

Sú situácie, keď sa len ťažko dá vyhnúť klišé. V takejto situácii sa podľa mňa ocitá aj autor, ktorý má napísať úvodník k súboru textov vychádzajúcich pri príležitosti výročia narodenia a úmrtia Jana Patočku. No klišé, nech akokoľvek odrádza svojou ošúchanosťou, nie je synonymom omylu a nekritickosti. Skôr môže na základe časom overeného a široko prijatého presvedčenia poukazovať na niečo významné.

Jan Patočka bol nepochybne filozofom, ktorý nemohol zostať lokálnym javom a nemohol neprerásť obmedzujúce hranice Česko-Slovenska a železnej opony. Na jeho význam poukazuje aj to, že v čase jeho výročia sú mu venované konferencie a publikácie nielen u nás a našich západných susedov, ale aj na viacerých významných miestach na celom svete. Zároveň bude pripomenka jeho narodenia vždy v úzadí v porovnaní s významom jeho úmrtia. Nielen preto, lebo Patočka zomiera v okrúhlym, „sókratovskom“ veku 70 rokov. So Sókratom, jeho celoživotnou filozofickou inšpiráciou, ho spája otvorená konfrontácia s nespravodlivou politickou mocou, a to napriek tomu, že väčšinu života sa akejkol'vek bezprostrednej účasti na politických záležitostiach stránil. Ako hovorca Charty 77 však bral svoju účasť vážne, angažoval sa celou bytosťou a dokázal tak nepodľahnúť surovému nátlaku verejnej moci. Akoby sa v ňom stelesňovala jednota filozofickej teórie a praxe, filozofické presvedčenie, že vnútorná sloboda človeka nie je iba teoretickou abstrakciou či akýmsi zbožným prianím, ktoré filozof vymyslel spoza stola, ale realizuje sa v praktickom živote, vo vzdorovaní nespravodlivosti a ujarmeniu človeka. A rovnako ako Sókratés ani Patočka ako hovorca Charty 77 netúžil po zrušení politickej sféry. Jeho kritika bola volaním po spravodlivej verejnej moci a v tomto zmysle slúžil „obci“ a jej skutočným záujmom.

Samozrejme, tieto podobnosti a prirovnania by neboli zaujímavé, ak by bližšie nesúviseli s celkovým rámcom Patočkovej filozofie. V jeho fenomenológii sa sókratovský osten vynára v stanovisku, že zmysel vecí a ľudskej existencie nie je nič pevne a nezvratne dané, že je možné ho vystaviť otázke a spochybniť. Inými slovami, Jan Patočka je filozof ľudskej problematikosti, je filozof človeka, ktorý pred vlastnou problematikosťou neuniká, ale otvára sa voči nej.

Podľa Patočku sa objavom problematikosti otvárajú dejiny, ktoré sú dejinami starosti o dušu. Téma dejín sa v tomto čísle bližšie reflektuje predovšetkým v dvoch štúdiách. V prvej z nich Sandra Lehmann tematizuje Patočkovu chápanie dejín v porovnaní s koncepciou Karla Löwitha a snaží sa ukázať cestu k prekonaniu negatívneho rázu Patočkovej filozofie. V druhej štúdii sa Vladimír Leško zameriava na opomínanú tému zmyslu dejín filozofie v rámci Patočkovej filozofie a poukazuje na ich kľúčové miesto v celkových Patočkových úvahách o dejinnosti ľudskej existencie. Patočkovu myslenie je aj reakciou na stratu zmyslu, ktorá je výsledkom odbúravania „pravých svetov“ metafyziky a náboženstva. Túto tému reflektuje Ludger Hagedorn, ktorý sa zameriava na Patočkovu interpretáciu Dostojevského románu *Bratia Karamazovci*. Hagedorn vyzdvihuje Patočkov postreh, že Dostojevskij svoj román rozvíja ako polemiku s Kantovou onto-teológiou, ktorá v sebe nesie skrytý nihilizmus. Ten sa prekonáva prostredníctvom *metanoie*, premenou človeka, ktorý „odumiera“ pre svoju egotistickú uzavretosť, aby našiel zmysel v láskyplnej službe druhým. Posledné dve štúdie tohto čísla sa zameriavajú na sociálne aspekty Patočkovej filozofie. Michal Zvarík si všíma tému ľudských práv a poukazuje na to, že Patočka sa napriek angažovaniu v ľudskoprávnom hnutí nestaval k liberálnemu chápaniu ľudských práv nekriticky. Naproti tomu Róbert Stojka približuje Patočkovu chápanie duchovnej krízy na pozadí jeho úvah o post-európskej dobe. Okrem štúdií uverejňujeme aj rozhovor s americkým historikom ideí Michaelom Gubserom, ktorý približuje niektoré historické a filozofické aspekty fenomenologického hnutia v stredoeurópskom prostredí. Ukazuje význam, ktorý má Jan Patočka pre tento región nielen ako filozof, ale predovšetkým ako človek, ktorý významne ovplyvnil spoločenské udalosti, ktoré postupne prispeli k zvrúteniu normalizačného režimu.

---

LEHMANN, S.: Grenzprobleme der Moderne. Jan Patočkas durchgestrichene Eschatologie.  
In: *Ostium*, roč. 13, 2017, č. 2.

---

### **Limit Problems of Modernity. Jan Patočka's Crossed-Out Eschatology**

**Abstract:** As Karl Löwith suggested, modern philosophy of history secularizes Christian Heilsgeschichte by turning the eschaton into an immanent telos of the historical process. This article agrees with Löwith that there is an essential relation between the modern understanding of history and the Christian model. Yet, in drawing on the philosophy of history of Jan Patočka, it shows that for modern philosophy of history, there is a second option of dealing with the eschaton. Just as the Christian eschaton constitutes history also in urging to make a decision for Christ here and now, modern history constantly calls for making a decision concerning its meaning. According to Patočka, however, the ultimate meaning of history cannot be specified. Rather, meaning realizes itself in the question of meaning. One might speak here of a "crossed-out eschatology" (durchgestrichene Eschatologie) that stands in opposition to the idea of human self-redemption, even if it is thoroughly modern.

**Keywords:** Jan Patočka, Karl Löwith, eschatology, philosophy of history, history of salvation, modernity

#### **1. Einleitung**

In diesem Beitrag möchte ich Jan Patočkas späte Geschichtsphilosophie, also vor allem die Geschichtsphilosophie der *Ketzerischen Essays zur Philosophie der Geschichte*, kritisch rekonstruieren. Dabei beziehe ich mich auf dieselben ideengeschichtlichen Zusammenhänge wie Patočka, deute sie aber anders. Zwei Punkte sind hier wichtig.

Zum einen: Ich denke nicht, dass der Begriff von Geschichte, den Patočka in den *Ketzerischen Essays* entwickelt, in der Antike entsteht. Vielmehr ist dieser Geschichtsbegriff und damit Patočkas eigener Geschichtsbegriff auf geradezu exemplarische Weise modern.

Zum anderen: Mit Patočka stimme ich darin überein, dass es Geschichte nur geben kann, wenn man sich auf den problematischen Status, die „Fraglichkeit“<sup>[1]</sup> (*problematičnost*) des Sinns von Geschichte einlässt. Allerdings bricht diese Fraglichkeit meines Erachtens nicht einfach unmittelbar auf, wie es prominente Stellen bei Patočka nahelegen. Man denke etwa an seine Rede vom „Aufblitzen des Seins aus der Nacht der Welt“<sup>[2]</sup> oder von der abrupt einsetzenden Freiheitserfahrung an den Fronten des Ersten Weltkriegs. Vielmehr ist Fraglichkeit ihrerseits historisch vermittelt, nämlich durch die jüdisch-christliche Tradition. Sie formuliert eine Eschatologie, die zum einen originär einen Sinn von Geschichte vorgibt, und zum anderen diesen Sinn aufgibt als etwas, das für die Einzelnen infrage steht, zu dem sie sich verhalten müssen, mehr noch, für oder gegen das sie sich entscheiden müssen. Mit der Moderne wird diese Entscheidung für oder gegen den eschatologischen Sinn reflexiv fassbar und ihrerseits befragbar – bis hin zu der Option, nicht nur den eschatologischen Sinn durch andere, profane Sinnperspektiven zu ersetzen, sondern die Sinnkategorie überhaupt zu verwerfen. Die moderne reflexive Fraglichkeit des Sinns von Geschichte resultiert damit aber weiterhin aus einem positiven, eschatologischen Sinn.

Bereits Karl Löwith hat ausführlich entwickelt, dass die moderne Geschichtsphilosophie nicht ohne die jüdisch-christliche Heilsgeschichte möglich ist. Jedoch möchte ich zeigen, dass sich diese These von Patočka aus noch einmal anders denken lässt, auch wenn Patočka selbst dies nicht leistet. „Sich zur Geschichte zu bekennen“,<sup>[3]</sup> wie Patočka in den *Ketzerischen Essays* fordert, hieße

entsprechend - mit Patočka, aber über ihn hinaus - den Konnex zu verstehen zwischen der modernen Sinnproblematik und der heilsgeschichtlichen Geschichtsdeutung. Ich werde darauf gegen Ende des Beitrags eingehen (4. und 5.). Zunächst ist zu sehen, inwiefern Patočkas Geschichtsbegriff modern ist (2.) und wie das christliche eschatologische Muster beschaffen ist, das er aufgreift und transformiert (3.).

## 2. Ein moderner Geschichtsbegriff

Patočkas Geschichtsbegriff erweist sich darin als modern, dass er auf spezifische Weise mit dem Sinnbegriff verknüpft ist, und zwar in zweifacher Hinsicht.

Zum einen ist Sinn für Patočka intrinsisch verwoben mit dem menschlichen Leben. Wie es im dritten der *Ketzerischen Essays* heißt, ist „menschliches Sein als Sein-auf-der-Welt nicht möglich“, [4] wo Sinn fehlt, weil „die Welt nicht mehr ansprechen kann“. [5] Sinn lässt sich daher nicht reduzieren auf die semantische Funktion von Zeichen, wie sie etwa Gottlob Frege untersucht. [6] Vielmehr stellt sich die Frage nach dem Sinn primär als Frage nach dem Sinn des Lebens. Der moderne Charakter dieser Annahme wird deutlich, wenn man Volker Gerhardts Artikel zum „Sinn des Lebens“ im *Historischen Wörterbuch der Philosophie* heranzieht. Das Problem des Lebenssinns komme „erst mit der Verbreitung der Kritischen Philosophie Kants in Umlauf“. [7] Es ist also ein genuin modernes Problem.

Auch der zweite und wichtigere moderne Aspekt von Patočkas Geschichtsbegriff erschließt sich von Gerhardt aus. Wie dieser zeigt, wird die Frage nach dem Lebenssinn bei Dilthey methodologisch explizit zusammengeführt mit dem Problem des Geschichtssinns. [8] Als ein Autor, der stark mit Heidegger arbeitet und darüber mit Diltheys Hermeneutik in Kontakt ist, wiederholt Patočka diese Figur. Geschichte entsteht ihm zufolge aus der Frage nach dem Sinn der Geschichte, d.h., wann immer ein umfassendes Lebenssystem an Selbstverständlichkeit verliert. Dies meint negativ die „Erschütterung des gegebenen Sinns“ [9], der bislang für das jeweilige Lebenssystem verbindlich war. Positiv bedeutet es, dass Geschichte beginnt, wo Menschen die „Entdeckung der Möglichkeit [machen], zu einem freieren und anspruchsvolleren Sinn zu kommen“. [10] Es lässt sich hier eine - mit Jürgen Habermas gesprochen - selbstreflexiv gewordene Vernunft erkennen, die sich einerseits als radikal offen erfährt und sich andererseits autonom begründen muss. Wenn Patočka daher von der freien geschichtlichen „Existenz außerhalb [ihrer] selbst“ [11] spricht, wenn er ein Leben zeichnet, das „stets unverankert, ohne festen Boden“ [12] ist und „keine Pause und Erleichterung kennt“, [13] erinnert das nur marginal an die Lebensform, die die antike Literatur überliefert. Erheblich näher scheint Hegels Portrait der Moderne in der Vorrede zur *Phänomenologie des Geistes*. Der Geist „unserer Zeit“ habe - so heißt es da - „mit der bisherigen Welt seines Daseins und Vorstellens gebrochen“, und er sei „nie in Ruhe, sondern in immer fortschreitender Bewegung begriffen.“ [14] Der damit einhergehende Bruch erscheint auch bei Hegel als „Blitz, [der] in einem Male das Gebilde der neuen Welt hinstellt.“ [15]

Damit sei nicht in Abrede gestellt, dass der Mythos in der klassischen Antike an Bindungskraft verloren hat. Zumal die klassischen Tragödien führen eine tiefe Beunruhigung über die überlieferte Lebensordnung vor. Dennoch ist das antike Leben nicht radikal unverankert, denn es ist in seiner Gesamtheit eingebettet in den Kosmos. Die beiden Großmeister der Philosophie, Platon und Aristoteles, lassen sich hier paradigmatisch anführen. Bei Platon ist die Seele über die präexistenziell geschauten Ideen an den Kosmos zurückgebunden, und das praktische Leben ist angehalten, dieser Beziehung gerecht zu werden. Bei Aristoteles entspricht der teleologische, eudaimonistische Zug des menschlichen Lebens einer übergeordneten kosmischen Teleologie und hat mit ihr einen unveränderlichen Bezugspunkt. Die im *thaumazein* (Staunen) hervortretende metaphysische Differenz, die das selbstverständliche Leben unter den Dingen auflöst und die Frage nach dem Seienden als solchen ermöglicht, führt daher gerade nicht auf die Bodenlosigkeit der *conditio humana*. Vielmehr ermöglicht die metaphysische Differenz, das menschliche Dasein im

Kontext eines größeren und allzeit gültigen Kontextes, der Ewigkeit des Kosmos, zu sehen. Die durchgreifendste Fragebewegung der klassischen Antike hat damit ausschließlich metaphysischen Charakter. Sie erreicht die Fragebewegung nicht, die die Geschichte explizit zum Thema macht.

### 3. Die eschatologische Differenz

Für die folgenden Überlegungen sind zwei Formen von Fraglichkeit zu unterscheiden, nämlich einmal eine metaphysische Fraglichkeit und zum anderen eine geschichtliche Fraglichkeit. Der Terminus „geschichtliche Fraglichkeit“ bezeichnet, dass sich Geschichte als Deutungskategorie der vergehenden Zeit mit der Frage danach eröffnet, worum es mit dem Seienden geht. Diese Frage entwickelt sich innerhalb kollektiver kultureller Zusammenhänge, schließt jedoch menschliche Einzelschicksale wie auch das Weltganze ein. Geschichte eröffnet sich mit der Figur einer noch uneingelösten und nur vage bekannten, aber sich in der Frage andeutenden und von der Frage gesuchten Bestimmung.

Metaphysische Fraglichkeit führt auf eine Kosmologie antiken Typs, in der alles Seiende seine Bestimmung je schon erreicht hat, weil im ewigen Kreisen des Kosmos der Anfang im Ende und das Ende im Anfang enthalten ist.<sup>[16]</sup> Geschichtliche Fraglichkeit dagegen setzt voraus, dass das Ende noch nicht eingetreten, aber als eminentes Problem präsent ist.

Wie oben bemerkt, nehme ich an, dass die selbstreflexiv gewordene geschichtliche Fraglichkeit konstitutiv für den modernen Geschichtsbegriff ist. Sie resultiert aber aus der geschichtlichen Fraglichkeit des Christentums, das Karl Barth zufolge „ganz und gar und restlos Eschatologie“,<sup>[17]</sup> also Lehre vom Letzten, vom Ende ist und darin wiederum auf die jüdische Literatur des Exils zurückweist. Indem Patočka fälschlich die geschichtliche Fraglichkeit aus der metaphysischen Fraglichkeit der Antike entwickelt, verdeckt er die Voraussetzungen seines eigenen Geschichtsbegriffs.<sup>[18]</sup> Arbeitet man diese Voraussetzungen hingegen heraus, wird es möglich, Patočkas Geschichtsbegriff als genuine Antwort auf das Verhältnis von christlicher Eschatologie und säkularer Sinnfrage zu lesen. Im Folgenden werde ich mich daher kurz von Patočka lösen, um die geschichtliche Fraglichkeit des Christentums weiter von der metaphysischen Fraglichkeit der Antike abzusetzen. Entscheidend ist dabei, was ich im Unterschied zur metaphysischen Differenz der klassischen Philosophie „eschatologische Differenz“ nennen möchte.

Ich beschränke mich auf drei Aspekte der eschatologischen Differenz. Erstens ist das Christentum strukturiert durch den Unterschied zwischen dem bestehenden alten Sein und dem zukünftigen neuen, radikal anderen Sein. Zweitens bezeichnet das geschichtliche Eschaton die Grenze, die den alten und den neuen Seinsstand voneinander trennt. Das Ende ist also nicht absolut. Es ist Ende „für uns“, hinter dem beginnt, was uns noch verborgen ist. Damit ist das Ende auch noch nicht selbst das, worin sich das Dasein erfüllt. Es markiert jedoch dasjenige, mit dessen Eintreten - unter dem Titel „Erlösung“ - Erfüllung möglich sein wird.

Dieser zweite Aspekt der eschatologischen Differenz, der das Ende zugleich zum Ort der Entscheidung macht, ermöglicht die spezifische Weise, in der das Ende auf die aktuelle Gegenwart wirkt. Es ergibt sich damit nämlich drittens, dass sich Christen nicht einfach am Ende orientieren, sondern selbst in die Differenz des Eschatons eintreten und sich für oder gegen das mit Christus eröffnete neue Leben entscheiden. Daher sind sie ebenfalls oder besser, sie vor allen anderen unverankert in der Welt. Gemäß einem theologischen Topos sind sie Reisende auf Erden, *homines viatores*. Jedoch sind sie dies, indem sie sich an einer Erfüllung jenseits der Zeit orientieren. Diese Erfüllung stellt ihr irdisches Leben infrage. Sie macht es zum Gegenstand der Entscheidung und damit geschichtlich - allerdings vor dem Hintergrund, dass das Ende zugesagt ist, also selbst nicht infrage steht.

Der nicht fragliche Charakter der Erlösung ermöglicht die statische Lebensordnung des Mittelalters.

Die kulturelle Form des Mittelalters macht die individuelle Entscheidung überflüssig, indem grundsätzlich entschieden ist, dass in der *aetas christiana* Menschen entweder Christen oder vom Heil ausgeschlossen sind. Christen leben im Angesicht der letzten Entscheidung, des „Jüngsten Gerichts“, ohne sich eigens für oder gegen diese Entscheidung, also für oder gegen den eschatologischen Sinn zu entscheiden. Der Sinn der Geschichte steht damit wie in der Antike fest, sodass die Frage nach ihm erneut zurücktritt. Was die persönliche Entscheidung betrifft, geht es im Mittelalter wie in der Antike darum, wie man sich zur objektiv vorgezeichneten besten Lebensform verhält, also zu einem Leben im Glauben, das das antike vernunftbestimmte Leben ersetzt hat.

Im Gegensatz dazu folgt die Moderne zwar wie das Mittelalter dem christlichen Schema, interpretiert es aber in entgegengesetzter Richtung. Der eschatologische Sinn wird unverbindlich. Der Schwerpunkt der Weltdeutung verlagert sich von der objektiven auf die subjektive Seite, d.h., es geht nicht mehr darum, sich für oder gegen ein Leben gemäß des objektiven eschatologischen Sinns zu entscheiden (wie im Mittelalter); es geht auch nicht mehr darum, sich für die Gültigkeit des eschatologischen Sinns zu entscheiden (wie im Frühchristentum). Vielmehr gilt es modern, sich zu entscheiden, ob es überhaupt einen Sinn gibt, und wenn ja, wie dieser Sinn lautet. Der Sinn der Geschichte ist also erstmals durch und durch problematisch geworden. Die Frage nach ihm lautet nicht mehr allein: „Worin mag sich das Dasein erfüllen?“, sondern zuvor: „Gibt es überhaupt etwas, worin sich das Dasein erfüllen kann? Ist es überhaupt möglich, dass sich das Dasein erfüllt?“

#### **4. Eine durchgestrichene Eschatologie**

Wie bemerkt, findet sich die These, das moderne Geschichtsbewusstsein sei aus der christlichen Eschatologie hervorgegangen, bereits bei Karl Löwith, der sie vor bald 70 Jahren in *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* entwickelte. Mit Blick vor allem auf die säkularen Eschatologien der sog. „politischen Religionen“ bestreitet Löwith die Legitimität der modernen Geschichtsphilosophien, die den transzendenten heilsgeschichtlichen Gehalt immanent machen, um in der Folge eine Politik des absoluten Schreckens zu forcieren. Das Fazit, das Löwith daraus zieht, ist für die Moderne niederschmetternd: „Das Problem der Geschichte ist innerhalb ihres eigenen Bereichs nicht zu lösen. Geschichtliche Ereignisse als solche enthalten nicht den mindesten Hinweis auf einen umfassenden letzten Sinn. [...] [D]ie menschliche Geschichtserfahrung ist eine Erfahrung dauernden Scheiterns.“[\[19\]](#)

Meines Erachtens lässt sich Patočkas Geschichtsphilosophie als eine andere, von Löwith übersehene Möglichkeit lesen, das heilsgeschichtliche Schema säkular anzueignen. Dabei gibt Patočka dem Eschaton keinen weltimmanenten Gehalt wie die politischen Religionen oder auch schon das Fortschrittsideologem der Aufklärung. Vielmehr nimmt er die Idee einer Differenz auf, die das bestehende Sein grundsätzlich problematisiert. Patočka denkt also von einer säkularisierten eschatologischen Differenz her, was zur Folge hat, dass seine Überlegungen zur bestehenden Ordnung der Dinge mitunter christlich erscheinen, ohne es jedoch zu sein.

Die subjektive Rückbindung des Sinns der Geschichte teilt Patočka mit dem Mainstream des modernen geschichtsphilosophischen Diskurses. Für Patočka spezifisch ist, dass er die subjektive Entscheidung weder mit einem bestimmten Sinn noch mit der Absage an jeden Sinn verbindet, sondern ausdrücklich mit der *Frage* nach dem Sinn. Der bestehende Sinn wird dabei zurückgewiesen zugunsten eines Sinns, von dem nur bekannt ist, dass es ihn gibt, nicht aber, wie er lautet. Er macht es nötig, den bestehenden Sinn nicht einfach hinzunehmen, sondern ihn immer wieder zu überprüfen. Menschliches Leben, so Patočka, sei nicht möglich „ohne Vertrauen in einen absoluten Sinn.“[\[20\]](#) Jedoch aktualisiere sich dieser absolute Sinn als „ein reflektierter, nach Begründung suchender und sich rechtfertigender Sinn“.[\[21\]](#) Entsprechend bejaht Patočka die Erfahrung des Sinnverlusts als Möglichkeit, „in der Erschütterung des naiven Sinnnglaubens [...] eine neue Art von Sinn [zu entdecken, S. L.], [nämlich] dass der Sinn und die Rätselhaftigkeit des Seins und des Seienden zusammengehören“.[\[22\]](#)

Unschwer lässt sich erkennen, dass in dieser Betonung der Erschütterung die christliche eschatologische Unterscheidung zwischen dem bestehenden Sinn und dem neuen Sinn wiederkehrt, die sich exemplarisch im 1. Korintherbrief findet. Aus der Perspektive des bestehenden Sinns der jüdischen und der heidnischen Gesellschaften ist der neue christliche Sinn kein eigentlicher Sinn. Von jüdischer Seite ist er Ärgernis, von heidnischer Seite Torheit. Wer den neuen Sinn aber annimmt, ist radikal frei, was zur Folge hat, dass der bestehende Sinn nicht mehr verbindlich ist. Der 1. Korintherbrief führt das in den Anweisungen darüber vor, wie sich Christen zu den bestehenden Lebensformen – den Speisegeboten, dem Kultus, den sozialen Konventionen – verhalten sollen. Giorgio Agamben hat an 1. Kor 7,30 ff. überzeugend die spezifische „Entsetzung“, das spezifische Außer-Geltung-Setzen des bestehenden Sinns vorgeführt, das die paulinische Formel des „*hos me*“/„als ob nicht“ inauguriert.[23] Patočka bezieht sich so verstanden durchaus paulinisch auf „das Abgründige des ‚Gebets für den Feind‘, das Phänomen der ‚Liebe zu jenen, die uns hassen‘“, [24] das inmitten des Krieges die Feindschaft der Kombattanten außer Geltung setzt, sodass sie Feinde sind, als ob sie nicht Feinde wären. Auch eines der stärksten Konzepte Patočkas, die „Solidarität der Erschütterten“, [25] die es Menschen erlaubt, sich von verdinglichenden Lebensumständen zu emanzipieren, gehört in den Zusammenhang dieser abgründigen Liebe.

Das bedeutet jedoch noch nicht, dass Patočkas Überlegungen zu Fraglichkeit und Geschichte einen verkappten heilsgeschichtlichen Charakter haben. Es ist daher meines Erachtens irreführend, Patočka als Exponenten eines „ungedachten Christentums“ zu deuten, wie es Jacques Derrida im Essay *Den Tod geben* tut. Ludger Hagedorn und Martin Kočí dagegen weisen zwar überzeugend den nachchristlichen Charakter von Patočkas Projekt auf. Jedoch binden sie es meines Erachtens zu stark ans Christentum zurück, während Patočka tatsächlich christliche Motive in einen nicht-christlichen Kontext überführt, also tendenziell – mit Christopher Watkin gesprochen – post-theologisch verfährt.[26] Angemessener scheint mir daher, erneut die Nähe zwischen Patočka und Hegel zu konstatieren. Bei Patočka wie Hegel handelt es sich darum, die christliche Religion in Philosophie aufzunehmen und zu verwenden, sie in Philosophie aufzuheben. Entsprechend lässt sich beim späten Patočka ein geradezu religiöses Pathos beobachten, das sich an die Philosophie bindet. Christus wird gleichsam in Sokrates zurückübersetzt. Patočkas Ausführungen in der Privatvorlesung *Platon und Europa* von 1973 sind hier exemplarisch. In einer Interpretation von Platons *Politeia* exponiert er Sokrates als den „Gerechten, der als ungerecht erscheint“ (*spravedlivého, který se jeví nespravedlivým*) und „unter schrecklichen Qualen am Kreuz endet“ (*skončí strašlivými mukami a na kříži*).[27]

Anders als Hegel allerdings, dessen Denken, wie Michael Theunissen gezeigt hat, „im ganzen christliche Eschatologie expliziert“, [28] nimmt Patočka das eschatologische Moment des Christentums nur formal in die philosophische Bewegung hinein. Das Ende der Geschichte ist da als Frage, aber nicht als sich in der Welt verwirklichender Inhalt. Daher könnte man bei Patočka von einer durchgestrichenen Eschatologie sprechen. „Durchgestrichene Eschatologie“ bedeutet, dass das, was in Differenz zum bestehenden Sinn steht, jeden positiven Sinn verloren hat. Deutlich operiert Patočka hier mit Heideggers Figur der ontologischen Differenz. Das schlechthin Differente ist das reine Sein, das zugleich das reine Nichts ist. Denn die reine Faktizität des „dass ich bin“ und „dass etwas ist“ ist kein Gegenstand und lässt sich inhaltlich nicht füllen. Zwar ist die Erfahrung der Faktizität nicht zu trennen von der Erfahrung, dass das Seiende irgendwie, d.h. auf letztlich unbestimmte Weise, sinnvoll ist und kontinuierlich fordert, mit Sinn belegt, also ausgelegt zu werden. Der konkrete hermeneutische Sinn jedoch kommt zu keinem Abschluss. Vielmehr weist er ins Unbestimmte, „dass es Sinn gibt“. Sinn – so Patočka – „kann nur erscheinen in einer aktiven Suche, die einem Sinnmangel entspringt, das heißt als Fluchtpunkt der Fraglichkeit“. [29]

## 5. Geschichte und Eschaton

Die Stärke von Patočkas durchgestrichener Eschatologie besteht darin, dass sie die Unmöglichkeit

menschlicher Selbsterlösung belegt und allen politischen Religionen damit diametral entgegensteht. Anders als Löwith meint, braucht es also nicht die Rückkehr zum Welt- und Zeitbegriff der klassischen Antike, um dem modernen Totalitarismus und seiner Verabsolutierung endlicher Güter zu begegnen.[30] Wie Patočka zeigt, genügt es, die Transzendenz des religiösen Eschatons restlos auf das endliche Sein zu beziehen, d.h. das Eschaton immanent zu machen, ohne seine Inkommensurabilität aufzugeben. Wie die Entscheidung für oder gegen Christus steht die Entscheidung über den Sinn der Geschichte so zu jeder Zeit an – mit dem Unterschied, dass eben der Sinn „Christus“ fehlt. Die Entscheidung wird zur Entscheidung über die Entscheidung selbst, zur Entscheidung dafür oder dagegen, sich auf die Fraglichkeit des Sinns der Geschichte, ihre Offenheit und Unabschließbarkeit, einzulassen, eine Fraglichkeit, „hinter und über [der] nichts Weiteres sein kann“.[31]

Dagegen besteht die Schwäche von Patočkas Geschichtsphilosophie darin, dass sie zwar eine absolute Sinnhaftigkeit beschwört, aber aktuellen Sinngebungen nichts anderes entgegenzusetzen hat als die Verneinung. Richtig analysiert Patočka daher zwar den nihilistischen Charakter des Konzepts einer relativen Sinngebung, dem zufolge die Verhältnisse mit gleichem Recht so oder anders sein könnten.[32] Aber der Unterschied zwischen diesem Konzept und seinem eigenen Entwurf ist tatsächlich nur formaler Art. Aus der Perspektive der relativen Sinngebung sind alle konkreten Sinnordnungen entwertet, weil es keinen letzten Sinn gibt. Aus der Perspektive einer durchgestrichenen Eschatologie gilt jedoch dasselbe, weil sich der letzte Sinn nicht angeben lässt. Gerade diejenigen, „die verstehen, worum es in der Geschichte geht“, [33] werden so in die Defensive gedrängt. Wirkliche Gestaltungskraft können sie nicht beanspruchen. Ihr praktisches Engagement wird sich beschränken auf ein „Nein zu allen Mobilisierungsmaßnahmen“.[34] Zwar ist dies nicht wenig angesichts einer globalisierten Welt, die – wie Patočka eindrücklich vorführt – Individuen rücksichtslos dem Betrieb und der Erhaltung des allgemeinen Lebenssystems opfert. Jedoch: Worum geht es denen, die sich auf die Bewegung der Frage um ihrer selbst willen einlassen? Was können sie wollen, worauf können sie es absehen? Weil auf diese Fragen die Antworten fehlen, mangelt es der Sinnsuche bei Patočka an wirklicher kontrafaktischer Kraft.

Allerdings lässt sich im Ausgang von Patočka zeigen, wie der Sinn derer, die Nein sagen, kontrafaktische Kraft zurückgewinnen könnte. Die endliche Fragebewegung wäre dazu zwar aufrechtzuerhalten, aber erneut im eschatologischen Horizont zu situieren. Sinn ist dann zwar inkommensurabel, aber doch bestimmt. Der eschatologische Sinn nämlich lässt sich unter der Chiffre vom „Reich Gottes“ fassen. Wie das Gottesreich konkret aussehen wird, lässt sich nicht sagen. Dennoch lassen sich – von der jüdischen Prophetie bis hin zur Bergpredigt – seine beiden Kernideen angeben: Gerechtigkeit und die Unversehrtheit oder Integrität der Seienden. Unter der Voraussetzung des Gottesreichs bleibt zwar gültig, dass die endlichen Sinn- und Lebensordnungen konstitutiv der Erschütterung preisgegeben sind, dass sie sich nicht verabsolutieren lassen, ja, dass es schon zu wenig ist, sich in ihnen einrichten zu wollen. Aber was die endlichen Ordnungen infrage stellt, ist nicht die reine Faktizität des „dass ich bin“ oder des „dass es ist“. Vielmehr werden sie infrage gestellt von dem, was noch nicht eingetreten ist, aber sich klar angeben lässt: von der Gerechtigkeit und Integrität der Seienden. Gerechtigkeit wie Integrität sind ebenso inkommensurabel wie das Faktum, dass Seiendes ist. Im Unterschied zum Existenzfaktum jedoch sind sie nicht einfach gegeben, sondern verlangen eine qualitative Steigerung dessen, was gegeben ist. Sie verlangen, verwirklicht zu werden in einer Welt, die nicht gerecht ist und in der die Seienden nicht unversehrt sind.

Der volle Begriff von Geschichte ist erst entfaltet, wenn im Zeichen einer inkommensurablen Gerechtigkeit und Integrität der immer problematische Sinn des endlichen Seins auf den eschatologischen Horizont bezogen wird. Mit diesem Geschichtsbegriff bleibt einerseits der Sinn von Geschichte fraglich – fraglich, wie fraglich bleibt, ob die Gerechtigkeit in diesem oder jenem Fall

schon verwirklicht ist, ob der Integrität der Seienden wirklich Rechnung getragen ist. Andererseits erlaubt es der eschatologische Horizont, diese Fragen zu verneinen und doch zu wissen, dass Gerechtigkeit und Integrität gültig sind. Er zeigt positiv an, worum es in der Geschichte geht, ohne die Bewegung der Geschichte zum Erliegen zu bringen. Um mit einer These zu schließen: Nach der Postmoderne besteht die verbliebene Option der Moderne (d.i. der Geschichte zum gegenwärtigen Stand) darin, die Beziehung zum Eschaton wiederaufzunehmen. Allerdings hat auch die Sinnfigur der Moderne keinen absoluten Status, und so ist es zweifellos möglich, dass es – wie Patočka skizziert – Zeiten ohne Geschichte gibt. Die Erlösung würde in ihnen wie aus dem Nichts hereinbrechen.

## Literatur

- Agamben, Giorgio: *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief*. Übers. David Giuriato, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2006.
- Barth, Karl: *Der Römerbrief. Zweite Fassung (1922)*. Zürich: Theologischer Verlag 1999.
- Findlay, Edward: *Caring for the Soul in a Postmodern Age. Politics and Thought in Jan Patočka*. Albany: State University Press of New York 2002.
- Gerhardt, Volker: Sinn des Lebens. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 9*. Basel u.a.: Schwabe Verlag 1995.
- Hagedorn, Ludger: 'Christianity Unthought' – A Reconsideration of Myth, Faith, and Historicity. In: *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy XIV*, 2015, s. 31-46.
- Hegel, G. W. F.: *Phänomenologie des Geistes*. In: Hegel, G. W. F.: *Werke 3*. Hrsg. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1986.
- Heidegger, Martin: *Nietzsche I*. Frankfurt/Main: Klostermann 1961.
- Kočí, Martin: *Christianity after Christianity. Jan Patočka's Thought in the Context of the Theological Turn in Continental Philosophy*. Dissertation, KU Leuven 2016.
- Löwith, Karl: Die Dynamik der Geschichte und der Historismus. In: Löwith, Karl: *Sämtliche Schriften, Bd. 2*. Stuttgart: Melzer, 1983.
- Löwith, Karl: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*. Stuttgart: Kohlhammer 1979.
- Patočka, Jan: *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte*. Übers. Sandra Lehmann, Berlin: Suhrkamp Verlag 2010.
- Patočka, Jan: Platón a Evropa. In: Patočka, Jan: *Péče o duši II*. Hrsg. Ivan Chvatík und Pavel Kouba, Praha: Oikoymenth 1999.
- Theunissen, Michael: *Hegels Lehre vom Geist als theologisch-politischer Traktat*. Berlin: Walter de Gruyter 1970.
- Watkin, Christopher: *Difficult Atheism. Post-Theological Thinking in Alain Badiou, Jean-Luc Nancy and Quentin Meillassoux*. Edinburgh: Edinburgh University Press 2011.

## Bemerkungen

- [1] Patočka, Jan: *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte*. Übers. Sandra Lehmann, Berlin: Suhrkamp Verlag 2010, s. 31.
- [2] Patočka, Jan: *Ketzerische Essays*, s. 64.
- [3] Ibid., s. 140.
- [4] Ibid., s. 78.
- [5] Ibid.
- [6] Ibid., s. 73-74.
- [7] Gerhardt, Volker: Sinn des Lebens. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 9*. Basel u.a.: Schwabe Verlag 1995, s. 815.
- [8] Ibid., s. 818.
- [9] Patočka, Jan: *Ketzerische Essays*, s. 64.
- [10] Ibid., s. 83.



[11] Ibid., s. 57.

[12] Ibid., s. 59.

[13] Ibid.

[14] Vgl. Hegel, G. W. F.: *Phänomenologie des Geistes*. In: Hegel, G. W. F.: *Werke 3*. Hrsg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1986, s. 18.

[15] Ibid., s. 19.

[16] Dies bestätigt aus anderer Perspektive Heideggers Urteil, Nietzsche sei „der letzte Metaphysiker des Abendlandes“ gewesen. Vgl. Heidegger, Martin: *Nietzsche I*. Frankfurt/Main: Klostermann 1961, s. 480. Die „ewige Wiederkehr“ ist die ultimative Figur der griechischen Metaphysik eines in sich geschlossenen Kosmos.

[17] Barth, Karl: *Der Römerbrief. Zweite Fassung (1922)*. Zürich: Theologischer Verlag 1999, s. 325.

[18] Der starke hellenistische Akzent von Patočkas letzten Arbeiten ist oft bemerkt und kritisiert worden. Für ausführliche Bemerkungen vgl. etwa Findlay, Edward: *Caring for the Soul in a Postmodern Age. Politics and Thought in Jan Patočka*. Albany: State University Press of New York 2002, s. 93-94. Exemplarisch für Patočkas starke Bevorzugung von „Athen“ gegenüber „Jerusalem“ sei auf eine Passage seiner Privatvorlesung *Platon und Europa* von 1973 verwiesen, wo er davon spricht, „das jüdische Element [habe erst] durch die griechische Reflexion hindurchgehen“ müssen, um neben der griechischen Grundlage zur zweiten Grundlage des europäischen Lebens werden zu können. Vgl. Patočka, Jan: *Platón a Evropa*. In: Patočka, Jan: *Péče o duši II*. Hrgs. Ivan Chvatík und Pavel Kouba, Praha: Oikoymenh 1999, s. 262. Gerade was die Geschichtsphilosophie angeht, möchte ich dies bezweifeln.

[19] Löwith, Karl: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*. Stuttgart: Kohlhammer 1979, s. 205 (Anm. 125).

[20] Patočka, Jan: *Ketzerische Essays*, s. 78.

[21] Ibid., s. 80.

[22] Ibid., s. 81.

[23] Vgl. Agamben, Giorgio: *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief*. Übers. David Giuriato, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2006, s. 34 ff.

[24] Patočka, Jan: *Ketzerische Essays*, s. 153.

[25] Ibid.

[26] Vgl. Hagedorn, Ludger : 'Christianity Unthought' - A Reconsideration of Myth, Faith, and Historicity. In: *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy XIV*, 2015, s. 31-46; Kočí, Martin: *Christianity after Christianity. Jan Patočka's Thought in the Context of the Theological Turn in Continental Philosophy*. Dissertation, KU Leuven 2016. Zum Konzept des „Post-Theologischen“ vgl. Watkin, Christopher: *Difficult Atheism. Post-Theological Thinking in Alain Badiou, Jean-Luc Nancy and Quentin Meillassoux*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011.

[27] Patočka, Jan: *Platón a Evropa*, s. 249.

[28] Theunissen, Michael: *Hegels Lehre vom Geist als theologisch-politischer Traktat*. Berlin: Walter de Gruyter, 1970, s. 368.

[29] Patočka, Jan: *Ketzerische Essays*, s. 80.

[30] Löwith, Karl: Die Dynamik der Geschichte und der Historismus. In: Löwith, Karl: *Sämtliche Schriften, Bd. 2*. Stuttgart: Melzer 1983, s. 318.

[31] Patočka, Jan: *Ketzerische Essays*, s. 152. Bezüglich des Aufbrechens der Fraglichkeit in der Fronterfahrung des Ersten Weltkriegs spricht Patočka selbst von der „Einsicht in etwas ‚Eschatologisches‘“, vgl. Patočka, Jan: *Ketzerische Essays*, s. 149. Die Anführungsstriche sind hier sinnvoll gewählt.

[32] Patočka, Jan: *Ketzerische Essays*, s. 79.

[33] Ibid., s. 139.

[34] Ibid., s. 158.

Institut für Philosophie  
Fakultät für Philosophie und Bildungswissenschaft  
Universität Wien  
Universitätsstraße 7 (NIG)  
1010 Wien  
[sandra.lehmann@univie.ac.at](mailto:sandra.lehmann@univie.ac.at)

### **Fatigue of Reason. Patočka's Reading of the Brothers Karamazov**

What gives meaning to life after the end of religious and metaphysical conceptions? This is the crucial quest of Jan Patočka's final study. His "phenomenology of meaning" advocates a relative, human meaning, yet one that transcends the egotistical enclosure in oneself. The most important source for Patočka in these regards is the literary writing of Dostoevsky, esp. his novel *Brothers Karamazov*. This article relates the quest for a "new" meaning to a critical reflection on reason and the nightmarish monsters it creates.

**Keywords:** Dostoyevsky, Brothers Karamazov, reason, nihilism, madness, onto-theology

Čo dáva životu zmysel po konci obdobia náboženských a metafyzických predstáv? Toto je kľúčová otázka poslednej štúdie Jana Patočku, ktorá vyšla v angličtine prvý raz v tomto zväzku.[\[1\]](#) Napísal ju koncom roka 1976 krátko predtým, ako sa angažoval v ľudsko-právnom hnutí Charta 77. Jeho život to významne zmenilo a nakoniec oň aj prišiel. Keďže štúdia bola poslednou významnejšou prácou, ktorú Patočka dokončil, a prvá, ktorá sa po jeho smrti šírila ako samizdat, stala sa akýmsi Patočkovým osobným odkazom. Bezpochyby je previazaná s okolnosťami tej doby, s tragickou smrťou, s evakuáciou všetkých dokumentov z jeho bytu (aby ich bolo možné zachrániť pred skonfiškovaním tajnou políciou), ako aj s následným vytvorením archívu pre jeho spisy.[\[2\]](#)

Avšak nepochybne je táto štúdia aj jedným z najpozoruhodnejších Patočkových filozofických textov a zasluhuje si, aby sa čítala nezávisle od týchto historických a životných okolností. Rukopis pozostáva z 58 usporiadaných dvojstránkových natesno popísaných listov.[\[3\]](#) Ide teda o jeden z najdlhších a najhutnejších textov v rámci celej jeho tvorby, keďže Patočka bol vo všeobecnosti skôr esejistický než systematický autor. No je to najmä sama téma, vďaka ktorej tieto úvahy vystupujú ako jeho filozofický odkaz: pátranie po zmysle v ľudskom živote, ktorý čelí náporom nihilizmu, ako aj dogmatizmu. Nihilizmus a dogmatizmus vzdorovito negujú alebo afirmujú zmysel života, a tým pripravujú cestu všetkým druhom politických či náboženských ideológií. Avšak obe sú si podobné vo svojej neochote niest otvorenosť voči otázke ako takej. A je to práve otvorenosť, konfrontácia s priepastnou hĺbkou zahrnutou v otázke, ktorú Patočka vo svojej poslednej štúdii obhajuje.

Podobná úloha je charakteristická aj pre Patočkove *Kacírske eseje o filozofii dejín*, ktoré boli publikované o dva roky skôr (1975, taktiež ako samizdat), a pravdepodobne sú jeho najdôležitejšou - alebo prinajmenšom najčítanejšou - knihou.[\[4\]](#) V nej je všetko zamerané na tému dejín a na hlavnú otázku: majú dejiny zmysel? Presnejšie povedané, kniha je skúmaním filozofických základov modernej civilizácie: Je pokus založiť dejiny a politiku na rozume a nazeraní, ako sa po prvý raz tvrdilo v klasickej gréckej filozofii a nekriticky prijalo väčšinou filozofickej tradície, stále platnou úlohou? Alebo je až príliš zřejmé, že dejiny sú v pasci dichotómie medzi dogmatizmom a nihilizmom? Prvý (dogmatizmus) unáša dejiny prostredníctvom vonkajších ideológií (náboženskou eschatológiou, politickou ideológiou rasy, triedy a pod.), druhý (nihilizmus) - o nič menej dogmatický - je tvrdošijným popretím akéhokolvek zmyslu. Patočkova odpoveď na tieto otázky sa nachádza v akejsi ponurej nádeji, že filozofické nazeranie nadobudne prevahu v tých chvíľach, keď sa ideológie demaskujú, keď sa v ich najhlbšom bode nakoniec odhalí ich pravá tvár spočívajúca v cynickej kalkulácii so smrťou - toto je hlavné presvedčenie jeho slávneho odvolávania sa na vojakov na fronte a ich „solidaritu otrasených“.[\[5\]](#)

Patočkova posledná štúdia túto istú otázku trochu radikalizuje. Zmysel sa už nereflektuje cez dejiny a pomocou média dejín. Namiesto toho sa problému chopí bezprostredne: má ľudský život zmysel? A ak je nevyhnutné, aby ľudský život zmysel mal, tak prečo? Odpoveď je možno ešte o niečo zdráhavejšia či skeptickejšia než odpoveď v prípade zmyslu dejín. Hoci celá esej je radikálnym pokusom o túto odpoveď a uzatvára sa tým, čo Patočka načrtáva ako novú „fenomenológiu zmyslu“.[6] Táto fenomenológia zmyslu sa uvoľňuje od metafyzickej tradície a jej pátrania po „účele stvorenia“. Alebo ako hovorí Patočka: „Problém zmyslu ako účelu stvorenia, pokiaľ tento zmysel predpokladá ‚pravdivý‘, vyšší, transcendentný svet, je nesprávne položený. Zmysel ako účel, ktorým si človek na základe postulátu ‚pravého sveta‘ pripisuje hodnotu večnosti, treba v serióznej filozofickej diskusii odpísať.“[7] Jeho vlastná „fenomenológia zmyslu“ je preto obhajobou relatívneho, ľudského zmyslu, ktorý však zároveň transcenduje egotistické uzavretie v sebe. Najdôležitejší zdroj tejto fenomenológie predstavuje Dostojevského literárne dielo, najmä jeho posledný román *Bratia Karamazovovci*. Ten sa stal ohniskom odkazovania v eseji, ktorá nakoniec bola posledným Patočkovým spisom. V nasledujúcich častiach ponúknem bližší pohľad na túto esej v súhre s Dostojevského románom. No ešte predtým sú potrebné dve poznámky. Prvá sa týka názvu, druhá zas významu Dostojevského pre neskorého Patočku.

Názov eseje znie „Okolo Masarykovej filozofie náboženstva“. To je nanešťastie úplne zavádzajúce, keďže ani diskusia o Masarykovi, ani filozofia náboženstva nie sú ústrednými témami eseje. Hoci je Masaryk jedným z účastníkov diskusie o otázke zmyslu,[8] určite nie je ten najdôležitejší. Okrem Dostojevského treba spomenúť aj Kanta, Nietzscheho a Heideggerra.[9] Trochu polemicky povedané, niekto by mohol tvrdiť, že jediný dôvod, prečo sa Masaryk v tejto eseji spomína, spočíva v tom, aby sa vytvorila napodobenina – filozofická pozícia niekoho, kto sa podľa Patočku míňa s otázkou zmyslu v jej plne rozvinutých dimenziách a príľahko uniká do bezpečného útočiska kresťanskej dogmy. Zavádzajúca je aj zmienka o „filozofii náboženstva“: článok sa vôbec nezaobera klasickou filozofiou či fenomenológiou náboženstva, ale iba otázkou zmyslu, na ktorú tradične odpovedalo náboženstvo (náboženstvá) alebo jeho filozofické surogáty.

Je zaujímavé, že diskusia o Dostojevskom v poslednom Patočkovom článku je variácia, ak nie priam revízia jeho diskusie v *Kacírskych esejach*. Štvrtá z *Kacírskych esejí* ponúka krátku diskusiu o Nietzsche a Dostojevskom ako o dvoch hlavných predstaviteľoch odchodných, ale aj podobne dogmatických ideológií:

„Pre Nietzscheho tkvie nihilizmus práve tam, kde Dostojevskij radí návrat: v kresťanskom znehodnotení tohto sveta svetom ‚pravým‘ [...]. Dostojevskij navrhuje byzantské kresťanstvo, Nietzsche večný návrat ako riešenie krízy.“[10]

Kým Nietzscheho ofenzíva je „sama nihilistická“, [11] Dostojevského tu vykresľuje ako propagátora dogmatického návratu, t. j. opätovného dosadenia kresťanskej dogmy „odvolaním na tradičné Rusko s jeho zlomenou dušou, s jedincom, ktorý sa pokoruje pred veľkou obcou, ktorá ho gniavi a ukladá mu očistu utrpením“.[12] V poslednej štúdií Patočka používa podobnú terminológiu, keď diagnostikuje, že Dostojevskij bol presvedčený o tom, „že prekračuje racionalizmus európskej filozofie a nachádza cestu k prostej viere trpiacich, pokorných ľudí“.[13] Avšak toto zdanlivo spriaznené tvrdenie má úplne iný podtón v dôraze na Dostojevského úlohu kritika európskeho racionalizmu: je to Dostojevskij, kto správne diagnostikoval únavu rozumu a kto, ako následne ukáže, je hlavnou inšpiráciou prekonania osudnej dichotómie dogmatizmu a nihilizmu. Dostojevského romány nielen vyjadrujú platnú kritiku racionalizmu, ale aj otvárajú cestu na „novú pevninu doteraz neznámeho zmyslu“.[14]

### **Rozhovor s „akýmsi príživníkom“**

„Teraz som veselý, iba v sluche cítim bolesť... a v temene... len, prosím ťa, nefilozofuj ako minule. Ak sa nemôžeš vytratiť, aspoň vymýšľaj dačo veselé. Klebeť, veď si príživník, tak klebeť. Takto sa

k človeku votrie taký mátožný zjav! Ale ja sa ťa nebojím. Ja ťa premôžem. Neodvezú ma do blázince!’

„*C'est charmant*, príživník. To je moja pravá podoba. Čo som vlastne na svete, ak nie príživník? Mimochodom, keď ťa počúvam, trochu sa čudujem: namojveru, ty ma už vari začínaš pomaly uznávať za dačo skutočné a nielen za svoju fantazmagóriu, ako si na tom nástojil minule...‘

„Ani na minútu ťa neuznávam za reálnu pravdu,‘ akosi až zúrivo vykrikol Ivan. „Si lož, si moja choroba, si prízrak. Len neviem, ako ťa skántriť a vidím, že nejaký čas budem musieť trpieť. Si moja halucinácia. Stelesňuješ mňa, avšak len jednu moju stránku... moje myšlienky a city, lenže tie najodpornejšie a najhlúpejšie. Z tejto stránky by si mohol byť pre mňa zaujímavý, keby som mal kedy zapodievať sa tebou...“ [15]

Toto je krátka impresia rozhovoru Ivana Karamazova s džentlmenom nazývaným diabol. Odohráva sa na konci monumentálneho románu, keď je všetko dôkladne naaranžované, aby sa prelialo do konečného súdneho procesu – procesu o vine a neviny, ktorý nevyrieši problém, ale celú situáciu skôr ešte viac skomplikuje. Bude iba demonštrovať, že aj najdlhšie procesy a najsilnejšie a najvýrečnejšie dôkazy nedosahujú pravdu, ani nie sú vhodné na to, aby dosiahli konečné rozsúdenie viny a neviny. Ak je každý vinný za všetko, ako hovorí jedna z najznámejších viet tejto knihy, ak každý má byť vzatý na zodpovednosť za všetko, tak je od začiatku jasné, že každé vyšetrovanie je márne a že jediný účel, ktorému slúži, je uspokojiť márnivosť prenasledovateľov, sudcov, obhajcov, podozrivých, svedkov – v skratke, opäť raz zinscenovať *comedia humana* so všetkými jej paradoxmi a absurdnými pokriveniami.

Dmitrij Karamazov je uznaný vinným za vraždu, ktorú nespáchal. Avšak nie je uznaný za vinného, nie je dokonca skutočne obvinený z určitého typu vraždy, ktorú spáchal – konkrétne z nehorázneho poníženia otca malého Iľušu, z poníženia, ktoré je tak hlboké a nezdolné, že malý chlapec preň neskôr umiera. Nie je tu žiadna kauzálna spojitosť, žiadne súdne dôkazy tohto vražedného skutku, iba zmyslová spojitosť, morálna evidencia či evidencia srdca, ktorú román chce obhájiť. Smerďakov, nemanželský syn Fiodora Karamazova a jeho skutočný vrah, sa skrýva za fasádou epileptického hlupáka, ktorého ľudia nechcú obviniť práve kvôli túžbe po spravodlivosti, ktorá im bráni viniť zdanlivo hlúpeho a detinského blázna. Za touto fasádou sa skrýva prefikáný malý netvor: sebecký, egotistický a vypočítavý. Je vinný? Áno – ak by nejaký sudca počul, ako sa priznal k vražde Ivanovi a keby videl peniaze v jeho rukách ako ďalší dôkaz, Smerďakov by bol uznaný za vinného.

No zároveň je rovnako zrejmé, že román chápe Smerďakova iba ako nástroj v rukách Ivana Karamazova, čoho si sám Ivan väčšinu času nie je vedomý a čo si začína s prekvapením a nedostatkom porozumenia uvedomovať až na konci. Jeho vplyv na utvorenie tohto prefikáného a vražedného netvora je kľúčový, ale klam naznačený v príbehu je natoľko závrtný, že Ivan ho nemôže plne prijať či pochopiť. Práve vlastná zmätenosť privádza Ivana do šialenstva, kedy sa mu ukáže diabol.

### **Každý je vinný, ale niektorí viac**

Každý je vinný za všetko, áno, ale niektorí sú vinní viac a nesú aj viac zodpovednosti. Je Ivan vinný? Napodiv žiaden súd na svete by ho nemohol odsúdiť za to, čo vykonal. Prinajmenšom nikto by ho neuznal vinným z vraždy. To, čo robí rozvrh Dostojevského románu tak bohatý, je jeho niekoľkvrstevná štruktúra a pestrosť perspektív, ktoré vypovedajú rozličné pravdy. No jeden z odkazov románu, jedna vrstva príbehu, ktorá zaiste nie je najmenej dôležitá, nám hovorí, že Ivan Karamazov je vskutku tým skutočným diablom, že je tou najviac vinnou postavou tohto príbehu. Ako spisovateľ a tvorivá myseľ je to práve on, kto v jednej zo skorších častí knihy rozpráva známe podobenstvo o „velkom inkvizítovi“, podobenstvo, ktoré viditeľne zahrňa diabla. No predovšetkým je Ivan vykreslený ako vtelenie filozofie, presnejšie západnej filozofie.

Prenikavosť Patočkovho prístupu sa ukazuje nielen v tom, že interpretuje Dostojevského román ako hlbokú filozofickú knihu, ale predovšetkým ho chápe ako explicitnú konfrontáciu so západnou filozofiou a odpoveď na ňu. V diskusii románu venuje prekvapujúce množstvo úsilia, aby demonštroval, ako a prečo Dostojevskij svoj román takto chápal. Patočka uvádza priame dôkazy, napríklad listy, kde Dostojevskij žiada o zaslanie Kantovej *Kritiky čistého rozumu* alebo Heglových *Dejín filozofie* (a svoju požiadavku podmieňuje slovami: „závisí od toho celá moja budúcnosť“). Vyhľadáva zároveň nepriame stopy prostredníctvom citácií z dialógov z *Bratov Karamazovovcov*, ktoré reflektujú kantovskú argumentáciu a dokonca sa niekedy celkom podobajú Kantovým formuláciám. Tieto dôkazy sú pre Patočkovo čítanie Dostojevského dôležité, pretože ukazujú autorovu ochotu stavať argumenty na západnej filozofii a proti nej. Od tohto momentu Patočka bude pokračovať takým spôsobom, aby ukázal, že Dostojevského pokus ísť za hranice racionalizmu európskej filozofie sa nemusí stať opätovným pritakaním byzantskému kresťanstvu, ale môže otvoriť cestu novej fenomenológii zmyslu tým, že poskytne filozofický podnet pre diskurz o zmysle života prichádzajúcom po nápore nihilizmu.

Celkový rozvrh románu a rozvinutie príbehu sú zrejším dôkazom pravdivosti tejto hypotézy. Najstarší syn Dmitrij predstavuje na ruskej duši všetko zlé – je vášnivý a neumiernený, rozkošník, lenivý a márnotravný. Ako taký je „pravou karamazovskou povahou“. Spomedzi troch bratov sa so svojim otcom vždy háda práve preto, lebo sú si tak podobní. Obaja túžia po peniazoch a po tom istom dievčati. Dmitrij je zároveň vykreslený ako gambler a hazardný hráč, preto predstavuje aj črtu vlastnej Dostojevského osobnosti. Najmladší brat Aloša je hlavnou postavou a kladným hrdinom románu. Je najobľúbenejšou a najmilšou osobou, ktorá každého vyvádza z miery nežnou nevinnosťou a pokornosťou a reprezentuje všetko, čo je podľa Dostojevského na ruskej duši dobré a čo je nakoniec znamením budúcej nádeje a takmer spasiteľského prísľubu. Dmitrij a Aloša, najstarší a najmladší, predstavujú protikladné strany ruskej povahy. Pritom je samozrejmé, že práve ich „ruskosť“ je pre ich osobnosti kardinálna.

Oproti tomu Ivan predstavuje to, čo je ruskej duši cudzie: je outsider, západniar a modernizátor, ktorý je zo všetkých troch najmenej emocionálny a najmenej vstupuje do intímnych vzťahov s okolitými ľuďmi, vrátane jeho dvoch bratov. Ich otec Fiodor Pavlovič na začiatku vraví, že najviac sa obáva svojho syna Ivana, nie náladového a horkokrvného Dmitrija – a ako ukazuje záver, vo svojich obavách sa nemýli. [16] Ivan je filozof, ktorý na konci v šílenosti zvolá: „Nefilozofuj!“ Je ateista, ktorý za všetko nešťastie vo svete obviňuje Boha. Je propagátorom ľudskej slobody a zodpovednosti, ktorý zobrazuje cirkevné pravidlá veľkého inkvizítora ako tyranu a neslobodu, ale nakoniec neželane a nevedomky vytvára vlastného netvora, ktorý ho zbavuje všetkej zodpovednosti. Ivan je vtelením rozumu a osvietenstva, otvorene túži odstrániť poverčivosť a obskúrnosť, ale zo všetkých postáv práve on končí v pasci nočných môt a prízrakov duchov.

### **Únava a sen rozumu**

*El sueño de la razón produce monstruos* je názov najznámejšej skice z Goyovej série *Caprichos*. V centre skice, na mieste samotného spiaceho maliara, si ľahko možno predstaviť sedieť Ivana Karamazova. Zvláštnou ingredienciou španielskej vety je dvojaký význam slova *sueño*: môže znamenať „únavu rozumu, spánok rozumu vytvárajúceho netvorov“, čo môže predstavovať osvietenécké podanie a zároveň to, čo mal pravdepodobne Goya na mysli. No *sueño* možno chápať ako „sen“, čo by potom naznačovalo, že sen, ideál rozumu samého vytvára ohavných netvorov, zaliečajúce sa sovy a netopierov, ktoré obývajú Goyovu skicu s ich žmurkajúcimi diabolskými očami. Kontext Ivanovho stretnutia s diablom v nočnej more a celkové zobrazenie jeho osobnosti nevyžaduje voľbu medzi dvomi odlišnými variantmi. Zdá sa, že Dostojevského román osciluje medzi oboma významami, najmä vtedy, keď Ivan poukazuje na ich spojitosť: osvietená vízia a slnečný sen rozumu sa z vnútornej nevyhnutnosti menia na hrozivú nočnú moru a celkové vyčerpanie.

Keď román dospieva ku koncu, sebestačný propagátor rozumu podľahne únave, ktorá sa doňho a do

jeho okolia vkradne a privádza ho k šialenstvu a hrozivým víziám. Ako je možné mobilizovať sa a prekonať celkovú únavu? Ako je možné hýbať sa, ak človek čelí paralyzujúcej nehybnosti a zbavenosti pohybu, ktorú Patočka zobrazuje ako význačnú charakteristiku situácie Dostojevského podzemného človeka? Ako reagovať pri stretnutí s takýmto džentlmenom?

„Akýsi pán alebo, lepšie povedané, ruský džentlmen istého druhu, už postarší, *„qui friasit la cinquantaine“*, ako vravia Francúzi, s mierne prešedivenými tmavými, ešte dosť dlhými a hustými vlasmi a do hrotu zastrihnutou briadkou. Na sebe mal akési škoricové sako, navidomoči od najlepšieho krajčira, ale už obnosené, ušité približne pred troma rokmi a už úplne nemoderné [...] Bielizeň, mašľa v podobe šálu, všetko bolo také ako u každého džentlmena, ale ak ste sa prizreli bližšie, bielizeň bola trocha špinavá a široký šál veľmi odratý.“[\[17\]](#)

To je diabol, alebo presnejšie, Ivanov diabol – sám je unavenou osobou, ktorá má najlepšie roky za sebou, ale predovšetkým je veľmi únavnou osobou. Ako sa ho zbaviť? Pri stretnutí s takýmto typom džentlmena by niekto mohol predpokladať, že žiaden odvážny heroizmus ho nepomôže poraziť, žiadna posledná a rozhodujúca bitka, pre ktorú by sa musel mobilizovať. Ivan sa rozzúri a kričí naňho, ale naničhodný chlapík iba rozpráva o dobrých mravoch. Všetky pokusy o rozriešenie problému raz a navždy sú očividne beznádejné. Konfrontácia s takou opotrebovanou existenciou je ako boj s molami, ktoré žijú takmer z ničoho, ale preniknú všade. Paralyzujúci výsledok je hlboký. Ako je možné mobilizovať sa, respektíve ako sa vôbec v takejto situácii pohnúť? Na konci rozhovoru Ivan zúfalo hodí do diabla pohár, ale naničhodného chlapíka to nijako zvlášť nedojíma:

„*Ah, mais c'est bête enfin!*“ zvolal hosť, vyskočil z divána a zmetal zo seba prstami kvapky rozprsknutého čaju. „Spomenul si si na Lutherov kalamár! Sám ma pokladáš za sen a hádžeš do sna poháre! To robia len ženy!“[\[18\]](#)

Aj Ivanova posledná reakcia zlyháva. No predsa má toto gesto najvyššiu dôležitosť: je to imitujúce gesto, opätovné napodobnenie Západu, ktoré v dejinách pripomína toho, kto najvýznamnejšie predstavuje proklamované osvietenie náboženstva. Nielen to – čitateľ dostáva jasnú odpoveď na gesto, ktorú vyslovuje naničhodný diabolský chlapík. Ivana napomína aristokratickou rečou francúzštiny: „Ach, ale to je naozaj hlúpe a detinské.“ Iste nie je prehnané brať to ako odpoveď „Západu“. Ak Lutherova legendárna rozhodnosť[\[19\]](#) stačila na to, aby zahнала diabla, musel to byť niekto iný než táto unavená a únavná, úlisná a schátraná existencia, ktorá sa rozhorčene sťažuje na reumatizmus a zlé mravy.

Luther sa domnieval, že diabol je skutočný, kým oproti Lutherovi osvietenejší Ivan sa snaží seba celý čas presvedčiť, že tento chlapík pozostáva iba z jeho pocitov a myšlienok (z tých najodpornejších, ako sa uvádza v citácii z ich rozhovoru vyššie). Napriek tomu je úlisný chlapík preňho až príliš skutočný, možno skutočnejší než Lutherov diabol, ktorý je natoľko slušný a spoľahlivý, aby sa kvôli letiacemu kalamáru jednoducho vytratil. Ivanov úlisný a unavený diabol je natoľko skutočný a strach vzbudzujúci ako zmätok nočných môt, ktoré prepadajú osobu v samovražednej nálade.[\[20\]](#) Nemusí existovať žiaden objektívny dôkaz neodvratnosti a beznádejnosti situácie, ktorú samovražedná osoba cíti, ale neodvratnosť je pre ňu jedinou a premáhajúcou skutočnosťou: *El sueño de la razón produce monstruos*. Netvory spánku/sna sú skutočnosťou, rovnako ako sú skutočnosťou samotný spánok a sen. A všetko premáhajúca únava a vyčerpanie vytvára svoju vlastnú skutočnosť. Rozum ju môže chcieť vysvetliť, ale to, čo môže fungovať pre bdelého Martina Luthera a jeho bdelého diabla, je beznádejným podnikom v prípade Ivanovej úlisnej a unavenej existencie.

Dostojevskij je ako spisovateľ natoľko duchaplný, aby túto dvojznačnú a nerozhodnutú situáciu podržal. Diabol je Ivanovou skutočnosťou a ďalší vývoj potvrdzuje pravdivosť toho, že sa mu zjavil. No zároveň je istotne iba snom a iba zjavom. Po tom, ako udalosti zlého sna pomaly prichádzajú ku koncu – Aloša búchal na dvere už dlhý čas –, Ivan sa zobudí a všetko je také, ako bolo predtým: pohár

je stále na stole, celý a nepohnutý, mokrý uterák, ktorým si Ivan zakryl tvár, aby zahnal diabla, je v opačnom rohu izby, nepoužitý a suchý. Prichádza Aľoša, pohnutý a takmer sa trasie, ako prináša správu o Smerďakovovej samovražde. Ivan zostáva nepohnutý, nehybný a bez emócií: „Veď ja som vedel, že sa obesil,“ znie po chvíli jeho odpoveď. „Áno, on mi povedal. Práve teraz mi to vravel.“<sup>[21]</sup> Kým je? Čo je sen, čo je skutočnosť? A nadovšetko, kto sníva a kto je netvor? Smerďakov je Ivanov malý netvor, netvor, ktorého vytvoril, ale Smerďakovov skutok, keď sa plne odhalí, ukazuje ako skutočného netvora Ivana. Smerďakovov druhý skutok, jeho samovražda, je paralelný, prebieha súbežne ako zrkadlový obraz Ivanovho stretnutia s diablom. Oboch, Ivana aj Smerďakova, premáha tá istá neodvratnosť a nehybnosť (v dvojacom zmysle: nehýbať sa a byť nepohnutý), samovražedná nálada. Smerďakov umiera doslova. A Ivan metaforicky umiera taktiež.

Starý Ivan, ktorý povestne chcel vrátiť vstupenku, zomrel počas stretnutia s diablom. Ide o výnimočné literárne zobrazenie toho, čo Patočka nazýva otrasením, obrátením či metanoiou. Ivanova konfrontácia so sebou samým pod plášťom naničodného, schátraného diabla je existenciálnym otrasom. Vyššie citovaný rozhovor s „akýmsi príživníkom“ končí jeho slovami: „keby som mal kedy zapodievať sa tebou...“<sup>[22]</sup> Ako veta, ktorou prehovára k sebe, je skvelou ilustráciou túžby zbaviť sa seba samého, čo Heidegger nazýva *Verfallenheit* (upadanie), teda pretrvávajúci útek pred zodpovednosťou za svoje bytie. Ivan je po tomto otrasení inou osobou. Pateticky ho možno nazvať lepším človekom: začína sa aktívne angažovať za oslobodenie svojho brata Miťu z väzenia a zdá sa, že prvý raz vytvára skutočné ľudské vzťahy s láskou a starostlivosťou. Zjavná zmena vrcholí vo svedectve na súde, kde sa obviní z vraždy. Ľudia chvíľu inklinujú k tomu, že mu uveria, ale keď požadujú, aby uviedol dôkaz, dokáže iba odkázať na diabla – a z budovy je odvedený ako šialenec.

### **Morálnosť, láska a fundamentálna ontológia**

Je zrejmé, že zobrazenie morálnej katarzie je podstatným prvkom v Dostojevského zámeroch s postavou Ivana. Ivan má prejsť krízou a vyjsť z nej ako obnovená osoba, ktorá ukazuje ľútosť a prosí o odpustenie. Vzorec sa stáva ešte jasnejší, ak vykreslíme zrejmu paralelu k Raskolnikovovi, hlavnej postave *Zločinu a trestu*, ktorá po dlhých a krčovitých úvahách nakoniec preberie zodpovednosť za svoj nemorálny („mimo-morálny“) čin zavraždenia starej „vši“. Napriek tomu Patočka trvá na tom, že *Bratia Karamazovci* by sa nemali čítať len z morálnej (či moralistickej) perspektívy. Je presvedčený, že román docieľuje „úplne špecifickú fenomenológiu“,<sup>[23]</sup> deskriptívne zameranie sa nie na to, čo je morálkou v tradičnom zmysle (v zmysle správneho správania alebo konania „správnej“ a „dobrej“ veci), ale na prekonanie odcudzenia, na novú kladnosť a plnosť života.

Objasňujúci príklad predstavuje Patočkova interpretácia Dostojevského *Sna smiešneho človeka*. Patočka svoje čítanie naplno sústreďuje na kľúčovú scénu odkladanej samovraždy. Namiesto toho, aby sa zastrelil, smiešny človek sedí vo svojom kresle, zaspí a začne snívať – sen o vlastnej samovražde pokračuje letom, jeho odpútaním sa od zeme, ktoré nakoniec vedie k zmene celkového postoja. V jeho sne sa nachádza známe podobenstvo o dvojičke zeme, kde ľudia nemôžu klamať – až kým jedna lož všetko nezničí. Keď sa rozprávač prebudí, pôsobí, akoby stelesnil protiklad osoby, ktorá svojím klamstvom zničila dvojičku zeme. Povedané jazykom morálky, smiešny človek sa prebúdzajú ako „dobrý“ človek: stará sa, stará sa o seba a o ľudí okolo seba. Chce zo sveta spraviť lepšie miesto. Spánok a sen zapríčinili fundamentálnu zmenu smiešneho človeka. Iba v spánku a sne sa smiešny človek prebúdzajú, aby sa stal „lepšou“, „plnšou“, pravou ľudskou bytosťou. V tomto dianí je zrejma morálna dimenzia a v skutočnosti toto morálne čítanie pravdepodobne predstavuje jeden z Dostojevského vlastných hlavných zámerov. No Patočka trvá na tom, že konverziu treba vidieť vo vzťahu k „hlbšej“ zmene. Dostojevského novela podľa neho v skutočnosti ponúka literárno-fenomenologický objav „novej pevniny doteraz neznámeho zmyslu“:

„Je teraz jasné, že nejde o nejaký fantasticko-mystický obraz, ale o hlboký obrat od existujúcich vecí a ich odkrývania k hlbšej, všetko osvetľujúcej pravde Bytia, vynorenie rozdielu medzi súcňami a bytím, ktorý utvára vlastné bytie tej bytosti, ktorá sa nazýva človek, je tajne pripravený ako



základná možnosť v stavbe ľudského života a uskutočňuje sa na podklade krajných skúseností, ku ktorým trojjedinosť odcudzenia od seba, druhých, Bytia tvorí vstup.“[24]

Podobne ako v prípade Ivana Karamazova sen spôsobuje fundamentálnu zmenu. No podľa Patočku má sen ďaleko od akejkoľvek prorockej skúsenosti či skúsenosti zjavenia. Je to literárne zobrazenie existenciálnej skúsenosti, vykorenenia, v rámci ktorého sa transcendujú všetky svetské a egotistické vzťahy (v zmysle toho, že sa vzťahujú k egu, nie v zmysle hodnotových súdov). Preto nie je celková udalosť existenciálneho prelomu morálna, ale má ontologický zmysel. Vyhlásený „nový zmysel života“ je presne týmto ontologickým otvorením. Jazyk tohto zobrazenia sa môže priblížiť oblasti morálky a tradičného kresťanstva. No otvorenie súvisiace s týmto pohybom transcenduje tieto zavedené doktríny:

„Hoci v nej nepochybne ide o získanie zmyslu života, o zmarenie trojakého odcudzenia, a tým o zblíženie sa a primknutie k bližným a veciam sveta, ale kde tradičné kresťanské pojmy transcendentného božstva a nesmrtnosti sú skôr ideály na okraji než základ, na ktorom všetko stojí: tým je klad, otvorenosť, láska.“[25]

Túto lásku možno bližšie vymedziť ako lásku primárne v zmysle toho, „čím milujeme, čo dáva milovať, na základe čoho nechávame veci byť, čím sú“.[26] Podľa Patočku, ktorý celú scénu s diablom spomína iba raz, mimochodom, na celkom odlišnom pozadí, sú hlavnými príkladmi tohto existenciálneho diania v *Bratoch Karamazovovcoch* starec Zosima a jeho brat Markel. Kľúčovou epizódou je dlhé Zosimovo rozpomínanie sa na bratovu smrť, skúsenosť, ktorá mala na Zosimu celoživotný vplyv.[27] Zvýraznenie týchto skúseností „zlomu“ je hodnoverné a presvedčivé, pretože slúžia ako význačné príklady konverzie života. Dramatický vrchol zlomu v románe predstavuje duel mladého Zosimu. Po tom, ako jeho rival naňho vystrelí, sa Zosima vzdáva vlastnej strelby a zahadzuje pištoľ do lesa. Toto všetko sa deje po noci pravej konverzie, keď si pripomína pokorné slová („či som ja hoden toho, aby ste mi slúžili?“) a pokorné umieranie svojho brata. Akoby „ostrá ihla“ prenikla jeho dušou:

„Naozaj, čím som sa stal hoden toho, aby mi iný človek, celkom taký ako ja, na obraz boží stvorený, musel slúžiť? [...] Skutočne je každý pred všetkými vinný za všetkých, lenže ľudia to nevedia, ale keby sa to dozvedeli – zaraz by bol raj! [...] Chystám sa zabiť dobrého, múdreho, šľachetného človeka, ktorý sa voči mne ničím neprevinil, a jeho ženu tým urobiť navždy nešťastnou, utrápiť ju a zahubiť.“[28]

Je pravda, že tento druh skúsenosti vedie k novej plnosti, otvorenosti k životu, ktorú možno spolu s Patočkom charakterizovať ako otvorenosť Bytiu. Po zahodení pištole je mladý Zosima v takmer extatickej nálade, raduje sa z celého sveta, plače a volá:

„Páni, [...] pozrite na tie božie dary okolo seba: jasné nebo, čisté povetrie, nežná trávička, vtáčiky a celá príroda, krásna a bez hriechu, len my, jedine my sme bezbožní a hlúpi [...] objímame sa a rozplačeme.“[29]

Zosimovo extatické zvolanie sa preruší a pokračuje v spomínaní slovami: „Chcel som ešte pokračovať, ale nebol som schopný, priam ma zadúšalo čosi slastné, mladícke a srdce mi zaplavilo také šťastie, aké som nikdy v živote nepocítil.“

To zaiste môže predstavovať intímny popis existenciálneho zlomu, narušenia alebo otrasenia, ktorý je podstatným odkazom mnohých Patočkových filozofických analýz. Je zrejmé, že konverzia má „hlbší“ rozmer v tom, že ponúka viac než samotný morálny (či moralistický) postoj. Naozaj, Zosima sa stal „lepším človekom“. Bolo by však krátkozraké obmedziť jeho zmenu na dobré konanie. Po nočnej konverzii je Zosima úplne inou osobou; vidí svet inými očami a hlboko pripomína smiešneho človeka

po tom, ako odložil samovraždu a prebudil sa prostredníctvom a v spánku/sne. Ako ukazuje jeho extatické zhodnotenie, celý svet sa preňho zmenil na iné miesto. A opäť vidíme, že tu je zahrnutá morálna dimenzia, ale táto morálka nie je morálkou zásluh, odmeny a trestu: to, že „každý z nás je vinný pred všetkými a za všetkých“, je nahliadnutím morálky, ktorá zároveň morálku transcenduje. Jej radikálne rozšírenie je zahrnuté v dodatočnom riadku: „možno som skutočne najväčším vinným za všetkých.“<sup>[30]</sup> Je zrejmé, že toto tvrdenie je odpoveďou na Kantovu praktickú filozofiu a jej prenikavé odmietnutie.

Avšak je skutočne presvedčivé, že Patočka chce tento obrat chápať nezávisle od kresťanskej tradície? V každom prípade, podobnosť medzi „každý je vinný pred všetkými a za všetkých“ a kresťanskou dogmou o dedičnom hriechu nemožno prehliadnuť. A keď Patočka hovorí o „novej pevnine zmyslu“, je prinajmenšom nešťastnou voľbou odkazovať výhradne na Zosimu, ktorý ako celoživotný mních zastupuje kresťanstvo a vo svojom učení naň neustále odkazuje. Podľa Zosimu bola otázka zmyslu zodpovedaná. Preňho je zmysel služba Bohu, uskutočňovanie Božej vôle a práca na uskutočňovaní jeho kráľovstva.

Tento odkaz obsahuje už veta, ktorá román predchádza ako motto: „Veru, veru, vám hovorím: Ak zrno pšeničné, ktoré padlo do zeme, neodumrie, ostane samo, ale ak odumrie, prinesie veľkú úrodu.“<sup>[31]</sup> Ježiš tieto slová vraví pred svojou smrťou. Možno ich vnímať ako súhlas s prichádzajúcim utrpením. Podľa kresťanskej náuky Ježiš týmto na seba berie dedičný hriech, berie na plecia najnevinnejšie činy, akoby bol „zo všetkých najviac vinný“. Nie je náhoda, že román nesie toto motto a že Zosima koná ako vtelenie jeho vnútornej pravdy.

Zaiste je možné aj také čítanie románu, ktoré sa snaží chápať túto vetu nezávisle od kresťanského kontextu, čo obhajuje Patočka vo svojej štúdiu. Ide o pokus o filozofickú interpretáciu románu, ktorá prekračuje svoje zasadenie v kresťanskej tradícii, či prípadne v Dostojevského domnelej obnove a oživení tohto kresťanského dedičstva. No takýto pokus určite nie je možné založiť úzko na jednej osobe (mníchovi Zosimovi), ale skôr treba upriamiť pozornosť na rozmanitosť postáv a ich odlišné odpovede. Tu diskusia vedie späť k Ivanovi Karamazovovi. Ak Zosima predstavuje stelesnenie kresťanstva, potom je Ivan diabolským stelesnením filozofie. Aj on zakúša „prebudenie“, ale ide o prebudenie v nočnej more, ktorú spôsobuje všeobecná únava. Príbeh jeho konverzie má iné zdroje a vedie k pomerne odlišným výsledkom. Preto nám Ivan o proklamovanej „novej fenomenológii zmyslu“ môže povedať najviac. Najprv však musí prejsť vlastným zrútením, zrútením sa, ktoré predstavuje osudný a nevyhnutný kolaps filozofie – či prinajmenšom filozofie určitého typu.

### **Kolaps filozofie a/ako morálna teológia**

Dávno pred fantazmagorickým snom s diablom je Ivan predstavený ako snívajúci v inom zmysle. Nehovorí z neho únava rozumu, ale pravý opak: veľmi jasný a zreteľný sen o novom svetovom poriadku, kde „všetko je zákonité“, o svete bez Boha, kde je preto všetko dovolené. O tejto pozícii sa najviac dozvedáme v kapitole „Vzbura“, kde Ivan hovorí o svojej túžbe vrátiť vstupenku, v kapitole, ktorá sa začína akýmsi nietzscheovským vyhlásením jeho „lásky k najvzdialenejšiemu“. Láska k najvzdialenejším, láska k vzdialeným je pre Ivana Karamazova novým prikázaním. Kresťanský koncept lásky k blížnemu, lásky k tým najbližším je podľa Ivana skazený konkrétnosťou druhej osoby, jej zápachom, škaredosťou a neslušnosťou jej telesného bytia-tu.

Ivan výstižne dodáva: „Aby sme niekoho mohli milovať, musí sa ten človek schovať, lebo len čo ukáže svoju tvár – je po láske.“<sup>[32]</sup> V románe k tomu takmer nenachádzame komentár a žiaden ani netreba, pretože slová hovoria samy za seba. Detský, nevinný Aloša len krátko pripomenie otca Zosimu, ale v skutočnosti nemá nič, čo by na to povedal. Ako vždy, výrečnosť filozofa Ivana má navrch. No po tejto vete sú zrejmé aj náznaky zrútenia sa tejto výrečnosti – až do konečného momentu, keď Ivan požiadala o prepáčenie a zvolá na diabla: „Nefilozofuj!“ Filozofia, prinajmenšom ten typ, ktorý zastáva Ivan, sa rúca zvnútra. Najpútavejší a najdramatickejší protitiah proti Ivanovej perspektíve sa

nachádza na konci dialógu medzi bratmi. Po všetkej Ivanovej výrečnosti, jeho rečiach a vyrozprávaní príbehov Aloša jednoducho odpovedá tak, že sa postaví a pobožká svojho brata. Ide o ironicky zlomené gesto, ktoré sprevádza bratov smiech, a ide o priamu kópiu Kristovho tichého pobožkania veľkého inkvizítora. Kocky sú vrhnuté už od úvodného momentu románu.

Istý typ filozofie (Ivanova filozofia) sa zrúti zvnútra. No predtým, ako sa to stane, vyvráti inú filozofiu (západnú filozofiu). Je iróniou, že práve Ivan, západniar a osvietenec, nakoniec tvrdo kritizuje západnú a osvietenskú filozofiu pred tým, než sa nakoniec ukáže, že túto kritiku vedú rovnaké nedostatky a prinajmenšom podľa Dostojevského upadá do prázdnej ničoty. Patočkova interpretácia správne rozvíja aj tento moment. Dlhé pasáže jeho pokusu sa venujú demonštrácii, nakoľko je Kantova morálna teológia skrytým predmetom Dostojevského kritiky. Nejde iba o to, že novoveká filozofia stratila Boha onto-teológie, čiže Boha ako *ens maximum* a *ens necessarium*. Podľa Dostojevského práve Kantov pokus prekonať dilemu postulovaním morálneho Boha je hlboko rozpačitý. Praktický rozum postuluje Boha, slobodu a nesmrteľnosť ako zábezpeky morálky. No ako je možné tento nárok zdôvodniť? Alebo ako sa pýta Patočka vo svojej analýze:

„Ale je nevyhnutné, aby svet mal mravný zmysel? Je moralita mravnej zásluhy nevyhnutná, a tak ospravedlniteľná? Hneď ako vstúpime do oblasti morality, vstupujeme aj do sféry Boha, s ktorým sa vyjednáva, sféry mravného Boha s jeho odmenami a trestami, s mravnou sférou ako oblasťou ‚do ut des‘, [33] so zásluhami, vinou a odplatou, s transcendentálnym účtovníctvom.“ [34]

Ivanova argumentácia v kapitole „Vzbura“ sa začína práve predpokladom, že je nemožné dokázať apodiktickú nevyhnutnosť morálneho účelu univerza. No nielen to. Zdá sa, že najpresvedčivejšie jadro jeho kritiky nespočíva v logickej argumentácii, ale v neznesiteľnosti existencie ako takej. Je to revolta, vzbura proti celkovému usporiadaniu sveta takého, aký je:

„Ja potrebujem odplatu, lebo inak sa skántrim. A odplatu nie voľakde a voľakedy v nekonečne, ale už tu na zemi, aby som ju videl na vlastné oči. Veril som a chcem to vidieť, a ak v tom čase už budem mŕtvy, nech ma vzkriesia, lebo by bolo veľmi nespravodlivé, keby sa to všetko odohralo bezo mňa. Ved' som netrpel preto, aby som sebou, svojimi zločinmi a utrpením pohnojil dakomu pôdu pre budúcu harmóniu. Chcem vidieť na vlastné oči, ako si laň ľahne vedľa leva a ako zavraždený vstane a objíme sa so svojím vrahom. Chcem byť pri tom, keď sa všetci zrazu dozvedia, prečo všetko bolo práve tak a nie inak. Táto túžba je základom všetkých náboženstiev na svete, a ja som veriaci človek. Lenže sú tu deti, a čo si v tomto prípade počať s nimi?“ [35]

Známe odvolanie sa na utrpenie detí je Ivanovou radikalizovanou verziou teodícey: ako sa môžeme vyrovnáť s utrpením nevinných, ktorí ešte nejedli jablko poznania? Ako môže Boh – ako akýsi transcendentálny účtovník, ktorý dohliada na odmenu a trest – dovoliť presunúť túto spravodlivosť na nekonečný čas? Spravodlivosť by sa mala uskutočniť tu a teraz a nemožno ju odložiť s výhľadom na budúcu harmóniu – toto je pravdepodobne jadro Ivanovho spochybňovania kantovskej morálnej teológie. Zdá sa, že Dostojevskij ako autor zastáva dvojakú pozíciu: plne sa stotožňuje s kritikou monštruóznosti morálnej teológie, ale zároveň vypracováva monštruóznosť Ivanovej vlastnej argumentácie.

Netreba zvlášť dodávať, že zlyhanie súdu v knihe, neschopnosť odhaliť pravdu o vražde súdnou cestou, možno vnímať ako Dostojevského odpoveď na Ivanovu požiadavku spravodlivosti tu a teraz. Ide tu však o viac. Ivanovo vyhlásenie je v tak nápadnom rozpore so zobrazením jeho postavy, že jeho vzbura od začiatku pôsobí ako zúfalé podujatie. Prečo sa práve tá najizolovanejšia, najsebestačnejšia a najpokryteckejšia zo všetkých postáv má zaujímať o utrpenie detí, ak sa v tom istom čase jeho brat Aloša konkrétnym spôsobom stará o malého Ilušu a jeho priateľov a snaží sa dosiahnuť ich zmierenie a vzájomnú lásku?

Vo svojej štúdií Patočka na jednom mieste podotýka: „Skeptik Ivanovho druhu predstavuje zvláštnu odrodu ‚podzemného‘ človeka.“[\[36\]](#) Hoci túto paralelu celkom nerozvíja, mnoho z postavy Ivana možno na podzemného človeka krásne vzťahnuť. Podľa Patočku je príznačné, „že druhí sú mu peknom, že ho sebe odcudzujú, ale toto odcudzenie zároveň tvorí celý obsah jeho vlastného života, takže sa od nich nemôže odpútať.“[\[37\]](#) Ide akoby o ozvenu neznesiteľnej hrozby tváre druhého, o ktorej Ivan hovoril v dialógu s Alošom. Tým, že sa podzemná existencia pokúsila odlúčiť od druhých, začala pociťovať vlastné odcudzenie ako jedinou skutočnosť, čo vedie k jej precitlivenosti: „Podzemný človek je ‚strašne samolúby‘. Je zamilovaný do seba, je dráždivý a vzťahovačný, nesmierne citlivý na svoje vlastné ja, hoci je toto ja falošné, ničotné, naskrz dané onou stálou konkurenciou.“[\[38\]](#)

Ak táto charakteristika platí aj pre Ivana, náhle sa jeho argumentácia trpiacimi deťmi javí v novom svetle. Jeho starosť sa nakoniec netýka utrpenia niekoho iného, ale skôr jeho osamelej, bezovzťažnej subjektivity. „Prečo ma Boh nechá trpieť?“ To je skutočná starosť skrytá za otázkou.

No úplné zrútenie jeho sveta a filozofie je ponechané až na konečné rozuzlenie počas Ivanovho čajového posedenia s unaveným diablom. V priebehu celej knihy je Ivan pán Výrečný, ale na jej konci je to opotrebovaná existencia, ktorá je výrečnejšia než Ivan kedykoľvek predtým. Môžeme to vidieť ako ironický komentár venovaný filozofovi Ivanovi, ktorý nakoniec nenachádza lepšie vyjadrenie než slová diabla, ktorý je v skutočnosti *jeho* diabol. Jeho diabol, zaiste, nie je nikto iný než on sám alebo aspekt jeho osobnosti. Chlapík je pekelné bystrý – čo iné možno čakať? Napriek tomu Ivan trvá na tom, aj potom, ako diabol zmizol, že „je strašne hlúpy“ – čo mu pripisuje niekoľkokrát.[\[39\]](#) Zdvojenie jeho osobnosti pomáha obnažiť nedostatky jeho myslenia. Filozofická bystrosť sa odhaľuje ako prostá bystrosť.

Chvejúci sa Ivan opakuje variácie vety „nefilozofuj“. Ale čo robí chlapík? Samozrejme, filozofuje celý čas:

*„Je pense donc je suis, to viem naisto, kým všetko okolo mňa, všetky tie svety, Boh, ba aj sám diabol – to všetko pre mňa nie je dokázané, či jestvuje samo osebe alebo je to len moja emanácia, logické rozvinutie môjho ja, existujúceho od vekov a individuálne...“*[\[40\]](#)

Toto ponúka opotrebovaný a unavený chlapík na pohovke ako úvodnú poznámku svojho rečenia. Navracia tak diskusiu späť k hlavnej téme, ktorá spočíva v kritike subjektivismu a západnej filozofie. Iste, ironickým vedľajším príbehom Dostojevského je, že práve diabol popiera existenciu diabla. A ak sa pozrieme, čím v skutočnosti je, totiž nie je ničím viac než emanáciou Ivanových myšlienok a pocitov, celá situácia sa ako stanovisko voči subjektívnej filozofii javí ako nie veľmi priaznivá. Muž na pohovke nie je nič viac než fantazmagorická nočná mora – ale začína vyhlasovať, že jediná, s istotou existujúca vec je práve on sám.

### **Ivanovo zrútenie a nový začiatok „filozofie“**

No bolestivé nie sú iba diablove slová. Ivanovi sú omnoho otravnejšie tón a nenútenosť, s ktorými diabol svoje myšlienky vytvára. V priebehu knihy Ivan svoje myslenie vyjadruje s hlbokou vnútornou angažovanosťou, niekedy až krčovitým vypätím – a teraz prichádza toto hrozné alter ego, ktoré nepretržite melie o filozofii. Čím hlbšia je Ivanova únava, tým živší sa jeho netvor stáva. S ľahkým srdcom prerozpráva idey „istého skvelého a nesmierne milého ruského chlapíka“,[\[41\]](#) ktorým nie je nikto iný než autor poémy „Veľký inkvizitor“. Tento horlivý mladý študent mal raz „sen“ (rozvážny sen, živý sen, nie unavenú nočnú moru) – a v jeho bezodnej únave diabol Ivanovi pripomenie skorší sen, prudký sen o novom človeku:

„Ak sa celé ľudstvo zriekne Boha (a ja verím, že toto obdobie príde tak, ako prichádzajú geologické obdobia), potom sám od seba [...] padne celý predchádzajúci svetonázor [...] Ľudia sa spolčia, aby si

mohli vziať od života všetko, čo im môže dať, ale rozhodne pre šťastie a radosť iba na tomto svete. Človek sa povznesie duchom božskej, titanskej hrdosti a zjaví sa človekobož [...] Každý bude vedieť, že je celý smrteľný, bez vzkriesenia a prijme smrť hrdo a pokojne ako Boh. Z hrdosti pochopí, že nemá prečo reptáť na to, že život je len okamih, a obľúbi si svojho brata už bez akejkoľvek odmeny. Láska dá uspokojenie len na okamih života, ale už samo vedomie jej chvíľkovosti umocní jej plameň natolko, nakoľko sa predtým rozplývala v nádejach na lásku záhrobnú a nekonečnú.“[42]

Opäť sa stretávame s viacerými ironickými podtónmi v tom, že práve diabol oslavuje šťastné prijatie smrti a projektuje ideál sveta plného vzájomnej lásky. Avšak v tomto kontexte sú zaujímavejšie narážky na filozofiu. Táto pasáž neponúka iba vyhlásenie smrti či neprítomnosti Boha, ale aj pozitívny výhľad v tom, ako môže vyzeráť život bez najvyššej bytosti a budúca harmónia. Ide o narušenú víziu, vskutku diabolskú víziu bohočloveka. No ide aj o opravdivé a hlboké hľadanie – nielen v tejto pasáži, ale v celej knihe možno nájsť veľa z Nietzscheho.[43] Diskutuje sa tu o jednej z Nietzscheho veľkých otázok: ani nie tak smrť Boha, ale následky, ktoré by táto udalosť spôsobila.[44] A najmä Ivan zdieľa podobné zúfalstvo zo zlyhania, že sa nevyrovnal s dôsledkami jeho straty. V tejto pasáži sa však nachádza aj niečo iné: konečná a vôbec nie náhodná narážka na koncept lásky.

Koncept lásky je Dostojevského pozitívnu víziou, ktorá sa nápadne nachádza na konci románu, po smrti malého Ilušu, keď Aloša zhromaždí skupinu svojich priateľov (ktorých je dvanásť) a hovorí známu reč pri kameni. Jej celkový tón je tónom zmierenia, rešpektu a večnej lásky na pamiatku zosnulého Ilušu. No predovšetkým jej záver, podobne ako hlavný odkaz celej knihy, je najmä praktický. Ide o volanie po spoločenstve, vzájomnosti, starosti o seba navzájom, či ako možno povedať, po láske: „A nech je tak naveky, po celý život ruka v ruke!“[45]

Je to takmer posledná veta románu a ponúka ideál nového spoločenstva: spoločenstva vo svete, mimo kláštora, spoločenstva, o ktorom Ivan mohol iba snívvať („milovať brata bez akejkoľvek odmeny“). No podľa Ivana išlo o nenáročný sen, sen bez stelesnenia a utrpenia, subjektivistický sen ako v prípade karteziánskej filozofie, ktorú jeho diabol zosmiešňuje. Až po ničivej únave a premene sna na nočnú moru (ktorá zahŕňa jeho pasívne „vystavenie“ voči nej, nie aktívne a akosi odtelesnené uvažovanie) sa na ňom účastní telesne. Celý proces jeho choroby odráža tento vývoj.

Aloša, ktorý len málokedy hovorí o svojich víziách a ideách, uskutočňuje tento ideál spoločenstva prakticky. Väčšinou je vykreslený, ako prináša správy, niekoho navštevuje, stará sa o druhých či zmieruje. Uskutočňuje spoločenstvo lásky vo svete a zostáva tak verný odkazu ním obdivovaného starca Zosimu, keďže práve on povedal Alošovi, aby opustil kláštor a pôsobil vo svete. Všetka jeho snaha nakoniec vrcholí v novom spoločenstve zobrazenom v závere. Záverečné zvolanie „Sláva Karamazovovi“ odráža úspech Alošových snáh a je konečným uznaním konverzie Karamazovovcov, neslávnnej rodiny zle zmýšľajúcich naničhodníkov a ničiteľov.

Zdá sa očividné, že táto „nová radosť“ zahŕňa náboženský alebo kvázi-religiózný rozmer. No u Dostojevského – a pravdepodobne za hranicami Dostojevského – je možné preformulovať jeho koncept lásky pre „post-kresťanský“ kontext (používajúc výraz zo skoršieho Patkočkovho textu).[46] „Lásku“ by potom bolo možné chápať ako konečné meno pre transsubstanciáciu života, ktorú spôsobuje tretí pohyb ľudskej existencie, takzvaný pohyb „odovzdanosti“ či „seba-dávania“.[47] Táto láska očividne neznamena objektívny súbor pravidiel a hodnôt, žiaden *ordo amoris* v Schelerovom zmysle, ale skôr prežitý objav nového horizontu. Ide o odpoveď, ktorá nie je vopred daná, ale získaná vystavením sa nezmyselnosti a nihilizmu. „Láska“ tak nadobúda tretí význam, ktorý presahuje jej chápanie v zmysle inštinktívnej lásky či morálneho imperatívu. Obe tieto chápania, ako hovorí Patočka, lásku „subjektivizujú“, [48] kým Dostojevského koncept lásky „otvára“ a podobá sa objavu úplne nového zmyslu sveta. Toto chápanie sa nikdy nedosiahne prostredníctvom teoretickej reflexie v zmysle Ivanovej odtelesnenej filozofie. Vo svojej štúdiu Patočka apodikticky tvrdí:

„Racionalizmus teoretický nemôže dospieť k celistvosti [...] Nič proti tomu, kde sa nedomnieva, že je plným vedením; racionalizmus v praxi však nevyhnutne dospieva k dezorganizácii a chaosu. Preto Dostojevskij usudzuje, že bez ‚lásky‘ sa spoločnosť nemôže stať skutočne ľudskou.“[\[49\]](#)

Pri pokuse o zhrnutie hlavných rysov jeho chápania *Bratov Karamazovovcov* treba zdôrazniť tri aspekty: 1. Román je filozofickou odpoveďou na Kantove postuláty praktického rozumu a prekonaním jeho morálnej teológie. 2. Román je literárnym vyjadrením otázky, ktorá je podobná tomu, čo možno nájsť u Nietzscheho. Ide o paralelu, či lepšie povedané, alternatívny pokus vyrovnáť sa so smrťou Boha v modernej epoche. 3. Možno najvýznamnejšie je, že román obsahuje existenciálnu filozofiu v dvojakom zmysle: a) Po prvé, je to postupné prepracovávanie sa procesmi existenciálnej premeny ako takej, čiže procesmi *metanoie*. (Preto je postava Ivana najdôležitejšia: je filozofom, odpoveďou na Kanta a Nietzscheho, ale jeho stretnutie s diablom je asi najpútavejším existenciálnym dianím v knihe, najmä opis jeho úplného zrútenia sa a následnej možnej zmeny orientácie.) b) Po druhé, ide o zobrazenie „otvárania sa“, ktoré je zahrnuté v existenciálnom procese, a prelomu k hlbšiemu uvedomeniu si sveta. Druhá zložka je veľmi dobre reflektovaná v Ivanovom príbehu s diablom. Príbeh je otrasením Ivanovho subjektivistického sna, jeho filozofickej vízie nového sveta, ktorá sa rozptýli do hrozivej ničoty, kým nepríde k opätovnému pochopeniu sveta – tentoraz však sveta úplne premeneného.

V rozhovore s diablom Ivan takmer dosiahol cieľ. Ten cieľ, ktorý napokon možno chápať ako nový začiatok. Začína sa triasť. Opotrebovaná existencia pokračuje v rozhovore pri čaji, trýznenie sa ešte nekončí. Všetko sa to končí až Ivanovým výsmechom sebe samému, nietzscheovským výsmechom vlastnej, pretrvávajúcej viery v pravdu.

„Každému, kto už teraz pozná pravdu, je dovolené, aby sa zariadil celkom tak, ako to jemu vyhovuje, v duchu nových zásad. V tomto zmysle mu je ‚všetko dovolené‘. A nielen to: aj keby to obdobie nikdy nenastalo, keďže Boh a nesmrteľnosť tak či tak nejestvujú, novému človeku je dovolené stať sa človekobohom, hoci aj jedinému na celom svete [...] Pre Boha nejestvuje zákon! [...] Kde zastanem ja, tam bude prvé pevné miesto... ‚všetko je dovolené‘ a basta! [...] Ak sa ti zachcelo podvádzať, nuž zdalo by sa, načo ti je ešte sankcia pravdy? No náš ruský človečik je už taký: bez sankcie sa neopováži ani podvieť, tak veľmi si obľúbil pravdu...“[\[50\]](#)

Tu Ivan dosiahol bod zrútenia, keď vrhá pohár a až potom sa pomaly prebúdzajú z celej scény, kým jeho brat, spasiteľ, klope na dvere. Ivanov strašný sen je preč, úlisný netvor sa vytráca, akoby tam nikdy nebol. Iba Ivan vie, že bol.

## Literatúra

DOSTOJEVSKIJ, Fiodor M.: *Bratia Karamazovovci*. Bratislava: Európa 2009.

HAGEDORN, Ludger - SEPP Hans Rainer (eds.): *Andere Weg in die Moderne. Forschungsbeiträge zu Patočkas Genelaogie der Neuzeit*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2006.

CHVATÍK, Ivan: Geschichte und Vorgeschichte des Prager Jan Patočka-Archivs. In: *Studia Phaenomenologica. Romanian Journal for Phenomenology*, roč. 7, 2007, s. 163 - 192.

NIETZSCHE, Friedrich: *Selected Letters by Friedrich Nietzsche*. Chicago: University of Chicago Press 1969.

NIETZSCHE, Friedrich: *Selected Letters by Friedrich Nietzsche*. Indianapolis: Hackett 1996.

NIETZSCHE, Friedrich: *Radostná věda*. Olomouc: Votobia 1996.

NIETZSCHE, Friedrich: *Die fröhliche Wissenschaft*. In: COLLI, Giorgio - MONTINARI,azzino (eds.): *Kritische Studienausgabe 3*. München: de Gruyter 1999.

PATOČKA, Jan: Die Sinnfrage in der Epoche des Nihilismus: Masaryk - Dostojewski - Kant - Nietzsche - Heidegger. In: HAGEDORN, Ludger (ed.): *Tschechische Philosophen im 20. Jahrhundert: Klíma, Rádl, Patočka, Havel, Kosík*. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, 2002, s. 209 - 312.

PATOČKA, Jan: *Kacířské eseje o filosofii dějin*. In: *Sebrané spisy Jana Patočky 3. Péče o duši III*.

Praha: Oikoymenh 2002, s. 11 - 144.

PATOČKA, Jan: Kolem Masarykovy filosofie náboženství. In: *Sebrané spisy Jana Patočky 12: Češi I*. Praha: Oikoymenh 2006, s. 366 - 422.

PATOČKA, J.: On Masaryk's Philosophy of Religion. In: DODD, James - HAGEDORN, Ludger (eds.): *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy. Special Issue: The Philosophy of Jan Patočka*, roč. 14, speciálne číslo, 2016, s. 95 - 135.

PATOČKA, Jan: „Přirozený svět“ v meditaci svého autora po třiatřiceti letech. In: *Sebrané spisy Jana Patočky 7. Fenomenologické spisy II*. Praha: Oikoymenh 2009, s. 265 - 334.

PATOČKA, Jan: *Sebrané spisy Jana Patočky 13. Češi II*. Praha: Oikoymenh 2007.

## P o z n á m k y

[1] PATOČKA, J.: On Masaryk's Philosophy of Religion. In: DODD, James - HAGEDORN, Ludger (eds.): *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy. Special Issue: The Philosophy of Jan Patočka*, roč. 14, speciálne číslo, 2016, s. 95 - 135. Česky: PATOČKA, Jan: Kolem Masarykovy filosofie náboženství. In: *Sebrané spisy Jana Patočky 12: Češi I*. Praha: Oikoymenh 2006, s. 366 - 422.

[2] Historické udalosti pred a po Patočkovej smrti, atmosféru podzemných seminárov, tajných stretnutí a spracovávaní publikácií do samizdatu skvele predstavil Ivan Chvatík, v tom čase jeho študent a v súčasnosti vedúci pražského Archívu Jana Patočku. Pozri CHVATÍK, Ivan: Geschichte und Vorgeschichte des Prager Jan Patočka-Archivs. In: *Studia Phaenomenologica. Romanian Journal for Phenomenology*, roč. 7, 2007, s. 163 - 192.

[3] Iba posledných 20 z 58 strán sa zachovalo v rukopise. Pozri edičnú poznámku na tento text od Ivana Chvatíka v PATOČKA, Jan: *Sebrané spisy Jana Patočky 13. Češi II*. Praha: Oikoymenh 2007, s. 435.

[4] PATOČKA, Jan: *Kacířské eseje o filosofii dějin*. In: *Sebrané spisy Jana Patočky 3. Péče o duši III*. Praha: Oikoymenh 2002, s. 11 - 144.

[5] PATOČKA, Jan: Války 20. století a 20. století jako válka. In: *Kacířské eseje o filosofii dějin*, s. 129 - 130.

[6] PATOČKA, Jan: Kolem Masarykovy filosofie náboženství, s. 394.

[7] PATOČKA, Jan: Kolem Masarykovy filosofie náboženství, s. 417.

[8] Zvolený názov súvisí so skutočnosťou, že článok sa mal publikovať v samizdatovom zväzku nazvanom *Dve štúdie o Masarykovi* v kombinácii s iným článkom „Pokus o českú národnú filozofiu a jeho nezdar“, ktorý ponúka skôr politickú reflexiu.

[9] Nemecký preklad tohto článku som publikoval pod názvom „Otázka zmyslu v epoche nihilizmu“, ktorý odzrkadľuje názvy Patočkových kratších fragmentov a prípravných rukopisov, ktoré sú úzko prepojené s touto dlhou štúdiou. Porov. PATOČKA, Jan: Die Sinnfrage in der Epoche des Nihilismus: Masaryk - Dostojewski - Kant - Nietzsche - Heidegger. In: HAGEDORN, Ludger (ed.): *Tschechische Philosophen im 20. Jahrhundert: Klíma, Rádl, Patočka, Havel, Kosík*. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, 2002, s. 209 - 312.

[10] PATOČKA, Jan: Evropa a evropské dědictví do konce 19. století. In: *Kacířské eseje o filosofii dějin*, s. 96 - 97.

[11] PATOČKA, Jan: *Kacířské eseje o filosofii dějin*, s. 96.

[12] PATOČKA, Jan: *Kacířské eseje o filosofii dějin*, s. 96.

[13] PATOČKA, Jan: Kolem Masarykovy filosofie náboženství, s. 391.

[14] PATOČKA, Jan: Kolem Masarykovy filosofie náboženství, s. 395.

[15] DOSTOJEVSKIJ, Fiodor M.: *Bratia Karamazovovci*. Bratislava: Európa 2009, s. 745 - 746.

[16] „Aloša, syn můj jediný, najmilší, ja sa Ivana bojím; ja sa Ivana bojím väčšmi ako tamtoho. Jedine teba sa nebojím...“ DOSTOJEVSKIJ, Fiodor M.: *Bratia Karamazovovci*, s. 171.

[17] DOSTOJEVSKIJ, Fiodor M.: *Bratia Karamazovovci*, 743.

[18] DOSTOJEVSKIJ, Fiodor M.: *Bratia Karamazovovci*, 760.

[19] Celá legenda o hodenom kalamári pravdepodobne vznikla z nedorozumenia. Luther nikdy túto

- epizódu nespomína, ale hovorí, že sa „pustil do diabla atramentom“, čiže svojimi spismi.
- [20] V stručnej narážke v *Kacířských esejích* Patočka poukazuje na „hroznú nehybnosť samovrahov“. Ľudský život „konfrontovaný s úplnou nezmyselnosťou“ môže kapitulovať a vzdať sa seba samého. PATOČKA, Jan: Mají dějiny smysl? In: *Kacířské eseje o filosofii dějin*, s. 67.
- [21] DOSTOJEVSKIJ, Fiodor M.: *Bratia Karamazovovci*, s. 762.
- [22] DOSTOJEVSKIJ, Fiodor M.: *Bratia Karamazovovci*, s. 746.
- [23] PATOČKA, Jan: Kolem Masarykovy filosofie náboženství, s. 394.
- [24] PATOČKA, Jan: Kolem Masarykovy filosofie náboženství, s. 386.
- [25] PATOČKA, Jan: Kolem Masarykovy filosofie náboženství, s. 394.
- [26] PATOČKA, Jan: Kolem Masarykovy filosofie náboženství, s. 388.
- [27] Slovy Zosimu: „Aj v meste sa veľa hovorilo o jeho konci [udivujúcom obrátení a smrti Markela]. To všetko vtedy na mňa mocne zapôsobilo, ale nie až tak strašne, hoci som veľmi plakal, keď ho pochovávali. Bol som mladučký, ešte len dieťa, ale všetko sa mi nezmazateľne zapísalo do srdca, pocity zostali utajené. Až príde čas, všetko malo ožiť a ohlásiť sa. Tak sa aj stalo.“ DOSTOJEVSKIJ, Fiodor M.: *Bratia Karamazovovci*, s. 344.
- [28] DOSTOJEVSKIJ, Fiodor M.: *Bratia Karamazovovci*, s. 354.
- [29] DOSTOJEVSKIJ, Fiodor M.: *Bratia Karamazovovci*, s. 356.
- [30] DOSTOJEVSKIJ, Fiodor M.: *Bratia Karamazovovci*, s. 354. Ide o Zosimovo presvedčenie pred duelom. Túto vetu hovorí sám sebe, jednotlivo a v konkrétnej situácii, ale jej postulát je transcendentálny, vyslovený všetkým a pred všetkými ako ľudskými bytosťami.
- [31] Jn 12, 22. Citované v DOSTOJEVSKIJ, Fiodor M.: *Bratia Karamazovovci*, s. 367. Zosima túto vetu cituje v dlhom dialógu s „tajomným návštevníkom“.
- [32] DOSTOJEVSKIJ, Fiodor M.: *Bratia Karamazovovci*, s. 282.
- [33] Latinsky: „daj a bude ti dané“.
- [34] PATOČKA, Jan: Kolem Masarykovy filosofie náboženství, s. 378.
- [35] DOSTOJEVSKIJ, Fiodor M.: *Bratia Karamazovovci*, s. 291.
- [36] PATOČKA, Jan: Kolem Masarykovy filosofie náboženství, s. 380.
- [37] PATOČKA, Jan: Kolem Masarykovy filosofie náboženství, s. 380.
- [38] PATOČKA, Jan: Kolem Masarykovy filosofie náboženství, s. 381.
- [39] DOSTOJEVSKIJ, Fiodor M.: *Bratia Karamazovovci*, s. 763.
- [40] DOSTOJEVSKIJ, Fiodor M.: *Bratia Karamazovovci*, s. 752.
- [41] DOSTOJEVSKIJ, Fiodor M.: *Bratia Karamazovovci*, s. 759.
- [42] DOSTOJEVSKIJ, Fiodor M.: *Bratia Karamazovovci*, s. 759 – 760.
- [43] Keďže v niektorých momentoch sa spochybňovanie veľmi podobá, je ťažké uveriť, že by Dostojevskij nečítal a nepoznal Nietzscheho, ako tvrdia filologické zdroje. Naopak, Nietzsche Dostojevského čítal, hoci ho objavil neskoro (zhruba koncom roka 1886 alebo začiatkom roka 1887). V liste svojmu priateľovi Overbeckovi z 23. februára 1887 Nietzsche oznamuje svoj nedávny objav Dostojevského *Zápiskov z podzemia* (vo francúzskom preklade) a komentuje: „Instinkt spriaznenosti (či ako to mám nazvať) ku mne prehovoril okamžite, moja radosť bola bezhraničná.“ NIETZSCHE, Friedrich: *Selected Letters by Friedrich Nietzsche*. Chicago: University of Chicago Press 1969; Indianapolis: Hackett 1996, s. 261. Citácia odkazuje na edíciu publikovanú v Hackett.
- [44] Nietzscheho „odkaz“ trochu predpokladá vyhlásenie smrti Boha. Jeho hlavná starosť spočíva v neschopnosti vyrovnáť sa s tým. Pozri napríklad jeho programové vyhlásenie v *Radostnej vede*: „Boh je mŕtvy, ale ako býva medzi ľuďmi zvykom, budú azda ešte po tisícročia existovať jaskyne, kde bude ukazovaný jeho tieň. – A my – my musíme zvíťaziť ešte aj nad jeho tieňom!“ NIETZSCHE, Friedrich: *Radostná věda*. Olomouc: Votobia 1996, s. 109, § 108. Nemecky: *Die fröhliche Wissenschaft*. In: COLLI, Giorgio – MONTINARI, Mazzino (eds.): *Kritische Studienausgabe 3*. München: de Gruyter 1999, s. 467.
- [45] DOSTOJEVSKIJ, Fiodor M.: *Bratia Karamazovovci*, s. 905.
- [46] Pozri HAGEDORN, Ludger – SEPP, Hans Rainer (eds.): *Andere Weg in die Moderne. Forschungsbeiträge zu Patočkas Genelaogie der Neuzeit*. Würzburg: Königshausen & Neumann



2006, s. 77.

[47] K Patočkovej filozofii troch pohybov ľudskej existencie pozri najmä PATOČKA, Jan: „Přirozený svět“ v meditaci svého autora po třiatřiceti letech. In: *Sebrané spisy Jana Patočky 7. Fenomenologické spisy II*. Praha: Oikoymenth 2009, s. 265 – 334.

[48] PATOČKA, Jan: Kolem Masarykovi filosofie náboženství, s. 390.

[49] PATOČKA, Jan: Kolem Masarykovi filosofie náboženství, s. 407.

[50] DOSTOJEVSKIJ, Fiodor M.: *Bratia Karamazovovci*, s. 759 – 760.

---

Text “Fatigue of Reason. Patočka’s Reading of the Brothers Karamazov” vyšiel pôvodne v *New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, s. 181-198. © 2015, Ludger Hagedorn. Text publikujeme s láskavým dovolením vydavateľa. Preklad Michal Zvarík. First published in English as “Fatigue of Reason. Patočka’s Reading of the Brothers Karamazov” in *New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy 14*, pp. 181-198 (Routledge, 2015). © 2015, Ludger Hagedorn.

---

Ludger Hagedorn  
Institut für die Wissenschaften vom Menschen  
Spittelauer Lände 3  
A-1090 Wien

### **Patočka and Philosophy of the History of Philosophy**

The philosophical work of *Jan Patočka* offers a unique intellectual synthesis of historical-philosophical and philosophical reflections on the basis of *phenomenology*. His philosophical message has become one of the most important ones within the phenomenological movement. Patočka was the first philosopher of the 20th century to delve into the philosophical decoding of the problem of *philosophy of the history of philosophy* in straightforward critical encounter with Hegel's *strong model*. It goes without saying that Patočka's search for answers to relevant issues of the philosophy of history was inspired, or instigated, by his critical reflection of Hegel's philosophy of history. Therefore, it is not accidental that the original Hegelean philosophy of the history of philosophy (unity of philosophy and history of philosophy) is turned by Patočka into a new, philosophically unique, *unity* of the philosophy of history and *the history of philosophy*, with its focus on the central philosophical problem- *the care for the soul*.

**Keywords:** Patočka, History of Philosophy, Philosophy of History, Philosophy of the History of Philosophy

Český filozof Jan Patočka je prvý filozof 20. storočia, ktorý sa otvorene angažoval vo filozofickom dešifrovaní problému *filozofie dejín filozofie* v priamej kritickej konfrontácii s Hegelovým *silným modelom*. Dejiny filozofie, ako filozofia pochopená vo vlastnom *živle* dejinno-filozofického vedenia vo vývoji, sú podľa Hegela nevyhnutne jednou zo systémových foriem existencie filozofie samej. Potom *filozofia dejín filozofie*, ako ju chápe Hegel, je *metateoretickým filozofickým pohybom* vo vnútri dejinno-filozofického myslenia, ktorého zmyslom nie je vôbec empiricky opísať dejinno-filozofický proces, ale ho vysvetliť ako neoddeliteľnú súčasť najvýznamnejších filozofických problémov. Patočka, podobne ako E. Fink, sa pokúsil kriticky nadviazať na Husserlovu transcendentálnu fenomenológiu i Heideggerovu filozofiu a novým spôsobom ich premyslel do vlastného originálneho filozofického učenia, v ktorom recepcia dejinno-filozofického dedičstva má také dominantné miesto, aké takmer nenachádzame u žiadneho iného filozofa druhej polovice 20. storočia.

Z celkového obsahu Patočkovho filozofického odkazu je na prvý pohľad dominujúca *jednota dejín filozofie a filozofie dejín*, ktorá nemá v širokom teoretickom priestore fenomenologického hnutia, snáď okrem Finkovho a Gadamerovho učenia,<sup>[1]</sup> takmer žiadnu významnejšiu konkurenciu. Patočka prijímal mnohé Finkove produktívne filozofické iniciatívy. Neostal však iba v *tieni* tohto vynikajúceho nemeckého filozofa, ktorý ho uvádzal do tajov Husserlovej a Heideggerovej filozofie. Vzájomný filozofický kontakt medzi Finkom a Patočkom bol obojstranne celoživotný. Obaja hľadali od začiatku svojej teoretickej tvorby vlastné témy i problémy *živého - aktuálneho* spôsobu filozofovania. Určujúce miesto v Patočkovom diele však zaujali hlavne problémy *dejín filozofie a filozofie dejín* tak originálne v kritickej recepcii aj Hegelovej filozofie, ako si ich nekládol ani Fink, či niektorí ďalší predstavitelia fenomenologickej filozofie 20. storočia.

### **Filozofia dejín a dejiny filozofie**

Patočkovu filozofické myslenie je od svojich začiatkov veľmi výrazne spojené s Husserlovou filozofiou. Problém *prirodeného sveta*, ako to presvedčivo dokumentuje jeho raná práca *Prirodený svet ako filozofický problém* (1936),<sup>[2]</sup> je toho klasickým príkladom. Táto dejinná skutočnosť však v mnohom nechtiac *zahal'uje* aj ďalšie, nie menej významné filozofické inšpirácie,

ktoré sa však v súčasných *patočkovských bádaniach* posunuli do úlohy až takmer zanedbateľných podnetov. Žiaľ, nestali sa doteraz predmetom významnejších filozofických skúmaní. V počiatkoch Patočkovom filozofickom hľadaní sú totiž hlbinné prítomné okrem problematiky *prirodzeného sveta* aj ďalšie veľké filozofické témy – *filozofia dejín* a *dejiny filozofie*. Medzi nimi má svoje najvýznamnejšie miesto predovšetkým recepcia Hegelovej filozofie s dôrazom na problém filozofie dejín filozofie už v jeho najranejšej fáze filozofického vývoja. Nie menej dôležité je však aj to, že sa uvedená recepcia nestratila ani v jeho ďalšom filozofickom vývoji. Opak sa stal pravdou. Veľmi výrazne kulminuje v jeho neskorej tvorbe. Jej vrcholnú podobu potom nachádzame v neskorých prácach – *Kacírske eseje o filozofii dejín* (1975),<sup>[3]</sup> *Európa a doba poeurópska*,<sup>[4]</sup> ale snáď najvýraznejšie v súkromných prednáškach z roku 1973 *Platon a Európa*.<sup>[5]</sup>

Patočka, na rozdiel od Husserla, nikdy neredukoval dejiny len na dejiny vedenia. Potom aj filozofická odpoveď na otázku, kde hľadať východiská z *krízy európskeho ľudstva* je uňho myšlienkovito hlbšia i významnejšia, než je tomu v Husserlovom prípade. Patočku, podobne ako Finka, neuspokojovala Husserlova verzia filozofovania ako *transcendentálnej fenomenológie*. Patočkov variant *asubjektívnej fenomenológie* – *fenomenológie existenciálneho pohybu*<sup>[6]</sup> je bytostne zviazaný aj s obsahovo rozdielnym chápaním dejín filozofického myslenia, filozofie dejín v ich kritickom syntetickom teoretickom reflektovaní najaktuálnejších problémov fenomenológie po Husserlovej smrti.

Veľký teoretický rozdiel medzi Patočkovou a Husserlovou fenomenológiou spočíva preto aj v recepcii *filozofie dejín filozofie*, v samom spôsobe filozofovania a určovania jej dominantných problémov prostredníctvom dejín filozofie a filozofie dejín. V Husserlovej neskorej tvorbe (hlavne v diele *Kríza európskych vied a transcendentálna fenomenológia*) je síce filozofia dejín filozofie prítomná,<sup>[7]</sup> ale nepredstavuje *fundamentálny pôdorys* jeho fenomenologického učenia. Je skôr ukážkou dejinného paradoxu, že práve dôsledky uvažovania v podobe filozofickej recepcie dejín filozofie vedú nevyhnutne k rozbitiu fenomenologického ideálu *filozofie ako prísnej – apodikticky prísnej vedy*.<sup>[8]</sup>

Od začiatku svojej filozofickej tvorby vnímal Patočka problematiku *filozofie dejín filozofie* veľmi pozorne. *Dejiny filozofie* a *filozofiu dejín* chápal v súbežnej jednote s fenomenologickými aktivitami. Len vďaka tomu sa mohol pohybovať na ceste hľadania svojho vlastného modelu *fenomenologickej filozofie*. Patočka už v roku 1936, teda v čase keď mu vychádza jeho prvá veľká práca inšpirovaná Husserlovou filozofiou *Prirodzený svet ako filozofický problém*, v štúdiu nazvanej *Kapitoly zo súčasnej filozofie* píše: „Veľký nemecký mysliteľ Hegel pred sto rokmi prvý oznámil zdanlivo paradoxný poznatok, že pravá filozofia musí v sebe obsahovať istým spôsobom všetky historické filozofémata, že filozofia je neodlučiteľná od filozofií...“<sup>[9]</sup>

### **Hegelova filozofia dejín filozofie**

*Neodlučiteľnosť* filozofie od filozofií – to je ústredný motív Hegelovej *filozofie dejín filozofie*. Presne vyjadruje *jednotu* dejín filozofie a systematickej filozofie, bez ktorej je Hegelova filozofia nemysliteľná. Patočkove rané štúdie *O filozofii dejín* (1940) a *Dejepis filozofie a jej jednota* (1942)<sup>[10]</sup> už veľmi jasne naznačujú oveľa širšie *filozofické podložie*, než iba to, ktoré v tomto období ponúkali Husserl či Heidegger vo svojich filozofických učeniach.

V súlade s Hegelom formuluje Patočka veľmi jasne svoje vlastné základné metodologicko-teoretické východiská skúmania dejín filozofie. Prvý, kto vyslovil myšlienku *jednoty filozofie v dejinách*, bol síce podľa Patočku už Leibniz, ale až Hegel ju realizoval vo filozoficky jedinečnej podobe – *dejiny filozofie sa stali preňho skutočnou filozofickou vedou*. A len ako také sa môžu považovať za *úvod do filozofie*. Patočka preto nepochybuje, že „v dnešnej filozofii je obsiahnutá celá myšlienková práca tisícročí a pozorovanie tohto vývoja ducha z historickej stránky sú dejiny filozofie“.<sup>[11]</sup>

Patočka prijal Hegelovo stanovisko, že *dejiny filozofie sú skutočnou filozofickou náukou*: „Dejiny filozofie môžu byť chápané ako úvod do filozofie (teda nielen ako časť, ale priamo ako úvodná časť filozofie), pretože vysvetľujú vznik filozofie... Dejiny filozofie sa zaoberajú činmi myšlienky. Tieto činy sú na poli rýdzeho myslenia, t. j. dejiny filozofie ukazujú, ako myslenie vytvára samo seba. Myšlienka zobrazená dejinami filozofie je v podstate *jediná*, formy jej rozvinutia sú rôzne utvárania toho istého.“[\[12\]](#)

Hegel koncipuje svoje chápanie dejín filozofického myslenia artikuláciou nespochybniteľného postulátu, že *filozofia je jediná*. Formy jej dejinného rozvinutia sú však mnohostranné. *Myšlienkový vývoj* potom prebieha podobne ako nevyhnutný organický kolobeh. Dejiny filozofie tvoria *jeden systém*, ktorý má rôzne dejinné stupne a individuálne prejavy. Najdôležitejšie je však to, že pojem *vývoj* sa stáva ústredným pojmom filozofie a tvorí aj základ dejín filozofie. „Filozofia ako vývoj myšlienky je celok, systém ... Dejiny filozofie sú len časové pozorovania vývoja myšlienky vôbec a sú teda identické so systémom filozofie. Pre to je dvojaký dôkaz: špekulatívny a empirický. Špekulatívny vyplýva z povahy rozumu, empirický podávajú dejiny.“[\[13\]](#)

Patočka chápe, že pre Hegela je vývoj ducha absolútny. Ide o večný pohyb a zároveň pokoj, preto *čas* sa stáva len *vonkajším momentom* v dejinách filozofie. Čas tvorí len *prostredie* (vonkajškovosť, pôsobnosť) a nie vnútorný rozmer možného modifikovania vývoja ducha v jeho podstatných momentoch. „V tejto vonkajškovosti vyzierajú útvary vývoja myšlienky ako náhodné, treba však pochopiť tiež nutnosť vzájomného vývinu jedných z druhých. Pri tom je pomer ten, že systém filozofie, zvlášť jeho logická stránka a dejiny sa navzájom odrážajú a zo seba navzájom vyvíjajú. Tak je aj dejinný postup práve tak nevyhnutný, ako vývin systematický. Žiadna filozofia nemôže prísť, dokiaľ neprišiel jej čas a obnovovanie starých filozofii je oživovaním múmií.“[\[14\]](#)

Hegelove *dejiny filozofie* majú svoje nezastupiteľné miesto v rámci celku jeho filozofovania a z toho vyplýva aj ich *filozofická dôležitosť*. Stali sa orgánom sebazpoznania ducha v čase ako integrálna súčasť filozofie objektívneho ducha. Patočka veľmi presne určil štyri hlavné motívy Hegelovej *filozofie dejín filozofie* :

- „1. Vývoj filozofie je organický. *Rôzne filozofie* sú rôznymi štádiami vývoja toho istého organizmu.
2. Rola individuality je podradená, nepatrí do *obsahu*
3. Čas je len vonkajšie milieu, zrkadlo vnútorného rozvoja organizmu ducha. Filozofia a iné stránky ducha sú v rôznych obdobiach prejavy tej istej fázy duchovnej substancie. Každá doba sa dá racionálne vyjadriť. Čas tu teda nemá obsahový, pozitívny význam.
4. Postup filozofických systémov zodpovedá logickému vývoju myšlienky.“[\[15\]](#)

Rozhodujúce jadro Hegelovej *filozofie dejín filozofie*, ako to určil Patočka, sa azda ani nedá precíznejšie vyjadriť. Na celej veci je však veľmi dôležité predovšetkým to, že sa k Hegelovej koncepcii nepostavil len *vonkajškovo*, t. j. ako by ju chcel len vecne opísať. Hlásí sa k nej hlavne *vnútorne*, lebo vyjadruje podľa neho základný vzťah dejín filozofie a systematickej filozofie. Patočka píše: „Keď som pochopil Platóna či Hegela, vysvetlil som určitú kapitolu z dejín vývoja filozofického ducha, vykonal som síce určitú historickú prácu, ale vopred som musel samostatne filozofovať, nenašiel som kľúč k týmto javom v nejakom kompendiu, ako historik matematiky. Zlý matematik môže byť dobrým historikom matematiky, čo neplatí o filozofii. *Dejiny filozofie žijú len životom systematickej filozofie, v tom má Hegel pravdu, a odrážajú našu systematickú schopnosť, odrážajú náš systém.*“[\[16\]](#)

Patočka sa kritickým recipovaním Hegelovho chápania dejín filozofie celoživotne inšpiruje. To, čo nemohlo byť zrejme ani Patočkovi samému, ani jeho čitateľom v roku 1942, keď prvýkrát o týchto filozofických problémoch písal, dnes už môžeme bez pochybnosti konštatovať, že táto filozofická pozícia je *určujúca* v celej jeho tvorbe. Dejiny filozofie neskúma len „*zo záujmu o minulosť, alebo*

*predovšetkým pre ňu, ale predovšetkým zo záujmu o vlastné najpodstatnejšie duchovné úsilie“.* [17]

Dejiny filozofie a filozofia sama aj Patočkovi, podobne ako Heglovi, tvoria *jednotu –organickú totalitu*. Veľmi dobre si uvedomuje, že dejiny filozofie môžeme traktovať v istom zmysle z dvoch základných pozícií – *rydzo historickej* alebo *čisto filologickej*. A môže na to existovať mnoho rôznych vecných dôvodov, predsa len, to rozhodujúce spočíva v naplnení najhlbšieho zmyslu tejto filozofickej náuky – schopnosti preniknúť k *ideovej pozícii ducha*. [18]

Patočka si cení, napriek tomu, že Hegelove filozofické chápanie dejín filozofie je *špekulatívne*, obsahovo veľmi vzácny spôsob nazerania, ktorý sa blíži *sociológii*. Dejiny filozofie sú podľa Hegela vnútorne nevyhnutným *objektívnym procesom*, preto ľudská ľubovôľa v ňom nemôže hrať nijakú významnejšiu úlohu. Dejiny filozofie sú procesom zákonitým, nezvratným a nadindividuálnym. Individuum, ako to Patočka správne identifikuje, je pre Hegela „len nástrojom, ktorý tento proces používa. Preto Hegel a ním ovplyvnená história filozofie o indivíduách vôbec nehovorí, len o myšlienkach, epochách, o dejoch. V tom sa zhoduje Hegelovo nazeranie, napriek všetkým inak zásadným odlišnostiam, s tým, ktoré zastával zakladateľ francúzskeho pozitivizmu Auguste Comte.“ [19]

Spoločné pre Hegela a Comta je podľa Patočku to, že *myšlienkový vývoj je zákonitý a je zároveň vývojom spoločnosti*. Z toho potom vyplýva, že žiadnu vedu nemožno pochopiť bez jej dejín, ktoré sú „neoddeliteľné od všeobecných dejín ľudstva“. [20] Pod ich vplyvom prekonávajú filozofickí historici *nehistorický empirizmus* v chápaní rozmanitosti filozofických systémov bez toho, aby bolo opustené samotné empirické hľadisko. Hegelovo a Comtovo objektívne sociologické chápanie však nie je podľa Patočku ešte dosť radikálne. Je to z toho dôvodu, že „zákon spoločenského vývoja či zákon postupu dejín je obidvomi videný vo vnútornej oblasti, totiž v myšlienke“. [21]

Jednu možnosť potom ponúka podľa Patočku Marx tým, že zákony dejín identifikuje v *ekonomickej štruktúre spoločnosti*, z ktorej treba vysvetľovať celú nadstavbu právnych a spoločenských zriadení, ako aj náboženské, filozofické a ďalšie duchovné produkcie každého dejinného obdobia. Patočka vedie s touto možnosťou v celej svojej tvorbe neustály kritický *dialóg* v oveľa väčšej miere a význame, než to v súčasnosti *prezentujú* najvýznamnejšie patočkovské bádania.

Patočka neprijal Hegela, Marxa, pozitivizmus či sociologické chápanie duchovnej skutočností nekriticky. Prísne *objektívny pohľad* na dejiny filozofie ako integrálnu súčasť kultúrnych dejín sa vôbec nechce a nemôže realizovať. Uvedomuje si, že dejiny filozofie sú takým duchovným priestorom, v ktorom sa naplňa vzťah *vnútorne angažovaných* jedincov. Preto dejiny filozofie nemôžu byť absolútne referenčným systémom, ako sa nám to pokúšal podsunúť už Hegel. Dejiny filozofie sú podľa Patočku pre každého z nás jedinečným duchovným zápasom o *vlastné vhlbenie sa a hĺbanie*, ktoré ich môže *rozjasňovať*. Nemôžeme sa zbaviť svojej vlastnej duchovnej genealógie. „Pre filozofujúceho, pre aktívne hlbajúceho a problematizujúceho majú dejiny myšlienky v každom prípade zmysel, je v nich určitá jednota. Nemôže byť podaná žiadna jednoznačná formulácia tejto jednoty; nie je to určite tak jednoduché, aby jednota ležala v logickom sklade všetkých kladných určení alebo v dialektickom rozvoji, ktorý rozvíja a zmieruje protiklady.“ [22]

Problém je nepochybne zložitejší. Podľa Patočku je filozofia, na rozdiel od toho, čo tak nerád videl Hegel, aj *dobrodružstvom bludných rytierov*. Potom aj dejiny filozofie sú pre Patočku filozofickou náukou, ktorá je *myšlienkovým zápasom o styk s myslením iných*, kde to *jedinečné – individuálne* vôbec nie je zanedbateľné. V niektorých momentoch sa dokonca stáva práve tým rozhodujúcim. Dejiny filozofie sú a zostanú *filozofickou disciplínou*, aj keď sa v nich uplatnia hľadiská sociologicko-historické a objektívno-filologické. Tvoria však len *podklad*. To rozhodujúce je originálna filozofická práca. Podklad „*musí byť filozofickou myšlienkou sformovaný, aby sa preniklo, kam je potrebné; lebo myšlienku nemožno zobrazit', nemožno vylíčiť, nemožno preniesť – ale len reprodukovať, znovu*

vytvoriť, a to znamená obnoviť “. [23]

### **Jednota filozofie a dejín filozofie**

Snaha o pochopenie *jednoty* filozofie a dejín filozofie je bytostne už v ranej fáze Patočkovho filozofického vývinu veľmi jasne určená nezávisle na Husserlovi a Heideggerovi. Je formovaná pod veľkým vplyvom kritického vyrovnávania sa s Hegelovou *filozofiou dejín filozofie* a v tejto podobe pretrváva až do konca jeho tvorby ako *rozhodujúca*, t. j. teoreticky neopakovateľná dimenzia jeho filozofického učenia. Najlepšie *jednotu* filozofie a dejín filozofie vyjadril v tejto podobe: „*Filozofia nie je konečné abstraktum, ale dielo živých ľudí, živých myslí, ktoré hľadajú ťažko a osamote. Stretnutie s druhými, niekedy cez stáročia a tisícročia, nie je pre filozofujúcich ľahostajné; často je im tým najvyšším, ba jediným. A prostredie, v ktorom sa uskutočňuje, sú dejiny filozofie.*“ [24]

Filozofia ako *dielo živých ľudí – živých myslí* to je intelektuálny a zároveň aj ľudský priestor patočkovského spôsobu fenomenologického filozofovania. V tom je potrebné vidieť už od začiatku v Patočkovej tvorbe, napriek výraznému prepojeniu na Husserla a Heideggera, samostatný mimoriadny vklad do dejín filozofického myslenia v 20. storočí. Jeho dôraz na *jednotu filozofie* a *dejiny filozofie* je rozvinutý do vlastnej koncepcie *slabého modelu filozofie dejín filozofie*, v ktorom sa originálne spojila pozícia tvorivého *filozofa* a skvelého *historika filozofie* v pochopení dejín filozofie ako *starosti o starostlivosť duše*.

To všetko je však zároveň veľmi úzko späté s vyrovnávaním sa s problematikou *filozofie dejín*. Patočkovo neotrasiteľné *presvedčenie*, doslova jeho *posadnutosť*, že filozofia dejín je *nevyhnutnou úlohou ľudského ducha*, že *dejinná konštrukcia je centrálnou úlohou filozofie a všetky ostatné úlohy majú len úlohu sprievodných prolegomén*. [25] je jasným prihlásením sa k veľkej nemeckej filozofickej tradícii, ktorá sa rozvinula už v prvej polovici 19. storočia a je jednoznačne spojená hlavne s Hegelovým učením, ktorého filozofiu vôbec a vysvetlenie dejín osobitne považuje za „nesmiernu silu nielen v živote filozofov, ale aj v živote nás všetkých“. [26] Na rozdiel od *objektívneho dejepisu*, ktorý má za úlohu stanoviť *fakty a ich kauzálne vysvetlenie*, rozhodujúcou úlohou *filozofie dejín* je pokúsiť sa o interpretáciu *zmyslu dejov*. Filozofia dejín nie je podľa Patočku mysliteľná bez znalosti faktov, ktoré vysvetľuje, ale jej odborom sú príčiny, ktoré nemožno nikdy úplne previesť na fakty. Napriek tomu, že filozofia dejín upiera svoju pozornosť na fakty, ktoré vysvetľuje, ale čo je najdôležitejšie, len fakty jej k interpretácii nestačia. Preto sa nevyhnutne vynára otázka: „Čo totiž znamená interpretovať dejinno-filozoficky?“ [27] *Dejinno-filozofická interpretácia* znamená podľa neho „*stanovenie podstaty a zmyslu konkrétneho ľudského života, ako sa javí v dejinách. Je to akési zhodnotenie práce konanej človekom.*“ [28]

Aké *meradlo* však použijeme na to, aby sme zhodnotili prácu človeka? Patočka prichádza k *paradoxu* filozofie dejín: „*Filozofia dejín chce merať človeka tým, čím koniec koncov je.* Porozumieť tomu, čo je, nie je však ani jediné, ani v sebe jednotné, ako je tomu u iných odborov *apriórneho* porozumenia (napr. v matematike). Mení sa historicky a individuálne. Je to proces – história; tento proces nemôžeme opäť inak pochopiť než tým, že si ho s najväčšou úprimnosťou a odvahou, ktorých sme schopní, zasa vysvetľujeme.“ [29] To, že filozofii dejín prináleží určitý *moment subjektívnosti* Patočku vôbec neprekvapuje, lebo práve tento rozmer bytostne patrí k *filozofii*.

Ešte dôležitejšia je však skutočnosť, že nepochybuje o tom, že filozofia dejín je nevyhnutne aj *metafyzická*, ale platí aj jej opak, že každá metafyzika má svoje dejinno-filozofické dôsledky. Metafyzika má svoj vplyv na filozofiu dejín, ktorú nechápe len ako určitú filozofickú náuku, ale hlavne „ako *nutnú súčasť ľudského života, ako kus našej existencie, ktorému sa nevyhneme, akonáhle sami vstupujeme do dejín.*“ [30] Dejinno-filozofické myslenie sa stáva istým druhom *osudového myslenia*, ktoré aplikujeme na spoločenské dianie. *Osudové myslenie* preto Patočka spája so zvláštnym, osobným, subjektívnym spôsobom myslenia, „v ktorom je angažovaný náš

spôsob posudzovania, dúfania a životného zakotvenia, spôsob silne odlišný od čisto objektívneho myslenia, pri ktorom *ira et studium* môžu hrať najviac rušivú, ale nie plodnú rolu“.[31]

Hoci dejinno-filozofické myslenie je podľa Patočku veľmi staré (Hesiodos, Homér, *Starý zákon* – tri dejinné predstavy – tri hlboké pocity dejín), filozofia dejín ako filozofická disciplína je výplodom modernej doby. V Nemecku došlo v prvej polovici 19. storočia k neobyčajnému rozšíreniu dejinno-filozofického myslenia – *pravé orgie filozofie dejín* – Schiller, Fichte, Schelling, ale predovšetkým Hegel predstavujú vrcholky nemeckej filozofie dejín, ktorá našla svojich žiakov a nasledovníkov po celej Európe a zvlášť vo východnej Európe. V prvej tretine 20. storočia dochádza postupne k oslabeniu tohto typu filozofického myslenia hlavne pod vplyvom *pozitivistického myslenia*. Možno o to viac je Patočka presvedčený o nevyhnutnosti permanentne sa zaoberať filozofiou dejín a hlavne jej ústredným problémom – *konštrukciou dejín*.

Pokus o filozofickú konštrukciu dejín považuje za veľmi odvážny teoreticky čin, ktorého naplnenie nie je jednoduchý problém. Patočka sa o tom presvedča celý svoj život. Úmyselne si vyberá ten *diel dejín*, ktorý je pri historických konštrukciách skôr v úzadí pred politickými udalosťami či pred celou vonkajšou zložitou historickou scénou.

Dejiny chápe Patočka ako hru, v ktorej herci nie sú zároveň jej autormi. Až v druhom rade ho zaujíma uskutočnenie. Vlastné štúdium patrí podľa neho obsahu hry. „Obsah hry, to sú však duchovné tendencie vo svojom rozmanitom krížení, vo svojich napätiach a problémoch, ktoré pudia dopredu; sú to často odlahlé snenia abstraktných mysliteľov, ktoré klesli priebehom doby do blata každodennosti.“[32] Snenie každej doby je veľmi dôležité. Konkrétne výkony sú Patočkovi len svojráznymi žalmami, ktorými *frázujeme svoju interpretáciu*. Z toho je viac ako zrejmé, že už jeho raná filozofia dejín je vo svojej bytnosti filozofiou *duchovných dejín*.

Patočka sa nemýli keď píše, že „duchovné tendencie a prúdy nie sú v histórii nikdy izolovanými vláknami, ale tvoria celky, o ktorých vždy bolo pozorované, že majú jednotný charakter“.[33] Základné filozofické presvedčenie v oblasti filozofie dejín ostane preto počas celej jeho tvorby nezmenené : *autonómia a primát duchovného impulzu v dejinách*.

Nie sú snáď dejiny „výzvou k rozumu, aby poznal seba samého a uznal svoju hranicu? A neznamená táto výzva jednoducho prebudenie z *dogmatického spánku rozumu*, ktorý si nie je vedomý vlastnej histórie?“[34] Prečo nás zaujímajú dejiny a prečo vôbec študujeme históriu? Patočku obzvlášť irituje ľahostajnosť k dejinám. Je celý svoj život hlboko presvedčený, že *ľahostajnosť a dejiny sa neznášajú*. [35] Ved' v dejinách vždy išlo a ide o človeka a ľudí. A tu by ľahostajnosť nemala mať svoje miesto. „Keď je pre nás niečo v dejinách ľahostajné, je to mŕtve pre dejiny. Dejiny nie sú teda *číry obraz*, ale predmet vášnivého styku; nie je to síce už styk s niečím živým, na čo možno pôsobiť a čo možno zmeniť, nie je to tiež nič aktívne pomáhajúce; je to však chápané *nami* do okruhu našich aktuálnych bojov a tendencií.“[36]

Interakčná väzba *dejín a nás* je Patočkom vnímaná veľmi dôsledne: „Dejiny určujú teda nás; sú objektívna moc, ktorá sa nám vymyká. Ale na strane druhej sme to práve my, ktorí ju udržujeme pri aktuálnom živote; skutočnosť, t. j. skutok, aktuálne dielo dejín, je v našom živote. Keď dejiny určujú nás, môžeme povedať naopak, že určujeme my dejiny a že vyrastajú na kmeni, ktorý už nie je, napájame svojou krvou len tie tieňe svojho podsvetia, od ktorých si žiadame odpovede.“[37]

### **Dejiny a problém človeka**

Patočkova otázka *čo sú dejiny* jednoznačne smeruje k otázke *čo je človek*. Sebapochopenie človeka neredukuje však na problém reflexie. „Ale je otázkou, či výslovné zachytenie tohto sebapochopenia, na ktoré sa predsa nakoniec filozofii odvolávajú ... je možné inak než reflexiou... v čom spočíva, že vieme, že sme ľudia; a bez tohto vedenia, že sme ľudia, nie je ľudskosť. Patrí k podstate človeka, že

vie o svojej ľudskosti ...“[38] Preto je nevyvrátiteľné, že „naše bytie na svete je bytie vo svete ľudí ...“[39] Potom aj samotné *filozofovanie* sa stáva pre Patočku možnosťou, ktorá je daná s človekom s aktom jeho slobody. „Vrhnutá sloboda, to znamená: všetky možnosti slobody vyrastajú na základe toho, do čoho nás stavia ľudská minulosť, sú spoluurčované tým, čo bolo. Minulosť je teda akútna výzva pre našu slobodu, aby ožila k svojej vlastnej otázke.“[40]

V tom nachádza Patočka vlastný význam histórie. História je takto jedinečný spôsob, ktorým naša sloboda, tým, že chápe svoje rozhodnutia, dištancuje sa od nebezpečenstiev, ktoré ju ohrozujú a zároveň si vytyčuje svoje vlastné vzory aj predmety úcty. „História chce zistiť minulosť, aby uskutočnila jej zhodnocovanie, t. j. aby vyjasnila náš vlastný pomer k vlne, ktorá nás nesie, vo svetle pravdy, ktorou my sme, ktorú my uskutočňujeme. Pravda historikovej histórie závisí na tom, či pochopil alebo nepochopil ľudskú slobodu. Slobodu však pochopíme tým, že ju v historickej situácii uchopujeme, že sa staneme sebou samými, neotrasiteľnými, silnejšími než svet; tak rozhodnutím človek prekonáva svet, bez toho, aby ho opustil.“[41]

Historik chápe dejiny podľa Patočku vždy zo stanoviska svojho *odhodlania*. Len v ňom získava historik meradlo, ktoré mu dovoľuje vidieť dejiny plasticky. Patočka rozhodne argumentuje, že len „tým, že chápeme dejiny, tvoríme zmysel, ktorý v nich je, keď opakujeme podstatné; pôvodné možnosti, odhalené v minulých vrhnutých slobodných odhodlaniach. *Zmysel dejín nie je nič pevne hotové alebo všeobecné, idea, uskutočnená snáď v dejinách určitého národa, ale je dejúca sa a bojujúca opakovateľná možnosť slobodného bytia, ktorá sa nás nejakou podstatne týka*“.[42]

Z takto pochopeného *zmyslu dejín* vyplýva aj samotná *potreba dejepisu*. Patočka ju bezprostredne spája so skutočnosťou *ľudskej slobody*, aby náš život mohol nájsť sám seba. Prekonanie neslobody potom spája s prevzatím „vrhnutosti v kritike neživých tradícií a život dusiach nepráv, ktoré zostali z dávno zostarnutých rozhodnutí a v odhodlanom opakovaní raz narysovaných možností. Preto je história neodlučiteľná od úcty, lásky, nenávisti a odporu; len preto môže byť dejepis jeden z najmocnejších činiteľov samého historického života ... dejepis sám dosvedčuje práve týmito zvláštnosťami svojej štruktúry ľudskú slobodu; historik sám musí, hovorené Heideggerovými slovami, chcieť, prieť sa a ctiť.“[43] Patočka však k tomu neodlučiteľne dodáva: „Existujú v podstate len jedny dejiny: dejiny konkrétneho života v plnosti jeho určenia.“[44]

Patočka si však veľmi dobre uvedomuje, že filozofia tu nie je na to, aby svetu *predpisovala* aký má byť. Jej pozícia je len a len v rovine *apelu*. K čomu má však apelovať? V príspevku *Niekoľko poznámok o mimosvetskej a svetskej pozícii filozofie* (1934) nachádzame na túto otázku jeho odpoveď. Apelom filozofie sa mu stáva „*heroický človek*. To je ľudské slovo filozofie.“[45] Heroizmus nie je teda nejakou slepou vášňou, láskou, pomstou, ctižiadostivosťou alebo vôľou k moci. Je to hlavne *pokojná jasnosť o celku života*, je to „vedomie, že tento spôsob konať je *pre mňa* nevyhnutnosť, jediný možný spôsob mojej existencie vo svete. Hrdinovo bytie tu, vo svete, v okamžiku, nečaká svoje potvrdenie a pokračovanie v inom svete. Heroizmus preberá vlastnú konečnosť. Nie je nič iného, než nezvratné preukázanie vlastnej substancie, nereducovateľné na číre okolnosti, križovatky sveta.“[46]

Úloha filozofie je potom veľmi špecifická. Spočíva v *očistení* sebaepochopenia heroického človeka a v ponuke *pochopiť* jeho vieru nie ako zjavenie transcendentna, ale predovšetkým ako „*slobodný ľudský čin*“. Čo sa v tejto viere zjavuje, nie je transcendentný boží príkaz, ale *princíp človeka* stojaceho v dejinnej situácii. Pochopenie bytia, ktoré realizuje filozofia tým, že intelektuálne prekračuje svet, je tak v súvislosti s pravým ľudským bytím, ktoré reprezentuje slobodný čin; takže by sme snáď mohli ideál suverénnej filozofie vysloviť ako *filozofiu hrdinstva a hrdinstvo filozofie*.“[47]

### **Patočka a Hegelovo dedičstvo**

Patočka sa hlási k Hegelovmu dedičstvu zvlášť otvorene predovšetkým v chápaní princípu



historizmu. V štúdiu *O filozofii dejín* (1940) o historizme uvádza, že aj s jeho dôsledkami pre duchovné vedy, patrí k páľčivým a neprekonaným problémom, ku ktorým sa filozofia dejín prepracovala a ktorých sa už nemôže zbaviť.[48] Filozofia dejín, ako ju chápe Patočka, sa vo svojej konštruktívnej časti prezentuje ako *teoretická doktrína*, ktorá sa usiluje zobrazit ľudské dejiny „pod jednotným zákonom ich určenia, určuje význam jednotlivých etáp v tomto postupe a učí tak chápať vnútornú nutnosť v osude jednotlivcov i spoločných jednotiek“.[49] Takéto určenie funkcie filozofie dejín môže právom viesť k záveru, že ide o akúsi objektívnu teóriu, ktorej cieľom je vidieť hlavne fakty v akejsi definitívnej podobe. Rozhodujúce sa tu však vzťahuje k *programu života, k orientácii pri rozhodovaní o smeroch života*. „Je v podstate života, že má svoju históriu, svoje významné a bezvýznamné obdobia, svoje vrcholy a úskalia; s nimi sa vyrovnáva, s nimi zápasí, v priebehu tohto boja spytuje seba samého a hľadá dospieť k jasnosti.“[50]

Každý významnejší život, uvedomuje si Patočka, má svoje vlastné dejiny, svoj vnútorný zmysel. Čo je však najdôležitejšie, tento zmysel nemožno chápať ako niečo vonkajšie, objektívne zistiteľné a nebudaj nadiktované. Zmysel života sa nadobúda iba *osobným bojom*. Zmysel života „neexistuje ako faktum a fatum, ale je realizovaný: život sám, ono prichádzanie k sebe, je stálym zakúšaním seba samého, zmyslu, ktorý vkladáme sami do seba“.[51] To má svoje evidentné dôsledky aj pre chápanie duchovných vied, teda aj filozofiu: „[človek] môže vo svojom *predmete* nájsť pravdu len pod podmienkou, že ju našiel ... vo svojom subjektívnom svete. Jedine tým, že človek má svoju, subjektívnu pravdu, môže uniknúť posadnutosti, ktorá hrozí z problému podmienenosti herakleitovským tokom dejín.“[52] *Pravda* sa pre Patočku nikdy nestane objektívnym pravidlom, ale požiadavkou, ktorou sme *bezpodmienečne zaviazaní imperatívu vlastného vnútorného života*. Naplnenie jeho životného osudu sa udialo v plnom súlade s týmito myšlienkami, ktoré v istom zmysle predstavujú vyvrcholenie jeho ranej fázy teoretického diela.

Nemožno však zabúdať, že aj v ďalšom Patočkovom filozofickom vývine má recepcia Hegelovej filozofie vôbec a filozofie dejín zvlášť svoje nezastupiteľné miesto. Súbežne s prednáškou o *Aristotelovi* v školskom roku 1948 - 1949 realizuje aj prednášku o *Fenomenológii ducha*. M. Sobotka v tejto súvislosti veľmi pozorne a precízne analyzuje skutočnosť, že Patočka vo svojej prednáške charakterizuje svoj prístup ako *antropologický*, ktorý nachádza svoju inšpiráciu v hegelovských skúmaníach Kojèva a Hyppolita. A ďalej dodáva: „Patočka si je vedomý toho, že je to prístup, ktorý Hegela jednostranne deformuje, napriek tomu podľa jeho názoru možno antropológiu (ku ktorej patrí filozofia dejín) vybrať z celku Hegelovho diela, *aj keby Hegel protestoval v mene celku filozofie* ... S vybraním antropologického *jadra* Hegelovej filozofie sa Hegel stáva filozofom popierajúcim absolútny zmysel sveta a relegujúcim ... ho do dejín, ktorým nebol tento zmysel pôvodne uložený tak, že by *predsvetským spôsobom bol a bytoval* od vekov až do svojej realizácie, ale ktorý sa *v dejinách tvorí, vytvára v najeminentnejšom zmysle slova*.“[53]

Filozofická hodnota Hegelovho diela je Patočkom snáď najrukolapnejšie preukázateľná jeho jedinečným prekladom *Fenomenologie ducha* a veľmi bohatou a obsažnou poznámkovou výbavou,[54] ktorá sa výraznou mierou pričinila (a neustále pričiňuje) o možnosť *filozofického porozumenia* tohto veľdiela nemeckej filozofie 19. storočia v česko-slovenských podmienkach. Tri Patočkove štúdie - *Descartes a Hegel, Hegelov filozofický a estetický vývoj, Estetika hudby doby Hegelovej*[55] - potom dokladajú jeho permanentný záujem o filozofiu vrcholného predstaviteľa nemeckej klasickej filozofie s výraznou snahou po originálnom čítaní a pochopení aktualizovaného významu jedinečného teoretického odkazu vrcholného predstaviteľa nemeckej klasickej filozofie. Preto nemôže byť pre nás nijakým veľkým prekvapením, že Patočka aj v období svojej neskorej tvorby - v prácach *Kacírske eseje o filozofii dejín, Európa a doba poeurópska*, ale hlavne *Platón a Európa* - je v neustálom živom filozofickom kontakte s Hegelovou filozofiou a osobitne s filozofiou dejín.

Veľmi výrazne sa do popredia v neskorej Patočkovej tvorbe dostáva myšlienka hegelovskej proveniencie o filozofii a jej vzťahu k dobe („... *filozofia ako myslenie a chápanie ducha* svojej

doby...“[56]). Snáď v najexplicitnejšej podobe to prezentuje v tejto podobe: „*Platónova filozofia je reflexia na grécky život jeho doby a na grécky život vôbec a kvintesencia gréckeho života sú preňho Atény – právom.*“[57] Na inom mieste vo svojich súkromných prednáškach *Platón a Európa* (1973) to vyjadril nasledovne: „*Metafyzika sama vyrastá z určitej historickej situácie, zo situácie úpadku polis, úpadku Atén, a sama vytvára dedičstvo, ktoré môže prežiť v upadajúcej polis a prežije aj úpadok helenizmu a prispeje k tomu, aby sa po úpadku rímskej ríše sformovala ešte ďalšia formácia, tzn. Európa vo vlastnom zmysle slova.*“[58]

V druhej prednáške cyklu z roku 1974, ktorý predchádzal práci *Kacírske eseje o filozofii dejín*, svoj vzťah k Hegelovej filozofii dejín vyjadruje Patočka dostatočne presvedčivo. Zaraduje Hegela k tým mysliteľom v dejinách ľudstva, ktorí úlohu dejín spájali s hľadiskom *vývoja rozumu*. Hegelovo presvedčenie, že pokrok v *dejinách je pokrokom vo vedomí slobody* prijíma, ale zároveň k tomu rezolútne dodáva: „U Hegela slovo sloboda má trochu iný význam, u Hegela slobodný nie je človek ako taký, človek vo svojej konečnosti, ale slobodný je v skutočnosti duch a duch je vo svojej podstate rozum. Preto je Hegelovo poňatie – i keď sa časom bude zdať, že sa s Hegelom stretávame, alebo dokonca zhodujeme – niečím hlboko odlišným od toho, čo máme na mysli.“[59] Patočka odmieta veľkú Hegelovu dejinno-filozofickú *špekuláciu* a svoj spôsob chápania dejín považuje za zásadne odlišný. „To nemá byť špekulácia o dejinách, ale má to byť vysvetľovanie dejín z *ľudskej dejinnosti* a z toho, ako sa za určitých okolností na základe ľudskej dejinnosti a s jej využitím vytvára úloha, ktorú možno konkrétne v dejinách vysledovať v jej možnostiach a premenách.“[60]

Pochopiť a vysvetliť dejiny z *ľudskej dejinnosti* je rozhodujúcim priestorom Patočkových filozofických reflexii. Tým, že odmietol veľké filozofické *špekulácie* nechápe dejiny ako niečo *uzavreté*, nehľadá zmysel dejín v nejakom zákone dejín. „Dejiny nie sú nejaký ľudský evolučný zákon, ale dejiny vyvstávajú z ľudskej slobody ako úloha, ktorá s ľudskou slobodou súvisí potiaľ, že dejiny formulujú úlohu tu najvlastnejšiu ľudskú možnosť uchrániť, odovzdať ju ako problém a ako možnosť opakovania ďalej – za stále nových okolností.“[61] V tom Patočka identifikuje najvlastnejší *pojmem* a *problém dejín*.

Patočka nechce konštruovať dejinný pohyb ako Hegel s pomocou *dialektickej metódy*. Po Hegelovi túto metódu použili podľa neho hlavne marxisti, keď sa sústredili na protirečivý vzťah výrobných pomerov a síl. Patočka si kladie otázku, prečo sa to tak nedá robiť. Odpoveď je jednoznačná: „Pretože dialektika je individuálny zákon – je to zákon, ale individuálny. Sú síce štruktúry dialektické, ktoré sa opakujú, ale vždy na inej úrovni, čiže nie sú tie isté. Vo *Fenomenológii ducha* napr. sú také štruktúry, ktoré sa takmer plagujú: pán a otrok, nešťastné vedomie, podlé vedomie a ušľachtilé vedomie, to sú na rôznej úrovni tie isté štruktúry, ale práve na rôznej úrovni. Môžete povedať, že dialektika má formu: téza – antitéza – syntéza, ale tým nie je nič povedané, lebo forma a obsah sú v nej odlučiteľné. Dialektika je zákonitosť, v ktorej forma je neodlúčiteľná od obsahu a obsah od formy ... V dialektike je istý spôsob porozumenia bytia, ale dialektika nie je, ako ona pretenduje byť, sám vnútorný zákon bytia. Dialektika pretenduje byť absolútnym univerzálnym systémom, v skutočnosti je len určitým nevyhnutným spôsobom prístupu k istým fenoménom. Ale jej pretencia na totalnosť a absolútnosť je niečo, čo by zničilo dejinnosť bytia, jeho skutočnú vnútornú nekonečnosť a nevyčerpatelnosť.“[62]

Uvedené dôvody viedli Patočku k presvedčeniu, že vo filozofii dejín neexistuje žiadna univerzálna niť (napr. dialektická štruktúra a dialektická metóda) pre pochopenie dejín. Jeho postup pri skúmaní dejín chce byť len *fenomenologický*, t. j. snaží sa nájsť kľúčové fenomény, ktoré mu „dovoluju v tom ktorom konkrétnom prípade nájsť kľúč k oným veľkým rozhodnutiam na križovatkách, kedy sa rozhoduje dejinná orientácia“.[63] Z celku Patočkovho filozofického odkazu je nespochybniteľné, že hľadanie viacerých odpovedí na aktuálne otázky filozofie dejín bolo v mnohom inšpirované, resp. vyvolané kritickou reflexiou Hegelovej filozofie dejín. Preto nepovažujem za náhodné, že aj originálna hegelovská väzba filozofie dejín filozofie (jednota filozofie a dejín filozofie)

sa v Patočkovom diele posúva do novej filozoficky originálnej *jednoty filozofie dejín a dejín filozofie* s jej ústredným filozofickým problémom – *starostlivosťou o dušu*.

## Literatúra

- BLECHA, I.: *Jan Patočka*. Olomouc: Votobia 1997.
- HEGEL, G. W. F.: *Dějiny filosofie I*. Prel. J. Cibulka, M. Sobotka. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd 1961.
- HEGEL, G.W.F.: *Estetika I*. Prel. J. Patočka. Praha: Odeon 1966.
- HUSSERL, E.: *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*. Prel. O. Kuba. Praha: Akademie 1972
- LEŠKO, V.: *Filozofia dejín filozofie*. Prešov 2004, s. 9 – 99.
- PATOČKA, J.: *Aristoteles, jeho předchůdci a dědicové*. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd 1963.
- PATOČKA, J.: Přirozený svět jako filosofický problém. In: Patočka, J.: *Fenomenologické spisy I*. Sebrané spisy. Sv. 2. Praha: Oikúmené 2008.
- PATOČKA, J.: Kacířské eseje o filosofii dějin. In: Patočka, J.: *Péče o duši III*. Sebrané spisy. Sv. 3. Praha: Oikúmené 2002.
- PATOČKA, J.: Evropa a doba poevropská. In: Patočka, J.: *Péče o duši II*. Sebrané spisy. Sv. 2. Praha: Oikúmené 1999
- PATOČKA, J.: Platón a Evropa. In: Patočka, J.: *Péče o duši II*. Sebrané spisy. Sv. 2. Praha: Oikúmené 1999.
- PATOČKA, J.: Kapitoly ze současné filosofie. In: Patočka, J.: *Péče o duši I*. Sebrané spisy. Sv. 1. Praha 1996.
- PATOČKA, J.: Dějepis filosofie a její jednota. In: *Česká mysl* 36, 1942, č. 2, s. 58 – 72, č. 3, s. 97 – 114.
- PATOČKA, J.: Problém dějin filozofie. In: Patočka, J.: *Nejstarší řecká filosofie*. Praha: Vyšehrad 1996.
- PATOČKA, J.: Problém počátku a místa dějin. In: Patočka, J.: *Péče o duši III*. Sebrane spisy. Sv. 3. Praha 2002.
- PATOČKA, J.: Poznámky. In: Hegel, G. W. F.: *Fenomenologie ducha*. Praha: Academia 1960, s. 489-517.
- PATOČKA, J.: Filosofie dějin. In: Patočka, J.: *Péče o duši I*. Sebrané spisy. Sv. 1. Praha: Oikúmené 1996.,
- PATOČKA, J.: Filosofie výchovy. In: Patočka, J.: *Péče o duši I*. Sebrané spisy. Sv. 1. Praha: Oikúmené 1996.
- SOBOTKA, M.: Patočkova přednáška z r. 1949 o Hegelově „Fenomenologii ducha“. In: *Filosofický časopis*, roč. 45, 1997, č. 5, s. 849 – 850.
- ŠRUBAŘ, I.: Asubjektivní fenomenologie, přirozený svět a humanismus. In: *Filosofický časopis*, roč. 39, 1991, č. 3, s. 406 – 417.

## Poznámky

- [1] Pozri LEŠKO, V: *Filozofia dejín filozofie*. Prešov: v. n. 2004, s. 203 – 252, 306 – 357.
- [2] PATOČKA, J.: Přirozený svět jako filosofický problém. In: Patočka, J.: *Fenomenologické spisy I*. Sebrané spisy. Sv. 2. Praha: Oikúmené 2008, s. 127 – 261.
- [3] PATOČKA, J.: Kacířské eseje o filosofii dějin. In: Patočka, J.: *Péče o duši III*. Sebrané spisy. Sv. 3. Praha: Oikúmené 2002, s. 13 – 144.
- [4] PATOČKA, J.: Evropa a doba poevropská. In: Patočka, J.: *Péče o duši II*. Sebrané spisy. Sv. 2. Praha: Oikúmené 1999, s. 80 – 148.
- [5] PATOČKA, J.: Platón a Evropa. In: Patočka, J.: *Péče o duši II*. Sebrané spisy. Sv. 2. Praha: Oikúmené 1999, s. 149 – 355.
- [6] BLECHA, I.: *Jan Patočka*. Olomouc: Votobia 1997, s. 9, 131-150. Pozri tiež ŠRUBAŘ, I.:

Asubjektivní fenomenologie, přirozený svět a humanismus. In: *Filosofický časopis*, roč. 39, 1991, č. 3, s. 406 - 417.

[7] Pozri LEŠKO, V.: *Filozofia dejín filozofie*. Prešov: v. n. 2004, 143 - 157.

[8] HUSSERL, E.: *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*. Praha: Akademie 1972, s. 549.

[9] PATOČKA, J.: Kapitoly ze současné filosofie. In: Patočka, J.: *Péče o duši I*. Sebrané spisy. Sv. 1. Praha 1996, s. 91.

[10] PATOČKA, J.: Dějepis filosofie a její jednota. In: *Česká mysl* 36, 1942, č. 2, s. 58 - 72, č. 3, s. 97 - 114.

[11] PATOČKA, J.: Problém dějin filozofie. In: Patočka, J.: *Nejstarší řecká filosofie*. Praha: Vyšehrad 1996, s. 307.

[12] Tamže, s. 306.

[13] Tamže, s. 307.

[14] Tamže.

[15] Tamže, s. 308.

[16] PATOČKA, J.: *Dějepis filosofie a její jednota*, s. 100 (kurzíva V. L.).

[17] Tamže (kurzíva V. L.).

[18] Tamže.

[19] PATOČKA, J.: *Problém dějin filozofie*, s. 308.

[20] Tamže, s. 309.

[21] Tamže, s.309.

[22] Tamže, s. 311.

[23] Tamže, s. 311 (kurzíva V. L.).

[24] Tamže, s. 311 (kurzíva V. L.).

[25] PATOČKA, J.: Filosofie dějin. In: Patočka, J.: *Péče o duši I.*, s. , 339.

[26] PATOČKA, J.: Filosofie výchovy. In: Patočka, J.: *Péče o duši I.*, s. 369.

[27] Tamže, s. 340.

[28] Tamže, s. 340 - 341.

[29] Tamže, s. 342 (kurzíva V. L.)

[30] Tamže (kurzíva V. L.).

[31] Tamže, s. 342 - 343.

[32] Tamže, s. 349.

[33] Tamže.

[34] PATOČKA, J.: Několik poznámek k pojmům dějin a dějepisu. In: Patočka, J.: *Péče o duši I.*, s. 36.

[35] Tamže, s. 39.

[36] Tamže.

[37] Tamže, s. 39 - 40.

[38] Tamže, s. 41.

[39] Tamže, s. 42.

[40] Tamže, s. 43.

[41] Tamže, s. 44.

[42] Tamže.

[43] Tamže, s. 45.

[44] Tamže, s. 53.

[45] PATOČKA, J.: Několik poznámek o mimosvětské a světské pozici filosofie. In: Patočka, J.: *Péče o duši I.*, s. 67.

[46] Tamže.

[47] Tamže.

[48] PATOČKA, J. O filosofii dějin. In: Patočka, J.: *Péče o duši I.*, s. 109.

[49] Tamže, s. 113.

[50] Tamže, s. 113.

- [51] Tamže.
- [52] Tamže, s. 115.
- [53] SOBOTKA, M.: Patočkova přednáška z r. 1949 o Hegelově „Fenomenologii ducha“. In: *Filosofický časopis*, roč. 45, 1997, č. 5, s. 849 – 850.
- [54] PATOČKA, J.: Poznámky. In: Hegel, G. W. F.: *Fenomenologie ducha*. Praha: Academia 1960, s. 489 – 517.
- [55] PATOČKA, J.: *Aristoteles, jeho předchůdci a dědicové*. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd 1963, s. 311 – 325., HEGEL, G.W.F.: *Estetika I*. Praha: Odeon 1966, s. 9 – 56.
- [56] HEGEL, G. W. F.: *Dějiny filosofie I*. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd 1961, s. 79.
- [57] PATOČKA, J.: *Platón a Evropa*. In: Patočka, J.: *Péče o duši II.*, s. 220.
- [58] Tamže, s. 264-265 (kurzíva V. L.)
- [59] PATOČKA, J.: Problém počátku a místa dějin. In: Patočka, J.: *Péče o duši III*. Sebrane spisy. Sv. 3. Praha 2002, s. 289.
- [60] Tamže, s. 289.
- [61] Tamže, s. 297.
- [62] Tamže, s. 407.
- [63] Tamže.

Prof. PhDr. Vladimír Leško, CSc.  
Filozofická fakulta UPJŠ v Košiciach  
Moyzesova 9  
040 01 Košice  
vladimir.lesko@upjs.sk

### **The Critique of Liberal Concept of Human Rights in Philosophy of Jan Patočka**

The article deals with the problem of human rights in the context Jan Patočka's philosophy. In philosophical discourse this issue usually emerges as the problem of grounding of human rights in Patočka's later phenomenology and is closely and legitimately connected to a vision of his political involvement that unites philosophical theory with living practice. This article approaches the problem of human rights from a different perspective and finds reasons why Patočka was not only a proponent of human rights, but also a critique of their potentially decadent forms originating in inauthentic understanding of human freedom. For this reason the article focuses on Patočka's critique of liberalism.

**Keywords:** Jan Patočka, human rights, freedom, liberalism, transcendence

Téma ľudských práv v rámci Patočkovho myslenia nadobúda významnejšiu váhu až na sklonku jeho života. Jeho vystúpenie proti normalizačnému režimu z pozície hovorca disidentského hnutia Charta 77 nemá iba sókratovský význam filozofického odporu proti politike, ktorý je zároveň najvyššou službou obci.[1] Veľký význam majú aj texty, ktoré v tomto období píše. Ide o jeden z mála pevných bodov, z ktorých možno vychádzať pri uvažovaní o Patočkovom prístupe k ľudským právam a ich zmyslu. Napriek tomu majú tieto texty svoje limity, pokiaľ ide o úroveň obsahovej úplnosti a tematického rozsahu. Tieto obmedzenia sú dané už okolnosťami, v ktorých vznikajú.

Po prvé, Patočka sa obracia proti politickému systému, ktorý sa na medzinárodnej scéne formálne zaviazal dodržiavať ľudské práva, ale tento záväzok nehodlal prakticky uskutočňovať.[2] Sám podpis dohovoru mal slúžiť ako legitimizujúca fasáda. Za týchto okolností nebol témou ani tak konkrétny rozsah a obsah práv, ich podrobná reflexia a kritika. Témou sa museli stať práva ako také, ako určitý predpokladaný celok, resp. ich *zmysel*. Ľudské práva sú prostriedkom k tomu, aby bola človeku priznaná základná dôstojnosť, ktorá spočíva v slobode ako jeho základnej určujúcej „vlastnosti“. Naproti tomu normalizačnému režimu slúžili ľudské práva ako prostriedok pre vytváranie zdania slobody, pre vytváranie fasády, ktorá mala pôsobiť ako „normálny“ stav vecí a slúžiť danému mocenskému rozloženiu síl. Otázka pred Patočkom nestála tak, že by sa pýtal, ktoré konkrétne práva prináležia človeku ako človeku. Netreba ani dodávať, že podľa neho je každá ľudská bytosť nositeľom práv bez ohľadu na moc, ktorá jej je nadržaná. Patočka neháji určité práva, ale predovšetkým ľudskú bytosť a ľudskosť, ktorá si zasluhuje ochranu. Po druhé, ďalšie obmedzenie vyplýva z toho, že ide o prakticky angažované texty a ich charakter preto nie je určený primárne teoretickým a reflektujúcim záujmom. Patočka nehovoril iba z pozície vlastnej filozofie, ale najmä v mene celého a vnútorne názorovo diferencovaného hnutia, ktorému však jeho chápanie ľudskej otvorenosti voči tomu, čo otriasa, a „solidarita otrasených“ poskytuje adekvátny rámec.

Tieto limity, pochopiteľne, vyvolávajú významné problémy a otázky: Predovšetkým, aký je vzťah medzi Patočkovými chartistickými článkami a celkovým rámcom jeho (neskorej) filozofie? Napriek

ich angažovanému charakteru nemožno poprieť, že sú pretkané viac či menej zrejmyými narážkami na širší filozofický kontext. Otázkou teda je, ako a nakoľko je možné vzťah medzi tematikou ľudských práv a širším Patočkovým uvažovaním konkretizovať a precizovať. Netreba dodávať, že riešenie tejto úlohy vyžaduje viac než interpretáciu. Žiada si aj tvorivé rozpracovanie opierajúce sa o Patočkovu neskorú fenomenológiu.[3]

Ešte náročnejšou úlohou sa javí pokus o zdôvodnenie kritického pohľadu na ľudské práva. Je možné, že Patočka nebol len nekritickým zástancom ľudských práv, ale zároveň mysliteľom, ktorý by – za odlišných spoločenských a osobných okolností – upozorňoval na potrebu ich limitovania? Alebo – ešte razantnejšie – existujú práva, ktoré sú len domnelými ľudskými právami? K tomuto stanovisku nabáda jeden strohý komentár v *Kacířských esejach*, kde Patočka uvádza „presadzovanie ‚práva na telo‘ a na ‚vlastný život‘“ ako príklady dosvedčujúce úpadok technickej civilizácie.[4] Cieľom tejto štúdie nie je poskytnúť pohľad na Patočkovu komplexnú filozofiu ľudských práv ani ich dôslednú kritiku, ale ukázať *základ*, na ktorom by sa Patočkove úvahy o kritike rozsahu, resp. užívania ľudských práv mohli zakladať. Takýto základ sa ukazuje najmä v jeho kritike liberalizmu, jeho filozofických východísk a motívácií.

## 1. Ľudská sloboda a jej tieň

Spoločným menovateľom liberalizmu, ľudských práv a Patočkovej filozofie je problém slobody. Sloboda je ústrednou charakteristikou ľudskej bytosti a primárne nespočíva v prostej možnosti voľby medzi viacerými možnosťami ani v slobodnej vôli či pripísaní určitých práv. Vlastný región slobody sa vynára až na základe odhalenia špecificky ľudskej transcencie. Ľudské práva tak majú byť explicitným výrazom ľudskej dôstojnosti a jedinečnosti, ktorá je fundovaná ľudskou možnosťou transcencie.

Človek u Patočku vystupuje ako bytosť zdanlivo rozštiepená do dvoch oblastí. Na jednej strane sám seba prvotne a nepôvodne (nevlastne) chápe ako vec vo svete, ako „vec medzi vecami“.[5] Napríklad svoje telo považuje za neosobný objekt, ktorý je súčasťou kauzálnych súvislostí a univerza objektívneho pôsobenia.[6] Okrem telesnosti do tejto oblasti patrí aj objasňovanie „vnútorných“, duševných a emocionálnych vzťahov, na základe ktorých sa človek spredmetňuje podobne ako ostatné veci vo svete. Duševný život uchopujeme ako určitý „objekt“, ako súbor stavov a „vnútorných“, neextenzívnych impresií, na základe ktorých si rozumieme.[7] Proces objektivizovania pokračuje tým, že vnútorný alebo duševný život sa následne stáva epifenoménom základnejších materiálnych a biologických vzťahov.

Na druhej strane nie je človek v tejto oblasti vecných vzťahov bytostne a plne ponorený, ale vždy ju vlastným či nevlastným spôsobom presahuje. Táto transcendencia sa ohlasuje už v tom, že reflexiou a odhaľovaním vecných a objektívnych vzťahov sa ich snaží uchopiť a získať nad nimi moc. Tento prístup sa radikalizuje v období modernity, ktoré s čoraz väčšou tvrdošijnosťou uplatňuje tzv. „princíp vecnosti“, ktorý smeruje k zaisteniu objektívneho a univerzálne záväzného poznania, ktoré sa následne mení na prax a uplatňuje sa v sociálnej a politickej oblasti.[8]

Vlastný región ľudskej slobody Patočka odhaľuje až na základe fenomenologickej reflexie. Prvé kroky k nej predstavuje už Husserlova *epoché*. Uplatnením tohto metodologického rozhodnutia sa fenomenológ odvracia od „prirodzeného postoja“ tým, že suspenduje platnosť bezprostredného a samozrejmeho života uprostred vecí a sveta. „Εποχή“, podotýka k tomu Patočka, „zaiste manifestuje slobodu, prevahu myšlienky nad všetkým, čo svet obsahuje.“[9] Fenomenológ metodicky opúšťa pôdu sveta daného v prirodzenom postoji, nenecháva sa ovplyvňovať tým, „čo“ veci sú, ale pozornosť zameriava na to, ako sú nám dané. Odhaľuje sa tak prednostný región zmyslu. Odpútanie sa prostredníctvom *epoché* tak umožňuje ukázať pôvodne skrytý horizont ľudskej transcencie ako konštitutívny zdroj zmyslu, subjektivity, ktorá zaujíma od vecí autonómny odstup a dištanciu.

No podľa Patočku Husserlova transcendentálna subjektivita tu nemá posledné slovo. Patočka sa snaží ísť za Husserla v tom zmysle, že sa odvracia od subjektivity ako poslednej, hraničnej pozitivity. Subjektivita sa zdá byť niečím nepôvodným, je výsledkom neskoršej reflexie bez výslovného nahliadnutia toho, čo túto reflexiu určuje. Patočka preto obracia pozornosť na vzťah krehkej ľudskej existencie a sveta. Zmysel vecí, s ktorými sa človek stretáva, pôvodne nesie neproblematickú jasnosť a zreteľnosť, ktorú nadobúda z nedaného horizontu sveta. Svet je v tejto neproblematickosti akousi jasnosťou, svetlom či dňom, ktorý nereflektujeme, pretože sa zameriavame na veci, ktoré osvetľuje.<sup>[10]</sup> Svet sa dáva iba paradoxným spôsobom v skúsenosti jeho nedanosti, v zakúšaní absencie pevnej konečnej pôdy. Táto nedanosť, odopieranie sveta a konečná nemožnosť jeho premeny na určitú danosť umožňuje, aby veci vo svete vôbec vyvstávali ako zmysluplné. Podobne aj človek sám seba pôvodne nahliada v prvotnej neproblematickosti. Zmysel daných vecí však nie je nič o sebe pevné ani nemenné. Tie sa vzťahujú k ľudskej existencii, ktorá je potenciálne otvorená voči celku sveta. Predchodná oblasť zmyslu sa za normálnych okolností neodkrýva, ale objavuje sa až pri nahliadnutí, že prvotný zmysel vecí sa mení a otriasa, že veci v tomto otrase strácajú svoju významnosť. Odhaľuje sa tak, že tie isté veci je možné vidieť aj inak, v novom svetle. Tento obrat je možný tým, že pôvodná a nereflektovaná jasnosť celku sa vytráca a problematizuje, že túto jasnosť vystrieda nazretie sveta v jeho odopieraní. Svet sa tu zjavuje, ale paradoxným spôsobom ako „nedanosť“, ako akási temnota a tma noci, ktorá otriasa nielen významnosťou vecí, ale aj jasnosťou, v ktorej človek sám seba neproblematicky uchopoval a vykladal.<sup>[11]</sup>

Otrasesie teda umožňuje, aby sa zmysel vecí a človeka stali predmetom pozornosti. Tým sa odkrýva aj charakter ľudskej transcencie, fakt, že človek nie je len bytosťou medzi vecami, ale že je niekým, kto ich na základe vzťahovania sa k celkovému a temnému horizontu sveta presahuje. Tu sa objavuje koreň Patočkovho chápania slobody. Človek je slobodný preto, lebo je transcenciou daného, je bytosťou, ktorá sa utvára vzťahom k celku sveta, a teda v určitej nezávislosti od objektívneho pôsobenia a podmanenia sa prírodným či sociálnym silám. Otrasesie poukazuje na zmysel ako problém je tak otvorením možnosti slobodne a dejinne sa realizovať: „Dejiny sú tam, kde sa život stal slobodný a celý, kde uvedomelo buduje priestor taký istý, slobodný, prostou akceptáciou sa nevyčerpávajúci život a kde sa v dôsledku otrasesia ‚malého‘ životného zmyslu, ktorý akceptácia nesie v sebe, odhodláva k novým pokusom dať sám sebe zmysel vo svetle toho, ako sa mu ukazuje bytie sveta, do ktorého je postavený.“<sup>[12]</sup>

Zachytenie seba ako presahujúcej, a preto slobodnej bytosti je však pomerne vzácne. Takto chápaná sloboda kladie nad zmysel života otázku, človeka stavia pred seba samého ako problém, ako úlohu sebaujasnenia a sebarealizovania. Preto je skôr pociťovaná ako ťaž. Je omnoho „prirodzenejšie“, že človek svoju slobodu vidí a pociťuje v jasnom prebývaní medzi vecami a prvotnom, neproblematickom seba porozumení.

Patočka tejto hrozbe venuje pozornosť najmä v súvislosti s problémom rozširujúcej sa modernity. Moderná epocha priniesla kolosálne úspechy vedy a nevídaný rozvoj techniky, odkrýva možnosti všeobecného blahobytu, s ktorým ruka v ruke kráča masová organizácia ľudského života a spoločenského celku. Vo vede sa človek chápe ako objekt ponorený do kauzálnych, objektívnych súvislostí. V rámci spoločenského celku hrozí, že sa stane anonymnou, prepočítateľnou položkou. Technologicky zameraná modernita má tendenciu chápať človeka ako „prostriedok“ a zaobchádzať s ním čisto inštrumentálne.

Na jednej strane by tento vývoj vôbec nebol možný, ak by sme neboli schopní uplatňovať svoju nadvládu nad vecami mocou transcencie, t. j. odhaľovaním objektívnych súvislostí prostredníctvom abstrakcie, uplatňovaním prísnych metód a vecnou, racionálnou kritikou. Na druhej strane tu pretrvávajú hrozba, že samotný výkon transcencie zostane zakrytý práve zameraním sa na objektivitu, ktorá sa tu stavia do pozície výhradného poľa zmyslu. Modernita tak ohrozuje slobodu prinajmenšom v dvojakom zmysle. Najprv tak, že jej súvislosť s transcenciou prehliada a že ju



následne nivelizuje na vecnú úroveň alebo priamo potiera ako iluzórnu. A potom tak, že slobodu bude chápať ako vecný stav, či už ako „pochopenie nevyhnutnosti“, alebo jednoducho ako pocit uvoľnenia. Patočka v tejto súvislosti napísal: „Každý prostriedok je pre techniku dobrý, ak je účinný; a účinok závisí od toho, či si zaistíme bezpečné ovládanie disponovateľných síl. Človek je taká sila, ovládateľná zvnútra i zvonka; postaraj sa mu o hospodárske zaistenie, daj uplatnenie jeho masovému sebavedomiu, organizuj jeho myseľ propagandou, jeho voľný čas a zábavu primeraným opatrením a bude ti patriť úplne, a dokonca si bude domýšľať, že je slobodný a že to všetko je pravé uskutočnenie človeka.“[\[13\]](#)

Prečo je slobodu možné pociťovať obvykle ako uvoľnenie a prečo práve toto uvoľnenie sa zdá byť akési „prirodzenejšie“? Patočka túto tému rozvíja v kontexte úvah o opozícii medzi oblasťami *profanum* a *sacrum* – čiže medzi každodennosťou a „sviatočným“ vytrhnutím z každodennosti, ktoré je chápané ako odovzdanie sa do pôsobnosti výnimočného, sakrálneho. Každodennosť je poznamenaná námahou a starosťou o udržiavanie vlastného života. Pociťuje sa tak ako sebaodcudzenie a jarmo života. Naproti tomu sakrálne človeka zbavuje tohto jarma, poskytuje mu úľavu. Táto úľava je však zapltená tým, že sakrálne pôsobí ako *démonické*, ako orgiazmus, ktorý človeka síce z jeho každodenného jarma vytrháva, ale zároveň ho strháva a svojou mocou ním preniká natolko, že ho zbavuje seba samého. Sakrálne tak nezabavuje človeka sebaodcudzenia, ale ho prehľbuje. Sakrálne tak v prísnom slova zmysle človeka neoslobodzuje. Naopak, sloboda sa môže uskutočniť až prekonaním odcudzenia prostredníctvom privedenia orgiastického pôsobenia sakrálneho k zodpovednosti: „Démonickosť musí byť uvedené do vzťahu zodpovednosti, v ktorom prvotne a pôvodne nie je. Démonickosť je démonická práve tým, že dokáže prehľbiť sebaodcudzenie, na ktoré na druhej strane upozorňuje: človek sa odcudzuje tým, že je viazaný k životu a jeho veciam a stráca sa v nich. Vytrženie je vytrhnutím z tejto služby, stále však ešte nie je slobodou. Vytrženie sa môže niekedy za slobodu vydávať a niekedy sa vydáva – z hľadiska prekonania tejto orgiastickej sakrality je potom videné práve ako *démonické*.“[\[14\]](#)

Preto z hľadiska problematiky slobody v dobe modernity dnes predstavuje ústredný problém popieranie sakrálneho, resp. jeho zneuznanie napríklad v scientistických prístupoch k skutočnosti, ktoré dnes podstatne spoluurčujú všeobecné povedomie. Sakrálne má byť prekonanou vecou nezrelého ľudstva minulosti. Patočka však upozorňuje, že sa tu stretávame s relevantným fenoménom a, navyše, že sakrálne neprestáva pôsobiť odcudzenie jednoducho preto, lebo človek pred ním zatvorí oči. Krízu modernity tak možno charakterizovať aj ako krízu zodpovednosti. Keďže sa popiera pôsobenie sakrálneho orgiazmu, možno sa s jeho latentnou a manipulatívnou démonickou silou stretnúť uprostred každodennosti napríklad pri organizovaní happeningov a exaltovaných oslobodzujúcich „výnimočných“ zážitkoch, ktoré človeka vyzdvihujú z nudy všedného dňa.

## **2. Redukcionizmus a nepodmienený charakter ľudských práv**

Aké je myšlienkové pozadie Patočkovej obhajoby ľudských práv? Patočkovo rozlíšenie medzi človekom ako transcenciou a človekom ako vecou je kľúčové aj pre pochopenie jeho krátkeho, ale tým intenzívnejšieho politického angažovania. Je to práve objektivizujúci, zvecňujúci pohľad, ktorý človeka oberá o jeho ľudskosť a dôstojnosť. Medzi jeho obhajobou ľudských práv ako výrazu tejto „posvätej“ dôstojnosti a jeho kritikou modernity tak existuje úzka súvislosť.

Už v krátkom článku *Ideológia a život v idei* poukazuje na nebezpečnú tendenciu redukcionizmu, ktorý eskaluje v ideológii ako teórii, ktorá sa stala potrebou praxe: „Chápanie človeka je teória o ňom, a to teória, ktorá môže stáť popri iných; teória potiaľ, pokiaľ nás neangažuje. Takéto chápania sa môžu stať mýtom či ideológiou, ktorá angažuje, ktorá vychádza v ústrety našim tendenciám, potrebám, jednoducho silám, ktoré v nás driemu, aby ich viedla, usmerňovala, zhrňala pre potreby spoločenskej akcie. Napriek tomu ideológia, hoci nás angažuje, zachycuje, zaväzuje, uchopuje človeka vonkajškovo ako určitú silu v celkovom komplexe síl, silu, ktorú treba použiť na určitý sociálny cieľ, ktorý je iba on sám cenný a platný, takže najprv od neho všetko ostatné [...] dostáva

svoj význam.“[15] Ideológia, ktorá sa „ako pôsobiaca teória nemôže sama vymaniť z medzí logiky teórie, logiky, ktorá na svoj predmet hľadí zvonka,“[16] premieňa všetky problémy na otázky technického rázu, na úroveň vecných problémov a súvislostí.

Túto tému vecného inštrumentalizmu Patočka hlbšie rozvíja v neskoršom nedokončenom diele z 50. rokov *Nadcivilizácia a jej vnútorný konflikt*. [17] Patočka tu chápe človeka ako „exponenta non-reálna“, [18] ktorý transcenduje reálne už tým, že panuje nad vecami, že na základe „princípu vecnosti“ odhaľuje vecné zákonitosti a súvislosti, čím si svet inštrumentálne podriaďuje. Tento inštrumentálny pohľad charakterizuje modernú nadcivilizáciu, ktorá objavuje univerzálnu platnosť a záväznosť tohto princípu. No podľa Patočku sa človek ako „exponent non-reálna“ prejavuje nielen vo vzťahu k prostriedkom, ale najmä tým, že sa vzťahuje k cieľu, ktorý presahuje inštrumentálne zaobchádzanie a dáva ľudskému životu akýsi celkový zmysel, ktorý svoj výraz najčastejšie nadobúda v náboženských predstavách.

Následne Patočka rozvíja koncept dvoch verzií nadcivilizácie: moderantnej a radikálnej. Kým moderantná verzia si afinitu k „ne-reálnemu“, transcendentnému zmyslu uvedomuje a do určitej miery ju rešpektuje, radikálna nadcivilizácia, ktorej najvýznamnejším predstaviteľom je práve marxizmus, tento transcendentný cieľ znevažuje a kladie ho na úroveň reálnej, empirickej danosti. Inými slovami, ciele radikálnej nadcivilizácie nepresahujú inštrumentálnu, technickú rovinu a otázky mimo rámca inštrumentálnej racionality sú vnímané ako prekonané, zbytočné či nepriateľské: „V tejto radikálnej verzii racionálnej civilizácie je riešenie všetkých životných otázok, neexistuje nijaký životný problém, ktorého receptom by nakoniec nebola pozitívne alebo negatívne: pokiaľ ide o otázky prostriedkov, racionálnym nadobudnutím, pokiaľ ide o celkové životné otázky, pochopením ich zbytočnosti, nezmyselnosti, toho, že vyplývajú z nesprávne pochopených biologických príčin a ‚odcudzenia‘ (skutočnosti) [...] Veľká dištinkcia, ktorá na rozdiel od všetkej ostatnej prírody zachvieva ľudským životom, dištinkcia tušenej celkovej náplne života a života iba daného, pracujúceho v oblasti prostých prostriedkov, nadľudského a ľudského, slávnostného a všedného, ‚zmyslu‘ a prostriedkov života, sa má úplne vyškrtnúť.“ [19]

Patočkovu obranu ľudských práv treba vidieť v tomto svetle hrozby redukcionizmu. V tomto duchu vyznieva aj Patočkov angažovaný text *Čím je a čím nie je Charta 77*. Zdôrazním predovšetkým dva momenty, ktoré sú pre nás kľúčové. Po prvé, text vyzdvihuje transcendentný primát morality. Preto sa morálne nedá nijakým spôsobom vynútiť technickými či mocenskými prostriedkami. Morálka nie je ontickou, reálnou danosťou a ani ju z takýchto daností nie je možné získať či vykonštruovať: „Morálku [...] sa nepodarilo technicky vytvoriť, pretože to nejde. Nemožno dôverovať ani zvyku, tomu, že fakticky vzniknutý poriadok sa stane druhou prirodzenosťou, ani moci donútenia bez vnútorného presvedčenia ľudí. Aby sa ľudstvo rozvíjalo v zhode s možnosťami technického, inštrumentálneho rozumu [...] musí byť presvedčené o bezpodmienečnosti zásad v tomto zmysle ‚posvätných‘, pre všetkých záväzných a schopných vymedzovať účely. Inými slovami: je potrebné niečo zásadne ne-technické, nie iba sprostredkované, je potrebná morálka nie úskočná a príležitostná, ale úplná.“ [20] Mravnosť je svojou povahou nad-technická, pretože vyvstáva z ľudskej transcencie a upevňuje sa vlastným vnútorným presvedčením. Patočkov obrat smerom k existencii sa – na rozdiel od Martina Heideggera – neodohráva v nejakej pred-morálnej ríši mimo dobro a zlo. [21] Mravnosť sa vydobýja prostredníctvom zlomových, hraničných skúseností, v ktorých sa existenciálne premieňa *postoj* človeka k veciam a druhým. [22] Pod vplyvom týchto skúseností človek síce nevidí nové veci, ale tie isté veci vidí novým spôsobom, akoby v novom svetle. [23]

Po druhé, keďže mravná sféra je ontologicky autonómna a nepodmienená, nie je podriadená vecným, inštrumentálnym a mocenským vzťahom, ale tieto vzťahy „sa zodpovedajú“ vo vzťahu k nej: „Pojem ľudských práv nie je nič iné než presvedčenie, že aj štáty a celá spoločnosť sa stavajú pod zvrchovanosť mravného cítenia, že uznávajú nad sebou niečo nepodmienené, čo je aj pre ne záväzne posvätné (nedotknuteľné), a že svojimi silami, ktorými tvoria a zaisťujú *právne* normy, mienia

prispieť k tomuto cieľu.“[24]

Je celkom pozoruhodné, že Patočka v tomto krátkom vyhlásení kladie veľký dôraz na morálku, pričom slobodu lakonicky spomína iba raz.[25] Ešte významnejšie je, že mravné konanie a slobodné konanie tu takpovediac splývajú v jedno, že oblasť slobody nie je možné od morálnosti nijakým spôsobom odlúčiť. Morálne cítenie nezaväzuje iba štáty vo vzťahu k jednotlivcom, ale aj samotných jednotlivcov. No práve tu nachádzame aj dôvod, prečo nemožno k ľudským právam, resp. k ich vykladaniu, uskutočňovaniu a realizovaniu pristupovať nekriticky. Ľudské práva ako výraz slobody transcencie a morálky sú ohrozené tam, kde sloboda nespadá v jedno s morálnou oblasťou, ale stáva sa nihilistickou, relativizujúcou ľubovôľou či nezodpovednosťou, ktorá sa za slobodu vydáva.

### 3. Patočkova kritika liberalizmu

Je až banálne pripomínať, že liberálny postoj (a postoj liberálno-demokratických krajín) k ľudským právam sa značne líši od postoja normalizačného režimu, že tu majú práva dosah na život nielen formálne, *de iure*, ale aj *de facto*. Liberálna tradícia sa vo svojich rozmanitých podobách často zakladá na myšlienke nepodmienennej autonómie, slobody a dôstojnosti jednotlivca a na vyčlenení hraníc štátneho pôsobenia tak, aby nenarúšalo dôstojnosť človeka. Zdá sa preto oprávnené tvrdiť, že Patočkove chartistické texty poskytujú iba málo priestoru pre kritiku liberálneho chápania práv.

No Patočkov postoj k liberalizmu a liberálnemu uvažovaniu rozhodne nezotrváva pri jednostrannej a nekritickej náklonnosti.[26] Marxizmus a liberalizmus sú síce oponenti, ktorí sa ocitajú v otvorenom konflikte, ale Patočkovo dlhodobé úsilie smeruje k pochopeniu jednotného základu, ktorý oba prístupy prekračuje a je pre ne jednotný. Ako marxizmus, tak liberalizmus sú exponenti modernej, technologickej civilizácie, ktorí v konečnom dôsledku presadzujú odcudzujúci, reduktívny pohľad na človeka. V *Kacířských esejach* k tomu čítame: „Problém individua, problém lidské osoby, bol od začiatku problémom prekonania každodennosti a orgiazmu. Znamenal zároveň: človek nemôže byť stotožnený so žiadnou rolou, ktorú môže hrať vo svete [...] Vlastná otázka individua sa preto nekladie medzi liberalizmom a socializmom, demokraciou a totalitou, ktoré pri všetkých hlbokých rozdieloch majú spoločné prehliadanie všetkého, čo nie je objektívnym a rolou. Preto ani vyriešenie konfliktu medzi nimi nemôže priniesť vyriešenie otázky postavenia človeka na jeho miesto, vyriešenie jeho blúdenia mimo seba a miesta, ktoré mu patrí.“[27]

Téma liberalizmu dostáva významnejší priestor v skoršom diele *Nadcivilizácia a jej vnútorný konflikt*. Aj tu Patočka identifikuje spoločného menovateľa marxizmu a liberalizmu v podobe modernity a inštrumentálneho rozumu a podobne ako pri kritike marxizmu, aj pri reflexii liberalizmu zohráva významnú úlohu vzťah k ľudskej transcencii. Ten je v porovnaní s jednostranne odmietajúcim marxizmom ambivalentnejší a komplexnejší. Ako som už vyššie spomínal, liberalizmus je reprezentantom a vyjadrením „podstaty“ tzv. moderantnej verzie nadcivilizácie.[28] Táto verzia si je vedomá, že univerzálna racionalita nadcivilizácie neprekračuje hranice inštrumentálnosti, a tak sa stavia zhovievavo a tolerantne k transcendentným, t. j. v tomto kontexte predovšetkým náboženským cieľom, ktoré vymedzujú celkový zmysel ľudského života. Platí to s výnimkou tých prípadov, keď tieto ciele prekážajú jej rozvoju. A práve liberalizmus predstavuje spojenectvo medzi silami nadcivilizácie na jednej strane a náboženskými nárokmi na strane druhej.

Začiatky liberalizmu Patočka vidí v náboženských konfliktoch 17. storočia, ktoré stoja pri zrode náboženskej tolerancie. Konečné náboženské otázky týkajúce sa spásy človeka sa z liberálneho pohľadu javia natolko dôležité, že by o nich nemala rozhodovať štátna moc a nemala by vnucovať jednotlivcovi svoje odpovede. Za toto nevnučovanie sa do záležitostí jednotlivca sa však nakoniec platí tým, že náboženstvo sa postupne stáva „súkromnou“ a „subjektívnou“ záležitosťou. Pôvod liberalizmu a liberálneho chápania slobody tak Patočka nevidí primárne v rozvoji ekonomických vzťahov, ale v potrebe chrániť autentický vzťah jednotlivca k Bohu a vlastnej spásy.[29]

No liberalizmus vystupuje aj na ochranu jednotlivcov presadzujúcich záujmy nadcivilizácie, inštrumentálneho rozumu a jeho rozvoja. V zrodenej modernej vede síce nejde o otázky života a smrti, ale keďže práve veda je hlavným hýbateľom moderného rozvoja a často je nútená „plávať proti prúdu“ zaužívaných a predpojatých názorov, prirodzene vzbudzuje odpor. No veda sa nezodpovedá žiadnej vyššej autorite, jej teórie a tvrdenia podliehajú nanajvýš nárokom prísnych racionálnych a metodologických pravidiel a preverujú sa v kritickej diskusii. Preto jej rozvoj nevyhnutne vyžaduje slobodu myslenia a jeho ochranu.[30]

Liberalizmus sa teda zasadzuje o ochranu ľudskej slobody a transcencie v dvoch smeroch. V prvom prípade ide o transcenciu k celkovému zmyslu života v presadzovaní náboženskej slobody a v druhom prípade o rozvíjanie panstva nad vecami tým, že človek ich objektivizuje a svoje poznanie uplatňuje v praxi. V oboch prípadoch si jednotlivec podržiava vnútornú hodnotu ako „exponent non-reálna“.[31] Podľa Patočku tak z tohto dôvodu v liberalizme pretrváva „metafyzické povedomie“, z ktorého vyvstáva presvedčenie, že „treba chrániť práve *metafyzickú* slobodu proti zásahu štátneho tradičného centralizmu“.[32]

No „partneri“ v tomto zvláštnom dejinnom spojení nemajú rovnocennú pozíciu. Podľa Patočku „liberalizmus nemyslí situáciu komplementárne, ale opozičný prvok voči konečnej racionalite *neutralizuje*“.[33] Komplementárne myslenie sa vyznačuje snahou o uchopenie celku, a tak sa nemôže obmedzovať na reálnu a objektívnu danosť. Transcendencia v podobe náboženského vzťahu k Bohu a k vlastnej spásu sa chápe ako „privátna“ a „subjektívna“ záležitosť, pretože v náboženských otázkach zotrúva inštrumentálny rozum, ak si je vedomý vlastných hraníc, prakticky nemý. A keďže sa viaže na reálnu a objektívnu danosť, inštrumentálny rozum sa dokáže preukázať teoretickými a praktickými úspechmi, ktoré pochopiteľne pôsobia hmatateľnejšie a presvedčivejšie než „subjektívne rozmery“ náboženského myslenia. Z podobného dôvodu dochádza aj k úpadku a odumieraniu metafyziky, ktorá vyvstáva ako úsilie transformovať odopierajúci sa a „ne-daný“ celok na určitú ahistorickú danosť.[34] Liberalizmus tak podľa Patočku presadzuje „rozhraničenie myšlienky metafyzickej a naturalistickej“ a preukazuje „relatívny nezájem o prvú“ z nich.[35]

Preto aj liberálne chápanie človeka ako transcencie postupne nadobudlo úpadkovú podobu, pretože inklinuje k chápaniu jednotlivca ako „atómu“.[36] Namiesto vzťahu k transcendentnej oblasti cieľa a zmyslu sa do popredia stavia záujem o „interioritu“ jednotlivca, jeho pocity, efemérne zážitky a dojmy, jeho potreby a vlastný záujem bez bližšej spojitosti s druhými. „Liberálna technika nevyhnutne vedie k úpadkovým tendenciám, k nedbalosti o problémy hĺbky, k nedbaniu podstatnej súvislosti medzi človekom ako silou a človekom ako exponentom non-reálna.“[37] „Objektívny“ vlastný záujem sa stáva nielen kľúčovým momentom pre ekonomický život, ale aj pre sociálnu a etickú dimenziu, čo možno vidieť na presvedčení, že spoločnosť sa harmonizuje prostredníctvom konfliktu medzi záujmami jednotlivcov, ktorí naplňujú vlastnú koncepciu šťastia. Výsledkom tak je jednak to, že ľudská transcendencia a jej zakúšanie strácajú vlastnú pôdu a podliehajú objektivizujúcej psychologizácii, a jednak to, že touto psychologizáciou sa ich význam nivelizuje na rýdzo „subjektívny“ fenomén. Duchovné výkony transcencie sa tak premietajú nanajvýš v rovine subjektívnych stavov. Liberalizmus je tak vnútorne ambivalentný: na jednej strane je určený „metafyzickým povedomím“ o dôstojnosti ľudskej osoby, ktorú nemôže vidieť, na druhej strane toto povedomie prehliada a dôstojnosť pripisuje človeku ako atomizovanému a zvecnenému objektu. Toto sústredenie na individualitu a jej vlastné, od širšieho celku odtrhnuté záujmy, je podľa Patočku príčinou mravnej somnolencie a nezájmu o utrpenie druhých, ktoré sa zľahčuje odvolaním na „prirodzené“, objektívne okolnosti.[38]

Keďže pojmy individuality a slobody sú vnútorne previazané, posuny v chápaní jedného sa pochopiteľne prenášajú aj do chápania druhého. Problém liberalizmu nespočíva ani tak v rozširovaní slobody ako skôr v neschopnosti zodpovedať otázku jej zmyslu a účelu. Mlčanie v tejto otázke je výsledkom neutralizácie ľudskej transcencie. Napríklad konzumné správanie ľudského „atómu“

v súlade s jeho „vnútornými stavmi“ a „objektívnymi“ záujmami je rovnako a (v lepšom prípade) rovnocenne zmysluplné ako konanie na základe transcendentnej výzvy. Liberalizmus medzi nimi nemôže rozlišovať, nedokáže ich položiť na misky váh a rozhodnúť o ich rozdielnej hodnote. Z tohto dôvodu je podľa Patočku vnútorne nihilistický: „V liberálnej bezideovosti je nihilizmus vystavený na obdiv všetkým očiam.“[\[39\]](#)

#### **4. Ambivalentnosť liberálneho chápania ľudských práv**

Je možné Patočkovu kritiku liberalizmu aplikovať aj na liberálne chápanie ľudských práv? Je možné, že by niektoré z ľudských práv vnímal ako domnelé a falošné? Sám Patočka veľa priamych indícií neponúka. Predsa je však možné zhrnúť niekoľko záverov. Problém ľudských práv nie je otázka, ktorá sa dá adekvátne riešiť, ak sa ignoruje ľudská schopnosť transcencie, ak sa prehliada napätie medzi objektívnou a reálnou danosťou na jednej strane a odopierajúcim sa nedaným na strane druhej. Podľa Patočku človeka charakterizuje práve toto napätie.

Problematika ľudských práv je tak postavená do kontextu ľudskej existencie, do kontextu sebanazerania a seba-interpretovania. Ľudská dôstojnosť sa odкрýva na základe odvrátenia od daného, a práve tu Patočka vidí pôvod morálky. Naproti tomu objektívujúci a redukujúci pohľad, ktorý človeka znižuje na úroveň „vecí“, je koreňom znesvätenia ľudskej dôstojnosti. Hoci aj tu sa stretávame s verziou transcencie, ide o presahovanie, ktoré samo seba zakrýva. No liberalizmus, zdá sa, predstavuje tretiu možnosť, ktorá lavíruje medzi oboma spôsobmi seba-interpretácie. Jednak si podržiava vedomie nedotknuteľnosti ľudskej dôstojnosti, jednak človeka často neváha nivelizovať na reálnu danosť. Podobne ambivalentná sa nakoniec musí javiť aj liberálne chápaná sloboda, ktorá je ohrozená tým, že upadne do sebarealizácie prostredníctvom uspokojovania konzumných, ekonomických a sexuálnych potrieb, napĺňania „vlastných záujmov“ a vyhľadávaním výnimočných, exaltovaných stavov a zážitkov. Liberalizmus tak môže upadnúť do podobného morálneho konštruktivismu, ktorý Patočka pranieruje v texte *Čím je a čím nie je Charta 77*: „Morálka tu však nie je kvôli tomu, aby spoločnosť fungovala, ale jednoducho kvôli tomu, aby bol človek človekom. Nedefinuje ju človek podľa ľubovôle svojich potrieb, prianí, tendencií a túžob, ale je to ona, ktorá vymedzuje človeka.“[\[40\]](#)

Zásadný omyl konštruktivistického prístupu k morálke spočíva v domnienke, že vychádza z objektívne daných právd, pričom jej uniká latentná motivácia, na ktorú poukazuje Patočkova téza o orgiastickom pôsobení sakrálneho. Keďže týmto pôsobením sa do každodenného obstarávania vnáša démonickosť, ktorá si človeka podmaňuje, oberá ho o slobodné a zodpovedné sebautváranie. A keďže sa človek stáva plne slobodným iba vtedy, ak orgiazmus privádza k zodpovednosti, je liberálne chápanie slobody človeka považované za „atóm“ vnútorne rozporné. Práve v tejto diskusii o orgiazme v technologicky zameranej spoločnosti Patočka spomína ľudské práva na telo a vlastný život ako doklad úpadku modernej technologickéj civilizácie: „Čím viac sa presadzuje moderná vedotechnika ako vlastný vzťah k súcnu, čím viac do svojho okruhu zatahuje všetko prírodné a potom aj ľudské, čím viac sú tradície dávneho vyrovnania pravého so strhujúcim odsúvaním a odsudzovaním ako nereálne, nevierohodné a fantastické, tým krutejší je revanš orgiastického entuziazmu [...] Vojna je v tomto storočí dokonanou revolúciou každodennosti. Spolu s tým kráča ruka v ruke univerzálne uvoľnenie a happening, orgiazmus v nových formách. Nielen počiatok vojen a revolúcií, ale rozklad starých foriem *étosu*, presadzovanie ‚práva na telo‘ a na ‚vlastný život‘, univerzálne rozšírenie happeningu atď. dokladajú túto súvislosť.“[\[41\]](#)

Na prvý pohľad sa zdá, že Patočkov postoj k ľudským právam je pomerne (a vzhľadom na charakter jeho celkového diela prekvapujúco) konzervatívny. Ešte významnejšie je, že jeho úvahy priamo provokujú k vysloveniu kontroverznej tézy, že sloboda stelesnená v ľudských právach môže podnecovať krízu legitimacy. Pre túto krízu hovorí niekoľko faktorov. Prvým z nich je atomizácia jednotlivca nielen v teórii, ale aj ako spoločenský fakt, ktorý sprevádza osamelosť ako výsledok spretrhania väzkov s druhými. Druhým je samotná každodennosť, ktorú človek pociťuje ako seba-

odcudzenie, ťaž a neslobodu, pričom táto ťaž sa pociťuje tým výraznejšie, čím nedostupnejšie sa zdajú byť možnosti „legálnej“ exaltácie a uvoľnenia. A nakoniec, tretím faktorom je to, že ani táto exaltácia prostredníctvom „happeningov“ v konečnom dôsledku nie je schopná zahnať nudu, ktorá vyvoláva túžbu po novom výnimočnom uspokojení.<sup>[42]</sup>

Proti Patočkovej kritike však možno vysloviť niekoľko výhrad. Nie je Patočkova lakonickosť ohľadom liberalizmu nespravodlivá? Nie je jeho prístup príliš schematický a jeho hodnotenie zjednodušujúce? Patočka uvádza právo na telo a vlastný život ako poukazy, ktoré majú dosvedčiť úpadok ako následok liberálneho uvažovania. Tieto práva sú však svojím obsahom a rozsahom veľmi široké. Napríklad pod právo na vlastné telo spadá celá škála práv: od požiadavky telesnej integrity až po reprodukčné práva a práva sexuálnych menšín. Lakonickosť tak nepomáha pochopiť, čo z tejto oblasti Patočka vlastne hodnotí. S istotou možno povedať, že určite nekritizuje toto právo ako celok, ale reaguje skôr na dobové tendencie a úvahy, ktoré sa snažili o jeho rozšírenie o momenty, ktoré súvisia s ľudskou sexualitou. Konečné zhodnotenie samozrejme vyžaduje podrobnejšiu analýzu.

Dalo by sa namietaj aj to, že Patočka vo svojich hodnoteniach liberalizmu len málo referuje na predstaviteľov liberálneho uvažovania. Neignoruje Patočka vnútornú rozmanitosť, ktorá sa v dejinách liberalizmu nachádza? Je isté, že Patočka sa ani nepokúša o podrobnú analýzu konkrétnych autorov. No *Nadcivilizácia a jej vnútorný konflikt*, čiže dielo, v ktorom liberalizmu explicitne venuje najviac priestoru, je nedokončený spis a viaceré pasáže o liberalizme sú skôr hrubým nárysom argumentácie než jej ucelenou podobou. S istotou možno však tvrdiť, že Patočka sa nesnažil rozvinúť kritiku teórie (resp. teórií rozmanitých predstaviteľov), ale všíma si dosah určitých ideí na život človeka a chod spoločnosti. Ponúka teda nielen filozofickú polemiku, ale aj určité dejiny ideí, ktoré vytvárajú pozadie pre túto polemiku a umožňujú identifikovať momenty krízy modernity. Napriek povedanému Patočkov prístup môže zanechať istú pachuť tendenčnosti. Upozorňuje, že práve marxizmus je určitou odpoveďou na liberálnu mravnú ospalosť a slepotu, na necitlivosť liberalizmu voči utrpeniu druhých. Inými slovami, napriek razantnej kritike marxizmu sčasti prijíma marxistický dialektický výklad a v zásade akceptuje aj jeho etiológiu. Proti tomu možno namietaj, pretože nie je to práve utrpenie druhých, ktoré liberálov vedie k zasadzovaniu sa o práva prehliadaných?

## L i t e r a t ú r a

CAJTHAML, Martin: *Evropa a péče o duši*. Praha: Oikoymenh 2010.

HAGEDORN, Ludger: *Únava rozumu. Patočkovo čítanie Bratov Karamazovovcov*. In: *Ostium*, roč. 13, č. 2, 2017.

HEIDEGGER, Martin: *Bytí a čas*. Praha: Oikoymenh 2008.

MENSCH, James R.: *Patočka's Asubjective Phenomenology. Toward a New Concept of Human Rights*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2016.

PATOČKA, Jan: Autorův doslov k francouzskému vydání díla „Přirozený svět jako filosofický problém“. In: *Sebrané spisy Jana Patočky 7. Fenomenologické spisy II*. Praha: Oikoymenh 2009, s. 367 – 378.

PATOČKA, Jan: Co můžeme očekávat od Charty 77? In: *Sebrané spisy Jana Patočky 12. Češi I*. Praha: Oikoymenh 2006, s. 440 – 444.

PATOČKA, Jan: Čím je a čím není Charta 77. In: *Sebrané spisy Jana Patočky 12. Češi I*. Praha: Oikoymenh 2006, s. 428 – 430.

PATOČKA, Jan: Ideologie a život v ideji. In: *Sebrané spisy Jana Patočky 4. Umění a čas I*. Praha: Oikoymenh 2004, s. 125 – 131.

PATOČKA, Jan: *Kacířské eseje o filosofii dějin*. In: *Sebrané spisy Jana Patočky*

3. *Péče o duši III*. Praha: Oikoymenh 2002, s. 11 – 144.

PATOČKA, Jan: Kolem Masarykovy filosofie náboženství. In: *Sebrané spisy Jana Patočky 12. Češi I*. Praha: Oikoymenh 2006, s. 366 – 422.

PATOČKA, Jan: *Nadcivilizace a její vnitřní konflikt*. In: *Sebrané spisy Jana Patočky 1. Péče o duši I*. Praha: Oikoymenh 1996, s. 243 – 302.

PATOČKA, Jan: *Negativní platonismus*. In: *Sebrané spisy Jana Patočky 1. Péče o duši I*. Praha: Oikoymenh 1996, s. 303 – 336.

PATOČKA, Jan: Nepředmětné a zpředmětnělé nitro. In: *Sebrané spisy Jana Patočky 8/1. Fenomenologické spisy III/1. Nitro a svět*. Praha: Oikoymenh 2014, s. 32 – 50.

PATOČKA, Jan: Svět a předmětnost. In: *Sebrané spisy Jana Patočky 8/1. Fenomenologické spisy III/1. Nitro a svět*. Praha: Oikoymenh 2014, s. 51 – 67.

PATOČKA, Jan: *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha: Oikoymenh 1995.

PLATÓN: *Obrana Sokratova*. In: *Dialógy I*. Bratislava: Tatran 1990, s. 341 – 364.

SKOVAJSA, Marek: „Moderantní“ nadcivilizace: nekonečná krize liberalismu a možnost jejího překonání. In: ARNASON, Johann P. – BENYOVSZKY, Ladislav – SKOVAJSA, Marek (eds.): *Dějinnost, nadcivilizace a modernita. Studie k Patočkově konceptu nadcivilizace*. Praha: TOGGA 2010, s. 81 – 122.

ZVARÍK, Michal: The Decline of Freedom. Jan Patočka's Phenomenological Critique of Liberalism. In: TRAJTELOVÁ, Jana (ed.): *The Yearbook on History and Interpretation of Phenomenology 2016. Vocations, Social Identities, Spirituality: Phenomenological Perspectives*. Frankfurt am Main: Peter Lang 2016, s. 79 – 99.

### P o z n á m k y

[1] Ako hovorí Platónov Sókratés počas obhajoby: „A ja sa domnievam, že sa vám ešte v obci nedostalo žiadneho väčšieho dobra, než je to moje slúženie bohu“ (Plat. *Apol.* 30a).

[2] „Ak sa nemýlim, podpisovači mnohých krajín Východu očakávali, že na správaní mocných k publiku sa nebude musieť nič meniť, že všetko bude ako predtým.“ PATOČKA, Jan: Co můžeme očekávat od Charty 77? In: *Sebrané spisy Jana Patočky 12. Češi I*. Praha: Oikoymenh 2006, s. 442.

[3] Tu je potrebné vyzdvihnúť úsilie Jamesa Menscha, ktorý sa pokúsil založiť koncepciu ľudských práv na Patočkovej teórii troch pohybov ľudskej existencie. Pozri najmä poslednú kapitolu *The Asubjective Grounding of Human Rights*. In: MENSCH, James R.: *Patočka's Asubjective Phenomenology. Toward a New Concept of Human Rights*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2016.

[4] PATOČKA, Jan: *Kacířské eseje o filosofii dějin*. In: *Sebrané spisy Jana Patočky 3. Péče o duši III*. Praha: Oikoymenh 2002, s. 112.

[5] PATOČKA, Jan: Nepředmětné a zpředmětnělé nitro. In: *Sebrané spisy Jana Patočky 8/1. Fenomenologické spisy III/1*. Praha: Oikoymenh 2014, s. 32.

[6] Na tomto „prirodzenom postoji“ sa zakladá aj prehliadnutie vlastného charakteru tela a telesnosti v dejinách filozofie a vedy: „V objektivistickom chápaní je svet súborom vecí a ako taký sa študuje. Prehliada, preskakuje sa ako iba subjektívny, ako fakt, že vždy, keď sa vzťahujeme k svetu, deje sa to v sieti, ktorá má základnú štruktúru ja-ty-ono. Ako dôsledok toho celá staršia filozofia preskočila aj fakt, že to, čo je základom našej skúsenosti, prvým predpokladom zaobchádzania s vecami, s druhými, so sebou - naše telo - nie je chápané personálne, ale v tretej osobe, ako ono - vec, objekt skúsenosti.“ PATOČKA, Jan: *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha: Oikoymenh 1995, s. 14.

[7] Problematike psychologizmu sa Patočka venuje napríklad v textoch, ktoré boli vydané v jeho súbornom diele pod názvom *Nitro a svět*. In: PATOČKA, Jan: *Sebrané spisy Jana Patočky 8/1. Fenomenologické spisy III/1. Nitro a svět*. Praha: Oikoymenh 2014. Pozri najmä text *Nepředmětné*

a zpredmetnelé nitro, s. 32 - 50.

[8] PATOČKA, Jan: *Nadcivilizace a její vnitřní konflikt*. In: *Sebrané spisy Jana Patočky 1. Péče o duši I*. Praha: Oikoymenh 1996, s. 254.

[9] PATOČKA, Jan: Autorův doslov k francouzskému vydání díla „Přirozený svět jako filosofický problém“. In: *Sebrané spisy Jana Patočky 7. Fenomenologické spisy II*. Praha: Oikoymenh 2009, s. 370.

[10] „České slovo ‚svet‘ obzvlášť vhodne vystihuje, o čo vo fenoméne základného sveta ide; lebo ‚svet‘ je výraz pôvodne označujúci svetlo.“ PATOČKA, Jan: Svět a předmětnost. In: PATOČKA, Jan: *Sebrané spisy Jana Patočky 8/1*, s. 55.

[11] Pozri esej „Počátek dějin“ In: PATOČKA, Jan: *Kacířské eseje o filosofii dějin*, s. 41-60.

[12] PATOČKA, Jan: *Kacířské eseje o filosofii dějin*, s. 51.

[13] PATOČKA, Jan: Ideologie a život v ideji. In: *Sebrané spisy Jana Patočky 4. Umění a čas I*. Praha: Oikoymenh 2004, s. 128.

[14] PATOČKA, Jan: *Kacířské eseje o filosofii dějin*, s. 102.

[15] PATOČKA, Jan: Ideologie a život v ideji, s. 125.

[16] PATOČKA, Jan: Ideologie a život v ideji, s. 129.

[17] Pre stručné zhodnotenie krízy modernity v tomto spise pozri CAJTHAML, Martin: *Evropa a péče o duši*. Praha: Oikoymenh 2010, s. 109 - 118.

[18] PATOČKA, Jan: *Nadcivilizace a její vnitřní konflikt*, s. 295.

[19] PATOČKA, Jan: *Nadcivilizace a její vnitřní konflikt*, s. 251.

[20] PATOČKA, Jan: Čím je a čím není Charta 77. In: *Sebrané spisy Jana Patočky 12. Češi I*. Praha: Oikoymenh 2006, s. 428.

[21] Porov. HEIDEGGER, Martin: *Bytí a čas*. Praha: Oikoymenh 2008, s. 213.

[22] Zaujímavý a pravdepodobne najviac zrelý pohľad na autonómnosť morálnosti ponúka Patočkov posledný rozsiahlejší text, ktorý má trochu zavádzajúci názov „Okolo Masarykovej filozofie náboženstva“. Patočka tu rozvíja interpretáciu diela F. M. Dostojevského, ktorý podľa neho objavil „novú pevninu doteraz neznámeho zmyslu“ (PATOČKA, Jan: *Kolem Masarykovy filosofie náboženství*. In: *Sebrané spisy Jana Patočky 12. Češi I*. Praha: Oikoymenh 2006, s. 395). Hrdinovia rozsiahleho Dostojevského románu Ivan a Aľoša Karamazovovci stelesňujú dva protikladné postoje, dva spôsoby ľudskej transcencie, na základe ktorej veci nadobúdajú zmysel. Kým Ivan reprezentuje „podzemného človeka“, pre ktorého veci strácajú význam a konkrétni ľudia hodnotu, Aľoša predstavuje láskyplné otvorenie sa, „seba-odumretie“, prostredníctvom ktorého sa uskutočňuje v službe druhým. K reflexii Dostojevského u Patočku pozri aj štúdiu Ludgera Hagedorna, ktorá je súčasťou tohto monotematického čísla *Ostia: Únava rozumu. Patočkov čítanie Bratov Karamazovovcov*. In: *Ostium*, roč. 13, č. 2, 2017.

[23] PATOČKA, Jan: *Kacířské eseje o filosofii dějin*, s. 51.

[24] PATOČKA, Jan: Čím je a čím není Charta 77, s. 429.

[25] Ide tento odsek: „To isté presvedčenie [o zvrchovanosti ľudských práv] žije i v jednotlivcoch a je základom pre ich plnenie povinností v živote súkromnom, pracovnom i verejnom. Jedine v súlade s ním existuje skutočná záruka toho, že ľudia nekonajú iba pre výhody alebo zo strachu, ale slobodne, ochotne, zodpovedne.“ PATOČKA, Jan: Čím je a čím není Charta 77, s. 429.

[26] Pre podrobnejšie zhodnotenie Patočkovej kritiky liberalizmu pozri SKOVAJSA, Marek: „Moderantní“ nadcivilizace: nekonečná krize liberalismu a možnost jejího překonání. In: ARNASON, Johann P. - BENYOVSKY, Ladislav - SKOVAJSA, Marek (eds.): *Dějinnost, nadcivilizace a modernita. Studie k Patočkově konceptu nadcivilizace*. Praha: TOGGA 2010, s. 81 - 122; ZVARÍK, Michal: The Decline of Freedom. Jan Patočka's Phenomenological Critique of Liberalism. In: TRAJTELOVÁ, Jana (ed.): *The Yearbook on History and Interpretation of Phenomenology 2016. Vocations, Social Identities, Spirituality: Phenomenological Perspectives*. Frankfurt am Main: Peter Lang 2016, s. 79 - 99.

[27] PATOČKA, Jan: *Kacířské eseje o filosofii dějin*, s. 113.

[28] Patočka však na viacerých miestach upozorňuje, že moderantnú nadcivilizáciu a liberalizmus



nemožno stotožniť, napríklad už len preto, že nie všetci dejinní predstavitelia nadcivilizácie boli liberáli. Porov. PATOČKA, Jan: *Nadcivilizace a její vnitřní konflikt*, s. 283.

[29] PATOČKA, Jan: *Nadcivilizace a její vnitřní konflikt*, s. 258.

[30] PATOČKA, Jan: *Nadcivilizace a její vnitřní konflikt*, s. 258 – 259.

[31] PATOČKA, Jan: *Nadcivilizace a její vnitřní konflikt*, s. 295.

[32] PATOČKA, Jan: *Nadcivilizace a její vnitřní konflikt*, s. 283.

[33] PATOČKA, Jan: *Nadcivilizace a její vnitřní konflikt*, s. 285.

[34] Bližšie k tejto téme pozri Patočkovu kritiku metafyziky v PATOČKA, Jan: *Negativní platonismus*. In: *Sebrané spisy Jana Patočky 1. Péče o duši I*. Praha: Oikoymenh 1996.

[35] PATOČKA, Jan: *Nadcivilizace a její vnitřní konflikt*, s. 283.

[36] PATOČKA, Jan: *Nadcivilizace a její vnitřní konflikt*, s. 292.

[37] PATOČKA, Jan: *Nadcivilizace a její vnitřní konflikt*, s. 295.

[38] PATOČKA, Jan: *Nadcivilizace a její vnitřní konflikt*, s. 264.

[39] PATOČKA, Jan: *Nadcivilizace a její vnitřní konflikt*, s. 301.

[40] PATOČKA, Jan: Čím je a čím není Charta 77, s. 429.

[41] PATOČKA, Jan: *Kacířské eseje o filosofii dějin*, s. 112.

[42] Porov. PATOČKA, Jan: *Kacířské eseje o filosofii dějin*, s. 111 – 113.

Mgr. Michal Zvarík, PhD.

Centrum fenomenologických štúdií

Katedra filozofie FF TU

Hornopotočná 23

918 43 Trnava

zvarik.michal@gmail.com

*Michael D. Gubser is an associate professor of history at James Madison University. His professional interests include history of international development and intellectual history, where he specialises on the regions of Central and Eastern Europe. In this field he published Time's visible surface: Alois Riegl and the Discourse on History and Temporality in Fin-de-Siècle Vienna (2006) and The Far Reaches: Phenomenology, Ethics, and Social Renewal in Central Europe (2014). In the second of these books he proposes a claim that phenomenological movement had an important historical impact on social and political events in Central Europe and played a crucial role in the fall of communist regimes. In the interview he discusses his views on phenomenology, Jan Patočka and his influence on Charter 77 and events thereafter. The interview took place on 10<sup>th</sup> September 2016 in Gdańsk during the conference Phenomenology and Practice, which was dedicated to research of the roots of phenomenology in Central and Eastern Europe as well as to opening new and original themes and problems within contemporary phenomenology.*

M. Z.

**Michal Zvarík:** *You approach phenomenology as a historian. It is a kind of strange encounter. I wonder, what is its nature? What does intellectual history get from phenomenology and how does intellectual history help to understand phenomenology itself?*

**Michael Gubser:** It's true. I approach phenomenology as a historian and from history. First, let me say that intellectual history or the history of ideas is an area of history that emerged in the United States in the beginning of the 20th Century, so it is an established historical discipline there. In part it treats the history of philosophy. Traditionally philosophers have written their own history or incorporated history in their work. For example, Franz Brentano in the beginning, who was very, very historical in his writing, tended to write the history of philosophy as a way of doing philosophy, as a way of understanding both the strengths and weaknesses of philosophical positions and to arrive to new insights.

In the United States, it is not so strange to approach philosophy from history, although I know that it is strange in a way in phenomenology to do so. The reason I did this is because phenomenology has had very important historical implications. And I think that phenomenologists are often so busy doing phenomenology, working on focused problems of philosophy, that they are not aware of the impact that their field of philosophy has had historically. And in that sense I think it is important for a historian to approach phenomenology and to look at phenomenology broadly, not to look just at one phenomenologist or one problem, but to observe the tradition as it runs from Husserl or Brentano forward. When you do that, you see that phenomenology has not been an esoteric philosophy, simply a philosophy of logic and consciousness, or perception. It is those things, but very consistently, from the beginning of the tradition, it also had a social and political aspect.

So one thing I wanted to do by approaching as a historian was to show that social and political thought was central to phenomenology from its start. But I think my claim is even stronger. I think phenomenology has influenced major historical events in the 20<sup>th</sup> century and I think that this influence is simply not recognised by many phenomenologists or many historians. I can speak about the United States, where in the fields of intellectual history or cultural theory the tendency is to focus on the philosophies that tend to be explicitly political or have an explicit social theory, for instance, certain versions of Marxism or post-structuralism, where the engagement with social theory has been very explicit. And the tendency is to understand phenomenology as a kind of Cartesian, intellectualist project. Even though it influenced such thinkers as Foucault, Derrida, Sartre, and Lévinas, Husserlian phenomenology is generally thought to have had little social or political payoff. And my sense in looking at this as a historian is that this view is wrong. In part, it is

wrong because typically the focus is on Western European. Certainly in the United States, French, German, and English philosophical texts were available. But when one looks at Eastern Europe, one sees that phenomenology not only had explicit social and political content, but that it informed important social and political movements that had tremendous historical impact. And that is mostly unknown. That is why I say at the beginning of the book *The Far Reaches*, that phenomenology is a preeminent social and political philosophy of the 20<sup>th</sup> Century. Most people today will be surprised to hear that. But I think looking at it historically from the view of Central and Eastern Europe really shows this to be the case.

**M. Z.:** *So you see phenomenology in Central Europe as a practical activity.*

**M. Gubser:** Partly.

**M. Z.:** *What is behind this orientation, not only in phenomenology, but rather in the region of Central Europe? Could you present the motives behind the overall character of *The Far Reaches*?*

**M. Gubser:** Every book is partly personal. It is partly a response to a research problem, but I think that books are also responses to personal lived experience, to use phenomenological terms, and this book certainly was that. Part of my attraction to Central Europe was that I came of age and started studying history at precisely the time when communism in Eastern Europe collapsed and Eastern Europe was transforming. And this was very exciting. I taught English in Prague in 1991-1992 and learned some Czech. This was long before I even heard of phenomenology. In fact, it was in Prague that a friend first introduced me to philosophy (Adorno in that case), so the ingredients of my future career as an intellectual historian first came together in Czechoslovakia. So there is that personal background.

The book is about Central Europe, but I think that it is also informed by some very American concerns. In the 1990 when I was coming of age politically, the dominant interpretation of what happened in Eastern Europe in 1989 was that Eastern Europe had returned to some sort of normal political life. By this it was meant that Eastern Europe had embraced the western liberal tradition of parliamentary rule, human rights and free markets. That kind of interpretation then fueled a sort of triumphal view of American politics: "We have won the Cold War". The most quintessential expression of this is Francis Fukuyama's essay *The End of the History*, an essay that later became a book.

And as we seen in the last 20 - 25 years of global and US politics, this triumphalism - and the idea that communism's death meant that all government involvement in the economy and society is bad - has led to the sense that liberalism is the only game in town and that it is our duty and privilege to promote democratization abroad. This view shaped US policy after 9/11 with the invasion of Iraq and beyond. I began to work on this book in 2006 or 2007 in the wake of this invasion, and it was partly informed by what seemed to me a wrongheaded notion that Eastern-European dissidents were essentially a Western liberal vanguard. And my sense coming out of the book still is that it is not so much liberalism or a western vision of politics that motivated dissident movements in Poland and Czecho-Slovakia, but rather a more native tradition of phenomenology. Crucial here is that both

Polish and Czech dissidents – and they made very different uses of phenomenology – formed not just a critique of communism in their countries, but also of modernity in general, including Western industrial modernity, which they condemned as technocratic and consumerist. They felt that modern people, East and West, abdicated moral values and gave over their subjective identities to a kind of general conformism. This critique was not simply launched against normalized Czechoslovakia or communist Poland, but was a general critique of the industrial or post-industrial society. And in this sense the idea that dissidents were people who wanted to be western is simply wrong. They were profoundly critical of both West and East.

**M. Z.:** *Here we can cite Patočka, who is an eloquent example this kind of critique. How and in what context does this criticism of West and liberalism appear in his work?*

**M. Gubser:** In Patočka it appears prominently. He sees Marxism as an extreme reaction against the problems produced by modernity. He sees Marxism and liberalism, as a species of the same fundamental ill in Western modernization. Of course, he sees considerable promise in Western modernization, for example, the emancipatory potential of liberalism, modern science that is potentially good. But when modern science comes to dominate and suppress experience – here is a Heideggerian element – then the human being has become simply another source for manipulation, another resource to use and use up. And he says quite explicitly that Marxism and liberalism are brands of the same sort of genealogy in this regard.

Two essays that I think are really important and lesser known in Patočka's work are the essay on meta-civilisation, *Nadcivilizace a její vnitřní konflikt*, and the essay on Post-Europe, *Evropa a doba poevropská*. There have been a number of works translated into English, while these have been translated only into German. But they really show that Patočka sees western liberalism as an extreme and but less evil version of Western political modernization, but nonetheless exhibiting some of the same problems as communist modernization. I think that a very interesting thing about Patočka – and this flies in the face of the argument that the dissidents were fundamentally liberals – is that he was by no means anti-Marxist. In these essays or in his notion of second movement of existence, he had sympathy for Marxist criticism of the exploitation of workers, or the exploitation of nature that is inherent in modernity.

By the way I think that this is true in Poland, too. In Poland the reception of phenomenology was often filtered through Catholicism and, of course, the Catholic Church has a long history of criticizing exploitation of workers. That is certainly picked up by Karol Wojtyła and Józef Tischner, who celebrate work as a realization of human worth (although Tischner condemned Marxism in a way few other phenomenologists did). And Patočka was in that regard also sympathetic to Marxist criticism. The problem, of course, is that communism became the cure that turned out worse than the disease. Certainly Soviet Marxism embraced a commitment to technocracy, to conformity, to bureaucracy that was worse than what existed in the West. But it is an extreme version of what Patočka sees across industrial society. I think those essays are actually really powerful in making that case.

**M. Z.:** *I would like to turn to Jan Patočka's political involvement and*

*influence on Charter 77. Many interpretations are dedicated to this final chapter of Patočka's life and are trying to see a direct connection between his practical engagement and philosophy. To what extent are these attempts justified?*

**M. Gubser:** I think there is a tension. The literature on Patočka goes in different directions. By now Patočka is certainly well known and well regarded in phenomenological circles and he is becoming more known in philosophical circles, so there is enough literature that I think we can talk about a certain variety. Obviously there is some desire among the writers to see his commitment to Charter 77 as flowing directly from his philosophy. I am not sure it is so clear. There are a lot of elements in Patočka that could contribute to an interesting political philosophy. I don't know that they are well developed. I tend to think that Patočka's Charter 77 manifestos have more to do with the present moment, the need to publicize Charter 77, than they are connected with his long-standing philosophy. But there are, of course, elements binding the activism to the philosophy and these are important. He talks a lot in his philosophy about freedom and that in turn can be translated into the Charter 77 movement. Freedom becomes a kind of calling card. Also the transcendence of one's circumstances is a powerful slogan in Charter 77, not to mention the idea of solidarity in crisis. I don't know, however, that there is a direct, immediate segue from philosophy to politics in Patočka. I think the political implications of his phenomenology would have to be worked out more carefully.

I have said this before, but Patočka is in some ways a symbol as much as he is a man or a philosopher. As a symbol, Patočka's final sacrifice and his commitment to Charter 77 is powerfully connected with his philosophy of freedom and so I think that for many Czech activists in the 1970's, who had some limited understanding of his philosophy, the sense that he was a philosopher of freedom, that he was committed to Charter 77 and died for it, was a very, very powerful and historically important symbol. However, this is different from saying that his philosophical ideas necessarily culminated in this activity. Perhaps he thought there was the way in which he is transcending his own moment and thereby embodying aspects of his philosophy, but I do not think it is as clear as some writers would have say. I do not think there is an automatic translation.

I guess I think that, on one level, Patočka the symbol – the philosopher of freedom who sacrificed himself for freedom – is historically the most important Patočka. The symbol that he represents is powerfully important and exists independently from the question whether his action was philosophically grounded in his work.

Can I add one more thing? Because of Charter 77's commitment to rights, it suggested that Patočka's work culminates in human rights. That is where the greatest tension comes in my mind. Human rights mean many different things, of course, and in the 1970's and onward involved a specific conception of the human being. There was a certain essentialist or formalist quality to the rights-bearing human being; for example, the human being as someone who possesses the rights to

life, etc. Patočka's philosophy was a philosophy of openness, in which talking of any sort of essence or a definition of a human being was anathema. Humans could always transcend themselves at any time. And so, the fusion of a specific human rights notion with Patočka's notion of human openness is a little hard to do. Yet I think that Charter 77's call for human rights makes it tempting for many people after 1989 to see the dissidents as essentially western liberals, since human rights is a central concept of western liberalism. That makes for a very easy translation: "Oh, they were advocating human rights, so they are liberals in the western sense". I think that we have to be very careful about that linkage, because it misses some of the crucial aspects of Patočka.

**M. Z.:** *In the closing chapter of The Far Reaches you propose the quite intriguing idea that in phenomenology can be found a troubling tendency to elitism. You mention that it originates in Husserl and his idea of the philosopher as a functionary of mankind.*

**M. Gubser:** Even before that, in Brentano.

**M. Z.:** *Can be this tendency to elitism traced also in the work of Jan Patočka?*

**M. Gubser:** I would say it is more apparent in Charter dissidents who are inspired by Husserl. There were enormous debates, for example, the Vaculik - Havel debate, whether there is a kind of misplaced heroism among Charter 77 dissidents. The argument was that Charter 77 was composed of cultural elites that were persecuted, but somehow occupied a privileged position, so they could survive and take a moral stance while still putting food on the table. And there were also questions whether the average Czech or Slovak, who in some extreme cases was treated with real disdain in the statements of Charter 77 members, could actually participate in these activities, whether he was in a position to be able to give up his job, vacation, university privileges for his children - things needed to survive or live a modestly comfortable life. So I think the elitism comes from there, and certainly Havel was dogged by these accusations of elitism long after 1989, by claims that he had been in a privileged position and therefore was able to maintain a kind of moral stance that others could not.

I think that throughout phenomenology there is an element of this, the idea that the philosopher-functionary should be able to help renew or rejuvenate the society. Husserl is powerful and potent, but I think that there is this problem of elitism when you start to think about philosophers as persons leading the way. It never is a direct political leadership. It is rather a sort of cultural stewardship. But there certainly is nonetheless a kind of cultural elitism that fuels it and to me this presents a weakness in phenomenological social thought historically. In a way, the ideal position for a phenomenological thinker is to be something like a pope, who is not a political leader in a sense of being a state leader, but is certainly a kind of cultural steward or cultural guide. And obviously Karol Wojtyła, a phenomenological philosopher before he was pope, is an example. This is not only about controversial positions he took as pope, but about a certain leadership style that did not allow for much dissent, a top down leadership that insisted on orthodoxy and really did not tolerate dissent.

**M. Z.:** *Where do you think this tendency to elitism rises from? Or what are its philosophical or historical presuppositions?*

**M. Gubser:** There are ways in which the notions of proof and evidence, that are central to phenomenology going back to Husserl and Brentano, can give rise to a concern for elitism, of the privileging of a narrow educated community of truth-seekers. Central to phenomenology is the claim that only the ability to perceive evidence provides for ultimate truth and perceiving evidence demands extraordinary care and cultivation. Brentano at one point says that the only way to prove that blue is not red is to actually observe and see. That is simple example that makes sense. But the notion of perceptual truth, truth that has to be perceived, can become problematic when, as Brentano argues, it takes a lot of effort, a lot of work, a lot of study to be able to cultivate the ability to notice the truth of things. Brentano makes this point in his writings, about how much training it takes to notice things. So ultimately there is a danger of reaching the point where only a trained few can really say “ah, this is true because I see it as true and I have cultivated the ability to perceive truth.” With Brentano I do believe it reached a point where the ultimate authority is a community of philosophers who have cultivated insight. And it is precisely in that notion where the danger of elitism lies. I know, in the ideal this ability ought to be cultivated among many people, that everyone should be able to cultivate their insight. But practically speaking, I think there is a worry that you will end up falling back on philosopher-functionaries who say “Well, here is the insight as we see it”.

Charter 77 in a way illustrates that point, with the many accusations of elitism lodged against it. On the other hand, even some of the Charter signatories criticized what they saw as the self-appointed, privileged moral stance taken by some of the spokesmen.

**M. Z.:** *It seems that according to you phenomenological origins are throughout permeated with a Platonic sentiment of the philosopher-king.*

**M. Gubser:** Let me turn that statement on its head. Again this may be a very American way of thinking, but I think the strength of phenomenological social thought in this day and age is that it provides ways to conceptualise collective activism outside a Marxist framework. One of the things that was central to the phenomenological tradition was the argument that a human being is fully human only if it exists in a community and in relationships with other people. You see this in Patočka, in his notion of the *polis*, in his notion that to achieve excellence one needs to exist in the *polis* – at times in tension with the polis, to be sure, but nonetheless existing with others, not in regal isolation. I think the possibility of collective activity is something that is not

found so much in political discussion today with its emphasis on individualism, at least in the United States. Ethics, too, is often reduced to individual, private morality, each of us makes his own decision. But there are conceptions of ethics that see morality as profoundly connected with communal relations and shared commitments, and I think the phenomenological tradition highlights this and highlights it in a way that is not Marxist. One of the things that emerged after 1989 is the general sense that all forms of collectivism were fraudulent, because they implied some version of Marxism. I think phenomenology is a powerful entry in that debate and has a lot of historical tradition behind it.

**M. Z.:** *So, can we summarise that Patočka with his emphasis on the community of polis overcame the shortcomings of the philosopher-functionary position?*

**M. Gubser** I think that Patočka is interesting in this regard. He is far from Husserl's philosopher-functionary, and I would say that there is simply a tension there, but a very fruitful one. On the one hand, his movement of transcendence suggests a certain isolating elevation from other men. On the other hand it is clearly a transcendence that takes place in the context of a community of other fellows, in the communal solidarity of the shaken. So there is both a community and a kind of elevation beyond community. And I do not think it is settled, what that means. There is a struggle between the two positions. I think these are themes that need to be worked out. What is the relationship between freedom of a community and freedom of a person? What is the relationship between person and a community? What is the relationship between transcendence and the *polis*?

**M. Z.:** *We have already mentioned that Patočka, due to his political involvement, became an important symbol. In this context I find one question especially intriguing. In one of the notes in The Far Reaches you briefly mention the possibility that the symbol of Patočka as a martyr is a sort of a myth. How is this statement to be understood? What is it based on?*

**M. Gubser:** There is a recent and very interesting book by Jonathan Bolton. It is titled *Worlds of Dissent*,[\[1\]](#) and he questions whether the myth is an accurate reflection of historical facts. Also, he looks very closely at what happened when Patočka died and questions some of the mythology around it. In a way, I think it is a minor point. Historically, it may be true that there has been a myth of Patočka built by eulogies, which came both from the Czechs and abroad. For example, Derrida, who was involved with Patočka, and Richard Rorty wrote eulogies. However, I don't think the historical facts,



whether or not he ultimately succumbed because of interrogation, exhaustion, or other things, take away from the powerful symbol that Patočka represents. And they do not take away the historical importance of that symbol, that he was perceived as a person who contended, that he used themes and terms from his philosophy in order to justify Charter 77, etc.

But this takes us to an important issue. Historians obviously focus on facts. They are trying to establish the facts correctly. But often it is not the day-to-day facts that are historically important to one's legacy. It may or may not be that Patočka ultimately died because of exhaustion from the interrogation. But the myth of him as a martyr is itself an important historical fact, and it had an important legacy in Charter 77. It helped to keep it unified despite having such a disparate array of thinkers.

Myth is also a historically important motivator. And so I think in that sense Patočka's involvement and Patočka-as-martyr was critical. There are stories that at his funeral, which was attended by many admirers, a horrible helicopter circled the cemetery to see who came out. It was so loud that you could not hear things. This clearly underscores his potency, the fact that he was a powerful thinker and a revered man, someone that both the regime and his followers took very seriously. So, in a way, medical accuracy is beside the point. The power of the man who committed himself is the crucial historical fact of his legacy.

**M. Z.:** *In the end I would like to turn to Patočka's important notion of problematization. It seems to me that in his case we can speak of problematization on two levels. On the one hand, Patočka posed important questions concerning the wholeness of human existence. On the other hand, as every great philosopher, he himself still remains a question.*

**M. Gubser:** It seems fitting that the philosopher of problematization would be still problematic. That is only appropriate.

**M. Z.:** *Of course. But generally speaking, Patočka, due to his emphasis on problematization, might appear as a "naysayer", who, for example, says "no" to liberalism, "no" to Marxism, "no" to pure technocracy. And this leads to a question, whether there is some positive content in Patočka's work. Is his philosophy mostly about saying "no"?*

**M. Gubser:** I do not think his philosophy is about saying "no". In terms of social and ethical theory, I do not think it is necessarily clear what direction it would go. But there are an enormous number of developed theories that he presents. For example, his philosophy of three movements is an intriguing and powerful conception of both a person and, potentially, a society. His work on post-Europe and meta-civilization is a critique of certain things, but there are intriguing insights and positive notions. His notion of the care for the soul has a lot of positive potential. I certainly would not call him a

“naysayer”. That is not to say that social, political, anthropological and generally philosophical implications are necessarily fully developed. But I think there is an enormous amount of carefully drafted concepts and themes that are waiting for philosophers, historians, and cultural theorists to develop. There is definitely a critique of technocracy, but underneath that, care for the soul is an attempt to provide a positive answer. The notion of transcendence is partly an attempt to provide a positive answer to what could rectify the imprisonment of everyday conformism. Are they fully developed? No. But are they intriguing conceptual steps? Yes, absolutely, and very potent ones. So I do not think he is purely a philosopher of negativity.

### P o z n á m k y

[1] BOLTON, Jonathan: *Worlds of Dissent. Charter 77, The Plastic People of the Universe, and Czech Culture under Communism*. Cambridge, MA: Harvard University Press 2014.

Mgr. Michal Zvarík, PhD.  
Centrum fenomenologických štúdií  
Katedra filozofie FF TU  
Hornopotočná 23  
918 43 Trnava  
zvarik.michal@gmail.com

### **Patočka's reflection of the spiritual crisis of contemporary society**

Jan Patočka is presently considered to be the greatest Czech philosopher of 20th century. His philosophical thinking is appreciated even abroad. In Patočka's later philosophy the concept of *Europe* plays an important role. This concept is inextricably linked to the a Greek idea of *care for the soul* and with the development of history itself. However, throughout history, according to Patočka, the idea of the care for the soul in Europe has been gradually disappearing. Europe in the original old sense ceases to exist and its place is overtaken by a new *Post-European period*. This concept has similarity to the current concept of *globalization*. The new post-european period inherits after the demise of Europe it's positive elements, but also mainly the contemporary problems, with which the world will have to struggle.

**Keywords:** Jan Patočka, Care for the Soul, Post-European period, Globalization, Crisis

Jan Patočka je dnes - a právom - považovaný za najväčšieho českého filozofa 20. storočia a význam jeho filozofického myslenia je stále viac doceňovaný aj v zahraničí. Napriek tomu, že bol pre minulý režim v Československu nežiadúcim mysliteľom, dokázal sa dostať svojou prácou do povedomia aj v západnej časti sveta v období totality v Československu, kedy zažíval filozoficky najproduktívnejšie obdobie svojho života.

V Patočkovej filozofii hrá významnú úlohu predovšetkým jeho vlastná koncepcia filozofie dejín, inšpirovaná okrem iných predovšetkým Husserlom a Heideggerom, ktorá vznikala počas celého jeho života. Výsledky celoživotnej filozofickej práce sa však u Patočku prejavujú naplno hlavne v poslednom období jeho života - t. j. približne od začiatku 70. rokov minulého storočia až do jeho smrti v roku 1977. V tomto období sa venuje hlavne problémom filozofie dejín a formuluje vo vzťahu k týmto problémom niektoré vlastné originálne myšlienky. Práve do tohto kontextu zapadá aj Patočkova reflexia duchovnej krízy súčasnej spoločnosti, ktorá je súčasťou jeho koncepcie filozofie dejín z neskorého obdobia jeho života.

### **Dejiny ako Európa**

Patočkovi ide v jeho neskorej filozofii dejín predovšetkým o otázku *čo je to Európa*, čo znamená tento pojem a jeho obsahové naplnenie? S tým bytostne súvisia aj otázky *vzniku Európy* a jej potenciálneho *zániku*. Patočka totiž na jednej strane v podstate stotožňuje pojem *Európy* s *dejinami* ako takými a na strane druhej otvorene uvažuje o zániku Európy a o následnej dobe *po-európskej*, ktorá nasleduje v dejinách po tomto zániku. Z pohľadu svojej koncepcie označuje teda našu súčasnosť ako dobu *po-európsku*, vyznačujúcu sa istými znakmi, ktoré vykazujú výraznú podobnosť s dnes často používaným pojmom *globalizácia*. Problémy *po-európskej* doby, ktoré sa prejavujú postupným ubúdaním *duchovnej dimenzie* života človeka - v prospech *materiálnej, konzumnej dimenzie* - skúma Patočka predovšetkým vo *filozofickej* rovine. Dôsledky tejto *duchovnej krízy* sa však v konečnom dôsledku premietajú aj do náboženskej, politickej a celospoločenskej roviny súčasného sveta.

Na otázku *čo je Európa* odpovedá (v duchu Husserlovej *Krízy*), že ide o „pojem, ktorý spočíva na *duchovných základoch*“.<sup>[1]</sup> Moment vzniku Európy a taktiež počiatok samotných dejín vidí Patočka tam, kde sa začína príbeh dejín v tom zmysle, ako ich chápe, ale súbežne aj *filozofie* a *politiky* v ich pôvodnej forme - v starovekom Grécku. V prepojení dejín a Európy vidí aj zásadnú úlohu vlastnej filozofie dejín, ktorej úlohou by malo byť reflektovať na to, čo vytvorilo dejiny. Dejiny sú tak pre neho „*dejinami Európy*, a *neexistujú žiadne iné*. Všetko ostatné je *analytika* na úplne inej úrovni, nie na

úrovni *kontinuity istej jednotnej úlohy*, ktorá je schopná univerzalizácie“.<sup>[2]</sup> Pojem dejín ako Európy a ich vznik je však pre Patočku nerozlučne spojený s myšlienkou *starostlivosti o dušu*. Práve starostlivosť o dušu je pre neho tým princípom, ktorý vytvoril Európu. V súvislosti s dejinami – teda s dejinami ako Európou – to potom znamená, že sú z veľkej časti „*dejinami pokusov o realizáciu starostlivosti o dušu*“.<sup>[3]</sup>

Starostlivosť o dušu je princíp, ktorý robí Európu tým, čím je (resp. pre Patočku bola) – je to *cesta európskej tradície*, založenej na *rozumovom nahliadnutí* a aj keď nie je pre neho v žiadnom prípade jednoduchá a neprerušovaná, je predsa len istým zmysluplným spôsobom zrozumiteľná pre ďalšie generácie. Najpodstatnejšie však je to, že „*má jadro, obrnené proti katastrofám a kolapsom ... schopné stále nových foriem jednoty, možno obsiahlejších a formálnejších*“.<sup>[4]</sup> Patočka sa pokúša vo svojej koncepcii filozofie dejín ukázať, že pôvodne grécka idea starostlivosti o dušu prechádza v rôznych obdobiach dejín rôznymi dejinnými metamorfózami. Tvrdí, že je to práve koncept starostlivosti o dušu, ktorý *sformoval* a dlhé storočia formoval cestu európskeho myslenia, a tým aj dejiny ako Európu. Tento princíp univerzálneho rozumového *nahliadnutia a spôsobu života z toho vyplývajúceho*, sa stáva pre Patočku nielen centrom filozofie, ale aj centrom filozofie dejín a problému Európy, ktorý sa viaže k celému priebehu jej dejín. Preto hovorí o *európskom duchovnom dedičstve*, ktoré je potrebné uchovať aj v súčasnosti.

### **Doba po-európska**

V súvislosti s ústredným motívom, ktorý vytvoril Európu – teda dejiny v Patočkovom chápaní – však on sám rozoznáva *koniec Európy*. Vyjadruje to jednoznačne: „Európa ako Európa vznikla z ... motívu, zo starostlivosti o dušu, a ... zanikla následkom toho, že na ňu zabudla“.<sup>[5]</sup> Na tomto mieste nie je dost priestoru k podrobnejšiemu vykresleniu postupného procesu zániku Európy tak, ako o ňom píše samotný Patočka.<sup>[6]</sup> Je to práve tento *zánik Európy*, ktorý v Patočkovej koncepcii filozofie dejín oddeľuje dejiny – Európu od následnej epochy našej súčasnosti – *doby po-európskej*.

Po-európsku dobu Patočka vo svojej filozofii vníma v dvoch odlišných rovinách: *vonkajšej* (objektívnej), ktorá sa prejavuje hlavne na geopolitickej mape sveta a *vnútornej* (duchovnej), ktorá zasahuje v podstate spoločnosť a kultúru celej planéty. Obe tieto roviny spolu neoddeliteľne súvisia a sú pre neho odrazom stavu, v ktorom sa nachádza spoločnosť súčasnosti.

Po-európska doba sa prejavuje vo vonkajšej – geopolitickej – rovine predovšetkým vznikom *po-európskeho sveta*, ktorý získava *globálny* charakter. Ide o prerozdelenie bývalej moci Európy novým svetovým (predovšetkým *mimoeurópskym*) mocnostiam – ako dôsledok dvoch pre Európu sebazničujúcich svetových vojen. Podľa Patočku sú tieto mocnosti *dedičmi Európy*. Predovšetkým tu ide o dve povojnové najsilnejšie mocnosti – USA a ZSSR, ku ktorým možno prirátat ďalšie štáty ako Čína, India, či Japonsko, ktoré v tomto prerozdelení moci získali svoj podiel. Dediči Európy sú rôznorodí: Jední sú „legitímnymi potomkami Európy, ... ktorí v ďalekých priestoroch vyrástli do planetárnej veľkosti“, ostatní sú na úrovni „rôznych stupňov predeurópanstva: v európskom období buď stáli bokom, alebo boli v dejinách, ktoré iniciatívne viedla Európa, objektmi, nikdy nie subjektmi“.<sup>[7]</sup>

Čo je ale vo vzťahu k našej súčasnosti dôležité, vzniká tu „nový svet v zmysle novej, univerzálnej, planetárnej, politickomocenskej štruktúry“.<sup>[8]</sup> Tento nový svet je charakteristický tým, že tu prebieha (povedané súčasným jazykom) *globalizácia*. Je založený na vede a modernej technike, je však otáznе, či sa v tejto *kolosálnosti* a *univerzálnosti* nájde aj nový *duchovný prvok*. Dediči Európy na jednej strane s veľkou razanciou preberajú od pôvodnej Európy hlavne to (na prvý pohľad) *pozitívne* – techniku, výrobné spôsoby, formy organizácie, politické usporiadanie štátu. Na strane druhej si však zrejme neuvedomujú, že preberajú zároveň aj problémy Európy (napríklad azda najakútnejšie problémy s devastáciou životného prostredia), do ktorých sa sama dostala a teda aj to *negatívne*. Pre Patočku sú však už – tak ako v tejto dobe aj samotná Európa – „duchovnej substancii

Európy ... vnútorne cudzí“.[9] Dediči Európy teda podľa neho prijímajú *dedičstvo Európy*, so všetkými pozitívnymi aj negatívnymi prejavmi.

K vonkajším rysom po-európskeho sveta zaraďuje Patočka aj nové možnosti *techniky a biológie*, úpadok *európskych jazykov* – čo má podľa neho za následok skazu *klasického vzdelania a jazykov*, ako aj ústup špecificky európskych *oblastí poznania*, za ktoré považuje predovšetkým *históriu a filozofiu*. Po druhej svetovej vojne sa začína prejavovať aj nový fenomén – *amerikanizácia Európy*, o ktorom sa aj v súčasnosti mnoho hovorí. Taktiež by sme sem aktuálne mohli zaradiť aj *ekonomicko-politické* dianie a fenomén globálnych *masovokomunikačných* prostriedkov. Tento proces, ktorý je dnes prejavom spomínanej globalizácie, sa prejavuje v mnohých podstatných sférach súčasného života a stal sa jeho neoddeliteľnou súčasťou.

Filozoficky zaujímavejšia je však vnútorná, či *duchovná* rovina charakteristiky doby po-európskej, ktorej aj Patočka venuje podstatne viac priestoru vo svojich úvahách. Ako sa teda podľa neho *zánik Európy* prejavuje v duchovnej situácii súčasnej po-európskej doby? Diagnóza *krízy* nielen vo filozofii ale v celej ľudskej spoločnosti (minimálne *západnej* ak nie celosvetovo pochopenej) nie je novou myšlienkou, objavuje sa v myslení mnohých (nielen) filozofov v podstate už od konca 19. a začiatku 20. storočia. V Patočkovej filozofii však môžeme nájsť niekoľko pôvodných, originálne postavených problémov, ktoré sám veľmi inšpiratívnym spôsobom rozvíja a ktoré sa viažu nielen k dejinám, ale aj k našej súčasnosti. Treba pripomenúť, že pri reflexii problému duchovnej krízy súčasnej spoločnosti je Patočka celoživotne inšpirovaný predovšetkým dvoma svojimi významnými predchodcami a rodákmi – T. G. Masarykom a E. Husserlom – pretože obaja, hoci každý svojím vlastným spôsobom, vnímali tento problém vo svojom myslení veľmi intenzívne.

### **Duchovná kríza**

Ako teda filozoficky vníma krízu Patočka? So stratou duchovného princípu starostlivosti o dušu sa pre Patočku akoby strácala aj podstatná ľudská možnosť žiť na vyššej ako *biologickej* úrovni života, na úrovni *oslobodenia sa od čírej viazanosti k životu*. Túto vyššiu úroveň reprezentuje v jeho známej koncepcii *troch pohybov existencie* pohyb tretí – *pohyb slobody*. Prvé dva pohyby – *pohyb akceptácie a pohyb obrany* sú totiž neodmysliteľne spojené s tým, čo Patočka nazýva *sebastravujúcim životom*, ktorý patrí k biologickej úrovni. Tento problém má nielen vo filozofii, kde je reflektovaný a premýšľaný viacerými mysliteľmi, ale aj v celej spoločnosti, ďalekosiahle následky a vyzerať to tak, akoby bol stále nevyriešený nielen filozoficky, ale aj eticky, politicky, ekonomicky a akoby sa stále prehľboval. Mal by teda byť stále *aktuálnym* aj pre ľudí dnešnej doby.

Patočka filozoficky odlišuje dejiny od ne-dejinných období predovšetkým na základe dvoch zásadných protikladov: prvým je protiklad *každodennosť-výnimočnosť* a druhým potom protiklad *vzmach-úpadok*. V súčasnej po-európskej dobe sa stala v živote človeka prevládajúcou dimenzia *každodennosti*, profánnosti, oproti ktorej Patočka stavia ako protiklad dimenziu *nekaždodennosti, výnimočnosti, či orgiazmu*, v náboženskej oblasti pôvodne zastúpenej ako niečo *posvätné*. V týchto protikladných dimenziách sa podľa neho ľudský život vždy nevyhnutne pohybuje a ani jednej z nich sa nemožno jednoducho zbaviť.

Odlíšenie *každodennosti* a *nekaždodennosti* súvisí podľa Patočku s problémom počiatku dejín a ich odlíšenia od nedejinných a pred-dejinných období tak, ako sa to objavuje vo vrcholnej podobe Patočkovej filozofie dejín. Nekaždodennosť je v pred-dejinnosti zastúpená orgiastickou dimenziou ľudského života, ktorá má podľa neho svoje nepostrádateľné miesto v živote človeka ako forma *nekaždodennosti*. V pred-dejinnom období táto dimenzia *démonického a vášne*, ako ju tu Patočka nazýva, je schopná človeka *premôcť*, strhnúť ho svojou silou do pripútanosti k životu. V tejto dimenzii podľa neho zažívame to, že svet nie je len okruhom našich možností, ale aj toho, čo sa nám akoby otváralo *samo*, čo je schopné našu skúsenosť *premôcť*, dostať proti našej vôli na svoju stranu a tak ovplyvňovať náš život. K spomenutej dimenzii patrí napríklad oblasť *erotiky, démonickosti, posvätnej*

hrôzy, ktorá má svoju silu pôsobenia na človeka dodnes. Tvárou v tvár tejto silnej skúsenosti je človek náchylný „zabudnúť na celú dimenziu boja o seba samého“.<sup>[10]</sup>

To nové, čo prichádza s počiatkom dejín v gréckej *polis* je moment otrasu dovtedajšieho zmyslu a následnej schopnosti sa s ním vyrovnáť – *zodpovednosti* (nielen) vo vzťahu k orgiastickej dimenzii života. Opozícia každodennosti – nekaždodennosti patrí medzi problémy, ktoré zodpovednosť dejinného človeka musí *zvládnuť*.<sup>[11]</sup> Pokým v pred-dejinnom období bola pre človeka nekaždodennosť len *útek*om od každodennosti, ktorú zastupuje pre Patočku predovšetkým *práca*, po vzniku dejín v *polis* ide o niečo iné: „*prekonať* každodennosť, bez toho, že sa v sebazabudnutí zrutíme do oblasti temna akokoľvek lákavého“.<sup>[12]</sup> Práve v *polis* sa ukazuje, že človek môže napriek *problematickosti*, ktorú mu dejiny odkrývajú, získať odstup, čo znamená filozofické nahliadnutie vo svojej situácii.

V súčasnej dobe je kľúčovou *zmena chápania každodennosti*, ktorú podľa Patočku zastupuje predovšetkým *práca*. V pred-dejinnom období, pred vznikom dejín, bola podľa neho práca vnímaná ako niečo *ne-posvätné*, ako *ťažoba* a *nutnosť* k zabezpečeniu živobytia človeka. Oproti nej stála iná, protichodná dimenzia – dimenzia posvätného, nekaždodenného. Podobnú paralelu nachádza ale aj v dnešnej spoločnosti, aj keď veľká väčšina najnamáhavejšej práce bola (to je to pozitívne na *vedo-technike*) odstránená. Úľavu od ťažoby, nevyhnutnosti práce pre život potrebuje rovnako aj dnešný človek, je ale otázne, či túto úľavu dokáže ešte nájsť v duchovnej oblasti – v oblasti náboženstva, umenia, či filozofie. Ak to tak nie je, a to je v Patočkovej filozofickej reflexii podstatné, pôvodné *prostriedky* k životu *nahrádzajú* absentujúcu vyššiu – duchovnú – dimenziu života, teda *ciele*, či *zmysel* života.

Život ľudí v súčasnej spoločnosti je potom z tohto pohľadu životom „v technickej racionalite, je to život v *samých prostriedkoch*. Pracovať, aby sme pracovali – to je moderný sen“.<sup>[13]</sup> Postupne došlo k tomu, že na jednej strane pôvodné *prostriedky* k životu – a k nim patrí v konečnom dôsledku aj práca a veda, pochopená od obdobia novoveku novým, technickým spôsobom – sa z *prostriedkov* stali *cieľom*. Problémom je však na druhej strane aj to, že samotná práca nedokáže plne *uspokojiť* drvivú väčšinu ľudí, ktorí pracujú. Pracujú teda preto, aby dostali mzdu, za ktorú si potom kúpia opäť len *prostriedky* k prežitiu (stravu, ošatenie, bývanie atď.), alebo ako alternatívu absentujúcej duchovnej dimenzie *nekaždodennosti*, *prostriedky* k *úniku pred každodennosťou* (alkohol, drogy, sexuálne služby a pod.). Často, čo je vo svojej podstate absurdné, sa stávajú *prostriedky* (napríklad automobil, dom, či iný hmotný majetok) pre človeka *cieľom*, ku ktorému majú jemu samotnému dopomôcť iní ľudia ako *prostriedky*. Alebo sa ľudia nechajú *strhnúť* každodennou prácou, v ktorej môžeme taktiež nájsť únik, môžeme sa „stratiť v tom, čo obstarávame“.<sup>[14]</sup> Tento protiklad každodennosti a nekaždodennosti je niečím, čoho sa nemôžeme jednoducho zbaviť, pretože, slovami Patočku, je „prazákladným faktorom ľudstva“.<sup>[15]</sup>

## Vzmach a úpadok

Celý problém je však ešte hlbší. Patočka dáva tento protiklad do súvislosti s iným, ešte zásadnejším protikladom, na základe ktorého odlišuje práve dejiny od pred-dejinného, či ne-dejinného obdobia. Týmto protikladom je *vzmach* a *úpadok*. Na stranu úpadku totiž stavia práve každodennosť, bežný deň, bežný, t. j. *sebastravujúci* život s jeho potrebami, ktoré pre nás vytvárajú ťažobu práce. To je zásadný predpoklad, ktorý prijíma od Heideggera<sup>[16]</sup> – že totiž *úpadková tendencia* ľudského života nie je niečím *sekundárnym*, niečím, čo len dopĺňa rast, pokrok, ale naopak je niečím *pôvodným*, *väčšinovým* a *primárnym*. Na prekonanie tohto pôvodného, prirodzeného úpadku je potrebný istý *duchovný vzmach* – či už na ľudskej individuálnej úrovni, alebo na úrovni určitého spoločenstva. Človek, alebo spoločenstvo, sa musí *aktívnym* spôsobom vypnúť k určitému duchovnému vzmachu, aby bola prekonaná táto pôvodná úpadková tendencia života. Východisko z každodennosti je možné pre človeka na jednej strane *orgiastickým spôsobom* v *sebazabudnutí*, v *úniku pred ťažobou* (napríklad rôznymi rituálmi, erotikou a podobne), ktorý uplatňoval pred-dejinný človek, alebo je tu

na strane druhej východisko *dejinného človeka*. Toto druhé východisko ako *prekonanie každodennosti*, alebo *vzmach z úpadku* charakterizuje Patočka vo vzťahu k antickému Grécku, kde vznikajú dejiny ako „veľký výkon, v ktorom vzniká niečo ako duchovný život, veľká poézia, aktívny život; dejiny ako aktívny život v polis ... to všetko sú rôzne stránky pohybu, ktorým sa západný človek povznáša z úpadku a vytvára dejiny“.[17]

Podobnou formou vzmachu z úpadku bolo podľa Patočku po dlhé stáročia aj *kresťanstvo*, ako jedna z podôb starostlivosti o dušu (svojím spôsobom nadväzujúce na antickú podobu starostlivosti o dušu), ktorá svojou silou a rozsahom prekonala všetky dovtedajšie duchovné hnutia. Zdá sa však, že aj sila kresťanstva postupne podlieha tlaku racionálneho, pozitivistického pohľadu na prírodu a na svet, ktorý preferuje moderná prírodoveda. Problémom po-európskej doby z tohto pohľadu je potom to, že namiesto pôvodne duchovnej dimenzie života, zastúpenej v starostlivosti o dušu - oproti náboženstvu či filozofii, stále viac vládne *veda* a jej technické pochopenie sveta. Navyše samotná veda už podľa neho rezignuje na otázku po zmysle, stala sa preto vedou, ktorá „nám dáva žiť a zároveň dáva tušiť, že celej civilizácii na nej založenej hrozí kolaps“.[18] Táto veda podľa Patočku „chce len konštatovať, čo je, a nestará sa o to, čo je a má zmysel. Veda tohto druhu počíta s nezmyselnosťou, dokonca aj seba samej. Je sama zmyslu-prázdna. V tom tkvie: nedokáže odôvodniť seba samú *zvnútra* ako zmysluplnú činnosť“.[19]

Veda tak už nie je duchovným nástrojom premeny človeka a jeho sveta, ale je skôr nástrojom moci. Veda ako taká je však pre Patočku pôvodne prostriedkom k životu, je to „praktická záležitosť, *patri na stranu každodennosti*“.[20] Obrovský rozvoj vedy a techniky, pokusy o ovládnutie prírody a zlepšovanie predovšetkým *materiálnej* stránky ľudského života hodnotí Patočka ako „*rozmach každodennosti*, jej generalizácia, ktorá urobila nevierohodnými všetky tradičné spôsoby vzmachu a úpadku ...“.[21]

Pre súčasnosť je tiež charakteristické strácanie sa individuálnych a národných odlišností, vzniká aj masová kultúra, ktorú vytvárajú a šíria masmédiá. Dnes sa k pomenovaniu (nielen) týchto procesov používa výraz *globalizácia*, ktorý môže byť považovaný za ekvivalent Patočkovej po-európskej doby. To, čomu sa v súčasnosti hovorí *konzumný spôsob života* (pre Patočku sebastravujúci život) dnes získava stále silnejší vplyv. Konzumný spôsob života je nesporne podporovaný aj *vedotechnikou*. Čo je však podstatné, zdá sa, že nekompromisne valcuje pôvodné duchovné hodnoty a to nielen na *západe*, ale aj na *východe*. Príkladom môžu dnes byť práve oblasti Číny, Indie, ale napríklad aj dnešný Tibet, či Južná Kórea.

V konečnom dôsledku je dnes drvivá väčšina vedy a techniky zameraná na spomenutú *biologickú úroveň*, alebo *sebastravujúci život* - ide tu v podstate len o zlepšovanie *fyzických podmienok* života človeka, pričom je tu zrejماً istá *rezignácia* na vyššie, duchovné ciele. Patočka to zaujímavo vyjadruje v jednej zo starších súkromných prednášok: „Tragédia európskej civilizácie je v tom, že platónska idea sa *vtelila do elektrických ladičiek*“.[22] V súčasnej vede akoby podľa neho prevládala „nenávisť k filozofii ako problematizovaniu a stálej možnosti nepredvídateľných myšlienkových obrátov“.[23]

Iným prejavom nedostatku duchovnej dimenzie v živote človeka súčasnosti, ktorý sa podľa Patočku hlási o slovo stále dôraznejšie, je *nuda*, ktorá taktiež súvisí s každodennosťou. Nuda nie je pre neho vôbec ničím zanedbateľným, ale je to „ontologický status ľudstva, ktoré podriadilo celkom svoj život každodennosti a jej neosobnosti“.[24] Veda so svojim technicko-ovládajúcim nazeraním zbavuje totiž svet všetkého „tajomného“.

Táto situácia má ďalekosiahle následky pre celú súčasnú ľudskú spoločnosť. Znova sa hlási o slovo ne-každodennosť, ktorá je „neodbytnou a nikdy nestratiteľnou stránkou človeka a núti človeka v tejto civilizácii k primitívnym spôsobom prekonávania každodennosti“.[25] Medzi tieto spôsoby

prekonávania každodennosti zaraďuje Patočka rôzne spoločenské problémy, známe zo súčasnosti – *narkómia, pansexualizmus, samovražedné tendencie, stúpajúci počet duševných chorôb*. Dnes možno najaktuálnejšie by sme sem mohli zaradiť aj rôzne druhy *závislostí*, predovšetkým závislosť (nielen) mladých ľudí od počítačových hier, internetu, teda od *úteku do inej, virtuálnej reality*. Ešte nebezpečnejšími prejavmi na celospoločenskej úrovni sú pre Patočku rôzne formy *agresivity, nacionalizmu, opojenia revolúciou* a predovšetkým *vojny*. Moderný racionalizmus sa postupne premenil cez moderný *mechanizmus* na *mašinizmus*, ako ho Patočka nazýva, a tak prispel k súčasnej podobe vedotechniky, ktorá priamo prerástla do našej súčasnosti, v ktorej už ľudstvo nemôže existovať bez tohto „na vede a technike vždy mohutnejšie spočívajúceho ... spôsobu výroby, takže racionálne ovládanie, chladná *pravda* tohto najstudenejšieho zo všetkých studených netvorov nám zastiera dnes úplne jeho vznik, odstraňuje všetky v našej spoločnosti tradičné spôsoby prekonávania každodennosti neorgiastickým a potiaľ pravdivým spôsobom“.[26]

## **Vedotechnika**

Čím viac sa v tomto spôsobe života ľudí dostáva do popredia moderná *vedotechnika* ako určujúca vo vzťahu človeka k svetu a k sebe samému, tým „krutejší je revanš *orgiastického entuziazmu*“.[27] Dostávame sa k otázke *vojny*, ktorá, ako určujúci fenomén 20. storočia zastáva v Patočkových reflexiách dôležité miesto. Vojna je pre neho „dokonanou revolúciou každodennosti ... orgiazmus v nových formách“.[28] Tu sa stretáva organizovanie každodennosti a *orgií*, v ktorých je *všetko dovolené* v spoločnom vyvrcholení. Napriek tomu ale nuda neustupuje, naopak na pozadí vedotechniky sa stáva *nudou obrovských rozmerov*, tajomstiev, odkrývaných touto vedotechnikou sa okamžite zmocňuje každodennosť a prírodovedno-technické pochopenie jestvujúcna ako *už odkrytého a jasného*, pochopenie, ktoré „z dnešného tajomstva robí razom všeobecný klep a triviálnosť druhého dňa“.[29]

Pri analýze súčasnej situácie nemôže Patočka vynechať pojem *Sily*, pojem v zásade ekvivalentný Heideggerovmu pojmu *Gestell*, ktorý od nemeckého mysliteľa preberá.[30] Patočka charakterizuje Silu ako „najvyššie jestvujúcno, ktoré všetko tvorí aj ničí, ktorému všetko a všetci slúžia“.[31] Človek v tomto pochopení už prestal byť *filozofickým* – prestal byť *vzťahom k bytiu*, ktorým bol na rozdiel od všetkých ostatných živých aj neživých súčastí jestvujúcna. Naopak, stal sa *súčasťou Sily, veľkým akumulátorom*, ktorý je sám „kumulovaný, prepočítavaný, využívaný a manipulovaný ako ktorýkoľvek iný stav síl“.[32]

To, čoho je človek súčasťou, je *porozumenie svetu ako Sile*. Sila, ktorá sa prejavuje predovšetkým v *pôsobení, akumulácii a uvoľňovaní* potenciálov, už *presahuje človeka*, ten sa stáva jej súčasťou a je „zaujímavý“ len dovtedy, pokiaľ má istý potenciál, pokiaľ je *vypočítateľný, disponovateľný a tým využitelný*. J. Derrida túto Patočkovu myšlienku interpretuje ešte presnejšie: „Sila sa stala modernou podobou bytia. Bytie sa nechalo určiť ako kalkulatelná sila a človek predstavuje seba samého ako kvantifikovateľnú moc, namiesto toho, aby sa vzťahoval k bytiu *skrytému* pod touto podobou sily.“[33] Čo je však pre Patočku nemenej dôležité, táto Sila sa *vybíja, uskutočňuje* predovšetkým vo vojne, ktorú môžeme vnímať ako akúsi demonštráciu tejto Sily. Najintenzívnejšie sa prejavila v dvoch svetových vojnách, teda „cez konflikty planetárneho rázu“.[34]

## **Obrat jako východisko?**

Ako ale prekonať duchovnú krízu súčasnej spoločnosti, ktorú Patočka filozoficky diagnostikuje? Aké by mohlo byť východisko z tohto stavu? Patočka o ňom samozrejme premýšľa a naznačuje ho. Možným východiskom pre prekonanie krízy by podľa neho mohla byť *solidarita otrasených*. Solidarita tých, ktorí sú *schopní pochopiť*, o čo v dejinách ide, tých, ktorí sú *schopní obeť*, schopní *postaviť sa Sile*. Otrasení sú tí, ktorí chápu, že dejiny „sú tento konflikt *púheho života*, holého a spútaného strachom, so *životom na vrchole*, ktorý neplánuje budúce všedné dni, ale vidí jasne, že všedný deň, jeho život a *mier* majú svoj koniec“.[35]



Len ten, kto je schopný pochopiť tento moment, kto je teda schopný *obratu*, alebo *metanoia*, ako ho Patočka taktiež nazýva, môže byť *duchovným človekom*. Duchovný človek, ktorý sa odlišuje od *intelektuála* tak musí nadobudnúť prevahu nad *objektívnym vedením*, aj keď ho musí z hľadiska poznania ovládnuť.<sup>[36]</sup> Solidarita otrasených je teda solidaritou duchovných ľudí, tých, ktorí chápu nielen túto *najzákladnejšiu rovinu* – rovinu *slobody a viazanosti voči životu*. Je to predovšetkým rovina, ktorá sa politicky viaže k rôznym podobám *totalitnej spoločnosti*, teda aj k dobe, v ktorej Patočka žil. Druhou a tiež *nadčasovou* rovinou (z hľadiska totalitných režimov vo svete, ale aj v Európe a ich pádu v roku 1989) je pochopenie *významu vedotechniky*.

Toto je rovina, ktorá je aktuálna a ktorá nás musí zaujímať aj dnes v dobe (zatiaľ) *integrovanej a spojenej Európy*. Ide o rovinu *globálnu*, kde jednotlivé politické režimy a ideológie nehrajú rolu. Solidarita otrasených je podľa Patočku schopná *vytvoriť spoločenstvo s duchovnou autoritou*, ktoré bude schopné *rezistencie voči Sile*, ktorá sa prejavuje predovšetkým ako *vojnový stav*. Týmto stavom nie je iba priama, „žeravá“ vojna, ale aj vojna vo forme *studenej*, alebo *tlejúcej*. Studená vojna dvoch svetových veľmocí síce pominula, ale napriek tomu sa prehlbuje rozdiel medzi bohatými oblasťami, a oblasťami vo svete, kde ľudia stále umierajú hladom – teda sa tu ešte stále podľa Patočku prehlbuje *vojnový stav*. Z Patočkovho pohľadu by sme dnes mohli snád povedať, že sa iba presunulo *ohnisko Sily* do inej oblasti planéty – potenciálnej vojny medzi bohatým severom a chudobným juhom, či medzi *islamským a kresťanským svetom* – možností je viacero.

Podstatné ale z nášho pohľadu je, že v rukách tých, ktorí sú schopní pochopiť, sú teda v tomto zmysle otrasenými a sú schopní solidarity, sú „potenciálne všetky sily, na ktorých základe jedine môže dnešný človek žiť. Solidarita otrasených je schopná povedať *nie* k tým mobilizačným opatreniam, ktoré *eternizujú vojnový stav*“.<sup>[37]</sup> Ide však o to, aby sa k tejto solidarite tých, ktorí chápu, pridala aj tzv. *technická inteligencia*, teda aby vrstva „predovšetkým bádateľov a aplikátorov, objaviteľov a inžinierov pocítila závan tejto solidarity a jednala podľa toho“.<sup>[38]</sup> Toto je predovšetkým vrstva, ktorá si musí, podľa Patočku, uvedomiť, že ich miesto je *na tejto strane*, pretože je to vrstva, ktorá *hýbe svetom*, ktorá má obrovskú prevahu v každodennosti, avšak nesmie zostať *len* na strane tejto každodennosti dňa, na strane, ktorá v skutočnosti nevedie nikam, iba ak k vybitiu Sily v ďalšej vojne, v tom lepšom prípade k stále *len sebastravujúcemu životu* na biologickej úrovni, bez ohľadu na to, ako dobre bude *technicky* vyriešený a zaobalený. Solidarita otrasených by sa tak mohla stať akousi sociálnou bázou v boji proti vláde Sily a každodennosti. Pre Patočku sa môže stať istou platformou pre záchranu, alebo obnovenie filozofického nahliadnutia ako duchovného princípu starostlivosti o dušu, ktorý robil dejiny dejinami a ktorý umožňoval človeku *žiť v pravde* – teda bez „zatvárania očí“ pred problematickosťou ľudskej situácie.

## Záver

Patočka si dáva otázku, či sa aj dnes ešte človek dokáže *priznať k dejinám* a teda zachovať si onú vyššiu, duchovnú dimenziu života, starostlivosť o dušu v rôznych metamorfózach, ktorá pre neho robí samotné dejiny dejinami. Otázkou teda pre nás na pozadí Patočkových úvah k tejto téme zostáva, či naša súčasnosť je skutočne *úpadková*, teda či sa z nej vytratilo to, čo robilo dejiny dejinami a či sa s touto situáciou dokáže ešte dnešný človek vysporiadať prijateľným spôsobom.

## Literatúra

DERRIDA, J.: Tajemství, kacířství a odpovědnost: Patočková Evropa. Preložil M. Petříček jr. In: *Filosofický časopis*, roč. 40, 1992, č. 4 – 5.

HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Preložili I. Chvatík, P. Kouba, M. Petříček jr. a J. Němec. Praha: Oikúmené 2008.

HEIDEGGER, M.: *Věda, technika a zamyšlení*. Preložili J. Michálek, J. Kružíková a I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2004.

CHVATÍK, I. (ed.): *Myšlení Jana Patočky očima dnešní fenomenologie*. Praha: Oikúmené 2009.

PATOČKA, J.: *Archivní soubor prací Jana Patočky – Péče o duši*, zv. II., Praha: samizdat, 1987.

- PATOČKA, J.: Duchovní člověk a intelektuál. In: Patočka, J.: *Péče o duši III*. Sebrané spisy. Sv. 3. Praha: Oikúmené 2002.
- PATOČKA, J.: Duchovní základy života v naší době. In: Patočka, J.: *Péče o duši II*. Sebrané spisy. Sv. 2. Praha: Oikúmené 1999.
- PATOČKA, J.: Doba poevropská a její duchovní problémy. In: Patočka, J.: *Péče o duši II*. Sebrané spisy. Sv. 2. Praha: Oikúmené 1999.
- PATOČKA, J.: Evropa a doba poevropská. In: Patočka, J.: *Péče o duši II*. Sebrané spisy. Sv. 2. Praha: Oikúmené 1999.
- PATOČKA, J.: Husserlovo pojetí krize vědy. In: Patočka, J.: *Fenomenologické spisy III/2*. Praha: Oikúmené 2016.
- PATOČKA, J.: Kacířské eseje o filosofii dějin. In: Patočka, J.: *Péče o duši III*. Sebrané spisy. Sv. 3. Praha: Oikúmené 2002.
- PATOČKA, J.: Moderní nihilismus, jeho předpoklady a zaknočení. In: Patočka, J.: *Archivní soubor prací Jana Patočky – Péče o duši*, zv. II., Praha: samizdat, 1987.
- PATOČKA, J.: Platón a Evropa. In: Patočka, J.: *Péče o duši II*. Sebrané spisy. Sv. 2. Praha: Oikúmené 1999.
- PATOČKA, J.: Poznámky posluchačů z přednášky Vznik a konec Evropy. In: Patočka, J.: *Péče o duši III*. Sebrané spisy. Sv. 3. Praha: Oikúmené 2002.
- PATOČKA, J.: Problémy doby poevropské. In: Patočka, J.: *Péče o duši II*. In: Patočka, J.: *Péče o duši II*. Sebrané spisy. Sv. 2. Praha: Oikúmené 1999.

### P o z n á m k y

- [1] PATOČKA, J.: Platón a Evropa. In: Patočka, J.: *Péče o duši II*. Sebrané spisy. Sv. 2. Praha: Oikúmené 1999, s. 313.
- [2] Tamže, s. 343 (*kurzíva R. S.*).
- [3] Tamže, s. 181.
- [4] PATOČKA, J.: Evropa a doba poevropská. In: Patočka, J.: *Péče o duši II*. Sebrané spisy. Sv. 2. Praha: Oikúmené 1999, s. 101.
- [5] PATOČKA, J.: *Platón a Evropa*, c. d., s. 210.
- [6] K tomuto procesu pozri například: PATOČKA, J.: Kacířské eseje o filosofii dějin. In: Patočka, J.: *Péče o duši III*. Sebrané spisy. Sv. 3. Praha: Oikúmené 2002, s. 84 – 88.
- [7] PATOČKA, J.: *Evropa a doba poevropská*, c. d., s. 84.
- [8] PATOČKA, J.: Duchovní základy života v naší době. In: Patočka, J.: *Péče o duši II*. Sebrané spisy. Sv. 2. Praha: Oikúmené 1999, s. 16.
- [9] PATOČKA, J.: Doba poevropská a její duchovní problémy. In: Patočka, J.: *Péče o duši II*. Sebrané spisy. Sv. 2. Praha: Oikúmené 1999, s. 38.
- [10] PATOČKA, J.: *Kacířské eseje o filosofii dějin*, c. d., s. 101.
- [11] Pozri: CHVATÍK, I.: Kacířské pojetí evropského dědictví v pozdních esejích Jana Patočky. In: *Reflexe* 25, 2004, s. 5 – 22.
- [12] PATOČKA, J.: *Kacířské eseje o filosofii dějin*, c. d., s. 103.
- [13] PATOČKA, J.: Poznámky posluchačů z přednášky Vznik a konec Evropy. In: Patočka, J.: *Péče o duši III*. Sebrané spisy. Sv. 3. Praha: Oikúmené 2002, s. 428.
- [14] PATOČKA, J.: *Kacířské eseje o filosofii dějin*, c. d., s. 101.
- [15] PATOČKA, J.: *Poznámky posluchačů z přednášky Vznik a konec Evropy*, c. d., s. 428.
- [16] Pozri: HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Prel. I. Chvatík, P. Kouba, M. Petříček jr., J. Němec. Praha: Oikúmené 2008, s. 143 – 147.
- [17] PATOČKA, J.: *Poznámky posluchačů z přednášky Vznik a konec Evropy*, c. d., s. 429.
- [18] PATOČKA, J.: Husserlovo pojetí krize vědy. In: Patočka, J.: *Fenomenologické spisy III/2*. Praha: Oikúmené 2016, s. 575.
- [19] Tamže.
- [20] PATOČKA, J.: *Poznámky posluchačů z přednášky Vznik a konec Evropy*, c. d., s. 429 (*kurzíva R.*

S.).

[21] Tamže.

[22] PATOČKA, J.: Moderní nihilismus, jeho předpoklady a zaknočení. In.: Patočka, J.: *Archivní soubor prací Jana Patočky Péče o duši*, zv. II., Praha: samizdat 1987, s. 446 (*kurzíva R. S.*).

[23] PATOČKA, J.: Problémy doby poevropské. In: Patočka, J.: *Péče o duši II*. Sebrané spisy. Sv. 2. Praha: Oikúmené 1999, s. 792.

[24] Tamže.

[25] PATOČKA, J.: *Poznámky posluchačů z přednášky Vznik a konec Evropy*, c. d., s. 429.

[26] PATOČKA, J.: *Kacířské eseje o filosofii dějin*, c. d., s. 111.

[27] Tamže, s. 112 (*kurzíva R. S.*).

[28] Tamže.

[29] Tamže, s. 113.

[30] K analýze a použití pojmu *Gestell* u Heideggera pozri například: HEIDEGGER, M.: *Věda, technika a zamyšlení*. Prel. J. Michálek, J. Kružiková, I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2004, s. 20 - 32.

[31] PATOČKA, J.: *Kacířské eseje o filosofii dějin*, c. d., s. 114.

[32] Tamže.

[33] DERRIDA, J.: Tajemství, kacířství a odpovědnost: Patočkova Evropa. Prel. M. Petříček jr. In: *Filosofický časopis*, roč. 40, 1992, č. 4 - 5, s. 858.

[34] PATOČKA, J.: *Kacířské eseje o filosofii dějin*, c. d., s. 115.

[35] Tamže.

[36] Rozdielu medzi *intelektuálom* a *duchovným človekom* sa Patočka osobitne venuje v jednej zo súkromných prednášok. Pozri: PATOČKA, J.: *Duchovní člověk a intelektuál*. In: Patočka, J.: *Péče o duši III*. Sebrané spisy. Sv. 3. Praha: Oikúmené 2002, s. 355.

[37] PATOČKA, J.: *Kacířské eseje o filosofii dějin*, c. d., s. 130 (*kurzíva R. S.*).

[38] Tamže.

Mgr. Róbert Stojka, PhD.

Filozofická fakulta UPJŠ v Košiciach,

Moyzesova 9,

04001, Košice

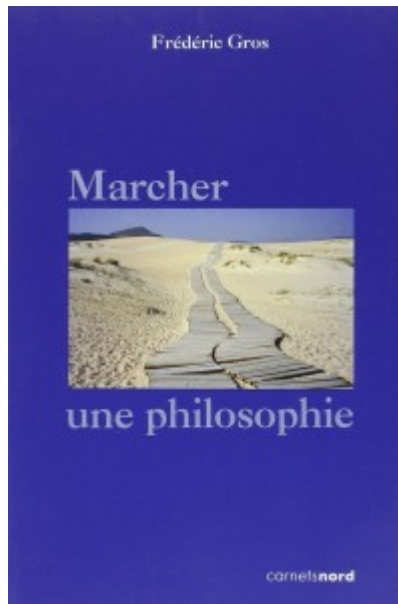
Robert.Stojka@upjs.sk

---

Sucharek, P. : Terapia chôdzou. In : *Ostium*, roč. 13, 2017, č. 2.

---

Frédéric Gros: *Marcher, une philosophie*. Paris : Carnets Nord, 2009, 309 s.



„Chôdza nie je šport. Šport je vecou techniky a pravidiel, výsledkov a súperenia, a to všetko treba zdĺhavo nacvičovať: správne držanie tela, zodpovedajúce pohyby. Až potom, oveľa neskôr prichádza na rad improvizácia a talent. Šport, to znamená vyhodnocovanie: v akom si poradí? Aký máš čas? Aký máš výsledok? Vždy to isté delenie na víťaza a porazeného. Šport, to je samozrejme aj otázka vytrvalosti, chuti vynaložiť úsilie, disciplíny. Etika a práca. Rovnako však pomôcky, správy, podujatia, trh. Výkon. Šport, to je jedna ohromná mediálna šou, určená pre davy konzumentov značiek a obrazov. Kráľovstvo peňazí, kradnúcich športovcom dušu, a medicíny, ktorá ich mení na robotov s umelým telom. Chôdza nie je šport. Položiť jednu nohu pred druhú je ako detská zábava. Keď sa stretnú dvaja chodci, nehovoria o výsledkoch ani číslach: hovoria o tom, ktorou cestou sa sem vydali, ktorý chodníček je malebnejší, z ktorého výbežku sa naskytne najkrajší výhľad. Jednako sa však tvorí nový trh s doplnkami: módna obuv, revolučné ponožky, ľahké a skladné batohy, odolné nohavice... do chôdze sa zavádza duch športu: už nechodíme, ale „trekujeme“. Predávajú sa štíhle trekové palice, vďaka ktorým sa chodci prekvapivo ponášajú skôr na lyžiarov. Ale nezachádza to do extrémov. Ďalej sa nedá zájsť. Pre tých, ktorý chcú spomaliť, neexistuje nič lepšie než chôdza. Na chôdzu stačia dve nohy. Netreba nič viac. Chcete zrýchliť? Potom nekráčajte, robte niečo iné: jazdite, korčuľujte, lietajte. Nekrečajte. Pretože keď kráčate, to jediné, čo sa naozaj počíta, je blankytné neba, nádhera krajiny. Chôdza nie je šport.“ (s. 7 – 9)

Profesor politickej filozofie na Univerzite Paris XII a Inštitúte politických štúdií, zostavovateľ posledných Foucaultových prednášok na Sorbonne, Frédéric Gros uvádza týmito slovami svoje filozofické reflexie o tej najobyčajnejšej z ľudských činností – chôdzi. Kniha na túto tému už vzniklo niekoľko. Okrem Laurie Leeho, Kerouaca, Wordswortha je asi najznámejšia *Chôdza* H. D. Thoreaua. Svoj okruh čitateľov si tieto knihy nájdu vždy. Ale kniha Grosa ich všetky jasne predčí, nakoniec, len vo Francúzsku sa predalo viac ako 100.000 výtlačkov. Dôvodov tohto čitateľského úspechu je niekoľko.

Hneď prvou zaujímavosťou je nezvyčajná štruktúra. Je to síce tristo stranový filozofický traktát o chôdzi, ale na prvý pohľad nič nie je vzdialenejšie tradičnej, obsahovo a formálne vyváženej akademickej rozprave. Fenomén chôdze vykresľuje v 25 kapitolách; osem z nich je venovaných

presláveným chodcom - filozofom, básnikom a intelektuálom (Nietzsche, Kant, Rimbaud, Rousseau, Nerval, Thoreau, kynici, Gándhí). Tie sú najrozsiahlšie. Zvyšné kapitoly sú venované súvisiacim aspektom a úvahám nad tým, od čoho nás chôdza oslobodzuje, aký je význam pomalej chôdze, čomu nás učí samota na horách, v akých podobách sa zjavuje večnosť, čo znamená, keď povieme, že „ideme von“, správne vynaloženej energii pri chôdzi, prečo najlepšie počujeme v tichu a aké druhy ticha možno zakúsiť pri turistike, ako v nás vďaka chôdzi narastá pocit vyrovnanosti, aký je rozdiel medzi prechádzkou a promenádou, čo je zač mestský „flanér“, ako sa vďaka zemskej príťažlivosti možno naučiť „umierať postojacky“, čo je pre chôdzu nevyhnutné, a čím sa naopak často zbytočne zaťažujeme, aký je zmysel púte, atď.

Svieži, veselý, ľahký a neobohraný tón týchto krátkučkých úvah je skutočnou pastvou pre ducha unaveného ťažko stráviteľnými akademickými štúdiami. Tie sú podľa Grosa často „ako tučná hus: vykrmené citáciami, plnené referenciami, obťažkané anotáciami. Sú ťažkopádne, obézne a keď sa čítajú, sú zdĺhavé, nudné a zložité. Knihy zlepené z iných kníh, z porovnávaní jedného riadku s iným, opakovania toho, čo už o tom povedali iní, a čo údajne povedali ďalší. Overovanie, precizovanie, opravovanie: veta sa rozrastá do paragrafu, kapitoly. Kniha sa stáva komentárom stovky kníh založených na analýze jednej vety od iného autora.“ (s. 33). Dobrý text - a táto kniha je sakramentsky dobrý text - by mal byť naopak poctivo „vychodený“ - mal by byť výrazom celkovej fyziológie autora, čitateľa sú na to obzvlášť citliví. Ich autori to, naopak, často neberú na vedomie.

Namiesto toho, aby čitateľa neustále niekam usmerňoval a dokazoval, že vie viac než on, viac a lepšie než komentovaný autor, namiesto citačnej plnky, referencií, poznámok pod čiarou, rozvláčnych vysvetlení a nekonečných protiargumentov Gros ukazuje, v čom spočíva krása skutočného myslenia (na rozdiel od akademickej *suchopariny*): Grosov spôsob uvažovania je predovšetkým ľahký a vzletný - nie je zaťažovaný myslením iných autorov. Nikomu nič nie je dlžný. Len myslenie, usudzovanie, rozhodovanie. Forma eseje je pre tento spôsob myslenia azda najvhodnejšia: v eseji sa najlepšie preukáže, že myslenie sa v skutočnosti rodí z pohybu, elánu. Je ako blesk, možno v ňom vycítiť elasticitu ducha a tela, tanečné pohyby myšlienok. Pero len nesie, ovláda a vyjadruje energiu tela, jeho pružnosť: „Je to myslenie vecí samej, jasný pohľad bez rušenia, zahmlievania, zatarasenia, zdĺhavého odbavovania sa nad kultúrou a tradíciou. Namiesto nekonečných vývodov ľahké a pritom hlboké myšlienky.“ (s. 33)

Po tretie, kniha uvažuje nad nevšednými súvislosťami medzi chôdzou, písaním, tvorbou, bytím a myslením. Na pozadí naozaj zaujímavo spracovaných, často pohnutých životných osudov Grosových hrdinov (vedeli ste napríklad o tom, že chôdzi za veľa vďačí Nietzscheho myšlienka Večného návratu? Že Rimbaud v Afrike pašoval zbrane naprieč nehostinnými púšťami? Že sa v mladosti - samozrejme, pešo - vydal na cestu do Ruska, ale došiel len do Viedne, kde sa nechal okradnúť a niekoľkokrát takmer prišiel o život? Že Rousseaua v Moutiers v pohnutých časoch takmer ukameňovali? Že Thoreaua vyšla stavba domu na necelých 80 dolárov? Že krvavý konflikt medzi moslimami a hinduistami po rozdelení Indie a Pakistanu ukončil Gándhí až svojou 17. hladovkou?) vibruje jedna a tá istá struna; tá struna sa však rovnako rozozvučí kdesi hlboko v nás čitateľoch, keď si spomenieme na to, ako v nás pri obyčajnej chôdzi zaznieva hlas jednoduchosti a prirodzenosti tvárou v tvár falošnosti a ilúziám dnešného sveta plného stresu, práce, zábavy, nadmernej aktivity, ale hlavne produktivity a konzumu, normalizovaného správania, naučených a predvídateľných postojov.

Zreteľný je v tomto zmysle Rousseauov dôraz na prirodzenosť a harmonický vzťah s prírodou: čo presne robíme, pýta sa Gros, keď proste len kráčame (najlepšie osamote)? Šliapeme po zemi, strácame sa v húštinách, kľučkujeme pomedzi staré stromiská. Sami. Obklopení - či skôr naplnení - tichou rečou zvierat a stromov, šelestom vetra v korunách, praskotom haluzí. Rousseau je dobrým príkladom toho, ako sa chodí osamote, ale spokojne a s pocitom naplnenia: „Pretože konečne môže slobodne dýchať, poddať sa tomuto šťastiu plynúcemu pomaly ako lesná cesta. Bez elektrizujúcej rozkoše, ale zato absolútne spokojne. Vlažné šťastie, naliehavé a neodbytné ako monotónny deň:

*šťastie z čistého bytia tu a teraz, z pohladenia lúčov zimného slnka na čele, z mierneho chrastenia lesa. A ako tak Rousseau chodí, načúva. Načúva tlkotu vlastného srdca, ktorým už netrhajú emócie a žiadostivosť, srdca, ktoré opäť bije pôvodným, prirodzeným rytmom. Práve tu, prechádzajúc sa každým dňom, tvorí Rousseau svoj šialený projekt objavenia – v sebe samom, homo viator, v pútnikovi – prirodzeného, kultúrou, výchovou a vzdelávaním nedotknutého človeka: dávneho človeka ešte z čias, keď nebolo kníh a salónov, spoločnosti a práce.“ (s. 101 – 102).*

Objaviť vďaka chôdzi vlastnú prirodzenosť – ale pozor: neprechádzame sa preto, aby sme objavili sami seba, svoju jedinečnosť a odhodili spoločenské prestrojenia. Hlavný dôvod nespočíva v očistnej samote, ale v tom, že v sebe objavujeme človeka, ktorý vyšiel z lona Prírody, v tom, že objavujeme a autenticky precitujeme stav absolútnej primitívnosti. Nie sme len v prírode, *cítíme sa prírodne*. Tým, že premeriavame svojimi krokmi každé lesné zákutie, zoznamujeme sa s prírodou ako s vlastným príbytkom – vieme, že sme doma. Pomocou lesných prechádzok alebo ďalekých a náročných vysokohorských túr (keď na istý čas zoškrabeme zo seba náter spoločenského človeka) sa v nás postupne vynára obraz pôvodného človeka, absolútneho divocha.

Štvrtým dôvodom úspešnosti Grosovej knihy by mohol byť jej silný terapeutický potenciál. Spomeňme napríklad o niektoré liečivé aspekty chôdze: *„Dlhé hodiny pešej chôdze nás očisťujú od závidosti a nenávidosti, podobne ako nás očisťujú trúchlenie a veľké nešťastia: stará nenávisť je odrazu celkom prázdna a bezvýznamná. To však neznamená, že sme hneď pripravení milovať svojich nepriateľov a vrhnúť sa im do náručia. Ale aspoň vychladne horká krv. Chôdzou sa všetko zmení: už voči druhým nič necítíme, ani zlostnú agresivitu, ani bratskú sympatiu. Zostane len neutrálny postoj, ktorý sa sfarbí hneď, ako uvidíme človeka v slzách. Vtedy sa objaví prirodzený súcit a spoluúčasť voči cudziemu utrpeniu, naše srdce sa spontánne otvorí ako lupienky kvetu, na ktorý dopadnú lúče slnka.“ (s. 105 – 106).*

Duševná vyrovnanosť, znovuobjavená schopnosť mať sa prirodzene rád (ale bez egoizmu, ktorý je len spôsobom, ako sa povýšiť nad iných, a preto je presným opakom lásky), hlboké, inštinktívne nasmerovanie k sebe samému, k ochrane seba, k starosti o vlastné šťastie, súcit a otvorenosť, pocit oslobodenia od spoločenských pút – výpočet týchto pozitívnych čŕt chôdze by mohol pokračovať donekonečna. Na otázku „prečo sa vlastne vydávame na pochod?“ odpovedá každá kapitola rôzne: *„Keď kráčame, stávame sa slobodní, pretože nie sme nikým: kráčajúce telo nemá dejiny, je to len vír v prúde nepamätateľného života. Sme teda len dvojnohé zvieratá postupujúce dopredu, len čistá sila uprostred vysokých stromov, nič než volanie. Koľkokrát počas túry zvoláme, aby sme oznámili svoju znovu nadobudnutú zvieraciu prítomnosť? Celkom iste je túra po horách len jednou z ciest k veľkej slobode, k tej neviazanej energii, ktorá má roztrieštiť našu existenciu a pretrhnúť okovy otroctva, ktorú tak velebila nespokojná generácia Ginsberga a Burroughsa.“ (s. 15 – 16).* Pretože aj osudy veľkých mysliteľov boli rôzne a každý z nich mal iné poňatie chôdze.

Objavme nakoniec mnohovýznamovosť francúzskeho slovesa „marcher“: napríklad pre Nietzscheho je chôdza hlavnou podmienkou tvorby. Nielenže si vďaka nej oddýchol, chôdza bola jeho živlom, znamenala preňho najmä výstup, lezenie, stúpanie (*„Niektoré myšlienky nás napadnú len šesťtisíc stôp nad morom“*, s. 37). Inak kráča (alebo stále odkiaľsi uniká) večne nasupený a zlostný Rimbaud. Thoreau dobýva divočinu tak, že sa najradšej prechádza popri svojom domku, stále si všetko v hlave preratúva a dospieva k prekvapivým výpočtom (*„Spočítajte si to, a priznajte, že ten najrýchlejší pohyb predstavuje chôdza. Lebo keď vlastnité záprah alebo automobil, stojí vás to bezpočet dní práce. Vzdialenosť, ktorú za jeden deň prejdete autom, vás stojí niekoľkomesačnú drinu. Preto radšej kráčajte! Budete rýchlejší, stratíte menej času a navyše budete odmenení hlbokým odtieňom modrého neba a zeleňou stromov“*, s. 128-129). Kynici, títo majstri slovných urážok, chodia, pobejú ako štekajúce psy – keď putujete ako oni, je vám jasné, že nič nemožno uchovať na večnosť, všetko možno obnažiť, zo všetkého možno niekoho obviňovať, každého možno zosmiešniť. Inak zase kráča melancholik Nerval (*„Prechádzky nie sú žiadnym liekom, neobnovujú zásoby energie. Smútok*

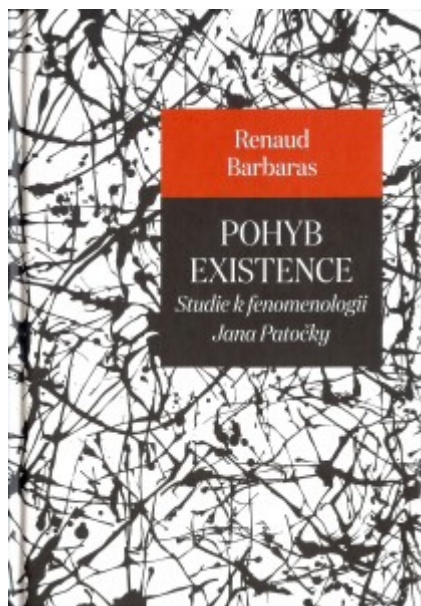
nezaniká, ale premieňa sa. Alchýmia, ktorú poznajú a praktizujú malé deti. Prechádzame sa tak, ako sa nechávame unášať vodnou hladinou, aby sme zmiernili, rozpustili žiale“ (s. 203). Pre Kanta sú pravidelné prechádzky v parku zase odtrhnutím sa od práce, minimálnou hygienou, vďaka ktorej sa opätovne zotaví zhrbené a napoly prehnuté telo. Baudelairovská figúra mestského flanéra odhaľuje krásu moderného poľakovania sa po uliciach veľkomiest. Chôdza flanéra je na rozdiel od vyznávača turistiky (hlavne čo najďalej od mestského ruchu!) ambivaletnejšia. Flanér je proste rozvracač, „transformátor, deformátor, je to karikatúra preháňania, jeho cieľom je transgresia. Flanér prehodnocuje pojmy samoty, rýchlosti, aktívnosti a konzumu.“ (s. 238). Gádhí nám vďaka prostej chôdzi ukázal, že trpezlivé a nenásilné vykračovanie (napr. pri demonštráciách) môže mať silný politický rozmer.

*Marcher*, „chodiť“, toto jednoduché sloveso je významovo bohatšie než ktorékoľvek iné, označuje veľa vecí: kráčať, bežať, napredovať, putovať, vykračovať, prechádzať sa, šliapať, pochodovať, tiahnuť, vydávať sa na cestu, ísť, vláčiť sa, loziť, vandrovať, pendlovať, potľkať sa, tárať sa, presúšať sa, obíjať sa, plantať sa, navštevovať, stýkať sa...

Kniha ponúka aj dobré odporúčania, ako máme či môžeme chodiť (kráčať, putovať): stačí na chvíľu odložiť smartfón, zložiť slúchadlá a vypnúť hudbu, vydať sa niekam osamote do prírody, a vôbec nemusíme chodiť ďaleko. Stačí sa prejsť po okolí, po prvý raz objaviť čaro miestneho parku. Pre niekoho možno málo dobrodružné. Ale práve vďaka tomu nás Gros vystríha pred veľkým nebezpečenstvom exotiky. „*Stretávame mnoho ľudí, ktorí sa vydajú do veľkých diaľok, len aby potom mohli vyrozprávať, čo tam videli: zažili z princípu fantastické stretnutia, prešli úžasnými krajinami, ochutnali priam šialenú kuchyňu - a aké hollywoodské príbehy tam zažili! Neustále preháňanie v rozprávaní, dobrodružstvách, vedené až do extrému.*“ (s. 130). Pri troche skromnosti, vnímavosti na krásu rastlinnej ríše a premenlivosti neba nad nami budú vyznievať bombastické reči vyznávačov extrémnych podujatí (módnych *travel bloggerov*) trochu fádne. Gros dokola opakuje: netreba chodiť ďaleko. Právý cieľ chôdze nespočíva v stretnutí sa s inakosťou (*iné svety, iné tváre, iné kultúry, iné civilizácie*), ale s hranicou toho nášho, civilizovaného sveta - nech už je akákoľvek. „*Chodiť znamená postaviť sa na okraj: bokom od tých, ktorí pracujú, bokom od rýchlostných ciest, mimo producentov zisku a biedy, vykorisťujúcich a vykorisťovaných, ďalej od tých seriózne sa tváriacich ľudí, ktorí majú na práci vždy niečo dôležitejšie než to, aby sa jednoducho vystavili jemným zábleskom zimného slnka či ostrému jesennému vetriku.*“ (s. 130).

K tomu netreba nič dodávať. Snáď len jednu potešujúcu správu. Vďaka štedrej dotácii *Fondu na podporu umenia* sa môžeme na slovenský preklad tešiť už na konci tohto roka. Publikácia vyjde vo vydavateľstve OZ Hronka. *Teda poďme, kráčajme a premýšľajme!*

Pavol Sucharek  
Inštitút filozofie FF PU  
17. novembra  
080 01 Prešov  
Slovenská republika  
pavol.sucharek@gmail.com



Renaud Barbaras: *Pohyb existence. Studie k fenomenologii Jana Patočky*. Preklad Josef Fulka. Pavel Mervart: Červený Kostelec 2016. 161 s.

Autora tejto knihy som sa pred rokmi opýtal, odkiaľ pramení jeho záujem o Patočkovu fenomenológiu. Poznajúc vtedy akurát tak Patočkove prednášky *Úvod do fenomenologickej filozofie* a *Tělo, společenství, jazyk, svět* nechápal som, prečo sa Francúz, jeden z najvýznamnejších súčasných fenomenológov, ktorý určite pozná bohatosť fenomenologickej filozofie, pustil do podrobného štúdia práve tohto českého filozofa. Odpovedal mi len pár vetami, a odvtedy je pre mňa filozofické dielo Jana Patočku čímsi mimoriadnym, čoho výnimočnosť by mi presvedčivejšie nesprostredkoval nikto od Prahy po Košice. Kniha *Pohyb existence* vo mne toto vedomie osviežila a umocnila.

Pokiaľ sú čitateľovi známe iné dve autorove knihy – *Vnímaní. Esej o smyslově vnímatelném* (Filosofia 2003) a *Touha a odstup* (OIKOYMENH 2005) – bude pre neho *Pohyb existence* dobrou príležitosťou na doplnenie fenomenologickej knižnice. V šiestich inšpiratívnych štúdiách tu spoznávame nielen Barbarasovu hlbokú znalosť Patočkovej filozofie, ale aj jej miesto v jeho vlastnom myslení. O tom, že ide o pevné miesto, svedčí aj to, že táto kniha z roku 2007 nie je jedinou, v ktorej Barbaras odkazuje na Patočku už priamo v názve.

### **Bytie alebo „Zjevování jsoučna není nic jiného než toto jsoučno.“ (s. 74)**

V prvých troch štúdiách Barbaras skúma Patočkovu ontológiu, jeho fenomenologický, skúsenosťou podložený pojem bytia. Rozvinúť ho mu okrem iného pomáha aj Patočkov koncept negatívneho platonizmu, ktorého prostredníctvom sa nám ponúka možnosť vyhnúť sa Husserlovmu transcendentálnemu subjektivismu. Ten nám totiž neumožňuje prístup k samotnému javeniu, ktoré je vlastným predmetom fenomenológie, pretože javenie je tu redukované na subjektívne prežívanie javenia, ktoré tým pádom nie je uchopené vo svojej autonómii, ako ono samo, ale naopak, ako čosi podstatne závislé na subjekte tohto prežívania. Takýto prístup k javeniu sa nedokáže vyhnúť tomu, aby pri ňom vedomie zákonite nenadobúdalo štatút takého súčna, ktoré má pred javením prednosť a ktoré tým pádom nie je „podriženo jeho zákonu“ (s. 33).



Husserlov transcendentálny subjektivismus je tak vlastne zahataním tej cesty, ktorú nám otvára fenomenologická redukcia. Inými slovami, ak nasledujeme Husserla, dospejeme napokon k tomu, že nám nie je umožnené „nechat vyjeviť zjevování samo“ (s. 16). Je preto potrebné zvoliť iný prístup, a ten Barbaras nachádza v Patočkovom negatívnom platonizme. Jeho ústredným pojmom je *chórismos*, t. j. oddelenie, presnejšie absolútne oddelenie, ktoré otvára možnosť myslieť transcendenciu „jakožto překročení věcnosti dané v přirozeném živote“ (s. 14). Prekročenie vecnosti, ktorá je čírou pozitivitou a plnou danosťou v smere k „objevu, že to, co je dáno smyslům, není ani vším, ani tím, co je na jsoucnu rozhodující, zkrátka že smysl bytí jsoucna nespočívá v jeho smyslové přítomnosti“ (s. 15). Ide vlastne o Patočkovu radikalizáciu fenomenologickej redukcie, pretože to, k čomu tu po jej vykonaní dospievame, nie je región vedomia, ale transcendencia. Nie však transcendencia v zmysle metafyzickej konštrukcie postavenej na hyperbolizovaní či zbožšťovaní súcna, ale ako fenomenologicky, t. j. skúsenostne vykázaná rovina, v ktorej je nám dané zakúšať vlastné bytie sveta a vecí, alebo ako je to vyjadrené v tretej štúdii Patočkovými slovami, v ktorej nachádzame to, čo „stojí nad subjektívním i objektivním jsoucnem“ (s. 71 - 72).

*Chórismos* nám umožňuje myslieť to, čomu nás otvára Patočkova „epoché bez redukce, tedy epoché, která neutralizuje vědomí samo“ (s. 72). Pomocou týchto dvoch krokov sa ocitáme zoči-voči samotnej transcendencii javenia, ktoré predchádza tomu (a zároveň konštituuje to), čo sa javí, pričom to, čo sa javí, nie je od tohto javenia odlišné. Dospievame tým k otázke bytia a k Patočkovej fenomenologickej ontológii, so skúmaním ktorej sa výslovne stretávame najmä v prvých troch Barbarasových štúdiách. Do Patočkovho pojmu bytia nás podrobne uvádza napríklad základná téza druhej štúdie: k bytiu je potrebné pristúpiť na základe jeho javenia, resp. jeho ukazovania sa, pretože ak k nemu pristupujeme priamo, zákonite ho strácame v jeho abstraktnení. Čo to ale znamená pristúpiť k bytiu na základe javenia? Diferencovať medzi bytím a javením znamená v klasickej metafyzike diferencovať medzi substanciou a jej prejavmi, medzi podstatným a vedľajším. Vo fenomenológii však ide o rozlíšenie medzi tým, ako je pre nás svet v prirodzenom postoji a ako je skutočne. Je to posun od bytia, ktoré zodpovedá našej téze o bytí, k tomu, čo tejto téze predchádza, teda k oddelenému a transcendentnému bytiu samému. V prvých troch štúdiách nachádzame niekoľko spôsobov, akými k nemu Barbaras a Patočka dospievajú.

Východiskom je Husserlova teória dávania sa v odtieňoch, resp. javenia sa veci. V tejto teórii, či skôr opise javenia sa veci, sú odtiene tým, čo podáva vec tak, že táto „se znepřítomňuje v tom, co ji zpřítomňuje“ (s. 21), pričom pojem odtieňa je zároveň „pojmenováním pro tuto zvláštní identitu přítomnosti a nepřítomnosti, průhlednosti a neprůhlednosti“ (s. 22). Určitá vec sa teda javí vo svojich odtieňoch, v nich však nikdy nie je prítomná celá, lenže zároveň nemôžeme povedať, že by v nich bola neprítomná. Skôr je vec paradoxným prepletením svojej prítomnosti a neprítomnosti - odtieňuje sa, je svojím javením.

Myslieť bytie veci, ktoré nie je odlišiteľné od jej javenia, nám pomáha aj Patočkov pojem sveta. Javenie sa veci je vždy spolu-javením sa sveta, pretože „věc se zjevuje jen potud, pokud se odlišuje od všech ostatních, a tato totalita je následkom toho sama dána jistým způsobem jako pozadí, z něhož se dotyčná věc může vydělovat“ (s. 49). Vidíme tu teóriu dávania sa v odtieňoch, ktorá však nevyústi tak ako u Husserla k podriadeniu javenia určitému javiacemu sa, ale sa rozvinie do univerzálnej teórie bytia sveta ako živlu zjavovania, či netotalizovateľnej totality všetkého javenia, z ktorej sa javením samým vydedia jednotlivé veci. Nie však tak, že by sa z tejto totality vylúpli, ale tak, že sa v neustálom javení neustále preplietajú s tým, čím nie sú, a práve vďaka čomu sú tým, čím sú. Bytie sveta, ktoré je živlom javenia, je bytím samým.

Patočkovo vykročenie k samotnej transcendencii bytia, k vlastnej exteriorite sveta napokon vyúsťuje v Barbarasovej hypotéze, podľa ktorej „Patočkova fenomenologická filosofie je určitou henologií v tom ohledu, že vynáší na světlo jednotu jakožto samu podmínku jevení, takže bytí zde již nemá jiný smysl než samu tuto jednotu, kterou bude Patočka rovněž vymezovat jako svět“ (s. 59 - 60). Svet tu

nepredstavuje sumu súcien, ale podmienku javenia, ktoré nie je nijakým súcnom, no zároveň nie je ani nijakým nič. Toto jedno, ktoré je „naprosto desubstancializované a kladeno jako ekvivalent bytí“ (s. 58), predstavuje jednotu všetkého, čo je, pričom bytie tohto všetkého, čo je, sa neodlišuje od svojho javenia.

### **Subjekt alebo „Pouze neklid života nás může otevírat nezměrnosti světa.“ (s. 35)**

Samozrejme vyvstáva otázka, ako sa táto ontológia prejavuje v Patočkovom pojme subjektu. Inými slovami, ako myslieť bytie subjektu, ktorý skutočne zakúša číru transcenciu sveta? Najskôr je potrebné opustiť predstavu o subjekte ako súcne, ktoré je medzi inými súcniami privilegované, lebo svojou schopnosťou prežívať javenia a konštituovať ho do podoby konkrétneho javiaceho sa je nutne nahliadané ako základná podmienka javenia. V takomto poňatí je subjektivita miestom, v ktorom transcendencia zaniká v imanencii a javenie nie je odlišiteľné od subjektívneho prežívania javenia. Ale najmä, subjekt myslený ako podmienka javenia sa sám sebe nejaví, t. j. nedáva sa sám sebe v odtieňoch. Naopak, je si sám sebe vždy daný plne, čo je práve spôsob danosti, ktorý je možný len vtedy, ak subjekt nepodrobíme zákonu javenia, resp. neuskutočnime na ňom fenomenologickú redukciu. Tak Patočka ako aj Barbaras odmietajú prijať túto predstavu o subjekte ako adekvátnej samodanosti, pričom obaja majú za to, že „bezprostřednost danosti *ega* musí být pojímána jako předsudek“ (s. 146). To vedie oboch k radikalizácii redukcie a dôslednému zdržiavaniu sa každej predbežnej tézy o bytí subjektu. Až na tomto základe môžu následne ukázať vlastné bytie subjektu a skutočnú povahu vzťahu subjektu a sveta, resp. to, ako je subjekt, ktorý sa javí, zároveň tým, komu sa javí svet.

Štvrtá, piata a šiesta štúdia sú venované práve otázkam bytia subjektu a jeho vzťahu k svetu, pričom šiesta sa zameriava primárne na otázku tohto vzťahu, tematizácia ktorého sa uskutočňuje prostredníctvom pojmov vnímania a reči a poukázaním na ich pôvodnú jednotu. Svet ako podmienka javenia a ako samo bytie existuje na spôsob reči, ktorá oslovuje subjekt. Oslovuje nás to, čo je nám nejakým spôsobom blízke, čo samo utvára región blízkosti, t. j. svet, pričom „blížkost, která se konstituuje v oslovení, nikterak nespočívá na smyslové přítomnosti, ale naopak ji zakládá“ (s. 156). Inými slovami, aby subjekt vôbec bol schopný zakúšať javiace sa, teda určitú prítomnosť, musí byť najskôr oslovený samotným svetom, ktorý ako podmienka vyjavenia určitého javiaceho sa je najskôr jeho absenciou. Svet myslený ako absencia však nie je ničotou, ale dianím, presnejšie javením, z ktorého sa vyjavujú jednotlivé súcna. Vnímať niečo je možné iba na pozadí pôvodného oslovenia absenciou tohto niečoho. Počúvať reč sveta a vnímať svet – dva paralelné spôsoby, akými sa subjekt vzťahuje k svetu a veciam, ktorých bytie nie je odlišné od ich javenia.

Barbaras zdôrazňuje, že Patočkovo myslenie tohto vzťahu „se očividne vymyká modalitám vztahování, tak jak jsou obvykle tematizovány“ (s. 79). Aby sme mohli myslieť vzťah subjektu a sveta spolu s Patočkom, musíme okrem bytia javiaceho sa dôsledne desubstancializovať aj bytie subjektu. Patočka to dosahuje najskôr tým, že myslí subjekt primárne ako bytie vo vnútri sveta, presnejšie ako telesný subjekt. Tým je zabezpečené jednak to, že subjekt nebude redukovaný na sebe si dané ego, a zároveň ako telesný bude sám podliehať zákonu javenia. Následne ide o to pochopiť, ako sa telesný subjekt otvára voči svetu, teda ako sa stáva vnímajúcim subjektom. Čo je ešte určujúcejšou charakteristikou desubstancializovaného subjektu než jeho telesné (a teda javiace sa) bytie vo svete? Podľa Patočku – a Barbaras zdôrazňuje, že v tom sa deje významný posun oproti Merleau-Pontymu – je to pohyb. Ako hovorí Barbaras: „Být v pohybu znamená nebýt již tím, čím jsme byli, a nebýt dosud tím, čím budeme“ (s. 83). Iba ak subjekt myslíme ako pohyb, dokážeme zároveň s tým myslieť celú hĺbku jeho vzťahu k svetu, pretože pohyb je uskutočňovaním, a to „nerozlišeně uskutečňovaním subjektu i uskutečňovaním světa jakožto vyjevujícího se“ (s. 112).

17. novembra 1  
080 01 Prešov  
Slovenská republika  
petermacaj@gmail.com

Príspevok vznikol na Inštitúte filozofie Prešovskej univerzity ako súčasť riešenia grantovej úlohy VEGA č. 2/0050/14 pod názvom *Existencia, socialita a étos konania: fenomenologické výzvy a existenciálne súvislosti*.