlova a Heideggerova přístupu k dějinám je ovšem jedním z témat současného bádání. Pozoruhodné, jasné podání této problematiky jsem našel např. v článku Françoise Dasturové *Man and history v Annalecta Husserliana*, sv. XXI, Dodrecht 1986, str. 235 nn.

¹³ J. Patočka, *Několik poznámek k pojmům dějin a dějepisu*, str. 150.

nová filosofie dějin a jichž se nemůže zbýti“¹⁴. Historismus tedy nelze jednou provždy vyřadit poukazem na apriori, dialektické zákonitosti či antropologické konstanty, vyjevuje se v něm problém nezajištěnosti smyslu, se kterou je třeba žít a – tak alespoň u Patočky – bojovat. Řešením není odmítnutí historismu jako nezdravého skepticismu a relativismu ve jménu věčných hodnot a nadčasových pravd. Radikální myšlení vychází naopak z toho, že právě tehdy, když mu o pravdu jde, nemůže couvnout před problémem historicity všeho lidského, tedy i sebe sama. Martin Heidegger to v roce 1924 v přímé souvislosti s problémem přístupu k dějinám lapidárně vyjádřil takto: „Die Angst vor dem Relativismus ist die Angst vor dem Dasein.“¹⁵ Dasein, lidské bytí v konečnosti své faktičnosti, historicity svého sebevýkladu je východiskem Heideggerovy kritiky soudobé filosofie a duchovědy. (Dasein překládáme s Patočkou jako pobyť.) V těchto polemikách vznikaly základní obrisy filosofické pozice *Sein und Zeit*. Významnou roli v nich hrály právě fenomény dějin a dějinnosti, konkrétní způsoby sepětí bytí a času, které se stává Heideggerovým ústředním filosofematem.

Patočkův text „o dějinách a dějepisu“ je snad jeho nejpřímějším a nejužším navázáním na Heideggerovu filosofii, shody daleko převyšují rozdíly, a i ty spočívají spíš v „liteře“ než v intenci. Tím spíše nás možná překvapí, že Patočka nemluví přímo o bytí a čase, o porozumění bytí z časovosti, z původního času, i když se zjevně vztahuje právě k této Heideggerově filosofii období *Bytí a času*. Recepce analýz časovosti jako struktury bytí pobytu nacházíme v Patočkových textech až od konce 40. let.¹⁶ Je ovšem pravda, že Heidegger sám již v té době (Patočka se v roce 1933 zapisuje ve Freiburgu, citovaný text dost možná vznikl ještě v Německu) toto téma opouští. Analýza problematiky přístupu k dějinám, poslední publikovaná část *Bytí a času* se nicméně Patočkovi ukazuje jako cesta k novému fenomenologickému uchopení lidského bytí a jeho smyslu. Toto si zřejmě odnáší ze svých raných Heideggerovských studií. Domnívám se, že ne náhodou, a po-

¹⁴ J. Patočka, *O filosofii dějin, v: Kritický měsíčník 3* (1940), č. 5–6, str. 218. Srv. též rukopis referovaný v závěru této stati, který byl podkladem tohoto článku.

¹⁵ M. Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, Vyd. H. Tietjen, Tübingen 1989, str. 26.

¹⁶ V habilitačním spise *Přirozený svět jako filosofický problém* vychází náš autor z Husserlových analýz vnitřního vědomí času, jen jako s modifikacemi tohoto východiska se tu setkáváme s analýzami Bergsonovými a Heideggerovými. Patočka to potvrzuje, když v roce 1976 v pohledu na tento projekt konstatuje: „Musíme uznat, že v základě přirozeného světa není „vnitřní vědomí času“, nýbrž starost a časovost“. Srv. cit. d., vydání z r. 1992, str. 259.

kusím se nyní tuto domněnku doložit několika texty, v nichž se Heidegger s problematikou soudobé „filosofie dějin“ sám vyrovnává.

3. Heidegger se v období po 1. světové válce, kdy začíná utvářet svou samostatnou filosofickou pozici, profiluje v kritické distanci ke svým učitelům H. Rickertovi a stále zřetelněji i k E. Husserlovi. Nejen on, ale celá generace, která právě prošla zkušeností války, se ve Francii, ale i v Německu odvrací od akademismu univerzitních filosofů. V Německu se spolu se zájmem o filosofii života obnovuje – zároveň s edicí díla – zájem o W. Diltheye, Spenglerův *Zánik západu* je bestsellerem. Vychází *Psychologie světových názorů* Karla Jasperse, jednoho z nejvýraznějších myslitelů signalizujících tento odklon. Heidegger vítá tento způsob myšlení a zároveň mu vytýká ještě příliš abstraktní, typologizující přístup k historickým fenoménům, mezi které patří především „já“, „subjekt“, kterému se zde dostává jména „existence“.¹⁷ Projevuje se v tom důraz na konkrétní fakticitu života, která byla pro převládající novokantovskou filosofii pouhou matérií pro vposledku intelektuální formy. Podle Diltheye, kterému je v té době Heideggerův kritický duch příznivě nakloněn, je pravou skutečností život, který je v základu všech podob kultury a ducha. Život, nepřevoditelný na racionální schémata, si musí rozumět z toho, čím bezprostředně je: komplexní, proměnlivou a pomíjivou souvislostí významu, která je primárně přístupná prožitku. Každý prožitek a z něho vycházející porozumění v sobě nesou nepřenosnou pečeť individuality, situačnosti, historicity. To je skutečnost, kterou žijeme, a takové povahy je i skutečnost fenoménů kultury a ducha, jimiž se život objektivuje. Přijmout toto stanovisko tedy s sebou nese nárok chápat i filosofii historicky. Filosofické uchopení skutečnosti se musí, dříve než začne vykládat věci okolo sebe, samo uchopit jako rozumění vycházející z historického dění, situované v něm. „Protože filosofovat je žít, proto – nelekněte se – existuje podle mého mínění filosofie dějin – kdo by ji uměl napsat!... Proto dále neexistuje žádné skutečné filosofování, které by nebylo historické...“ Těmito slovy, která napsal W. Diltheyovi hrabě Yorck von Wartenburg, uzavírá Heidegger v roce 1925 poté, co představil základní myšlenky rodící se filosofie *Bytí a času*, přednášky v Kasselu

¹⁷ K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, Mnichov 1919; Heidegger zařadil svou recenzi *Anmerkungen zu Karl Jaspers Psychologie der Weltanschauungen* z let 1919–21, kterou nepublikoval, ale zaslal přímo Jaspersovi, do sborníku *Wegmarken*, (tj. *Gesamtausgabe*, sv. 9, Frankfurt 1974), v němž prezentuje milníky na cestě svého myšlení.

věnované „badatelské práci W. Diltheye“¹⁸. Heidegger pozitivně hodnotí – před svou četbou Diltheyovy korespondence s Yorckem von Wartenburgem, k jehož stanovisku se posléze přiklání¹⁹ – „průlom“, který přinesla Diltheyova hermeneutika života. Jakým způsobem Heidegger navazuje na toto myšlení?

Například již první odstavce Heideggerovy přednášky ze zimního semestru 1921/22 formulují problém dějin filosofie z tohoto hlediska: „Historicita filosofie je uchopena jen ve filosofování. Je uchopitelná jen jako existence, přístupná z čistě faktického života, tedy jen spolu s dějinami a skrze ně.“²⁰ Pro faktičnost lidského života, z jejíhož vyjasnění musí napříště filosofie vycházet, platí, že jejím konstitutivem je historično²¹. Heidegger rozlišuje historii, historicitu, dějiny a dějinnost, přičemž historicita znamená to, co je uplývající, singulární. A právě zavedení této „dimenze“ jedinečnosti, kontingence do filosofie je podle Heideggera jednou z Diltheyových zásluh²². Historismus, který spočívá ve skepsi vůči platnosti konstrukcí, jimiž se vědy a filosofie snaží tuto dimenzi relativity překročit, je prvním důležitým elementem konstelace, ve které Heidegger rýsuje svou „hermeneutiku fakticity“ ve stejnojmenné (poslední freiburské) přednášce z léta 1923, ale i v dalších přednáškách předcházejících publikaci *Bytí a času*. O podobnou skepsi bude do značné míry opírat v této přednášce kritiku dvou vládnoucích modů sebevýkladu lidské existence: soudobé filosofie a „dějinného vědomí“. Kritiky vládnoucí filosofie, kterou Heidegger odmítá jakožto „platonismus barbarů“, není ušetřen ze současníků

¹⁸ M. Heidegger, *Wilhelm Dilthey's Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung*. 10 přednášek přednesených v Kasselu od 16. do 21. 4. 1925, zapsal W. Bröcker, vyd. F. Rodi, v: *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften VIII* (1992–93), str. 177. Dále cituji pod zkratkou *Kassel*. Srv. též par. 77 *Sein und Zeit*, cit. vyd., str. 402. První ucelenou veřejnou prezentací vlastní koncepce je ovšem již citovaná přednáška *Der Begriff der Zeit* pronesená v Marburgu o rok dříve, které je věnován další bod mého referátu.

¹⁹ *Briefwechsel zwischen W. Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg 1877–1897*, Halle a. d. str. 1923. Z Heideggerova komentáře této korespondence v par. 77 *Bytí a času* lze odečíst sympatii k duchu Yorcka von Wartenburg, zatímco pozitivní recepce Diltheyovy hermeneutiky stejně jako vlastní užití pojmu hermeneutiky pro Heideggera s tímto spisem končí.

²⁰ M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Einführung in die phänomenologische Forschung. Gesamtausgabe*, sv. 61, 2. vyd., Frankfurt n. M. 1994, str. 1.

²¹ M. Heidegger, *Ontologie: Hermeneutik der Faktizität* (letní semestr 1923). *Gesamtausgabe*, sv. 63, Frankfurt n. M. 1988, str. 140: „...das Historische als Konstitutivum der Faktizität“.

²² M. Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie* (letní semestr 1919). *Gesamtausgabe*, sv. 56/57, Frankfurt n. M. 1987, str. 164.

nikdo. Týká se i fenomenologie E. Husserla, k jejíž původní podobě se Heidegger ovšem i nadále hlásí jako ke způsobu zkoumání, který umožňuje „zpřítomnění věci“. I tuto stránku fenomenologie, fenomenologii jako tematizaci přístupu k věcem, však Heidegger modifikuje. Husserlovská fenomenologie se totiž podle Heideggera – právě v důsledku degradace fakticity, historicity v cosi nepodstatného – „naivně“ domnívá, že má v evidenci bezprostřední přístup k věcem samým. Proti tomu poukazuje Heidegger na nevyhnutelné faktické určení i samého ryze teoretického zření, které je vždy již předběžně orientováno – vposledku tradicí, tedy dějinami. „Sebeukazování [věci v dané situaci určité vědy – K. N.] může být jistým aspektem, který se tradicí ustálil tak, že tato neautentičnost už vůbec není poznána, nýbrž je pokládána za to, co je autentické.“²³ Proto program Heideggerovy hermeneutiky fakticity zahrnuje ‚okliku‘ přes „zásadní historickou kritiku“, pověstnou „destrukci“ či „destruktivní interpretaci“²⁴. Tím se teprve může uvolnit přístup k vlastnímu předmětu filosofie, k bytí, které, jak se právě tomuto hermeneuticko-fenomenologickému zkoumání ukazuje, „jest po způsobu sebe-zakrývání“. Tento charakter bytí učinit fenoménem je úkolem filosofie. Heidegger ovšem přiznává, že bez Husserla by nebyla možná koncepce ani provedení tohoto úkolu. Třebaže sám otázku po bytí (vědomí) neklade, odhaluje Husserl v *Logických zkoumáních* možnost jeho tematizace. Heidegger nepřestává vyzdvihovat „fundamentální význam Husserlova fenomenologického objevu“²⁵, který proslavil toto dílo z let 1900 až 1901. Netají se však ani svou kritickou distancí vůči transcendentalistickému obratu, k němuž posléze Husserl přikročil a který ukazuje své slabiny právě v konfrontaci s fenomény dějin a historické fakticity. Dokladů této distance lze nalézt již v jeho raných přednáškách, kdy byl Husserlovým kolegou ve Freiburgu, sdostatek. Slova o „úzkosti z pobytu“ pronesl Heidegger, pokud je mi známo, poprvé právě na adresu Husserlovy

²³ M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, sv. 63, str. 75. Toto je ostatně přesné vyjádření ideje, na které zhruba o 10 let později buduje Husserl svou diagnózu krize evropských věd a evropského, potažmo univerzálního lidství. V autenticitě původního nahlédnutí, návratu k původní evidenci je také založena jeho koncepce dějinnosti a dějin. Smysl dějin je realizace ideje (evropského) lidství. Dosažení cíle dějin je vázáno na tuto koncepci autenticity jakožto původního nahlédnutí. Na rozdíl od Heideggera i Patočky jsou pojaty tato autenticita a s ní spjatá svoboda podle vzorce autonomie rozumu, který jako počátek a zároveň konec, TELOS dějin opět stojí mimo ně.

²⁴ Tamt., str. 75, 108.

²⁵ Tamt., str. 107.

Filosofie jako přísné vědy v první přednášce v Marburgu, v zimním semestru 1923–24.²⁶

Dilthey, ale i Spengler, kteří reprezentují v Heideggerově podání druhý směr převládajícího faktického porozumění světu, „historický světonázor“, mají v jeho očích tu zásluhu, že otrásají akademickým „platonismem“ nehistorických filosofii. Vinou nedostatečných filosofických prostředků nedostává však Spengler, ale ani Dilthey sám nároku oné „radikálnější tendence filosofování“, kterou filosofie života přinesla²⁷ a kterou chce Heidegger – fenomenologickými prostředky – prohloubit a postavit tak na přiměřenou bázi.

„Platonismus barbarů“ spočívá stručně řečeno ve snaze, nebo spíše v setrvačnosti, převádět časové dění, základní charakter skutečnosti, v níž žijeme, na cosi nečasového či nadčasového, nevykládat život z něho samého, což bylo Diltheyovou intencí, ale z něčeho, co sice k životu patří, ale vymezuje se právě jen protikladem k němu. Heidegger v té době několikrát cituje větu, v níž E. Spranger vyjadřuje sebepochopení tehdejší akademické filosofie – přesný opak toho, v čem vidí Heidegger (svůj) boj o smysl dějinného bytí. „My všichni –“ píše E. Spranger v příspěvku k Rickertovým 60. narozeninám, „Rickert, fenomenologové, směr navazující na Diltheye – se setkáváme ve velkém zápase v nečasové v historickém či nad ním, za řiši smyslu a její dějinný výraz v některé nastalé konkrétní kultuře, za teorii hodnot, která vede za to, co je pouze subjektivní, k tomu, co je objektivní a platné.“²⁸ Od těchto „všech“ se Heidegger distancuje, svou „hermeneutikou fakticity“ hledá východisko nezátížené tradičními schémata, která neplodně rozkládají a skládají skutečnost v subjektivní/objektivní, empirické/apriorní, reálné/ideální roviny, aniž jsou schopna tematizovat půdu, ze které jsou tato určení získána, odvozena. Fakticita v Heideggerově pojetí není pouze protějšek ideality, více či méně nesamostatný materiál pro nutnou a obecnou, ideální formu, fakticitu nelze vyčerpávajícím způsobem zachytit jako soubor pozitivních fakt. Fakticita je lidský život v plnosti svých určení. „To však znamená: původně jest fakticita, a v ní již stejně původně

²⁶ Srv. M. Heidegger, *Einführung in die phänomenologische Forschung*, tj. sv. 17 *Gesamtausgabe*, Frankfurt n. M. 1994, str. 88 nn, zejména 95–97.

²⁷ M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, sv. 63, str. 69.

²⁸ E. Spranger, *Rickerts System*, v: *Logos* 12 (1923–24), str. 198. Zvýraznil M. Heidegger, srv. sv. 63, *Gesamtausgabe*, str. 42. O parafrázi citované věty se opírá dále mj. v přednášce *Der Begriff der Zeit* pronesené 25. 7. 1924 ve společnosti Marburských theologů, kterou podle zápisu posluchačů vydal H. Tietjen v Tübingenu roku 1989. Srv. tam str. 25.

komplexnost hybnosti [Bewegtheit – sem patří např. zvědavost] a výkladů [filosofie, dějinné vědomí] a předmětného [des Gegenständlichen]. Jde právě o to získat jednotu tohoto původního a porozumět jeho historicky dějinnému charakteru.²⁹ V návaznosti na Diltheye, jehož cílem nebylo rozložit dějinnou skutečnost do singulárních, do sebe uzavřených jednotek významu, ale uchopit jejich základní jednotu, souvislost, bez níž by nebylo možné porozumění minulému, půjde také Heideggerovi o uchopení toho, co tvoří jednotu, celost lidského bytí v jeho fakticitě.³⁰

Druhý způsob sebevýkladu, „dějinné vědomí“, ukazuje, jak se určitá doba vztahuje k minulosti, je známkou toho, jak si sama rozumí, a tedy jak sama jest, je způsobem její „časovosti“. V tomto kontextu, v souvislosti s problémem vztahu k minulosti, se objevuje pojem časovosti, Zeitlichkeit, která se v plánu Heideggerovy analytiky pobytu rozvine v základní dimenzi lidského bytí. Heidegger se pokusí vykázat její strukturu jako onu hledanou jednotu, celost lidského bytí v jeho fakticitě, o které byla právě řeč. Touto strukturou bude dějinnost pobytu, autentická struktura jeho časovosti. Bude vyložena jako ta struktura lidského bytí, která umožňuje veškeré jeho „dějinné vědomí“, umožňuje mít dějiny.³¹

Tak jako „platonismus barbarů“ degradující faktičnost na pouhý protiklad pravdivého (platného), i kulturní morfologie, reprezentující stanovisko „dějinného vědomí“, přistupuje k dějinným faktům s potřebou překonat jejich relativitu objektivním uspořádáním, které nebude závislé na „nahodilém stanovišti pozorovatele v... jeho „přítomnosti“...“³². Tak se z minulých kultur jako dynamických celků, „organismů“ opět stávají, jako pro kritizovanou filosofii, statické jednotky, hotová fakta, která nezbyvá než „objektivně“ utřídit, vysvětlit z ideálních typů, tvarů, hodnot, účelů apod. – tj. převést opět na ne-časového či nad-časové, na něco vůči dění vnějšího. Toto stanovisko tedy

29 M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, sv. 63, str. 108 n. Hranaté závorky doplněny autorem referátu – K. N.

30 Srv. k tomu Heideggerův referát Diltheyovy „základní otázky“ ve IV. kasselské přednášce, v: *Kassel*, cit. vyd., str. 154 nn. V následující V. přednášce vymezuje úkol vykročit za Diltheye směrem k fenomenologii: „Jde o to vypracovat bytí dějinného, dějinnost, nikoli dějinné, bytí, nikoli jsoucnost... [Dilthey] neklade otázku po dějinnosti samé, otázku po smyslu bytí, po bytí jsoucnost. Vyjasnit tuto otázku jsme s to teprve od vytvoření fenomenologie“ (tamt., str. 158).

31 Srv. V. kapitulu *Bytí a času*, zejména par. 74.

32 O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, Mnichov 1920, sv. I, str. 135. Srv. cit. Heideggerovu přednášku, *Gesamtausgabe*, sv. 63, str. 55.

třeba rovněž podrobit fenomenologické destrukci, jejímž vodítkem, kritériem a cílem je vykládat čas z času.

Co to znamená? Jde podle Heideggera o to vystupňovat historickistické náhledy filosofie života v odmítnutí hierarchizace, diferenciacce úrovní skutečnosti? Právě naopak. Znamená Heideggerova kritika „platonismu barbarů“ a požadavek radikální historicizace všech fenoménů života příklon k historismu jako skepsi vůči jakékoli struktuře přesahující relativní, singulární historické danosti? Takové „řešení“ přichází sotva v úvahu u myslitele otázky po smyslu, ba pravdě bytí. Přesto hraje historismus jakožto skepse vůči možnosti obecně platných výpovědí o historických faktech v genezi hermeneutiky fakticity a filosofie *Bytí a času* důležitou roli. Ukažme si to ještě na jednom místě, na Heideggerově rozboru Husserlovy kritiky historicismu: „Tvrdí se, že historicismus říká, že pravdy nejsou platné o sobě, nýbrž že jsou pouze pokládány za platné určitými lidmi pro určitý čas. Vůbec nedochází k pokusu pohlédnout na historicismus jako na možnost určit pravdu jinak... idea *pravdy* je předem ztotožněna s ideou *platnosti*, tak, že se říká: Není-li idea *platnosti* absolutně zajištěna, neexistuje věda. Je však možné, že idea *absolutní platnosti* je nesmyslná, a přesto, nebo spíš právě proto je věda možná. Celá Husserlova argumentace je ryze formální protipostavení *platného* a *reálného časového smyslu*. Jiná možnost se v horizontu této alternativy vůbec neukazuje.“ A přece se tato argumentace odvolává na něco, co tuto jinou možnost připouští, ba co potenciálně touto jinou možností jest, na lidský pobyt. Právě lidský pobyt v onom reálném časovém smyslu bude Heideggerovým východiskem pro rozvrh nové otázky po bytí, fundamentální ontologie, která chce být onou „jinou možností“, neviditelnou v horizontu transcendentalistického „platonismu“. Husserlovo vyvracení historismu se „odvolává na to, co opomíjí... [na to], jaký by byl pobyt, kdyby žádné *absolutní platnosti* nebylo“. „...tím, že je naznačena perspektiva *možného pobytu* v této nejistotě [o *absolutní platnosti*], tím je činěna *nevyslovená výzva*, abychom nebyli takovým *pobytem*.“³³ Výzva Heideggerovy filosofie je právě opačná. Vyžaduje myslet lidské bytí v nezajištěnosti, konečnosti jeho smyslu. Pro Husserla a převážnou část filosofické tradice dějiny nemohou vypovídat ani pro, ani proti *platnosti* idejí, principů. Jeho filosofie, tím, že se soustředí na založení této *platnosti* (v tradici transcendentálního idealismu), zkoumá *vědomí* tak, že předem odhlíží od toho, co jeho ideje, principy mají normovat, tj. od

33 M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, sv. 17, str. 96.

konkrétní reality „já“, která je jako pouze empirická faktičnost irelevantní pro zkoumání podstat. Takové zkoumání nechává lidský pobyt v neurčitosti, v přibližnosti průměrné nahodilosti, jeho zájem dokonce je toto bytí neutralizovat³⁴. Naproti tomu historismus je tím způsobem sebevýkladu člověka, který, připomeneme-li Patočkova slova, nás staví tvář v tvář problému „nezachytitelnosti skutečna v jeho žité, dravé podobě“, v tom je jeho síla, ale, pokud spočíme pouze v tvrzení této nezachytitelnosti, i jeho slabost. Popření pravdy i vyvýšení pravdy jakožto obecné platnosti si tuto původní dimenzi zastírá, je neautentické, protože „zakrývá rozhodující problémy“ lidského bytí. Proto je „skepticismus plodnou rebelií proti zvnějšnění filosofie“, je však, jak Heidegger vzápětí dodává, sám polovičitý³⁵. Dokud totiž není – na základě něčeho původnějšího, primárních zkušeností bytí ve faktických souvislostech – vyjasněn rozdíl reálného a ideálního bytí, ztrácí skeptické popírání ideálního, stejně jako argumentace ve prospěch ideálního, potřebnou vykazatelnost. Heideggerova fundamentální ontologie je pokus fenomenologicky na takovou původní bázi porozumění bytí sestoupit. Není mým záměrem v tomto referátu jej sledovat ve všech nezbytných krocích, které vedou ke komplikované struktuře *Bytí a času*. V následujícím odstavci bych se chtěl omezit jen na některé základní motivy, které jsou důležité pro téma tohoto příspěvku, jímž je Heideggerův vliv na Patočkovu ranou filosofii dějin. Výchozím textem mi bude první, zárodečný nástin filosofie *Bytí a času* v přednášce *Pojem času* z července 1924. V řadě přednášek, o kterých tu referuji, lze ovšem vedle problému uchopení historicity sledovat právě tak i působení jiných, neméně významných motivů, především otázku po bytí. Téma dějin a dějinnosti, kterým se u Heideggera inspiroval Patočka, představuje v Heideggerově myšlení jen jeden problém vedle jiných.

4. Přednáška *Pojem času* z roku 1924 začíná staronovým zjištěním, že co je čas, je nesnadné pochopit, ale máme-li se s ním vůbec setkat, pak se musíme nejspíše obrátit k sobě samým. Všechny časomíry si tvoří člověk sám. Je v určitém význačném vztahu k času, z jeho bytí v čase lze tedy možná pochopit i ostatní způsoby bytí v čase. Nejprve je tedy třeba předběžně vymezit základní struktury tohoto bytí, které dostává

jméno Dasein, pobyt. Pobyt je bytím na světě, v něm spolu s druhými „obstarává“ své záležitosti, v tomto kontextu, který je určen tím, jak se o věcech mluví, rozumí původně sám sobě. Charakterizovat pobyt jako bytí na světě mj. znamená poukazovat na to, že původně jsme svými náladami a potřebami bezprostředně spjati se světem, jimi je náš svět určen, a tato spjatost je „jeweilig“, tj. vždy již nějak – většinou běžnými, tradičními výklady – určena. Ve starosti, která je starostí o naše bytí, působí tak určité porozumění bytí. Způsob, jak se pobyt k sobě vztahuje, není však nějaké sebe**pozorování**, vyžadující teoretický odstup, původním způsobem sebe**porozumění** *jsme*. Každá teorie má takový původ, přičemž běžně a většinou si „jako všichni ostatní“ rozumíme z toho, co *se* říká. Rozumět si jinak, tj. ve své individualitě, která je stejně původním údělem naší existence jako „být jako všichni ostatní“, znamená, vyžaduje *být* jinak, totiž sám sebou. Tato možnost je založena v tom, co Heidegger nazývá *Eigentlichkeit des Daseins*, což překládáme zavedeným, i když nevhodně eticky vyznívajícím termínem „autenticita“ pobytu. I když tento rys bytí pobyt běžně a většinou právě neaktualizuje, je tato modalita rozhodující pro pochopení toho, co bytí pobytu jest.³⁶

Jakým způsobem však tohoto porozumění dosahujeme? Nemá-li být autenticita jen další teoretickou konstrukcí „pravého bytí“, která je vnějškově vnučována skutečnosti lidského života, musí být ve své význačnosti fenomenálně vykázána. Autenticita, stručně řečeno, spočívá v jakémsi prozření, kdy dochází k porozumění konečnosti bytí pobytu a toto je také původní, i když právě jen neběžné, většinou jen potenciální, zastřené porozumění bytí. Je zároveň modem bytí pobytu, neboť porozumění jako takové není původně subjekt-objektovou relací představování, porozuměním pobyt jest. Jakým způsobem a proč se toto porozumění bytí aktualizuje, uskutečňuje?

Heidegger hledá fenomén autentického sebeuchopení, jímž pobyt ve své fakticitě je, byť právě jen „někdy“, za zvláštních, nekaždodenních okolností. A nachází fenomén bytí k smrti, v němž dochází konfrontací s konečností k autentickému porozumění lidského bytí. Je ovšem otázka, jestli se skutečně v životě setkáváme s vlastní smrtí, možná, že

³⁶ „Fakticita“, která označovala způsob bytí v předchozím období, je nyní nahrazena pojmem „Jeweiligkeit“, v němž zaznívá jak časovost historicity, situovanosti, tak její individualizující povaha. „Das Dasein ist in der Jeweiligkeit; sofern es ist, was es sein kann, ist es je das meinige“ – M. Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, Tübingen 1989, str. 15. Autentický je pobyt, když je „jeweils“ tím, čím může být, když je sám sebou.

³⁴ „...es ungefährlich zu machen und in dieser Ungefährlichkeit zu halten“, tamt., str. 91.

³⁵ Tamt., str. 99.

naše porozumění časnosti existence čerpáme spíše jinde, např. ve smrti blízkých, nebo i cizích, předčasně, nečekaně, nesmyslně zahynuvších lidí, apod. Možná, že lze k tomu, co Heidegger chce odlišit jako autentické porozumění bytí od běžného „neutrálního“ pohlcení každodenností, probudit i jinak. To ví Heidegger přirozeně také, nicméně preferuje, jak to dokládá i další vývoj jeho myšlení po *Bytí a čase*, zkušenosti negativity, které člověku-pobytu dávají pocítit nicotu, kterou v sobě bytí nese. V rané filosofii, kterou sledujeme, je fenomén smrti, která je bytostně vlastní smrtí, v první řadě zaveden jako fenomén, který umožňuje uchopit celost bytí pobytu – a to autenticky, tj. z jeho časovosti samé, aniž se rekuruje k mimočasovým schématům.

Cesta, kterou Heidegger volí, vede tedy – v tradici fenomenologie – přes problém způsobu přístupu, uchopení věci, v tomto případě jde o sebeuchopení pobytu. „Jak má však být toto jsoucno [pobyť] poznáno ve svém bytí dřív, než dojde ke svému konci? Se svým pobytém jsem přece vždy ještě na cestě... Na konci, když k němu dojde, už právě pobyť není. Před ním vlastně [eigentlich] nikdy není tím, čím být může; a je-li tím“, tj. na konci: tím, čím mohl být, čím se stal, „pak už tím není“, tj. není už tím, čím být může, tedy otevřenou možností; všechny možnosti uzavřela ona „možnost nejkrajnější“³⁷. Pobyť je možností, která může kdykoli, neodvolatelně a definitivně přestat být. Pohyb v koloběhu každodennosti charakterizuje Heidegger jako upadání do neautenticity, která spočívá v pouhém reagování na to, co „se“ po nás chce, nezastřený vztah k vlastnímu konci naopak jako předběh, otevření se vůči budoucímu, nedanému, vůči možnému, ještě neurčitěmu. Předběh ke smrti, bytí k smrti je proto porozuměním tomu, jakým způsobem pobyť většinou je a že by mohl být jinak. Pochopení možností, dynamické povahy bytí pobytu otvírá oči pro neautenticitu všednodenního „nedostatku času“. „Pobyť je autenticky u sebe sama, je vpravdě existentní, když se drží v tomto předběhu“, říká Heidegger³⁸ a nemíní tím úzkostlivou kontemplaci křehkosti života, ale spíš odhodlané převzetí vlastní existence jako otevřené, byť podmíněné možnosti seberozvrhování.

„Toto předbíhání není nic jiného než autentická a jediná budoucnost vlastního pobytu. V předbíhání je pobyť svou budoucností, a to tak, že v tomto bytí budoucností přichází zpět ke své minulosti a přítomnosti.

³⁷ M. Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, Tübingen 1989, str. 15 n.

³⁸ Tamt., str. 18. Srv. též následující místo: „Předbíhat znamená tedy volit, zvolit znamená být odhodlán – odhodlán nikoli k umírání, ale k životu...“ – Kassel, cit. vyd., str. 168 n. K problematice svobody této volby viz bod 5. tohoto referátu.

Pobyť, uchopený ve své nejkrajnější možnosti bytí, není v čase, je časem samým.³⁹ To je stručná formulace Heideggerova „řešení“ problému historismu, problému přístupu k dějinám – přes autentickou budoucnost. Pobyť, který rozumí své konečnosti, tj. pobyť, který je svou vlastní možností, pobyť v autenticitě své časovosti, je čas sám, jehož základním fenoménem je budoucnost. V předběhu ke konci a tak otevřený vlastnímu způsobu bytí – „předběh“, „rozvrh“ jsou výrazy pro rozumění – může mít pobyť přístup k dějinám, rozumět jim. Naproti tomu běžné pojetí času jakožto lineární řady bodů, spjaté s pojetím bytí jako přítomnosti, nemá k minulosti jako takové přístup, protože ji zaměňuje za řadu přítomností, které jsou nenávratně za námi. Běžně chápeme dějiny jako jednorozměrnou řadu či strukturu empirických, hotových fakt, která jsou od nás oddělena stejně jednorozměrným uplynulým časem. Tyto řady a struktury rekonstruuje, tj. tvoří „subjekt“, v těchto a dalších rámcích propůjčuje faktům význam, rozumí jim. Pak ale nelze mluvit o možnosti objektivně poznávat minulé, „wie es gewesen ist“, ale vždy jen subjektivně podle toho, „wie ich bin“, jak jsem a jak lidskému bytí rozumím. Není-li lidská subjektivita nic víc než kontingentní faktum, není-li v ní nic, co by nepodléhalo času, je poznání minulého jako takového podle všeho nemožné. Poznáváme pouze to, co do poznávaného vkládáme, sami sebe. Vztah k minulému je vztah k jinému, každá podobnost je čistě náhodná, nemáme etalon, kterým bychom mohli objektivně, nadčasově měřit. Ale co když je člověk co do bytostné struktury svého bytí čas sám? Co je vůbec čas?

Podle Heideggera jsou dva základní mody, jak bytí a času rozumím: neautentický, jehož vzorem je předmětnost, výskyt v přítomnosti; autentický, pro který každá přítomnost je přístupná z budoucnosti, neboť každé rozumění je vykročení za pouhou danost, každé rozumění je rozvrh, ovšem „vržený“ rozvrh, neboť každá přítomnost je také zároveň podmíněná minulostí. Rozumějící vykročení, které umožňuje být přítomný v konkrétní situaci, vždy vykračuje odněkud, z nějaké určenosti, závislosti na tom, co bylo. Heideggerova hermeneutika porozumění dějinám postuluje primát časové dimenze budoucnosti, protože jí míní porozumění způsobu bytí pobytu⁴⁰. Proto říká, že v bytí budoucností

³⁹ M. Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, str. 19.

⁴⁰ „Možnost přístupu k dějinám se zakládá v možnosti, podle níž dokáže daná doba být budoucností. To je první věta hermeneutiky.“ „Die Zugangsmöglichkeit zur Geschichte gründet in der Möglichkeit, nach der es eine Gegenwart jeweils versteht, zukünftig zu sein. Das ist der erste Satz der Hermeneutik.“ M. Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, str. 26.

máme přístup k minulosti i přítomnosti. Minulosti rozumíme a máme k ní přístup tehdy, když rozumíme tomu, co je strukturou bytí pobytu, když rozumíme konečné časovosti, času samému; rozumíme mu však tehdy, když jsme tímto časem samým. Zdá se, že je nalezena struktura spojující různé historické světy, aniž je přitom překračujeme do nad – dějinného či ne – časového, neboť – v tom je pointa: touto strukturou je čas sám. Okamžitě se však vnucuje otázka: kde stojíme, když se domníváme uchopit čas sám, neocitáme se mimo něj? Kde stojíme, když odvozujeme dějiny z dějinnosti a dějinnost ze struktury autentické existence? Není tu učiněn právě ten krok k obecně platné podstatě, který Heidegger, jak jsme sledovali v jeho raných textech, odhaluje jako útěk před pobytím?

Heidegger ovšem neztrácí tento problém ze zřetele. Tvrdí sice, že „minulost jako autentické dějiny je opakovatelná“ v porozumění způsobu bytí pobytu z jeho autentické časovosti (které pak umožňuje rozlišit i neautentickou časovost a odpovídající modus bytí). Relativizuje však tezi, že pobyt v autenticitě své časovosti je čas sám (jako takový). Pobyt je časem, ale čas sám je časový. Pobyt je časem v autentickém porozumění své konečnosti, v předběhu ke své smrti. Každý z nás zemře, v tom je obecnost authenticity, zkušenosti konečného bytí a času, každý z nás však zemře sám, proto je autentický čas předběhu „je meinig“, vždy (jen) můj. Není jeden čas, je mnohost časů. „Die Zeit ist sinnlos; Zeit ist zeitlich.“⁴¹ Jinak řečeno, na otázku, co je čas, nelze dát odpověď, lze ji položit – tak, že zůstane časovou otázkou. Heideggerova přednáška o pojmu času, v níž vyostřuje svou polemiku se soudobou filosofií větou: „Úzkost z relativismu je úzkostí z pobytu“ končí důsledně, relativisticky. Otázka po čase vede k otázce: „jsem svým časem?“ Čas ani pobyt nejsou pojmově uchopitelné jako nějaké „Was“, esence, ale jako „Wie“, způsob, existence. Je-li tomu tak, „pak je pobyt otázkou“.⁴² Heideggerův zápas o hermeneutiku existence zůstává, pohlížíme-li na něj v kontrapozici historismu a jeho možného překonání, bez bázně a hany blíž historismu. Autentická existence, jakkoli se vyznačuje tím, že se v předběhu k vlastní konečnosti vymanila z područí nepřiměřených sebevýkladů lidského bytí, jakkoli je rozvrhem svého

⁴¹ M. Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, str. 26.

⁴² Tamt., str. 28, poslední věta: „Dann wäre Dasein Fraglichsein. Srv. k tomu též Heideggerův náčrt hermeneutiky fakticity z 4. 1. 1924, který končí následovně: „Proti fantastickým světovým dějinám. Místo toho na zem, byť by to byla zem radikálního konkrétního bytí otázkou [Fraglichkeit]“, v: M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, sv. 63, str. 106.

času, není proto ještě nezávislá na času dějin. Čas odkrytý v okamžiku autentického náhledu konečnosti vlastního bytí individuuje pobyt k jeho „bytí sebou samým“. Tento rozumějící rozvrh času, použijeme-li terminologie *Bytí a času*, je však vždy vržený do určitého světa, do určitých situací, do určité tradice. (*Bytí a čas* rozvine tyto prvky časovosti pobytu jako momenty jeho dějinnosti, struktury, v níž je vyvážen decizionistický prvek „odhodlanosti“ poukazem na to, že možnosti autentického modu existence nevytváříme z ničeho, spíše jimi opakujeme minulé, přijímáme – spolu s druhými – určitý úděl.)

„Čas je časový“, tvrdí již tato přednáška z roku 1924 a není těžké v tom vidět zárodek problematiky temporality a dějin bytí. Napětí, které vnáší tento náhled do konstrukce autentické struktury porozumění bytí, se v *Bytí a času*, zdá se, ještě prohlubuje. Zatímco *Bytí a čas* ohlašuje „fenomenologickou destrukci dějin ontologie, jejímž vodítkem je problematika temporality“, jako druhý bod svého programu fundamentální ontologie, zdá se, že tato problematika v sobě skrývá spíše obrat od tohoto programu k jinému myšlení dějinnosti. *Bytí a čas* zůstalo torzem, pasáže týkající se temporalizace času samého nebyly publikovány. Vnitřní napětí fenomenologického pokusu o uchopení dějinné fakticity vedoucí k myšlení bytí z času, totiž z časovosti pobytu, vede také z něho dál. Fenomenologická destrukce, která má tvořit komplement fundamentálně ontologické analytiky existence, se obrací – důsledně – i proti ní. Rozvrh myšlení bytí musí být pochopen ve své vrženosti do určitých, konkrétních dějin výkladů bytí. Čas, odhalený v okamžiku autentického rozumění bytí, čas okamžiku, „v“ němž teprve bytí jest, není nezávislý na „dějinách bytí“, pobyt není pánem těchto dějin, ani z nich nemůže vystoupit. Myšlení této meze, Heideggerovo myšlení dějin bytí, lze chápat v souvislosti s jeho raným rozvíjením problémů historismu, o kterém byla výše řeč.

Podle Patočky konce 60. let Heidegger tím, „že překročil rámeček ontologie lidského pobytu na světě, vykročil z fenomenologicky kontrolovatelného rámeček“.⁴³ Je-li na přelomu 60. a 70. let, v době, kdy u nás kulminuje vlna bezmála oficiálního přijetí Heideggerova *Bytí a času*, toto „překročení“ nepřijatelným přestupkem, pak se zdá, že Patočkovu řeč o „původní dějinnosti světa“ z poloviny 70. let lze číst jako pokus o filosofii dějin, který podstupuje rizika tohoto kacířství.⁴⁴ Příznačné je, že je to opět vysloveno v polemice proti Husserlovi –

⁴³ J. Patočka, *Co je existence*, v: *Filozofický časopis*, 38 (1969), č. 4, str. 687.

⁴⁴ Srv. J. Patočka, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, Praha 1990, str. 30.

v zájmu porozumění dějinnosti. Domnívám se, že Patočka tu zachycuje obrat v Heideggerově myšlení, které je nadále myšlením dějinnosti,⁴⁵ svědčí o tom parafráze jeho pozdních textů na klíčových místech *Kacířských esejů*, které jsou snad i proto eseje o filosofii *dějin*. Než cílem tohoto bodu bylo jen poukázat na význam problémů historismu pro Heideggerovo myšlení, jehož pozdější vývoj a jeho kritická zhodnocení v pozdním Patočkově díle tu nejsou mým tématem.

5. Patočkův článek z roku 1934, který jsme sledovali v jeho úvodní, polemické části, pokračuje nejprve parafrází Heideggerovy analyticky pobytu, otázkou po její metodologii a pak přechází zpět k našemu tématu, k tématu *dějin*. Východiskem je popis neautentického, každodenního života, kde nerozhodujeme sami, nýbrž dáváme „se zastupovat neosobními mocnostmi“. Jak souvisí každodennost s problematikou *dějin*? Stejně jako Heideggerovi i Patočkovi se vztah k *dějinám* otvírá s možností autenticity. „Souvislost jde přes problém: je možno vymknout se neosobnosti, polomrtvu ‚všedního dne‘... a získat nový život? Jak se získá nový život a co je jeho obsahem?“ – tyto tři otázky Patočka předkládá jako otázky po „svobodě *pro člověka*“, nejde o „absolutní svobodu“, ale o lidskou, tj. „vrženou svobodu“.⁴⁶ Několik poznámek k posledním dvěma otázkám v Heideggerově a Patočkově podání bude tématem tohoto bodu.

Patočka nemluví o předběhu ke smrti, na otázku, „jak se získá nový život?“ neodpovídá v tomto článku, jako Heidegger, poukazem na zkušenost radikální konečnosti, třebaže přijímá jeho ideu autenticity a svůj výklad souvislosti *dějin* a ne/autenticity opírá o V. kapitolu *Bytí a času* věnovanou *dějinnosti*. Jádrem *dějinnosti* je Patočkovi svoboda, Heideggerova analýza časovosti pobytu se do jeho výkladu nejprve dostává jen nepřímou, prostřednictvím fenoménů „vrženosti“, „rozhodnutí“, „volby“, jimiž „lidskou svobodu na světě“ charakterizuje. Teprve koncem 30. let a zejména po válce se Patočka v tomto bodu – založení možnosti svobody – zdůrazněním konstitutivní role negativity pro lidskou svobodu Heideggerovi přibližuje. Tomuto fenoménu však dává

⁴⁵ „Jsme ještě příliš nezkušená a nerozvázná,“ píše Heidegger v textu nazvaném *Kehre*, „abychom mysleli bytnost dějinného [des Geschichtlichen] z údělu a poslání a sebesposlání [Geschick, Schicken, Sichschicken]. Jsme ještě příliš snadno náchylní, protože navyklí, představovat si dějinné z dění a toto dění jako průběh zjistitelných událostí. Stavíme dějiny do oboru dění, místo bychom mysleli dějiny podle jejich bytostného původu – z údělu.“ v: *Die Technik und die Kehre*, Tübingen 1962, str. 62.

⁴⁶ J. Patočka, *Několik poznámek k pojmům dějin a dějepisu*, cit. vyd., str. 154 n.

pozitivní výklad, obsahem „nového života“ je mu – na rozdíl od Heideggera – vztah k nekonečnému v konečném. V tomto rozvrhu se pohybuje i Patočkova recepce Heideggera v 50. letech.

„Pravda historikovy historie,“ píše Patočka, „závisí na tom, pochopil-li či nepochopil lidskou svobodu. Svobodu však pochopujeme tím, že ji v historické situaci uchopujeme, že se staneme sebou samými, neotřesitelnými, silnějšími nežli svět; tak rozhodnutím člověk překonává svět, aniž by jej opustil.“⁴⁷ Možnost porozumět *dějinám* závisí na autentickém uchopení vlastního bytí, tj. na realizaci svobody k sobě samým v „převzetí vrženosti v kritice neživých tradic a život dusících nepravd...“⁴⁸ Stejně jako pro Heideggera i pro Patočku autentické pochopení povahy lidského bytí je spojeno s porozuměním jeho konečnosti.⁴⁹ Zatímco Heidegger vykládá toto porozumění z fenoménů úzkosti, svědomí, viny, nicotnosti pobytu, fenoménů, které všechny jsou různými způsoby bytí k smrti, aby na nich ukázal časovou strukturu *dějinnosti* pobytu a z ní pak i fenomén *dějin* a *dějepis*, Patočka mluví o setkání se „samotnou věčnou mocí“, z něhož povstává možnost lidské svobody. Nikoli ohromení vlastní smrtí, úzkost z nicoty, ořes z nezvratné pomíjivosti konečného bytí, které nemá alternativu, ale okamžik takového setkání s tím, co člověka překračuje – Patočka ne náhodou mluví o *věčné* moci –, uvolňuje člověka k tomu, aby byl sám sebou. „Když je kolem vše tiché, slavnostní jako hvězdnatá noc, když je duše v celém světě jen sama se sebou, pak se s ní setkává ne snad vynikající člověk, nýbrž samotná věčná moc, pak je nám, jako když se nebe otvírá, a já volí sebe samo, či spíše dostává sebe sama darem.“ Tato věta, kterou Patočka uvádí jako citát ve svém textu, nepostrádá notný patos. To jistě souvisí s tím, že toto setkání samo je „pathetické“, je jím zasažena celá lidská bytost. Svoboda a transcendence u Patočky jako u Heideggera není autonomní akt rozumu, třebaže obsahem tohoto „aktu“ svobody není bezprostředně jednání, čin, ale spíš pochopení, prozření, kdy „padají šupiny z očí“, bychom citovali Patočkova známá slova. Na tomto stanovisku, které Patočka charakterizuje jako

⁴⁷ Tamt., str. 155.

⁴⁸ Tamt., str. 156.

⁴⁹ „Rozhodnutí“, rozumí se: pro sebe sama, „se děje pod tlakem naší situace ve světě, tj. naší konečnosti a vši její bíd...“ tamt., str. 155. Srv. též závěr Patočkovy stati *Několik poznámek o mimosvětské a světské pozici filosofie*, kde se hlásí ke světské, heroické pozici filosofie. „Pochopení bytí“ ve filosofii heroismu, který spočívá v přijetí „vlastní konečnosti“, je „v souvislosti s pravým lidským bytím, jež reprezentuje svobodný lidský čin.“ Viz *Kvart*, I (1934), č. 3, str. 10.

rozhodnutí pro sebe sama, které je zároveň volbou, tvorbou sebe i přijetím poslání, které jsme si nevytvořili, se otvírá možnost porozumět dějinám.⁵⁰ Struktura Patočkova pojmu svobody, přes rozdíly v pojetí jejího původu a obsahu, je převzatá od Heideggera, Patočka mluví přímo o „vržené svobodě“ zjevně poukazující na Heideggerův „geworfener Entwurf“. Tuto dvojí tvář svobody na světě: tvorba sebe přijetím poslání, které si nevybíráme, založenou na pojetí lidského bytí jako realizující se možnosti, ukazují zřetelně výklady fenoménu „odhodlanosti vrženého rozvrhu“ v *Bytí a čase*.⁵¹

Jaké je pojetí svobody, s kterým se Patočka u Heideggera setkává? Připomeňme ve stručnosti některé rysy Heideggerova pojetí v *Bytí a čase*, které bylo, jak je zřejmé, Patočkovým východiskem. „Jako ‚vždy mé‘ je ‚moci být‘ svobodné pro autenticitu či neautenticitu nebo modální indiferenci obou.“⁵² To je věta, která asi nejobecněji uvádí pojem svobody v kontextu *Bytí a času*. Uchopit tuto svobodu, rozhodnout se, mohu však vlastně jen na stanovisku autenticity, neboť neautentičnost všedního dne nevolíme, tou prostě a nevyhnutelně jsme od narození až do smrti. Také pro modální indiferenci se lze těžko rozhodnout, pokud nejsou přístupné oba póly diference. Svoboda je proto neoddelitelná od autenticity. Teprve jsem-li svobodný „pro autenticitu“, mohu být, zdá se, svobodný i pro opak či indiferentnost. Svoboda tkví v „osvobození“ od neautenticity a indiference, v možnosti „vymknout se neosobnosti“, jak to nazývá Patočka. Teprve v aktu distance od ní se do ní mohu „chtít“ vrátit, bez této distance není volby. A přece těžiště problému svobody nemůže ležet v otázce volby, protože „návrat“ do každodennosti není záležitostí libovůle, ale holého nezbytí. Tak se problém soustřeďuje na otázku svobody pro autenticitu.

Vraťme se nyní k Patočkovým dvěma otázkám, „jak je tato svoboda možná a co je jejím obsahem?“⁵³, abychom se pokusili prohloubit porozumění tomuto fenoménu a rozdílnosti obou jeho pojetí.

K první otázce Heidegger říká například toto: „Pobyt může být autenticky sám sebou jen tehdy, když si k tomu ze sebe sama zjednal

⁵⁰ „Jedině z tohoto slavnostního okamžiku vzniká možnost pochopit dějiny, které jsou takovému stanovisku sérií vržené-svobodných odhodlání“, cit. článek, str. 155.

⁵¹ Srv. např.: „Odhodlanost, v níž pobyt přichází k sobě samému, otvírá příslušné faktické možnosti existování z *dědictví*, které jakožto vržená odhodlanost přejímá“, *Sein und Zeit*, Tübingen 1984, str. 384.

⁵² Tamt., str. 232.

⁵³ Přesněji: „Jak se získá nový život a co je jeho obsahem?“, cit. článek, str. 154.

možnost“⁵⁴, avšak proti řadě takových, řekněme, latentních voluntarismů, jejímž posledním a nejexpresivnějším výběžkem je patrně jeho rektorská řeč z roku 1933, stojí řada jiných výroků, které kladou původ svobody mimo dosah lidské vůle. Zřetelné je to například v pojetí transcendence jako vykloněnosti, „podrženosti do nicoty“⁵⁵ z roku 1929, která sama zjevuje pobytu konečnost bytí a tím teprve osvobozuje od neautenticity, umožňuje svobodu pro autenticitu. Tato podoba ambivalence Heideggerova pojetí svobody, související s tím, co jsme výše označili jako dvojí tvář svobody „vrženého rozvrhu“, je čitelná již v *Bytí a času* na konkrétních rozborech fenoménů, v nichž se s touto svobodou pro autenticitu – paradoxní „Freiheit zum Tode“⁵⁶ – setkáváme. Úzkost je nálada, která nás přepadá, vytrhuje z každodennosti a tím teprve uvolňuje pro odhodlané přijetí konečnosti. Je tedy jakýmsi „heteronomním“ protějškem „autonomního“ „Sich-frei-halten“, odhodlání čelit vlastní konečnosti. Jiné vyjádření tohoto odhodlání je spjato s tím, co Heidegger nazývá svědomím. Svědomí je fenomén vyjevující povahu mého konečného „bytí možností“, abych ho slyšel, musím na jedné straně „chtít mít svědomí“, „ono však volá proti očekávání, ba dokonce proti [mé] vůli“. Další podobu ambivalence svobody ukazuje Heidegger na paradoxu „provínilosti“ pobytu, který má být sám základem své existence a je tímto základem, „jehož však *nikdy* nemůže být mocen“. Pobyt je realizací možností, není však autonomní sebetvorbou. Realizace některých možností zůstává pobytu vždy odepřena, konkrétní vržené pobytu, vždy, v každé situaci nutně volená „volba“ jedné možnosti na úkor jiných je údělem každého konečného tvora. Tato „nicotnost“, Nichtigkeit, pobytu je ontologickým předpokladem lidské svobody,⁵⁷ který nelze pojmut po způsobu autonomie volního sebe-rozvrhování, sebeurčení.

Svoboda se ukazuje jako rys lidského bytí vyjevující se stejně jako jeho „esence“ aktem, způsobem existování. Svoboda však není v první řadě svobodou vůle projevující se v jednání. Svoboda je spíše a hlouběji stavem distance od těchto aktivit, jehož vyvolání není zcela v naší

⁵⁴ Tamt., str. 263. Srv. k tomu důkladnou studii Filipa Karfika *Dvojí pojem svobody u M. Heideggera v: Reflexe 9* (1993), zdůrazňující tento volní aspekt svobody jako protipól ontologické „volnosti“ u Heideggera období *Sein und Zeit*. Poněkud odlišnou interpretaci podává Günter Figal v knize *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, Frankfurt n. M. 1988, 1991.

⁵⁵ Patočkův překlad Heideggerova „Hineingehaltenheit in das Nichts“ z *Was ist Metaphysik?*, viz J. Patočka, *Negativní platonismus*, Praha 1990, str. 163.

⁵⁶ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1984, str. 266.

⁵⁷ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, cit. vyd., str. 266, 275, 284.

dispozici a jehož realizací je lidské bytí zdá se primárně tím, že tento stav distance, cosi, co narušuje přirozený běh věcí, vydrží. Svoboda se jeví jako stav nahlédnutí, který si sami nedáváme, ale který je třeba vystát, vykonat. Tento „akt“ svobody není tedy vlastní akcí ve světě, tomuto jednání v běžném slova smyslu, pokud se jeho svoboda má odvozovat z tohoto základu a nikoli například z nenucené libovůle výběru alternativ, předchází svoboda jako stav uvolněnosti či distance. Heidegger cituje Goethovo „Der Handelnde ist immer gewissenlos“⁵⁸. Pojem svědomí se týká té viny, kterou vždy máme, když musíme volit, svou existencí realizovat jednu možnost, zatímco tím na jedné straně řada ostatních možností zaniká a na druhé straně tím křížíme plány jiným lidem. To je vina, se kterou už přicházíme na svět, kterou jsme tedy „nezavinili“, a přesto za ni, pokud chceme mít svědomí, neseme odpovědnost.

Svobodný čin, o kterém mluví Patočka jako o podstatě lidství, není bez této distance možný, svobodný „čin“ je primárně touto distancí samou. Potud lze vést paralelu mezi Heideggerem a Patočkou. Vydržet v distanci od neautentických, hotových receptů na správný život, v otevřenosti pro vlastní možnost, to je „autonomní“ stránka lidské svobody, to, co musím konat, pokud chci být sám sebou. A přece si tuto možnost, zdůrazňují Heidegger i Patočka, nedáváme sami, jakobychom ji nevolili, jakoby ona volila nás. Stejně tak má naše jednání založené na onom okamžiku svobody povahu něčeho bytostně určeného. Svoboda plodí nutnost a naopak, rodí se z nutnosti. Čím autentičtěji se podle Heideggera pobyt odhodlal, tím menší prostor je ponechán jeho libovůli. Autentická svoboda je přijetím údělu.⁵⁹

Neautentické utíkání před konečností, upadání do všednodennosti ovšem rovněž nevolíme, i tím bytostně jsme. Třebaže možnosti authenticity i neauthenticity jsou, jak Heidegger tvrdí, stejně původní, neautenticky žijící člověk je v tomto pojetí jaksí méněcenný, nechápe totiž možnost authenticity. Aby ji pochopil, musí jí být. Je-li svoboda přijetím údělu konečností, pak bychom měli být ve stejné míře svobodní pro jedno i druhé, a přece cítíme v Heideggerových výkladech, o Patočkových ani nemluvě, že svoboda pro jedno je jaksí vyšší než svoboda pro druhé. Patočka mluví občas dokonce o svobodě jednoho a nesvobodě

⁵⁸ M. Heidegger, *Kassel*, cit. vyd., str. 169. Velmi blízké je v tomto bodu Bergsonovo pojetí svobody v *Eseji o bezprostředních datech vědomí*, jehož dilem je, jak naznačíme níže, Patočkova modifikace Heideggerových analýz tehdy inspirována.

⁵⁹ Srv. k tomu například par. 74 *Bytí a času*, zejména str. 384, cit. vyd.

druhého modu vivendi. Dokladů degradace každodennosti na pouhý deficientní modus existence u Heideggera v *Bytí a času* a formulací typu „vzmach nad úroveň pouhého přežívání“ u Patočky raného i pozdního najdeme víc než dostatek. Jde o jakýsi „platonismus“ pravého a nepravého bytí vyjadřující „chórismos“, který je v povaze bytí samého? Nejen Husserl svou koncepcí EPOCHÉ jako svobodného, teoretického aktu filosofa, kterým přechází od jsoucna do oblasti, v níž se konstituuje jeho smysl, do oblasti transcendentálního života vědomí, ale Heidegger i Patočka chápou svobodu jako transcendenci, to, čím člověk-pobyt překračuje dané a tím jaksí participuje na onom „chórismu“ a dosvědčuje, fenomenalizuje, ba umožňuje jej. Patočka bude od konce 40. let, kdy se mj. v souvislosti se studiem Sartrova *Bytí a nicoty* vrací k Heideggerově přednášce *Co je metafyzika?* – jeho deníky z té doby o tom podávají jasně svědectví – stále zřetelněji akcentovat význam negativity v konstituci tohoto transcendování, které je vlastním výrazem lidské svobody.

Heideggerovo založení svobody v autentickém předběhu ke smrti a s ním spjatá radikální negativita svobody konečného bytí však u Patočky 30. let podle všeho nenacházejí odezvu. Určitou výjimku tvoří ovšem text *Životní rovnováha a životní amplituda* z roku 1939, podle kterého se svoboda, „to nehlubší, co v sobě [člověk] má či čeho dokáže dosíci“, probouzí ze „světla vzníceného nikoli intelektuálně, nýbrž životně, nárazem na tvrdou skálu našich hranic“. Rozdíl od Heideggerova pojetí, pokud jde o první otázku, otázku založení svobody, se tímto textem redukuje – a poválečné Patočkovy práce půjdou, jak jsme právě naznačili, dál tímto směrem.

K tomuto tématu je na místě připojit snad ještě jednu poznámku. V tomto referátu nediskutujeme o rozlišení existenciální a existenciální roviny, tj. toho, co popisuje analytik pobytu jako strukturu jeho bytí, a toho, jak si nefilosof, „obyčejný“ člověk sám své bytí v možnostech vykládá, případně nevykládá. Referujeme o filosofickém uchopení authenticity pobytu jakožto ontologické struktury, nikoli o tom, jak se v lidském životě, který se filosofickou spekulací nezabývá, konkrétně projevuje. V tomto směru tedy najdeme za Heideggerův text, který o tomto omezení sám svědčí: „Existenciální analýza zásadně nemůže pojednávat o tom, k čemu se pobyt v tom kterém případě *fakticky* rozhoduje.“⁶⁰ Zdá se, že nerozlišení obou rovin nenarušuje intenci této filosofie: „Autentické existenciální porozumění“, píše totiž Heidegger

⁶⁰ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, cit. vyd., str. 383.

na témže místě, „se z tradovaného výkladu vymaňuje tak málo, že zvolené možnosti uchopuje v odhodlání vždy jednou z něho, podruhé proti němu, a přece zase v souladu s ním.“ Fundamentálně ontologický, existenciální výklad je ve své ontičnosti jediným stanoviskem, z něhož lze o autenticitě či neautenticitě mluvit. To, co odkrývá, má tedy zjevně, ať už si prostý člověk myslí cokoli, platit pro každého, pokud je pobyttem ve své dějinné situaci – Heidegger je si vědom historičnosti vlastního filosofování.⁶¹

Ať už je míra normativity vlastní Heideggerově fundamentálně-ontologické analytice pobytu jakákoli, Patočkovy apely na svobodu k autenticitě duchovní existence jsou v tomto směru jednoznačné – není to pouhá deskripce toho, jak to je, ale právě výzva realizovat to, co být má. Podobně jako podle Heideggera existenciální autenticita stěží může být něčím jiným než autenticitou „svobody ke smrti“, která se ovšem nemusí jako taková výslovně reflektovat, nestačí ani podle Patočkovy ideje autenticity života v amplitudě, abychom byli prostě sami sebou, pekař pekařem, voják vojákem, atd. Právě lidské bytí je vzmach, překračování samozřejmého bytí, které není možné bez úsilí ducha. V tom je ovšem Patočkovy pojetí konkrétnější než zcela abstraktní „dějinné bytí k smrti“, které, jak Heidegger sám připouští, může mít velmi rozmanité ontické podoby – např. i aktivní členství v NSDAP.⁶² Je zřejmé, že Patočková reformulace, zkonkrétnění ideje autenticity jako vzmachu duchovní existence tuto šíří aplikací zužuje, zřetelné je

⁶¹ Srv. např. toto místo v *Bytí a čase* na str. 310, cit. vyd.: „Aber liegt nicht der durchgeführten ontologischen Interpretation der Existenz des Daseins eine bestimmte ontische Auffassung von eigentlicher Existenz, ein faktisches Ideal des Daseins zugrunde? Das ist in der Tat so. Dieses Faktum... muss in seiner positiven *Notwendigkeit* aus dem thematischen Gegenstand der Untersuchung begriffen werden.“ „Nemá však provedená ontologická interpretace existence pobytu v základu nějaké určité ontické pojetí autentické existence, faktický ideál pobytu? Je tomu skutečně tak. Tento fakt musí být pojmově uchopen ve své *pozitivní nutnosti* z tematického předmětu filosofování.“

⁶² Karl Löwith referuje o svém posledním rozhovoru s Heideggerem v roce 1936, v němž Heidegger připustil, že to byl právě pojem dějinnosti vypracovaný v *Bytí a čase*, který byl základem jeho politického engagement. V: R. Wolin (vyd.), *The Heidegger Controversy: A Critical Reader* Cambridge 1993, str. 142. Karl Löwith je také autorem jedné z nekompetentnějších kritik Heideggerovy filosofie dějinnosti, jejíž závěry jakož i pokus chápat Heideggerovu veřejnou pronacistickou činnost v letech 1933 až 34 v souvislosti s filosofií *Bytí a času* pokládám za plně oprávněné. Srv. např. *Heidegger – Denker in dürftiger Zeit* v: Karl Löwith, *Sämtliche Schriften*, sv. 8. Stuttgart 1983, str. 124 nn., zejm. II. část str. 164 nn. I on ovšem – první Heideggerův doktorant a jeden z mála významných poválečných „filosofů dějin“ – oceňuje na Heideggerově myšlení dějin a dějinnosti „intenzitu jeho tázání“, která vytyčuje „nové nároky“ – tamt., str. 190, pozn. 15.

to zejména tam, kde je v Patočkových pozdějších textech svobodný vzmach kvalifikován jako morální či morálně motivovaný výkon.

Přes uvedené shody lze tedy sledovat Patočkovu odlišnost od Heideggerovy pozice. V čem spočívá? Vraťme se pro odpověď ke druhé Patočkově otázce, otázce po obsahu svobody. Zatímco pro Heideggera jen „svoboda pro smrt“, „autentická časovost, která je současně konečná, umožňuje něco takového, jako je osud, tj. autentickou dějinnost“⁶³, mluví Patočka o konečnosti jinak, tradičněji, chápe ji v protikladu k věčnosti, ne-konečnu. Patočkovy pojetí autenticity jakožto duchovní existence zná sice už v roce 1939 zápor, vyvržení z „klidu všední harmonie“, které pocházejí z konfrontace s vlastními mezemi, k nimž nepochybně patří i smrtelnost. Výklad, který tu však Patočka svobodě dává, nelze dost dobře přičíst Heideggerovu vlivu. Neboť: „Podstatou lidskosti je necítit se vyplněn konečností“, tato filosofie amplitudy „sugeruje lásku k věčnému, která v ní žije“.⁶⁴ Není to tedy autenticita heideggerovského bytí k smrti. K té mají, zdá se mi, nejbližší *Kaciřské eseje o filosofii dějin* v pasážích o zkušenosti válečné fronty.

Když Patočka reflektuje v polovině 50. let poprvé výslovně o tom, co u Heideggera v *Bytí a čase* odpovídá bytí k smrti, tj. o budoucnostním rozměru časovosti jako základu historického času, říká: „Budoucnostní pojetí je možné toliko jakožto *víra*. Víra je však víra, že žádné rozhodnutí není ještě poslední a neodvolatelné. Víra je podstatně víra v život. Víra v život je podstatně víra v život věčný.“⁶⁵ Jestliže citují tyto věty patřící vlastně už do jiné fáze Patočkovy filosofie, než kterou jsem si předsevzal v tomto referátu představit, je to za prvé proto, že ukazují snad nejzřetelněji bod, v němž se Patočka od Heideggera v myšlení svobody odlišuje. Jde totiž o text, v němž zároveň

⁶³ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, par. 74, cit. vyd., str. 383–385.

⁶⁴ Srv. *Kritický měsíčník* II (1939), str. 106. Jaspersovo *das Umgreifende* je další alternativou k Husserlovskému transcendentálně idealistickému pojetí transcendence, na jehož nejednoznačnou recepci upozornil P. Rezek ve výše zmíněném článku o Patočkově příspěvku *Der Geist und zwei Grundschichten der Intentionalität* (1936). Také *Negativní platonismus*, který zakládá svobodu lidského transcendentování v Heideggerově „podřazenosti do nicoty“, zůstává, domnívám se, v linii pojetí autenticity jako duchovní existence vztahující se k věčnému. Srv. např. poslední větu tohoto rukopisu (na str. 58 knižního vydání Praha 1990).

⁶⁵ J. Patočka, *Studie o čase*, rukopis napsaný po r. 1954. I u Patočky je budoucnost předběh, rozvrh, překonání úpadlosti, překročení daného k tomu, „čeho původně a prvotně není“. Vztah k budoucnosti jako víra, metafory „vzkříšení z původního úpadku“ k „novému životu“, jimiž Patočka charakterizuje „dějinný vzmach“ svobody, svědčí ovšem o křesťanské inspiraci.

zjevně Heideggerovo pojetí času přijímá. Z druhého je tento text pozoruhodný tím, že ukazuje, do jaké míry je Patočka ještě tehdy, tj. v polovině padesátých let, ovlivněn motivy Bergsonovy filosofie, na které tu chci stručně upozornit. Patočkovy práce z 30. let nesou, jak známo, stopy tohoto vlivu. (Patočka věnuje významnou část své doktorské disertace o *Pojmu evidence a jeho význam v noetice* z roku 1931 výkladu Bergsonovy filosofie.) Jestliže Patočka zdůrazňuje motiv negativity jako imanentní rys lidské svobody, lidského bytí až koncem 30. let, pak je to, domnívám se, možné vysvětlit nejen Patočkovým zaujetím pro Husserlův projekt transcendentální fenomenologie, ale také mimo jiné právě působením této filosofie, pro kterou „idea absolutní nicoty... [je] pseudo-idea, pouhé slovo“⁶⁶.

Patočkovy teze o vymanění se z neosobnosti, o vzruchu k „novému životu“, které tu dáváme do souvislosti s tezí o „víře v život věčný“ z 50. let, neznamenají konfúzi theologie a filosofie, proti které tak vášnivě vystoupil tehdy dvaadvacetiletý adept filosofie na samém počátku své kariéry.⁶⁷ Tyto metafory nalezneme i v *Kacířských esejích o filosofii dějin*. Patočka se ve 30. letech jednoznačně hlásí ke „světské“, nikoli „mimosvětské“ pozici filosofie. Absolutno, o které se konečná lidská bytost cítí potřebu opřít, jeví se této filosofii jako něco podstatného, co však není „mimo nás, ale v nás“. „Absolutno samo je beze zbytku obsaženo v nás,“ píše Patočka v roce 1934 a pokračuje: „Jelikož člověk nemá za úlohu uskutečňovat vnější příkaz nějakého boha, nezbyvá mu než uchopit vlastní svobodu.“⁶⁸ Dějinný vzruch je čin, který vyjevuje podstatu pravého lidského bytí – svobodu člověka k duchovní existenci a v ní k nekonečnému, věčnému. „Život věčný“ neznamená zásvětné pokračování existence, svoboda je spíše otevřenost a rozhodnutí pro participaci na nevyčerpatelné plnosti⁶⁹ duchovní existence její tvorbou, tvorbou nového, nedaného, která má různé po-

⁶⁶ H. Bergson, *Vývoj tvořivý*, přel. F. Pelikán a F. Žákavec, Praha 1919, str. 383.

⁶⁷ J. Patočka, *Teologie a filozofie*, v: *Česká mysl XXV* (1929), č. 2, str. 139 nn.

⁶⁸ J. Patočka, *Několik poznámek o mimosvětské a světské pozici filosofie*, v: *Kvart* 3 (1934), č. 3, str. 9. Narozdíl od bohů-výtvorů mluví tu Patočka ovšem i o Bohu, „k němuž je [člověk] v bližším a intimnějším poměru“, „než je mu milo“, o Bohu absolutně tvořivém, který je snad v člověku a který „v nás sankcionuje naši konečnost“ (tamt.).

⁶⁹ „Budoucnost v pravém smyslu slova je *plná* budoucnost, tj. budoucnost naplněná, ba přeplněná významem: je život vstalý z mrtvých, život, který není pasivně přijat zvenčí, z rukou cizích věcí, nýbrž který se vzhopuje z této upadlosti a koncentruje se na to, co není dáno, čeho nebylo a není.“ J. Patočka *Studie o čase*. Odtud lze také rozumět metaforám „víry v život věčný“, „vzruchu k novému životu“.

doby. Za tímto pojetím svobody jako tvorby nového se skrývá podle všeho také Bergsonův vliv. Svoboda duchovní existence se ovšem neprojevuje jen tvorbou. „Vše, co *jest* v této oblasti, není *fakt*, nýbrž výtvar, udržovaný silami: heroismus, svatost, moudrost, tvůrčí stav umělecký, ale též poctivost, přirozenost, skromnost nejsou pouhé pasivní stavy, nýbrž člověk *se v nich udržuje*, opíraje se proti svým zrádným svahům; když pak jim podlehne... prožívá... níží své existence,“ píše Patočka v článku *O filosofii dějin*⁷⁰. Svobodný vzruch je stavem aktivní distance od pouhé pasivity, duchovní existence je tímto aktem vzruchu, životem zacíleným na něj. Po válce bude Patočka mluvit o „životě z ideje“, která je jednou pojmenována jako „projev vnitřní svobody“⁷¹. Tato místa dokládají tedy rovněž pojetí svobody, které tu sledujeme. Svoboda jako distance od úpadku, v níž je třeba se udržovat vposledku úsilím ducha, úsilím o duchovní existenci.

Patočka možná navazuje koncem 30. let v myšlence „filosofie amplitudy“ sugerující „lásku k věčnému, která v ní žije“, na existencialismus Jaspersův (Kierkegaardův) i Marcelův. Nejde o to sledovat všechny Patočkovy odkazy na díla, která ho mohla ovlivnit. Evidentní jsou reference k originální „pozitivní metafyzice“ Bergsonově, které se objevují v polovině 30. let a které tu vyzdvihují jako příklad metafyzické orientace, jasně odlišné od Heideggerova myšlení. Je-li pravda to, co bylo řečeno o tehdejší absenci motivu negativity v založení lidské svobody, pak by bylo lze říci, že Bergsonova filosofie byla pro Patočku alternativou k Heideggerově revizi transcendentální fenomenologie. Tato hypotéza shledává určité potvrzení v kompozici *Přirozeného světa jako filosofického problému*, kde jsou vedle sebe kladeny paralelně citáty z Husserla i Bergsona⁷², zatímco odkazy na Heideggera jsou – ve srovnání například s textem o filosofii dějin z r. 1934 – redukovány na minimum. Ať je tomu s důvody těchto posunů jakkoli, právě na problematice filosofie dějin se nicméně ukazuje, že Bergson nemohl být plnohodnotnou alternativou k Heideggerovi.

⁷⁰ Cit. vyd., str. 222.

⁷¹ J. Patočka, *Ideologie a život v ideji*, v: *Kritický měsíčník*, VII (1946), č. 1–2, str. 13. Srv. též: „Idea je lidská svoboda; idea člověka je idea lidské svobody“ (str. 12). Naplnění člověka, dosažení jakési vnitřní celistvosti je při vši křehkosti jeho konečnosti možné, spočívá v tom „zůstat stát“ na této mezi, „zůstat svoboden“ (str. 14).

⁷² Tuto paralelnost obhajuje např. i R. Ingarden, když – ještě v r. 1959 – říká, že Bergsonova koncepce přes zřetelné rozdíly přece „není nic jiného než pokus řešit tytéž problémy, které Husserl nazývá problémy transcendentální konstituce“. Srv. *Bulletin de la Société Française de philosophie* 1959, no. spéc., str. 165.

Patočka navazuje na myšlenku tvořivé energie, která je v základu veškerého světového dění a projevuje se zejména v člověku, který je nejspíše schopen realizovat svobodu tvůrčího rozmachu života. Akt svobody spjatý u Bergsona s intuicí pravého trvání, je výjimečný – tak jako u Husserla akt zření a u Heideggera okamžik prozření. Aktu intuice původního času, trvání, brání utilitární zaměřenost člověka, původně instrumentální funkce jeho vůle i intelektu. Ani zde není tedy akt prozření, svoboda, ve volní dispozici člověka. Člověk nicméně tuto potenci má, a to díky časové distanci vůči přítomnému, aktuálnímu. Distance od „přítomného jednání“ vyžaduje destrukci prostorové symboliky, logiky intelektuálních schémat. Potud protiintelektualistická paralela s Heideggerem. Svoboda, již se projevuje to, co v člověku, v konečném, je nekonečné, nadlidské, absolutně tvořivé, božské, což je způsob, jakým v té době Patočka na rozdíl od Heideggera o obsahu autenticity mluví,⁷³ je u Bergsona výronem „tvořivé energie“ původního trvání, které proudí v základu („moi profond“) lidského života. Každý člověk má v sobě „duchovní energii“, která je zdrojem tvorby. Tato „tvorba se může – na rozdíl od tvorby umělce a vědce – projevit v každém okamžiku u všech lidí: tvorba sebe skrze sebe [création de soi par soi], vzrůst osobnosti je úsilím, které bere mnoho z mála, něco z ničeho a přispívá bez přestání k bohatství světa, které tu již bylo.“⁷⁴ Na to navazuje Patočka, když apeluje na svobodu duchovní existence. Tento apel bude přítomný v celém jeho díle, naproti tomu záhy kritizuje v Bergsonově pojetí tvořivé energie určitý naturalismus, který mu neumožňuje mimo jiné položit otázku historického času jako otázku specifické dějinnosti lidského bytí.⁷⁵

7. Jak souvisí lidská dějinnost, možnost dějinného rozmachu „vržené svobody“ s problémem historie, tj. problematikou uchopení minulého,

73 Srv. J. Patočka, *Několik poznámek o mimosvětské a světové pozici filosofie*, cit. vyd., str. 8 n.; *O dvojím pojetí smyslu filosofie*, v: *Česká mysl XXXII* (1936), č. 3, str. 211; *Kapitoly ze současné filosofie*, v: *Kvart 3* (1936), č. 3, str. 188 aj.

74 H. Bergson, *L'Énergie spirituelle*, Paris 1934, str. 24.

75 Explicitně ve *Studii o čase*, kde chápe svobodu jako tvorbu nového; „čas sám není, nýbrž svobodně se tvoří... není pouhé objektivní datum, nýbrž dílo svobody“, to jsou poslední slova tohoto rukopisu, v němž se Patočka výslovně s Bergsonem kriticky vyrovnává, přijímá však zároveň některé elementy jeho indeterminismu. Pro Bergsonovu i Patočkovu pozici podle tohoto textu platí, „že čas je tvorba... [již] vzniká v universu něco zásadně nového, v něm dosud neobsaženého, a tudíž je též manifestací svobody, ba svobodou samou“. O „člověku, jeho bytostných konfliktech“ se však u Bergsona „nedozvídáme skoro nic“, proto je vposledku i jeho „biologické“ pojetí času nehistorické.

naší souvislosti s ním? Patočka říká: souvislost jde přes problém možnosti autenticity. Je-li toto obecná možnost lidské existence, dokonce něco jako její podstata, pak si jejím porozuměním zjednávat možnost přístupu k minulému: „vzniká možnost pochopit dějiny, které jsou takovému stanovisku sérií vrženě-svobodných odhodlání“⁷⁶. Není tu však na místě námitka formulovaná výše, námitka týkající se legitimacy tohoto určení dění lidských dějin? Není odhalení dějinnosti jako struktury lidského bytí samo dějinné? Nestavím se vyzdvížením polaritů autenticity jako pravého a neautenticity jako deficientního bytí znovu nad dějiny jako jejich „objektivní pozorovatel“? Viděli jsme, že Heidegger je si této otázky vědom, vypracovaná struktura autentického, individuujícího času se musí obrátit proti sobě samé. Tvrzení „pobyt je čas sám“ musí být radikalizováno v otázku po autenticitě tohoto porozumění: „jsem já Časem?“

Na tento důsledek koncepce autentického porozumění bytí, totiž že musí samo vyvěrat z autenticity pochopení lidského bytí jako otevřené možnosti, naráží Patočka v referovaném článku také. Po zmíněných třech otázkách po skutečnosti, základu a obsahu dějinné svobody přichází čtvrtá: „Je toto otázka pro filosofa?“ Jak může filosof rozhodnout o tom, co je autentické a neautentické, co jsou, abychom uvedli známý příklad aplikace této filosofie dějin, jen „malé“ a co „velké“ dějiny?⁷⁷ Toto je neuralgický bod veškeré filosofie dějin a její kritiky. Filosof se tu v Patočkově pojetí „dostává k bodu, kde nepostačí klást otázky a odpovídat, obojí s krajní energií, nýbrž kde se ... nedostane dále, dokud se sám celý nezasadí o rozhodnutí“⁷⁸. Je-li autentické porozumění bytí spjato se svobodným „činem“, jak o tom byla výše řeč, musí se člověk k tomu, co je doopravdy, odhodlat, rozhodnout, neboť ani otázka, ani odpověď na ni neleží nabíledni. Patočkovu pojetí dějin je ve 30. letech založeno v rozhodnutí pojmout autentické, pravé bytí jako angažovanou, tj. ne pouze teoretickou otevřenost nekonečné variací možností duchovní existence, života v amplitudě. Historické zvraty,

76 J. Patočka, *Několik poznámek o pojmech dějin a dějepisu*, str. 155.

77 Srv. J. Patočka, *Co jsou Češi?*, Praha 1993.

78 Tamt., str. 155. „Historik chápe historii vždy ze stanoviska svého odhodlání; v něm získává měřítko, které mu dovoluje teprve vidět dějiny plasticky. Chápající dějiny tvoříme smysl... který není nic pevně hotového nebo všeobecného, idea..., nýbrž dějící se a bojující opakovatelná možnost svobodného bytí...“ Plastické pojetí dějin stejně jako úkol „chtít, přít se a cítit“, který ukládá historikovi Patočka s odvoláním na „Heideggerova slova“ v poslední větě referovaného článku (tj. tamt., str. 156) svědčí o recepci motivů Nietzscheových *Nečasových úvah* (srv. druhou úvahu *O užtku a škodlivosti historie pro život*, kap. I.).

katastrofy i „nedějinná“ každodennost jsou pak ovšem posuzovány způsobem, který je pro nás těžko přijatelný. Jsou dějiny opravdu „sérií odhodlaně vržených“ autentických, heroických existencí?

Jako by reagoval na takové námitky, klade Patočka v dalším textu věnovaném problematice dějin v roce 1935 akcenty poněkud jinak. I zde se vychází z kritiky ryzího intelektualismu, ale v základu dějinného procesu je kontinuita „přenášení tvořivého impulsu“. Zájmy, které jednotlivci svým volným úsilím v dějinách prosazují, je podle Patočky třeba chápat jako „exponenty typických mocí, ovládačcích člověka, jeho život a svět“. „Duch“ je jen jednou z oněch původních mocí, jimiž člověk v dějinách dává svému životu smysl. I sám nedostatek tvořivé energie, která se v těchto mocech přenáší, je jednou z determinant dění dějin. „I když se neděje nic původního, význačného, mění se svět.“⁷⁹

Podstatou dějinnosti není individuální vzmach výjimečné existence, ale „tvořivá energie“ sama, „proudící život s jeho možnostmi, jejichž sevření v současnou jednotu tvoří svět“. Jediné, co umožňuje kýženou metafyziku dějin, která je tu již ovšem – jako o rok později v habilitačním spise – „analýzou a vytvářením (konstitucí) světa a času, světa v času a času samotného v pohledu filosofické reflexe“, je „schopnost variace našich zkušenostních struktur“⁸⁰. Zdálo by se, že přechod na Husserlovu pozici je dokonán. A přece tomu tak docela není. Nahlédnutí nezpůsobivosti ryzího intelektualismu chápat dějiny vede i zde k nutnosti založit eidetickou variaci původněji než v teoretickém zření. Dějepisec nemůže stát „k objektu cize... jako aktus purus“, proto jediné „tvůrčí člověk, který hledí uchvátit co nejosobněji a zároveň nejširší možnosti pravého člověčenství, které jsou mu dány, má předpoklady pro variační vědomí, kterého požadujeme“⁸¹. V tom slyšíme onen „existenciální“ motiv angažovaného, osobního vzmachu k „pravému“ lidskému bytí, který v tomto referátu sledujeme. Namísto heideggerovských citací však nastupuje odkaz na Bergsona. „Prvotní impuls k transgresi“ umožňující „variační vědomí“ prostřednictvím uchopení různých poloh existence, není ve zkušenosti negativity bytí, ale v „tvořivém popudu, který se nespokojuje s tím, co vnějškovou tradicí k nám přineseno, nýbrž hledí proniknout tímto umrtvujícím nánosem k pramenům, k matkám“⁸². Domnívám se, že tento citát a další odkazy na

⁷⁹ J. Patočka, *Několik poznámek o pojmu „světových dějin“*, v: *Česká mysl XXXI* (1935), č. 2, str. 88–93, citát ze str. 93.

⁸⁰ Tamt., str. 95.

⁸¹ Tamt., str. 95n.

⁸² Tamt., str. 96.

Bergsona v habilitačním spise hrají – pro autora *Několika poznámek o pojmu dějin a dějepisu* – důležitou roli korektury oné „hybris“ Husserlova transcendentálního idealismu.⁸³ I Bergson chápe (jako Heidegger) filosofickou intuici jako věc osobního nasazení, která je v úsilí o obnovení životního vzmachu (élan vital), zdroje všech forem života včetně lidského ducha, zároveň blízká Husserlově snaze proniknout k proudícímu životu transcendentálního vědomí, v němž se konstituuje veškerý smysl předmětnosti. Přijetí Bergsonovy pozice umožňuje relativizovat racionalismus Husserlovy pozice méně bořivým způsobem, než s jakým se Patočka setkal u Heideggera. Zdá se, že to bylo ono negativní pojetí svobody ze zkušenosti smrtelnosti⁸⁴, které tehdy – v pozdní filosofii Patočkově je tomu poněkud jinak – Patočka odmítá a přiklání se k pozitivnímu „tvořivému impulsu“, kterým se vymaňuje z neosobnosti k „novému životu“. Ústřední problém filosofie dějin, problém uchopení individuálního, dějinného fakta *lidského* bytí, jehož brizanci Patočka v roce 1934 pod Heideggerovým vlivem zachytil, však Bergsonova filosofie nejen „neřeší“, ale hlavně ani neklade. Poukazem k otevřenému problému historismu končí Patočkův článek z roku 1935. Své stanovisko k tomuto problému chce podat jinde. Nedochozí a nemůže k tomu však dojít na „bázi filosofie jako nauky o konstituci“, rozvíjené v *Přirozeném světě jako filosofickém problému* o rok později, kde je problém dějin jen zmíněn v posledních řádcích spisu – jaksi navíc, jako by se tato druhá úloha vymykala rýsované metafyzice vědomí. Patočka se k problému historismu vyjádří soustavněji koncem 30. let v rozvrhu knihy, jíž se chtěl vrátit k problematice filosofie dějin.

Tento text bych chtěl na závěr stručně představit. Jedná se o torzo rukopisu knihy o filosofii dějin, kterou Patočka začal psát patrně těsně před okupací, neboť neobsahuje než necelé čtyři kapitoly úvodu. S příchodem války Patočka ztrácí možnost na knize dále pracovat, publikuje alespoň dosud napsaný fragment v článku *O filosofii dějin*.⁸⁵

⁸³ J. Patočka, *Přirozený svět jako filosofický problém*, Praha 1992, str. 80. Z hlediska toho úhlu pohledu, jakým se díváme na Patočkovy texty v tomto referátu, se tedy jeví spornou teze, že Patočka opravdu někdy přijal tuto „hybris“ za svou. Není tu však místo tuto domněnku dokazovat.

⁸⁴ Otázku, jak v této souvislosti interpretovat poukaz na „sókratovský otřes“ v článku *Platón a popularizace* (1934), nechme otevřenou.

⁸⁵ J. Patočka, *O filosofii dějin*, v: *Kritický měsíčník III* (1940), str. 217 nn. V této reformulaci je proti rukopisné předloze zcela nový jen úvodní odstavec, v němž Patočka vysvětluje vztah umělecké kritiky, na niž je časopis zaměřen, k problematice filosofie dějin. Spojovacím článkem je ovšem „otázka historismu“ (str. 218).

Jestliže budu v následujícím citovat rovněž rukopisnou, dosud nepublikovanou předlohu, pak především proto, že jsou její formulace otevřenější, osobnější. Kromě vytyčení problému – i to, jak již víme, vyžaduje autentické odhodlání – lze v něm, na rozdíl od publikovaného článku, narazit i na zmínky o tom, pro jaké „řešení“, pro jakou filosofii dějin se v té době Patočka rozhodl.

Oproti soudobé skepsi vůči pokusům o „konstrukce dějin“, je Patočkovým výchozím přesvědčením, že filosofie dějin je „nevyhnutelnou úlohou lidského ducha... a že konstrukce dějin je jejich centrální úlohou“.⁸⁶ Historismus chápe jako skepsi vůči možnosti zachytit pravdu, která by nebyla sama historicky podmíněna. Otázka historismu se podle něj klade takto: „jsou-li to nadosobní moci, co v dějinách rozhoduje a co se projevuje názory, přesvědčeními, činy jednotlivce, jak jest nám lidem proniknouti z proudu dějin k samé nadřazené pravdě?“ Paradox filosofie dějin pak je v tom, že chce měřit člověka „tím, co konec konců jest“, avšak porozumění tomu, co jest, není ani jediné, ani v sobě jednotné, mění se historicky a individuálně.

Filosofii dějin podnikáme přesto nutně, je součástí naší existence, které se nevyhneme, jakmile žijeme dějinně. „Historické žití s jeho nutnými vrchy a důly, s jeho periodami síly a slabosti, rozkvětu a úpadku, naděje, zrání, vyplnění, zklamání, apeluje na životní, osudové myšlení každého interesovaného člověka.“ Neodvratně se dostavující reflexe na toto zainteresované sepětí s dějinami je v zárodku filosofii dějin. Je to „osudové myšlení“, zvláštní, osobní, subjektivní způsob myšlení, v němž je angažována celá naše osobnost. Úloha konstrukce dějin, rozvrh umožňující „určení smyslu dějinných epoch, událostí, osobností“, je součástí našeho vztahu ke světu, není jen záležitostí objektivní teorie, která se orientuje podle předem daných kritérií, procedur. S těmito kritérii a procedurami, což se dnes ukazuje neméně naléhavě než v době „problémů historismu“, je právě potíž. Neboť vzhledem k čemu soudíme, kritizujeme v historii, literární kritice, ve filosofii?

„Co tu má rozhodovat o podstatném a nepodstatném? Nic jiného než jsoucno samo.“ Vzhledem k vyličené situaci historicity, relativity všech daných kritérií, nelze „určení podstaty jsoucna tedy prostě převzít a aplikovat na historické dění“. Vědu o určeních jsoucna nelze

⁸⁶ Srv. k tomu M. Heidegger *Sein und Zeit*, cit. vyd., str. 375: „Má-li být dějinnost sama osvětlena z časovosti a původně z *autentické* časovosti, pak je v bytnosti této úlohy, že ji lze provést jen na cestě fenomenologické konstrukce.“

předpokládat, rozvrh konstrukce dějin musí být zároveň rozvrhem ontologie, rozvrhem určitého porozumění bytí, které ví o své historicitě.

„Žít v tomto herakleitovském elementu s myšlenkovou adekvací je těžký problém“⁸⁷, pokus o filosofickou konstrukci dějin je odvážný nárok na sebe sama. Jeho kritériem totiž „není obvyklá logická nutnost“, nelze se spoléhat na hotové procedury, vypracované metodologie. Přijaté rozhodnutí se nemůže nakonec odvolat na nic než na „vnitřní neodvratnost“.⁸⁸ Filosofie dějin je pro Patočku proveditelná jen ze svérázného, osobního nasazení, odhodlání, „nikoli jako pouhá komponenta filosofického úřednictví“. Historismu, „posedlosti“ podmíněností herakleitovským tokem dějin může člověk uniknout jenom tím, že má svou, životní zkušeností získanou „subjektivní pravdu“.⁸⁹

O subjektivní pravdě Patočkovy filosofie svědčí jeho texty, jeho mnohdy patetické výzvy k životu v amplitudě, ke svobodě hledání a realizace sebe sama, která je tvorbou nového, nedaného. Jedním z klíčových motivů jeho pojetí člověka a dějin je, jak se v tomto rukopise znovu potvrzuje, motiv vzruchu a úpadku: „úpadek a rozmach v dějinách je následkem úpadku a rozmachu v nejintimnějších dějích lidského nitra, je jakýmsi zákonitým krokem imanentní spravedlnosti, ženoucí člověka do nejmocnějších napětí, kterých je vůbec schopen“.

Dějiny se pak v tomto rukopise jeví v souladu s tím jako „hra, kde herci nejsou zároveň autory“. Obsahem hry, a tady je Patočkovy rozhodnutí, jsou duchovní tendence ve svém rozmanitém křížení, napětích a problémech. Základním přesvědčením Patočkovy plánované interpretace celého moderního vývoje je „teze o autonomii, ba primátu duchovního impulsu“ v dějinách, jímž je podle něj určen „smysl celého dějinného pohybu“. Odtud rostou měřítko, pevná forma života, jimiž se brání proti silám, které ho rozkládají. Patočka se tu hlásí k „jistému odstínu providencialistického patosu“. Vyrovnání člověka mimokřesťanského a pokřesťanského s křesťanstvím a křesťana s fenoménem mimokřesťanského člověka jako „hlavní téma moderního vývoje“ mělo být obsahem Patočkovy knihy o filosofii dějin.

Soustředění motivů dějinného pohybu do tohoto základního konfliktu duchovní existence, toto položení problému, svědčí o vlivu

⁸⁷ J. Patočka, *O filosofii dějin*, cit. vyd., str. 220.

⁸⁸ Tamt., str. 222.

⁸⁹ Tamt. „Pravda není objektivní pravidlo, nýbrž požadavek, kterým jsme bezpodmínečně zavázáni imperativu vlastního života vnitřního“, str. 223.

křesťanství na Patočkův projekt filosofie dějin, metafory „nového života“, „vzkříšení života z mrtvých“ není tedy třeba vykládat pouze z mimokřesťanských zdrojů. Filosofování však z takových zdrojů pochází. Bude úkolem povolanejších vyložit například vztah „sókratovského otřesu“, z něhož se již podle textu *Platón a popularizace* (1934) rodí filosofování, k přítomné problematice filosofie dějin a jejím křesťanským motivům.

Nejen pojetí svobody jako dějinného vzruchu, ale i pozdější koncepce, jako jsou „otevřená duše“, život z ideje, pohyb transcendence, „péče o duši“, vyrostly z tohoto zájmu o pochopení evropských dějin z jejich duchovních zdrojů. Tato filosofémata vznikala v dialogu s myšlením Martina Heideggera. Patočková pozdní fenomenologie smyslu se snad i proto nazývá kacírskou, že oproti celoživotní filosofické víře v kontinuitu přijímání a tvorby duchovní existence vztahující se k nekonečnému tu poprvé přijímá naplno konečnost jako fenomén, který lidskou existenci umožňuje pojmut v tom, co je jejím nejzákladnějším, přitom nejvíc zastíraným rysem, a jehož jediné adekvátní uchopení snad přece jen spočívá na konfrontaci se smrtí.