

## VÝCHODISKO PATOČKOVY FILOSOFIE DĚJIN<sup>1</sup>

Milan Průcha

Toto pojednání se bude přísně přidržovat *Kacířských esejí* o filosofii dějin (Academia 1990, citace podle tohoto vydání) i s vymezením problému, jak je vyjádřen názvem práce. Toto tematické soustředění však Patočkovým Esejům nezpůsobí nějaké umělé rozdělení. Můžeme to doložit následujícím citátem, v němž se navzájem vymezují oba hlavní problémové okruhy a kde je současně charakterizována pozice, kterou Patočka ve svém zkoumání zaujímá: „Heideggerova filosofie má... právě tak úzký vztah k filosofickému myšlení jako Husserlova fenomenologie. Hodí se však lépe za *východisko filosofování o dějinách*, a to pro své východisko ve svobodě a odpovědnosti v lidském bytí, nikoli teprve v myšlení. V jejím centru jsou problémy, jako vybavení z onoho propadnutí věcem, světu, do něhož dnes vládnoucí filosofie dějin jsou veskrze angažovány. Jako filosofie konečné svobody a jako připomínka toho, co je nad světem, protože jej to umožňuje, je příbuzná idealismu, ale zakládá dějinný vzmach člověka hloub a „realističtější“, protože je jedinou a důslednou doktrínou, která je s to odůvodnit samostatnost jsoucna proti subjektivismu všeho druhu... Dovede však především objasnit povahu dějinné akce a otevřít oči pro to, oč v dějinách běží. *Naše další úvahy se pokoušejí explikovat několik problémů starších i současných dějin ve světle podnětů z ní přijatých.*“ (Str. 64, kurz. M.P.)

Originální recepce Heideggerovy filosofie jako východiska filosofického uvažování nad dějinami na straně jedné a pojednání určitých historických problémů z tohoto hlediska na straně druhé tedy tvoří jádro *Kacířských esejí*. Těžiště tohoto článku spočívá ve zkoumání východiska, přičemž pokud jde o druhý okruh, budeme se muset omezit na málo specifikovanou tezi, že Patočka napsal nejzdařilejší pasáže své knihy o konkrétních historických problémech. Ukázal přitom, že je brilantní analytik duchovních dějin, myslitel, který je s to bez ohledu na zavedená schémata odkrýt smysl historických událostí a dát mu diferencovaný

<sup>1</sup> M. Průcha, Über den Ansatz von Jan Patočkas Philosophie der Geschichte, v: *Mesotes*, 2/1993, str. 216-239).

filosofický výraz. Ve svých analýzách se rovněž Patočka často vymaňuje z vlivu heideggerianismu, z něhož jeho filosofie dějin vychází. A právě v tomto východisku také vidíme vlastní kámen úrazu Patočkova pojetí dějin. Odvolávající se na již citované místo můžeme snad s vyjasňující přímočarostí prohlásit: Heideggerova filosofie se nehodí jako výchozí bod pro filosofování o dějinách. Nezačíná svobodou, ale poslušností a v tomto smyslu vykládá i odpovědnost. „Co je nad světem“ je zavedeno jako instance, která popírá člověku vlastní absolutnost a proměňuje ji ve „vypůjčenou“ nebo darovanou. Popřena (a ne založená) je také samostatnost jsoucího; není ze sebe sama, nýbrž jen díky transcendenci a v té míře, v jaké mu tato transcendence dává bytí. Tato doktrína nepředstavuje žádnou přiměřenou odpověď na subjektivismus, protože s ním sdílí základní transcendentalistický předpoklad, ačkoliv již nedeleguje bytí na subjekt, ale na transcendenci mimosubjektivního charakteru. Aniz by poskytl přijatelný základ pro porozumění historickému jednání a tomu, oč v dějinách jde, vyvolává heideggerianismus antiosvícenecké reakce na nedostatky osvícenství.

Možná někomu toto rigorózní konstatování připomene styl a způsob, jakým o Heideggerovi psali pseudomarxističtí ideologové nedávno zhroutených režimů. Heideggerovi noví a nadšení žáci se však snadno mohou přesvědčit o tom, že myšlenky jejich mistra narazily na skepsi, ba dokonce odmítnutí i v lepších filosofických kruzích. Dokládají to nejen některé polemické texty stoupenců analytické filosofie nebo kritického racionalismu, nýbrž i práce tomistů, kteří nejsou srozuměni s tím, jak Heidegger pojednal řeckou filosofii – a zde zvláště pojem bytí u Aristotela. Že Th. Adorno věnoval zhruba třetinu svého hlavního filosofického díla, *Negativní dialektiky*, kritice Heideggerovy filosofie, je jistě také diktováno jeho úsilím o projasnění temné kapitoly německých dějin. Avšak zjevně k tomu měl ještě jiný podstatný důvod: neboť nikdo nemůže Heideggerovi předhazovat školsky sterilní způsob myšlení; právě naopak – jeho filosofie s neobyčejnou silou pojmenovává rozhodující problémy naší epochy a civilizace. V tomto smyslu prokázala svou plodnost, a to až do dneška – zvláště díky impulsům, které dala myšlení posledních desetiletí.

Polemické zkoumání vlivu heideggerovského východiska na Patočkovu filosofii dějin snad může doufat, že se díky spojení dvou postupů setká s filosofickým zájmem. Nejprve půjde o „dekonstrukci“, tj. o pokus ukázat ve spojení s Patočkovým výkladem úpravy, s jejichž pomocí koncipoval Heidegger svou filosofii v návaznosti na předchozí: jak přetváří její teze a jakých posunů smyslu a inovací dosáhl tímto přetvářením. Řeč o naprosté výlučnosti Heideggerova učení, jíž zůstal

Patočka v *Kacířských esejích* právem vzdálen, brání totiž tomu, aby se tato doktrína chápala jako stanovisko k určitým problémům a aby se o ní věcně diskutovalo ve srovnání s konkurujícími postoji. Druhý, pozitivní postup plyne skoro samozřejmě z povinnosti nejen nesouhlasit, ale také navrhnout řešení problémů. Teprve afirmace dávají rozhodující oprávnění k eventuelním negacím. Z hlediska uspořádání problémů můžeme Patočkův postup naprosto akceptovat: jeho kniha je vystavěna velice přesvědčivě a její struktura si zaslouží být respektována.

Věren intelektuální biografii odvozuje Patočka své pojetí dějin od Husserlovy fenomenologie. Jako reakce na Heideggerovu pozici je tento postup výhodný proto, protože i pro Heideggera samého návaznost na Husserlovu fenomenologii hrála prvořadou roli. V prvním eseji („Pre-historické úvahy“), v němž se ukazuje tento přístup, stejně jako i v ostatních, věnuje Patočka překvapivě mnoho místa pojednání filosofických fundamentálních problémů. Jejich vztah k dějinám ovšem není vždycky bezprostředně evidentní. Jedná se tu o pre-historické úvahy v tom smyslu, že se nejprve nezávisle na problémech dějin představuje filosofické hledisko, které teprve otevírá přiměřenou perspektivu, z níž se budou klást konkrétnější otázky? Nebo jde o prehistorii v doslovném významu, tj. o život lidstva před počátkem dějin? Uvidíme ještě, jak se Patočka pokouší obě spojit: stejně jako má filosofie překonat takové koncepce, které poutají člověka k pouhým věcem, ke konkrétnímu jsoucímu, aniž by byly s to myslet propast, z níž vystupuje jsoucnost se svým bytím a v níž opět mizí, tak znamená i prehistorie podrážení pod život, život pro život. Dějinami se naproti tomu míní radikální otevřenost všech lidských záležitostí.

Husserl je Patočkovi myslitelem, který svým pojetím filosofie jako fenomenologie vyřešil požadavek překonat uzavřenost ve jsoucím. Pochopil, „že k tomu je potřebí základní změny postoje od zaměření na reálné věci k zaměření na jejich jevovou povahu, na jejich zjevování“ (str. 23 = 23). Nikoli tedy ustrojení jsoucího nebo struktura světa, nýbrž zjevování světa, popis toho, jak se ukazuje, a vysvětlení, proč se tak ukazuje, se stanou vlastní věcí filosofie.

Husserl chápe svou fenomenologii jako „konečnou formu transcendentalismu“,<sup>2</sup> a právě to nás přivádí k úvaze, zda „základní změna postoje“, jíž má být překonána propadlost věcem, není zatížena implikacemi, problematickými i jako filosofické stanovisko, i jako du-

<sup>2</sup> E. Husserl, *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, Academia 1972.

chovní pendant určité civilizační praxe. Transcendentalismus totiž pojímá věci tak, že mají podmínky své možnosti vně sebe samých i vně své sféry vlivu. Věci nemají žádnou vlastní subjektivitu (*hypokeimenon*) nebo substancialitu, žádné vlastní bytí nebo absolutno, takže jsou pouze výsledkem subjektivní konstituce resp. materiálem pro uskutečnění účelů, které jsou jim vnější.

Ačkoliv „znehodnocení“ jsoucího, o němž jsme se zmínili jako o povážlivé komponentě Heideggerovy filosofie, má své počátky již u Husserla, můžeme mu sotva předhazovat, že jeho fenomenologie s ohledem na pojetí skutečnosti, praktikované naší civilizací, zůstala nekritická. Právě naopak! Tím, že se zabýval kritikou moderní vědy, odvážil se na pole, které patří do dnešní doby k nejproblematičtějším. Patočka byl jedním z prvních, kdo poznal výjimečný význam pozdního Husserlova spisu *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*. Již před druhou světovou válkou učinil tématem samostatné filosofické práci problém „přirozeného světa“. Také v *Kacířských esejích* vede svou polemiku s Husserlem především po této linii. Mezi Patočkou tohoto spisu a Husserlovou pozicí se přitom začaly rozvířat takové rozdíly, že nemůžeme převzít jejich pojednání prostě od Patočky.

Husserl zdůraznil problém „přirozeného světa“ nebo světa našeho života („který je nám nepřetržitě bezprostředně dán jako skutečný“)<sup>3</sup> v souvislosti se svou kritikou matematické přírodovědy. Přitom dokazuje, že není pouhým pravdivým odrazem světa, nýbrž komplikovaným útvarem smyslu („historická událost „přírodověda““, říká Husserl), který neslouží ani tak poznání v celém jeho bohatství jako spíše určení či zajištění pravidelnosti ve sféře zkušenosti, a tím i zvyšování našich prognostických a technických schopností: „Ideový šat, jakým je ‚matematika a matematická přírodověda‘ ... obepíná vše, co pro vědce i vzdělance jako „objektivně reálná a pravá příroda“ zastupuje a zastírá předvědecký přirozený svět našeho života. Ideový šat způsobuje, že považujeme za *pravé bytí* to, co je *metodou*, pomocí níž lze původně jedině možná *hrubá předvídaní* v rámci prožívaného nebo prožívatelného předvědeckého přirozeného světa zlepšovat *vědeckým* předvídacím postupem do nekonečna: ideové přestrojení způsobuje, že *vlastní smysl metody, vzorců a „teorií“* zůstal nepochopitelný a při naivním vzniku metody *nikdy* nebyl pochopen... Nepodobá se věda a její metoda zjevně velmi užitečnému a přitom spolehlivému stroji, s nímž se každý může naučit správně zacházet, aniž v nejmenším chápe vnitřní možnost

<sup>3</sup> Tamt., str. 72.

a nutnost výkonů takového druhu?“<sup>4</sup> Husserlovo zdůraznění přirozeného světa přitom značí odmítnutí technicistní redukce smyslu, jež se nyní prosazuje za mocné pomoci matematické přírodovědy. Vzдор všem filosofickým a sociálním tendencím, které interpretují krizové jevy evropsky uspořádaných společností v první polovině století (ohlašující již naše civilizační problémy) jako selhání racionalismu, chce Husserl dokázat, že „důvod selhání racionální kultury... nevyvěrá však z podstaty samého racionalismu, nýbrž jedině z toho, že se stal vnějškovým, že se zapletl do ‚naturalismu‘ a ‚objektivismu‘“.<sup>5</sup> Poukazuje-li Husserl na nebezpečí, proti němuž stojí za to bojovat – „zánik Evropy, odvrátili se od svého vlastního racionálního smyslu života, úpadek do nepřátelství proti duchu a tím do barbarství“,<sup>6</sup> pak není těžké uhádnout, že má na mysli nacismus. Rozvrh nového racionalismu, který usiluje o překonání hranic a nedostatků předcházejícího, je důvodem Husserlova obratu k subjektivismu: byl přesvědčen o tom, že se tímto způsobem může vposled uplatnit stanovisko rozumu v jeho plné síle.

Patočkova kritika Husserla v prvním z *Kacířských esejí* nesměřuje proti jeho fenomenologickému transcendentalismu, protože ten právě jako transcendentalismus naposled svým nerespektováním věcí vede do blízkosti nihilismu. Patočkovi šlo spíše o to, aby proti Husserlovi rozhodnému racionalismu obhajoval Heideggerův odvrát od rozumu a příklon k noci tajemství. Zatímco Husserl usiloval o to, aby svým důrazem na subjekt korigoval osvícenství, Heidegger při své kritice subjektivismu napadá osvícenství přímo.

Rozhodující krok Heideggerova přetvoření Husserlovy fenomenologie záleží v tom, že z ní vylučuje subjektivitu, a to subjektivitu toho, komu se zjevují věci, neboť subjektivita či substancialita věcí samých padla již za oběť Husserlovi transcendentálnímu subjektu. Avšak teprve krok, který učinil Heidegger, zasazuje racionalismu rozhodující úder. Člověk již nevystupuje ve své subjektivitě, nýbrž namísto toho je tu jako jsoucno se zvláštní strukturou, jež se vyznačuje tím, že má vztah k bytí a porozumění bytí. A právě to také charakterizuje jeho vlastní bytí: pobyt, *Dasein*, jakožto „tu“ onoho bytí, *Da des Seins*. Pouze fakt, že v *Kacířských esejích* nerozlišuje mezi Heideggerem před a po tzv. „Kehre“ (obratu od bytí, které poznává člověk, k bytí, které se samo dává člověku a současně se mu vymyká), Patočkovi dovoluje, aby

<sup>4</sup> Tamt., str. 73-74.

<sup>5</sup> Tamt., str. 364.

<sup>6</sup> Tamt., str. 364.

o „Dasein“ říkal, že „výkonem“ (Patočka sám klade toto slovo do uvozovek, pozn. M.P.) jeho porozumění bytí je to, že jsoucno se mu samo od sebe ukazuje jakožto to, co jest“ (25). S tím však lze jen stěží souhlasit: jsoucno se neukazuje samo od sebe jako to, co jest. Neboť toto „jest“ znamená poslání (Geschick) bytí a ukazování v sobě současně zahrnuje i skrývání, takže „jest“ může jednou znamenat toto a jindy zas něco jiného, aniž by bylo možné pozdější význam vysvětlit z dřívějšího a jako pravdivější či lepší jej nadřazovat či podřazovat a aniž by bylo možné určit, jakého významu se tomuto „jest“ ještě dostane.

„Otevřenost“, kterou má Heideggerova filosofie pomoci zakoušet a myslet, tedy naprosto neoznačuje „možnost (základní možnost) člověka, aby se mu jsoucno (takového způsobu, jakým sám není, i takového jakým jest – jsoucno otevřené) ukázalo samo od sebe, tj. bez zprostředkování něčím jiným“ (25). „Otevřenost“ znamená takové uspořádání vztahu mezi člověkem a věcmi, na jehož základě jsou člověk stejně jako věci připraveni o to, aby byli sami ze sebe. Namísto toho, aby poznával jsoucno ve vlastní odpovědnosti, musí člověk obdržet svůj způsob přístupu ke jsoucnu jako „poslání“ od jakési skryté instance, takže odpovědnost a „svoboda“ se tu stávají poslušností. Rovněž tak i jsoucno namísto toho, aby bylo sebou samým a ve vztahu k člověku se manifestovalo jako cosi závazného, dostává své bytí zvnějšku, a to nikoli podle svého konkrétního ustrojení, nýbrž je mu „darováno“, jak chce Heidegger hlubokomyslně sugerovat větou „*es gibt das Sein*“.

Pozoruhodná je v této souvislosti Patočkova výtky na Husserlovu adresu, že v jeho fenomenologii, v níž zjevování věcí nemá svým pramenem poslání bytí, nýbrž syntetické výkony transcendentálního subjektu, přetrvává jistý mentalistický zbytek: syntézy se totiž zdají mít smysl pouze tenkrát, dochází-li k nim na základě něčeho mentálně „reálného“. Tento mentalistický zbytek pokládá Patočka proto za nežádoucí, protože s sebou nese něco z karteziánského rozštěpení jsoucna na *res cogitans* a *res extensa*, tj. něco z té koncepce, která byla východiskem matematické přírodovědy.

Důležitější důvody pro kritiku Husserlova „mentalismu“ je však třeba hledat jinde. Neboť proč by mělo být cosi rušivého na tom, že Husserl chápe mentálně jako cosi reálného, akceptujeme-li Heideggerovo nahrazení tradičního filosofického pojmu subjektu „pobytem“, jenž má spolu s porozuměním bytí rovněž vlastnosti jsoucna? Vlastní kritika Husserla tedy není v tom, že mentálně tu vystupuje jako entita, poněvadž to platí i pro pobyt, nýbrž že tato mentální entita podržuje charakter subjektivity, který se Heidegger snaží svým pojmem „pobytu“ eliminovat.

Na tomto místě se zdá být podle našeho mínění užitečné přenést diskusi s Heideggerovou filosofií na rovinu „hlubší“, tedy přihlížet nikoli jen spolu s Patočkou ke vztahu Husserl-Heidegger, nýbrž povšimnout si rovněž Heideggerova poměru ke Kantovi, jeho vztahu k mysliteli a filosofii, kterou Heidegger sám – a to již v rané fázi svého myšlení – zvolil jako východisko pro formulaci svého vlastního problému. Od toho si slibujeme snad pouze aproximativní, nicméně osvětlující nahlédnutí do „tajemství“ Heideggerovy filosofie.

Kant otřásl metafyzikou, jak byla dotud provozována, tezí, že tato metafyzika porušuje principy vědeckosti nelegitimním překračováním zkušenosti: její témata ji nutí mluvit tak, jako by uchopovala skutečnost v její totalitě, ačkoliv lidské poznání je vždy jen omezené a konečné. Heideggerova inovace spočívá v tom, že tuto konečnost samu proměnil ze zábrany v oporu metafyziky. Neusiluje tedy o nějaké „překonání“ konečnosti, jako pokantovský německý idealismus, nýbrž právě v konečnosti hledá onu „konečnou platnost“, bez níž se metafyzika neobejde: nejnvtřnější zájem lidského rozumu míří na konečnost samu, a to nikoli proto, aby konečnost byla eliminována, nýbrž naopak proto, „abychom si touto konečností byli jisti a mohli se v ní podržovat“.<sup>7</sup> Konečnost tu není pouhý přívěsek rozumu, nýbrž čistý lidský rozum je tak konečný, „že mu v jeho bytí rozumem jde o konečnost samu“; jeho konečnost je to, oč usiluje a co klade – „zkonečnění, tj. „starost“ o moci být konečným“.<sup>8</sup>

Konečnost má tedy opět vrátit obnovené metafyzice její legitimnost, která jí v předkantovské metafyzice chyběla. Co u Kanta znamená hranici lidského poznání, a tedy i nepřekonatelou překážku možnosti metafyzických výpovědí, to získává Heidegger nazpět pro metafyziku tím, že „ontologizuje“ hranice poznání, tj. přeměňuje je ve vlastnosti jsoucího samého a tyto vlastnosti chápe jako bytí jsoucna. Na jedné straně se tím respektuje zjevná nedostatečnost a neuzavřenost všeho toho, s čím máme co dělat, jakož i nedostatečnost tohoto konání samého; na druhé straně však nemizí ona „konečná platnost“, jež je pro metafyziku nepostradatelná, neboť se vykazuje právě jako tato „původní“ nedostatečnost a neuzavřenost.

Heideggerův návrat k ontologii lze vyčíst jak z jeho pojetí věcí, jež mají být poznávány, tak z jeho pojetí poznávajícího Já. Velice dobře to může ilustrovat rozdíl v chápání věci u Kanta a Heideggera.

<sup>7</sup> M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt a. M. 1965, str. 196.

<sup>8</sup> Tamt.

Jeden z bodů Kantovy kritiky tradiční metafyziky je vyjádřen jeho známou tezí, že věci jsou pro nás poznatelné pouze takové, jak se jeví, nikoli jak jsou o sobě. Již ve své rané knize o Kantovi podal Heidegger formulaci, kterou se snažil – ať již s Kantem či proti němu – získat tuto pozici pro svou filosofii: „Jevy nejsou pouhé zdání, nýbrž jsoucno samo“.<sup>9</sup> Teprve později však tato teze získala onen smysl, který Patočka podává takto: „má-li se ukazovat jsoucno jako *takové*, tj. ve svém *bytí*, musí být možné, aby též bytí samo se ukázalo a stalo fenoménem.“ (26) K fenoménu však podle Patočky nutně patří skrytost – zakrývání, nepřítomnost, zkresení, zasutí: „Skrytost proniká fenomén, ale ještě více: ona to jest, jež teprve ze sebe propouští jsoucno se zjevující.“ (26) Jak již bylo řečeno: co jiného je tedy jsoucno a co jiného může znamenat bytí, ne-li ontologizaci oné nedostatečnosti, pomocí které argumentuje Kant proti možnosti metafyzického poznání a pro nutnost takového poznání, které se samo omezuje na sféru podmínek možnosti zkušenosti a které zkušenost samu ohraničuje?

Ještě povážlivější jsou však důsledky Heideggerovy ontologizace poznávajícího Já. Neboť i zde představuje proměna konečnosti v základ celkového pojetí Já rozhodující bod.

V čem vlastně záleží konečnost tohoto Já čili poznávajícího subjektu? Již u Kanta ji nelze redukovat na principiální nemožnost uzavřeného poznání. Konečnost je dána tím, že v poznání je nutně zahrnuta receptivita, tj. že poznání není pouhým myšlením, nýbrž i nazíráním s jeho formami prostoru a času. Tyto formy lidského názoru nelze pokládat za formy věcí samých, a tedy ani poznávání věcí v těchto formách není poznáváním věcí o sobě.

Heidegger by rád prokázal, že konečnost charakterizuje subjekt, a to jak subjekt nazírající, tak i subjekt myslící: veškeré já je mu prostoupeno konečností. Původní vrstvu já netvoří již myšlení, nýbrž nazírání – „původní čas“. „Čas a ‚já myslím‘ nejsou již postaveny proti sobě jako cosi neslučitelného a nerovnorodého, nýbrž jsou totéž.“<sup>10</sup> Myšlení není již s to poskytovat tomuto Já nějakou přítomnost u sebe, jež je konstitutivní pro svobodnou subjektivitu. Vlastním obsahem ontologizace Já, tedy pojetí člověka jako „onoho jsoucna, k ustrojení jehož bytí patří konečnost jakožto porozumění bytí“, je převedení na názor, tj. na sebe-afekci. Heidegger poukazuje na to, co je v této ontologii konečnosti problémem: „Co se má stát s onou úctyhodnou tradicí, podle níž

<sup>9</sup> Tamt., str. 37.

<sup>10</sup> Tamt., str. 174.

mají *ratio* a *logos* v dějinách metafyziky právo na centrální funkci?“<sup>11</sup> A nenechává na pochybách, jaká bude jeho odpověď na tuto otázku.

Použijeme-li tento „ontologický zpřístupňující klíč“ na filosofii pozdního Heideggera, pak otevírá možnost prvního přiblížení k východisku Patočkovy filosofie dějin – k fenomenologicky zavedené „původní dějinnosti světa“. Ta je spjata s tím, že zjevování obsahu světa je samo dějinné, že se děje jako ztrácení či vystupování. Zde Patočka pracuje s Heideggerovou „oblastí otevřenou“, což je svět určitého období, to, co se v něm může ukazovat jako jsoucí a jako co se toto jsoucí v něm může ukazovat. Pokud se ukazuje, je tedy jak jsoucno, tak bytí dějinné – pokud ovšem tento způsob mluvení o ontické a ontologické fenomenalitě v sobě neskrývá homonymii, tj. používání stejného výrazu v případě rozdílných pojmů. Ke značným nedorozuměním však vede sám termín „otevřenost“ (Offenheit). Naznačuje takové pojetí dějin, které nejsou ve svém budoucím průběhu ničím předurčeny, pole svobodné aktivity lidí, jejich chápání a zodpovědnosti, jejich odvahy a pýle. V tomto smyslu se i Patočka několikrát takto vyjadřuje. Tento dobrý záměr však ztroskotává na konzistenci Heideggerovy doktríny, jíž jsou *Kacířské eseje* navzdory jisté míře hereze přesto za mnohé zavázány. Svět a dějiny sice patří k oblasti lidského, avšak tak, že se přitom člověku bere možnost zaujmout postavení subjektu. Svět je svět fenoménů: „... fenoménů v uvedeném smyslu (nikoli jako subjektivních, nýbrž jako odhalení jsoucna a bytí) a potud (je) přístupný pouze otevřenému chování. Otevřené chování však, jsouc odkázáno na fenomény, je časově-historické povahy: *je vždy v pohybu*, přicházejícím z temna a ústícím do temna skrytosti...“ (29) Vláda skrytosti, temnoty, noci, údělu bytí nad rozumovým chápáním a jemu odpovídajícím jednáním – to je perspektiva, jež se skrývá za termínem „otevřenost“.

Patočka má nepochybně pravdu, jestliže se zasazuje o překonání subjektivismu – praktikovaného filosoficky i společensky. Lze však rozvrhnout takové překonání, aniž bychom přitom opouštěli stanovisko rozumu a svobodné subjektivity? Znamená subjektivita nadějí, anebo slepou uličku naší civilizace? Heideggerova non-subjektivní, nicméně právě tak transcendentální fenomenologie nevrací jsoucnu ani v nejmenším jeho hodnotu, nýbrž jen jeho disponovatelnost pro člověka nahrazuje disponovatelností jsoucna i člověka pro „bytí“.

Avšak tímto konstatováním toho, co je implikováno v Heideggerově anebo Patočkově transcendentalismu, jsme problém dosud ještě ne-

<sup>11</sup> Tamt., str. 152.

uchopili plně. Vždyť Heideggerovi jde přece především o možnost metafyziky po Kantově „kritice“ – o osvědčení této možnosti navázáním na způsob Kantova postupu, a to radikalizací stanoviska konečnosti, tj. cestou, která je přímým protikladem cesty německého idealismu. Jakým jiným způsobem než transcendentalistickým či idealistickým lze po Kantovi koncipovat filosofii, která se nezřiká základních cílů metafyziky?

Patočkovy pojetí dějin se rozvíjí zřetelně z pokusu o zvládnutí problémů, které jsou natolik základní, že se jen stěží smí brát vážně taková kritika, jež by nebyla s to dostatečnou měrou se sama ponořit do těchto problémů, aby pak z této své vlastní angažovanosti mohla čerpat nějaká pozitivní vodítka k jejich pozitivnímu řešení. Především to však jsou otázky filosofie dějin samé, které vyžadují, abychom diskusi s Patočkovými a Heideggerovými tezemi dovedli až k nějakému pozitivnímu výsledku. Jinak by totiž bylo možné říci o Patočkově pojetí dějin sotva co zásadního a klíčového a diskusi by bylo třeba ukončit. Má-li být učiněn krok k dějinám, pak ani ostatní účastníci diskuse nemohou než vytvořit přiměřený základ svých vlastních výpovědí.

V rámci tohoto článku nelze takový úkol naplnit jinak než formou elementárního náčrtu. I zde však budeme navazovat na způsob, jímž celý problém formuluje Patočka. Na začátku *Kacířských esejů* prezentuje úvahy, které poukazují na obtíže, spjaté s vypracováním pojmu subjektivity v kontextu pojetí světa jak vědeckého, tak takového, který stojí na půdě přirozeného světa. Na první pohled se zdá být všechno jasné a samozřejmé: subjekt poznává skutečnost tak, že na základě toho, co smyslově nazřel, vypracovává představy a pojmy, které tuto skutečnost reprodukuje. Hlubší úvaha však tyto samozřejmosti problematizuje: buď totiž subjekt sám náleží do kauzálních, funkcionálních a strukturálních souvislostí světa, a pak mu není možné připisovat žádnou autonomii, která by rozlišila myšlenku např. od produktu činnosti žláz, anebo je člověk vyčleněn z kauzálních souvislostí, což s sebou nese jeho „transcendenci“ – v tom smyslu, že je odloučen od věcí anebo věci jsou produkty jeho subjektivní konstituce. Zdá se tedy, že subjekt nemůže být ani věc, nějaké jsoouco, ani nějaké nejsouco.

Sartrův existencialismus je taková filosofie, která se chopila tohoto rozporu a na základě neslučitelnosti mezi l'être-en-soi a l'être-pour-soi se zasloužila o popis nejrozmanitějších variant absurdity, která odtud vyplývá.

Cím tedy může být subjekt, jestliže nemůže být ani jsooucem, ani nejsoucem? Tímto tázáním se problém přesouvá – a někdo by snad mohl také říci: prohlubuje se – a stává se tázáním po bytí. Nebylo by

možné výše uvedenou aporii subjektu překonat, jestliže vysvětlíme, co se míní bytím, oním bytím, které chceme připisat subjektu, třebaže není možno říci, že je to jsoouco či nejsouco? Nenarážíme však při zodpovídání otázky po bytí znovu na stejnou obtíž, s níž jsme byli konfrontováni v případě subjektu? Dovolává se Aristotela,<sup>12</sup> píše Heidegger již v Úvodu k *Bytí a času*: „... všeobecnost ‚bytí‘ není všeobecnost rodu.“<sup>13</sup> Kant je ještě zřetelnější: „Bytí zjevně není reálný predikát, tj. pojem něčeho, co by mohlo přistupovat k pojmu nějaké věci. Je to pouhé kladení věci anebo určitých určení o sobě.“<sup>14</sup> Bytí tedy není něco všeobecného, co by bylo možno specifikovat vzhledem k druhům, rodu a nakonec i individuům. „Bytí“ není pojem pro nějakou reálnou entitu, která je tak či onak ustrojena. Bytí není žádné jsoouco: znamená to pak, že je nejsoucím, tedy spíše ničím?

Rozdílem mezi bytím a jsooucem a nemožností převádět bytí na jsoouco se Heidegger zabývá v rámci toho, co nazývá „ontologická diference“. Nezavádí však tím do své „fundamentální ontologie“ či do svého myšlení bytí odloučení bytí od jsoouca – spolu se všemi problémy, jimiž byl zatížen již subjektivní transcendentalismus a dlouho před ním i novoplatónsky inspirovaná theologie se svou naukou o naprosté nesouměřitelnosti Boha a světa? Aporie „druhé strany“ poukazují na jednostrannost „ontologické diference“ a nutí hledat takové filosofické stanovisko, které by důsledně přihlíželo k rozdílnému charakteru bytí a jsoouca, a přitom by současně respektovalo jejich soupatřičnost a spojení. To by se pak již nedalo redukovat na nějakou absolutní nezávislost bytí na jsooucu a na absolutní závislost jsoouca na bytí.

Problém bytí má však ještě i jinou stránku. Dosud se s ním pracovalo tak, jako by bylo samozřejmé, že bytí se určuje udáním jediného, jednotného významu bytí, tedy jako by bytí bylo jedním a znamenalo jedno – ve smyslu jednoznačnosti bytí. Aristotelés, jehož tezi o tom, že bytí nemá charakter rodu, přejímá Heidegger svým tázáním, jak potom rozumět všeobecnosti bytí, zvažoval dvě řešení tohoto problému: všeobecnost v tom smyslu, že cosi je společného všemu jsooucímu; anebo všeobecnost na základě počátečnosti a původnosti, na základě toho, že z něčeho prvního vzhází všechno další. Zdá se, že žádné z těchto řešení Aristotela zcela neuspokojovalo, takže jednoznačnost, jednota a všeobecnost bytí pro něj byly stále problémem.

<sup>12</sup> *Met.* B 3, 998b 22.

<sup>13</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Halle a. d. S., 1929, str. 3.

<sup>14</sup> I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 626.

Toho potvrzení (a nikoli vyvrácení) lze nalézt v oněch tak často interpretovaných výpovědích, jako je např. tato: „Jsoucno se vypovídá ve více významech... Neboť označuje buď nějaké ‚co‘ a něco jednotlivého (toto zde), buď že jest něco kvalitativního a kvantitativního či každé z toho, co je takto vypovídáno. Jestliže se jsoucno označuje v tolika významech, pak zjevně prvním jsoucím z nich je ono ‚co‘, které označuje bytnost (substanci).“<sup>15</sup> P. Aubenque ukazuje, že Aristotelés na několika místech chápe *to on* substantivně, takže kategorie vystupují jako výraz dělení jsoucího, a že jinde používá tohoto výrazu jako infinitivu, což pak dává kategoriím charakter výrazů rozmanitých významů bytí.<sup>16</sup> První pojetí kategorií se blíží koncepci bytí jakožto druhu, která však může jen stěží obstát před námitkami, jež proti ní vnesl již sám Aristotelés. A druhé? Není podle ní pojem bytí vůbec nemožný? Neproměňuje jednotu bytí ve falešné zdání, v pouhé slovo, které jen zakrývá nezrušitelné difference pojmů, které by měly tvořit celek? Vypovídání bytí by pak neznamenalo nic než homonymii, dvojznačnost!

I tato obtíž se zdá být snadno odstranitelná svou „ontologizací“ – a to tak, že již nevystupuje jako problém filosofického myšlení, jako nějaká aporie, kterou je třeba překonat, nýbrž jako charakteristikum bytí samého. Bytí je difference anebo u J. Derridy „différance“, aby tímto porušením pravopisu byla rozlišitelná od difference běžné a „vulgární“. Jiný myslitel této školy en vogue charakterizuje rozvíjení ontologie od Parmenida k Heideggerovi takto: „Existovala vždy jen jedna ontologická výpověď: bytí je jednoznačné... Bytí se v jednom a též významu vypovídá o všem tom, o čem se vypovídá, avšak to, o čem se vypovídá, diferuje: vypovídá se z difference samé.“<sup>17</sup> Důsledky pro pojetí jsoucna, člověka nevyjímaje, jsou vpravdě ničivé: mizí tím jeho substancialita, identita či subjektivita. A Deleuze – aniž by to považoval za nějaké zlo – podává velice výstižnou bilanci této operace: všechno jsoucno se mění v souladu s tímto pojetím bytí v simulakra, iluzivní obrazy. Bytí jako difference a vůbec bytí, které se vypovídá v jediném významu (jednoznačně), nemůže být bytím jsoucna.

Středověká recepcce si uvědomovala problém jednoty bytí u Aristotela. Podle nauky Tomáše Aquinského se snažila řešit tento problém analogickým vztahem pojmů pro rozdílné významy bytí, tj. kategorií,

<sup>15</sup> *Met. Z 4*, 1028a 11, 15.

<sup>16</sup> Srv. P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, 5. vyd., Paris 1983, str. 183-4.

<sup>17</sup> G. Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, München, Fink 1992, str. 58-59.

k jedině, totiž ke kategorii bytnosti či substance. P. Aubenque poukázal na zranitelná místa této teorie<sup>18</sup> – kromě jiného na to, že zůstává nevysvětleno, proč bytnost ve svém privilegovaném postavení nedostává se k tomu, aby označovala bytí. Analýza bytnosti rovněž neukazuje, proč jednou vystupuje bytí jako kvalita, pak jako kvantita, čas, vztah atd., a nikoli jako něco jiného. Bytnost sama má problematický statut: na jedné straně je jakožto kategorie jedním z významů bytí vedle jiných, současně je však tím, čemu ostatní vděčí za svůj charakter významu bytí. Je tedy zřejmé, že bytí nesmíme ztotožňovat s bytností: bytí znamená něco jiného a více než bytnost.

Jak Aristotelova teorie o rozmanitých významech bytí, tak i středověká analogie bytí mohou však být důležitou inspirací k tomu, jak se vyhnout oběma útesům jednoznačnosti či víceznačnosti bytí anebo redukce bytí na jsoucno či bytí jako transcendenci vnější vzhledem ke jsoucnu. Ještě jednou musíme připomenout, co je cílem tohoto hledání: jde o to nalézt cestu, která nevede ani k propadlosti jsoucím bez „transcendence“, ani k takové „transcendenci“, jež je mimo dosah jsoucna.

Jak tedy za tohoto předpokladu rozmanitosti významů bytí myslet jeho jednotu? K řešení této otázky je zapotřebí úvaha o dalším důležitém impulsu filosofické tradice – o impulsu Platónovy dialektiky. Platón pokládal dialektiku za nejvyšší filosofickou vědu, což lze smysluplně zastávat i dnes, pokud se podaří nalézt v dialektice přiměřený způsob přístupu k otázce bytí: teorii, která cílevědomě rozvíjí bohatství rozdílných způsobů bytí a jeho vypovídání, a současně bere do úvahy jednotu bytí, která se manifestuje v rozmanitosti jeho významů a prostupuje jimi. Neboť co jiného podává ono „dialektické cvičení“ v *Parmenidovi* než právě tuto významovou diferenciaci, která jde ruku v ruce se zkoumáním mnohotvárných spojení základních filosofických pojmů? Jaké kategorie je třeba zavést, jak spolu navzájem souvisí a jak se navzájem kladou ve svých vztazích, pokud jde o jejich význam, jakých forem nabývá jejich jednota – to vše jsou otevřené otázky této dialektiky. Jsou však otevřené nikoli v tom smyslu, že by na ně nebylo možné nalézt odpověď, nýbrž v tom, že zkoumající a nalézající dialektické zodpovídání otázky po bytí postupuje analogicky k postupu zkušenostních věd, který jim zajistil vrch nad dogmatismem konečně platných výpovědí metafyziky.

<sup>18</sup> Srv. P. Aubenque, cit. d., str. 190-206.

Dialektika, kterou bychom chtěli vnést do diskuse jako strategii řešení rozporů, vyplývajících z heideggerovské orientace Patočkova východiska filosofie dějin, se ovšem nevykazuje pouze na oblasti dějin filosofie. Jakkoli je hluboce zakořeněna ve filosofické tradici, je více než pojmovou konstrukcí, jež pouze obchází slepé uličky dřívější filosofie. Čerpá svou legitimitu rovněž z přímé konfrontace s úkolem, který na sebe vzala filosofie. Známe-li tyto akcenty, můžeme nyní načrtnout její obrys.

V dialektice vidíme v první řadě takové pojetí filosofie, které se zabývá všemi velkými filosofickými tématy v přísné vazbě ke konkrétním věcem,<sup>19</sup> a to tak, že o jejich filosofické ceně rozhoduje jejich konkrétní ustrojení, přičemž věci nelze rozlišovat na ty, které mají filosofickou relevanci, a ty, kterým tato relevance chybí: z hlediska dialektiky se filosofie jako filosofie osvědčuje tím, že ve všech věcech dokáže tuto relevanci poznat a vyslovit.<sup>20</sup> V tomto smyslu se dialektika shoduje s Aristotelovým pojmem první filosofie jako vědy jsoucna jakožto jsoucna, byť nikoli v její theologické interpretaci, tj. s první filosofií jako hledáním nejvyššího jsoucna, nýbrž jen potud, pokud se jsoucno zkoumá jako jsoucno vůbec, všeobecně.

Tato koncepce s více než dvoutisíciletou tradicí poukazuje na takovou dimenzi konkrétních věcí, která poskytuje nejen základ jejich specificky filosofického pojetí, nýbrž skrze kterou ony odporují představě, že v nich, totiž ve věcech, nelze nalézt nic než holou fakticitu, a že ten, kdo hledá více, se musí od věcí odvrátit, aby byl s to otevřít se „transcendenci“.

Dialektice jde tedy o otázku po jsoucnu jako jsoucnu a v tomto smyslu o otázku po bytí jsoucna. V obojím ohledu, tedy jak vzhledem ke jsoucnu, tak vzhledem k bytí, podržuje dialektika perspektivu bádání, jež se sice opírá o pozitivní výsledky a pracuje s nimi, avšak nepovažuje je přitom za konečně platné a uzavřené, nýbrž jen za etapy na cestě filosofického poznání a s ním spojeného způsobu existence. Dialektika osvobozuje tázání po bytí jsoucna z jeho jedinečnosti tím, že je chápe jako hledání principů (na pojmové rovině: kategorií), které teprve z konkrétních věcí a jsoucen dělají jsoucna a věci. Bytí je zde tedy pochopeno nikoli jako jsoucno samo, případně jako nějaké zvláštní jsoucno, nýbrž jako struktura či způsob vystupování, které charakteri-

<sup>19</sup> K. Kosík nadepsal svou knihu, k níž se vyjádřil Patočka v článku „Heidegger vom anderen Ufer“ (Durchblicke, M. Heidegger zum 80. Geburtstag, Klostermann Verlag, Frankfurt a. M.), velice příhodně *Dialektika konkrétního*.

<sup>20</sup> Srv. Platón, *Parm.* 130 c-e.

zují jsoucno jako takové a které jsou díky jeho konkrétnosti vlastně určitěmu jsoucnu, které však jinému může dát konkrétnost jinou. Toto společné, které je konstitutivní pro konkrétno jako takové a které vystupuje jako schopnost rozmanitých konkrétností, je dialekticky uchopené bytí jsoucna.

Principy bytí, dialektické kategorie, v nichž se vyjadřuje konkrétno jako takové, prezentují toto konkrétno v souladu s absolutní perspektivou, chápanou v tomto smyslu, a označují se proto jako principy jeho absolutnosti. Je to absolutnost, jež je konkrétnu imanentní, takže ani absolutnost, ani konkrétno nesmí být hypostazovány jako metafyzické absolutno povýtce – lhostejno, je-li to absolutní subjekt, „bytí“ anebo „tajemství“.

Bytí nebo absolutno věcí nacházejí svůj výraz v pojmech označujících jejich schopnost samostatné oddělitelnosti, podstaty a akcidence, ukázání se ve smyslu materie a formy, nutnosti, substančnosti, kauzality, svobody, všeobecnosti, jednotlivosti atd. Tyto pojmy, kategorie jsou samy zkoumány z hlediska svého významu, svých souvislostí a možných spojení. Zjišťuje se jejich schopnost uchopit bytí jsoucího, které je třeba tak či onak konkrétně určit, a to v perspektivě vypracování kategorií a kategoriálních spojení, které rozšiřují takové možnosti. Konkrétní věci se zkoumají z hlediska svého bytí nebo své absolutnosti, aniž by bylo možno libovolnou z nich identifikovat s absolutností, absolutnost „zvěčnit“ jako absolutno, ale také bez omezujícího předchůdného rozhodnutí, jakého stupně absolutnosti může nějaké konkrétní jsoucí dosáhnout a jakého dosáhnout nemůže.

Přeloženo do jazyka heideggerianismu spočívá dialektické pojetí otázky bytí v respektování nutnosti lišit mezi bytím a jsoucnem – mezi dialektickými principy, kategoriemi (*logické*), a konkrétním jsoucím, konkrétními pojmy (*ontické*). Takzvaná „ontologická diference“ však jako řešení otázky bytí nevede k ničemu (nebo vede k *Ničemu*), není-li diference myšlena ve spojení s tím, co bychom mohli označit jako „onto-logickou korespondenci“: jen nahlédneme-li, že je to konkrétnost sama, která dává jsoucímu v té či oné míře možnost vystupovat jako stálé, substančně nutné nebo dokonce jako svobodné, bude vyrazen fundamentální nihilismus, který situuje vše „pravé“ vně věci, vně konkrétnost, lhostejno, zda je to konkrétnost vědy, techniky nebo společenského dění.

Kritickým vylíčením Patočkovy pozice, kterou jsme z hlediska základních filosofických problémů dovedli až ke skice alternativního řešení, jsme nyní dospěli k bodu, kdy se mohou přímo dějiny stát tématem. Pojetí filosofie dějin budeme teď moci posuzovat také podle



toho, jak se z jeho perspektivy dějiny jeví. Avšak i opačně: rozličné obrazy dějin budeme moci vidět jako to, co – dovedeno do nejzazších důsledků – vystupuje samo jako principiální spor o pojetí dějin.

Lze snadno dokázat, že Patočka určuje specifický charakter dějin pomocí svého transcendentalistického principu, že dějiny ve svém vzniku a svém průběhu mu představují společenskou realitu ontologického transcendentálního. Avšak ukázala-li se jako rozhodující slabina tohoto pojetí odtrženost bytí od jsooucího, která nihilisticky zbavuje jsooucí každé imanentní absolutnosti, jestliže takové „bytí“ s sebou přináší vládu zjevení nad poznáním, přednost poslušnosti před svobodou, pak je více než pravděpodobné, že projekce tohoto pojetí na dějiny bude zatížena podobnými tendencemi.

Svět člověka před počátkem dějin vidí Patočka jako svět spoutanosti života sebou samým, jako život, který slouží pouhému životu. Tím nemá být řečeno, že se takový život omezuje na uspokojení bezprostředních přirozených potřeb. Omezenost prehistorického života spatřuje Patočka spíše v tom, že se odehrává ve světě před odhalením jeho problematičnosti: „Svět bez problematičnosti je takový, kde skrytost jako taková není zakoušena. Tj. ne že by tento svět neměl a neznal tajné věci, posvátno, tajemno, toho naopak v něm může být plno a může v něm hrát roli rozhodující – ale onu zkušenost *přechodu*, vycházení jsooucího jako fenoménu z temna do otevřena, v němž se objevuje samo i to, co nechává objevovat se jsooucího, a dává tím otázkám po jsooucíhém teprve půdu pod nohama.“ (30)

Místo „ontologické diference“ mezi bytím a jsooucíhým je u předdějinného lidstva ve hře pouze „ontologická metafora“, tj. vstupování „nadpřirozeného“, sakrálního do stejného světa, v němž existují i obyčejné věci: „ve světě jsooucího se manifestuje přítomnost bytí, kterému se rozumí jako vyššímu, nesouměřitelnému, nadřazenému, ale jež není ještě jasně *jako takové*, nýbrž sdílí se jsooucíhým tutéž oblast jediného světa, v němž se všechno zároveň ukazuje i skrývá – nerozlišeným způsobem“ (48). Ve světě ontologické metafory se k sobě vztahují nazírané věci i věci nikdy nespátřené. Chceme-li porozumět Patočkově pozici, je důležité číst ho pozorně, abychom poznali, že principiální omezenost pre-historického světa pro něj netkví v záměně přirozeného s nadpřirozeným, božského s empirickým, takže by jasná orientace na konkrétní jsooucí mohla vést k překonání mýtu a náboženství, tj. k vědě a filosofii. Vlastním problémem není zmatené pojetí jsooucího, nýbrž to, že prehistorie přiřazuje i nadpřirozené a božské sféře jsooucího. Tak se podle Patočky manifestuje pohlcenost člověka jsooucíhým, které ho činí nevolníkem života, nevolníkem prehistorického životního smyslu. Tato onto-

logická metafora jako způsob života ustupuje na prahu dějin do pozadí ve prospěch jiného stanoviska: „Ale vychýlení ze zajetí, z běžné zaujatosti zde není objevení kladného povýtce... nýbrž objevení bytí jsooucího v zámezi všeho jsooucího a jeho významnosti, bytí, které není nic jsooucího, nýbrž právě z hlediska jsooucího pouhé nic, pouhý *div* – divnost toho, že jsooucího jest...“ (71)

Opět jsme došli k filosofickému rozcestí. Jeden směr je transcendentalistický, je to cesta Patočkova. Spojuje dějiny se způsobem existence (*polis*) a věděním (*filosofie*), které jsou podle obecného mínění přiměřené skutečnosti, že všechno na světě i svět sám jsou sporné, otevřené a tajemné, a že to, co náleží dni, má své kořeny v noci. Druhá cesta se pokouší vidět dějiny, *polis* i filosofii opírajíc se o konkrétní jakožto konkrétní. Těžko můžeme přecenit rozhodnutí pro jeden z obou směrů ve významu celkového porozumění dějinám a společnosti.

Již „divoší“ („primitivní myšlení“) měli určité pojetí skutečnosti, které Lévi-Strauss označoval temínem „věda o konkrétním“. Charakterizuje ji na jedné straně velice intenzivní a diferencované pozorování přírody, na druhé straně logika, která sama prostředky konkrétního konstituuje, „sflukovává“, jak se vyjadřuje Lévi-Strauss, souvislosti mezi jevy a také souvislost skutečnosti v celku, nebo – jak bychom to snad také mohli říci – která se pohybuje při hranici akcidentalit. Intenzivnější orientace na konkrétní vyžaduje, abychom ho brali nikoli jen v akcidentálním smyslu, nýbrž v jeho plné síle a prezenci. Právě tím se otevírá otázka po konkrétním jakožto konkrétním, tj. filosofická otázka po jeho bytí, jejíž vyřešení vede k vypracování principů orientace na konkrétní. P. Aubenque ve zmíněné knize ukázal, jak živý byl tento problém ještě po vypracování pojmu bytí u Eleatů: myslet pojem bytí bez aporií nedokázali ani oni, jestliže k bytí nechtěli připočítat akcidence, ani sofisté, kteří vše považovali za akcidence. Teprve Aristotelés dal teorii konkrétního jsooucího solidní základ tím, že rozlišil mnohotvárné významy bytí – nejprve substanci a akcidence a poté rozčleněním akcidence další kategorie.

Je charakteristické, že Patočka sice Aristotela v *Kacířských esejích* několikrát zmiňuje, ale jako fundamentální filosof a jako filosof dějin se spíše opírá o takzvanou „předsókratovskou filosofii“. Je-li Platónovi a Aristotelovi údiv počátkem filosofování, pak je to právě jen počátek, a nikoli jako koneckonců u Patočky nehlubší a nejvyšší filosofický postoj nebo pravda. Údiv byl zprvu spojen s filosofickým postojem hledání, nejprve u filosofů, kteří neuměli myslet jsooucího jakožto jsooucího, a tedy také ne bytí jakožto bytí jsooucího, a jejichž „bytí“ proto mohlo být pojímáno ve smyslu mytického „dávání“. Povyšovat údiv později,

tj. po Platónovi a Aristotelovi, na nejvyšší princip filosofie značí zba-  
vovat tyto myslitele jejich zralosti a zmarňovat jejich nejdůležitější  
myšlenky: ony, které garantují jejich blízkost k vědě a dávají filosofii  
možnost obsahových výpovědí také v oblasti etiky, politiky a dějin.

P. Ricoeur poznamenává ve svém „Úvodu“ k Patočkovým *Kacírským  
esejům*, že tato pojednání lze vnímat aristotelsky, resp. v návaznosti na  
myšlenky H. Arendtové jen při prvním pohledu a odhlédneme-li od  
některých pasáží: „Jakmile se čtenář zabývá těmito texty, pocítí, že se  
ocitá ve sféře, která už nemá nic do činění se stále zcela aristotelskou  
obhajobou svobodné demokracie, jak ji vidíme u Arendtové; rázem se  
ocitne ve zcela jiném horizontu myšlení.“<sup>21</sup> Aristotelovu perspektivu  
polis proměňuje Patočka v hérakleitovskou a tu zase přibližuje k urči-  
tým moderním představám o svobodě, kterou nelze zakotvit ve věcech  
a která tkví ve schopnosti se prosadit, v boji a konkurenci. To je smysl,  
který Patočka připisuje skoro současnému vzniku politiky, filosofie  
a dějin.

Aniž bychom obšírněji dokládali tezi o Patočkově modernizovaném  
hérakleitovství, pokusíme se podrobněji prozkoumat její význam. Pa-  
točka je přesvědčen o tom, že se nachází na jediné cestě, která dovoluje  
překonání života v akceptaci a která je práva životu v napětí, v krajním  
riziku a stálém vzruchu, ve vzájemném uznání rovných a svobodných.  
V čem spočívá svoboda, která má tvořit základ polis, filosofie, ba  
dokonce celého západního světa a světových dějin? S ohledem na *du-  
cha polis* ukazuje Patočka, že nehodlá vycházet z ledajaké koncepce  
polis, nýbrž z toho, co má být na polis závazné pro všechny její myslit-  
tele: „Duch polis je duch jednoty ve sporu, v boji. Není možno být  
občanem – polités – jinak než ve společenství jedněch proti druhým,  
přičemž tento spor sám tvoří napětí, tonus života obce, podobu toho  
prostoru svobody, který si občané navzájem poskytují a upírají... Jed-  
nání samo však opět není v podstatě nic než boj, obrana proti druhým  
a útok tam, kde poskytují příležitost. Tak se v obci stálým sporem  
a bojem tvoří moc, která stojí nad spornými stranami a na níž záleží  
význam a sláva obce“ (56).

Obrátíme-li se však k teorii polis, jak ji zpracovali Platón a zvláště  
Aristotelés, můžeme se rychle přesvědčit o tom, že její základní směro-  
vání je odlišné. V *Etice Nikomachově* i v *Politice* vychází Aristotelés  
od dobra: v prvním díle je cílem každého praktického umění a každého

<sup>21</sup> J. Patočka, *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte und ergänzende  
Schriften, Stuttgart 1988*, str. 9, pozn. 1.

vědeckého zkoumání, jednání i volby – dobro je dokonce cíl, k němuž  
vše směřuje; druhé dílo ukazuje, že je to dobro, kvůli němuž obec  
existuje, „především ale a z hlediska nejvznešenějšího dobra ona, která  
je nejvznešenější ze všech a všechny ostatní v sobě zahrnuje. Avšak to  
je takzvaný stát a státní obec“.<sup>22</sup>

Co pak znamená dobro jako lidský cíl? U člověka odpovídá pojmu,  
v němž Aristotelés vidí nejjintenzivnější výraz bytí libovolného jsoucna,  
tj. pojmu podstaty. U pohyblivých věcí, k nimž patří člověk, vystupuje  
podstata nejprve jako možnost, kterou je třeba uskutečnit; dobro pak pro  
člověka znamená uskutečnění jeho podstaty nebo přirozenosti: „Neboť  
ustrojení, které má každá věc, když završí svůj vznik, nazýváme přiro-  
zenost příslušné věci, ať člověka nebo koně nebo domu či čehokoliv  
jiného.“<sup>23</sup>

Bytí a dobro nejsou tedy člověku transcendentní, nýbrž k němu náležejí  
jako uzavřenost jeho předmětné kvality (onoho „co“). To odpovídá tezi, že  
„všechno získává svou dokonalou formu, jestliže se rozvíjí ve smyslu své  
vlastní podstatné přednosti“.<sup>24</sup> Taková koncepce člověka je pravým opa-  
kem ke koncepci stále nezakotvenosti, stále nezdůvodněnosti bytí, života,  
který všechno vidí „na černém pozadí uzavřené noci“ (54).

Aristotelés samozřejmě ví, že ke svobodě patří, že můžeme žít, jak  
chceme, avšak cíl svého pojmu svobody klade mnohem hlouběji, když  
vysvětluje, že „toho člověka nazýváme svobodného, který je kvůli sobě  
samému, ne kvůli někomu jinému“.<sup>25</sup> Svobodě pak je třeba v prvé řadě  
rozumět ne z ohrožení, jako svobodě neotřesitelných, nýbrž jako autar-  
kii – ne ve smyslu izolace od ostatních, ale jako „plnosti života“, jako  
„tomu, co čistě pro sebe činí život žádoucí a nikde nedopouští žádný  
nedostatek“.<sup>26</sup>

Tento aristotelský motiv, který se objevuje v Patočkově formulaci  
„(člověk) vidí do povahy věcí a jedná ve shodě s ní“ (58) při určení polis  
a počátku dějin, však zůstává bez jakýchkoliv důsledků, jestliže se  
každé z věcí nepřiznává její vlastní podstata, místo toho se odpoutává  
od věci, osamostatňuje jako *polemos*, který věci nechává být a ukazovat  
v tom, čím jsou. Aristotelés v žádném případě nestojí na stanovisku  
*polemos*, „záblesku bytí z noci světa“, který podle Patočky „tvoří obec,

<sup>22</sup> Aristotelés, *Pol.* 1525a 5 n.

<sup>23</sup> *Pol.* 1252b 32 n.

<sup>24</sup> Aristotelés, *EN* 1098a 15.

<sup>25</sup> Aristotelés, *Met.* A 2, 982b 25-26.

<sup>26</sup> *EN* 1097b 15.

pranahlédnutí, které umožňuje filosofii“ (57). Ne svár, boj a otřesení, nýbrž uskutečnění lidské podstaty, dosažení dobra a štěstí jsou podle Aristotela klíčem k pochopení polis.

Tento motiv, který je protikladný transcendentalismu nabývá u Aristotela na síle pochopením realizace lidské podstaty. Podstata člověka není dána jako něco hotového již před společností, nýbrž člověk ji jako svou možnost uplatňuje společensky ve svých kompetencích – ve vědě, v dovednosti (*techné*) a v etické způsobilosti, které jsou všechny spjaté s rozumovým nahlédnutím, tj. s přístupem k věcem na základě jejich důvodů a příčin. Jakožto místo tohoto kvalifikovaného přístupu člověka k podstatě věcí pak polis stvrzuje člověka jakožto existenci nahlédající do důvodů a příčin věcí, tedy jakožto „animal rationale“: „Člověk jakožto bytost nadaná rozumem se aktualizuje tím, že svou praxi utváří v konání vedené rozumem a nahlédnutím a že žije ve společnosti, která v mravu a zákonu, v institucích a životních řádech má svou substancí lidský život přivedený ke svému rozumu. To je nahlédnutí, které aristotelská filosofie získává z polis, když prostupuje její partikulárnost.“<sup>27</sup>

Po Heideggerově ostrém distancování od chápání člověka jako „animal rationale“ tedy ani tolik nepřekvapuje, že rovněž Patočka zůstává ve své teorii polis této koncepci vzdálen. Jak tomu již bylo ve vztahu k „první filosofii“, i zde jeho blízkost k předsókratovské filosofii působí, že polis nemůže být pojata ve smyslu teorie jsoucna jako jsoucna (polis – uskutečnění člověka jako člověka), tj. ve smyslu navazování na konkrétnost a určenost věcí. Toto navazování však s sebou nese nějakou fatální propadlost věcem, protože podstatu je možno pojmut jako kategorii, jako pravidlo principu, a tedy jako kategorii pro to, jak věci v té či oné míře dosahují svou určeností samou, uzavřeností své formy a svého „co“ pravdivé bytí či absolutnost.

Byla by proto velmi povrchní představa, že Patočka – na rozdíl od Aristotelova výkladu polis v její vztaženosti k lidské přirozenosti a vztaženosti této přirozenosti ke společenské substancii – interpretuje polis jako místo svobody, které jde o ni samu. V jeho rozvrhu jsou nepochybně obsaženy elementy vyššího pojmu svobody, než je ten, jímž ve své době vyjadřoval Aristotelés lidské možnosti. Svoboda, uchopená jako vykořeněnost, jako principiální nesouměřitelnost se vším, co lze nalézt ve věcech, vystupuje u Patočky jednostranně ve smyslu svého negativního momentu. Již Hegel však pochopil, že „svobodná vůle,

<sup>27</sup> J. Ritter, *Metaphysik und Politik*, Frankfurt a. M. 1977, str. 172.

která chce svobodnou vůli“ znamená absolutní určení svobodného ducha,<sup>28</sup> avšak za předpokladu, že tato formulace neznamená „znehodnocení“, nýbrž naopak „zhodnocení“ objektivitu, jež svobodnému duchu umožňuje „zrušit rozpor subjektivitu a objektivitu a přeložit jeho účely z prvního do druhého a v objektivitě zůstat u sebe“.<sup>29</sup>

Znovu zdůrazněme: rozdíl obou pojetí polis nezáleží pouze v tom, že Aristotelés se opírá o lidskou podstatu a Patočka o svobodu. Oba sice chápou polis jako výraz snah o pravdivé bytí člověka, zatímco však toto bytí u Aristotela vyrůstá z konkrétního ustrojení člověka a věcí, shledává je Patočka ve vyklonění ze světa věcí a vyčnívání do noci, zápasu a smrti.

I když nezůstaneme jen u pojmů, jimiž Aristotelova doba vyjadřovala jsoucno jakožto jsoucno, a použijeme kategoriálních významů, které vypracovala filosofie v následujících dvou tisíciletích, a to až k onomu pojetí svobody, o které se vede spor dnes, je přesto nadále možné přidržet se metody, jejíž základ položil Aristotelés. Vyšší kategorie jako podstata, a zejména kategorie svobody ozřejmí, že ve společnosti nejde jen o realizaci podstaty nějakého zvláštního jsoucna, tj. člověka, nýbrž o život v souladu s *principem* „podstaty“, tj. o utváření lidských záležitostí v souladu s charakterem věcí. Společnost a dějiny se pak objeví v perspektivě, jež má blízko k různým variantám teorie přirozeného práva. Pokusme se tedy v tomto smyslu načrtnout elementární východisko takové koncepce dějin, východisko, které je pokračováním tradice „první filosofie“, kterou jsme výše prezentovali jako „dialektiku“!

Pojem dějin sám nesmí být přítom předpokládán jako cosi „darovaného“. A přece se tento pojem zdá být na první pohled zcela samozřejmý: všechno lidské je vystaveno proměně, nikde nelze nalézt absolutní počátek či absolutní konec. Jedině dějiny se ve sféře lidského zdají být tím, co vždy bylo a vždy bude. Takto myšlená dějinnost znamená cosi daného, co lze právě tak charakterizovat uplýváním všech obsahů života jako i nemožností zcela se osvobodit od pout toho, co se jednou odehrálo.

Filosofický přístup k dějinám bude ve své distanci k tomuto „samozřejmému“ pojetí stát před podobným úkolem, před nímž stanula i řecká filosofie, když proti stanovisku smyslově vnímatelného, pomíjivého postavila princip podstaty, když hledala bytí něčeho v jeho formě a určenosti a odmítla tím vládu chaosu a noci: šlo jí totiž o pravé bytí, jež

<sup>28</sup> G. W. Hegel, *Rechtsphilosophie*, § 27.

<sup>29</sup> Tamt., § 28.

však v případě žádného jsoucna nezáleží v tom, že mizí v něčem jiném anebo v temnotě.

Dějinnost postavená do této perspektivy se ovšem musí napřed zbavit pout, které jí nasadilo aristotelské nadřazování nehybnosti nad pohybem. Na druhé straně však rovněž nenutí k tomu, abychom Aristotelovu koncepci obraceli ve smyslu přednosti pohybu. Dějinnost, která nehybnost a pohyb nestaví navzájem proti sobě, neznamená primát jednoho extrému před druhým, nýbrž spíše *pohyblivost*: dějinnost není v této perspektivě žádný osud, nýbrž označuje schopnost společnosti učinit změnu a stálost, kontinuitu a zlom přitakávajícím rozměrem své existence, základem řešení lidských problémů. Možnost nabýt této schopnosti a rozvíjet ji, avšak také nebezpečí jejího oslabení a odumření pak s sebou nesou to, že dějinnost lze jen stěží chápat jako cosi, co náleží společností automaticky.

Legitimitu filosofie dějin záleží tedy v první řadě nikoli v jejím povolání k interpretaci dějin, nýbrž spočívá v tom, že dějinnost společností tvoří jeden aspekt toho, co si filosofie na věcech přisvojuje jako své téma. Způsobnost k dějinám, o níž tu již byla řeč, implikuje takový přístup k věcem, který se neptá jen po tomto či onom z jejich určení, nýbrž který se již svým zkoumáním jejich setrvalosti a pomíjivosti zaměřuje na věci jako takové. Dějinnost se určuje ze své příslušnosti ke schopnosti společností pojímat diferencovanou a proměnlivou strukturu konkrétního, jež tvoří základ jejich života, předmět a obsah jejich usilování, tak, jak toto konkrétní svým ustrojením platí také *jakožto* konkrétní a ve svém opravdovém bytí poskytuje člověku oporu a míru. Avšak pouze na základě principů změny a setrvalosti je orientace člověka ve vztahu k charakteru věcí stále jen velmi elementární a nejistá. Toto jádro lze však zavedením jiných kategorií rozvinout do složitějších forem, a právě toto rozvinutí je pak základem řešení otázky po smyslu dějin.

Člověk se může v dějinách osvědčovat jako člověk, tj. ve smyslu své absolutnosti, právě proto, protože tato afirmace se neděje jen na rovině konkrétního ustrojení člověka, nýbrž prostřednictvím jeho konkrétních určení rovněž na úrovni principů bytí, které jej spojují se všemi věcmi – principů, jejichž neuzavřená a problematická gradualita se zkoumá v dialektice, a to počínaje kategoriemi Řeků až k pojmu svobody, který by byl přiměřený naší době. Dějiny se tímto způsobem nepodávají v nějakém úzce antropocentrickém a aktivistickém smyslu: jistě v nich běží o sebeafirmaci člověka, avšak právě proto též o jeho hledání opory a vzájemnosti v celku skutečnosti.

Specifický ráz právě naznačeného pojetí dějin jsme zde představili v kontrastu k pojetí transcendentalistickému, zvláště pak Patočkovu.

Např. pojetí dějin u Karla Marxe, který chápe dějiny jako společenskou produkci lidského života, jako rozvíjení individuálních i společenských výrobních sil, anebo výklad dějin jako výkonů redukce složitosti světa v sociologické terorii systému T. Parsonse a N. Luhmanna směřují speciálně vědecký přístup k dějinám s přístupem filosofickým. Svým pojmáním dějin pak na filosofické rovině v protikladu k dialektice fixují *jediný* princip, *jediný* způsob přístupu ke skutečnosti, který je pak právě proto nutně nepřiměřený dějinám jako hledajícímu usilování o absolutnost.

V diskusi s Patočkovým konceptem filosofie dějin nešlo od počátku jen o problém samého transcendentalismu: důležitý byl i charakter transcendence. Patočka správně rozlišuje mezi dvěma pojetími dějin, která pocházejí od obou tvůrců fenomenologie. „E. Husserl mluví o evropských dějinách jako teleologickém nexu, jehož osou je myšlenka rozumového nahlédnutí a života na něm založeného (tj. odpovědného). Touto teleologickou ideou liší se podle něho evropská kultura od všech ostatních. Myšlenka života z rozumu, života v nahlédnutí zároveň vyzvedá Evropu ze středu druhých kultur jako podstatnou od nahodilých.“ (58) Heidegger je Patočkovi filosofem přednosti svobody, a tedy se v koncepci obou fenomenologií manifestuje prastará filosofická opozice, totiž zda vlastní přirozeností lidského ducha je primárně intelekt, anebo svoboda. Patočka, který nebere zřetel na možnost třetí, totiž že vztah intelektu a svobody, myšlený jako opozice, oba momenty překrucuje, se rozhoduje pro Heideggera. Protiklad obou stanovisek nelze oslabit tím, že v obou případech jde o filosofii pravdy: „... jedna vidí pravdu jako dokonalou jasnost, která zná temná místa jen jako otázky, průchodiska pro odpovědi, kdežto druhá, inspirovaná konečností bytí, je otevřena pro věčné tajemství jsoucího.“ (64)

Oč tedy jde v této volbě mezi Husserlovým a Heideggerovým transcendentalismem, není nic menšího než vztah k osvícenství. Ve své *Krizi evropských věd* podal Husserl jeho radikální kritiku – nikoli však proto, aby zavrhl princip osvícenství, nýbrž aby jej vylepšil a posílil pro zápas s ohlašující se nocí. Naproti tomu ve filosofickém géniu Heideggerově hledaly svou filosofickou legitimaci temné síly. Patočkovu zvládnutí tohoto rozporu má zásadní význam pro směřování *Kacířských esejí*. Co by se na rovině fundamentálně filosofických úvah o koncepci filosofie dějin mohlo jevit téměř jen „esteticky“, jako výraz rozdílného metafyzického pocitu či prožitku, nabývá v *Esejích* v průběhu důsledně argumentace stále víc na dramatickosti. Evropská kultura jako život z rozumu a nahlédnutí, anebo dějiny na černém pozadí uzavřené noci?

Tato opozice je pak působivě vyhrocena, když se otázka po smyslu dějin, po tom, zdali evropská civilizace není určena k zániku, koncentruje v úvahách o válce a míru a umírání ve 20. století. Paul Ricoeur a Jacques Derrida, z nichž každý svým způsobem v originální četbě zaznamenávají přiměřené echo této hloubky Patočkova myšlení, zde naznačují své pochybnosti. Ricoeur mluví o „místech, která jsou zvláštní a v mnoha ohledech hrozná“. Rovněž Derrida, který zdůrazňuje vliv Heideggerův, jenž se mu v diskursu o hérakleitovském *poemos* zdá být silnější než kdy předtím, neskrývá svůj „značně dvojznačný dojem“; snaží-li se Patočka vyložit frontový zážitek skrze *poemos* jako shromáždování protikladů a sjednocení protivníků, pokládá to za „zvláštní a zneklidňující vyzvání smrti“.<sup>30</sup>

Jüngerův výklad frontové zkušenosti, jehož velice slabou protiváhou jsou u Patočky citáty z Teilharda de Chardina, nepochybně zahrnuje reálné komponenty – avšak v jeho celkovém působení lze jen stěží přehlédnout pozdější fašistické delirium. Podle Jüngerera se bojující stávají dvěma díly jediné síly, splývají v jedno těleso: „V jedno těleso – přirovnání zvláštního druhu. Kdo mu rozumí, ten schvaluje sebe i nepřítele, žije zároveň v celku i částech. Ten si pak může myslet božstvo, které si nechává tato pestrá vlákna klouzat mezi prsty – s usměvavými ústy.“<sup>31</sup>

S protestem si zde okamžitě připomínáme jiný způsob umírání v našem století, který neméně než způsob, dezinterpretovaný Jüngerem, zproblematizoval naši civilizaci a její duchovnost. Nemáme teď na mysli usměvavé, nýbrž vražedné božstvo, transcendenci, která záleží v negaci života, nýbrž myslíme na lid, který si musel klást otázku, zdali jej jeho bůh zcela neopustil; anebo na možnost nemožnosti (spekulativní?) filosofie po oněch hrůzách, které nejsme schopni integrovat do smysluplného rozměru. „Žádné z výše se ozývající slovo, a to ani slovo theologické, nemá po Osvětlení, není-li proměněno, své oprávnění... Bát se smrti po Osvětlení znamená bát se čehosi horšího, než je smrt.“<sup>32</sup> Toto horší je sice opět smrt, avšak smrt separovaná od všeho smyslu a vší sdělitelnosti, „zcela jednoduše konec, včetně konce nekonečna“.<sup>33</sup>

<sup>30</sup> J. Derrida, *Tajemství, kacířství a odpovědnost: Patočkova Evropa*, č. překl. v: *Filosofický časopis*, 1992, č. 4-5.

<sup>31</sup> E. Jünger, *Der Kampf als inneres Erlebnis*; cit. podle Patočky, *Kacířské eseje*, str. 143.

<sup>32</sup> Th. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt a. M. 1966, str. 358, 362.

<sup>33</sup> J.-F. Lyotard, *Der Widerstreit*, München 1987, str. 156.

Nikoli druhá, nýbrž první světová válka je Patočkovi „rozhodující událostí v dějinách 20. století“ a ta je též důvodem pro závažnou obžalobu osvícenství: „Že se proměna světa v laboratoř, která aktualizuje miliardy let akumulované konzervy energie, musí dít válečně, ukázala právě tato válka. Znamenala proto definitivní průlom tohoto pochopení jsooucná, které započalo v 17. věku vznikem mechanické přírodovědy a odstraněním všech těch ‚konvencí‘, které se tomuto uvolňování síly kladly v cestu – přehodnocení všech hodnot ve znamení síly.“ – „Jsou to síly *dne*, které posílají milióny lidí do gehenny ohně po čtyři léta.“ (132-133) „Uvolňovaná Síla je to, bez čeho ‚den‘ a ‚mír‘, onen lidský život produkovaný ve světě exponenciálních růstů, nemůže existovat.“ (141) Patočka se přiklání ke stanovisku noci, protože se mu všechny ideje pokroku, demokracie, socialismu zdají být málo nosné, neboť znamenají jen naplňování každodennosti, pouze relativního a pozitivního smyslu, s nímž se můžeme bezprostředně setkávat ve věcech a spolu s nimi. Noc naproti tomu vidí jako absolutní svobodu, svobodu ode všech zájmů života, jako absolutní překážku na cestě ke špatné nekonečnosti zítřků.

Celá tato problematika se tedy nakonec soustředí k tomu, zdali kritika osvícenství a odhalení oněch katastrofálních důsledků, k nimž se jeho logika zdá nutně vést, je možná jen tehdy, jestliže smysl, který jsme s to uchopit v celku i částech nám přístupného jsooucná, bude prohlášen za nicotný; zdali je možné absolutní smysl – jenž je na základě principiální nemožnosti svého věčného zakotvení, jen stěží pochopitelný – pochopit pouze jako noc a může-li záležet pouze v *hledání* bytí jakožto temná cesta bez dosažitelného cíle. Nejbrizantnější otázky naší přítomnosti ukazují nazpět k východisku Patočkovy filosofie dějin a úvahám o Heideggerově vlivu se tak dostává dodatečné naléhavosti.

Ve zcela určitém smyslu lze říci, že vnitřní drama *Kacířských esejí* je poznamenáno Patočkovým odloučením se od Husserla a jeho přiblížením k Heideggerovi. Toto přiblížení něco stojí. Neboť s touto koncepcí lze jen obtížně sloučit mnohé vynikající Patočkovy texty o řecké filosofii anebo o dějinách evropského ducha. Snad lze stále ještě připisovat vlivu Husserlova osvícenství, že se Patočka v *Kacířských esejích* zdráhá říci, že průmyslová či technická civilizace má úpadkový charakter. Jak tedy Patočka, tento odpůrce totalitarismu, jejž chápe na základě filosofické interpretace moderny, tedy hlouběji než jen na základě formálních znaků politických režimů, mohl vybojovat pro toto své přesvědčení nějaký prostor v gravitačním poli myslitele, který se svou naukou i svým chováním ocitl v povážlivé blízkosti fašismu, aniž se od něj později zřetelně distancoval?

Pro vysvětlení tohoto faktu zjevně nedostačuje imanentně filosofická perspektiva. Přihlédnout by bylo třeba rovněž ke způsobu historické zkušenosti, jejímž výrazem je poslední Patočková kniha. Dokonce i akcent na Jüngerovu (Teilhardovu?) děsivou konfiguraci patrně odpovídá Patočkově vlastní zkušenosti ve světě, v němž se z filosofa stal historickou osobností, morální autoritou své země. Heideggerův primát noci překročil tím, že noc myslel paradoxně ve smyslu ustavení solidarity otřesených. Díky své filosofické moudrosti se Patočka, ve svém vlastním životě tak často pronásledovaný a „lustrovaný“, dokázal spojit do společenství i s jinými otřesenými – a to i se stoupenci myšlenek, jimiž se snažila vykazovat sama perzekuce –, aby se spolu s nimi postavil do cesty vládě „noci“, jejím destruktivním a cynickým silám.

*Přeložil Miroslav Petříček*