

PATOČKA: DĚJINY, FENOMENOLOGIE¹

Miroslav Petříček

Vycházím z toho, že účelem příspěvku, který bude následovat, není podat nějaký obecný, koherentní a tím méně pak definitivní výklad tématu, jímž je, zhruba řečeno, Patočkovo pojetí dějin; pokouším se pouze naznačit jeden z možných přístupů k fenomenologickému uchopení „fenoménu“ dějin (a dějinnosti), tedy snažím se spíše poukázat k problémům než usilovat o jejich rozřešení a překonávání. Ústřední otázkou je Patočkova interpretace dějin, přesněji řečeno: „místo“ dějin v rámci Patočkova filosofického konceptu, který je zjevně situován zvláštním způsobem v poli, do něhož zasahuje jak vliv Husserlovy fenomenologie, tak i silné působení Heideggerovy fundamentální ontologie a na ni navazujícího „myšlení bytí“. Moje zamyšlení se bude týkat především tohoto „místa“ či pozice. Všem, kdo znají Patočkovu dílo, je totiž i bez dalších podrobných dokladů v poznámkovém aparátu zřejmé, že Patočka toto postavení svého filosofického konceptu mezi oběma mysliteli ve svých textech velice často reflektoval a že tu běží o problém nikoli filosoficko-historický, nýbrž takový, který je jakožto otázka přítomen v samé vnitřní dynamice jeho vlastního myšlení. Odtud potom plyne, že předpokladem k pochopení jeho vlastní, „heretické“ koncepce dějin, jejíž poslední formulací jsou jeho *Kacířské eseje*, je tento její „situační“ základ.

Moje úvaha však nebude více než krátké zamyšlení nad jedním citátem z prvního Patočkova „kacířského eseje“, který je nazván „Prehistorické úvahy“.² Citát zní takto:

Zbavíme-li Husserlovu „noematickou sféru“ významu imanentní transcendence, potom získáme (odhlédneme-li od jednostranného zaměření na objekty) přibližně to, co Heidegger nazývá oblastí ote-

¹ Příspěvek přednesený na kolokviu „K Patočkově filosofii dějin“ pořádané Archivem Jana Patočky a Centrem pro teoretická studia 3.1. 1994.

² Patočkovy *Kacířské eseje* cituji podle vydání v nakladatelství Academia, Praha 1990. Pokud jsem přihlížel k německé verzi prvního eseje, cituji podle rukopisů, uložených v Patočkově Archivu.

vřenou. *Tato sféra to je, jež představuje v jisté „době“ možnosti fenomenalizace toho, co je odkryto. Otevřená oblast není identická s univerzem jsoucím, nýbrž je tím, co v určité době je možno odkryt jako jsoucí. To znamená: je to svět určitého období, pojme-li se svět jako struktura toho, jako co může se jevit jsoucno člověku v jisté době.* (26-27)

Mám za to, že pro hlubší úvahu nad Patočkovým, to jest *fenomenologickým* pojetím dějin má tato pasáž zásadní význam stejně jako pozoruhodná skutečnost, že slovo dějiny zde vůbec nepadne, nýbrž je jen diskrétně naznačeno pečlivou typografickou úpravou: uvozovkami a kurzívou. První uvozovky („v jisté ‚době‘“) naznačují jasný odstup: „doba“ tu poukazuje k běžnému, neprojasněnému rozumění, např. k historismu a jeho nejrůznějším variantám. Kurzíva („v určité době“) naopak fenomén dějin (a historického času vůbec) zdůrazňuje – avšak tento akcent je možné položit teprve tehdy (podmínka: „pojme-li se“), je-li jisto, že již stojíme v „ontologické perspektivě“ (nová kurzíva „jako co se může jevit jsoucno). Teprve potom je možno přejít k „neutrálnímu“ rukopisu. Sama tematizace fenoménu dějin tedy vyjadřuje krajní ostražitost: je třeba pečlivě připravit autentickou půdu, na níž může tento fenomén vystoupit, neboť svou filosofickou vážnost, získává vždy až „potom“.

Rekl bych, že tato obezřelost, dokonce zprvu jistý odstup, jsou pro fenomenologický (a tedy i Patočkův) koncept dějin veskrze příznačné, a to i navzdory tomu, že právě Patočkovy *Kacířské eseje* mají mít svým téměř výlučným tématem dějinnost, filosofickou interpretaci „historie“.

Na druhé straně však: Jsou vskutku v centru zájmu *Kacířských esejů* dějiny? Přínejmenším „Pre-historické úvahy“ (jejichž podtitul v německé verzi nadto zní „Die Frage der natürlichen Welt und die Welt ohne Fraglichkeit“) zcela nedvojznačně naznačují, že Patočkův příklon k fenoménu „dějinnosti“ je pouze dalším momentem na cestě k řešení otázky statutu přirozeného světa našeho života, a ještě přesněji: na cestě navazování „ontologického“ pojetí přirozeného světa na Husserlův objev této základní půdy naší existence. Fenomén dějin potom umožňuje relegovat neudržitelnou husserlovskou „invariantnost“ a vůbec „strukturní ráz“ přirozeného světa do sféry světa před-dějinného, a to vše v souvislosti s fenomenologickou definicí filosofie, která počíná „problematizací“; přirozený svět má pak jako nejhlubší rovina svou půdou svět „před-dějinný“, to jest před-filosofický. To, že *Kacířské eseje* patří do okruhu „přirozeného světa“ lze doložit i tím, že „Pre-historické úvahy“, jež jsou jakoby jejich krystalizačním jádrem, samým svým začátkem odkazují k pasáži o Avenariovi, jak je obsažena např.

v autorově „doslovu“ k jeho *Přirozenému světu jako filosofickému problému* („Přirozený svět“ v meditacích svého autora po třiatřiceti letech“³).

Čteme-li pozorně, vidíme, že to, o čem mluví Patočka v uvedeném citátu, je vzdálené echo odeznělé již polemiky, té polemiky, kterou vedl Husserl s „historismem“ a především s W. Diltheyem (např. v pojednání *Philosophie als strenge Wissenschaft* z r. 1911), tedy polemiky s „Weltanschauungsphilosophie“, která byla zakladateli fenomenologie formou „psychologismu“. Pro Husserla je totiž nepřijatelné takové pojetí dějin, které implikuje, že – řečeno novokantovským jazykem – norma je převedena anebo redukována na faktičnost, neboli že faktické pravdy jsou podsunuty na místo pravd rozumu; u všech forem psychologismu a „historismu“ je podle něj pochyben sám smysl pravdy, neboť „pravda“ je tu vztažena k daným historickým útvarům či totalitám, které jsou ze své podstaty v sobě uzavřené, to jest tvoří takové celky, jejichž všechny momenty (manifestace, kulturní výtvoř, víry apod.) jsou strukturně naprosto koherentní, protože navzájem spolu solidární a na sebe navzájem odkázané.

Už zde, v této vcelku nenápadné polemice, se rýsuje Husserlova fenomenologická odpověď, kterou je „idea v kantovském smyslu“. Idea filosofie neboli idea vědy, je idea nekonečná, což ale znamená: *vzhledem k této ideji je každá v sobě uzavřená a konečná struktura nepřiměřený model.* („Věda představuje ideu nekonečných úkolů, z nichž je určitý konečný počet již vždy vyřešen a jako trvajících platnost uchován. Zároveň tvoří fond premis pro nekonečný horizont úkolů jako jednotný všeobjímající úkol.“⁴) Husserl v zásadě proti Diltheyovi namítá toto: popisem daných „světonázorů“ je možné vskutku vysvětlit téměř vše – kromě tohoto nekonečného otevření filosofie, které je otevřením struktury pro nekonečnou ideu; to jediné, řečeno současným jazykem, co je ve struktuře nepochopitelné, je právě to, co ji zakládá a díky čemu nemůže být nikdy uzavřená.⁵

3 J. Patočka, *Přirozený svět jako filosofický problém*, Čs. spisovatel, 1992, srv. str. 197 n. Podobně jsou však strukturovány i jiné Patočkovy texty, vztahující se k problematice „přirozeného světa“. V německé verzi Pre-historických úvah (*Vor-Geschichtliche Betrachtungen*) Patočka rovněž ukazuje např. zřetelnou souvislost svých *Kacířských esejů* s koncepcí „otevřené duše“ apod.

4 E. Husserl, *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie* (= KEV), Praha 1972, str. 341. K „otevření“ struktury u Husserla srv. též: „Vědecká pravda chce být bezpodmínečně pravdou. Kotví v tom nekonečnost, jež každému faktickému ověření a každé pravdě propůjčuje charakter pouze relativní pravdy, právě ve vztahu k nekonečnému horizontu, v němž, abych tak řekl, pravda o sobě leží jako nekonečně vzdálený bod“ (cit. d., str. 342).

5 Srv. J. Derrida, „Genèse et structure“ et la phénoménologie“, v: J. Derrida, *L'écriture et la différence*, Ed. du Seuil, Paris 1967, str. 230 n.

Lze říci, že idea „ideje v kantovském smyslu“ je myšlenka ryze fenomenologická, neboť je to právě ona, která zakládá onen zvláštní prostor, v němž se fenomenologie od počátku pohybuje a který si sama svou *Urstiftung* rozevírá; je to sama myšlenka oné „eidetické vědy“, jejímž základem je to, co Husserl nazýval *transcendenci v imanenci*.

Vlastním rozměrem fenomenologie – a tedy i rozměrem každého fenomenologického pojetí dějin – je tedy (explicitně od Husserlovy *Idee der Phänomenologie* z roku 1907) „transcendence v imanenci“: pole, jehož struktura je zvláštním způsobem neuzavřená, aniž by však na druhé straně bylo možné říci, že je otevřená – neboť právě to se zdá tento výraz naznačovat. Důsledky lze pozorovat všude: například eidetická věda je sice přísná, nicméně non-exaktní, poněvadž nějaká „geometrie prožitku“, „matematika fenoménů“⁶ je v tomto „prostoru“ nemyslitelná; prožitek a jeho fenomenologický popis je principiálně nezavršitelný, protože nekonečně otevřený – avšak zároveň s tím také platí: toto „otevření“ nekonečna „uvnitř“ vědomí je právě tím, co umožňuje syntézu (rozevírá totiž samu možnost času), jakkoli vždy bude běžet o syntézy neredukovatelně nezavršitelné. Přítomnost „nekonečné ideje“ ve fenomenologickém vědomí umožňuje *jak* vzdálit se přirozenému světu našeho života (protože je to ona, jež stojí za ideálem exaktnosti, geometrické i matematické, pokud pouze na jejím základě je možno pojmut myšlenku „směřování k nekonečné limitě“) *tak i* návrat k němu – jakmile totiž filosofie nahlédne *telos*, jímž sama jakožto *nekonečný* úkol jest.

Konkrétněji a v souvislosti s otázkou fenomenologických dějin: U Husserla lze patrně mluvit o dějinách v dvojím, navzájem však spjatém smyslu; jsou tu jednak dějiny ve smyslu *tradování* a dějiny ve smyslu *teleologie filosofického rozumu*. Dějiny ve smyslu tradování vyplývají jaksi „přirozeně“ z vnitřní tendence intencionálního života, z jeho časovosti a jsou – ale právě to je nadmíru příznačné pro základní rozvržení fenomenologického prostoru „transcendence v imanenci“ – dějinami *ideálních útvarů* v jejich ideálním bytí. Tyto útvary jakožto ideální jsou ovšem „nadčasové“, což ale neznamená, že by byly bez vztahu k času, poněvadž neexistuje žádný takový ideální útvar (norma, zákon, poznatek), který by nevzešel z historické *Ur-stiftung*, a to platí i pro vědy a jejich „pravdy“. Dějinnost nadčasových útvarů tkví nadto i v tom, že jsou (nutně – protože tímto procesem jsou do jisté míry

⁶ Srv. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I*, 1. vyd. v: *Jahrbuch für Philosophie*, 1913, str. 133.

spolukonstituovány jako ideální a ve smyslu intersubjektivní platnosti) *tradovány* v tom, co Husserl nazývá „Weiterleben in der Tradition“.

S tím pak ale velmi úzce souvisí dějiny ve smyslu teleologie filosofického rozumu. Tradice Husserlovi znamená především pasivní, předchůdnou danost, což je také způsob, jímž jsou nám zprvu dány ony ideální útvary, způsob jakoby anonymní: „tak a tak se to a to dělá“, „tak a tak se to a to má“.⁷ Ovšem k ryzímu lidství, jehož promotorem je filosofie (v podobě fenomenologie) patří především *aktivní* postoj vůči všem pasivitám, patří k němu rozhodování, a přesněji řečeno: rozhodování z vlastní zodpovědnosti. Odtud pak Husserl přichází k tomu, aby vymezil filosofický rozum jako onu instanci, která klade „Rückfrage“, jejíž pomocí se myšlení – a to v okamžiku hluboké *krize* tohoto rozumu samého, krize, která je zřejmě momentem jeho teleologie, neboť (a u pozdního Heideggera zazní zvláště v souvislosti s interpretacemi Hölderlina cosi podobného, ale ve věci „smyslu bytí“ lze tuto shodu konstatovat již v případě *Bytí a času*) v její propasti se otevírá možnost zvratu a obnovy – znovu, radikálně táže po samém *smyslu* těchto útvarů.⁸ A proto patří u Husserla k filosofickému rozumu i odpovědnost (na kterou klade velký důraz právě Patočkova koncepce dějin z *Kacířských esejí*) a k odpovědnosti téměř jako její druhá stránka náleží *návrat* – návrat k původnímu smyslu založení oněch ideálních útvarů: Moment „krize“, nad kterým se zamýšlí Husserl ve své poslední knize, je moment, ve kterém se filosofický rozum *opět, vědomě a cíle-vědomě* ujímá tohoto úkolu, je to chvíle, v níž *návratem* ke svému vlastnímu založení objevuje nikoli smysl té či oné konkrétní normy, toho či onoho specifického postupu či poznatku, nýbrž smysl svůj vlastní a spolu s tím pak

⁷ K pojetí tradice srv. např. E. Husserl, KEV, str. 385: „Náš lidský život se pohybuje v bezpočtu tradic. Z tradice existuje veškerý svět kultury se všemi jejími útvary. Jako kulturní útvary nejen kauzálně vznikly, ale vždy již také víme, že tradice je právě tradicí, jež se zrodila v našem lidském prostoru z lidské aktivity, tedy z ducha, i když obecně nic nevíme o přesném původu a o té duchovnosti, která přitom fakticky prováděla realizaci. Přesto však je v tomto nevědomí všude a bytostně obsaženo vědění implicitní, ale tedy též explikovatelné, rozvinutelné, jež je vědění bezvadně evidentní.“

⁸ Že moment *krize* není momentem nějaké empirické nahodilosti, nýbrž že i zde běží o podstatnou možnost, to dotvrzuje i Patočka, když v úvahách o Husserlově pojetí „Selbstverantwortung“ a o rozhodnutí jednat z vlastního nahlédnutí spojuje Husserla s Heideggerem poukazem k tomu, že odpovědnost za sebe a ze sebe může mít jenom ten, kdo je hlouběji určen vztahem k sobě, tedy jemuž není lhostejné „jak jest“ (německy psaný fragment z okruhu „Nach-Europa“). Zde pak velice příznačně říká: „Die Seele lebt in einem Vorverständnis ihrer eigenen inneren Krisis, die gerade aus dem Grunde nicht ‚konstatierbar‘ ist, weil man ihr entweder schon unterlegen ist und darum sich schon der Sichtmöglichkeit entzog, oder in einer Möglichkeit schwebt, die als solche kein Präsenzes und deshalb Konstatierbares ist.“

i svůj vlastní *telos*. Jakkoli tedy i Husserl v kontextu této své meditace nad dějinami hovoří o „jisté době“ (a v citovaném odstavci z Patočkových „Pre-historických úvah“ se Husserlova *Krise* ozývá velmi zřetelně) anebo o „různých kulturách“, přece je posledním slovem rovněž jeho pojetí *dějin* „transcendence v imanenci“: ono „univerzální apriori“, které je ráznou odpovědí na relativismus historismu:

Veškeré dějepiscectví zabývající se jen fakty setrvává v nesrozumitelnosti, poněvadž stále jen činí závěry rovnou z fakt, aniž učiní tématem obecnou půdu smyslu, na níž takové závěry vesměs spočívají, a aniž kdy prozkoumalo obrovské strukturální apriori, jež je této půdě vlastní. Pouze odhalení obecné bytostné struktury, ležící v naší a pak v každé minulé anebo budoucí historické přítomnosti jako takové, a pouze odhalení totálního konkrétního historického času, v němž žije naše všelidstvo – stále pokud jde o obecnou bytostnou strukturu – jen takové odhalení může umožnit vskutku rozumějící, na nahlédnutí zbudovanou, v pravém smyslu vědeckou historiografii.⁹

Oč běží, je tedy

... oprýt se o to, co je v historii bytostné, a odkrýt tak prapůvodní historický smysl, který celému vývoji (toho či onoho útvaru smyslu, např. geometrie, pozn. M.P.) nutně mohl a měl dát jeho smysl trvalé pravdy.¹⁰

Řečeno co možná nejstručněji: problém dějin u Husserla je především problém původního založení (*Ur-stiftung*) a jejího rozvíjení, tradování, resp. zapominání a opětovného navracení k němu. Jsou to tedy – zcela v souladu s fenomenologickým rozměrem „transcendence v imanenci“ – dějiny, avšak dějiny „eidetické“, dějiny ideálního smyslu a snad ještě přesněji: *jsou to imanentní dějiny plně nezavršitelného, a potud transcendentního smyslu.*

*

Teleologie rozumu, na které se buduje Husserlova koncepce dějin zvláště v jeho posledním díle, je ve fenomenologii vlastně implikována již od jejího počátku, třebaže její zřetelná podoba je zřejmá teprve v závěrečné fázi Husserlova myšlení. Není třeba mnoho úsilí k tomu,

abychom poznali, že tato teleologie rozumu má svým základem právě „intencionalitu“, ba že tkví v samé její struktuře: intencionalní prožitek „jde za svým vyplněním“. Neboť právě to je u Husserla smyslem jeho tvrzení, že vědomí je vždy intencionalní povahy a že je vždy vědomím něčeho. To je pak kontext, v němž se např. analyzuje rovněž fenomenologie vnitřního vědomí času, kontext, který plodí samu možnost oné „Rückfrage“ stejně jako reaktivace smyslu a návratu k původnímu, zakládajícímu výkonu. A je to také kontext, v němž jedině má smysl mluvit o „noematické sféře“. Pro naši úvahu o fenomenologických dějinách je však především třeba klást tuto otázku: lze vskutku Husserlovu „noematickou sféru“ zbavit významu „imanentní transcendence“, jak to v uvedeném citátu naznačuje Patočka?

Co znamená intencionalita? Triviální otázka, avšak je třeba ji stále opakovat, neboť – foucaultovsky řečeno – Husserl je zakladatelem jistého diskursu a to, co je v něm řečeno, je nakonec vždy legitimováno vzhledem k tomuto diskursu. Patočka je i v tomto ohledu důsledný a tuto nezbytnost si dobře uvědomuje; uvažuje-li totiž např. o Heideggerově fundamentální ontologii anebo o jeho myšlení bytí, snaží se Heideggera nechat vždy jakoby vyvstat z Husserla, přičemž rezervovaný postoj zaujímá ke všemu tomu, co hranice fenomenologického „vykazování“ překračuje. Proto třeba v článku *Co je existence?* zcela nedvojznačně říká:

... náčrt ontologie, kterým (Heidegger) překročil rámec ontologie lidského pobytu na světě, vykročil z fenomenologicky kontrolovatelného rámce.

To je s dostatek jasné: fenomenologie není nic než právě fenomenologický způsob vykazování.

Tedy: co znamená intencionalita? Nic než vztah, nic, co by bylo v předmětu anebo ve vědomí jakožto subjektu. Věc jako fenomén je právě tak *momentem* intencionality jako představující, soudící atd. „já“. Intencionalita je rozměr – právě rozměr fenomenologického vykazování. A je to rozměr, v němž jedině má např. smysl rozlišovat vnitřek a vnějšek, skutečnost a možnost apod. Jakožto *vztah* nepatří intencionalita na stranu žádného ze svých momentů. Eugen Fink to velice přesně vyjádřil takto:

Protože Husserl chápe věc jako fenomén a ten jako strukturální moment intencionality, totiž jako její předmětný pól, který je však neodlučný od zakoušejícího pólu Já, proto nakonec dospívá ke koncepci takové-

⁹ E. Husserl, KEV, str. 402.

¹⁰ Tamt., str. 408.

ho univerzálního procesu, v němž je protiklad subjektu a objektu překlenut vyšší konkrétní celostí „intencionálního života“.¹¹

Proto nakonec i nauka o konstituci ukazuje: výtvoři jsou neodlučitelné od produkujících je výkonů; rozdíl obojího je rozdíl relativních momentů širšího celku: intencionality či „intencionálního života“. Což lze vyjadřovat různým způsobem: přístup k předmětu je součástí bytí tohoto předmětu (v tomto smyslu vykládá konstituci např. E. Lévinas), fenomenologie je tázání po životě, jenž dává smysl (tak mluví Husserl v *Ideen I*) anebo (Husserlova formulace z knihy *Formale und transzendente Logik*):

*Erfahrung ist die Leistung, in der für mich, den Erfahrenden, erfahrendes Sein ‚da ist‘ und als was es da ist, mit dem ganzen Gehalt und Seinsmodus, den ihm eben die Erfahrung selbst durch die in ihrer Intentionalität sich vollziehende Leistung zumeint.*¹²

Protože je však v tomto rozměru intencionálního života rovněž přítomna ona nekonečná idea (která se nejprve ohlašuje v podobě fenoménu „horizontu“), není to nikdy sféra zcela imanentní, nýbrž je to právě sféra „transcendence v imanenci“. Právě to umožňují např. E. Finkovi tuto interpretaci Husserla:

*Intencionalita je Husserlovi základním slovem pro vztah subjektu a objektu. At' však dimenzi tohoto vztahu vezmeme jakkoli konkrétně, at' je rozvinuta sebevíce diferencovaně, nikdy není výlučným jevištěm bytí. Původnější než všechno jsoucno, než všechny subjekty a objekty je svět. Myšlení je ze své podstaty otevírání člověka ke světu.*¹³

Chápe-li tedy Heidegger transcendenci jako transcendenci k bytí, neznamená to ještě, že Husserlova originální myšlenka, jeho založení pole „fenomenologické vykazatelnosti“, je nějak opuštěno či „překonáno: struktura je pouze reformulována v jiných termínech. Odhalení zapomenutosti bytí a restituce otázky po smyslu bytí je – strukturálně či fenomenologicky vzato – reprízou husserlovského uvědomování „ideje v kantovském smyslu“ jako filosofického *telos*. Nepřímo tuto souvislost dosvědčuje i Patočka sám, když říká:

¹¹ E. Fink, *Die intentionale Analyse und das Problem des spekulativen Denkens*, v: *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*. Alber, Freiburg/München 1976, str. 149-150.

¹² E. Husserl, *Formale und transzendente Logik*, Halle 1929, str. 206.

¹³ E. Fink, *Nähe und Distanz*, cit. vyd., str. 155.

... právě subjektivita sama se musí ukázat jako něco zjevujícího se, jako součást struktury hlubší, jako jistá možnost, která je v té struktuře naryšována a naznačena, jako jistá její dílčí komponenta... nositelem je ta struktura, a ten nebo to, čemu se zjevuje to, co se zjevuje (jsoucno), je momentem a součástí této nejzákladnější struktury.¹⁴

Patočkovo pojetí dějin je nadále zasazeno v tomto kontextu fenomenologického „diskursu“ a „fenomenologického vykazování“. Samozřejmě, že mezi Husserlem a Heideggerem lze konstatovat hluboké rozdíly, jiné propracování jiných akcentů (Patočka sám detailně srovnává obě pojetí právě v *Kacířských esejích*), avšak i bez ohledu na tyto rozdíly a různosti se všichni, tedy Husserl, Heidegger i Patočka (a podobně např. i E. Fink anebo Merleau-Ponty), pohybují na půdě jednotného diskursu. Konkrétněji a jinak: polem fenomenologie vždy v té či oné podobě a formulaci zůstává ona husserlovská „transcendence v imanenci“, pokud tento výraz označuje *otevření přítomné ve struktuře imanence jako její strukturní moment*: otevření (ať už má jméno „idea v kantovském smyslu“, „telos“, „svět“, „bytí“), jež je nějak příslušné k této struktuře, jakkoli samo jí stále uniká a nedá se v ní uchopit.

Patočka interpretuje dějiny na pozadí před-dějinného života, jejich vlastní počátek klade do okamžiku, kdy je vytčen „cíl, který dříve nebyl zde“ (50), chápe je v souladu s tím jako radikální „pokus obnovy a napřímení života“ (tamt., zcela husserlovský jazyk), jako „jiný způsob chápání životního smyslu“ (51), jako „vzmach“ (53), tedy právě jako pohyb transcendování, který s sebou nese „nekrytý život“ (53) a „otevřenost pro otřásající“ (58), protože znamená „otřesení akceptovaného smyslu“ (73). Dějiny jsou podle něj založeny právě tímto pohybem transcendence; podmínkou možnosti dějin je tedy stále ona strukturní otevřenost struktury – to, co jí zakládá a co jí současně uniká. „Transcendence v imanenci.“ Neboť toto otevření imanence to je, co dovoluje vztahovat se k jednotlivému (fenomén) na základě celkového porozumění (fenomenalita). A o dějinách (ač lépe by tu bylo mluvit stále o „dějinnosti“, aby bylo zřejmé, že jde o pokus o filosofický výklad „zakládajícího výkonu“¹⁵) je tu řeč proto, protože základem transcendence již není rozvažování a rozum, nýbrž *svoboda*: tedy odpovědná

¹⁴ J. Patočka, *Péče o duši*, II. sv. (Archivní soubor prací J.P.), str. 135.

¹⁵ Husserl si v *Krizi* jasně uvědomoval, že jeho pojetí dějinnosti je třeba odlišovat od „všeobecných dějin“: „Tento hrubý nástin získá na plnosti a lepší srozumitelnosti, prozkoumáme-li historický původ filosofického a vědeckého lidství a odtud vyložíme smysl Evropy a na jeho základě nový druh dějinnosti (kurz. M.P.), odlišující se tímto svým vývojem od všeobecných dějin.“ (KEV, str. 341)

realizace *vztahu*, kterým jest člověk. „Historie,“ praví Patočka, „není pohled, nýbrž zodpovědnost“. A svoboda je pak „svoboda k ponechání jsoucna tím, čím jest“ (63).

Především posledním vymezením se Patočka dovolává Heideggera. A není sporu o tom, že Heideggerova „oblast otevřená“, která je vždy situovaná, protože situovaná v dějinách bytí, je zásadní reformulace Husserlova konceptu. Právě tak ale není pochyb o tom (a Patočka to nejednou dokazuje, neboť právě tento fakt mu nejvíce leží na srdci), že fenomenologické východisko – přinejmenším strukturálně – neopouští. A totéž pak ovšem platí i pro vlastní Patočkovu pojetí dějin.

Nicméně jistá pochybnost, pokud jde o možnost zbavit toto původní fenomenologické východisko strukturálního předznamenání „imanentní transcendence“ proměnou této sféry v „oblast otevřenou“, což by mělo být podmínkou radikálně odlišného pojetí dějin, než je Husserlova teleologie filosofického, resp. evropského rozumu, zůstává.

Klíčem k dějnosti je u Husserla, jak řečeno, „idea v kantovském smyslu“, jež dává smysl dynamice „intencionálního života“, u Heideggera a do značné míry i u Patočky pak pojetí dějin bytí, „das schicksalhafte Geschick“, odhalovaný v autentickém opakování, neboli, jak říká plasticky Martin Heidegger: „Verhaftung an das überkommene Erbe“ (tak v místy značně zneklidňující němčině *Sein und Zeit*; ale ze strukturálního hlediska se tato formulace neliší tak radikálně od Husserla – rovněž Heidegger tematizuje dobu jako „krizi“,¹⁶ totiž jako „Ereignis des Entzugs“, jejíž příčinou je zapomenutí, v němž se pak rodí specificky heideggerovská forma „zpětného tázání“: „destrukce dějin ontologie“). Jak u Husserla, tak u Heideggera a později i u Patočky hraje klíčovou roli při interpretaci dějnosti fenomén odpovědnosti (či zodpovědnosti – malý sémantický rozdíl mezi oběma slovy není nevýznamný), je však odlišně pochopený. U Husserla běží o zodpovídání za nahlédnutí, zatímco u Heideggera Verantwortung vlastně chybí: ve fundamentální ontologii je řeč spíše o Überantwortung – ani to není zanedbatelné: odpovědnost tkví spíše v převzetí; a u Patočky běží v této souvislosti nakonec o péči o duši. Péče o duši má však blíže k Husserlovi: dějiny Evropy jsou totiž podle Patočky dějinami pokusů o realizaci této péče či starosti o duši. Odpovědnost je tedy buď zodpovědnost ve vztahu k telos, buď odpovědností ve vztahu k bytí, anebo odpovědnost za zjevování: je to odpovědnost ve sféře fenomenologické „transcendence v imanenci“, je to – nejsilněji právě u Heideggera – odpovědnost vzhledem k imperativu: buď k imperativu nahlédnutí (Husserl), buď vzhledem k imperativu příkazujícímu, tedy vzhledem k tomu co „káže“ (Heidegger). Pak ale – a to je zřetelné právě u Heideggera – neběží tolik o odpovědnost, jako spíše o poslušnost a o „Gelassenheit“. Odpovědnost je pod tlakem základního rozvržení toho pole jako „imanence v transcendenci“ u Heideggera nakonec vyložena jako „Gefolgschaft“. Jenže: to je zjevně jen jedna stránka fenoménu odpovědnosti, zatímco jiné zůstávají zcela stranou. Například ta, že odpovědnost je odpovídání. Odtud lze pak pochopit strohou Lévinasovu kritiku, jehož „etiku“ a „metafyziku“ potom můžeme chápat jako nesouhlas s tímto konceptem „transcendence v imanenci“, který je tím či oním způsobem implikován ve všech podobách fenomenologie.

Kdybych měl nějak stručně, byť poněkud brutálně, formulovat tezi, která vedla tyto mé úvahy, řekl bych, že ono otráslující není ontologické *nic* vzhledem ke jsoucnu vcelku, nýbrž *historické faktum* Osvětlení vzhledem k nám.

Zusammenfassung

Der Aufsatz, vorgetragen im Rahmen eines Kolloquiums über Patočkas Auffassung der Geschichte, befasst sich hauptsächlich mit den phänomenologischen Grundlagen seines Ansatzes. Er versucht zu zeigen, daß für die phänomenologische Interpretation der Geschichte die husserlsche Lehre des Transzendenz in der Immanenz von grundlegender Bedeutung ist. Diese Lehre impliziert dann eine Auffassung von Geschichte, die notwendig eine Teleologie, die Möglichkeit und Notwendigkeit der Rückfrage und eine Homogenität der historischen Zeit beinhaltet.

¹⁶ „Das bedencklichste in unserer Zeit ist, daß wir noch nicht denken.“ M. Heidegger, *Was heißt denken?*