

## PROČ JE PATOČKOVA FILOSOFIE DĚJIN KACÍŘSKÁ?<sup>1</sup>

Filip Karfik

Tuto otázku vyvolává titul, jímž Jan Patočka opatřil svoji nejvýznamnější práci k tématu filosofie dějin, publikovanou v roce 1975 v samizdatových edicích *Petlice* a *Kvart*.<sup>2</sup> Proč nazval Jan Patočka své eseje o filosofii dějin kacířskými? Co přesně je na nich kacířského a vůči čemu se toto kacířství definuje?

Odpovědi na tuto otázku může být patrně víc. Autor sám ji ve své knize výslovně nezodpověděl. A tak je nám ponechána určitá interpretační volnost, kterou každý může využít podle vlastního náhledu a uvážení. Ani přítomný referát si neklade za cíl navrhnout jedinou odpověď. Vidím spíše čtyři možnosti, v čem kacířství Patočkovy filosofie dějin spatřovat. Tyto možnosti se navzájem nevyklučují. Představují možná jen několik vrstev téhož motivu.

### I.

Prvou z možných odpovědí na naši otázku nabízí druhá autorova *Vlastní glosa ke kacířským esejům*. Pojetí dějin, které Patočka ve svých esejích zastává, se podle této glosy může jevit jako heretické z hlediska materialistické filosofie dějin, s níž zde Patočka výslovně polemizuje, „z hlediska filosofie“, jak v polovině sedmdesátých let píše, „dnes vládnoucí nejen státům, ale i myslím“.<sup>3</sup> Kacířství Patočkovy filosofie dějin by ve smyslu této glosy záleželo v tezi, že lidské dějinné bytí není prvotně určováno objektivními hospodářskými procesy a vztahy, nýbrž že má v jádře povahu existence, která je porozuměním bytí a která je v tomto porozumění bytostí svobody vždy dříve a primárněji nežli bytostí „odrazu“ výrobních poměrů ve vědomí. Patočkova slova o tom, že „socio-

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

<sup>2</sup> J. Patočka, *Kacířské eseje o filosofii dějin* (= KE). Citujeme podle knižního vydání v nakl. Academia, Praha 1990.

<sup>3</sup> Cit. d., str. 158.

logické kritiky (zvl. materialistické filosofie dějin) zvidavý čtenář najde dnes všude dost, ale odlišnou zásadní koncepci“, jakou se pokusil podat on sám, nikoli – „s tou se dnes sotva setká“ –, se zdají hovořit právě pro tento výklad Patočkova kacířství jako odlišnosti jeho zásadní koncepce dějin od „filosofie dnes vládnoucí“.<sup>4</sup>

V naznačeném smyslu se Patočkovy eseje o filosofii dějin dnes sotva komu budou ještě jevit kacířské. Heretičnost Patočkovy filosofie dějin by se tak vzhledem k rychlému ústupu kdysi vládnoucí filosofie nejenom ze státních sekretariátů, ale snad i z lidských myslí jevila spíše jako její akcident než jako její bytostné určení. Ale možná, že je to právě jen nejchudší, nejpovrchnější vrstva Patočkova kacířství.

## II.

Kacířství Patočkovy filosofie dějin totiž můžeme spatřovat i v něčem jiném, podstatnějším, co se může jevit kacířské i mimo někdejší panství historického materialismu. A nemusíme přitom zůstat u nepodložené domněnky.

Existuje alespoň jeden text – a možná, že by se našly i další -, v němž Patočka poměrně přesně definuje, jak sám v hlubším slova smyslu rozumí kacířství. Jde o jinak dosti kuriózní stať „Intelligence a opozice“ z konce šedesátých let.<sup>5</sup> Patočka se v ní zamýšlí nad smyslem a možným vyústěním levicového studentského hnutí a příbuzných společenských fenoménů v soudobém světě. Ponechám zde stranou rozbor Patočkových poněkud zarážejících politických náhledů. Chtěl bych jen upozornit na zajímavou pasáž, v níž Patočka vymezuje cosi, co bychom mohli nazvat kacířským posláním intelligence v dějinách. Patočka zde navazuje na Gadamerovy poznámky k dějinám pojmu „intelligence“ a uvádí je v souvislost se svým vlastním, tak často přetřásaným tématem *problematicnosti vztahu k pravdě*, které bude rovněž o několik let později hrát tak klíčovou roli v *Kacířských esejích o filosofii dějin*. Dovolte mi, abych zde tuto zajímavou pasáž ocitoval:

*... intelligence, samostatné myšlení není něco takového jako talent, k jehož vytěžení je prostě možno se rozhodnout, nýbrž dobývá se ho teprve bojem proti tlumícím silám života, soukromým i společenským.*

<sup>4</sup> Tamt.

<sup>5</sup> Archivní soubor prací Jana Patočky, *Péče o duši*, sv. 3, str. 7–26. Stať byla poprvé publikována v časopise *Universita Karlova*, roč. XV (1968–69), č. 15, str. 1–2. Text byl pak autorem přepracován pro knižní vydání v knize *O smyslu dneška*, která byla v r. 1969 sice vyrobena, ale posléze opět zničena.

*Proto náleží k povaze „inteligenta“ jistý smysl a pocit problematicnosti našeho vztahu k pravdě[...] Není to vztah výslovně reflektovaný, nýbrž takový, jak jej citliví lidé v životě praktikují tím, že se nepodávají jistým sklonům a svodům, takže v distanci vůči nim se u nich vytvoří „autentičnost“, nové já, které se vzdaluje od soukromého zájmu a soukromé situace a v tom smyslu obojí „transcenduje“. Tento útlum bezprostředních cílů (diktovaných instinktem a tradicí) umožňuje a zároveň nutí ke kladení cílů individuálně a výslovně vytvořených a zvolených, nikoli daných, nýbrž svobodně vytčených, a tedy duchovních. Je-li tedy intelligence ve smyslu svobodné reflexe vždy vázána k mravnímu postoji, k volbě mezi správným a nesprávným, s nímž souvisí ztráta nebo získání pravého duchovního já, pak je jejím posledním předpokladem přec jenom ona říše, do níž pronikáme „mravním nahlédnutím“[...] O říši, do níž dospíváme mravním nahlédnutím, lze právem říci, že „není z tohoto světa“, protože tato říše se nekonstatuje, nezjišťuje jako již daná a přítomná, nýbrž otvírá se tím, že slyšíme jistý nárok a odpovídáme naň.*

*Tak máme před sebou celou strukturu, která vyznačuje inteligenta a jeho myšlení: schopnost reflexe, samostatného myšlení, jež není stereotypní, nýbrž předpokládá řešení nových situací, je síla restrukturalizace naší zkušenosti, která je s to vydat ze sebe vhodné prostředky k daným cílům. Cíle však musí být při nejmenším uznány a přijaty[...] To však předpokládá schopnost sebeurčení. Sebeurčením, schopností určovat své cíle se však přenášíme přes celou sféru daného. Vzniká tak pevné já, které můžeme s Hegelem nazvat též obecninou a kategorií či filosofickým elementem v nás. Tento filosofický element má však ještě jeden předpoklad: náhled do toho, co není nikdy „dáno“, co „není z tohoto světa“, do mravní říše.*

*V této duchovní struktuře leží možnost, aby se duchovní povolání odpoutala od sociálního poddanství, kterému jsou zprvu vystavena. Duchovní povolání dlužila svůj sociální prestiž zprvu magickým silám, s jejichž obstaráváním byla v souvislosti, dále vynálezu písma a jeho spřažení se životem státu. První možnost činila duchovní povolání kastou; druhá je stavěla do služeb vládnoucí třídy. V této druhé jsou však zároveň obsaženy zárodky možnosti, aby svobodný nebo dokonce opoziční spisovatel se odpoutal od vrchnostensky vázaného či poddaného pisáře. Americký esejista-sociolog Hoffer se snažil takto sledovat vznik intelektuální opozice až do úpadkových fází staroorientálních vysokých civilizací a uvádí doklady z Egypta, Mesopotamie, Palestiny. V hebrejských prorocích vidí první systematickou opozici. – Pro moderní dobu, pro vznik „nezávislých intelek-*

*tuálů“, bylo by třeba asi jít zpět k tradici středověkého kacíře; u něho se prvně manifestuje potřeba duchovní svobody a předchází moderním velkým sociálním nabídkám.<sup>6</sup>*

Ať už si o tomto Patočkově porozumění „tradici středověkého kacíře“ budeme myslet cokoli (jakoby ve středověkém světě pouze kacíř ve své opozici a jenom díky ní měl přístup k transcendentnu, do mravní říše, k autentickému já!), nelze přehlédnout, že tu máme před sebou poměrně dosti pregnantní definici kacířství z Patočkova vlastního pera. Středověký kacíř je Patočkovi prototypem moderního „nezávislého intelektuála“, intelektuála v opozici, který opět je pro něho ztělesněním vlastního poslání lidského intelektu, jímž je problematizace daného, zaujetí distance vůči bezprostředním cílům, „diktovaným instinktem a tradicí“, a kladení cílů jiné povahy, cílů „svobodně vytyčených“, „duchovních“, slovem: *transcensus z tohoto světa do mravní říše*. V polemice s Emanuele Rádlem, jemuž byl příkladem tohoto duchovního, na transcendenci založeného života právě středověký *clericus*, vymezuje potom Patočka ještě jednu svůj pojem kacířství, užívaje k jeho odstínění šablony jako vystrížené z marxistických učebnic dějepisu:

*Je sice pravda, že středověký clericus uznával duchovno v jeho transcendenci, v jeho nepřevodnosti na vše vnitrosvětské, v jeho opozici k vnitrosvětskému, v tom, že je základem vši pravdy, i té konstatující. Fakticky stál však ve službách společenského řádu, který byl dalek toho, aby této základní pravdě odpovídal, kde naopak duchovno bylo odsouzeno k tomu, aby sloužilo fakticky dané distribuci moci a právních poměrů. Ve středověku byl tu sice princip, umožňující veškerou pravdu, svobodnou reflexi, transcendenci a opozici k tomu, co je fakticky dáno, ale ve skutečnosti krom výjimek (jmenoval jsem kacíře) k oponování nedocházelo.<sup>7</sup>*

Snad se Vám bude zdát, že zde zbytečně kladu důraz na okrajový, možná i určitými potřebami chvíle diktovaný Patočkův text, který je pro letmost svých reflexí sotva souměřitelný s hloubkou a nepoměrně definitivnější závažností *Kacířských esejí*. To je jistě pravda. Ale přesto se domnívám, že tato příležitostná, povýtce časová reflexe nám dosti výmluvně napovídá, co mohl mít Jan Patočka na mysli, když hovořil o „kacířství“. Nic nevadí, že jde jen o letmé zmínky: myšlenka, která

<sup>6</sup> Cit. d., str. 15-17.

<sup>7</sup> Cit. d., str. 18.

byla jednou pojata a formulována, se jen zřídka kdy ztrácí. Působí obvykle dál. A podobnosti v myšlenkách a formulacích, jež konstatujeme u jednoho a téhož myslitele napříč časem, nebývají náhodné.

### III.

Ale snad mi namítnete, že tento specifický pojem kacířství jako intelektuální opozice, která se zakládá na transcendenci vůči světu daného a která, smím-li se tak vyjádřit, ustavuje mravní říši lidsky svobodného bytí a jednání, ještě není totéž co Patočkova filosofie dějin z *Kacířských esejí*, která přece krouží především okolo úvah o zjevnosti jsoucího, o diferenci jsoucna a bytí a o místě člověka v této diferenci samé. A tu jsme u třetího bodu, na který bych chtěl v souvislosti s tématem „kacířství“ upozornit.

Patočkovy *Kacířské eseje* obsahují jednu silnou tezi, na kterou jejich autor klade veškerý důraz a která má povahu jakési proklamace burcující lidstvo z dogmatického spánku. Tato teze je nejostřejší, tj. nejstručnější a nejjasnější, formulována na konci pátého kacířského eseje. „Dějiny“, shrnuje Patočka své jinak dosti komplikované výklady, „nejsou nic jiného než otřesená jistota daného smyslu. Nemají jiný smysl a cíl.“<sup>8</sup>

Nehledě k tomu, že „otřesená jistota daného smyslu“ je přesně to, v čem Patočka o několik let dříve spatřoval vlastní smysl intelektuální opozice a pravé poslání lidského intelektu, jehož ztělesněním mu byl středověký kacíř, musí se tato teze jevit jako kacířská z hlediska *každé filosofie dějin*, která by v nich ráda spatřovala nějaký tak či onak fixovatelný smysl a cíl. Musí se jevit jako kacířská proto, že chce pojmy smyslu a cíle v dějinách vůbec zpochybnit, že chce vyvrátit z kořene jejich nekriticky přijímanou legitimitu.

A nejenom to. Musí se, soudím, jevit jako kacířská rovněž, a možná ještě spíše, i z hlediska lidského *common sense*, jemuž tato filosofická deklarace musí znít nejenom jako hereze, nýbrž přímo jako rouhání. Vždyť co jiného se zde říká, než že dějiny – rozuměj dějiny nejenom „ve velkém“, jako sled generací a věků, nýbrž právě tak, ba primárně i „v malém“, jako dějství lidských životů mezi narozením a smrtí – *nemají žádný smysl a cíl, leč ustavičné zpochybňování každého smyslu a cíle, který by se v horizontu lidského života rád jevil jako daný, jako ustavený, jako nabídnutý k prostému přijetí*. Není, mohli bychom se

<sup>8</sup> KE, str. 125.

ptát, tato Patočková teze o vlastní povaze dějin tahem nejenom proti setrvačnosti a sebezapomenutosti, ale i proti jistému bytostnému sebeporozumění lidského života jako čehosi, co je dáno k přijetí, v přijetí ke spění a ve spění k naplnění a co si v tomto smyslu *musí* rozumět teleologicky, aby vůbec dokázalo být?

Bylo by třeba rozebrat celou Patočkovu koncepci smyslu a vztahu mezi smyslem a bytím z třetího kacířského eseje a současně i jeho pojetí trojitosti lidského životního pohybu, aby vynikl přesný význam Patočkovy filosofické proklamace. Patočka rozlišuje mezi otřesenou jistotou smyslu a dogmatickým kladením nesmyslu, tedy nihilismem smyslu. Otřesenost jistoty smyslu, nazývaná také *krizí* smyslu, je nezbytnou podmínkou pro odhalení diference mezi jsouncem a bytím jako takové, která je pravým živlem dějin. Důraz, kladený Patočkou na *krizi* smyslu, na zatmění běžné smysluplnosti, jímž je nezbytně provázen dějinný život jakožto život v odhalenosti bytí jako takového, je přítom do jisté míry tlumen rozložením celistvosti lidské existence do tří základních pohybů. Neboť pouze jeden z nich se stává povýtce pohybem tohoto otřesu, který první dva pohyby lidské existence – pohyb přijímání a pohyb práce a budování – sice rovněž otrásá a relativizuje, nicméně v jejich základní pozitivnosti neruší. Ale není zde místo na to, abychom podrobně rozebrali a prošetřili tyto souvislosti. Teprve pak bychom mohli odpovědně posoudit, nakolik jsou Patočkovy teze o dějinném bytí jako otřesené jistotě smyslu a o dogmatismu daného smyslu fenomenologicky skutečně průkazné a jako universální klíč k výkladu lidských dějin opravdu vhodné.

Není totiž vyloučeno, že tyto teze mají v jádře povahu filosofického přesvědčení, pro něž je sice důvodně – v našem případě fenomenologicky – argumentováno, které však samo tuto důvodnou argumentaci předchází. Mám dokonce za to, že by bylo možné toto Patočkovu základní filosofické přesvědčení do značné míry obnažit, vysvléci je z fenomenologicko-ontologického hávu, do něhož se přiodělo. Možná by potom také lépe vynikla vlastní povaha Patočkovy kacířství. Neboť Patočková hereze, dovolíte-li mi tuto nadsázku, není hereze nová, dosud nikdy nevidaná. Je to jen staré, ale vlastně zase ne tak dávné kacířství Lessingovo, týkající se pojmu pravdy a aplikované zde s jistotou důsledností na pojem dějin. Patočkovy dějiny jako otřesená jistota smyslu nejsou v jádře ničím jiným než onou levicí, v níž Lessingův Bůh namísto pravdy vlastněně drží její věčné hledání – „obschon mit dem Zusatze, mich immer und ewig zu irren“ – a kterou si Gotthold Ephraim volí místo Boží pravice, svírající veškerou pravdu, se slovy

pokory na rtech: *Vater gib! Die reine Wahrheit ist ja doch nur für dich allein!*<sup>9</sup>

Řeknete snad, že je to jen krotké kacířství. A jak také jinak, když nám všem, duchovním potomkům tohoto nejhlubšího ze všech osvícenců, vešlo přirozeně do krve. Ale toto kacířství pravdy nikoli nalézané, nýbrž věčně hledané nese v sobě prvek niterného pathosu, který bývá rád stupňován a v jehož exaltaci lessingovská pokora hraničí s prométheovským titanstvím. Tohoto exaltovaného pathosu, zdá se mi, není prosta ani Patočková filosofie dějin.

#### IV.

Závěrem mi dovolu, abych se dotkl čtvrtého bodu, který se mi zdá souviset s kacířstvím Patočkových esejů o filosofii dějin. Přistupuji k němu s největší nejistotou. Jde o Patočkův výklad válek dvacátého století a dvacátého století jako války.

Když čteme tento poslední z *Kacířských esejů*, těžko se můžeme ubránit dojmu zcela mimořádné síly myšlení, s jakou se nesetkáváme každý den. Dvacáté století je zde představeno ve své neukrácené skutečnosti dvou žhavých světových válek a dvou neméně beznadějně vyhlížejících období klamavého míru, který je ve skutečnosti jen doutnající stavem téže ničivé války. Patrně málokdo z myslitelů naší doby pohlédl do tváře *celého* dvacátého věku, včetně jeho mírových period, s takovou mírou neúprosnosti, tak naprosto bez iluzí o jeho pravé podstatě a přitom s tak odzbrojující serenitou a tak nezlomnou vůlí tuto jeho podstatu myšlenkově přemoci, že nám to jako čtenářům musí vyrazet dech. Ani stopy po Heideggerově bukolické resignaci, ale ani po vzpouře proti skutečnosti, neřkuli po útěku z ní či jejím zoufalém přikrašlování. Naopak: pevná vůle vystavit se cele a zpříma ničivým vichrům i zhoubnému tlení tohoto století. Až se naplnění bázní musíme ptát, zda tu Patočka nesáhá k určité filosofické hyperbole.

<sup>9</sup> G. E. Lessings *sämtliche Schriften*, vyd. K. Lachmann, F. Munker, Leipzig 1897<sup>3</sup>, přetisk W. de Gruyter 1968, sv. 13, str. 23-24.

Srv. J. Patočka, KE, str. 84 n.: „Člověk nemůže žít beze smyslu, a to beze smyslu celkového a absolutního. To znamená: nemůže žít v jistotě nesmyslnosti. Ale neznamená to, že nemůže žít ve smyslu hledaném a problematickém? Že ke smysluplnosti v pravém, ne uskrovněném, ale také ne dogmatickém smyslu, náleží právě toto žítí v ovzduší problematickosti? Možná, že o tom věděl Sókratés, že právě z tohoto důvodu je jeho charakteristika soudobým myslitelem, že Sókratés je filosofem nejpravějším, třeba snad ne největším, tak výstižně hluboká. A Lessing, když ve volbě mezi „pravdu mít“ a „pravdu hledat“ dával přednost tomuto druhému, neměl snad na mysli právě zase totéž?“ – Připomeňme jen na okraj, že právě osvícencům byl Sókratés „filosofem nejpravějším“, filosofem *par excellence*.

Patočkův esej o válkách dvacátého století a dvacátém století jako válce působil ve své době jako nebývalé svědectví o pravdě tohoto věku a sotva bychom asi našli mnoho soudobých dokumentů, které by s ním snesly srovnání. Tento esej měl a snad si do jisté míry i uchovává jakousi revelační sílu, která byla pro čtenáře z Východu formulací jejich zkušeností živených tuch, zatímco západnímu čtenáři naháněla jakousi nepochopitelnou, ale posvátnou hrůzu.

Nechci zde nic z těchto kvalit Patočkova posledního kacířského eseje zpochybňovat. Naopak, myslím si, že by je bylo jednou záhodno náležitým způsobem vyzdvihnout a docenit. Ale rád bych na tomto místě formuloval otázku, která mě nad četbou *Kacířských esejů* častěji napadala.

Patočka rozvíjí ve čtvrtém, pátém a šestém kacířském eseji určitý obraz evropských dějin. Rozumím-li správně, je tento obraz zhruba následující:

Evropa jako duchovní útvar vznikla ze současného zrození filosofie a politiky v archaickém Řecku. Filosofie a politika jsou přitom dvě podstatné modalitativní problematičnosti daného smyslu, která člověku umožňuje žít v jasnosti bytí jsooucího jako takového. Filosofie a politika takto pojaté tvoří duchovní jádro evropských dějin, jádro, které nicméně od epochy k epoše prochází určitými metamorfózami. Jeho prvním přerodem z takřikající holé skutečnosti předsokratovského myslitelství o celku všeho, co jest, a z prvotního otevření politické sféry v archaické řecké polis byl platónský projekt filosoficko-politické péče o duši, na který v jistém smyslu navázaly státní útvary hellénistické a především pak antický Řím ve své imperiální epoše. Středověk tuto platónskou ideu filosofické výchovy prostřednictvím myšlenky universální římské říše v podstatě zdědil, ovšem obohacenou a do určité míry proměněnou kvasem křesťanského zosobnění a zniternění platónské péče o duši, a dále též novým, již nikoli kontemplativním, nýbrž aktivistickým vztahem ke světu přírodního jsooucího. Řada prastarých, zčásti antických, zčásti židovsko-křesťanských duchovních motivů se pak s nástupem nového věku spojila ve vznik moderního přístupu ke světu, jenž původní, ryze duchovně zaměřenou tradici problematičnosti daného využil k praktickým cílům „skoku na bohatství světa“.<sup>10</sup> „Tolik duchovních motivů“, zní Patočkův známý povzdech, „se spojilo posléze k vytvoření neduchovního, zcela „praktického“, světského a materiálního pochopení skutečna jako předmětu ovládnání naší mysli a rukou.“<sup>11</sup>

<sup>10</sup> KE, str. 96 a 118.

<sup>11</sup> KE, str. 120.

Stává-li se předmětem tohoto ovládnání nakonec celá skutečnost, pak proto, že jeho nástrojem je universální věda a technika. Tato moderní „vědoteknika“ je podle Patočky nejenom „chladným netvorem“, nýbrž jakýmsi Faustovým belzebubem, jemuž se upsalo vlastní duchovní jádro evropské dějinné existence, tohoto prvního a posledního divu světa. Za skok na bohatství světa prodal evropský člověk svoji dějinnost d'áblu moderní vědotekniky, aby se posléze stal jeho vlastním manem, otrokem a nakonec obětí.

Tento pakt s d'áblem vidí Patočka zároveň jako útěk před odpovědností, jako rozvázání starých duchovních tradic, v nichž se evropský dějinný člověk učil v odpovědnosti zvládat svůj vztah k ambivalenci posvátného a profánního. Svět vědecko-technického porozumění jsooucího se pak stává světem, v němž opozice posvátné-profánní již není duchovně zkázněna a zvládnuta a kde se proto zvrát z jednoho protikladu v druhý stává událostí, nad níž člověk nemá vládu a již je vydán na pospas. Jeví-li se svět vědecko-technického jsooucího jako svět beznadějně profánní, ve své profánnosti takřka homogenní, je to jen jedna jeho stránka, která se mávnutím kouzelného proutku může kdykoli převrátit a proměnit v gigantickou orgii, neznající žádných zábran ani tabu, nejméně pak takových, jež by bránila chladnokrevnému rozsápání lidských životů.

Tak se evropský člověk, právě proto, že zaprodal to, co jej činilo bytostí dějin, totiž svoji nesmrtelnou duši (kterou, jak známo, Patočka interpretuje ve smyslu získání autentického lidského já otřesením jistoty daného smyslu), stal Faustem, vydaným nyní zcela do rukou svému Mefistofelovi, o němž Patočka užívá Nietzscheho slova o „nejstudenějším ze všech studených netvorů“, totiž vědoteknice. Klade se pak otázka, zda pro tohoto zaprodance ještě existuje nějaká možnost vykoupení.

Situace vypadá beznadějně – a víme všichni, že Heidegger, který o podstatě moderní vědy a techniky nesmyslel lépe, i když snad méně barvitě než Patočka (jenž ostatně Heideggera v tomto bodě dalekosáhle následuje), dal této beznaději výraz svým pověstným výrokem, že už jenom nějaký bůh nás může zachránit. Patočkovi se nicméně přese všechno situace nejeví tak zcela beznadějná a východisko z ní spatřuje rozhodně jinde než ve zbožné resignaci. Má za to, že spása zde možná je, ba dokonce že není třeba na ni teprve čekat ani k ní teprve pracovat, nýbrž jen se chopit její možnosti, která již je mezi námi. Touto příležitostí ke zvrátu v moderní faustovské tragédii jsou pro Patočku fronty války dvacátého století, žhavé linie první a druhé světové války právě tak jako fronty mravní resistance v obdobích „polovičního míru“, kdy krev sice neteče, ale „hnije ve vězeních, v ústraních, ve zničených

životních plánech a možnostech – a která opět poteče, jakmile to Síla shledá výhodným“.<sup>12</sup>

Neboť válka dvacátého století není podle Patočky nic jiného než vědecko-technické porozumění jsoucnu, které se z každodennosti zvrtilo v orgii a z orgie učinilo novou každodennost. Člověk je v tomto dění pouhé relé na uvolňování energie. Války dvacátého století jsou *plnou manifestací* onoho poměru a přístupu ke skutečnosti, který si člověk koupil výměnou za svoji nesmrtelnou duši. Je proto jenom logické, že je s ním nyní nakládáno, jako by nic takového neměl: ve velkém, jako na běžícím pásu, je cupován na kousky jako obyčejný kus hadru. Celek skutečnosti se pak člověku nutně proměňuje v absurditu, ztrácí pro něho smysl, protože ho ničí ve všem, čím by mohl být. A právě zde, míní Patočka, v nejtemnějším bodě této „frontové“ zkušenosti, když vypije nejhlubší z kalichů trpkosti až do dna, může člověk získat zpět svoji prodanou, nesmrtelnou duši. Neboť zkušenost naprosté ztráty jakéhokoli běžného i *možného* smyslu mu strhává slupky z očí a dává mu poznat nekonečnou prázdnotu toho, co koupil, čemu se upsal a co ho nyní již vůbec nezajímá, protože byl zbaven i samotné možnosti vůbec se o něco zajímat. Tato zkušenost, míní Patočka, vrhá člověka na břeh absolutna, kde již není čeho se chytit, kde není nic než naprostá svoboda ode všeho.<sup>13</sup> *Tam* pak nemá přístup ani ďábel, neboť *tam* nemá člověka za co koupit. A to je právě to, co člověk, který *tam* jednou vstoupil, může a má pochopit. A jestliže to pochopí, pak přemohl svět i ďábla a získal zpět svoji nesmrtelnou, světem a jeho zájmy tentokrát již nepřemožitelnou duši. Pak – ale pouze pak – si může ďábla podrobit: převzít do svých rukou odpovědnost za svět univerzální vědy a techniky, v „solidaritě otřesených“, tj. těch, kdo stanuli na břehu absolutní svobody, kam žádný daný ani vytyčený smysl tohoto světa nesahá.

A zde jsme opět – naposledy – u Patočkova porozumění kacířství jako opozici vůči danosti smyslu, jako výzvě k jejímu otřesení, jen, zdá se, v poněkud radikalizované podobě, která nám vnuká obavu, zda si zde Patočka nezahrává s myšlenkou *vskutku* heretickou. Neboť v tomto posledně jmenovaném otřesu, otřesu frontového zážitku, spatřuje Patočka cosi víc než překročení „instinktem a tradicí diktovaných bezprostředních cílů“, cosi víc než dějiny ve smyslu vcelku velmi spirituálně pojaté „otřesené jistoty smyslu“. Spatřuje v něm tentokrát *příležitost ke zlomení démonické vlády moderního vědecko-technického porozumění*

<sup>12</sup> KE, str. 140.

<sup>13</sup> Srv. KE, str. 137.

*jsoucnu*, tohoto sebeodcizení dějinného člověka. Tato příležitost je velmi krutě reálná, neboť ji vytvářejí milióny obětovaných lidských životů. Jako by se za vykoupení lidské duše z područí „nejstudenějšího ze všech studených netvorů“, moderní vědotechniky, platilo krvavou lidskou hekatombou... Nemůže se rovněž tato dějinně-filosofická, kvasi-náboženská spekulace o válkách dvacátého století a dvacátém století jako válce tvářit v tvář skutečným obětem těchto válek jevit kacířskou?

#### Zusammenfassung

Der vorliegende Beitrag, vorgetragen anlässlich eines Kolloquiums zum Thema *Jan Patočkas Philosophie der Geschichte*, stellt sich die Frage, warum Jan Patočka seine späte Geschichtsphilosophie als „ketzerisch“ bezeichnet hat. Erstens erscheint Patočkas Auffassung von Geschichte „ketzerisch“ aus dem Gesichtspunkt des historischen Materialismus, mit dem sich Patočka in seinen *Eigenem Glossen zu den „Ketzerischen Essays“* auseinandersetzt. Zweitens kann man nachweisen, daß der Begriff von Ketzertum bei Patočka spätestens seit dem Ende der 60er Jahre mit der Bedeutung einer intellektuellen Opposition gegenüber Gegebenem der Welt belegt war. Drittens wird die zentrale These der *Ketzerischen Essays* unterstrichen, laut der die Geschichte nichts anderes sei, als eine erschütterte Sicherheit des gegebenen Sinnes und keinen anderen Sinn und Ziel habe. Diese These versteht sich als „ketzerisch“ gegenüber jeder Geschichtsphilosophie, die auf einer unkritischen Auffassung von Teleologie basiert. Viertens wäre das „Ketzertum“ Patočkas in seiner geschichtsphilosophischen Deutung der Kriege des zwanzigsten Jahrhunderts und des zwanzigsten Jahrhunderts als eines Kriges zu erblicken.

#### Résumé

La présente communication au colloque consacré à la philosophie de l'histoire de Jan Patočka pose la question de savoir pourquoi Jan Patočka a nommé sa dernière philosophie de l'histoire „hérétique“. Etant donné qu'il n'a pas pris, dans ses *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, une position expresse à ce sujet, il est permis d'en formuler plusieurs interprétations. L'auteur de la présente communication en propose quatre. En premier lieu, la conception patočkienne de l'histoire paraît être „hérétique“ par rapport au matérialisme historique qui a revendiqué, à l'époque où Patočka écrivit, le titre d'une „orthodoxie“ philosophique. Ce sont les *Gloses de l'auteur aux Essais hérétiques* qui