

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ

Pracoviště historické sociologie



Bc. Jakub Homolka

NADCIVILIZACE

**Patočkův koncept modernity a jeho význam
v kontextu současné historické sociologie**

Magisterská diplomová práce

vedoucí práce: **Prof. Johann Pall Arnason**

Praha 2012

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracoval samostatně a použil jen uvedené prameny a literaturu. Současně dávám svolení k tomu, aby tato práce byla zpřístupněna v příslušné knihovně Univerzity Karlovy a prostřednictvím elektronické databáze vysokoškolských kvalifikačních prací v depozitáři Univerzity Karlovy a používána ke studijním účelům v souladu s autorským právem. Zároveň prohlašuji, že práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 8. května 2012

Jakub Homolka

Poděkování

V první řadě bych rád poděkoval vedoucímu práce Johannu P. Arnasonovi za péči, kterou mi během posledních dvou let věnoval. Mé poděkování pak rovněž patří pražskému Archivu Jana Patočky a jeho řediteli Ivanu Chvatíkovi, jenž mi umožnil přístup k doposud nepublikovaným filosofickým deníkům a dalším textům. Zvláštní poděkování bych v této věci rád směřoval k Jitce Pelikánové, která mi byla při studiu Patočkových filosofických deníků nápomocná. Konečně také děkuji svým rodičům za celkovou podporu během studia.

K výše řečenému bych rád připojil krátkou vzpomínku na Willfrieda Spohna (1944-2012), profesora ekonomických a sociálních věd na University of Wrocław, který nás na začátku tohoto roku nečekaně opustil. Jeho přednášky o historické sociologii, jež v několika posledních letech probíhaly na půdě Univerzity Karlovy, nepochybně přispěly k formování mého pohledu na dnešní civilizační analýzu a vždy na ně budu rád vzpomínat.

OBSAH

ABSTRAKTY	6
PŘEDMLUVA	8
PŘEDZNAMENÁNÍ: Historická sociologie a problematika modernity	10
Civilizační analýza	10
Diskuse o axiálním věku	12
Shmuel Noah Eisenstadt	13
ÚVOD	17
1. ZÁKLADNÍ PROBLÉMY A SOUVISLOSTI KONCEPTU NADCIVILIZACE V DÍLE <i>Nadcivilizace a její vnitřní konflikt</i>	19
1.1 Pojem „nadcivilizace“	19
1.1.1 K pojmu „civilizace“ (J. P. Arnason)	19
1.1.2 Navázání na pojem „civilizace“ (A. J. Toynbee)	21
1.1.3 Pojem „nadcivilizace“	23
1.2 Koncept nadcivilizace	24
1.2.1 Výskyt pojmu „nadcivilizace“	24
1.2.2 Další okolnosti	27
1.2.3 Odlišení konceptu nadcivilizace	28
1.3 Duchovní rám	29
1.3.1 České „masarykovské“ prostředí	30
1.3.2 Zahraniční studia u Edmunda Husserla	32
1.3.3 Vrchol duchovní krize Evropy a 2. světová válka	34
1.3.4 Totalitarismus v Československu	35
1.3.5 Společenství „otřesených“ a Charta 77	38
1.4 Základní motivy	40
1.4.1 Beznáboženskost (T. G. Masaryk)	40
1.4.2 Věda (E. Husserl)	43
1.4.3 Racionalizace (M. Weber)	44
1.5 Ústřední téma: vnitřní konflikt	46
1.5.1 Nadcivilizace v singuláru, nebo v plurálu?	46
1.5.2 Konflikt „moderantní“ a „radikální“ formy	47
1.5.3 Nadcivilizační principy (M. Weber)	47
1.5.4 Vnitřní rozpory	49
1.5.5 Dialektika úpadku	50
1.5.6 Regenerace	52
1.6 Shrnutí I: Patočkův koncept modernity ve studii o nadcivilizaci	53
1.6.1 Koncept nadcivilizace v souvislostech	53
1.6.2 Nástup racionální civilizace	54
1.6.3 „Nadcivilizace“ v plurálu	55
1.7 Otevřené perspektivy	56
1.7.1 Znovuobjevení textu	56
1.7.2 Otevřené perspektivy (I. Chvatík, J. P. Arnason)	56

2. NADCIVILIZACE A KONCEPT MODERNITY	
V DÍLE <i>Kacířské eseje o filosofii dějin</i>	58
2.1 Patočkova filosofie dějin	60
2.1.1 Přírodní národy a předdějinné civilizace	61
2.1.2 Polis a počátek dějin	62
2.1.3 Osvícenství a modernita	64
2.1.4 Třetí konverze (I. Chvatík).....	67
2.2 Průmyslová civilizace	69
2.2.1 Věda	70
2.2.2 Racionalizace	71
2.2.3 Beznáboženskost	72
2.2.4 Exkurz: Od racionální k průmyslové civilizaci (<i>Dialektika osvícenství</i>). . . .	74
2.3 Shrnutí II: Patočkův koncept modernity v <i>Kacířských esejích</i>	76
2.3.1 Modernita jako přechodné období	76
2.3.2 Průmyslová civilizace jako ústup	78
3. NADCIVILIZACE JAKO PARADOX: Patočkův koncept modernity v kontextu současné historické sociologie	79
3.1 Civilizační paradox	80
3.1.1 Neúplnost moderního průlomu (S. N. Eisenstadt).....	80
3.1.2 Civilizační paradox (J. P. Arnason)	81
3.2 Závěry: Nadcivilizace a civilizační paradox	82
3.2.1 Neúplnost (beznáboženskost, věda)	83
3.2.2 Pokus o řešení (racionalizace)	84
3.2.3 Překonání paradoxu (regenerace)	85
DOSLOV	87
LITERATURA	88
PŘÍLOHY	95
Příloha 1: Životopis Jana Patočky – základní data	95
Příloha 2: Program workshopu	96

ABSTRAKTY

Abstrakt

Tato práce se věnuje konceptu modernity, který pod názvem „nadcivilizace“ vypracoval někdy v průběhu padesátých let 20. století český filosof Jan Patočka (1907-1977) v původně nevydané studii *Nadcivilizace a její vnitřní konflikt*. Hlavním cílem práce je představit koncept nadcivilizace jak v souvislostech autorova života a díla, tak v kontextu dnešního zkoumání civilizací, jež se odehrává na poli historické sociologie. Stanovený úkol je naplňován skrze tři hlavní části, kterým ještě předchází předznamenání, jež čtenáře uvádí do problematiky dnešní civilizační analýzy. První část už se pak soustředí na autorův koncept modernity, jak byl předložen v původní studii z padesátých let. Patočkův originální pojem „nadcivilizace“ je zde obecně představen a zařazen do kontextu dnešní civilizační analýzy, přičemž ve výkladu jsou zároveň zdůrazněny jak okolnosti vzniku textu, tak duchovní rám Patočkovy doby. Druhá část práce se snaží zasadit původní koncept nadcivilizace do autorova výkladu filosofie dějin a následně předvést, nakolik se Patočkovo chápání modernity proměnilo v jeho vrcholném díle *Kacířské eseje o filosofii dějin* (1975). V poslední části práce je pak věnována pozornost motivu „civilizačního paradoxu“, skrze který lze konkrétně poukázat na význam Patočkovy práce v kontextu dnešní historické sociologie.

klíčová slova: Patočka, nadcivilizace, civilizace, Kacířské eseje, filosofie dějin, modernita, rozmanité modernity, axiální věk, Eisenstadt, Husserl, Masaryk, Weber, Toynbee, racionalizace, beznáboženskost, sekularizace, věda

Abstract

This thesis deals with the concept of modernity called “nadcivilizace” (“supercivilization”) that was developed in the nineteen-fifties by Czech philosopher Jan Patočka (1907-1977) in his originally unpublished study *Nadcivilizace a její vnitřní konflikt*. The main goal of the thesis is to introduce this concept in the framework of the author’s life and work, as well as in the context of current research in the field of historical sociology. This goal is fulfilled through three main steps, which are preceded by preliminary remarks about the issues of nowadays civilizational analysis. The first part is focused on the introduction of the author’s concept of modernity as it was presented in the aforementioned study. Patočka’s original term “nadcivilizace” is introduced and put into the context of civilizational analysis. At the same time, the circumstances of the genesis of the text, and the spiritual framework of the epoch in which Czech philosopher lived, are presented. Second part attempts to put the original concept into the author’s lecture of philosophy of history, and to demonstrate the changes that occurred in Patočka’s understanding of modernity in his work *Kacířské eseje o filosofii dějin* (*Heretical Essays in the Philosophy of History*, 1975). Finally, the last part is dedicated to the problem of the “civilizational paradox” that concretely demonstrates the meaning of Patočka’s work in the context of current historical sociology.

key words: Patočka, nadcivilizace, supercivilization, civilisation, Heretical Essays, philosophy of history, modernity, multiple modernities, axial age, Eisenstadt, Husserl, Masaryk, Weber, Toynbee, rationalisation, secularisation, science

PŘEDMLUVA

Tématu Patočkova výkladu modernity, v jehož centru stojí zejména autorovy texty *Nadcivilizace a její vnitřní konflikt* a *Kacířské eseje o filosofii dějin*, jsem se věnoval již ve své bakalářské práci *Kudy z toho ven? aneb Moderní západní společnost, její krize a možnost regenerace v dílech Jana Patočky a Eugena Rosenstocka-Huessyho* napsané pod vedením Zdeňka Pince na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy v Praze [Homolka 2010], dále pak v textu *Člověk mezi nudou a orgií* publikovaném v knižním vydání studentských prací *Tradiční a moderní z perspektivy historické sociologie: studentské práce* [Homolka 2011] a konečně také v recenzi monografie *Dějinnost, nadcivilizace a modernita: Studie k Patočkově konceptu nadcivilizace* pro časopis *Historická sociologie* [Homolka 2011a].

Předloženou práci *Nadcivilizace: Patočkův koncept modernity a jeho význam v kontextu současné historické sociologie* je proto možné vnímat jako další krok v mé snaze o porozumění Patočkově výkladu modernity, který je tentokrát navíc zasazený do souvislostí civilizační analýzy. Rozhodně to však nemá být krok konečný či snad nějak zastřešující ty předcházející. Mnohem spíše se jedná „jen“ o další dílčí snahu posunout vlastní porozumění dané problematiky opět o kus dál.

V souvislosti s tím bych k představenému výkladu rád připojil krátkou poznámku. Jak bude v textu práce ještě zmíněno, Patočkovu myšlení nebylo nijak dogmatické a během autorova života procházelo neustálým vývojem. Dovolím si proto tvrdit, že kdyby Patočka dostal příležitost reflektovat dnešní společenskou situaci, jistě by své staré koncepty znovu promyslel. Úkolem celé mojí práce tedy nemá a ani nemůže být představení nějakých konečných definic Patočkova vnímání moderní civilizace. Namísto toho jsem se Patočkovu porozumění modernitě pokusil vyložit ze situace, v níž se formovalo. Nežli ustálenou definicí je tak pro mě koncept nadcivilizace spíše živým myšlenkovým výkonem, který odrážel myšlení své doby a usiloval o pochopení situace, v níž se tehdy člověk ocitl. Právě s ohledem na tuto skutečnost je potřeba mou práci číst.

Na závěr mi nezbývá než doufat, že se mi tento úkol podařilo naplnit, aniž bych se při tom na českém filosofovi a jeho díle dopustil násilí.

V Praze dne 24. března 2012

J. H.

„Tato stupňovaná racionalizace stala se nyní, jak společenští badatelé různého zaměření konstatují, v moderní době, v podstatě asi od konce sedmnáctého století, základním a určujícím faktorem společenským. Tento rys moderní civilizace je po zásluze zdůrazňován marxistickými teoretiky jako jedinečnost, která ji vyzvedá z řady ostatních. Podobně se vši energií tento problém racionalizace podtrhoval Max Weber. Jde nyní o to stanovit, zdali se tu jedná pouze o nový typus civilizace, tj. o civilizaci vedle jiných, nebo o něco zásadně odlišného: o jakousi ‚nadcivilizaci‘.“

Jan Patočka
Nadcivilizace a její vnitřní konflikt (1950‘)
[Patočka 1996:247]

„Devatenácté a dvacáté století jsou dobou průmyslové civilizace, která smetla, jak se dnes zdá, definitivně jiné, starší pokusy lidstva utvářet, ba produkovat svůj život bez pomoci vědy a techniky (techniky založené na vědě, splývající v jistém smyslu s vědou). Vznikl tak ohromný zářez do kontinuity lidských dějin, který nedávné údobí sotva tří set let nechává některým moderním osvícencům spatřovat jako nesmělý počátek vlastní historie lidstva, zatímco vše ostatní se odsunuje do prehistorie.“

Jan Patočka
Kacířské eseje o filosofii dějin (1975)
[Patočka 2002:98]

„Pohled na modernitu jako na specifickou civilizaci naznačuje, že modernitu musíme vnímat jako civilizaci nového typu...“ (...) „Tato civilizace jakožto vymezený kulturní program s možnými institucionálními dopady prvně vykryštovala v západní Evropě, odkud se pak rozšířila do dalších částí kontinentu, dále do obou Amerik a později do celého světa, čímž započala kontinuální změnu kulturních a institucionálních vzorců, jež ustavily, dalo by se říci, rozdílné odpovědi na výzvy a možnosti, které jsou spjaté se základními rysy specifických civilizačních předpokladů modernity.“

Shmuel Noah Eisenstadt
*The Civilizational Dimension of Modernity:
Modernity as a Distinct Civilisation* (2003)
[Eisenstadt 2003a:493,494]

PŘEDZNAMENÁNÍ

Historická sociologie a problematika modernity

Může mít koncept nadcivilizace ještě nějaký význam pro dnešní bádání? Jak se čtenář později bude moci přesvědčit, předložená práce je z velké části věnována specifickému výkladu modernity, který před více než půlstoletím zformuloval český filosof Jan Patočka pod názvem „nadcivilizace“. Ačkoliv budeme nejprve usilovat o pochopení celého konceptu v souvislostech autorova života a díla, nemůžeme se zbavit ani výše zmíněné otázky volající po představení aktuálních kontextů, do nichž bychom dnes mohli Patočkovu nadcivilizaci zařadit. Tomuto problému je tedy - vedle řady průběžně vkládaných poznámek a vedle závěrečné části práce - věnováno krátké předznamenání, v němž se kontext současného bádání pokusím alespoň ve stručnosti načrtnout.

Civilizační analýza

Na úvod je třeba zmínit, že zkoumání civilizací má v rámci sociologie svoji historii sahající až ke klasikům oboru. Tato dějinná exkurze je však spolu s vymezením pojmu „civilizace“ obsažena v úvodní kapitole první části práce, a proto se jí nyní nemusíme věnovat. Naše pozornost se namísto toho může zaměřit na dnešní obnovený zájem o problematiku civilizací, který se probouzí na poli historické sociologie.

Samotná historická sociologie dnes samozřejmě zahrnuje poměrně rozsáhlou oblast bádání, kterou zde není v našich silách pokrýt.¹ Proto se zaměříme pouze na její specifickou část, jež bývá většinou označována jako „civilizační analýza“.² Budeme při tom vycházet především z výkladu Johanna Palla Arnasona (1940*), emeritního profesora melbournské La Trobe University působícího dnes na Univerzitě Karlově v Praze, který patří do okruhu současných myslitelů, již tuto oblast historicko-sociologického bádání rozvíjejí. Původem islandský sociolog je autorem řady publikací zabývajících se otázkou

¹ Stručný přehled badatelských přístupů objevujících se v rámci současné historické sociologie nám poskytuje například studie *Historical and Comparative Sociology in Globalizing World* (2009) Willfrieda Spohna (1944-2012), jenž zde hovoří o takzvané „nové historické sociologii“, kterou dále člení do řady kategorií a směrů [Spohn 2009].

² Vedle pojmu „civilizační analýza“ se můžeme setkat také s termínem „civilizacionistika“, který používá český sociolog Jaroslav Krejčí [Krejčí 2008]. Právě pod tímto názvem je dnes civilizační analýza mimo jiné vyučována Johannem P. Arnasonem na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy v Praze (kurz *Úvod do civilizacionistiky*).

civilizací a modernity - zmiňme například rozsáhlejší práce *The Future that Failed: Origins and Destinies of the Soviet Model* (1993) a *Social Theory and Japanese Experience: The Dual Civilization* (1997) - nicméně asi nejvhodnější vstup do zkoumané oblasti nám poskytuje jednak jeho kniha *Civilisations in Dispute* (2003) a dále pak kratší text *Civilizational Analysis: A Paradigm in the Making* (2007).³ V posledně jmenovaném příspěvku Arnason upozorňuje, že v rámci historické sociologie se dnes pod názvem „civilizační analýza“ rodí specifický způsob historického a sociálního bádání, jenž navazuje na tradici zkoumání civilizací. Musíme se však ptát, co je příčinou skutečnosti, že Arnason tento přístup považuje za nové, „vznikající paradigma“? [Arnason 2009:17nn.]

Pročteme-li si různé autorovy příspěvky na toto téma, můžeme dojít k závěru, že výjimečnost civilizační analýzy spočívá mimo jiné v tom, že v sobě pozoruhodným způsobem spojuje řadu východisek. Jedním z nich je například obrat ke klasickým zdrojům dnešní sociologie, zejména k Maxi Weberovi a k Émilu Durkheimovi s Marcelem Mausem [Arnason 2009:20nn.; 2003:66-104]. Vedle toho pak civilizační analýza čerpá své podněty také ze spekulativní historie, se kterou se setkáváme v pracích Arnolda J. Toynbeeho nebo Oswalda Spenglera [Arnason 2009:25; 2003:105-124]. Tím, co je však obzvlášť třeba zdůraznit, je Arnasonova poznámka, že součástí této oblasti musí být rovněž otevřenost pro filosofická hlediska, jež nám při zkoumání civilizací mohou zpřístupnit některé důležité dimenze dané problematiky [Arnason 2009a:493n.; Šalanda, Šubrt 2009:123]. Islandský sociolog dokonce přímo tvrdí, že „správně pochopená civilizační perspektiva se překrývá – do značné míry – s filosofií dějin“ [Arnason 2009a:494].

Můžeme tedy konstatovat, že v Arnasonově pojetí civilizační analýzy jakožto nového přístupu v rámci současné historické sociologie už nejde „jen“ o dialog dvou disciplín, jak jej popisuje například český sociolog Jiří Šubrt v přehledové stati *Dialog mezi hluchými? K problematice vztahu sociologie a historie* [Šubrt 2008], neboť k historickému a sociologickému východisku se zde přidává ještě třetí významný zdroj, kterým je filosofie. Tím se otevírá prostor pro komplexnější pochopení celé problematiky, přičemž z našeho pohledu je obzvlášť důležité, že civilizační analýza touto cestou usiluje, mimo jiné, o nové porozumění modernitě [Arnason 2009:30-35].

³ česky: *Civilizační analýza: vznikající paradigma* (2009)

Diskuse o axiálním věku

Aby si čtenář mohl udělat jasnější představu o směru, jímž se dnes zkoumání civilizací a modernity na poli civilizační analýzy ubírá, seznámíme se zde s danou otázkou skrze diskusi o axiálním věku.

Jádro celé debaty představuje pojem „Achszeit“, tedy „axiální věk“.⁴ Byť tuto problematiku původně řešilo více autorů, včetně bratří Weberů [Arnason 2005:21-25], originální termín pochází z díla německého filosofa Karla Jaspersa (1883-1969), který se ve své práci *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (1949) pokusil o vytvoření takové koncepce dějin, jež by nebyla omezena křesťansko-centrickým pohledem. Klíčovým pojmem se při tom pro Jaspersa stal právě „axiální věk“ označující období let přibližně 800 až 200 před Kristem. Podle německého filosofa totiž tehdy všechny významné části světa (Orient, Okcident, Čína, Indie) prošly procesem „oduševnění“, spočívajícím zejména ve vzniku dodnes významných filosofických a náboženských koncepcí, čímž se zrodila univerzální „osa“ lidských dějin. [Jaspers 1957:14n.]

Jak můžeme sledovat v celé řadě publikací – asi nejvýznamnější z nich je sborník *Axial Age and World History* (2005) - dnešní historická sociologie se právě k axiálnímu věku opět obrací a snaží se porozumět významu, který toto období mělo pro běh světových dějin a v posledku i pro vznik modernity. Tento krok výstižně zachycují slova současného sociologa Petera Wagnera, profesora sociální a politické teorie ve Florencii, podle něhož diskuse o axiálním věku představuje naši snahu „o umístění sebe samých do určitých historických momentů prostřednictvím rekonstrukce dlouhodobé trajektorie, která k těmto momentům vedla“ [Wagner 2005:90]. Celá hypotéza, jež se v diskusi o axiálním věku formuluje a jež poukazuje na souvislost mezi více jak dva tisíce let starou epochou a dneškem, tak podle Wagnera vlastně představuje „výklad, který modernitě poskytuje náležitý počátek“ [tam.:104n.].

Jak již bylo slovy Johanna P. Arnasona naznačeno výše, historická sociologie tak činí pozoruhodný krok – obrací se k filosofii dějin. Podle Wagnera je diskuse o axiálním věku dokonce přímo pokusem o spojení těchto dvou „žánrů“ [tam.:89]. Taková symbióza však může fungovat jen do jisté míry a právě Jaspersův příklad je toho dokladem. Jak upozorňuje Johann P. Arnason, Karl Jaspers sice byl první, kdo nám předložil plnohodnotnou interpretaci axiálního věku, nicméně jeho práce nenabízela žádný historicko-sociologický model, který by mohl být dále rozvíjen a testován. Ustavit

⁴ Do češtiny bývá německý termín „Achszeit“ (v angličtině „axial age“) překládán také jako „osová doba“ - viz například výklad M. Německého *Historická sociologie Shmuela Eisenstadta* [Německý 2007:462nn.].

Jaspersem spíše filosoficky uchopený problém jako předmět systematického historicko-sociologického bádání a komparace dokázal teprve izraelský sociolog Shmuel N. Eisenstadt. [Arnason 2005:19, 26] Eisenstadt se tak pro nás stává klíčovou postavou dnešní civilizační analýzy, neboť to byl právě on, kdo se v šedesátých a sedmdesátých letech, navzdory tehdy dominující sociologické teorii modernizace a konvergence, začal opět věnovat otázce axiálního věku [Wagner 2005:91n.].

Shmuel Noah Eisenstadt (1923-2010)

Eisenstadtovo dílo, obsahující mimo jiné knihy *The Political Systems of Empires* (1963) nebo *Tradition, Change and Modernity* (1973), je pozoruhodným vkladem do oblasti sociologického myšlení, v němž izraelský sociolog rozhodujícím způsobem skloubil problematiku modernity s civilizační perspektivou. Z Eisenstadtovy bohaté životní dráhy, která zahrnuje jak vliv židovského filosofa Martina Bubera, tak dialog s dílem Maxe Webera či odvrát od Parsonsova funkcionalismu,⁵ se však budeme soustředit především na její poslední fázi, jejíž zásadní rysy jsou mimo jiné zachyceny ve dvousvazkovém souboru autorových textů *Comparative Civilizations and Multiple Modernities* (2003). Právě zde totiž Eisenstadt systematicky rozvíjí diskusi o axiálním věku a s ní související koncept rozmanitých modernit.

Eisenstadt chápe období axiálního věku jako „revoluci“ s „nevratnými následky“, jež se odehrála na poli lidského myšlení a jeho institucionálních základů. Jádro těchto událostí spatřuje v „konceptualizaci“ a „institucionalizaci“ základního napětí mezi transcendentním a pozemským řádem, v čemž hrála klíčovou roli nová vrstva intelektuální elity. V axiálním věku tak došlo k významnému posunu. Nově vznikající civilizace překročily dosavadní „pohanské“ pojetí vztahu mezi nadpozemským a pozemským světem: druhý pro ně přestal být nápodobou či kopií toho prvního, oba světy od sebe byly odděleny a vyvstal zde tlak na vznik vyššího morálního a metafyzického řádu, který by obě sféry přemostil. [Eisenstadt 2003:197nn.] Z oblastí, v nichž tento klíčový proces proběhl – Eisenstadt sem řadí starověký Izrael, později pak světy judaismu a křesťanství, antické Řecko, zčásti zoroastriánský Irán, rané císařství v Číně a světy hinduismu, buddhismu a později také islámu - pak vzešly tzv. „axiální civilizace“ [Eisenstadt 2006:44].

Průlom modernity, který se odehrál zhruba o dva tisíce let později, pak podle Eisenstadta musíme vnímat právě v kontextu těchto axiálních civilizací, neboť již zde došlo k ustavení východisek, jež se později stala předpokladem kulturního a politického

⁵ Více o díle S. N. Eisenstadta lze nalézt například v krátkém nekrologu od J. P. Arnasona [Arnason 2010d].

programu modernity [Eisenstadt 1999:51nn.]. Proces, který dříve ustavené předpoklady rozhodujícím způsobem proměnil, pak podle Eisenstadta spustily tzv. „velké revoluce“ - izraelský sociolog mezi ně řadí anglickou občanskou válku, Velkou francouzskou revoluci, americkou revoluci, s odstupem pak také revoluci čínskou, ruskou či vietnamskou a ještě některé další, jako byla například ta turecká. Revoluce sice podle Eisenstadta zřejmě neměly tak zásadní dopad na procesy představující „strukturální dimenzi“ modernity, jež by pravděpodobně pokračovaly a proběhly i bez nich (řeč je například o industrializaci, urbanizaci či tržním hospodářství), nicméně byly rozhodující pro vznik „kulturního a politického programu modernity“, který se jejich prostřednictvím artikuloval. [Eisenstadt 2006:131-134]

Eisenstadt totiž modernitě rozumí především jako nové civilizaci založené na specifických způsobech výkladu světa [Eisenstadt 2003a:493n.]. Průlom modernity proto podle izraelského sociologa můžeme chápat jako „druhý axiální věk“, ve kterém došlo ke „krystalizaci specifického kulturního, politického a institucionálního programu a k jeho expanzi napříč většinou světa, včetně všech ‚klasických‘ axiálních civilizací, stejně jako těch ne- a pre- axiálních“ [2006:126n.].

Zásadní změny, jež touto cestou vyvstaly, popisuje Eisenstadt jako již zmiňovaný „kulturní a politický program modernity“, který spočívá především v novém pochopení lidské existence a její společenské úlohy: - budoucnost se pro člověka najednou stává otevřenou skrze nespočet možností uskutečnitelných lidským jednáním; - politický, společenský a ontologický řád přestává být považován za danost a stává se předmětem reflexe a soupeření různých představ o jeho podobě; - objevuje se důraz na „autonomii člověka“, jenž aktivně a vědomě ovládá přírodu a formuje společnost a vlastní identitu v ní [Eisenstadt 2000:3-7].

Celý výklad je završen v konceptu „rozmanitých modernit“ („multiple modernities“).⁶ Jak již bylo naznačeno výše, Eisenstadt zde na straně jedné připouští, že výše popsaný průlom modernity se prvně odehrál na Západě. Přijímá tak východisko Maxe Webera, který již roku 1920 ve svém *Vorbemerkung zur Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*⁷ předložil tezi, že to byl právě Okcident, kde se skrze racionalizaci

⁶ Do češtiny bývá pojem „multiple modernities“ občas překládán také jako „různorodé modernity“. Je tomu tak například v *Historicko-sociologických esejích* Johanna P. Arnasona přeložených Jiřím Ogrockým [Arnason 2010c:128], v recenzi téhož díla od Michala Kotíka [Kotík 2011:126n.] nebo v Arnasonově textu o nadcivilizaci [Arnason 2010:25]. Český sociolog Miloš Havelka zase dává přednost překladu „mnohočetné modernity“ [Havelka 2011:15].

⁷ česky: *Předznamenání k Sebraným spisům k sociologii náboženství* (1998)

prvně prosadily určité rysy, kterým dnes připisujeme „univerzální význam a platnost“ [Weber 2009b:169]. Na straně druhé však izraelský sociolog ukazuje, že se modernita z místa svého původního průlomu dále šíří - nejprve zásluhou ekonomického imperialismu a kolonialismu, následně pak přičiněním globalizace - po celém světě, kde prochází v různých oblastech rozmanitými selektivními proměnami a reinterpetacemi, jež pramení z konfrontace s tamějšími kulturními jádry. Výsledkem je pak celá plejáda rozmanitých modernit, které nejsou pouhými kopiemi západní verze, nýbrž autentickými podobami modernity krácejícími svou vlastní cestou, přičemž západní vzor je pro ně pouze „vztažným bodem“, byť klíčovým.⁸ [Eisenstadt 2000:1nn., 14n.]

Tímto výkladem se Eisenstadt mimo jiné snaží překonat populární koncepty „konce dějin“ a „střetu civilizací“,⁹ jež v dnešních diskusích o modernitě často dominují [Eisenstadt 2003b:519n; 2000:3.]. Oba modely by totiž podle izraelského sociologa mohly implikovat jak „vyčerpání“ moderního projektu [Eisenstadt 2003e:953], tak proces „deaxializace“ [Eisenstadt 2003a:511], což Eisenstadt v rámci svého díla odmítá. Jak totiž dokládá vznik či spíše stále probíhající vznikání plejády rozmanitých modernit, celý proces, který má své kořeny již v axiálním věku, není uzavřen. Chceme-li tedy současnému světu porozumět, musíme jej podle izraelského sociologa vnímat jako „příběh neustálé konstituce a rekonstituce rozmanitosti kulturních programů“ [Eisenstadt 2000:2].

⁸ Jak konstatuje Willfried Spohn, Eisenstadt na straně jedné přijímá Weberův program sociologie spočívající ve zkoumání a posléze v komparacích dopadu náboženství na socio-ekonomické a politické prostředí, avšak na straně druhé zároveň odmítá západocentrický předpoklad, podle kterého by mělo kulturní založení jiných částí světa modernitě bránit a být s ní v nesouladu [Spohn 2001:502].

⁹ S trochou nadsázky bychom mohli říci, že (nejen) historická sociologie se dnes při snaze o uchopení modernity potýká s prokletím dvou autorů, jejichž práce v jistém smyslu slova zlidověly - jsou jimi Francis Fukuyama (*1952) a Samuel P. Huntington (1927-2008). Fukuyama se na počátku devadesátých let proslavil knihou *The End of History and the Last Man* (česky: *Konec dějin a poslední člověk*, 2002), ve které předložil tezi o „konci dějin“. Hlavní myšlenku práce vystihuje autorova závěrečná metafora, v níž současný svět přirovnává ke koloně, ve které se „velká většina povozů“ ubírá stejným směrem [Fukuyama 2002:318]. Své přirovnání později v krátkém dodatku napsaném v reakci na události 11. září 2001 ještě upravil a modernitu popsal jako „moderní nákladní vlak“, jenž nemůže jen tak vykolejit [tamt.:7]. Huntington zase vyvolal pozornost prací *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* z roku 1997 (česky: *Střet civilizací: Boj kultur a proměna světového řádu*, 2003), která byla vlastně reakcí na Fukuyamovu tezi. Huntington zde Fukuyamův model zahrnuje mezi další podobné snahy, jež podle něj představují mylné pokusy o výklad současného světa [Huntington 2001:19]. Sám pak přichází s vlastním „civilizačním paradigmatickým“ dělicím svět do osmi velkých civilizací, které podle něj nejvýstižněji zachycuje situaci konce 20. století [tamt.:26nn.]. V rámci tohoto přístupu pak Huntington predikuje možnost střetů mezi Západem a ostatními civilizacemi [tamt.:213nn.].

Předložený výklad, který se soustředil na způsob, jakým dnes civilizační analýza pojímá otázku modernity, by měl být pro čtenáře předznamenáním toho, že problém, jímž se zde budeme zabývat, není jen archivní záležitostí či historickou kuriozitou, nýbrž ještě stále plnohodnotnou odpovědí na otázky dnešního bádání. Jak se totiž ve své práci pokusím vyložit, koncept modernity jakožto „nadcivilizace“, který Jan Patočka někdy v polovině minulého století v tehdejším Československu zformuloval, pozoruhodným způsobem zahrnuje řadu témat a problémů, jež jsou ve středu zájmu dnešní historické sociologie.

Jak se čtenář ještě bude moci přesvědčit, Patočka se s dnešní civilizační analýzou setkává hned v několika momentech. První z nich samozřejmě představuje už skutečnost, že podobně jako Eisenstadt definuje modernitu jako novou civilizaci. Vedle toho však můžeme v díle českého filosofa najít další spřízněná témata, která budou v předloženém výkladu postupně vyzdihována. Jednak půjde o motiv pluralizace modernity, dnes tolik diskutovaný v konceptu rozmanitých modernit, jenž vyvstává v Patočkově popisu vnitřního konfliktu nadcivilizace. Za druhé sem patří snaha o porozumění modernitě skrze širší historický rámec, kterou jako by Patočkova filosofie dějin odpovídala na dnešní diskusi o axiálním věku. Za třetí do této skupiny řadím českým filosofem prvně uchopený motiv „civilizačního paradoxu“, jenž se dnes v kontextu diskuse o axiálním věku ukazuje být možná klíčovým problémem celé modernity.

Toto předznamenání si kladlo za cíl čtenáře na dané souvislosti s předstihem upozornit, aby již od samého počátku mohl vnímat celý koncept nadcivilizace právě v těchto aktuálních kontextech, do kterých Patočkovu pojetí modernity pozoruhodně zapadá.

ÚVOD

Tato diplomová práce se věnuje konceptu modernity, který pod názvem „nadcivilizace“ vypracoval někdy během padesátých let 20. století český filosof Jan Patočka (1907-1977) ve studii *Nadcivilizace a její vnitřní konflikt*. Mým hlavním cílem je představit Patočkův koncept nadcivilizace jak v souvislostech autorova života a díla, tak v kontextu současného bádání na poli historické sociologie, respektive civilizační analýzy. Tento úkol bude postupně řešen ve třech krocích.

(1.) Úvodní část práce se zaměří na představení konceptu nadcivilizace, jak byl předložen v textu *Nadcivilizace a její vnitřní konflikt* (dále také „studie o nadcivilizaci“ nebo „studie z padesátých let“). Původní studii je třeba věnovat pečlivou pozornost, neboť z řady důvodů hraje v rámci autorova díla problematickou úlohu, která je pro zkoumaný koncept určující. Hned po stručném představení Patočkova navázání na A. J. Toynbeeho proto bude následovat odlišení „pojmu“ nadcivilizace, jenž se vyskytuje pouze ve studii z padesátých let a několika souvisejících textech, od „konceptu“ nadcivilizace, který chápeme jako pojetí modernity promítající se i do autorova pozdějšího díla. Teprve na základě této distinkce se bude odehrávat další výklad. Ten se při práci s konceptem nadcivilizace zaměří jednak na jeho zasazení do rámu Patočkovy doby, jejíž utvářela především duchovní krize Evropy a nástup totalitarismu, zadruhé pak na výklad jeho základních motivů (beznáboženskost, věda a racionalizace) a ústředního tématu (konflikt moderantismu s radikalismem). Spolu s tím bude zdůrazněn vliv T. G. Masaryka, E. Husserla a zejména M. Webera. Toto zevrubné představení Patočkovy nadcivilizace by nám mělo posloužit jako východisko pro náš další postup, ve kterém bude původní koncept dále rozvíjen.

(2.) Ve druhé části už budeme při práci s Patočkovým uchopením modernity usilovat o překročení původní studie z padesátých let. Pokusím se zde totiž předvést, že dříve představený koncept nadcivilizace se, navzdory absenci samotného „pojmu“, promítá i do Patočkova dalšího díla. Pro srovnání nám zde poslouží jeden z autorových nejvýznamnějších textů - *Kacířské eseje o filosofii dějin* z roku 1975 (dále také zkráceně *Kacířské eseje*). Na jeho základě zasadím Patočkovo chápání modernity z padesátých let do autorova pozdějšího výkladu filosofie dějin. Důležitým vodítkem mi při tom bude interpretace „třetí konverze“ od I. Chvatíka. Vedle toho se v návaznosti na první část práce rovněž pokusím ukázat, nakolik se v autorově novém výkladu modernity jakožto „průmyslové civilizace“ zachovaly původní motivy ze studie o nadcivilizaci. S pomocí

práce *Dialektika osvícenství* T. Adorna a M. Horkheimera se touto cestou nakonec budu snažit popsat posun, který se v díle českého filosofa odehrál.

(3.) Po představení Patočkova uchopení moderní civilizace z padesátých let a jeho konfrontaci s autorovou pozdější formulací celé problematiky z poloviny let sedmdesátých bude konečně možné přikročit k dalšímu rozvedení otázky, jaký dnes může mít koncept nadcivilizace pro současnou historickou sociologii vlastně význam. Jelikož bude na řadu základních průsečíků Patočkova díla s dnešní civilizační analýzou průběžně poukazováno již v prvních dvou oddílech, poslední část celé práce se bude moci zaměřit na jeden konkrétní problém. Bude jím specifická interpretace Patočkova uchopení modernity, jež je rozvíjena v J. P. Arnasonem představeném pojmu „civilizační paradox“. Právě ten se totiž zdá být rozhodující styčnou plochou mezi Patočkovým konceptem nadcivilizace na straně jedné a vnímáním modernity na poli současné historické sociologie, respektive civilizační analýzy reprezentované S. N. Eisenstadtem, na straně druhé.

Perspektiva, jíž budeme koncept nadcivilizace sledovat, je tudíž oproti mnohým zažitým interpretacím Patočkových textů neobvyklá. Kostra celého výkladu totiž nebude stát na filosofických pilířích Patočkova díla, nýbrž na představení autorova navázání na zkoumání civilizací (A. J. Toynbee) a modernity (M. Weber), které bude podepřeno náčrtem duchovního rámu první poloviny 20. století (T. G. Masaryk, E. Husserl). Právě touto cestou totiž bude možné zdůraznit styčné plochy Patočkova díla s dnešní historickou sociologií (J. P. Arnason, S. N. Eisenstadt).

Na závěr celého úvodu je proto třeba poznamenat – a věřím, že čtenáři tato poznámka nebude vnímána jako autorův alibismus – že veškerou problematiku zde rozebíranou je třeba vždy vnímat právě s ohledem na výše zmíněné intence. Práce se často dotýká jak sociologických, tak historických či filosofických problémů, které však nemůže rozebírat do takové hloubky, jak by si perspektivy jednotlivých oborů žádaly. Namísto toho se danými otázkami zabývá jen do té míry, do níž jsou ještě přínosem pro porozumění Patočkově uchopení modernity v rámci „civilizacionistické“ perspektivy.

1.

ZAKLADNÍ PROBLÉMY A SOUVISLOSTI KONCEPTU NADCIVILIZACE V DÍLE *Nadcivilizace a její vnitřní konflikt*

1.1 Pojem „nadcivilizace“

1.1.1 K pojmu „civilizace“ (J. P. Arnason)

Hned v první kapitole musíme při snaze o porozumění Patočkově pojmu „nadcivilizace“ otevřít problém, který má úzkou souvislost se současnou historickou sociologií. V rámci započetí celého výkladu je totiž třeba učinit obecnou teoretickou poznámku týkající se užívání pojmu „civilizace“.

Opřeme se zde o způsob, jakým tuto problematiku formuluje Johann P. Arnason. Ten ve své práci *Civilisations in Dispute* upozorňuje na často opomíjené rozlišení dvojího pojetí civilizace: „První používáme, pokud hovoříme o původu, kvalitách či vyhlídkách civilizace v singuláru, druhého se dovoláváme, když rozebíráme kritéria pro rozlišení a srovnání civilizací, způsoby vymezování hranic mezi nimi nebo různé inventáře a typologie navržené analytiky této oblasti.“ [Arnason 2003:1] V rámci českého jazyka pak můžeme přímo hovořit o odlišení pojmu „civilizace“ v singuláru a v plurálu [Arnason, Šubrt 2010]. K tomu je ovšem třeba dodat, že toto rozdělení nesmíme vnímat absolutně, neboť mezi oběma uchopeními termínu „civilizace“ samozřejmě existuje souvislost [Arnason 2009:44].

Arnason pak ve svém výkladu poukazuje na řadu dalších problémů (patří mezi ně například nevyjasněný poměr mezi pojmy „civilizace“ a „kultura“),¹⁰ my se však omezíme pouze na stručné představení obou pojetí termínu „civilizace“, která budou později konfrontována s Patočkovým konceptem nadcivilizace.

Pokud pojem „civilizace“ užíváme v singuláru, označujeme tím podle Arnasona zejména „univerzální dějinný proces vývoje“, v němž se civilizace formuje. Asi nejznámějším příkladem tohoto pojetí je slavná práce Norberta Eliase *Über den Prozeß der*

¹⁰ V případě zájmu o podrobnější výklad musím čtenáře odkázat na řadu publikací, které se touto otázkou přímo zabývají. Stručná shrnutí historie zkoumání civilizací najdeme například v několika textech Johanna P. Arnasona [Arnason 2003; Arnason, Šubrt 2010]. Pozornosti hodný je z tohoto hlediska také Huntingtonův výčet autorů, kteří se problematikou civilizací doposud zabývali [Huntington 2001:397].

Civilization (1939)¹¹, v níž, jak víme, autor předvádí souvislost mezi „sociogenezí“ lidské společnosti na straně jedné a „psychogenezí“ jejich členů na straně druhé [Elias 2007; 2008]. Podle Arnasona je však „proces proměny lidského chování a forem soužití“, který reprezentuje právě Elias, jen jednou variantou interpretace pojmu „civilizace“ jakožto singuláru. Vedle toho může tento termín označovat také „civilizovaný způsob života“, „společenský pokrok“, nebo může sloužit jako „rozlišení mezi primitivním a civilizovaným“. [Arnason, Šubrt 2010:7-10]

Stejně tak byl podle Arnasona v minulosti různými způsoby uchopen také pojem „civilizace“ v plurálu, který nám obecně slouží k označení „společensko-kulturních formací větších rozměrů“. Nelze zde vynechat Weberův termín „Kulturwelten“ („kulturní světy“) užívaný v rámci autorových komparací, ani Durkheimovo a Maussovo vymezení pojmu „civilizace“, jež francouzští sociologové představili ve společném textu *Note sur la notion de civilisation* (1913). Jmenovat bychom ovšem měli také spekulativní teorie Oswalda Spenglera (*Die Untergang des Abendlandes*, 1918)¹² či Arnolda J. Toynbeeho (*A Study of History*, 1934-1961), kteří se civilizacemi rovněž zabývali, byť každý po svém (druhému jmenovanému se ještě budeme věnovat níže). Konečně dnes mezi nejznámější představitele této problematiky také patří již zmiňovaný Samuel P. Huntington, jenž přišel s myšlenkou „střetu civilizací“. [tamt.:8-13]

Pojetí pojmu „civilizace“ v plurálu bychom takto mohli vyjmenovat celou řadu, nicméně z důvodu orientace naší práce už z Arnasonova výčtu zmíníme pouze Shmuela N. Eisenstadta, kterého jsme již dříve označili za klíčovou osobnost dnešní civilizační analýzy. Připomeňme si tedy ještě jednou, že Eisenstadt definuje civilizační jádro lidských společností jako „komplex vztahů mezi základními ontologickými vizemi a institucionální regulací hlavních sfér společenského života“, přičemž na tomto základě pak rozvíjí svůj koncept „rozmanitých modernit“ [tamt.:11nn.].

Na závěr této úvodní kapitoly tedy můžeme konstatovat, že jedním z problémů, se kterými se při pokusu o zasazení Patočkova konceptu nadcivilizace do kontextu současné historické sociologie budeme muset vypořádat, je právě otázka, zdali je pojem „nadcivilizace“ singulárem, nebo plurálem? Začneme tedy právě výkladem toho, jakým způsobem Patočka s pojmem „civilizace“ vlastně pracuje.

¹¹ česky: *O procesu civilizace I.* (2007) a *O procesu civilizace II.* (2008)

¹² česky: *Zánik Západu* (2010)

1.1.2 Navázání na pojem „civilizace“ (A. J. Toynbee)

„Zatímco primitivních kultur se počítá do set, napočítal Arnold Toynbee toliko jedenadvacet civilizací v eminentním smyslu slova,“ zní úvod Patočkova textu *Nadcivilizace a její vnitřní konflikt* [Patočka 1996:243]. Pro pochopení celého výkladu bude tudíž nezbytné věnovat bližší pozornost několika fragmentům z Toynbeeho díla, na něž Patočka v úvodních pasážích své studie volně navazuje.

Arnold J. Toynbee (1889-1975), známý britský historik, pracuje s pojmem „civilizace“ ve svém rozsáhlém díle *A Study of History*,¹³ ve kterém, dle slov Davida C. Somervella,¹⁴ popisuje souhrn dějinné zkušenosti lidské rasy počínaje právě vznikem druhu společností nazývaných jako „civilizace“ [Somervell 1949:ix].

Z našeho hlediska však není ani tak důležitý Toynbeeho výčet civilizací, jako spíše jejich odlišení od takzvaných „primitivních společností“. Toynbee zde nejprve využívá přirovnání k rozdílu mezi „zajíci“ a „slony“ - zatímco prvně jmenovaní žijí krátce a pohybují se na omezeném geografickém prostoru, ti druzí jsou oproti nim dlouhověcí, žijí na rozlehlých oblastech a tak dále [Toynbee 1945:147nn.] - nicméně jako klíčový se nakonec ukazuje autorův popis hlubší kvalitativní dimenze této odlišnosti. Ta podle něj nespočívá ve znacích, jakými jsou například zavedení institucí či dělba práce, nýbrž v přechodu z ustrnulého klidu k dynamickému pohybu, který se demonstruje v aktu společenské nápodoby („mimesis“). Zatímco v primitivních společnostech, kde je nápodoba „nasměrována ke starší generaci žijících členů společnosti a k mrtvým předkům“, zůstává společnost statická, ve společnostech nacházejících se „v procesu civilizace“, v nichž nápodoba směřuje do budoucnosti, ke „tvořivým osobnostem hodným následování“, je oproti tomu „krusta zvyku“ proražena a společnost se dostává do dynamického pohybu. [tamt.:189-192] K tomu je ještě nutné dodat, že samotný vztah mezi primitivními společnostmi a civilizacemi vnímá Toynbee jako historický rytmus, v jehož pulsu jedny společnosti upadají do statiky, aby z nich povstaly nové, dynamické celky [tamt.:194n.]. Celý přechod od statické integrace zvyků k civilizační dynamice pak podle britského historika není jen prostým odrazem biologických či místních vlivů, nýbrž je „odpovědí“ na „výzvu“, reakcí „vnitřního tvořivého faktoru“ na stimulaci „externím faktorem“ [Toynbee 1945:277n.; Somervell 1949:571n.].

¹³ Jak poznamenává český sociolog Jaroslav Krejčí, byla to právě tato Toynbeeho práce, díky které se pojem „civilizace“ stal v badatelských kruzích běžným [Krejčí 2002:18].

¹⁴ David C. Somervell shrnuje Toynbeeho dvanáctisvazkovou práci ve dvou knihách *A Study of History: Abridgement of Volumes I-VI* (1946) a *A Study of History: Abridgement of Volumes VII-X* (1957).

A právě na Toynbeeho popis statických primitivních společností na straně jedné a dynamických civilizací na straně druhé se v úvodních odstavcích celé studie Patočka odkazuje, přičemž jej vlastním způsobem interpretuje a doplňuje.

Český filosof nejprve zdůrazňuje, že zatímco v civilizacích vládne tvořivost, fungování primitivních společností připomíná organickou přírodu, jež je „regulována“ a „dirigována“ předem danou nutností, mezemi, ve kterých musí cirkulovat. Primitivní společnosti jsou z toho důvodu „nehistorické“ a „nečasové“, „není v nich místa pro vývoj a vynalézání“ a když se přeci jen něco takového objeví, je to „ihned resorbováno přírodní pravidelností“. Jejich další klíčová odlišnost od vysokých civilizací pak podle Patočky spočívá v míře obecnosti a komplexity: - zatímco primitivní společnosti se jakožto pomyslné nižší stupně přírody vyznačují „velkou rozmanitostí druhů“, „velkých civilizací (je) málo, ale každá je dokonale specializována“; - zatímco primitivní společnosti se „spokojují“ s formou společenského života, která „jde do jednotlivostí“, vysoké civilizace jsou „svým smyslem obecné“. [Patočka 1996:243n.]

Touto cestou Patočka dospívá ke klíčovému problému všech civilizací, kterým je univerzalita. „Svůj universální úkol být všeobecnou organizací historicky probudilého lidstva“ chce každá civilizace naplnit vyvíjením a organizováním moci a expanzí. Toynbeeho model v tomto ohledu počítá se stádiem vytvoření tzv. „univerzálního státu“, který však – jak Patočka glosuje koncept britského historika – veden „dominantní minoritou“ nikdy nedokáže asimilovat „vnitřní“ a „vnější proletariát“.¹⁵ Žádná z civilizací, o nichž píše Toynbee, proto podle Patočky nikdy nemohla úspěšně vytvořit skutečně „univerzální stát“ a „univerzální náboženství“, neboť „náleží takřka k podstatě civilizací s neracionálním jádrem, že se přes svou vůli k univerzálnosti takovými stát nemohou“. [Patočka 1996:244nn.]

¹⁵ Stručný výklad Toynbeeho terminologie najdeme v Somervellově shrnutí. Výše zmíněný příklon k mimesis zaměřené do budoucnosti je veden „tvořivou minoritou“, kterou „netvořivá majorita“ následuje. Pokud však tvořivá minorita ztratí svůj kreativní potenciál, akt společenské nápodoby se promění v mechanizovanou rutinu a z původní tvořivé menšiny se pak stává „dominantní minorita“ usilující o vytvoření „univerzálního státu“. V tomto prostředí však zároveň vznikají vyloučené skupiny obyvatel, které Toynbee nazývá „externím proletariátem“ a „interním proletariátem“. Tak jako dominantní minorita usiluje o vznik univerzálního státu, externí proletariát utváří „válečnické skupiny“ a interní proletariát zase formuje „univerzální církev“. Tato fáze už je však znakem úpadku dané civilizace. [Somervell 1949:579-585]

1.1.3 Pojem „nadcivilizace“

Skrze problém univerzality se konečně dostáváme k Patočkově originálnímu pojmovému uchopení modernity, neboť právě v této otázce se český filosof s Toynbeeho koncepcí rozchází a rozvíjí plně vlastní úvahu.

Patočka už moderní civilizaci nepovažuje za jednu z mnoha, nýbrž jí připisuje výsadní postavení. Oproti všem předchozím civilizacím v ní totiž došlo k jedné významné proměně. Nová civilizace se postupně odpoutala od svého „iracionálního jádra“ a při aktu společenské nápodoby začala klást důraz na „ty tvůrčí impulsy, které jsou racionální podstaty“. Společenské děje a funkce v ní tak přestaly být svázány s nějakou partikulární tradicí a mohly začít nabývat skutečně univerzálních forem. To je něco, co se žádné z předchozích civilizací nepodařilo. A právě z toho důvodu moderní, na „stupňované racionalizaci“ založená civilizace není jen dalším „typusem civilizace“, jako tomu bylo u Toynbeeho, nýbrž své předchůdkyně překonává a je první skutečně univerzální civilizací. Patočka tak pro její označení navrhuje pojem „nadcivilizace“. [tamt.: 246n.]

Zde je namístě pozastavit se nad původem Patočkova termínu, který nás logicky odkazuje na možnou souvislost s Nietzscheho „nadčlověkem“. Patočkovo navázání a následné překonání Toynbeeho pojetí civilizací tento dojem jen umocňuje.¹⁶ Český filosof Nietzscheho dílo samozřejmě znal, je však otázkou, zdali má být pojem „nadcivilizace“ skutečně paralelou k Nietzscheho „nadčlověku“? Explicitně to Patočka nikde neuvádí, a proto by z našeho pohledu bylo zavádějící pokoušet se touto cestou celý koncept interpretovat. Položenou otázku proto ponechme otevřenou dalšímu bádání, pro které však v této práci nemáme prostor.

¹⁶ Připomeňme si, že německý filosof Friedrich Nietzsche (1844-1900) zobrazil ve svém díle *Also sprach Zarathustra* z let 1883-1885 (česky: *Tak pravil Zarathustra*, 1914) „nadčlověka“ jako vyšší stupeň, k němuž je člověk pouhým „mostem“: - „člověk je cosi, co má být překonáno“; - „nadčlověk je smysl země“; - „člověk jest provaz natažený mezi zvířetem a nadčlověkem“; - „co je velkého na člověku, jest, že je mostem, a nikoli účelem“ [Nietzsche 2009:10nn.].

1.2 Koncept nadcivilizace

1.2.1 Výskyt pojmu „nadcivilizace“

Dosavadní výkladová linie, v níž byly čtenáři představeny základní obrysy Patočkova originálního pojmu „nadcivilizace“, bude nyní na čas přerušena. Obrátíme se totiž k několika problémům, se kterými je nutné se ještě před pokračováním dalšího výkladu vypořádat.

Předně je třeba se ještě jednou věnovat otázce výskytu pojmu „nadcivilizace“ v Patočkově díle. Výše bylo sice naznačeno, že nejvýznamnějším textem, v němž se termín nachází, je studie *Nadcivilizace a její vnitřní konflikt*. K tomu je však třeba dodat, že pojem „nadcivilizace“ a náznaky celého konceptu najdeme ještě ve dvou dalších dokumentech.

Jednak je to třístránkový náčrtek pocházející rovněž z padesátých let, který později vyšel v rámci Patočkových *Sebraných spisů* (svazek 1: *Péče o duši I*) pod názvem *Rozvrh „Negativního platonismu“*. Český filosof zde v několika málo poznámkách zařazuje koncept nadcivilizace do širšího plánu, který však zůstal z naprosté většiny neuskutečněn. [Patočka 1996a:443nn.]

Vedle toho se s pojmem „nadcivilizace“ setkáváme také v Patočkových „filosofických denících“,¹⁷ které si český filosof začal vést po druhé světové válce. Vzniklo tak deset sešitů datovaných od 23. září 1946 do 7. května 1950. Za zdůraznění stojí skutečnost, že tyto filosofické deníky spadají do tzv. „strahovské pozůstalosti“, která představuje soubor Patočkových rukopisů, jež sám autor roku 1971 daroval Literárnímu archivu strahovského Památníku národního písemnictví. Původně o těchto textech nevěděli ani Patočkovi žáci, ani jeho rodina. Editoři filosofických samizdatových spisů na ně byli upozorněni pracovníky strahovského archivu až roku 1988. V současnosti jsou deníky dostupné v pražském Archivu Jana Patočky. [Karfík 2001:125-129]

Samotné deníky se zabývají řadou témat. Pasáže, ve kterých lze nalézt autorovy poznámky týkající se nadcivilizace a modernity, sice tvoří jen část všech záznamů, nicméně vyskytují se téměř v každém z deseti svazků. Napříč všemi sešity tak můžeme sledovat Patočkovy úvahy nad „novým světem“, jež postupně směřují ke konceptu

¹⁷ Ačkoliv budeme o těchto dokumentech občas zkráceně hovořit jako o „denících“, přesnější je právě zmiňovaný název „filosofické deníky“, neboť se vlastně nejedná o klasické deníky, nýbrž spíše o záznamy filosofických úvah, poznámek, výpisků a tak podobně. Na vhodnost tohoto terminologického rozlišení mě upozornila Jitka Pelikánová z Archivu Jana Patočky, která filosofické deníky připravuje k vydání.

„racionální civilizace“. Níže se pokusím předložit na ukázkou několik málo citací, které ilustrují, jakým způsobem se v denících myšlenka nadcivilizace utvářela.¹⁸

Jednak se hned v prvním sešitu setkáváme s reflexí „nového světa“, jenž se v očích autora vyznačuje především svým unifikujiícím rázem: 7. prosince 1946: „Lidský život a jeho podmínky ukazují pod. obraz. Technika a rychlost. Zmenšování a sjednocování světa. Síly, které stojí proti němu, v tradici kulturní, nacionalismech, různosti politicko-ekonomické organizace sice jednotu brzdí, ale stejně veškerý svět žije pod fascinací problémem jednoty.“ [Patočka 1946a]

V několika případech pak Patočka dokonce přímo pracuje s pojmem „nadcivilizace“: - 11. srpna 1948: „Čím to, že dotud žádná z civilizací se neukázala vskutku universální, zatímco racionální civilizace takovou zřejmě jest...“; - 12. srpna 1948: „Teprve v nadcivilizačním období, v obd. racionálním, naprostá převaha působností ryze věcných.“; - 13. srpna 1948: „Právě tak, jako předcivilizační stupeň pokračuje do civilizačního, civilizační může zasahovat do nadcivilizačního (či racionálně-civilizačního).“ [Patočka 1948b].

Zároveň zde Patočka začíná celé téma postupně rozvíjet a při četbě deníků tak můžeme narazit na první náznaky vnitřního konfliktu modernity, jenž později tvoří ústřední téma studie o nadcivilizaci: - 19. května 1948: „Zvláštní pohled na dějiny lidského sebeodcizení! Začíná ‚racionalizací‘ mod. člověka, mod. protestantismem a kapitalismem. Zde však zároveň spojeno s mocnou vnitřní zábranou křesť.-purit. zbytku. Přenáší se do Něm., kde do sebe absorbuje Hegelův na antice orientovaný totalitarismus, a do Ruska, kde žádných pod. zábran není, poněvadž se zde individuum jako takové nikdy nemohlo vyvinouti.“ [Patočka 1948a]; - 8. prosince 1948: „Konec liberalismu koncem celé éry racionalistické civilizace? ... Přece jen se předpokládá, že v této civilizaci existuje rozkol, který ničivých sil využije.“ [Patočka 1949].

Konečně se pak český filosof v denících zabývá také otázkou nezbytné regenerace nové civilizace, která se později stává důležitou součástí jeho konceptu modernity: 18. února 1950: „... je třeba, aby na Záp. si jasně uvědomili, že 1. světový primát neudrží; 2. jejich první úloha není zvyšování výrobnosti, nýbrž společenská integrace; 3. nepřinesou-li oběti dobrovolně, přinesou je mimoděk, a to daleko větší měrou; 4. je třeba mysliti universálně, poněvadž osud dnešního světa je universální, nelze se schovávat za hradbu toho, co náhodou právě jest; osud sedí u všech stolů; 5. že vědomí společného osudu musí

¹⁸ Citáty budou uváděny v původním znění, tedy včetně zkratk, jež Patočka používal.

být získáno a že jeho nositeli musí se stát organizovaná skupina lidí, odhodlaných k radikální mravní kritice a reformě.“ [Patočka 1950a]

Stojí tak před námi otázka, jak se vlastně v rámci výkladu Patočkova konceptu nadcivilizace s dědictvím filosofických deníků vypořádat? Je třeba poznamenat, že deníky obsahují celou řadu poznámek na téma modernity, které by si zasloužily hlubší rozbor a analýzu. Výše předložené citace byly jen ilustrativním výběrem, jenž měl doložit, že téma, jak je známe ze studie o nadcivilizaci, bylo předběžně načrtnuto již o pár let dříve. Celkově lze nicméně konstatovat, že deníky nám podle všeho nepřinášejí svědectví o nějakém radikálním odklonu Patočkova myšlení, který by se mezi nimi a studií o nadcivilizaci odehrál. Z našeho pohledu se v podstatě jedná o přípravné texty, v nichž si Patočka načrtával myšlenky, které později naplno rozvinul ve studii *Nadcivilizace a její vnitřní konflikt*. Z tohoto důvodu tedy – s jednou výjimkou, jež ještě bude zmíněna – práci s deníky omezím na několik výše předložených citátů. Detailnější rozbor deníkových poznámek by nám sice mohl přinést vyzdvižení několika zajímavých úvah a myšlenkových výkonů či odhalení drobných posunů mezi deníkovými poznámkami a pozdější studií, nicméně dovolím si konstatovat, že celkově by se touto cestou koncept nadcivilizace nijak výrazně neobohatil. Proto se v omezeném prostoru předkládané práce raději zaměřím na srovnání původní studie o nadcivilizaci s *Kacířskými eseji*, jež v Patočkově chápání modernity naopak přinášejí významný posun.

Z deníků však při snaze o pochopení Patočkova konceptu nadcivilizace přesto můžeme těžit. Jejich hlavní význam pro nás totiž spočívá v tom, že nám dokazují, že to byla již poválečná léta, kdy Patočka začal problematiku modernity intenzivně promýšlet. Vedle toho jsou pro nás filosofické deníky také dokladem skutečnosti, že se Patočkův pohled na modernitu formoval v konfrontaci se zkušeností totalitarismu, o čemž ještě později bude řeč.

Věnujme se dále přímo studii *Nadcivilizace a její vnitřní konflikt*. Z ní zde vycházíme především, neboť je jediným Patočkovým textem, jenž obsahuje pojem „nadcivilizace“ rozvedený v rozsáhlý a systematický výklad modernity.

Právě s tímto spisem se však zároveň pojí řada nejasností. Předně je sama o sobě problematická už skutečnost, že původní studie nebyla za autorova života nikdy vydána. Text byl objeven až po Patočkově smrti. Na rozdíl od výše zmíněných deníků však nepatřil do „strahovské pozůstalosti“, nýbrž představoval tu část autorova díla, kterou Patočkovi žáci odnesli z filosofova bytu v roce 1977. [Chvatík 2007:7n.] Vydání se tak spis dočkal ještě v roce 1987 v samizdatu. Ke druhému, tentokrát již oficiálnímu vydání pak došlo

v roce 1996 v rámci *Sebraných spisů* (svazek 1: *Péče o duši I*). Za zmínku stojí také skutečnost, že text vyšel v roce 1990 ve francouzském překladu v publikaci *Liberté et sacrifice* jako *La surcivilisation et son conflit interne*. [Patočka 1997:149]

V důsledku výše řečeného nicméně s jistotou nevíme, kdy přesně text vznikl. Již bylo zmíněno, že přípravné poznámky najdeme v Patočkových denících z druhé poloviny čtyřicátých let, nicméně většina z autorů, již se studií o nadcivilizaci blíže zabývali, se shoduje, že Patočka tento text sepsal až někdy v letech padesátých – tedy až poté, co si filosofické deníky přestal vést. Například Arnason v této souvislosti zmiňuje vztah studie o nadcivilizaci k textu *Negativní platonismus*, který vyšel v roce 1953, a vyslovuje domněnku, že koncept nadcivilizace se pravděpodobně rodil delší dobu a vznikl až po *Negativním platonismu* [Arnason 2010a:9n; 2010:54]. Na skutečnost, že studie o nadcivilizaci patří do rozvrhu velkého díla, jež Patočka v padesátých letech chystal, upozorňují také Filip Karfík [Karfík 2009:44], Ivan Blecha [Blecha 1997:101n.] a Martin Cajthaml [Cajthaml 2010:109]. Mezi přílohami prvního svazku Patočkových *Sebraných spisů* pak lze nalézt již zmiňovaný dokument *Rozvrh „Negativního platonismu“*, který dokládá, že studie o nadcivilizaci skutečně měla být součástí kapitoly *VIII Konstrukce dějin* daleko rozsáhlejší práce, z níž však Patočka podle všeho stihl realizovat pouhý zlomek [Patočka 1996a:443nn.].

1.2.2 Další okolnosti

Kromě výše řečeného se však k pojmu „nadcivilizace“ a studii *Nadcivilizace a její vnitřní konflikt* vážou další okolnosti poukazující na problematické postavení celého konceptu v rámci Patočkova díla.

Především před námi stojí otázka, proč vlastně studie za autorova života nikdy nevyšla? Důvody pro to mohou být dvojí. První z nich je zřejmý. Politická situace v tehdejší Československu vydání textu, jenž poukazoval na vnitřní iracionalitu totalitárního režimu, zkrátka neumožňovala. Není žádným tajemstvím, že Patočka musel již na konci čtyřicátých let opustit univerzitu a v padesátých letech pak nesměl publikovat.

Takové vysvětlení ovšem nelze považovat za uspokojující. Vedle toho je totiž třeba zmínit také zcela zjevnou nedokončenost celého textu. Studie o nadcivilizaci evidentně nebyla hotová, neboť při její četbě narážíme na řadu poznámek a načrtnutých motivů, které jasně ukazují, že autor nebyl s prací u konce : - „Provést anketu o náboženství v dnešní době jako Masaryk v roce 1904-05...“ [Patočka 1996:285]; - „Psycholog upozorňuje rovněž na následující hledisko.“ [tam.:257].

Mnohé navíc nasvědčuje tomu, že Patočka nebyl z nějakého důvodu s pojmem „nadcivilizace“ a zřejmě ani s celou studií zcela spokojen. Tuto domněnku potvrzuje mimo jiné skutečnost, že v roce 1969 byla zkompletována publikace *O smysl dneška* - na její vydání upozorňuje např. Jan Sokol [Sokol 1994:15] – v jejímž případě by se zařazení studie o nadcivilizaci nabízelo. Nicméně nestalo se tak. Ve prospěch tvrzení o autorově nespokojenosti svědčí také dříve zmiňovaná skutečnost, že český filosof s tímto pojmem dále nepracoval a nikde v jeho pozdějších pracích na něj nenarazíme. Do očí bijící je tento fakt zejména v *Kacířských esejích* z roku 1975, kde Patočka v pátém oddílu nazvaném *Je průmyslová civilizace úpadková a proč?* namísto „nadcivilizace“ užívá méně originální termín „průmyslová civilizace“ [Patočka 2002:98].

Na základě výše řečeného tedy lze konstatovat, že možná příčina, proč za Patočkova života studie o nadcivilizaci nikdy nevyšla, je v zásadě dvojitá. Dohadovat se, zdali byla primárním důvodem spíše nedokončenost celého textu a možná autorova nespokojenost s ním, nebo cenzura a celková nepřívznivá atmosféra doby, už však není úkolem této práce. Hledanou odpověď by nám nejspíš stejně mohl poskytnout jen sám Patočka.

1.2.3 Odlišení konceptu nadcivilizace

Naznačená situace kolem pojmu „nadcivilizace“ před nás ovšem staví jiný úkol, jehož naplnění je věnována především druhá část této práce. Jedním z důležitých kroků, které chci v rámci rozboru nadcivilizace realizovat, je odlišení „pojmu“ na straně jedné od „konceptu“ na straně druhé. Jedině pak bude totiž možné prokázat, že Patočkův koncept modernity jakožto nadcivilizace zformulovaný v textu *Nadcivilizace a její vnitřní konflikt* není jen zavrženým pokusem, nýbrž významným motivem a součástí Patočkova dalšího díla, ačkoliv samotný pojem „nadcivilizace“ se z nám neznámých důvodů z autorových textů vytratil a vyskytuje se pouze (s výše zmíněnými výjimkami) v původně nevydané studii z padesátých let.

1.3 Duchovní rám

Nadcivilizací se tedy od této chvíle musíme začít zabývat jako konceptem modernity, který má své místo v celku Patočkova díla. Abychom něco takového mohli dokázat, bude nezbytné porozumět tomu, proč vlastně Patočka studii o nadcivilizaci v padesátých letech napsal a jaké další okolnosti dříve i později formovaly jeho vnímání modernity. Z toho důvodu se celá práce musí obrátit k biografickým souvislostem Patočkova života a k duchovnímu prostředí, jež autorův výklad moderní doby rámuje.

Ač by se čtenáři mohlo zdát, že Patočkovým životním osudům je zde poskytnut zbytečně rozsáhlý prostor, v souladu s textem Jana Sokola (*1936), českého filosofa a Patočkova zetě, *Odras doby v díle Jana Patočky* (1994) se domnívám, že okolnosti, které Patočkův život protnul, jsou v mnoha ohledech určující také pro jeho dílo, a proto je potřeba věnovat některým dobovým souvislostem zvýšenou pozornost. Jak poznamenává Sokol, převážná část autorových prací vznikala za mimořádných podmínek, jež Patočku podle všeho přiměly „myslet a psát jinak, než by jeho kolegům v klidnějších částech světa a možná i jemu samému bylo přišlo přirozené“ [Sokol 1994:12n.]. Tím samozřejmě není myšlena nějaká poplatnost době, nýbrž naopak snaha tehdejší situaci porozumět a reagovat na ni, navzdory tomu, že se člověku vymykala. Právě v případě Patočkova uchopení modernity je toto úsilí zřejmé.

V tomto ohledu nás nepochybně bude zajímat již naznačená zkušenost života v totalitárním Československu. Vedle toho však nelze vynechat také předcházející atmosféru „duchovní krize“ Evropy, kterou Patočka vnímal zejména skrze postavy Edmunda Husserla a Tomáše G. Masaryka a jež nakonec vyvrcholila druhou světovou válkou. To jsou z našeho pohledu dva hlavní motivy, které klíčovým způsobem formovaly Patočkův pohled na modernitu.

Ještě před započítím dalšího výkladu dodávám, že hlavní osu Patočkova života budeme níže sledovat především za pomoci knihy Ivana Blechy *Jan Patočka* [Blecha 1997], *Stručného životopisu Jana Patočky* od Ivana Chvatíka a Pavla Kouby [Chvatík, Kouba 1994] a hesla *Jan Patočka* v *Lexikonu české literatury* od Daniela Vojtěcha, Patočkova vnuka [Vojtěch 2000]. Tato základní kostra Patočkovy biografie pak bude místy ještě doplňována různými dílčími vzpomínkami a interpretacemi filosofova života a díla od řady dalších autorů. Vedle toho se budu zároveň snažit dokreslit celý obraz také s pomocí citací z tehdejších Patočkových textů, včetně korespondence a deníků. Pokud by měl čtenář pocit, že ve sledu takto popisovaných událostí ztrácí orientaci, mezi *Přílohami* (1) je mu k dispozici strukturovaný přehled základních událostí a dat Patočkova života.

1.3.1 České „masarykovské“ prostředí

Jan Patočka se narodil 1. června 1907 v Turnově. Matka Františka byla operní pěvkyně a otec Josef, původním vzděláním filolog, působil jako středoškolský profesor. Patočkovo dětství, jež budoucí filosof strávil v rodném Turnově a následně v Praze, tak bylo podle Blechy tvořeno jak prostým a skromným životem učitelovy rodiny, tak intelektuální atmosférou plynoucí z povolání obou rodičů. Bez významu při tom jistě nebyla ani skutečnost, že otec Josef vzhlížel k Masarykovi a udržoval známosti s některými jeho spolupracovníky. [Blecha 1997:13nn.] Tento rys vyzdvihuje také Pavel Kosatík, který při popisu Patočkovy rodiny dokonce explicitně zdůrazňuje její „masarykovský“ charakter [Kosatík 2011:270]. Možná už v rodinném zázemí tedy můžeme hledat první náznaky toho, proč se právě Masaryk stal později pro Patočku významnou osobností, skrze niž se filosof mohl vyrovnat s českým prostředím. K tomu však ještě bude mnohé řečeno.

Po absolvování gymnázia nastoupil Patočka roku 1925 na Karlovu univerzitu, obory románská a slovanská filologie, kde měl kráčet ve stopách svého otce. Vedle toho si však jako třetí obor přidal ještě filosofii, kde podle vlastních slov zpočátku jako by hledal spíše „duchovní centrum pro život“ než pečlivou práci filosofovu, pro niž získal smysl až postupem času. Studoval pak mimo jiné u psychologa a filosofa Františka Krejčího (1858-1934) a profesora dějin filosofie Jana Blahoslava Kozáka (1888-1974), nicméně jeho zápal lásky k moudrosti zčásti brzdila sterilita českého akademického prostředí. [tam.: 16nn.]

V Patočkových očích v tomto ohledu vystupovali z řady Tomáš G. Masaryk (1850-1937) s Emanuelem Rádem (1873-1942), přičemž s ohledem na formování konceptu nadcivilizace nás bude zajímat zejména prvně jmenovaný.

O významu, který Patočka tehdejšímu prezidentovi Československa připisoval, můžeme získat představu už z Patočkovy bibliografie. Na Masaryka se zde totiž odkazuje celá řada spisů, přičemž první z nich se objevují již ve třicátých letech.¹⁹ I když se tedy budeme držet pouze textů vydaných ještě před studií o nadcivilizaci - vynecháme tak asi nejznámější *Dvě studie o Masarykovi* (1977) - setkáme se již zde s vyzdvihováním Masarykova významu. Zmiňme například dvě práce z roku 1946: *Masaryk včera a dnes* a *Masaryk a naše dnešní otázky*. Ve druhé z nich najdeme řadu poznámek, jež poukazují na

¹⁹ V kontextu Patočkova konceptu nadcivilizace nás nyní zajímají zejména ty Patočkovy reflexe Masaryka, jež vznikly ještě před padesátými léty, například: - *Výbor ze spisů T. G. Masaryka* (1930); - *Recenze knihy J. L. Hromádky „Masaryk“* (1930); - *Masarykovo a Husserlovo pojetí duševní krize lidstva* (1936); - *Ještě k Masarykově filosofii náboženství* (1937); - *Před rokem zemřel ...* (1938); - *Masaryk včera a dnes* (1946); - *Masaryk a dnešní otázky* (1946) [Patočka 1997:198n.].

význam, který tehdy Masaryk pro českého filosofa měl: - s Masarykovým jménem jsou podle Patočky „spojeny naše otázky rozhodující [Patočka 2006a:87]; - „kam povede další cesta, pozná se podle stanoviska k Masarykovi“ [tamt.]; - „...všecky problémy, které byly žhavé pro Masaryka, do dnešního dne nejen se nezchladily, nýbrž naopak nabyly ještě větší intenzity“ [tamt.:90].

Takovýto zjednodušující pohled na Patočkův vztah k Masarykovi je však třeba korigovat a problematizovat. Jak totiž upozorňuje text Ladislava Hejdánka *Patočkově kritické vidění Masaryka* (1991), celá věc nebyla tak jednoznačná a prostá, jak by se na základě dosavadního a možná poněkud idealizujícího výkladu mohlo zdát. V Hejdánkově eseji se totiž ukazuje, že Patočkův poměr k Masarykovi nebyl nikdy neproblematický a prošel řadou proměn. Sám Patočka podle Hejdánka rozhodně nebyl tím, kdo by sdílel „dogmatický“ výklad Masaryka své doby. [Hejdánek 2010:274nn.]

Proč je tedy v této práci Masarykův vliv na českého filosofa tolik vyzdvihován? Z našeho pohledu je totiž rozhodující Hejdánkovo tvrzení, že zájem o Masarykovo dílo u Patočky vyvstával zejména v „krizových“ obdobích: - význam Masaryka jakožto „životní problém každého myslícího Čecha“ vyzdvihuje na konci třicátých let po prezidentově smrti; - teprve v době národní krize „pocítoval naléhavěji jako povinnost“ zabývat se hlouběji Masarykovým dílem; - právě v poválečných letech se mu ukazuje „trvajících platnost Masarykových otázek“ [tamt.:275-281]. Ačkoliv tedy Patočka vnímal zejména filosofickou rovinu Masarykovy práce velmi kriticky, v jednom momentu na Masaryka přeci jen navazoval - v jeho kriticizmu, který se obracel ke krizi moderního člověka [tamt.:280n.].

Tuto Hejdánkovu tezi, jež je pro naši práci klíčová, dokládají zejména Patočkovy četné komentáře k Masarykovu popisu tehdejší společenské situace, které najdeme v již zmiňovaných textech z roku 1946. Masaryk v nich byl pro Patočku tím, kdo skutečně zažíval a vykonával „velký moderní pohyb“ a sledoval vznik nového, „sekularizovaného a sekularizujícího se“ člověka, jenž jako by ztrácel svou rovnováhu [Patočka 2006a:89]. Patočka si tehdy rovněž všímal Masarykova poukazu na souvislost mezi jevy sebevraždy a moderní beznáboženskosti, kolem kterých se soustředila řada dalších fenoménů jako nihilismus, subjektivismus nebo násilný poměr člověka ke světu [Patočka 2006b: 98-102].

Masaryk tedy, můžeme prozatím uzavřít, nepochybně vytvářel důležitý element duchovního prostředí, v němž se formovalo Patočkově uchopení modernity. Jak nás však upozorňuje Hejdánek, Masarykův odkaz vnímá Patočka problematicky a kriticky, byť

vyzdvihuje jeho nesmírný význam. Co je však nejdůležitější, Masaryk před Patočkou vyvstává jako jeden z myslitelů duchovní krize Evropy. A právě jako takový měl na Patočkovu vnímání modernity velký vliv.

1.3.2 Zahraniční studia u Edmunda Husserla

Vraťme se k životopisné linii výkladu. Pro Patočkovu filosofickou dráhu byla zlomová zkušenost, kterou nabyt na studijních pobytech ve Francii a později v Německu.

Na pařížskou Sorbonnu se Patočka dostal v roce 1929 na závěr svých studií na Univerzitě Karlově. Kromě získání přehledu o francouzské filosofii se zde, možná poněkud překvapivě, seznámil také s německým myšlením. Dokonce měl to štěstí, že na univerzitě tehdy přednášel filosof Edmund Husserl (1859-1938). Patočka se na přednášku dostal a zásluhou Alexandra Koyrého (1892-1964), který se s Husserlem znal, byl sedmdesátiletému profesorovi dokonce představen. Husserlův způsob filosofování Patočku podle mnohých výpovědí již tehdy zaujal, ba přímo fascinoval. [Blecha 1997:19nn.]

Co započalo ve Francii, pokračovalo pak v Berlíně a ve Freiburgu, kam se Patočka, v té době již autor úspěšné obhájené disertace *Pojem evidence a jeho význam pro noetiku*, dostal roku 1932 díky Humboldtově nadaci. Husserl, rodák z Prostějova, ho tehdy přijal jako svého „krajana“. Mezi mladým českým filosofem a již stárnoucím profesorem se tak postupně vytvořil blízký vztah a podle všeho nebudeme přehánět, když uvedeme, že si Husserl Patočku oblíbil. O oboustrannosti těchto sympatií mimo jiné vypovídá jak Patočkova (úspěšná) snaha o uspořádání Husserlova přednáškového turné v Praze roku 1935, tak například pozdější návštěva již vyčerpaného profesora v roce 1937 v Německu. [tam.:24-30] Vedle toho lze poukázat také na významnou reflexi Husserlovy práce v Patočkově díle, s níž se v bibliografii českého filosofa ještě před válkou setkáváme.²⁰

Pro Husserlův vliv na Patočku byla, kromě již zmiňované fascinace živým způsobem filosofování, příznačná také skutečnost, že český filosof zastihl stárnoucího profesora v období, kdy jeho myšlení dominovalo téma krize filosofie, evropských věd a lidství vůbec. Jak sám Patočka reflektoval v nekrologu *Edmund Husserl* předneseném 13. května 1938 na smuteční schůzi Pražského filosofického kroužku (Cercle philosophique de

²⁰ Například: - *Husserl: Heslo pro Ottův slovník naučný* (1932); - *Edmund Husserl v Praze* (1935); - *Masarykovo a Husserlovo pojetí duševní krize* (1936); - *Památce Edmunda Husserla* (1938); - *Edmund Husserl* (1938) [Patočka 1997:194].

Prague),²¹ Husserl žil v době, kdy byla filosofie v tísní, kdy ztratila „důvěru v sebe“, „vlastní půdu i pracovní metodu“, neboť „místo aby šla svobodnou vlastní cestou, na vlastní riziko, ale též s nadějí najít něco původního, čím by oplodnila duševní život, skláněla se před odbornou vědou s jejími úspěchy a v neplodném opatrnictví se schovávala za její záda“ [Patočka 2008a:384].

Ústřední roli hrála v tomto ohledu samozřejmě Husserlova poslední velká práce *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (1936),²² o níž Patočka v recenzi z roku 1937 mimo jiné napsal: „Věda dnes prožívá akutní krizi své vědeckosti ... Tato krize jeví se oku zprvu jako ztráta životního významu; věda nemá nám co říci v našich životních těžkostech a úzkostech.“ [Patočka 2008:370]

Husserl tak konečně pro Patočku představoval obraz filosofa jako toho, kdo v době duchovní krize evropského lidstva, slovy Ivana Blechy, „pomáhá probouzet pocit zodpovědnosti za výklad světa a život v něm“ [Blecha 1997:55n.]. Není proto náhodou, že právě témata pozdního Husserla – tedy zejména krize racionalismu, potřeba nového pojetí filosofie a odpovědnost za svět – patří k důležitým motivům celého Patočkova díla, což se, kromě jiného, samozřejmě specifickým způsobem promítlo také do jeho uchopení modernity.

Vedle toho nelze na závěr této kapitoly nezmínit, že se Patočka v té době seznámil také s řadou dalších myslitelů. Patřil mezi ně například Eugen Fink (1905-1975), Husserlův tehdejší asistent, se kterým se český filosof brzy spřátelil. Především je však třeba připomenout, že se Patočka během pobytu v Německu potkal s Martinem Heideggerem (1889-1976), autorem již tehdy slavné knihy *Sein und Zeit* (1923),²³ jenž byl v té době, v kontrastu k již odcházejícímu Husserlovi, na vzestupu. Vědomi si Heideggerova nesporného významu pro Patočkovu filosofické dílo,²⁴ budeme se přesto v kontextu naší práce soustředit na vliv Husserlův, který se z pohledu formování konceptu nadcivilizace ukazuje být důležitější.

²¹ Pražský filosofický kroužek hlásící se mimo jiné k dílu E. Husserla vznikl roku 1934 a jeho činnost byla ukončena o pět let později. Kromě Patočky v něm působili například J. B. Kozák, E. Utitz, O. Krause nebo L. Landgrebe. [Rezek 2010a]

²² česky: *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie* (1972)

²³ česky: *Bytí a čas* (1996)

²⁴ Heideggerův vliv na Patočkovu filosofii stručně popisuje například Miloslav Bednář v textu *Jan Patočka a Martin Heidegger* [Bednář 1995].

1.3.3 Vrchol duchovní krize Evropy a 2. světová válka

Shrňme ve stručnosti další běh událostí. V roce 1937 se Patočka habilitoval na Univerzitě Karlově spisem *Přirozený svět jako filosofický problém*. Téhož roku se rovněž oženil s Helenou, rozenou Matouškovou, se kterou měl později dcery Františku (*1937) a Janu (*1939) a syna Jana (*1945). Další události těch let už však byly o poznání méně radostné. Husserl, jehož český filosof roku 1937 navštívil, musel již tehdy čelit ústrkům nacistů. Se sklíčeným a zachmuřeným filosofem tenkrát Patočka mluvil naposledy, neboť o rok později Edmund Husserl zemřel. V té době již byl po smrti také Masaryk. Následně Patočku pochopitelně těžce zasáhla Mnichovská dohoda, která prakticky znamenala konec „masarykovské“ republiky. K tomu se o rok později připojilo uzavření českých vysokých škol, vinou čehož Patočka stihl na univerzitě strávit pouhé dva roky. Poté opět učil „jen“ na gymnáziu. Světlym bodem mu v těchto časech jistě byla spolupráce s časopisem *Česká mysl* a především pak s *Kritickým měsíčníkem*, kde působil od roku 1938 až do jeho násilného ukončení v roce 1942. Ke konci války pak Patočka pracoval v rámci nuceného nasazení jako tunelář. [Blecha 1997:78nn., Vojtěch 2000]

Z našeho pohledu je podstatné, že se Patočka již v předválečném období v jistém ohledu postavil po bok Husserla s Masarykem, tedy autorů, které ve studii z roku 1936 *Masarykovo a Husserlovo pojetí duševní krize evropského lidstva* označil za myslitele krize. K tomu je třeba dodat, že si Patočka samozřejmě byl vědom rozdílnosti myšlení obou autorů: - „Masaryk je především civilizátor a organizátor; Husserl poslední veliký kontemplátor tradice západoevropské metafyziky.“ [Patočka 2006:22]; - „Masarykovi je symptomem krize rozvrat života, prostředkem diagnostickým rozbor morální statiky; Husserlovi se krize projevuje v nejasnosti základů věd a jeho kritika jest již pokusem o systematické stavění znova.“ [tamt.:23n.]. Přes všechny jmenované odlišnosti však Patočka poukazoval na skutečnost, že oba myslitelé sdíleli „přesvědčení, že evropské lidstvo prochází vleklou duševní krizí, jejíž kořeny je nutno sledovat hluboko do minulosti, až k samým počátkům moderního myšlení“ [tamt.:22].

Patočkovým vlastním krokem tímto směrem pak byl již zmiňovaný habilitační spis *Přirozený svět jako filosofický problém* (1937), v němž se, dle slov Martina Cajthamla, sám stal jedním z „filosofů duchovní krize Evropy“, která tak začala být jeho „celoživotním tématem“ [Cajthaml 2010:105-108]. Jak píše Ivan Chvatík, pojem „přirozený svět“ Patočkovi sloužil „k popisu a případně i vyřešení ‚duševní krize‘ moderního člověka pocíťované koncem 19. století“ [Chvatík 2010a:55]. Samotnému habilitačnímu spisu se zde nebudeme blíže věnovat, neboť způsob, jakým v něm Patočka formuloval problém

krize moderního člověka, je přeci jen ještě příliš vzdálený pozdějšímu konceptu nadcivilizace. Nicméně skutečnost, že právě tady nejspíš začíná autorovo úsilí o artikulaci problému modernity, bychom měli mít na paměti.

Zbývá zmínit se o druhé světové válce. V tuto chvíli nás zajímá především Patočkova bezprostřední reakce v pracích psaných ještě za války či těsně před ní. Jan Sokol v této souvislosti poukazuje na pozoruhodnou proměnu Patočkova přístupu. Český filosof podle něj najednou začal psát texty, které jsou ve srovnání s jeho předválečným filosofováním „z jiného těsta“, neboť směřují k širokému publiku, jemuž tehdy měly sloužit jako povzbuzení v těžkých časech [Sokol 1994:13].

Patočka tehdy publikoval v *Kritickém měsíčníku* či v jeho edici. Kromě řady recenzí a menších textů to byly například Sokolem vyzdvihované práce *Česká vzdělanost v Evropě* (1939), *Dvojí rozum a příroda v německém osvícenství* (1942) a *Symbol země u Karla Hynka Máchy* (1944). Vedle toho můžeme zmínit ještě spisy jako *Filosofie výchovy* (1939) či *Evropský rozum* (1941). [Patočka 1997:34-41]

Blecha k tomu poznamenává, že Patočka se tak obrací k tématům, která tehdy v *Kritickém měsíčníku* dominovala – „jak se vyrovnat s nastalou porážkou, co je češství ve vztahu k Evropě, jakou roli může mít pro pevnost charakteru vzdělání“ a tak dále. Co je však rovněž zajímavé, právě za války začíná Patočka podle Blechy rozvíjet motiv „otřesu“. V textech *Životní rovnováha a životní amplituda* (1939) a *Světový názor, obraz světa, filosofie* (1942) se tak nejspíš prvně začíná formovat motiv, jenž má pro autorův pozdější výklad modernity a jejího místa v rámci filosofie dějin klíčový význam. [Blecha 1997: 81]

Do tohoto obrazu konečně zapadá také skutečnost, že právě světové války - jak se mimo jiné později ukazuje také ve výkladu *Kacířských esejů*, zejména v posledním textu *Války 20. století a 20. století jako válka* - byly pro Patočku v jistém smyslu vrcholem celé duchovní krize a definitivním dotažením průlomu, který započal vznikem mechanické přírodovědy v 17. století [tam.:178].

1.3.4 Totalitarismus v Československu

Předložme nejprve přehled dalšího běhu událostí. Po válce mohl Patočka opět učit pouhé tři roky, než ho po nástupu Komunistické strany Československa k moci postihl zákaz přednášet a svobodně publikovat. Od počátku padesátých let, kdy už musel univerzitu opustit úplně, pak postupně působil v řadě institucí: v Ústavu T. G. Masaryka, v Pedagogickém ústavu J. A. Komenského, v Pedagogickém ústavu ČSAV a nakonec také ve Filosofickém ústavu ČSAV. V šedesátých letech sice postupně došlo k celkovému

uvolnění a Patočka mohl opět začít učit na pražské Univerzitě Karlově, kde byl dokonce jmenován řádným profesorem, nicméně spolu s okupací Československa vojsky Varšavské smlouvy a s následnou normalizací se dřívější perzekuce opět vrátily. [Blecha 1997:111-118, 158n.; Vojtěch 2000]

Z popisované periody se zaměříme především na období prvních patnácti let po válce. Právě tehdy totiž vznikly jak Patočkovy filosofické deníky, tak později studie o nadcivilizaci, ve které český filosof svůj koncept modernity prvně systematicky zformuloval.

Vedle těchto již dříve představených textů by však měl být zmíněn také článek *Ideologie a život v ideji*, jenž vyšel už roku 1946 v *Kritickém měsíčníku*, neboť v něm Patočka nejspíš poprvé poukázal na nový rozměr, který modernita v jeho očích získala. Vedle úvodní připomínky krize moderního člověka zde totiž český filosof postavil problém socialismu jakožto ideje, která „ztělesňuje lidskou svobodu v rozdílu od hospodářského útlaku a vykořisťování člověka člověkem“ [Patočka 1946:12].

Text o ideologii tedy můžeme chápat jako předznamenání Patočkova dalšího promýšlení problému modernity, který ve filosofových očích začínal být čím dál více propojený právě s myšlenkou možné alternativy dosavadního společenského uspořádání. Po zkušenosti duchovní krize Evropy tak před Patočkou modernita vyvstala v nové podobě. Ve státech sovětského impéria, k nimž se Československo pod vedením Komunistické strany zařadilo, bylo ovšem uskutečňování vize spravedlivější společnosti provázeno nastolením totalitarismu. Nová forma modernity tak v sobě nesla rozpory ještě silnější než ta předcházející. Jak již bylo naznačeno výše, sám Patočka tuto situaci, kdy vznešené ideály stály v kontrastu k páchaným zločinům, na vlastní kůži zažil. Budeme se proto snažit vypátrat, jak tento paradox český filosof vlastně reflektoval.

Blecha při popisu Patočkova postoje k tehdejšímu režimu poukazuje na řadu souvislostí – mimo jiné zmiňuje, že filosof na straně jedné nebyl žádným radikálním aktivistou, který by záměrně šel do „bezhlavé konfrontace s mocí“, avšak na straně druhé odmítal dělat ústupky a „neslevoval ze svých zásad“ - nicméně z našeho pohledu je důležitý především jeho důraz na projevy „nejistoty“. Patočka si podle Blechy nebyl „ve své starostlivosti a náročnosti jist, zda současnost správně chápe“ a „trápil se pochybnostmi“. [Blecha 1997:98n.] Blecha toto tvrzení mimo jiné dokládá následující výpovědí Radima Palouše: „Bylo to teprve v padesátých letech, když už byl Patočka z fakulty vyhozen. ... Říkával tenkrát, jak je mu líto, že asi dosti dobře nepochopil dobu, že možná skutečně jde o radikální sociální nápravu, která může mít – přes strašné

zkušenosti padesátých let ... – nakonec pozitivní smysl, že přece jen je asi něco na neblaze proslulém úsloví, když se kácí les, tak lítají třísky', že se snad přece jen realizují některé z křesťanských a vůbec tradičně evropských ideálů. Mrzel se na sebe, že nás vlastně přednáškami zaváděl a že se cítí vinen za naše nynější (tehdejší) neblahé osudy.“ [tamt.]

Právě na Patočkovu váhání ohledně toho, jak vlastně poválečné době a nástupu komunistů k moci rozumět, se dále zaměří naše pozornost. Doplnění a v jistém smyslu i potvrzení Paloušovy výpovědi totiž představují záznamy z Patočkových filosofických deníků, v nichž lze popisovanou nejistotu, spolu se snahou o její překonání, rovněž vysledovat.

Mnohé v této věci předznamenává například záznam vstřebávající zkušenost s hitlerovským Německem. Patočkova slova z *15. ledna 1948* nám bezprostředně ilustrují vlny pochybností, jež nacismus do autorova porozumění modernitě vnesl a jež evidentně přetrvávaly i v poválečném období. Danou pasáž cituji vzhledem k její výpovědní hodnotě v téměř plné délce: „Jsme na tom zle, co se týče skutečné znalosti své doby; nemůžeme uvěřit všemu tomu zlému a nepřírozenému, co se v ní děje, ... Teprve dnes se člověk ptá s hrůzou, bylo-li něco takového jako naci-režim možné jednou, není-li to možné, třeba v opravených nebo kapesních vydáních, znovu a znovu. Tato naše důvěřivá nedůvěra a nedůvěřivá důvěra je kus naší komplicity, kus spoluviny na tom, co kolem nás se odehrává. Ale jak se jí vyhnout? Bylo by nutné rozumět době, chápat smysl dějství ne-li v celém, tedy aspoň v nějakém ohromném rozsahu, mít jasno v největších diskriminech metafyzických, společenských, politických, mravních – a kdo to má, kdo to může mít? Není tedy konečně tím nejhorším přijmout to všecko z rukou politické strany, když toho člověk tak strašně potřebuje. Jenže tím nebezpečí, že se člověk nestane toliko spoluvínikem, nýbrž spolupachatelem, je stupňováno nesmírně. Kam nyní? Kde je rada? Jen v tom, chtít hledat nevím-li rovnou, chtít věcem přijít na kloub a neumdlévat v polomrtvosti.“ [Patočka 1948]

Vedle toho pak lze v denících nalézt také řadu poznámek dokládajících autorovu pokračující snahu porozumět socialismu a jeho rozporuplné úloze v rámci moderní civilizace: - *19. května 1948*: „Typ moderního komunisty, jak se u nás vynořuje a vytváří: úspěšný byrokrat.“ [Patočka 1948a]; - *3. července 1948*: „Socialismus a diktátorství.“ [tamt.]; - *13. srpna 1948*: „Jaká výzva, jaká odpověď je socialismus?“ [Patočka 1948b]; - *4. prosince 1948*: „Marxismus si v Marxovi svůj nábož. charakter asi neuvědomil, ... Je povrchní chápat komunismus jen ekonomicky a jen sociálně. Komun. je projevem toho, že mělký liberalism. nepostačí člověku (aspoň nikoliv ve velkém a rozhodujícím).“ [Patočka

1949]; - 23. října 1949: „Jak možno, že v socializující spol. se vytváří opět sekundárně mýtus (za ryz. pol účelem)?“ [Patočka 1950]; - 26. ledna 1950: “Komunism. je velký monolog, který nepřipouští nikoho než své buňky k slovu; vše ostatní umlčuje a zmrtnuje, takže vzniká kolem něho dojem naprosté neživotnosti, vyloučení z existence. Vše, co k němu nepatří, *není* – má svůj zvl. pojem jsoucna, skutečna.“ [tamt.].

Jak tuto kapitolu uzavřít? Pokusil jsem se naznačit, že Patočkovo vnímání poválečného nástupu totalitarismu provázela především nejistota. Český filosof zkrátka nevěděl, jak má nové, rozporuplné tváři modernity vlastně rozumět. Možná právě proto můžeme v jeho spisech z té doby – nejprve v textu o ideologii, dále pak ve filosofických denících a nakonec ve studii o nadcivilizaci – vysledovat soustavnou snahu o pochopení modernity a její nové formy. Jak bude později předvedeno, studie *Nadcivilizace a její vnitřní konflikt* je v tomto ohledu nepochybně vrcholem autorova tehdejšího snažení.

1.3.5 Společenství „otřesených“ a Charta 77

Zbývá nám zmínit se ještě o poslední fázi Patočkova života, která se odehrávala za normalizace. Ačkoliv český filosof tehdy opět musel čelit řadě ústrků – nemohl svobodně učit ani publikovat, roku 1972 byl nuceně penzionován - odmítal nabídky k emigraci. Namísto toho zůstal v Československu, vyučoval na bytových seminářích a roku 1977 přijal roli mluvčího Charty 77. To s sebou samozřejmě neslo další pozornost ze strany režimu, což se, v souhře s chatrným zdravím, Patočkovi nakonec stalo osudným. Po jednom z dlouhých policejních výslechů musel být zesláblý filosof hospitalizován ve Strahovské nemocnici, kde nakonec 13. března 1977 ve věku nedožitých sedmdesáti let zemřel na mozkovou mrtvici. [Blecha 1997: 151n., 158nn., 183nn.; Vojtěch 2000]

Dříve, než se obrátíme k posledním momentům Patočkova života, zmiňme se ještě ve stručnosti o některých autorových textech či přednáškách z té doby. Klíčovým dílem, jež v sedmdesátých letech samizdatově vyšlo, byly samozřejmě *Kacířské eseje o filosofii dějin*, kterým se ještě později budeme věnovat. Vedle toho je však namístě zmínit se také o dvou Patočkových přednáškách, jež máme k dispozici ve formě prepisů z magnetofonových záznamů - v jednom případě se jednalo o soukromý seminář z roku 1972, ve druhém šlo o setkání se studenty teologie z roku 1973. Z našeho pohledu je pozoruhodné, že se Patočka na obou těchto vystoupeních zabýval otázkou vztahu křesťanství a modernity, kterou se snažil konfrontovat s problematikou filosofie dějin formulovanou později v *Kacířských esejích*. [Patočka 2002b, 1980]

Právě konání takových seminářů je pak pro Patočkovo působení v sedmdesátých letech příznačné. Blecha v souvislosti s tím upozorňuje, že na rozdíl od let padesátých, kdy byl Patočka režimem rovněž výrazně perzekuován, se léta sedmdesátá v jedné věci významně lišila – Patočka již nežil a nepracoval „sám pro sebe“, nýbrž pro „společenství lidí, kteří teď všichni vědí, že nevědí“, pro „společenství otřesených“. Bytové semináře tak pro něj byly vzpruhou a místem, kde mohl i v těžkých časech dál zůstat v živém kontaktu se svými kolegy a žáky. [Blecha 1997:158-161]

Nešlo už však jen o tento úzký kruh návštěvníků utajovaných setkání. Jak bylo zmíněno výše, vedle toho se Patočka začal také veřejně angažovat, což bylo z pohledu jeho dosavadního života jevem spíše nevídaným.²⁵ Katalyzátorem tehdejších událostí byl roku 1976 protest proti pronásledování hudebníků skupin Plastic People of the Universe a DG 307, do něhož se Patočka zapojil. Také na základě toho pak vznikla Charta 77, které se stal filosof spolu s Jiřím Hájkem (1913-1993) a Václavem Havlem (1936-2011) mluvčím. Již z této pozice se Patočka na začátku března téhož roku setkal s holandským ministrem zahraničí Maxem van der Stoelem (1924-2011), jenž přijel do Prahy na oficiální státní návštěvu. To pak bylo impulsem pro řadu policejních výslechů, po kterých nakonec chřipkou zmáhaný filosof skončil ve strahovské nemocnici. [Blecha 1997: 183-195; Vojtěch 2000]

Svědectví o tomto „aktivistickém“ období Patočkova života nám poskytují některé autorovy texty, jež najdeme v jeho *Sebraných spisech*.²⁶ Asi nejvýznamnější z nich je příspěvek *Čím je a čím není Charta 77*, kde Patočka celý podnik vysvětluje jako čin demonstrující, že zde existuje širší lidská zodpovědnost přesahující hranice pouhého státu a jeho právních norem [Patočka 2006c: 429].

Po vzoru Ivana Blechy jsem toto období Patočkova života odkázal k motivu „solidarity otřesených“ z Patočkových *Kacířských esejí* [Patočka 2002:129], byť můžeme

²⁵ Interpretace Patočkova života se v tomto ohledu různí: – někteří hovoří o tom, že Patočka v minulosti vždy zastával spíše pozici filosofa, který si „dělá to svý“ a nenechá se vytrhnout žádným „konceptem aktuálnosti“ [Pinc 2010:89n.]; - jiní zase akcentují, že právě svou filosofií Patočka často vedl „tichou válku“ [Novotný 2007]; - výklad Patočkovy účasti v Chartě jakožto „filosofického činu“ pak předkládá například Erazim Kohák [Kohák 1993:23].

²⁶ Dvanáctý svazek *Češi I, Příloha I: Texty k Chartě 77* obsahuje texty: *K záležitosti Plastic People of the Universe a DG 307* (1976), *Čím je a čím není Charta 77: Proč je právo na její straně a žádné pomluvy ani násilná opatření jí neotřesou* (1977), *Proč nemá Charta 77 být zveřejňována a jaké jsou logické prostředky jejího zkraslování a utajování* (1977), *K prohlášení Generální prokuratury ČSSR ze dne 1.2.1977* (1977), *Prohlášení* (1977), *Co můžeme očekávat od Charty 77* (1977) [Patočka 2006c: 425-448].

diskutovat nad otázkou, nakolik je takové označení přesné.²⁷ Učinil jsem tak zejména proto, abych zdůraznil tu část Patočkovy artikulace problému modernity, jež v poslední fázi jeho života nejnápadněji vystupovala na povrch – tedy víru a naději, kterou filosof vkládal do společenství lidí schopných reflexe tehdejší situace, pokusu o mravní obrodu a třeba i položení vlastní oběti. Později bude ještě předvedeno, že tato myšlenka společenské regenerace je významnou součástí Patočkova uchopení modernity vlastně již od samého počátku.

1.4 Základní motivy

Hlavním úkolem tohoto oddílu je ukázat, jak se výše představený duchovní rám a vlivy v něm obsažené konkrétně promítnuly do Patočkova uchopení modernity v textu *Nadcivilizace a její vnitřní konflikt*. Pokusím se doložit, že ve studii z padesátých let lze sledovat tři základní motivy, jež jsou pro celý koncept nadcivilizace příznačné: beznáboženská, vědu a racionalizaci. Zároveň vysvětlím, jak se do těchto tří motivů promítají zčásti již výše naznačené vlivy Tomáše G. Masaryka, Edmunda Husserla a Maxe Webera.

1.4.1 Beznáboženská (T. G. Masaryk)

Jedním z hlavních znaků nadcivilizace, které můžeme v Patočkově práci sledovat, je ústup náboženství. Český filosof se o nesouladu „iracionálního“ náboženství s nadcivilizací zmiňuje opakovaně: - původní civilizace mají „náboženské jádro“, jež je však v moderní civilizaci rozkládáno „procesem sekularizace“; - v „oblasti ducha“ nastává „převaha vědy“, která vše ostatní upozadňuje, „především náboženství“; - „proces rozkladu a novotvoření“ lze sledovat právě na „křesťanské civilizaci, jež naši moderní zrodila a je jí nyní postupně stravována“; - „týž sekularizační proces“ se bude odehrávat i v ostatních civilizacích [Patočka 1996:246-249].

²⁷ Český filosof a jeden z Patočkových někdejších žáků Petr Rezek je v tomto ohledu kritický a považuje přirovnání disentu k obci „otřesených“ za „nevěcné“, neboť Patočka o „otřesených“ hovořil v odlišném kontextu. Zatímco zkušenost první světové války měla sblížit „otřesené“ z obou táborů, v případě disentu jsou podle Rezka pod pojem zahrnutí jen „pronásledovaní“ a „pronásledovatelé“ jsou vynecháni, čímž se význam celého termínu posouvá. [Rezek 2007:12] Ivan Chvatík, jak ještě bude později předvedeno, zase chápe celý pojem v daleko širším významu [Chvatík 2010:164].

Výše zmíněné ukázky dokládají, že právě ztráta náboženství je jedním z významných motivů Patočkova uchopení modernity. Níže se pokusíme doložit, v jakém ohledu zde český filosof navazuje na Masarykovu práci.

Při snaze o vyzdvižení masarykovských motivů významných pro Patočkovu nadcivilizaci je třeba, v souladu s výkladem českého sociologa Miloše Havelky, klást důraz na autorovu prvotinu *Sebevražda hromadným jevem společenským moderní osvěty*²⁸ (dále jen *Sebevražda*). Masarykův habilitační spis totiž dochází k závěru, že příčinou sebevraždy jakožto významného sociálního fenoménu tehdejší doby je právě beznáboženská moderního člověka („Naše vyšetřování ukázalo, že chorobná sebevražednost přítomné doby je v poslední době způsobována nenábožností mas...“ [Masaryk 1998:123]). Sdílíme proto východisko Miloše Havelky, který s odkazem na výklad Josefa L. Hromádky konstatuje, že právě *Sebevražda* pro nás může představovat klíč k pochopení Masarykova díla jakožto popisu krize moderního člověka [Havelka 2001: 292n.].

V návaznosti na to je třeba zmínit, opět s odkazem na Havelkův výklad, že Masaryk vnímal náboženství zejména v jeho „integračním“ rozměru – tedy jako zdroj mravnosti, který „zakládá ‚řád civilizace‘, odůvodňuje ‚zákon‘ soužití v pospolitosti a zpevňuje základní sociální vazby, především ale zajišťuje jejich nadindividuální platnost“ [Havelka 2003:37]. Příznačná je v tomto ohledu například ta pasáž *Sebevraždy*, v níž Masaryk zmiňuje, že náboženství „dodává člověku, jako neviditelná vůně květině, jeho vlastní hodnoty: odstraň vůni, a květina bude tvé oko těšit, ale nebude se ti již zdát tak něžnou“ [Masaryk 1998:77]. Ačkoliv tedy Masaryk přímo neříká, co to vlastně náboženství je - neboť „není naším úkolem vyšetřovat, co je náboženství a jak v člověku vzniká“ [tam.:77] - můžeme konstatovat, že pro něj představuje zvláštní esenci, bez níž člověk a lidská společnost cosi velmi podstatného ztrácí.

Tím se dostáváme k otázce, na základě čeho vlastně můžeme motiv beznáboženskosti, který se v Patočkově konceptu objevuje, považovat za „masarykovský“? Masarykův vliv je ve studii o nadcivilizaci zřejmý hned v několika rovinách, přičemž absence integrační úlohy náboženství jakožto možná příčina moderní krize je jednou z nich, byť je Patočkou zmíněna pouze v nepřímém náznaku: „Při vší komplementaritě mezi konečným racionalismem a jeho negací (jež se konkrétně projevuje udržováním křesťanské tradice) je zde právě otázka, zdali dnešní krizi nepůsobí

²⁸ Práce byla původně vydána německy roku 1881 ve Vídni jako *Der Selbstmord als soziale Massenerscheinung der Gegenwart*. České vydání se objevilo až roku 1904.

oslabování, ba mizení tohoto prvku v západních, moderantních civilizacích.“ [Patočka 1996:285]

Dalším takovým motivem je Patočkova zmínka o „převaze vědy“ v „oblasti ducha“. Český filosof konstatuje, že věda vytlačuje náboženství z jeho dřívější pozice a zbavuje je veškeré autority. Dotýká se tak Masarykem vyzdviženého problému vztahu vědy a náboženství („Rozum ponecháváme vědě, cit pak náboženství a církvi, v něž už nevěříme a kterým už nedůvěřujeme...“ [Masaryk 1998:139]), přičemž zdůrazňuje, že právě věda dnes v nadcivilizaci získává status „věcného a závazného vědění“ - její „střízlivost, věcnost, přísnost dala člověku denní chléb namísto duchovních hostin“. [Patočka 1996:249]

Zatřetí je třeba zmínit kritiku moderního individualismu, který se v západním liberalismu rozvinul. V souvislosti s Masarykem bývá často zmiňován motiv „titanismu“, který český myslitel analyzuje v kontextu západní literatury [Masaryk 2000:121-177], nicméně pro nás je zajímavá spíše jeho narážka na ekonomický liberalismus, v níž poznamenává, že „Adam Smith měl nešťastný nápad rozstříhnout člověka logickými nůžkami na dvě polovice, na egoistickou a altruistickou“ [tamt.:87]. Právě tímto směrem se totiž ubírá také Patočkova kritika, ve které český filosof mimo jiné poznamenává, že „původní optimismus egoistického systému, víra v přirozenou harmonii soukromých zájmů, víra v automatický růst všeobecného blaha na základě soukromé vypočítavosti, je optimistickou iluzí“. Právě ze smithovského pojetí člověka totiž vyrůstá představa individuality jako „autonomní světské bytosti, tj. jako atomu,“ který je „zbaven vší spojitosti s celkem“. Zejména touto cestou se pak podle Patočky rodí „úpadkový individualismus“, jenž je, jak ještě později uvidíme, jednou z příčin nadcivilizační krize na Západě. [Patočka 1996:292n.]

Konečně posledním masarykovským motivem, který v Patočkově studii rezonuje, je apel na regeneraci, jenž Masaryk formuloval jako nezbytnost nové formy křesťanství [Masaryk 1998:181]. Patočka sice nevolal přímo po nové podobě dosavadního náboženství, nicméně také v jeho studii o nadcivilizaci lze najít výzvu k obnově společenské integrity na novém duchovním základě. Tento požadavek filosof pojmenoval jako potřebu „mravní regenerace“ založenou na „vědomí společného osudu“ [Patočka 1996:281n.].

1.4.2 Věda (E. Husserl)

Jak již bylo předznamenáno, vedle Masaryka, který viděl jádro krize moderní doby v beznáboženskosti, bylo pro Patočku významné také vidění duchovní krize očima Edmunda Husserla, v němž se však zračil jiný aspekt – ústup filosofie a dominance nové vědy.

Klíčová je v tomto ohledu již zmiňovaná Husserlova kniha *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Z rozsáhlé práce si zde připomeňme pouze v úvodních paragrafech vylíčený motiv „krize věd“. Ta podle německého fenomenologa spočívá ve skutečnosti, že na přelomu 19. a 20. století došlo k završení proměny věd ve vztahu k lidskému životu. Věda se v duchu pozitivismu, který vidinou prosperity oslepil moderního člověka, stala vědou o pouhých faktech, přičemž „v našich životních úzkostech, jak je slyšíme, nemá nám tato věda co říci“ [Husserl 1972:27]. Snaha o objektivitu tak ze světa činí místo zmaru, jehož historie je jen „nepřetržitým řetězem marných vzepětí a trpkých zklamání“ [tamt.:28]. S krizí moderní vědy se potom pojí jednak úpadek novověké filosofie, která už nedokáže být tím sjednocujícím prvkem, jímž byla v antice, za druhé pak ztráta víry v antické pojetí rozumu, které se zakládalo na rozlišení mezi epistémé a doxa. Jelikož však novodobé vědy mají svůj smysl, jímž byly původně zdůvodněny, právě ve filosofii jakožto její větve, „krize filosofie je proto krizí všech novodobých věd, článků filosofické univerzality, a je zprvu latentní, později však stále zřetelněji se vyjevující krizí samého evropského lidství v celém smyslu jeho kulturního života a v celé jeho ‚existenci‘ “. [tamt.:34]

V návaznosti na Husserla pak Patočka popisuje vědu jako určitý symbol modernity, ve kterém „naše civilizace vyřkla svou vlastní podstatu.“ Zásahu na tom podle něj má „věčnost“ a „obecná sdělitelnost“, jež vědě zaručuje „automatický růst“ a „kumulativní“ charakter. Z toho důvodu pak Patočka může konstatovat, že „proces jde bez přerušení vpřed“, přičemž „výsledky praktické jsou tak ohromující, že všechno ostatní staví do pozadí“. [Patočka 1996:249]

Vedle toho pak Patočka od Husserla přebírá také motiv krize filosofie, která je s nástupem moderní vědy spojena. Není to totiž pouze oblast náboženství, která musí před vědou ustoupit: „Důležitý je rovněž změněný význam filosofie. Ta rovněž ustupuje z centra, ztrácí se smysl pro její autonomnost, stává se skoro výlučně reflexí o významu vědy.“ [tamt.:249]. V závěrečném oddílu celé studie proto český filosof může konstatovat, že vznik nadcivilizace je spojen s krizí filosofie, v níž probíhá proces opuštění metafyziky.

Spolu s tím nová věda přináší „iluzi“, že máme „přímý přístup k realitě“ a že „chápeme celek“. [tamt.:299-302]

1.4.3 Racionalizace (M. Weber)

Zařazení Weberovy racionalizace mezi klíčové motivy Patočkova uchopení modernity může být pro mnohé čtenáře překvapením. Byť v Patočkově díle lze nalézt zmínky o Weberově práci, německý sociolog - na rozdíl od Husserla s Masarykem - obvykle nebývá považován za myslitele, který by měl na Patočkovu tvorbu nějaký významný vliv. Toto pravidlo však vyvrací právě studie z padesátých let, kde se český filosof na Webera explicitně a opakovaně odvolává [Patočka 1996:247, 275, 283].

Níže se proto pokusím předvést, že ve studii *Nadcivilizace a její vnitřní konflikt* se od Weberova díla ve větší či menší míře odvíjí jak Patočkově vnímání racionalizace jakožto stěžejního motivu celé moderní civilizace, tak autorův popis konfliktu dvou forem modernity, jenž tvoří ústřední téma celé studie. První otázce je věnována tato kapitola, druhou se budeme zabývat v celém následujícím oddíle.

Obraťme se tedy nejprve k motivu racionalizace. Ten Patočka od začátku zmiňuje jako základní znak modernity. Jak již bylo řečeno výše, právě „stupňovaná racionalizace“ se v nadcivilizaci stala určujícím společenským faktorem, neboť společenská nápodoba se zde začala soustředit na „impulsy racionální podstaty“. Český filosof přitom konstatuje, že místem, kde tento vývoj započal, byla „křesťanská civilizace“. Zároveň předpokládá, že „tentýž či obdobný proces však bude moci být sledován jinde, v jiných kulturních soustavách, kam moderní principy došly“. [tamt.:248]

Patočka tak v podstatě vychází z Weberova již zmiňovaného textu *Vorbemerkung zur Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, ve kterém německý sociolog předvedl, že to byl právě Okcident, kde „se vynořily kulturní jevy, jež leží ve směru vývoje, který má - jak si rádi představujeme - univerzální význam a platnost“ [Weber 2009b:169]. Ačkoliv v různých částech světa můžeme najít fragmenty těchto fenoménů, k jejich vynoření v univerzální, tedy opravdu racionalizované podobě, došlo podle Webera prvně právě v Okcidentu. Jen zde se totiž objevily kulturní jevy jako „racionální a systematický odborný provoz vědy“, „odborně vyškolené úřednictvo“ nebo „racionálně kapitalistická organizace (formálně) svobodné práce“ [tamt.:169-181].

Dalším dokladem Patočkova navázání na Webera je pak způsob, jakým český filosof uchopuje souvislost mezi racionalizací a problémem svobody: „Myšlenka konečně-racionální ví o své potřebnosti, ví, že potřebuje ochrany: proto žádá svobodu. V postupu

doby si uvědomuje též, že ji ohrožuje v jejím postupu a rozvoji každý dogmatismus, a reklamuje svobodu také proti němu. Následkem toho nadcivilizace vnitřně, z principu své universality, nemůže být bez svobody myšlení. Nadcivilizace má skutečně universální princip (aspoň v zásadě), a to znamená, že stojí o to, aby myšlenky se prosazovaly tak, jak se děje v případě ryze racionálního přesvědčování, totiž procesem ryze vnitřním, tj. expoziční, vyvození konsekvencí, kritiky, skepse, antikritiky etc.“ [Patočka 1996:258n.]

Právě skrze takto uchopený princip svobody pak lze porozumět i vztahu mezi racionalizací a dvěma výše představenými motivy – beznáboženskostí a vědou. Výklad svobody jakožto nezbytné podmínky existence racionální civilizace totiž vysvětluje jak skutečnost, že se nadcivilizace zbavuje náboženství (jedná se o dogmatismus tradičních civilizací, který pole svobody, a tedy i pole racionálního jednání, omezuje), tak fakt, že je nahrazuje vědou (právě věda je totiž výrazem vítězství svobody a střízlivé racionality nad tradicí).

Také tato část Patočkova výkladu nás tedy odkazuje k Weberovi, neboť, jak zmiňuje Miloš Havelka, byl to právě německý sociolog, kdo ve sporech s národohospodáři Wilhelmem Roscherem (1817-1894) a Karlem Kniesem (1821-1898) a s právním historikem Eduardem Mayerem (1855-1930) předložil „tezi o racionalitě jako místu svobody“ a poukázal tak na souvislost svobody a rozvoje osobnosti s racionálním jednáním [Havelka 1998:99n.]. Havelka se mimo jiné odkazuje na následující Weberova slova: „S nejvyšším stupněm pocitu svobody se setkáváme ... právě u oněch jednání, která si uvědomujeme a která jsme uskutečňovali racionálně (to znamená za nepřítomnosti fyzických i psychických ‚tlaků‘, vášnivých ‚afektů‘ a ‚náhodných‘ znečištění jasnosti úsudku), v nichž sledujeme ... nejadekvátnějšími prostředky postavený ‚účel‘.“ [Weber 1988a:226n.]²⁹

Vedle toho však také víme, že sám Weber proces racionalizace problematizoval – učinil tak mimo jiné ve své práci *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*³⁰ (1904) prostřednictvím motivu „stahlhartes Gehäuse“,³¹ ve kterém poukázal na posun mezi racionalitou protestantského jednání za účelem spásy a nynějším

²⁹ Citovanou pasáž uvádím v překladu Miloše Havelky [Havelka 1998:100].

³⁰ česky: *Protestantská etika a duch kapitalismu* (1998)

³¹ Do češtiny se pojem „stahlhartes Gehäuse“ obvykle překládá jako „ocelová klec“, nicméně můžeme se setkat i s jinými variantami. Například v překladu Jana Škody najdeme výraz „ocelový krunýř“ [Weber 1997:265]. V naší práci se však budeme držet prvně zmíněného překladu.

ekonomickým koloběhem, jemuž se člověk nedobrovolně musí podřídit [Weber 1988:203].³²

Také tento výklad Patočku evidentně ovlivnil. Motiv „ocelové klece“ český filosof reflektuje, když hovoří o „zvěcnění, zautomatizování a zracionalizování společnosti“, která se však vytlačení všeho iracionálního či neracionalizovatelného, tedy „zatlačováním všech charismatických prvků společnosti až do jejich úplného odstranění“, proměňuje ve svět „anonymního působení odosobněných sil“, v němž člověk moderní doby musí žít a v němž něco jako „negace racionalismu“ najednou možná chybí [Patočka 1996:248, 284].

1.5 Ústřední téma: vnitřní konflikt

Náš výklad Weberova vlivu na Patočkův koncept nadcivilizace však není u konce. Jak již bylo zmíněno výše, ústřední téma studie z padesátých let, konflikt dvou forem racionální civilizace, je totiž rovněž založeno na práci německého sociologa. Jelikož si však tato problematika žádá důkladnější rozbor, je jí věnován celý pátý oddíl, jehož cílem je představit čtenáři dvě formy nadcivilizace jakožto dva ideálně typické „nadcivilizační principy“.

1.5.1 Nadcivilizace v singuláru, nebo v plurálu?

Ke stanovenému problému přistoupíme oklikou. Nejprve se totiž vrátíme k linii výkladu, již jsme opustili při popisu Patočkova navázání na Toynbeeho. V odkazu na úvodní pasáž tak před námi opět stojí otázka, zdali nadcivilizace znamená plurál, nebo singulár?

V tomto ohledu je Patočkův pojem tak trochu nejasný. Na jednu stranu je totiž zřejmé, že Patočka navazuje na Toynbeeho pluralitní pojetí, pročež i jeho nadcivilizace by měla být plurálem. Na druhou stranu z Patočkova výkladu zpočátku vyplývá, že nadcivilizace představuje jeden jediný celek či dokonce jednolitý proces společenské proměny: „Tentýž či obdobný proces však bude moci být sledován jinde, v jiných

³² Výstižná jsou v tomto směru slova českého sociologa Miloše Havelky, který píše: „... pro Webera je ‚racionalita‘ právě tak příčinou lidské nesvobody. Stává se jí tam, kde vedla k obnažení a osamostatnění prostředků anebo k instrumentalizaci hodnot, které jednání původně orientovaly; když jednání hodnotově formalizuje nebo vyprazdňuje, když se cílem jednání stalo jednání samo a když začínáme být vlečeni pravidly, která jsme původně přijali zcela svobodně; když se struktura jednání absolutizovala a když jeho racionální základy ‚degenerují‘ do strnulé, jen naučitelné, mechanicky opakovatelné formy, podobné třeba magii nebo tradičním formám jednání.“ [Havelka 1998:100]

kulturních soustavách, kam moderní principy došly: v Japonsku a Číně, ... rovněž tak v Indii.“ [Patočka 1996:248] Z této perspektivy se tedy zdá, že ačkoliv nadcivilizace sama vyrůstá z plurality civilizací, přináší a šíří „vznik téže racionalistické formy života“, která dřívější pluralitu rozpouští a zatahuje v posledku celé lidstvo do jednoho společného procesu. [tamt.:248n.]

1.5.2 Konflikt „moderantní“ a „radikální“ formy

Tuto interpretaci, podle níž by pojem „nadcivilizace“ mohl být singulárem, však vyvrací další pokračování Patočkova výkladu. Ačkoliv by se totiž mohlo zdát, že sekularizované, zracionalizované a vědeckými úspěchy vedené nadcivilizaci už nic nestojí v cestě a stane se jedinou celoplanetární společenskou formou, český filosof upozorňuje, že její postup je problematizován „krizí“, střetem dvou verzí „osvícenské kultury“ [tamt.:250].

Tento „vnitřní konflikt“ nadcivilizace pak můžeme v rámci Patočkova výkladu chápat jako spor mezi dvěma principy, které odlišným způsobem pracují s racionálním jádrem. První z nich nepřijímá rozum absolutně, nýbrž jej chápe jako „soudce“, jenž si zachovává odstup a funguje jako vyrovnávací instance v rozmanitosti lidských zájmů [tamt.:257]. Tato tendence dává vzniknout tzv. „moderantní“ formě nadcivilizace, která se nesnaží ovládnout celek života, nýbrž se soustřeďuje pouze na jeho „věcnou stránku“. Moderantismus tak chce být spíše „rámcem“ pro život, v němž je zachován prostor pro svobodu a „neracionalizovatelné a přece podstatné spolupodmínky lidskosti“ [tamt.:250n.].

Oproti tomu druhý princip, který můžeme uvnitř racionální civilizace nalézt, chápe rozum absolutně, dogmaticky, jako „klíč všech životních otázek“. Tuto verzi hájí „radikální“ forma nadcivilizace, jež nemá pochopení pro lidskou svobodu a „nastoluje vládu poslední, osmyslující racionality“. [tamt.:251]

1.5.3 Nadcivilizační principy (M. Weber)

Patočkův výklad dále směřuje ke střetu obou principů v podobě dvou konkrétních politicko-společenských formací, jež povstaly ve 20. století proti sobě jako Západ na straně jedné a sovětské impérium na straně druhé.

V tuto chvíli bychom se tím ale neměli nechat zmást, neboť nás mnohem více zajímá obecná podstata moderantního a radikálního přístupu. Dvojici „moderantismus“ a „radikalismus“ totiž nesmíme redukovat na spor „západního liberalismu“ (případně

„kapitalismu“) se „sovětským komunismem“,³³ neboť jde v obou případech o pouhé příklady konkrétních historických podob nadcivilizace, v nichž se výrazně prosadily moderantní nebo radikální tendence. Patočka totiž moderantismus a radikalismus přirovnává k „životním proudům“, které mohou mít v dějinách různé podoby (explicitně odmítá ztotožnění radikalismu s komunismem [tamt.:251] či moderantismu s liberalismem [tamt.:285]) a jejichž vztah není statický (nejedná se o „pouhou juxtapozici dvou pojetí, která se prostě empiricky vyskytují vedle sebe ‚jako bílé a červené růže‘“ [tamt.:289]). Moderantismus a radikalismus proto musíme chápat jako dva obecné principy, jež se při formování modernity mohou v jednotlivých dobách a v jednotlivých společenských formacích vyskytovat v různém vzájemném poměru.

Tento charakter moderantismu a radikalismu vyplývá z faktu, že Patočka v jejich definici volně navázal na Weberovu distinkci mezi „účelově racionálním“ a „hodnotově racionálním“ principem jednání.³⁴ Bližší pohled na Weberovo rozlišení by nám proto ohledně podstaty obou Patočkových principů mohl mnohé napovědět.

Weberův účelově racionální typ jednání vystihuje to, co bychom mohli rozumět pod moderantním výkladem rozumu jakožto „soudce“: „Účelově racionálně jedná ten, kdo své jednání orientuje podle účelu, prostředku a vedlejších následků a přitom navzájem racionálně zvažuje jak prostředky s ohledem na účely, tak účely vzhledem k vedlejším následkům, stejně jako nakonec i různé možné účely navzájem...“ [Weber 2009a:155] K tomu je třeba dodat, že sám Weber tamtéž přiznává, že ani tento princip jednání není od hodnotového zatížení zcela oproštěn, neboť rozhodování mezi jednotlivými účely v posledku nemůže být orientováno jinak než hodnotově, nicméně přesto je to právě princip „Zweckrationalität“, který mnohem spíše umožňuje fungování rozumu jakožto nestranného soudce připouštějícího rozmanitost společenských cílů a hodnot.

Oproti tomu radikalismus usilující o využití rozumu jakožto „klíče všech životních otázek“ se bude mnohem spíše pojit s hodnotově racionálním typem jednání: „Čistě hodnotově racionálně jedná ten, kdo bez ohledu na předvídatelné následky jedná ve službě svého přesvědčení ohledně toho, co se mu zdá přikazovat povinnost, důstojnost, krása, náboženský příkaz, pieta anebo závažnost nějaké ‚věci‘ lhostejno jakého druhu. Hodnotově racionální jednání je stále jednáním podle příkazů nebo požadavků, o nichž se

³³ Této nepřesnosti se dopouští například český filosof a sociolog Václav Bělohradský, když v textu *Postkomunistický manifest* (2009) píše, že „druhou, ‚radikální formou‘ Nadcivilizace je komunismus“ [Bělohradský 2010a:57]. Podobně nepřesný je také Martin Škabraha: „... čemu říká ‚radikální forma nadcivilizace‘, tedy o sovětském komunismu.“ [Škabraha 2007]

³⁴ Na tuto skutečnost upozorňuje například Václav Bělohradský [Bělohradský 2010:174].

jednající domnívá, že jsou kladeny o sobě.“ [tam.:155] Tvrzení, že se radikalismus pojí s jednáním zaměřeným výhradně na určitou hodnotu, lze v Patočkově výkladu doložit hned v několika pasážích: - „Je tak prolnut myšlenkou radikální proměny společnosti, že odmítá myslit na cokoli jiného, ba odmítá, že by bylo lze myslit cokoli bez ohledu na tuto proměnu.“ [Patočka 1996:254]; - „...nadcivilizační revoluci provést nikoliv zařazením, nýbrž úplným vyřazením všech ostatních životních momentů.“ [tam.:251]. Z logiky věci tedy vyplývá, že radikální forma nadcivilizace nemůže být ustavena jinak než právě hodnotově, neboť jedině z nějaké hodnoty může vyzařovat ona „osmyslující racionalita“, již Patočka s radikalismem spojuje [tam.:251].

Patočkovy definice moderantismu a radikalismu bychom tedy na základě výše řečeného mohli chápat jako weberovské „ideální typy“,³⁵ jakési „nadcivilizační principy“, ve kterých český filosof zachytil podstatu dvou tendencí, s nimiž se v modernitě setkáváme. Ačkoliv bychom je stěží našli v čisté podobě, můžeme s jejich pomocí porozumět procesům a fenoménům, jež se při formování konkrétních podob nadcivilizace objevují.

1.5.4 Vnitřní rozpory

Weberovou distinkcí jsme se výše zabývali ještě z jednoho důvodu. Umožňuje nám totiž lépe pochopit problémy obou nadcivilizačních principů, které mohou nadcivilizaci vést k úpadku. Patočka totiž upozorňuje, že oba mají svou „vnitřní dialektiku“, své vnitřní napětí a rozpory.

V případě moderantismu je vnitřní pnutí následující. K této formě nadcivilizace podle Patočky z podstaty věci patří „pestrost, rozmanitost, bohatá přediva zájmů“, dále pak „vtah k přírodě, k umění, bohaté citové vztahy“ a tak podobně. Tyto hodnoty jsou však ohrožovány samotným rozumem, který „potlačuje stále více ono zájmové předivo a dosazuje na místo bohatého jednoduché, na místo jemného hrubé a křiklavé etc.“ [tam.:266] Výsledkem může být jak tendování k radikalismu, který jde tímto směrem redukce, tak „mravní somnolence“, průvodčí jev buržoazního Západu, kde moderantní člověk „utíká do ulity“, „aby nemusel vidět společenské souvislosti a cítit svou spoluodpovědnost na tragických sociálních souvislostech“ [tam.:264n.]. Moderantismus je proto podle Patočky „v ohrožení, že ztratí morální páteř“, což se, jak ještě předvedeme níže, v praxi nakonec naplnilo [tam.:260].

³⁵ Odkazujeme se zde na Weberovo vymezení „ideálního typu“ [Weber 2009:43n.].

Také radikalismus má své vnitřní potíže. Je totiž založen na „lidské tendenci“, na snaze o „pravdivost“ a „odstranění sociální slepoty, slepoty pro tragické sociální souvislosti, pro neštěstí a bídu druhých“. Zároveň však „spočívá na myšlence absolutního proniknutí a ovládnutí jsoucna“, chce prostě technicky „organizovat lidský život“, čímž však pouze vytváří „systém nedůvěry“, ve kterém lidé „skrývají své myšlení“ a který se rozvíjí v „systém vzájemné kontroly“.³⁶ V posledku se tak původní „lidská tendence“ radikalismu proměňuje v přístup, jenž „ničící osobnost jako autonomní pramen života“. Radikalismus je nakonec ve jménu svých cílů dokonce ochoten obětovat ty, kteří mu stojí v cestě. A tak „snaha učinit člověka citlivým pro sociální vztahy a obrněným proti sociální somnolenci se zvrací ve svůj opak – v zásadní lhostejnost vůči člověku, který nevstupuje do ideologického schématu čistě a beze zbytku“. [tamt.:262-265]

Jaké z toho můžeme vyvodit závěry? Zatímco úpadek moderantismu je spíše výsledkem opuštění jeho vlastních principů (cestou rezignace na morálku a rozmanitost účelů), v případě radikalismu je postupný rozklad původních ideálů vlastně nevyhnutelným osudem celého systému. Kontradikce, jež jsou v podstatě radikalismu vetkány, jsou totiž fatální. Už Weber konstatoval, že „hodnotová racionalita je z hlediska účelové racionality vždy iracionální, a to tím více, čím dále je směrem k absolutní platnosti vystupňována hodnota, na níž se toto jednání orientuje, poněvadž přece následky jednání jsou reflektovány o to méně, oč bezpodmínečněji se v úvahu bere jeho svébytná hodnota (čisté myšlení, krása, absolutní dobro, absolutní povinnost)“ [Weber 2009a:155].

Z toho důvodu může Patočka konstatovat, že „v jádře však radikál nepostihl podstaty nadcivilizace“ [Patočka 1996:255]. Radikalismus je v jeho očích spíše „romantickou verzí nadcivilizační formy života, tudíž nadcivilizací ve smyslu oslabeném,“ neboť „má daleko větší afinitu k iracionální stránce člověka než k rozumu, obecnému a chladnému“ [tamt.:257]. Na základě Patočkova výkladu proto můžeme uzavřít, že radikalismus sám o sobě nikdy nemůže naplnit ideál racionální civilizace.

1.5.5 Dialektika úpadku

Patočkův výklad vnitřního konfliktu nadcivilizace potom vrcholí zasazením celého problému do konkrétních dějinných souvislostí. Český filosof se totiž ve své studii pokusil zachytit dynamiku odehrávající se mezi Západem a sovětským impériem, tedy mezi dvěma určitými historickými podobami moderantismu a radikalismu. V této „dialektice

³⁶ Něco podobného popisuje například Václav Havel v *Dopisu Gustavu Husákovi* (1975) [Havel 1999].

úpadku“, jak Patočka vývoj celé nadcivilizace v posledku nazývá, se pak demonstrují dříve popsané vlastnosti obou nadcivilizačních principů, včetně jejich mezí.

Celý problém je však třeba vyložit postupně. Patočka nám nejprve předkládá historickou exkurzi po projevech moderantismu a radikalismu, s jejíž pomocí jako by se snažil - podobně jako Masaryk a Husserl, pod jejichž vlivem se jeho úvahy formovaly – sestoupit až k „počátkům moderního myšlení“, kde by bylo možné nalézt kořeny oné „vleklé duševní krize“.

Tento moment, v němž se rodí antinomický ráz modernity, nachází Patočka ve Velké francouzské revoluci, kde se osvícenský odkaz nadcivilizace rozdělil na svou moderantní a radikální verzi [tamt.:269]. Český filosof zmiňuje, že zatímco moderantismus reprezentovala buržoazní Evropa, radikalismus původně představoval pouze pokus o změnu západních zemí, který se zrodil z reakce na jejich „mravní somnolenci“ [tamt.:264]. Jako takový se radikalismus objevil v celé řadě variant reprezentovaných například Horou, Babeufem, anglickými radikály či konečně Marxem a Engelsem. Teprve až s Leninem se však v Rusku objevuje snaha přestat být pouhou vnitřní opozicí západního moderantismu, zrušit privilegované postavení evropského centra a vystavět v rámci nadcivilizace radikální alternativu. [tamt.:269n.]

Je tedy třeba zdůraznit, že na počátku tohoto přechodu stálo podle Patočky selhání moderantního Západu. Jeho hlavním představitelem je „liberální individualismus“, podle kterého má být člověk jen „soukromým atomem, zbaveným vší spojitosti s ostatními atomy a se společenským celkem“, což má mimo jiné legitimizovat ekonomická ideologie adorující sledování soukromých zájmů³⁷ [tamt.:292]. Jenže právě touto cestou byly podle Patočky paradoxně vytvořeny předpoklady pro nástup alternativní formy modernity, neboť jakmile se vize systému sobeckých individuí ukáže jako nefungující, „bude vynikat a prosazovat se názor, že lidským bédám možno odpomoci jedině, ale zato definitivně změnou společenské techniky, změnou hospodářsko-sociálních poměrů“ [tamt.:293].

³⁷ Okolnosti selhání západního liberalismu blíže představuje český sociolog Marek Skovajsa ve své studii *„Moderantní“ nadcivilizace: nekonečná krize liberalismu a možnost jejího překonání* (2010). Klíčová je podle něj zejména skutečnost, že původní nábožensko-politický liberalismus byl nahrazen liberalismem hospodářským, který vede k Patočkou tak akcentované společenské atomizaci, egoismu a tak dále. I proto může Skovajsa konstatovat, že „s hospodářským liberalismem se nůžky mezi vývojem moderantní nadcivilizace jakožto celkovým racionalizačním trendem moderní doby a liberalismem coby konkrétním politickým a společenským útvarem vzniklým na půdě moderantní nadcivilizace zřetelně rozevírají.“ [Skovajsa 2010:106]

Otevřel se tak prostor pro komunistickou podobu radikalismu, která chtěla v této věci zjednat nápravu. Pokus o vybudování racionální a zároveň lidsky spravedlivé společnosti však ve své sovětské verzi selhal na všech frontách – původní snaha o nápravu lidství se proměnila v revoluční povinnost „obětovat druhé“ [tamt.:265] a úsilí o vystavění racionální společnosti skončilo nábožensko-politickým pojetím spásy, které mělo mnohem blíže k mystice než k rozumu [tamt.:256n.].

V Patočkově výkladu dialektiky úpadku se tak skrze vzájemnou dynamiku naplňují problémy obou forem nadcivilizace, jak jsme o nich hovořili výše. Závěrem proto Patočka může konstatovat: „Dialektika přechodu od buržoazního k socialistickému řádu není tedy dialektikou společenské regenerace, nýbrž dialektikou uvnitř oblasti společenského úpadku.“ [tamt.:294]

1.5.6 Regenerace

Jaký má být další vývoj nadcivilizace a jejího vnitřního konfliktu? Ačkoliv si byl Patočka vědom síly radikalismu, který je povolnější redukčním tendencím rozumu [tamt.:266], již v padesátých letech z výše naznačených důvodů vkládal naděje především do moderantní formy. Byl přesvědčen, že navzdory tehdejšímu stavu bude právě ona schopna dosáhnout regenerace a nabýt nové podoby, neboť věděl, že není totožná s úpadkovým liberalismem [tamt.:283].

Možnou moderantní obnovu nadcivilizace pak Patočka popisuje v následující pasáži: „...pak se musí moderantní forma sama silně zdisciplinovat. Musí získat vědomí společného osudu a musí být oduševněna vůlí k oběti v podobě vzdání se všech zbytečných výhod a výsad. Musí mít jasně před očima cíl, kterým je převést svět ze stadia neuniversálního v universální; musí se naučit myslet universálně, nikoliv v termínech privilegovaných osob, vrstev, národů, kontinentů ... Musí provést mravní regeneraci, jaké je schopen toliko ten, kdo volí mezi životem a smrtí, protože nemůže jinak. Musí odhodit každý zbytek pohodlí a dát se neodkladně do řešení všech velkých otázek v témž duchu obětavosti a sebezapření, který je u pramene každého civilizačního vzepětí.“ [tamt.:281n.]

Nabízí se tak otázka, zdali by na počátku moderantní obnovy nadcivilizace nemohla stát opět Evropa. Ta sice v novém nadcivilizačním uspořádání ztrácí svou předchozí dominanci [tamt.:271], nicméně z Patočkových úvah lze dovodit, že právě díky výše popsané zkušenosti úpadku by se starý kontinent paradoxně opět mohl stát vlajkovou

lodi nadcivilizace, respektive její regenerované podoby.³⁸ Hlubší rozbor tohoto vzepětí už však ve studii z padesátých let nenajdeme. Jak se nicméně ještě pokusím ukázat, byly tím položeny základy pro další úvahy nad možností rozmachu moderní civilizace, které Patočka později rozvinul v rámci své filosofie dějin.

Tímto lze nicméně výklad ústředního tématu Patočkovy studie *Nadcivilizace a její vnitřní konflikt* považovat za uzavřený.

1.6 Shrnutí I

Patočkův koncept modernity ve studii o nadcivilizaci

V úvodní části celé práce byly představeny základní problémy a souvislosti konceptu modernity, který někdy v padesátých letech 20. století zformuloval český filosof Jan Patočka v původně nevydané studii *Nadcivilizace a její vnitřní konflikt*. Jelikož však dosavadní výklad neměl zcela standardní podobu a proplétal se s řadou biografických a jiných poznámek, je potřeba na závěr první části práce předložit stručné shrnutí, v němž by byly doposud předložené myšlenky utříděny.

1.6.1 Koncept nadcivilizace v souvislostech

První část práce se nejprve zaměřila na zasazení konceptu nadcivilizace do souvislostí Patočkova života a díla. Ukázalo se totiž, že před započtím samotného výkladu je nezbytné vypořádat se s některými okolnostmi, které autorovo uchopení modernity provázejí.

Hlavní problém pro nás nejprve představovalo postavení pojmu „nadcivilizace“ v rámci Patočkova díla. Český filosof totiž s tímto termínem pracoval velmi omezeně. Museli jsme proto odlišit „pojem“ nadcivilizace, který Patočka použil jen v několika málo

³⁸ Potenciál evropského moderantismu, jehož úloha v globálním světě již nespočívá v šíření technovy, materiální kultury či mocenské dominance, vyzdvihuje český sociolog Ilja Šrubař ve své studii *Jsou dějiny morální? K Patočkově dialektice úpadku* (2010). Šrubař z Patočkovy práce vyvozuje, že skutečnou hodnotou nadcivilizace je její založení na „kulturní praxi vedoucí k otevřenému hledání poznání, k potřebě pravdy a svobody, která se obrací nejen k ovládnutí přírody, ale i otázkám jednání a lidské existence.“ [Šrubař 2010:76] Na tento aspekt Patočkovy studie pak poukazují také další autoři: - Zdeněk Pinc jej rozvíjí v úvahu nad „deevolucí potřeb“ [Pinc 2010a]; - Jan Bouzek zase zdůrazňuje zvláštní odpovědnost, která před člověkem v nadcivilizaci leží [Bouzek 2010:317].

spisech ze čtyřicátých a padesátých let, od „konceptu“ nadcivilizace, jenž představuje pojetí modernity prostupující rovněž autorovým pozdějším dílem.

Dále jsme se tedy obrátili k samotnému konceptu a jeho hlavním pilířům, jejichž východiska bylo nutné hledat v souvislostech filosofova života. Jako rozhodující se při tom ukázala skutečnost, že původní koncept nadcivilizace vznikl postupně v období přibližně prvních patnácti let po válce (nejprve ve filosofických denících, později přímo ve zmiňované studii). Zásadou toho se do něj mohla promítnout jak předválečná (a válečná) atmosféra duchovní krize Evropy, tak také poválečná zkušenost s nástupem totalitarismu. V návaznosti na to bylo předvedeno, že právě z těchto základů pak vyrůstají hlavní motivy Patočkova uchopení modernity, kterými jsou masarykovská beznáboženská víra, husserlovská věda a weberovská racionalizace. Jejich popisem jsme si zároveň vytvořili oporu pro pozdější srovnání konceptu nadcivilizace s pojetím modernity představeným v *Kacířských esejích*.

1.6.2 Nástup racionální civilizace

Následně bylo možné přistoupit k výkladu samotného konceptu modernity, jak byl předložen ve studii *Nadcivilizace a její vnitřní konflikt*.

Připomeňme si, že Patočka zde volně navázal na Maxe Webera a definoval modernitu jako racionální - a proto také univerzální - civilizaci, která svým nástupem překonala všechny své - omezenosti jednotlivých tradic spoutané - předchůdkyně. Z toho důvodu tedy český filosof mohl konstatovat, že moderní civilizace již není jen jednou z mnoha, jak se domníval například Arnold J. Toynbee, nýbrž je spíše jakousi „nadcivilizací“.

Následně jsme se zaměřili na ústřední linii celého výkladu, v níž sám Patočka nástup nové civilizace zproblematizoval. Ukázal totiž, že se myšlenka racionální společnosti brzy rozštěpila do dvou verzí, „moderantismu“ a „radikalismu“, kterým, jak jsem se pokusil předvést, můžeme v rámci autorovy práce rozumět jako dvěma ideálnětypickým „nadcivilizačním principům“ volně odvozeným z Weberovy distinkce mezi účelově- a hodnotově- racionálním jednáním. Zatímco moderantní verze uchopila rozum jako soudce, s jehož pomocí lze poměřovat rozmanité účely, ta radikální z něj chtěla učinit absolutní klíč sloužící k naplnění určité hodnoty. Historický vývoj tohoto „vnitřního konfliktu“ nadcivilizace pak v Patočkově studii vyvrcholil popisem vzájemné dynamiky vznikající mezi Západem a sovětským impériem, tedy mezi dvěma konkrétními zástupci obou principů. Jelikož však obě formace nakonec podlely svým vnitřním

rozporům, celý svár o povahu modernity postrádá svého vítěze a stává se „dialektikou úpadku“. Závěrem bylo nicméně naznačeno, že moderní civilizace má i přesto svou naději. Tu Patočka spatřuje v moderantismu, jenž je, navzdory svému primárnímu selhání, přeci jen schopen regenerace a tedy i překonání úpadkového směřování celé nadcivilizace.

1.6.3 „Nadcivilizace“ v plurálu

V rámci první části práce byl rovněž sledován problém zařazení nadcivilizace do pojmového rámce dnešní civilizační analýzy. Balancovali jsme nad otázkou, zdali „nadcivilizace“ značí plurál, nebo singulár? Pokusme se celou argumentaci zopakovat a uzavřít.

Nejprve bylo předvedeno, že Patočkovu uchopení civilizace sice vychází z Toynbeeho pluralitního modelu, nicméně zdálo se, že autorův důraz na univerzalitu racionální civilizace směřuje k přechodu k singuláru, k sjednocujícímu pojetí, podle kterého by nadcivilizace byla univerzálním procesem šířícím se po celém světě.

V dalším výkladu, který se soustředil na ústřední téma celé práce, tedy konflikt dvou forem nadcivilizace, se však ukázalo, že představa jedné univerzální nadcivilizace je utopická, neboť její vnitřní konflikt myšlenku jednoty popírá - nadcivilizace „má dvě verze“. To však není celé. Dále bylo předvedeno, že ony „dvě verze“, moderantismus a radikalismus, musíme vnímat jako obecné, ideálnětypické tendence, pro které jsme zvolili pracovní název „nadcivilizační principy“. Ty se pak v konkrétních společenských formacích mohou v různém poměru mísit a nabývat rozličných podob.

Čtenář se asi ptá, jak je možné, že se rozum, jenž přeci má být univerzální, propadá do takové rozmanitosti. Není to snad popření ideje nadcivilizace jakožto racionální civilizace? Zde konečně nacházíme odpověď na otázku, proč se Patočka obrátil k dílu Maxe Webera. I když totiž přijmeme východisko, že rozum je jeden jediný, všem společný a univerzální, ukáže se v posledku, že v lidském jednání jde nakonec pokaždé o hodnoty a účely, ke kterým se vztahujeme – a ty jsou vždy rozmanité. Byl to právě německý sociolog, kdo na tuto skutečnost ve svém díle poukázal. A zřejmě to byl také jeden z důvodů, proč se Patočka obrátil k jeho pojetí racionálního jednání.

Náš dosavadní rozbor Patočkova uchopení modernity je tedy možné uzavřít tvrzením, že pojem „nadcivilizace“ musí znamenat plurál. Patočka tak již v padesátých letech naznačil, že moderní civilizace, navzdory univerzalizujícímu motivu racionality, není jednolitém celkem, nýbrž tvoří rozrůzněnou formaci, jak to dnes popisuje například model „rozmanitých modernit“ Shmuela N. Eisenstadta.

1.7 Otevřené perspektivy

1.7.1 Znovuobjevení textu

Důležitá východiska pro další postup celé práce budeme hledat v reflexích konceptu nadcivilizace, jež se v poslední době objevují. O studii z padesátých let, která prošla řadou výše popisovaných peripetií, se dnes totiž postupně zvedá zájem.

S odkazy na koncept nadcivilizace se, zejména díky zmiňovanému francouzskému překladu, v poslední době setkáváme dokonce i v zahraniční literatuře.³⁹ Z pohledu naší práce se však nejzajímavější pokus o reflexi Patočkova uchopení modernity odehrál na české půdě. V Lipnici nad Sázavou se totiž v červnu 2009 za účasti řady filosofů, sociologů a historiků uskutečnil workshop *Patočkův koncept nadcivilizace: Teoretické souvislosti a historické perspektivy* zaměřený výhradně na Patočkovu studii z padesátých let.⁴⁰ Na lipnické setkání pak po roce navázala kolektivní monografie *Dějinnost, nadcivilizace a modernita: Studie k Patočkově konceptu nadcivilizace* (2010) v níž je celá problematika rozebrána ve filosofických, historických a dalších souvislostech. Publikace, stejně jako původní workshop v Lipnici, poukázala na přetrvávající naléhavost a nevyčerpaný potenciál Patočkova uchopení modernity. Knihu zároveň můžeme považovat za důležitý krok v rámci další interpretace konceptu nadcivilizace, neboť před námi rozevírá celou paletu cest, po kterých se lze vydat.⁴¹

1.7.2 Otevřené perspektivy (I. Chvatík, J. P. Arnason)

Z nabídky možných směrů dalšího bádání nad Patočkovým konceptem vystupují do popředí dva přístupy, jež autorovo pojetí modernity staví do pro nás klíčových souvislostí.

První z nich nám představuje příspěvek *Zodpovědnost „otřesených“: Patočkova „péče o duši“ v době „po-evropské“* Ivana Chvatíka, českého myslitele a někdejšího Patočkova žáka, který po smrti svého učitele mimo jiné realizoval jak samizdatové, tak později oficiální vydání jeho *Sebraných spisů* a v roce 1990 spolu s Pavlem Koubou

³⁹ Ze zahraničních publikací, které se na studii o nadcivilizaci přímo odkazují, jmenujme na ukázkou knihu Edwarda F. Findlayho *Caring for the Soul in Postmodern Age* (2002) [Findlay 2002:126-131] nebo třeba kratší příspěvky *Ten normative theses on the European Union* (2008) Jeana-Marca Ferryho [Ferry 2008:542] či *Understanding Human Dignity* (2010) Antonia Peleho [Pele 2010:1]. Reflexe Patočkova konceptu v zahraničí by si samozřejmě zasloužila důkladnější rozbor, pro který zde však nemáme prostor.

⁴⁰ Program lipnického workshopu je součástí *Příloh* (2).

⁴¹ Všechny perspektivy předložené v této publikaci rozebírám v recenzi pro časopis *Historická sociologie* [Homolka 2011a].

založil Archiv Jana Patočky. Chvatíkův text považuji za zásadní z hlediska naší snahy předvést, že koncept nadcivilizace zapadá do Patočkova výkladu filosofie dějin, jenž je představen v *Kacířských esejích*. Takové tvrzení je na první pohled paradoxní, neboť Chvatík ve svém příspěvku se studii o nadcivilizaci přímo nepracuje. Nicméně právě jeho výklad zaměřený na motiv „třetí konverze“ pro nás bude důležitým vodítkem k zasazení konceptu nadcivilizace do osy *Kacířských esejí*. [Chvatík 2010]

Druhou klíčovou perspektivu, které se zde budeme věnovat, reprezentuje příspěvek *Nadcivilizace a její různé podoby: Patočkova koncepce modernity ve světle dnešních diskusí*, jehož autorem je Johann P. Arnason. Islandského sociologa jsme si již dříve představili především jako zástupce dnešní civilizační analýzy, nicméně k tomu je nyní třeba dodat, že Arnason, mimo jiné zásluhou svého někdejšího studia filosofie a historie na Univerzitě Karlově,⁴² rovněž patří mezi znalce Patočkova díla. Z této zkušenosti těží islandský sociolog zejména při výkladu takzvaného „civilizačního paradoxu“, jenž pro nás bude představovat klíčovou styčnou plochu mezi Patočkovým konceptem modernity a dnešní historickou sociologií [Arnason 2010:55].

Obě tyto perspektivy pro mě tedy byly při studiu Patočkova konceptu nadcivilizace významnou inspirací a v dalším postupu své práce se je ještě pokusím vlastním způsobem rozvést.

⁴² O Arnasonově biografii se lze více dozvědět například v blahopřání Karla Černého v časopisu *Historická sociologie* [Černý 2010].

2.

NADCIVILIZACE A KONCEPT MODERNITY

V DÍLE *Kacířské eseje o filosofii dějin*

Ve druhé části práce nás při výkladu Patočkova konceptu nadcivilizace povede snaha překročit meze doposud vytyčené textem *Nadcivilizace a její vnitřní konflikt*. Obrátím proto naši pozornost k jinému autorovu dílu: zaměříme se na *Kacířské eseje o filosofii dějin* (1975),⁴³ na jejichž základě se budu snažit naplnit především dva hlavní záměry.

Za prvé se v oddílu 2.1 *Patočkova filosofie dějin* pokusím ukázat, že několik motivů, které ve studii z padesátých let poukazovaly na místo nadcivilizace v kontextu širšího historického rámce, lze plně vyložit teprve s pomocí Patočkova pozdějšího výkladu filosofie dějin. Touto cestou chci rovněž prokázat, že se Patočkovy porozumění modernitě, podobně jako dnešní diskuse o axiálním věku, zakládá na vztažení celé problematiky ke klíčovým epochám světových dějin.

Za druhé bych v následujícím oddílu 2.2 *Průmyslová civilizace* rád předvedl, že koncept modernity jakožto nadcivilizace přesahuje hranice studie z padesátých let a jeho hlavní motivy – patří sem dříve představená beznáboženská věda a racionalizace – můžeme nalézt i v autorově výkladu z let sedmdesátých. Pokusím se tedy Patočkův původní koncept srovnat s jeho pozdějším pojetím modernity jakožto „průmyslové civilizace“.

K tomu je třeba dodat, že při výkladu obou otázek budu záměrně sledovat pouze text *Kacířských esejů* a až na dvě níže jmenované výjimky a poznámky pod čarou se vyhnu jiným interpretacím Patočkova díla či daných problémů. Půjde zde totiž o mé vlastní čtení *Kacířských esejů*, jež budu odvozovat od dříve dosažených závěrů.

Svůj vlastní pohled pak doplním dvěma specifickými výklady, jež by nám při snaze o porozumění Patočkově konceptu modernity měly pomoci. Jednak to bude již zmiňovaná interpretace „třetího obratu“ v podání Ivana Chvatíka, která pro mě byla důležitým podnětem pro úvahu nad zasazením nadcivilizace do Patočkovy filosofie dějin. Za druhé pak v krátkém exkurzu zmíním také práci *Dialektika osvícenství* Theodora Adorna a Maxe

⁴³ Kacířské eseje byly publikovány roku 1975 v samizdatu ve Vladislavově *Kvartu* a Vaculíkově *Edici Petlice*. Dříve, než se v autorově rodné zemi dočkaly v roce 1990 prvního oficiálního vydání, vyšly v zahraničí v řadě překladů a představují tak ve světě jeden z nejznámějších autorových textů. [Dubský 1991:35n.; Patočka 1997:90-96]

Horkheimera, jež podle mého soudu výklad *Kacířských esejů* pozoruhodným způsobem doplňuje.

Před započítím naznačeného výkladu bych ještě měl krátce vysvětlit, proč jsem se rozhodl obrátit právě ke *Kacířským esejům*. Důvodů je pro to hned několik.

Jednak je to skutečnost, že se právě v tomto textu nachází Patočkovo asi nejznámější uchopení modernity představené zejména v pátém eseji *Je průmyslová civilizace úpadková a proč?*. Chceme-li tedy zjistit, zdali je studie o nadcivilizaci napsaná v padesátých letech relevantní v kontextu autorova pozdějšího díla, těžko bychom hledali vhodnější text ke srovnání.

Druhým důvodem pro výběr *Kacířských esejů* je naše snaha o zasazení původního konceptu nadcivilizace do širšího rámce Patočkovy filosofie dějin. Proti tomu by jistě bylo možné namítnout, že tématu filosofie dějin se přeci Patočka věnoval již někdy od třicátých let, takže podobný krok by se měl zakládat na důkladnější analýze této oblasti autorova díla. S tím nelze než souhlasit, nicméně pro zevrubnější rozvedení tématu filosofie dějin napříč Patočkovým dílem v naší práci zkrátka není prostor a musíme se proto omezit „pouze“ na *Kacířské eseje*, jež v tomto směru můžeme považovat za Patočkovu vrcholnou práci.⁴⁴

Konečně za třetí je pak naší motivací skutečnost, že *Kacířské eseje* patří k jednomu z nejznámějších autorových textů, který je čten a reflektován jak u nás, tak v zahraničí.⁴⁵ Právě jejich prostřednictvím proto můžeme poukázat na relevanci konceptu nadcivilizace v rámci Patočkova díla.

⁴⁴ Za autorovo „vrcholné“ dílo *Kacířské eseje* označuje například Ivan Dubský [Dubský 1991:36n.]. Ivan Chvatík zase píše o „nejsevřenějším“ představení Patočkova pojetí Evropy [Chvatík 2006:4].

⁴⁵ Zájem o Patočkovo dílo potvrzuje i nedávné další německé vydání *Kacířských esejů* (*Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte*, 2010) v novém překladu Sandry Lehmannové [Patočka 2010]. Vedle toho existují překlady v celé řadě dalších jazyků: v angličtině, v bulharštině, ve francouzštině, v italštině, v maďarštině, v norštině, v polštině a ve španělštině [Patočka 1997:90n.]. Reflexe se *Kacířské eseje* dočkaly například od takových slavných myslitelů, jakými jsou Paul Ricoeur [Ricoeur 2010] nebo Jacques Derrida [Derrida 2010].

2.1 Patočkova filosofie dějin

Celý pokus o zasazení konceptu nadcivilizace do osy dějin načrtnuté v *Kacířských esejích* musí začít popisem některých východisek, s nimiž jsme se setkali v původní studii z padesátých let. Již tam jsme totiž narazili na náznaky toho, jakým způsobem modernita do běhu historie zapadá. Tyto motivy však byly v původním textu o nadcivilizaci pouze naznačeny. Níže bude proto předvedeno, že v *Kacířských esejích* je můžeme nalézt v rozvedené podobě.

V první řadě je třeba připomenout Patočkovu zmínku o tom, že zatímco primitivní společnosti a civilizace jsou „nehistorické“ a „nečasové“, vyšší civilizace, které se chtějí zhodit univerzálního úkolu „být všeobecnou organizací historicky probudilého lidstva“, mají „historický ráz“ [Patočka 1996:243n.].

Druhým důležitým bodem, na který je zde nutné v souvislosti s textem o nadcivilizaci upozornit, je odkaz na Toynbeem vyzdvihovanou úlohu „tvořivých osobností“ (respektive „tvořivých minorit“), které stojí u civilizačního vzepětí překonávajícího meze vytyčené tradicí [tam.:243n.].

Za třetí nás bude zajímat, jak Patočka v *Kacířských esejích* vnímá osvícenství a Velkou francouzskou revoluci, v níž podle výkladu studie z padesátých let došlo k rozdělení nadcivilizace na dvě verze [tam.:269].

Patočkův vlastní pokus o porozumění historii tedy budu v následujících kapitolách vykládat právě z perspektivy tří výše naznačených otázek, jež český filosof položil již v padesátých letech. K tomu je však třeba učinit poznámku. Ve prospěch tohoto pohledu totiž upozadím jeden významný motiv Patočkova díla, který bývá z hlediska autorova výkladu filosofie dějin často považován za klíčový – popis tří fundamentálních životních pohybů naznačený ve druhém z *Kacířských esejí*⁴⁶ [Patočka 2002:43nn.]. Tuto teorii, v níž Patočka rozlišuje mezi pohyby „akceptance“, „obran“ a „pravdy“, jistě lze chápat jako součást autorova uchopení modernity, což dokládá například Ilja Šrubař v článku *Patočkova praktická filozofie jako analýza modernity* [Šrubař 2007]. Z hlediska naší práce je nicméně daleko důležitější zdůraznit právě výše zmíněné momenty, které nás odkazují k problémům dnešní civilizacionistiky. Ačkoliv si tedy jsem vědom významu této Patočkovy teorie, jejímu důkladnějšímu výkladu se zde dále nebudu věnovat.

⁴⁶ K tomu je však třeba dodat, že tento motiv najdeme rozvedený v celé řadě spisů napříč celým Patočkovým dílem, což dokládá například text Petra Rezka *Lidský život a lidská existence jako pohyb u Jana Patočky* [Rezek 2010].

2.1.1 Přírodní národy a předdějinné civilizace

Obrátme se nejprve k období před počátkem dějin. To můžeme v rámci Patočkova výkladu chápat jako svět bez „problematičností“, ve kterém je život orientován na pouhou „úživu“, na vlastní udržování. Je to svět, v němž má člověk své pevně dané, (bohům) podřazené postavení, ze kterého mu nepřísluší vystupovat. Toto období pak můžeme podle českého filosofa ještě rozčlenit na „nedějinné“ a „předdějinné“, čemuž odpovídá rozdíl mezi životem „přírodních národů“ a „prvních vysokých civilizací“.

Svět přírodních národů je podle Patočky „světem daného, sice skromného, ale spolehlivého smyslu“. Příznačná je pro takovou situaci skutečnost, že člověk neleží ve středu dění, nýbrž je podřazen nadlidskému a se svou úlohou se smiřuje. Působení přírodních národů tak má charakter „neproblematického smyslu“ a můžeme jej přirovnat k „životu animálií, která žijí samozřejmě proto, aby žila“ (byť se od nich liší možností problematičnosti, jež však zůstává ve skrytosti). [Patočka 2002:28n.] Na jiném místě pak Patočka povahu přírodních národů přímo přirovnává k smysluplnosti „života květin na poli“ či „zvířat v lese“ [tamt.:69].

Tento „život v samozřejmosti“ však může dosáhnout stupně, v němž „dospívá až na sám okraj problematičnosti“. Děje se tak u prvních vysokých civilizací, které vznikají tam, kde život začíná být usedlý a orientovaný na soustavné a společné zajišťování budoucí existence. Nová strategie tak nahrazuje osamělý život jednotlivců či malých skupin a nejspíš také díky tomu v těchto civilizacích vzniká prostřednictvím písma společenská paměť překračující zkušenost jedince. [tamt.:29] S takovou snahou „lidsky regulovat tok dějství“ se u přírodních národů nesetkáme. Nicméně i přesto jsou podle Patočky první vysoké civilizace pořád pouze „předdějinné“, neboť písmo jim v posledku slouží jen jako prostředek „petrifikace“ dosavadní životní formy. [tamt.:47]

Tyto vysoké civilizace, které bychom podle českého filosofa mohli najít například v Přední Asii, Egyptě a staré Číně, tak představují zvláštní fenomén „nedějinné historie“, jejímž účelem je pouze „udržování životního stylu předdějinného člověka“. Ačkoliv zde již můžeme nalézt mohutné společenské útvary, říše se složitou hierarchií a byrokracií, podle Patočky je stále nelze zařadit do období dějin, neboť zde nijak nebylo překonáno fungování života jakožto „cyklického kroužení rodění se, plození a poskytování životní ochrany“. [tamt.:42] Český filosof proto může konstatovat, že první vysoké civilizace „sledují organizovaně též cíl a dávají lidské existenci též smysl společné úživy, který sleduje člověk dokonale přírodní nesoustavně a živelně“ [tamt.:48].

Rovněž bylo řečeno, že u prvních vysokých civilizací již dochází k „doteku s problematičností“ života a jeho smyslu. Tento moment Patočka demonstruje na pocitu paniky před smrtí, který nám ilustruje příběh zachycený v *Eposu o Gilgamešovi*. Jak ale z této literární památky víme, král Gilgameš, vystrašen po smrti přítele Enkidua konečností vlastního osudu, sice vyrazil hledat věčný život, nicméně nakonec se vrátil s neúspěchem, aby si uvědomil, že jeho místo je mezi smrtelnými lidmi ve městě Uruk. Gilgamešův příběh je tak pro Patočku pořád ještě příkladem předdějinného světa, v němž jsou člověku jasně vytyčeny hranice jeho možností.⁴⁷ [tamt.:35n.]

2.1.2 Polis a počátek dějin

Poté, co bylo představeno nedějinné a předdějinné období, před námi stojí otázka, kdy vlastně dějiny začínají? Vraťme se v rámci tohoto tázání ještě ke studii o nadcivilizaci a k odkazu na Toynbeeho výklad. Z něj jsme vyzdvihli motiv tvůrčího průlomu, díky kterému se zacyklené primitivní společnosti dovedou vymanit z petrifikovaného světa zvyku, v němž se společenská mimesis orientuje do minulosti. Patočka již sice v *Kacířských esejích* nepřijímá Toynbeeho schéma a ani se na britského historika neodkazuje, nicméně okamžik vzepětí, ve kterém se rodí dynamika historického pohybu, je pořád ve středu autorova zájmu. K jeho uchopení však tentokrát přistupuje spíše filosofickou cestou.

„Dějiny nejsou nic jiného než otřesená jistota daného smyslu,“ zní Patočkův slavný citát [tamt.:115]. Český filosof tak využívá klasický filosofický motiv „otřesu“,⁴⁸ na jehož základě staví jednu z nejdůležitějších tezí celých *Kacířských esejů*. Tvrdí totiž, že zážitek otřesu, jenž v posledku může vést ke konverzi, není určen jen jedincům, nýbrž jím mohou projít celé společnosti, což následně dokládá na konkrétním historickém momentu: „Nejen

⁴⁷ Zde je namístě povšimnout si, že Patočka *Epos o Gilgamešovi* [Prosecký, Huška, Rychtařík 2003] vykládá po svém. Závěrem textu totiž podle něj není „polemika s Bohy“, o níž píše například český filosof Jan Sokol [Sokol 2004: 88nn.], nýbrž poslušné zařazení zpět do univerza, přijetí smrtelné, podřazené úlohy. Stavbě hradeb, díky které podle Sokola Gilgameš nakonec získává „nesmrtelnou pověst“, tak Patočka nepřipisuje velký význam, neboť těmito zdánlivě velkolepými skutky podle něj první vysoké civilizace nijak nepřekročily omezenost života přírodních národů [Patočka 2002:35n.].

⁴⁸ Asi nejvýstižněji je tento motiv popsán v Platónově *Ústavě* v podobenství o jeskyni, kde autor zachycuje moment, ve kterém je člověk „vyproštěn a vyléčen z pout a nerozumnosti“, aby následně zjistil, že návrat k předchozímu způsobu života již zkrátka není možný [Platón 2003: 245-249]. Jak uvádí například český filosof Ladislav Benyovszky, počátek filosofie a filosofování spočívá právě v otřesu našeho „přirozeného životního postoje“, kterému můžeme rozumět jako naši každodenní a v jistém ohledu jistě naivní samozřejmosti fungování života a světa. Filosofie pak vyrůstá právě z údivu nad touto samozřejmostí, jež člověku najednou začíná připadat problematičká. [Benyovszky a kol. 2007:12n.]

individuální život, projde-li zkušeností ztráty smyslu a vyvodí-li na jejím základě možnost a nutnost docela nového sebevztahování ke všemu, dospívá k celkové ‚konverzi‘: možná, že vlastní podstata oné césury, kterou se snažíme stanovit jako oddělení předdějinné epochy od vlastních dějin, je v onom otřesení naivní jistoty smyslu, která ovládá život lidstva až do oné specifické proměny, kterou znamená skoro současný – a v hlubším smyslu vsutku jednotný – vznik politiky a filosofie.“ [tamt.:69]

Patočka tedy vznik historie klade do antické polis, kde se podle něj zrodil nejen duch Západu, nýbrž také počátek světových dějin⁴⁹ [tamt.:52]. Celá naše historie pak v podstatě představuje „jen“ další rozvinutí tohoto momentu [tamt.:83].

Obrat celkového poměru člověka ke světu, který se podle českého filosofa v polis odehrál, se pak artikuloval především skrze dvě výše zmíněné oblasti. Jednak se tu zrodila filosofie. Díky ní už člověk, přestože odmítá opětovné „skromné začlenění do univerza“, neupadá po zážitku otřesu do nesmyslnosti, nýbrž naopak získává „možnost dosáhnout smysluplnosti svobodnější, náročnější“, která namísto předem přijaté odpovědi klade tázání a neuhýbá tak problematičnosti lidské situace ve světě [tamt.:70n.]. Tento postoj se pak promítá do programu péče o duši, jenž je podle Patočky jádrem evropského dědictví⁵⁰ [tamt.:88]. Podobný význam pak český filosof přikládá také oblasti politiky. V ní se obrat projevil zejména ve snaze o uchopení zodpovědnosti za sebe a za druhé, čímž byla překročena původní skromnost akceptance [tamt.:70n.]. Namísto přijetí danosti totiž politika život „od základu přetváří“, čímž mu zároveň dává ráz „vzmachu a iniciativy“ [tamt.:49nn.].

Samotné období dějin, které takto započalo, poté Patočka rozděluje do dvou velkých konverzí – řecké a křesťanské. Rysy první z nich již byly naznačeny výše, zmiňme se tedy ještě stručně o té druhé. Křesťanský obrat podle Patočky spočívá zejména v tom, že se mu oproti epoše předcházející podařilo překročit problém nejistoty, který se při

⁴⁹ Zde je namístě poznamenat, že Patočkův obrat k počátku dějin má v porovnání s dnešní diskusí o axiálním věku jednu mez – je značně helenocentrický (a tedy i eurocentrický). Jak jsme mohli vidět, český filosof v podstatě ztotožňuje světové dějiny s těmi evropskými, což je věc, kterou se naopak Karl Jaspers a na něj navazující civilizační analýza snaží odkazem na axiální věk překonat. Na druhou stranu bylo rovněž předvedeno, že v historické sociologii dnes převládá weberovské východisko, podle kterého se modernita prvně nebo nejdůležitěji rozvinula právě na Západě. Ačkoliv tedy Patočkův helenocentrismus přináší jistá omezení, pro samotné pochopení vývoje modernity jakožto nové civilizace není žádnou překážkou.

⁵⁰ Motiv péče o duši samozřejmě představuje jedno z Patočkových velkých témat, kterému se zde, bohužel, nemůžeme věnovat naplno. Zajímavý výklad tohoto motivu napříč Patočkovým dílem nám nicméně přináší například nedávno vydaná práce Martina Cajthamla *Evropa a péče o duši* [Cajthaml 2010].

platónské problematizaci smyslu lidského života objevil. Bůh a víra člověku poskytují chybějící oporu, již může sdílet s ostatními ve společenství spásy, v „nové obci“. Lidé mají touto cestou možnost podílnictví na smyslu, který sice nevytvořili, jež nicméně mohou a musejí pomoci uskutečňovat. [tamt.:73nn.] Na jiném místě proto český filosof křesťanství označuje za „dosud největší a nepřekonaný, ale též do konce nedomyšlený vzmach, který člověka uschopnil v boji proti úpadku“ [tamt.:108]. Více bude o křesťanské epoše ještě řečeno níže.

2.1.3 Osvícenství a modernita

Výklad dalšího významného momentu Patočkovy filosofie dějin začneme citátem z páteho eseje *Je průmyslová civilizace úpadková a proč?*: „Devatenácté a dvacáté století jsou dobou průmyslové civilizace, která smetla, jak se dnes zdá, definitivně jiné, starší pokusy lidstva utvářet, ba produkovat svůj život bez pomoci vědy a techniky (techniky založené na vědě, splývající v jistém smyslu s vědou). Vznikl tak ohromný zářez do kontinuity lidských dějin, který nedávné údobí sotva tří set let nechává některým moderním osvícencům spatřovat jako nesmělý počátek vlastní historie lidstva, zatímco vše ostatní se odsunuje do prehistorie.“ [tamt.:98]

Po řecké a křesťanské epoše tak podle Patočky přichází zásadní historický zlom: skrze příklon k moderní vědě a technice totiž Evropa opouští program péče o duši. Tato změna má své kořeny již někde v 16. století, kdy starost o duši postupně nahradila starost zaměřená směrem k „vnějšimu světu a jeho ovládnutí“. Jeden z primárních impulsů celé proměny pak můžeme vidět ve změně charakteru vědění, již symbolizuje například Francisem Baconem (1561-1626) zformulovaný ideál vědění jako moci („jenom účinné vědění je skutečné vědění“) nebo později osoba Reného Descarta (1596-1650), podle kterého „nás má vědění učinit pány a majetníky přírody“. Stejně tak se technické ovládnutí favorizující „výsledek před obsahem“ podle Patočky prosadilo v renesanční vědě reprezentované Keplerem, Koperníkem či Galileem (byť zde ještě byla zřejmá návaznost na starověk). Do téhož obrazu pak konečně zapadá také rodící se kapitalistické hospodářství a organizace života vůbec. [tamt.:88nn.]

Tento nový postoj ke světu se samozřejmě neobjevil náhodou. Patočka ukazuje, že přechod k moderní civilizaci má své opěrné body v předcházející křesťanské epoše, přičemž nejvýznamnějším z nich je křesťanské porozumění přírodě jakožto „oboru věcí, který je dán člověku k dispozici, aby jím vládl a spravoval jej“. Zatímco lidská duše se vztahuje k Bohu, příroda je jen „místem chladné abstraktní úvahy“, „předmětem

vysuzování a konstrukce“, což se nakonec završuje v matematické přírodovědě. [tamt.:75n.]

Skrze tuto původem křesťanskou odtažitost vůči přírodě se tak podle Patočky nakonec zrodilo pojetí skutečnosti, jež uznává jen takové jsoucnost, ke kterému lze dospět právě „matematickou rekonstrukcí smyslového světa“. Tento nový pohled na svět se pak pochopitelně neodvrací jen od křesťanského pojetí smysluplnosti, z něhož původně vzešel, nýbrž zavrhuje otázku smyslu jako takovou, neboť „skutečnost účinného vědění je smyslu-prázdná a smyslu-prostá“. Touto cestou Patočka dochází až k Husserlově kritice evropských věd, o které již byla řeč dříve. [tamt.:76n.]

Popisované proměně lidského vztahu k přírodě pak podle Patočky v podstatě odpovídá program osvícenství, jenž je „přizpůsobením dosavadní Evropy jejímu novému postavení ve světě, vznikající organizaci planetárního hospodářství, pronikání Evropanů do nových prostorů“ a tak dále. Na starém kontinentu tak v tomto duchu dochází k celkovému „přestrukturování idejí, institucí, způsobu produkce, státní a politické organizace“. [tamt.:90]

Právě v tomto okamžiku je namístě se ptát, nakolik je i v rámci *Kacířských esejů* zachována Patočkova původní distinkce mezi moderantní a radikální formou moderní civilizace, neboť, připomeňme si, český filosof ve studii z padesátých let upozorňoval, že k rozdělení nadcivilizace na dvě verze došlo právě během Velké francouzské revoluce. Pokusme se tedy z *Kacířských esejů* vyzdvihnout některé náznaky dříve popisovaného vývoje osvícenské kultury.

Pro naši otázku je klíčový zejména čtvrtý esej *Evropa a evropské dědictví do konce 19. století*, kde Patočka líčí spletitý vývoj starého kontinentu. Místem, kde se zrodilo osvícenství, základ modernity, je samozřejmě Francie. Vývoj tohoto „evropského dědictví“ šel ovšem několikerým směrem.

Prvním z jeho nositelů se staly Spojené státy americké. Patočka tak přijímá výklad Hannah Arendtové, jež ve své práci *On Revolution* (1963)⁵¹ komparuje americkou a francouzskou revoluci [Arendtová 2012], a v souladu s německou filosofkou vyzdvihuje skutečnost, že to byla právě Amerika, kde se původně uplatnila myšlenka „revolučnosti jako základu nové doby“ a „idea revoluce, radikálního obratu lidských záležitostí, možnost života bez hierarchie v rovnosti a svobodě“ [Patočka 2002:90]. Francouzské prostředí pak

⁵¹ česky: *O revoluci* (2012)

dalo revoluci sociální ráz, díky čemuž se zrodilo „francouzské radikální osvícenství“ - vzpomeňme zde na Patočkovu původní poznámku o tom, že Napoleon je „zjev typicky radikálně nadcivilizační“ [Patočka 1996:278] – toužící skrze napoleonské války „na světsky racionální bázi realizovat universální význam francouzského evropského centra“ [Patočka 2002:90n.].

Patočkův popis vztahu mezi americkou a francouzskou revolucí je sice zjednodušující a vyžadoval by důkladnější rozbor,⁵² nicméně z našeho pohledu je důležité, že „evropské dědictví“, o kterém Patočka v *Kacířských esejích* hovoří, nabylo v Americe formu, již český filosof ve studii z padesátých let nazval „moderantismem“, zatímco Velká francouzská revoluce dala vedle toho nakonec vzniknout také řadě podob „radikalismu“ (ať už je to jeho zmiňovaná bonapartovská forma nebo například jakobinismus).

Tento vývoj pak podle Patočky pokračoval v rozdělení evropského světa po napoleonských válkách. Evropa se nejprve apelem na „partikularismus krajních tradic“ a „spontaneitu národů“ obrátila proti francouzské despotii, aby se pak toto „nacionální hnutí“ spojilo s „potřebou průmyslové revoluce po státní ochraně podnikání“. Na straně jedné tu tedy povstaly (moderantní) „amerikanizované“ západní země, jež ovládl „buržoazní kapitalismus“ a ve kterých byly osvícenství, věda a technika zasazeny do partikularistického uspořádání národního státu. Na straně druhé pak „princiální racionalistický universalismus revolučního radikalismu“ zamířil „do sféry sociální revoluce, do vznikajícího socialismu.“ [tamt.:93n.] Jak již bylo vyloženo ve studii z padesátých let, v Rusku pak tento princip postupně přerostl v pokus o alternativní formu modernity.

K tomuto, ze studie o nadcivilizaci již dobře známému, rozdělení osvícenské kultury na dva proudy však Patočka v *Kacířských esejích* přidává ještě jednoho pokračovatele evropského odkazu, kterým je podle něj Prusko, později pak imperiální Německo. Zde jsou Patočkovy poznámky obzvlášť pozoruhodné, neboť na území dnešního Německa se podle něj odehrál „pokus reflektovat a zproblematizovat sám osvícenský princip západní Evropy“. Prusko totiž jako by v sobě snoubilo rodící se osvícenství s elementem feudální tradice a disciplíny. Výsledkem proto byla „paradoxní syntéza starého s novým“ - vznik vojenského státu založeného na „racionálně tradičních strukturách“. [tamt.:92-95] Tento pohled pak Patočka ještě doplňuje v šestém eseji, kde konstatuje, že nakonec to bylo právě Německo, které se nejvíce přiblížilo představě státu „nového

⁵² Například by stálo za to zamyslet se nad konceptem tzv. „atlantické revoluce“, který poukazuje na ještě širší souvislosti tehdejších událostí [Osterhammel 2010:747nn.].

vědecko-technického věku“, založeného na „organizování nové společnosti práce, disciplíny, výroby, plánovitého budování, vedoucího po všech stránkách k uvolnění dalších a dalších zásob energie“ [tam.:119n.].

2.1.4 Třetí konverze (I. Chvatík)

Pochopit úlohu, kterou modernita hraje v rámci výše předložené osy Patočkovy filosofie dějin, by nám měl pomoci výklad „třetí konverze“ v podání Ivana Chvatíka. Vycházet při tom budeme z textů *Křesťansky překonat křesťanství? Patočkův projekt autentického náboženství* (2008) a *Zodpovědnost „otřesených“: Patočkova „péče o duši“ v době „po-evropské* (2010), v nichž Chvatík kromě *Kacířských esejů* pracuje (mimo jiné) také se dvěma pozoruhodnými záznamy z Patočkových seminářů ze sedmdesátých let, které celou otázku dále rozvíjejí: jednak je to diskuse s mladými teology z roku 1972,⁵³ zadruhé pak soukromý seminář z roku 1973.⁵⁴

Východiskem, na které se Chvatíkův výklad v obou textech zaměřuje, je situace relativistického nihilismu, do níž ústí osvícenství a kterou Patočka v *Kacířských esejích* zahrnuje pod „mravní krizi soudobé Evropy“. Ta podle českého filosofa spočívá ve zvláštním rozporu - Evropa totiž stojí na (křesťanských) základech, kterým již sama nedůvěřuje. Odpovědí na danou situaci je proto „vzestup nihilismu“, v němž je Nietzscheho „poslednímu člověku“, řečeno slovy Dostojevského hrdiny, „vše dovoleno“.⁵⁵ [tam.:96] Této situaci podle Patočky odpovídá „filosofie dnešního dne“, která vidí člověka jako pouhý „organismus, který se udržuje metabolickou výměnou s prostředím a který se reprodukuje“. Jako by se tedy veškeré hledání smyslu, jež se doposud v dějinách promítalo do politiky, metafyzické filosofie či náboženství, v nové, nihilistické podobě vracelo kamsi na začátek, zpět k uspokojení s „vázaností života ke svému sebestravování a k práci jako základnímu prostředku jeho sebeudržování“. [tam.:79n.]

Místo výše popisované situace v rámci Patočkovy filosofie dějin pak jasně vystihují následující Chvatíkova slova, která nám také mimochodem ukazují jeden z možných

⁵³ Přepis později vyšel v roce 1980 v samizdatu pod názvem *Křesťanství a přirozený svět* v rámci svazku *Přirozený svět a pohyb lidské existence III* [Patočka 1997:122].

⁵⁴ Záznam vyšel pod názvem *Čtyři semináře k problému Evropy* v *Sebraných spisech 3, Péče o duši III* [Patočka 2002b].

⁵⁵ Patočka se zde odkazuje na román F. M. Dostojevského *Bratři Karamazovi* (Братья Карамазовы) z roku 1880 (česky: *Bratři Karamazovi*, 1894), kde mimo jiné stojí: „... takže kdyby byla v lidstvu zničena víra v nesmrtnost, vyhasla by v něm hned nejen láska, ale vůbec každá živá síla udržující na světě život. A nejen to: pak už by nic nebylo nemorální, všechno by bylo dovoleno, i lidojedství.“ [Dostojevskij 2009:69]

důvodů, proč původní rozlišení mezi moderantismem a radikalismem v *Kacířských esejích* ustoupilo do pozadí: „Původní vzmach druhé konverze (tedy křesťanství – poznámka J. H.) ústí do úpadkového nihilismu, a z tohoto pohledu je celkem jedno, zda jde o totalitární diktaturu nebo demokratický liberalismus. V obou případech je to pád na téměř předdějinnou úroveň.“ [Chvatík 2010:159]

Z Chvatíkovy interpretace Patočkových textů tak lze dovodit, že před Bohem opuštěným člověkem vyvstávají dvě cesty: na straně jedné se může odevzdat relativistickému nihilismu, který je poklesem až téměř na úroveň pouhé „úživy“ a prostého „vegetování“ (byť v nové, sofistickovanější podobě); na straně druhé se však před člověkem otevírá také možnost „pokusu o záchranu“, příležitost ke vzmachu založená na „přiznání se k dějinám“ [Chvatík 2010:149n.].

Druhou zmíněnou cestu je třeba hlouběji rozvést. Ve starším z Chvatíkových textů je předvedeno, že se Patočka v odpovědi na popisovanou situaci pokusil o artikulaci něčeho, co bychom mohli nazvat novým, „autentickým náboženstvím“, jež by mělo být péčí o duši, která už by pro svobodné a smysluplné jednání nepotřebovala oporu v podobě transcendentního Boha [Chvatík 2008:4n.]. Ve druhém, novějším textu už pak Chvatík při interpretaci Patočkova díla představuje mnohem komplexnější koncept „třetí konverze“. Nebudeme se zde zabývat všemi filosofickými konsekvencemi a souvislostmi, na které při tom Patočkův někdejší žák poukazuje, a omezíme se jen na obecné konstatování, že třetí konverze má být dalším obrovským obratem lidských dějin, srovnatelným s tím řeckým a křesťanským, jenž má nově ustavit vztah člověka ke světu. Tento obrat má vyrůst z „otřesu“, který způsobila „smrt Boha a zhroucení metafyziky“, na základě čehož může mezi lidmi vyrůst nová solidarita.⁵⁶ V jejím středu pak mají stát „duchovních lidé“,⁵⁷ kteří jsou ochotni i v nesmyslnosti své doby hledat smysl, aniž by se při tom obraceli k absolutnu, a kteří, vědomi si problematičnosti svého úkolu, jsou přesto připraveni převzít za něj zodpovědnost, třebas i za cenu sebeobětování. Právě touto cestou lze navzdory předcházejícímu otřesu smyslu odmítnout relativistický nihilismus a udržovat život nad rovinou pouhé „úživy“, tedy činit jej „vzmachem“ a mít tak nadále dějiny. [Chvatík 2010:164-170]

⁵⁶ Byť k tomu šestý z *Kacířských esejů* svádí, Chvatík zde odmítá zužovat pojem „solidarity otřesených“ pouze na prožitek války a frontové zkušenosti, neboť je podle něj součástí mnohem širších historických souvislostí, které jsou skutečným jádrem celého otřesu [Chvatík 2010:164].

⁵⁷ Chvatík nás tímto pojmem odkazuje na Patočkovu přednášku *Duchovní člověk a intelektuál*. V ní autor odlišuje „duchovního člověka“ jakožto toho, kdo skutečně žije v problematičnosti, od pouhého „intelektuála“, sofisty, který se jen „živí kulturou“ [Patočka 2002a].

Závěrem tedy můžeme konstatovat, že díky Chvatíkově výkladu „třetí konverze“ máme jasnější představu o problematice a nedotažené úloze, kterou nová civilizace v rámci Patočkovy filosofie dějin hraje. Modernita se nám totiž ukázala jako v jistém smyslu přechodné období mezi koncem křesťanské epochy a možným začátkem epochy zcela nové.⁵⁸

2.2 Průmyslová civilizace

Jak již bylo dříve mnohokrát naznačeno, jedním z hlavních problémů, s nimiž se v *Kacířských esejích* setkáváme, je skutečnost, že Patočka zde pro označení moderní společnosti používá termín „průmyslová civilizace“, nikoliv „nadcivilizace“. Jak máme tomuto nesouladu rozumět?

Předně se na celý problém musíme podívat perspektivou výjimečného charakteru Patočkovy tvorby. Jak konstatuje například Filip Karfík, jeden z myslitelů zabývajících se dílem českého filosofa, pro Patočku je příznačné, že nikdy nedospěl k nějakému pevnému stanovisku, naopak, k autorově filosofii bytostně patří jistá „neuzavřenost jeho myšlení, jež neznalo klidu a neustále se zpochybňovalo“ [Karfík 2009:25]. Na specifický, „lišácký“ způsob Patočkova filosofování, jež se vždy vymykalo snaze o pevné zachycení, poukazuje rovněž Petr Rezek [Rezek 2011:183n.]. A v tomto duchu je tedy nutné vnímat také Patočkovo uchopení modernity, které u autora nepochybně procházelo neustálým procesem promýšlení, zpochybňování, reformulování a tak dále.

Při četbě *Kacířských esejů* je znát, že koncept z padesátých let byl během uplynulých dvaceti roků torpédován řadou pochybností a nových rozvrhů. Předvedli jsme sice, že náznaky původního rozlišení mezi moderantismem a radikalismem jsou v novém pojetí stále přítomny, nicméně celkově lze konstatovat, že český filosof ústřední linii studie o nadcivilizaci v jistém ohledu opouští. Popis vnitřního konfliktu racionální civilizace totiž ustupuje do pozadí a Patočka naopak píše, že „mohutný růst průmyslové civilizace zdá se být tendencí, kterou nedovedou zadržet žádné obtíže vnější ani vnitřní“ [Patočka 2002:98].

Čtenáři by se proto mohlo zdát, že původní koncept nadcivilizace byl v nově promyšlených textech rozmetán a že Patočka v *Kacířských esejích* celou původní studii *Nadcivilizace a její vnitřní konflikt* popírá. Pokusím se však předvést, že dát na tento první dojem a myslet si, že Patočkův neustále otevřený způsob promýšlení daných problémů

⁵⁸ Otázkou modernity jakožto přechodného „mezidobí“ se blíže zabývám v textu *Člověk mezi nudou a orgií* [Homolka 2011:56n.].

postrádá určitou kontinuitu, by bylo omylem. Model „průmyslové civilizace“ totiž není negací „nadcivilizace“ jako takové, nýbrž spíše určitým posunem v myšlenkovém rámci, jenž byl konceptem z padesátých let ustaven.

Pro naplnění tohoto úkolu byla připravena půda v předchozí části práce, kde jsme se seznámili s beznáboženskostí, vědou a racionalizací jakožto s hlavními motivy konceptu nadcivilizace . Právě s jejich pomocí můžeme nyní doložit, že základy, jež položila studie z padesátých let, tvoří oporu rovněž pro uchopení modernity v *Kacířských esejích*.

2.2.1 Věda

Popis kontinuity (ale také proměny), ke které mezi oběma pracemi došlo, se pokusím otevřít skrze motiv vědy, neboť právě ten nám poskytuje asi nejlepší možný vstup do dané otázky. Jak už totiž bylo naznačeno výše, Patočka na něj při svém výkladu moderního průlomu klade značný důraz.

Připomeňme si, že už ve studii o nadcivilizaci jsme mohli sledovat, jak věda jakožto vlajková loď praktických úspěchů modernity přebírá dominanci „v oblasti ducha“. V *Kacířských esejích* se ovšem tato nadvláda vědy ještě umocňuje zdůrazněním vztahu s technikou („Tato věda se stále více odhaluje celou svou povahou jako technika, a směřuje proto též k technologii a aplikaci.“ [tamt.:90]).

V Patočkově akcentu vědotechnického charakteru nové civilizace se nám tak s ještě větší silou připomíná již Husserlem vyzdvížený fakt úspěšnosti na straně jedné a neúplnosti na straně druhé, který moderní vědu stále provází. V *Kacířských esejích* totiž Patočka zdůrazňuje, že moderní člověk je v porovnání s lidmi předchozích epoch „nesrovnatelně mocnější“, neboť má v rukou „zásobárnu sil“, jež dokázal zkrotit, a dotahuje tak k dokonalosti svou schopnost vést „útok na přírodu“ [tamt.:98]. Na druhé straně však, přes veškerý zdar demonstrováný ve faktických úspěších, moderní vědotechnika stále nedovede člověku pomoci v jeho bytostných problémech a ten tak v materializovaném světě upadá do stavu „moderní bezdomovosti“. Člověk se totiž vzdal porozumění světu ve prospěch jeho ovládnutí. Rezignoval tak na své výjimečné postavení spočívající ve schopnosti vztahovat se k bytí a tím jako by ztratil „půdu pod nohama“. [tamt.:113n.]

2.2.2 Racionalizace

Podtržení dominance moderní vědotechniky pak má v *Kacířských esejích* zásadní vliv na další motiv, který hrál ve studii o nadcivilizaci ústřední roli. Weberovský výklad racionalizace už zde totiž není tak často skloňován a Patočka nadále nehovoří o „racionální“, nýbrž o „průmyslové“ civilizaci [tam.:98]. Musíme se proto ptát, co přispělo k tomu, že nová civilizace je pro českého filosofa mnohem spíše „průmyslová“, než „racionální“?

Odpověď lze hledat v Patočkově příklonu k motivu „ocelové klece“ z Weberovy již zmiňované práce *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. Tento rys byl sice naznačen už ve studii o nadcivilizaci, nicméně teprve v *Kacířských esejích* je zřejmé, že na něm český filosof přímo staví svůj popis dominance moderní civilizace. Zmiňuje zde totiž, že to sice na straně jedné bylo právě křesťanství, jež svou „reformační mentalitou askeze“ a „patosem osobního osvědčení hospodářským požehnáním“ rozhodujícím způsobem přispělo ke vzniku dnešního „moderního kapitalismu“, nicméně na straně druhé se podle něj kapitalismus „skořápky“ původního „náboženského impulsu“ brzy zbavil a namísto toho se spojil s tím, co český filosof nazývá „moderním racionalismem“. Ten už však podle Patočky nemá s racionalitou původního jednání zapálených protestantů nic společného. Jedná se totiž jen o bezduchý „mašinismus“, jenž sice ve spojení s průmyslem slaví velké úspěchy při ovládnutí přírody, nicméně v posledku vede člověka do pasti, kterou si sám vystavěl a z níž není úniku: lidstvo navzájem propojené dělbou práce už totiž z koloběhu technovědně založené výroby nedovede vystoupit. [tam.:110n.]

Co je výsledkem? Ze spojení tolika duchovních motivů, zakončuje Patočka výklad celého problému, pak došlo k vytvoření „neduchovního, zcela „praktického“, světského a materiálního pochopení skutečna jako předmětu ovládnutí naší mysli a rukou“ [tam.111] – tedy, mohli bychom říci, Weberovy „ocelové klece“.⁵⁹

⁵⁹ Pasáž, v níž Weber motiv „stahlhartes Gehäuse“ líčí, zde pro srovnání s Patočkovým výkladem cituji v překladu Jana Škody: „Puritáni povolání mít chtěli – my už ho mít musíme. Neboť jakmile se přenesla askeze mnišských cel do občanských zaměstnání a začala ovládat světskou morálku, pomáhala svým podílem budovat ohromný vesmír novodobého ekonomického řádu, technicky a ekonomicky podmíněný mechanizovanou strojovou výrobou, který dnes neodolatelně vnutil životní styl všem, kdo se do jeho zajetí narodili – nejenom těm, kdo jsou přímo činní ve výdělečném zaměstnání -, a patrně ho bude vnucovat tak dlouho, dokud nebude spálen poslední cent fosilních paliv. Baxter si myslel, že starost o hmotné statky bude na ramenou jeho svatých spočívat jen jako lehký pláštík, který se dá kdykoliv odhodit. Sudba však učinila z pláštíku ocelový krunyř. Askeze začala přebudovávat svět a prosazovat se v něm. A hmotné statky tohoto světa nabývaly stále důraznější a nakonec nezdolné moci nad člověkem, jako nikdy dříve v dějinách. Dnes z

2.2.3 Beznáboženskost

Vůbec nejvýraznější linie výkladu, již můžeme v *Kacířských esejích* najít, pak blíže rozebírá problém, který vzniká právě v souvislosti s „neduchovním“ a „materiálním“ charakterem nového světa, jež moderní vědotechnika vytvořila. Dostáváme se tím opět k motivu masarykovské beznáboženskosti, který Patočka rozvíjel již ve studii o nadcivilizaci.

Úvaha nad průmyslovou civilizací totiž začíná poukazem na její patologický charakter, jenž podle autora spočívá v tom, že životu zde „uniká sám vnitřní nerv jeho fungování“, „vyprazdňuje se“ a „mrzačí“. Patočka se zde dokonce na Masaryka nepřímou odkazuje, když poznamenává, že mnozí spatřovali patologičnost doby v rostoucím počtu sebevražd a mentálních chorob. Sám k tomu dodává další fenomény moderní epochy, jakými jsou „narkomanie, revolta mládeže a odbourávání všech společenských tabu“. [tamt.:99]

Celá otázka je pak v *Kacířských esejích* přetavena do problému „překonání každodennosti“. ⁶⁰ Český filosof, inspirován Durkheimovou prací *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), ⁶¹ vychází z předpokladu, že prakticky každá lidská společnost vnímá distinkci mezi každodenním a nekaždodenním. ⁶² Ne každá už však dokáže uchopit vzájemný vztah těchto dvou sfér takovým způsobem, aby vznikla jejich plodná souhra. Tou se myslí schopnost čerpat ze sféry posvátného všednímu životu neznámý smysl na straně jedné, nicméně zároveň si uchovat v každodennosti ukotvenou zodpovědnost, jež člověku brání podlehnout orgiastické démonii, na straně druhé. [tamt.:101nn.]

Hledání způsobu plodného překonání problému každodennosti se proto u Patočky stává klíčovou otázkou západních dějin. Jak řecká, tak křesťanská epocha, které byly výše popsány jako dvě významné historické „konverze“, jsou pro českého filosofa ukázkami úspěšného provedení takového kroku, neboť v obou byl problém překonání všedního a svátečního vyřešen prostřednictvím vztahu k zodpovědnosti (nejprve programem péče o duši, následně vztažením k transcendentnímu Bohu). [tamt.:103-110]

toho ocelového pancíře duch puritánské askeze vyprchal – kdo ví, zda navždy? Vítězný kapitalismus již konečně stojí na mechanických základech a tuto podporu nepotřebuje.“ [Weber 1997: 265n.]

⁶⁰ Celým problémem vztahu všedního a svátečního, jenž je popisován v následujících odstavcích, se podrobněji zabývám v textu *Člověk mezi nudou a orgií* [Homolka 2011].

⁶¹ česky: *Elementární formy náboženského života* (2002)

⁶² Zde je třeba podotknout, že zatímco Durkheim svou distinkci omezuje na oblast „náboženského myšlení“ [Durkheim 2002:45], Patočka ji vnímá obecněji, neboť se podle něj týká „každé formy lidského na jakémkoliv ‚stupni‘“ [Patočka 2002:103].

Jak ale bylo výše předvedeno, moderní sekularizovaná společnost se tradičních prostředků, jež umožňovaly plodný poměr mezi všedním a svátečním, zbavila. Následkem toho zde dochází k podivnému zvrácení obou kategorií a v posledku dokonce k jejich patologickému propletení: - v případě kategorie „všedního“ (každodenního) se objevuje fenomén nudy, jež se v průmyslové civilizaci dokonce stává „ontologickým statusem lidstva“;⁶³ - v případě opozitní kategorie „nevšedního“ (výjimečného, svátečního) člověk naopak propadá orgiasmu, který může snadno nabývat až démonických rozměrů [tamt.:111n.]. Podle Patočky přitom platí, že „čím více se prosazuje moderní vědotechnika jako vlastní vztah k jsoucnu, čím více do svého okruhu zatahuje všechno přírodní a pak i lidské, čím více jsou tradice dávného vyrovnání pravého se strhujícím odsunovány a odsuzovány jako nereálné, nevěrohodné a fantastické, tím krutější je revanš orgiastického entusiasmů“ [tamt.:112].

Pomyslným vrcholem tohoto stavu je pak démonie moderních válek, v níž se duchovní krize Evropy demonstruje ve své nejděsivější podobě. Otázce války se sice Patočka přímo věnuje v posledním textu *Války 20. století a 20. století jako válka*, kde mimo jiné upozorňuje, že již na počátku první světové války se objevovalo přesvědčení, „že neexistuje nic jako věčný, objektivní smysl světa a věcí a že je záležitostí síly a moci takový smysl realizovat v tom okruhu, který je lidskému dosahu přístupný“ [tamt.:118], nicméně z našeho pohledu je důležitá především jeho poznámka přednesená již v eseji předcházejícím. „Válka je v tomto století dokonanou revolucí každodennosti. ... Válka je zároveň největší podnik průmyslové civilizace, produkt i nástroj totální mobilizace (jak správně viděl E. Jünger) i uvolněním orgiastických potencialit, které nikde jinde nemohou si dovolit krajnost opilství ničením,“ píše přímo Patočka a zároveň zdůrazňuje, že svého vrcholu tak démonie paradoxně dosahuje „v údobí maximální střízlivosti a racionality“ [tamt.:112].

Můžeme proto konstatovat, že teprve v *Kacířských esejích* se naplno ukazuje, jak mohou být následky absence oné Masarykem vyzdvihované integrační funkce náboženství pro moderní společnost závažné.

⁶³ Patočka zde evidentně naráží na Heideggerovu analýzu nudy z přednášky *Was ist Metaphysik?* z roku 1929 (česky: *Co je metafyzika?*, 1993), ve které však nuda nebyla představena jako „ontologický status lidstva“, nýbrž jako „pouhý“ druh nálady [Heidegger 2006:53].

2.2.4 Exkurz: Od racionální k průmyslové civilizaci (*Dialektika osvícenství*)

K výkladu *Kacířských esejů* v samotném závěru připojuji krátký exkurz, který se bude týkat textu *Dialektik der Aufklärung*,⁶⁴ jehož autory jsou Theodor Adorno (1903-1969) s Maxem Horkheimerem (1895-1973). Jejich práce totiž podle mého soudu tvoří významný komplement předložené interpretace Patočkova díla. Jako exkurz tuto kapitolu označuji zejména z toho důvodu, že nelze s jistotou doložit, zdali Patočka tento text, který autoři Frankfurtské školy publikovali v roce 1947, skutečně četl a inspiroval se jím. Jak však bude níže předvedeno, mnohé tomu naznačuje.

V čem pro nás tedy spočívá hlavní význam *Dialektiky osvícenství*? Adorno s Horkheimerem si v *Předmluvě* mimo jiné kladou otázky, „proč lidstvo, místo aby vstoupilo do skutečně lidského stavu, upadá do nového druhu barbarství“ a proč se „pokrok převrací v úpadek“? Ptají se, jak je možné, že iracionalismus vychází z rozumu? [Adorno, Horkheimer 2009:11-16] Díky tomu můžeme Adorna s Horkheimerem považovat za autory, kteří se jako jedni z prvních pokusili důkladně analyzovat, proč se modernita dostává do konfliktu sama se sebou. Nastolili tak řadu témat, s nimiž se později setkáváme právě u Patočky.

Vedle toho je samozřejmě třeba mít na paměti také momenty, kterými se Adornův a Horkheimerův text od Patočkovy práce odlišuje. Jednak je zřejmé, že představitelé Frankfurtské školy se k problému modernity obracejí spíše jako k procesu než jako k otázce civilizační formace – vnímají tedy pojem „civilizace“ spíše v singuláru, a to jako odlišení „civilizovaného“ od „barbarského“ („krok od chaosu k civilizaci“ [tamt.:29]; „civilizací plně uchopený subjekt se rozkládá na prvek oné nelidskosti, jíž chtěla civilizace od počátku uniknout“ [tamt.:42]; „civilizace je vítězství společnosti nad přírodou“ [tamt.:183]; a podobně). Za druhé je třeba poznamenat, že u Patočky nenajdeme tak zřetelný antikapitalismus. Český filosof se sice, jak bylo předvedeno zejména ve studii o nadcivilizaci, vymezuje vůči ekonomickému liberalismu a v *Kacířských esejích* pak dále poukazuje na problém celého systému, který se mění ve weberovskou „ocelovou klec“, nicméně nelze u něj hovořit o marxismu, jak se s ním setkáváme u členů Frankfurtské školy. Patočkova kritika totiž skrze obrat k filosofii dějin či definování nadcivilizačních principů hledá mnohem širší perspektivu celého problému, v níž marxismus jako takový hraje vlastně jen epizodní roli.

Vraťme se však ke styčným plochám obou prací, které jsou v tuto chvíli ve středu našeho zájmu. Jedním z hlavních společných motivů je nebezpečí úpadku modernity kamsi

⁶⁴ česky: *Dialektika osvícenství* (2009)

zpět do předdějinného období, na které Patočka, jak bylo předvedeno výše, v *Kacířských esejích* poukazoval.

Adorno s Horkheimerem tento problém otevírají hned v úvodní části své práce nazvané *Pojem osvícenství*, kde konstatují, že osvícenství mělo „zbavit lidi strachu“, uskutečnit „odkouzlení světa“, „rozložit mýty a obrazotvornost nahradit věděním“, jenže od svého původního záměru se odklonilo. Namísto toho se jeho cílem stalo ovládnutí přírody a ustavení člověka jejím pánem. Moderní společnost proto začala vytvářet systém takového vědění, které by tomuto cíli nejlépe sloužilo, tedy vědění, jež je založeno na moci a jehož podstatou je technika. [tam.:17n.] Adorno s Horkheimerem proto poukazují na paradoxní souvislost mezi osvícenstvím a mýtem, což následně dokládají na homérských eposech. V nich je rozum sice představen jako ten, který „ničí mýtus“ [tam.:53], nicméně oba autoři již dříve ukazují, že osvícenství pak samo „upadá do mytické klatby“, neboť v posledku vytváří „suchou moudrost, která nepřipouští nic nového pod sluncem“ [tam.:25], „systém, z něhož vyplývá vše a každý“ [tam.:20].

Úvodní části výkladu *Dialektiky osvícenství* tak zachycují posun, který se odehrál také v Patočkově vnímání modernity. Nadcivilizace měla být původně „racionální“ civilizací, nicméně – řečeno Adornovou a Horkheimerovou terminologií – „přestala myslet“ a stala se z ní civilizace „průmyslová“, Weberova „ocelová klec“, v níž se život ocitl v iracionálním, téměř myticky uzavřeném kruhu moderní produkce.

Principy této společnosti, která „odsunula stranou klasický požadavek, podle něhož má myšlení myslet“ [tam.:37], pak Adorno s Horkheimerem popisují v části věnované problematice kulturního průmyslu. Právě tento oddíl jejich práce nám nejvíce napovídá, že český filosof *Dialektiku osvícenství* skutečně četl, neboť způsob, jakým oba autoři fungování celé kulturní mašinérie líčí, vykazuje souvislost s Patočkovým popisem fenoménu nudy, jak je představen v *Kacířských esejích* [tam.:123-166].

Celý posun od racionální k průmyslové civilizaci lze stručně vyjádřit skrze proměnu společenské mimesis. Mohli bychom dokonce říci, že Toynbeem započatý výklad, na nějž Patočka navázal ve studii o nadcivilizaci, je v *Dialektice osvícenství* dotažen do konce. V moderní společnosti utvářené kulturním průmyslem už totiž dávno nevládne společenská nápodoba zaměřená na racionální impulsy, jak o nich psal český filosof v padesátých letech, nýbrž „vynucená mimesis“, pod jejímž vedením „se jedinci přizpůsobují kulturnímu zboží, jehož charakter prohlédli“. [tam.:166]

Katastrofální osud původně racionální civilizace však nevrholí v tragikomické a v jistém smyslu dekadentní průmyslové civilizaci. Jak jsme se mohli přesvědčit už u

Patočky, jeho vrchol představuje peklo světových válek, kde je démonii ponechán volný průchod. Pro Adorna s Horkheimerem je tento moment zastoupen především antisemitismem, neboť právě v nenávisti k židovskému národu naplno vyvstává jak paralela s mýtem (antisemitismus je „rituálem civilizace“ a pogromy jsou jeho „rituálními vraždami“), tak propadnutí Patočkou popisovanému démonickému orgiasmu, jemuž se lidé moderní doby paradoxně nedovedou ubránit („zcela je zachvacuje temné puzení, k němuž měli od počátku blíž než k rozumu“) [tamt.:170]. Adorno s Horkheimerem proto mohou uzavřít, že ona civilizace, která tak slavně zvítězila nad přírodou, nakonec „vše proměňuje na pouhou přírodu“⁶⁵ [tamt.:183].

2.3 Shrnutí II

Patočkův koncept modernity v *Kacířských esejích*

Připomeňme si, že ve druhé části práce byl původní koncept nadcivilizace z padesátých let konfrontován s *Kacířskými esejí o filosofii dějin* z let sedmdesátých a že záměr tohoto srovnání byl dvojitý: 1. zasadit koncept nadcivilizace do širšího kontextu Patočkovy filosofie dějin; 2. prokázat kontinuitu mezi původním konceptem nadcivilizace jakožto civilizace „racionální“ a pozdějším uchopením modernity jako civilizace „průmyslové“.

2.3.1 Modernita jako přechodné období

K Patočkovým *Kacířským esejím* jsme se rozhodli přistoupit prostřednictvím rozvedení několika motivů naznačených již v původní studii z padesátých let. Jedním z hlavních poznatků, které jsme touto cestou odhalili, je skutečnost, že Patočkova interpretace nové civilizace je postavena na představení dvou společenských stádií, ke kterým se autorův výklad modernity vztahuje: - prvním z nich je období před počátkem dějin, jež reprezentují „nedějinné“ přírodní národy a později „předdějinné“ civilizace; - druhé tvoří etapa samotných dějin, kterou Patočka rozděluje do řecké a křesťanské konverze. K tomu je třeba dodat, že obě společenská stádia od sebe odlišuje klíčový zlom, jenž se odehrál v řecké polis. Původní způsob života přírodních národů a prvních civilizací založený na

⁶⁵ Ve výkladu českého filosofa Michaela Hausera, který se ve své disertační práci *Modernita a negativita* (2004) věnuje právě dílu Theodora Adorna, můžeme vidět, že tento stav má svůj původ ve skutečnosti, že kapitalismus, jenž původně porazil přírodu, v Adornově pojetí vlastně představuje přírodu novou, neboť člověka opět uvrhne do nepředvídatelného prostředí, ve kterém musí bojovat o přežití [Hauser 2005:27].

skromném přijetí „daného smyslu“ zde prošel „otřesem“, ve kterém filosofie a politika zpochybnily původní „naivní jistotu“ preddějinného lidstva a přinesly obrat k novému, náročnějšímu rozměru smysluplnosti lidského života. Tím začaly dějiny v pravém smyslu slova, přičemž nový pohled na svět založený na vědomí problematičnosti vlastní existence našel své vyjádření nejprve v platónském programu péče o duši, později pak v křesťanství.

Teprve vztahením nové civilizace k těmto dvěma společenským stádiím se nám pak otevírá možnost porozumět problematické a nejasné roli, kterou modernita v rámci Patočkovy filosofie dějin hraje. Práce českého filosofa nám totiž na straně jedné ukazuje, že moderní, „vědoteknikou“ nesená „průmyslová civilizace“, jež vyrostla z průlomu osvícenství, dosahuje na poli ovládnutí přírody úspěchů natolik velkolepých, že se zdá být novou, doposud nejmocnější epochou lidské historie. Na straně druhé nám však Patočkův výklad zároveň předvádí, že modernita představuje vzhledem k řecké a křesťanské konverzi „ohromný zářez do kontinuity lidských dějin“, neboť se vzdává způsobu, jakým se ke světu a k jeho smysluplnosti vztahovali lidé dvou předcházejících historických epoch, a povahou života, který prosazuje, se v mnoha ohledech blíží spíše preddějinnému období.

Kaciřské eseje tak s ještě větším důrazem než původní studie o nadcivilizaci rozehrávají úvahu nad tím, zdali je moderní civilizace v rámci lidské historie skutečně „vzmachem“, nebo naopak spíše „úpadkem“.

V tomto duchu se nese také výklad českého filosofa Ivana Chvatíka, z něhož lze konečně dovodit, že na základě Patočkova díla můžeme modernitě porozumět jakožto přechodnému období na konci druhého, křesťanského obratu, který se v souladu s Nietzscheho diagnózou vyčerpal. Tato situace pak může mít dvě východiska – jak úpadek do moderní formy pouhého vegetování, tak vzmach v podobě „třetí konverze“. Záleží jen na člověku, zdali se při nové artikulaci svého vztahu ke světu dokáže vzepřít „relativistickému nihilismu“, jež mu vědoteknikou nesená civilizace podsouvá.

Závěrem můžeme konstatovat, že Patočkův výklad modernity nám opět připomněl paralelu se současnou historickou sociologií. Způsob, jakým český filosof zasazuje moderní civilizaci do širšího historického rámce, zejména jeho důraz na vztahení k okamžiku tvůrčího průlomu v řecké polis, totiž v základních rysech odpovídá tomu, jak se dnes skrze diskusi o axiálním věku snaží modernitě porozumět civilizační analýza.

2.3.2 Průmyslová civilizace jako ústup

Za druhé jsme se věnovali problému kontinuity Patočkova vnímání modernity, který byl v první části práce otevřen odlišením „konceptu“ nadcivilizace od pouhého „pojmu“. Bylo doloženo, že ačkoliv se s pojmem „nadcivilizace“ u Patočky setkáme jen ve studii *Nadcivilizace a její vnitřní konflikt* a v několika souvisejících textech z té doby, nadcivilizace jakožto koncept modernity prostupuje dále autorovým dílem.

V *Kacířských esejích* se sice ukázalo, že se způsob Patočkova vnímání moderní civilizace proměnil, neboť český filosof zde – v mnoha ohledech v souladu jak s Weberovým motivem „ocelové klece“, tak s Adornovým a Horkheimerovým výkladem *Dialektiky osvícenství* - již částečně rezignoval na pojetí „racionální“ civilizace ve prospěch modelu civilizace „průmyslové“. Zároveň bylo nicméně předvedeno, že hlavní pilíře původního konceptu nadcivilizace – beznáboženská věda a racionalizace – zůstávají v *Kacířských esejích* v platnosti. Jejich vnímání se sice rovněž mění, avšak základy, jež byly položeny Patočkovou reflexí duchovní krize u Masaryka s Husserlem a snahou o porozumění modernitě skrze Weberův výklad racionalizace, nadále tvoří osu autorova chápání modernity.

Kacířské eseje tedy nepředstavují popření předcházejícího konceptu nadcivilizace, nýbrž spíše popis posunu, který se v rámci moderní společnosti odehrál. Za hlavní trend této proměny reprezentované modelem „průmyslové civilizace“ pak můžeme označit ústup modernity od původního racionálního programu.

3.

NADCIVILIZACE JAKO PARADOX

Patočkův koncept modernity v kontextu současné historické sociologie

Zásluhou předloženého výkladu konceptu nadcivilizace, jenž šel napříč jak autorovým životem, tak jeho dílem zastoupeným studií *Nadcivilizace a její vnitřní konflikt* a *Kacířskými eseji o filosofii dějin*, snad čtenář získal představu o základních rysech Patočkova pojetí modernity. V poslední části práce se pokusím ukázat, jak tento koncept zapadá do kontextu současné historické sociologie.

K tomu je třeba poznamenat, že již v dosavadním výkladu bylo odhaleno několik závěrů, které na hledanou souvislost poukazují. Základní paralelu s dnešní historickou sociologií samozřejmě tvoří už skutečnost, že Patočka vnímá modernitu jako novou civilizaci. Vedle toho první část práce předvedla, že český filosof při popisu civilizační dimenze modernity a jejího vnitřního konfliktu dospěl až k pluralitnímu pojetí moderní civilizace, jež je v mnoha ohledech podobné tomu, které dnes v konceptu rozmanitých modernit rozvíjí Shmuel N. Eisenstadt. V rámci výkladu druhé části práce se pak ukázalo, že další paralelu s dnešním bádáním lze vidět v Patočkově snaze o zasazení modernity do koncepce světových dějin, o což dnes historická sociologie usiluje prostřednictvím diskuse o axiálním věku.

Tyto momenty, jichž jsme se během výkladu nejednou dotknuli, by bylo možné dále rozebírat a v rámci Patočkových a Eisenstadtových textů je detailněji srovnávat. V poslední části celé práce však nakonec dám přednost něčemu jinému. Naše pozornost se totiž zaměří na problém „civilizačního paradoxu“, neboť právě ten se v interpretaci Johanna P. Arnasona ukazuje být možná klíčovým příspěvkem Jana Patočky do diskuse o civilizační dimenzi modernity [Arnason 2010:55].

Na následujících stranách se proto závěrem pokusím ukázat, jak lze motiv civilizačního paradoxu interpretovat v rámci mých vlastních poznatků, které byly odhaleny při předchozím výkladu Patočkova konceptu nadcivilizace.

3.1 Civilizační paradox

Jak bude ještě předvedeno níže, problém civilizačního paradoxu úzce souvisí s otázkou neúplnosti moderní civilizace. Naše závěrečné téma se proto pokusím otevřít právě popisem tohoto fenoménu, jak se s ním setkáváme v díle Shmuela N. Eisenstadta. Na jeho základě totiž daleko snáze pochopíme podstatu Arnasonovy definice, která bude předložena hned vzápětí.

3.1.1 Neúplnost moderního průlomu (S. N. Eisenstadt)

Podíváme-li se na Eisenstadtovo dílo blíže, narazíme v něm na jeden moment, který nástup moderní civilizace problematizuje. Když izraelský sociolog předkládá popis „průlomu“ modernity, můžeme z něj vyčíst následující rozpor. Ačkoliv kulturní a politický program modernity člověku na straně jedné přináší novou „autonomii“, s níž se pojí možnost aktivně a vědomě ovládat přírodu a formovat vlastní společnost [Eisenstadt 2000:3-7], na straně druhé je pro „odkouzlený“ svět zároveň příznačná „ztráta znamení jistoty“, která činí nový společenský řád „křehkým“ a náchylným jak k „revolučním“ proměnám, tak také například k opětovným snahám o obnovu sakrální a charismatické dimenze lidské zkušenosti [Eisenstadt 2006:145n.]. K tomu je třeba dodat, že základem celého rozporu je skutečnost, že zatímco předchozí civilizace byly založeny na morálním či metafyzickém řádu, který přemostoval mezeru mezi pozemským a nadpozemským světem [Eisenstadt 2003:197], civilizace modernity, jak naznačuje popis jejího kulturního a politického programu, se původních opor samozřejmosti společenského, politického a ontologického řádu zbavuje, aniž by člověku dávala jednoznačný návod, jak je nahradit [Eisenstadt 2003a:494-499].

Eisenstadtova práce dále ukazuje, že modernita pak při řešení tohoto problému nedokáže dospět k jednoznačnému řešení, neboť sama stojí na antinomických východiscích, jejichž spor se v takové situaci probouzí k životu (což nám připomíná Patočkův výklad „vnitřního konfliktu“ racionální civilizace). Izraelský sociolog zde, podobně jako český filosof ve studii z padesátých let, vychází z Weberova rozlišení mezi „Wertrationalität“ a „Zweckrationalität“, neboť také v jeho pojetí „antinomií modernity“ je základem celého sporu otázka úlohy rozumu ve společnosti. Střetává se zde tendence vnímat jeho roli absolutně na straně jedné, s pohledem, který naopak připouští pluralitu různých hodnot a racionalit na straně druhé. Vedle toho Eisenstadt zmiňuje ještě řadu dalších dimenzí, do nichž se konflikt může promítnout (například vztah člověka a přírody), nicméně z našeho pohledu je důležité zejména autorovo konstatování, že napříč

těmito otázkami v modernitě vyvstává spor mezi autonomií lidské osoby a společenskou kontrolou. [Eisenstadt 1999:62-65.]

Z Eisenstadtova díla lze dále vyvodit, že celý spor může namísto řešení problému nejistoty paradoxně vést k vyvstání „traumat“ a „temných“, „barbarských“ stránek modernity, mezi které patří především ideologizace a posvěcení násilí, teror, či fanatismus válek, s čímž se setkáváme již během Velké francouzské revoluce, později pak především ve dvou světových válkách a v holocaustu [Eisenstadt 2003c:561-567]. Zásahu na tom má tzv. „jakobínský element“, který můžeme chápat jako esenci totalizující strany vnitřního sporu modernity (v rámci Patočkovy terminologie by přibližně odpovídal vymezení „radikalismu“) [Eisenstadt 1999:72nn.].

K této temné stránce nové civilizace pak můžeme zařadit také zkušenost komunistických režimů, které, jak Eisenstadt zdůrazňuje, nebyly protimoderní, nýbrž byly představiteli moderních a modernizujících se zemí, v nichž převládla jakobínská orientace, zatímco v pluralistických společnostech, jakými jsou USA, Anglie či Francie, zůstal jakobínský prvek přítomen pouze jako jeden z mnoha rozmanitých proudů. Co je z našeho pohledu obzvláště pozoruhodné, Eisenstadt přímo píše, že sovětské impérium vlastně bylo pokusem o negaci pluralitního modelu modernity, který vznikl na Západě. Jinými slovy, nešlo o protest proti modernitě jako takové, nýbrž se jednalo o vnitřní spor v rámci modernity samé, odpor vůči západní verzi, který však díky svým vlastním vnitřním rozporům nemohl uspět a stal se nakonec spíše „překážkou“ či „pokřivením“ modernity.⁶⁶ [Eisenstadt 2003d:688-694]

3.1.2 Civilizační paradox (J. P. Arnason)

Předložený výklad Eisenstadtovy práce nám touto cestou dosvědčuje, že se také dnešní historická sociologie v rámci snahy o porozumění civilizační dimenzi modernity setkává s tím, co Johann P. Arnason v interpretaci Patočkova konceptu nadcivilizace označil jako „civilizační paradox“:

„Modernita má svou civilizační dimenzi, je však současně něčím více a něčím méně, než byly tradiční civilizace. A tento paradox má další aspekt.

⁶⁶ Tezí o příslušnosti komunistických režimů k modernitě se zabývá například také J. P. Arnason v eseji *Communism and Modernity* (česky: *Komunismus a modernita*, 2010), kde konstatuje, že komunistická zkušenost skutečně je „výhonkem globálního modernizujícího procesu“. Jedním dechem však islandský sociolog dodává, že se jednalo o „v konečných důsledcích sebedestruktivní verzi modernity“. [Arnason 2010b:104n.]

Právě pokus o překonání civilizačních slabín a definitivní potvrzení nadřazenosti nad tradičními civilizacemi odhalí nakonec do všech důsledků vnitřní neúplnost nadcivilizace vcelku.“ [Arnason 2010:27n.]

Jak bylo předvedeno výše, právě tato potíž vyvstává v Eisenstadtově výkladu moderního průlomu, který snahou o překonání nejistot, jež se s opuštěním tradičních společenských základů objevily, nakonec díky antinomickému charakteru vlastních východisek vede až k probuzení „barbarských“ stránek modernity.

Nicméně první interpretace modernity jakožto civilizace, která se svou vlastní neúplností snaží (neúspěšně) zacelit skrze spor dvou možných cest racionální organizace lidské společnosti, byla podle Arnasona zformulována právě v Patočkově studii *Nadcivilizace a její vnitřní konflikt*. Islandský sociolog na tuto skutečnost prvně poukázal již ve své knize *Civilisations in Dispute* [Arnason 2003:135n.]. Blíže však celé téma rozvedl až ve zmiňovaném příspěvku *Nadcivilizace a její různé podoby: Patočkova koncepce modernity ve světle dnešních diskusí*, kde zdůraznil, že právě tento aspekt Patočkovy práce dnes můžeme považovat za autorův originální a aktuální příspěvek do debaty o civilizační povaze modernity [Arnason 2010:55]. V závěrečném oddílu se proto v rámci našeho dosavadního výkladu zaměříme právě na rozvedení Arnasonova argumentu.

3.2 Závěry

Nadcivilizace a civilizační paradox

Posledním úkolem celé práce je tedy vysvětlit, jakým způsobem se civilizační paradox, jeden z klíčových problémů moderní civilizace, promítá do Patočkova konceptu.

Johann P. Arnason nám předkládá vlastní výklad, ve kterém ukazuje, že „konstitutivní paradox“ převahy na straně jedné a neúplnosti na straně druhé v nadcivilizaci vyvolává vznik „vnitřního konfliktu“, v němž se střetávají „dva fundamentálně odlišné způsoby, jak paradox zvládnout“. Celý spor pak podle něj vede k „rozrůznění a polarizaci nadcivilizačních společenských formací“. [tamt.:55]

S Arnasonovým výkladem je moje práce v zásadě ve shodě, nicméně poznatky dosažené v její první a druhé části přeci jen volají po tom, aby byl problém civilizačního paradoxu přednesen v rámci mé vlastní interpretace Patočkova díla. Poslední oddíl tedy zároveň představuje opětovnou artikulaci většiny mých hlavních závěrů. (Budu zde však postupovat stručně a selektivně. Pokud by čtenář vyžadoval kompletní souhrn všech

doposud získaných poznatků, necht' se zároveň obrátí k oddílům 1.6 *Shrnutí I* a 2.3 *Shrnutí II*, které jsou zopakování závěrů první a druhé části práce zvláště věnovány.)

3.2.1 Neúplnost (beznáboženská, věda)

Prvním momentem, na který se při výkladu civilizačního paradoxu zaměříme, je Arnasonem zmíněná „neúplnost“ moderní civilizace vzhledem k jejím tradičním předchůdkyním.

Budeme při tom těžit ze dvou hlavních poznatků naší práce. První z nich představuje zařazení konceptu nadcivilizace do širšího rámce Patočkovy filosofie dějin, které nám otevřelo možnost srovnat moderní civilizaci s těmi tradičními. Za druhé se nám koncept nadcivilizace podařilo zasadit do souvislostí autorova života, v rámci čehož jsme se přesvědčili, že Patočka byl v tehdejší Československu svědkem řady mezních situací – duchovní krize Evropy, světových válek, totalitarismu – ve kterých právě rozporuplný charakter modernity vyvstával na povrch.

Podívejme se nejdříve na první z těchto zkušeností, duchovní krizi Evropy, již Patočka vnímal zejména prostřednictvím Tomáše G. Masaryka a Edmunda Husserla. Paradox neúplnosti nové civilizace tak před českým filosofem vyvstal hned ve dvou významných motivech.

První z nich byl pojmenován jako „beznáboženská“. Ukázalo se, že v tomto směru byl pro Patočku už ve studii z padesátých let důležitým východiskem Masarykův popis absence „integrační“ funkce náboženství v moderní společnosti. Tento motiv se pak završil v *Kacířských esejích*, kde Patočka předvedl, že zatímco obě tradiční civilizace – křesťanská a řecká - problém „překonání každodennosti“ úspěšně řešily, moderní civilizace svou vlastní cestu obratu k zodpovědnosti doposud ustavit nedovedla. Tento neúspěch se pak demonstroval v degeneraci kategorií všedního a svátečního v nudu a orgiasmus, která ve své nejhorší podobě vyvstala ve válkách 20. století.

S podobnou silou pak neúplnost nové civilizace rezonuje také ve druhém vyloženém motivu „vědy“. Již ve studii z padesátých let se totiž objevil husserlovský akcent na paradoxní skutečnost, že úspěchy ověčená moderní věda není schopna člověku pomoci v jeho „životních úzkostech“. V *Kacířských esejích* tento rozpor jen nabývá na síle propojením vědy s technikou, jež v posledku dalo vzniknout „průmyslové civilizaci“. Ta je sice nesrovnatelně mocnější než všechny civilizace předcházející, nicméně život, který produkuje, jako by svým charakterem klesal pod úroveň řecké a křesťanské epochy.

3.2.2 Pokus o řešení (racionalizace)

Vedle duchovní krize Evropy a na ni navazujících světových válek však Patočka zažil ještě jeden mezní moment, jenž nakonec na neúplnost modernity rovněž poukázal. Druhé mohutné vyvstání civilizačního paradoxu pro českého filosofa představoval totalitarismus, který v Československu vyrostl po roce 1948 z komunistického pokusu o řešení krize moderní společnosti.

Možná právě kvůli tomuto dvojímu vyvstání civilizačního paradoxu – nejprve v podobě duchovní krize Evropy, poté ve formě totalitarismu - se Patočka ve studii z padesátých let obrátil k dílu Maxe Webera, jehož pojetí nástupu moderní společnosti by snad mohlo vysvětlit, proč se nová civilizace objevila v těchto dvou verzích a proč byly obě tak rozporuplné. V předloženém výkladu byl z tohoto důvodu vedle „vědy“ a „beznáboženskosti“ postaven ještě jeden prvek, který můžeme považovat za klíčový a zastřešující rys celé nadcivilizace – motiv „racionalizace“.

Na jeho základě bylo předvedeno, že Patočka vlastně přijal Weberův výklad racionalizace jakožto podstaty původního průlomu modernity na Západě. Následně se však český filosof, volně inspirován Weberovou distinkcí hodnotově- a účelově- racionálního jednání, pokusil ukázat, že se zde objevily dva pokusy o řešení neúplnosti nové civilizace – západní liberalismus živící duchovní krizi Evropy a sovětský komunismus vedoucí k totalitarismu – z nichž každý vycházel z vlastního uchopení rozumu jakožto jádra moderní společnosti.

První z nich stavěl na nadcivilizačním principu „moderantismu“, jenž chce s rozumem pracovat „netotálně“, chce jej využít jako „soudce“ a chce tak být pouze „rámcem“ života, ve kterém se otevírá prostor pro lidskou svobodu a dokonce i pro „neracionalizovatelné a přece podstatné spolupodmínky lidskosti“. Druhý z nich naopak vycházel z „radikalismu“, jenž chce skrze rozum zcela „organizovat lidský život“, chce být „absolutní“, chce se stát „klíčem řešení všech životních otázek“.

Duchovní krize Evropy a totalitarismus pak představují výsledky selhání obou těchto snah. Jak západní, tak východní pokus o vybudování moderní civilizace na čistě racionálních základech totiž podle Patočky podlehl vlastním vnitřním rozporům. Západní moderantismus, oproštěný od náboženství a přivinutý k vědě, se v podobě ekonomického liberalismu upjal k materiální stránce života a postupně rezignoval na ty aspekty lidské společnosti, které tuto perspektivu přesahují, zejména na morálku a solidaritu. Jak ukázaly *Kacířské eseje*, tato již nikoliv „racionální“, nýbrž „průmyslová“ civilizace cestou proměny ve weberovskou „ocelovou klec“ nakonec ztratila smysl pro rozum jako takový. Tím se

otevřel prostor pro radikální alternativu. Ta se v podobě komunismu apelujícího na lidskost a sociální spravedlnost pokusila moderní civilizace zmocnit. Povstání sovětské impérium však nebylo řešením, nýbrž prohloubením celé krize, neboť v komunistických režimech se nepodařilo naplnit ani ideál humanity, který se zvrhl v různé formy násilí, ani ideál racionality, který skončil absurdním politickým mysticismem.

Potvrdila se tak slova Johanna P. Arnasona, podle nichž spor dvou pokusů o vytvoření čistě racionální společnosti nakonec vede k odhalení „vnitřní neúplnosti nadcivilizace vcelku“, a to „do všech důsledků“.

3.2.3 Překonání paradoxu (regenerace)

Jak celou práci uzavřít? Dovolím si konstatovat, že koncept nadcivilizace můžeme na základě předloženého výkladu chápat jako Patočkovu snahu o porozumění moderní době, jež byla provázena zmatkem a nejistotou. „Bohem opuštěný“ člověk v ní totiž zažil dva odlišné pokusy, které na troskách křesťanské civilizace usilovaly o vybudování lidské společnosti na nových, racionálních základech. Oba v sobě však, přes některé dílčí úspěchy, zahrnovaly celou řadu zásadních rozporů.

Ve středu Patočkova výkladu proto stojí snaha o pochopení paradoxů, kterých byl sám autor svědkem. V tom také nakonec spočívá největší síla a přínos celého konceptu nadcivilizace. Dílo českého filosofa nám totiž umožňuje porozumět modernitě jako civilizační formaci, jejíž kulturní a politický program stojí, zejména díky nevyjasněnému vztahu k vlastní minulosti, na nejistotě, vnitřních rozporech a paradoxních situacích, o jejichž překonání (marně) usiluje.

Jak bylo předvedeno skrze *Kacířské eseje* a Chvatíkův výklad „třetí konverze“, moderní civilizace se z těchto důvodů v rámci Patočkova díla nakonec ukazuje jako určité „přechodné období“, pro které jsou výše zmíněné atributy nejistoty a rozporuplnosti příznačné.

Je však život v paradoxu skutečně osudem moderního člověka? Patočka nám zejména prostřednictvím motivu mravní regenerace, jenž se jako červená nit táhne jak původní studií *Nadcivilizace a její vnitřní konflikt* („vědomí společného osudu“), tak *Kacířskými eseji* („solidarita otřesených“), naznačoval, že tomu tak nemusí být. Moderní civilizace, především ve své moderantní podobě, v sobě totiž nese potenciál pro překonání vlastní neúplnosti a vyrovnání se s dědictvím minulých civilizací. Také ona tedy nakonec může vykonat velký „obrat“ a být tak v kontextu světových dějin „vzmachem“, jak se to dříve povedlo řecké a křesťanské civilizaci. (Nelze si v tuto chvíli nevzpomenout na dříve

zmiňovanou narážku na Nietzscheho dílo a nepoložit si otázku, zdali moderní civilizace, zejména jak je vykreslena v *Kacířských esejích*, přeci jen není spíše „poslední civilizací“, která teprve musí „překonat sebe samu“, aby dosáhla stádia „nadcivilizace“?)

V příběhu Patočkova života, stejně jako ve výkladu jeho díla se nám však nakonec ukázalo, že civilizační paradox lze překonat jen paradoxně – hledáním společného smyslu v době beznáboženskosti, vědy a racionalizace, tedy tam, kde na první pohled nic takového není. Neúplnost nové epochy, jež už není schopna a ani oprávněna poskytnout jasné odpovědi na otázku po smyslu lidského života, totiž nelze řešit popřením či ignorováním takového tázání, jak se o to pokusil západní liberalismus, ani jeho znásilněním a mocenským ovládnutím, o které usiloval sovětský komunismus. Bohem opuštěný člověk musí za tuto část světa a lidského života, již racionální civilizace nedokáže pokrýt, sám převzít zodpovědnost navzdory tomu, jak problematický a nejasný tento úkol je.

Závěrem tedy můžeme konstatovat, že v Patočkově pojetí modernity jakožto nadcivilizace lze najít odpovědi na problémy, jež dnes, zejména díky diskusím o „axiálních věku“ a „rozmanitých modernitách“, stojí ve středu zájmu historické sociologie. Klíčový přínos více jak půlstoletí starého konceptu pro současné bádání při tom spočívá právě ve způsobu, jakým český filosof uchoopil otázku „civilizačního paradoxu“. Ta se sice v evropském prostředí objevila již před značnou dobou, nicméně, jak nám naznačují poznatky civilizační analýzy reprezentované zejména dílem Shmuela N. Eisenstadta, celý problém plynoucí z neúplnosti moderní civilizace dnes spolu s otázkou po svém řešení vyvstává a bude vyvstávat v různorodých kulturních kontextech v modernitách po celém světě. Témata, kterými se Jan Patočka v padesátých letech zabýval, tak rozhodně neztratila na své aktuálnosti. Naopak, jak jsem se v této práci pokusil předvést, koncept nadcivilizace vycházející z výjimečné životní zkušenosti svého autora nám dnes pro výzkum modernity poskytuje pozoruhodná východiska, jejichž další využití je pro současnou historickou sociologii výzvou.

DOSLOV

Doslov této práce bych rád využil k reflexi obrazu Patočkova uchopení modernity, jak zde byl vykreslen. Není možná zcela obvyklé, aby autor ke svému textu přidával seznam jeho nedostatků, nicméně jelikož jde o kvalifikační práci s omezeným rozsahem, dovolím si zmínit se zde o několika motivech, které jsem zde již nerozvedl, nicméně jejichž významu jsem si vědom.

Čtenář si jistě všiml, že zatímco první část textu věnující se studii *Nadcivilizace a její vnitřní konflikt* svým rozsahem pokrývá více jak polovinu celé práce, zbývajícím oddílům byl věnován prostor skromnější. V případě třetí části zaměřené na zasazení konceptu nadcivilizace do kontextu současné historické sociologie to neznamena žádný problém, neboť tento cíl byl naplňován již v průběhu celé práce a také v *Předznamenání*, takže poslední část už celý úkol jen dokončila. Nicméně v případě *Kacířských esejů* je třeba přiznat, že jejich rozbor by vyžadoval minimálně stejně rozsáhlý prostor jako studie z padesátých let. Podařilo se sice popsat posun, který se v autorově chápání modernity mezi oběma texty odehrál, chybí však jeho bližší vysvětlení. Z předloženého výkladu totiž není zcela zřejmé, proč k dané proměně vlastně došlo. Jedním z mála náznaků žádaného objasnění je vložený exkurz věnovaný *Dialektice osvícenství*, kterou se Patočka pravděpodobně inspiroval, nicméně podobných souvislostí by bylo potřeba vyzdvihnout daleko více. Patřily by mezi ně například přednášky francouzského myslitele Raymonda Arona (1905-1983) zaměřené na problematiku „industriální společnosti“ (*Dix-huit leçons sur la société industrielle*, 1962; *La Lutte des classes*, 1964; *Démocratie et totalitarisme*, 1965) nebo některé práce Martina Heideggera, o jehož vlivu na Patočku již byla řeč dříve.

Obhajobou výše naznačené neúplnosti je fakt, že některá témata zkrátka musela vzhledem k omezenému rozsahu diplomové práce ustoupit celkovému směřování mého výkladu, kterým bylo zasazení konceptu nadcivilizace do kontextu současné historické sociologie. Z *Kacířských esejů* proto byly vyzdvíženy zejména ty motivy, které poukazují jak na souvislost se studií z padesátých let, tak na spřízněnost s dnešní civilizační analýzou. To však neznamena, že bych si nebyl vědom významu dalších motivů a témat Patočkova díla. Naopak, pokud k tomu někdy v budoucnu dostanu příležitost, rád bych při další práci s Patočkovým konceptem modernity mimo jiné postupoval právě ve směru naznačených nedostatků. Věřím, že představená práce pro to bude dobrým základem.

LITERATURA

- Adorno, Theodor, Max Horkheimer. 2009. *Dialektika osvícenství*. Přeložili Michael Hauser a Milan Váňa. Praha: Oikoymenh.
- Arendtová, Hannah. 2012. *O Revoluci*. Přeložil Daniel Štěch. Praha: Oikoymenh.
- Arnason, Johann P. 2003. *Civilisations in Dispute: Historical Questions and Theoretical Traditions*. Leiden: Brill.
- Arnason, Johann P. 2005. „The Axial Age and its Interpreters: Reopening a Debate“. Pp. 19-49 in Johann P. Arnason, Shmuel N. Eisenstadt, Björn Wittrock (eds.). *Axial Civilizations and World History*. Leiden: Brill.
- Arnason, Johann P. 2009. „Civilizační analýza: vznikající paradigma.“ Pp. 15-82 in Johann P. Arnason. *Civilizační analýza: Evropa a Asie na rozcestí*. Přeložili Zuzana Kubišová, Ondřej Lánský a Ondřej Štěch. Praha: Filosofia.
- Arnason, Johann P. 2009a. „Negativní platonismus: Mezi dějinami filosofie a filosofií dějin.“ Pp. 493-507 in Ivan Chvatík (ed.). *Myšlení Jana Patočky očima dnešní fenomenologie*. Přeložila Marie Žůrková. Praha: Filosofia.
- Arnason, Johann P. 2010. „Nadcivilizace a její různé podoby. Patočkova koncepce modernity ve světle dnešních diskusí“. Pp. 23-56 in Johann P. Arnason, Ladislav Benyovszky, Marek Skovajsa (eds.). *Dějinnost, nadcivilizace a modernita: Studie k Patočkově konceptu nadcivilizace*. Praha: Togga.
- Arnason, Johann P. 2010a. „Myšlenkové a politické pozadí Patočkovy konfrontace s modernitou.“ Pp. 9-22 in Johann P. Arnason, Ladislav Benyovszky, Marek Skovajsa (eds.). *Dějinnost, nadcivilizace a modernita: Studie k Patočkově konceptu nadcivilizace*. Praha: Togga.
- Arnason, Johann P. 2010b. „Komunismus a modernita.“ Pp. 104-127 in Johann P. Arnason. *Historicko-sociologické eseje*. Přeložil Rudolf Převrátíl. Praha: Slon.
- Arnason, Johann P. 2010c. „Rozrůznění modernity.“ Pp. 128-151 in Johann P. Arnason. *Historicko-sociologické eseje*. Přeložil Jiří Ogrocký. Praha: Slon.
- Arnason, Johann P. 2010d. „Shmuel Noah Eisenstadt zemřel.“ *Historická sociologie* 2/2010: 135-137.
- Arnason, Johann P., Jiří Šubrt. 2010. „Civilizace v singuláru a v plurálu.“ Pp. 7-15 in Johann P. Arnason, Jiří Šubrt (eds.). *Kultury, civilizace, světový systém*. Praha: Karolinum.
- Bednář, Miloslav. 1995. „Jan Patočka a Martin Heidegger.“ *Reflexe* 14: 3_1 – 3_18.
- Benyovszky, Ladislav a kol. 2007. *Úvod do filosofického myšlení*. Plzeň: Aleš Čeněk.
- Bělohradský, Václav. 2010. „Absolutno uprostřed všedního dne.“ Pp. 173-200 in Johann P. Arnason, Ladislav Benyovszky, Marek Skovajsa (eds.). *Dějinnost, nadcivilizace a modernita: Studie k Patočkově konceptu nadcivilizace*. Praha: Togga.
- Bělohradský, Václav. 2010a. „Postkomunistický manifest.“ Pp. 43-60 in *Kritika depolitizovaného rozumu: Úvahy (nejen) o nové normalizaci*. Praha: Grimmus.
- Blecha, Ivan. 1997. *Jan Patočka*. Olomouc: Votobia.

- Bouzek, Jan. 2010. „Nadcivilizace a starší dějiny; její předchůdci, podněty pro globální svět. Pp. 305-318 in Johann P. Arnason, Ladislav Benyovszky, Marek Skovajsa (eds.). *Dějinnost, nadcivilizace a modernita: Studie k Patočkově konceptu nadcivilizace*. Praha: Togga.
- Cajthaml, Martin. 2010. *Evropa a péče o duši*. Praha: Oikoymenh.
- Černý, Karel. 2010. „Jubileum Johanna Palla Arnasona.“ *Historická sociologie* 2/2010:133-134.
- Derrida, Jacques. 2010. „Ketzertum, Geheimnis und Verantwortung: Patočkas Europa.“ Pp. 181-211 in Jan Patočka. *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte*. Berlin: Suhrkamp.
- Dostojevskij, Fjodor Michajlovič. 2009. *Bratři Karamazovi*. Přeložil Prokop Voskovec. Praha: Leda/Rozmluvy.
- Dubský, Ivan. 1991. *Filosof Jan Patočka*. Praha: Oikoymenh.
- Durkheim, Émile. 2002. *Elementární formy náboženského života*. Přeložila Pavla Sadílková. Praha: Oikoymneh.
- Eisenstadt, Shmuel N. 1999. *Fundamentalism, Sectarianism and Revolution: The Jacobin Dimension of Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Eisenstadt, Shmuel N. 2000. „Multiple Modernities.“ *Daedalus* 129 (1): 1-29.
- Eisenstadt, Shmuel N. 2003. „The Axial Age: The emergence of transcendental visions and the rise of clerics.“ Pp. 195-218 in Shmuel N. Eisenstadt. *Comparative Civilizations and Multiple Modernities. Volume One*. Leiden: Brill.
- Eisenstadt, Shmuel N. 2003a. „Civilisational Dimension of Modernity: Modernity as a Distinct Civilization.“ Pp. 493-518 in Shmuel N. Eisenstadt. *Comparative Civilizations and Multiple Modernities. Volume Two*. Leiden: Brill.
- Eisenstadt, Shmuel N. 2003b. „Multiple Modernities in an Age of Globalization.“ Pp. 519-534 in Shmuel N. Eisenstadt. *Comparative Civilizations and Multiple Modernities. Volume Two*. Leiden: Brill.
- Eisenstadt, Shmuel N. 2003c. „Barbarism and Modernity: the Destructive Components of Modernity.“ Pp. 561-571 in Shmuel N. Eisenstadt. *Comparative Civilizations and Multiple Modernities. Volume Two*. Leiden: Brill.
- Eisenstadt, Shmuel N. 2003d. „The Breakdown and Transformation of Communist Regimes.“ Pp. 679-700 in Shmuel N. Eisenstadt. *Comparative Civilizations and Multiple Modernities. Volume Two*. Leiden: Brill.
- Eisenstadt, Shmuel N. 2003e. „The Reconstruction of Religious Arenas in the Framework of Multiple Modernities.“ Pp. 953-980 in Shmuel N. Eisenstadt. *Comparative Civilizations and Multiple Modernities. Volume Two*. Leiden: Brill.
- Eisenstadt, Shmuel, N. 2006. *The Great Revolutions and the Civilisations of Modernity*. Leiden: Brill.
- Elias, Norbert. 2007. *O procesu civilizace: 1. díl*. Přeložil Josef Boček. Praha: Argo.
- Elias, Norbert. 2008. *O procesu civilizace: 2. díl*. Přeložila Blanka Pscheidtová. Praha: Argo.
- Ferry, Jean-Marc. 2008. "Ten Normative Theses on the European Union." *Ethical Perspectives* 15 (4): 527-544.

- Findlay, Edward F. 2002. *Caring for the Soul in Postmodern Age: Politics and Phenomenology in the Thought of Jan Patočka*. New York: State University of New York Press.
- Fukuyama, Francis. 2002. *Konec dějin a poslední člověk*. Přeložil Michal Prokop. Praha: Rybka Publishers.
- Hauser, Michael. 2005. *Adorno: moderna a negativita*. Praha: Filosofia.
- Havel, Václav. 1999. „Dopis Gustávu Husákovi.“ Pp. 67-108 in Václav Havel. *Spisy 4: Eseje a jiné texty z let 1970-1989, Dálkový výslech*. Praha: Torst.
- Havelka, Miloš. 1998. „Max Weber a počátky sociologie náboženství.“ Pp. 13-115 in Max Weber. *Sociologie náboženství*. Praha: Vyšehrad.
- Havelka, Miloš. 2001. „Sebevražda u Masaryka.“ Pp. 289-297 in Helena Lorenzová, Tatiana Petrasová (eds.). *Fenomén smrti v české kultuře 19. století. Sborník příspěvků z 20. ročníku symposia k problematice 19. století*. Praha: Koniasch Latin Press.
- Havelka, Miloš. 2003. „Kontexty Masarykovy sociologie náboženství.“ Pp. 33–45 in Zdeněk Hojda, Roman Prahel (eds.). *Bůh a bohové. Církev, náboženství a spiritualita v českém 19. století*. Praha: Koniasch Latin Press.
- Havelka, Miloš. 2011. *Modernita. Sepsáno L. P. 2011*. Nепublikovaný rukopis.
- Heidegger, Martin. 2006. *Co je metafyzika?*. Přeložil Ivan Chvatík. Praha: Oikoymenh.
- Hejdánek, Ladislav. 2010. „Patočkově kritické vidění Masaryka.“ Pp. 274-290 in Ladislav Hejdánek. *Setkání a odstup*. Praha: Oikoymenh.
- Homolka, Jakub. 2010. *Kudy z toho ven? aneb Moderní západní společnost, její krize a možnost regenerace v dílech Jana Patočky a Eugena Rosenstocka-Huessyho*. Nепublikovaná bakalářská práce. Praha: Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy v Praze.
- Homolka, Jakub. 2011. „Člověk mezi nudou a orgií. Proměna ‚všedního‘ a ‚svátečního‘ v moderní západní společnosti v dílech Jana Patočky a Eugena Rosenstocka-Huessyho.“ Pp. 47-62 in Bohuslav Šalanda (ed.). *Tradiční a moderní z perspektivy historické sociologie: Studentské práce*. Kolín: Nezávislé centrum pro studium politiky.
- Homolka, Jakub. 2011a. „Recenze - Dějinnost, nadcivilizace a modernita: Studie k Patočkově konceptu nadcivilizace.“ *Historická sociologie* 2/2011:121-124.
- Huntington, Samuel. 2001. *Střet civilizací: Boj kultur a proměna světového řádu*. Přeložil Ladislav Nagy. Praha: Rybka Publishers.
- Husserl, Edmund. 1972. *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie*. Přeložil Oldřich Kuba. Praha: Academia.
- Chvatík, Ivan. 2006. *Jan Patočka a jeho filosofie dějin* [online]. Praha: Centrum teoretických studií [cit. 3. 3. 2012]. Dostupné z: <<http://www.cts.cuni.cz/soubory/reporty/CTS-06-14.pdf>>.
- Chvatík, Ivan. 2007. *Dějiny pražského Archivu Jana Patočky a co jim předcházelo* [online]. Praha: Centrum teoretických studií [cit. 15. 3. 2012]. Dostupné z: <<http://www.cts.cuni.cz/soubory/reporty/CTS-07-11.pdf>>.

- Chvatík, Ivan. 2008. *Křesťansky překonat křesťanství? Patočkův projekt autentického Náboženství* [online]. Praha: Centrum teoretických studií [cit. 15. 1. 2012]. Dostupné z: <<http://www.cts.cuni.cz/index.php?m=49&rok=all&lang=cs>>.
- Chvatík, Ivan. 2010. „Zodpovědnost ‚otřesených‘: Patočkova ‚péče o duši‘ v době ‚poevropské‘.“ Pp. 143-172 in Johann P. Arnason, Ladislav Benyovszky, Marek Skovajsa (eds.). *Dějinnost, nadcivilizace a modernita: Studie k Patočkově konceptu nadcivilizace*. Praha: Togga.
- Chvatík, Ivan. 2010a. „Patočkova kritika pojmu ‚přirozený svět‘.“ Pp. 55-68 in Bedřich Velický, Kateřina Trlifajová, Pavel Kouba a kol. *Spor o přirozený svět*. Praha: Filosofía.
- Chvatík, Ivan, Pavel Kouba. 1994. „Stručný životopis Jana Patočky“. *Studia Comeniana et historica* 24 (52): 9-11.
- Jaspers, Karl. 1957. *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. Frankfurt am Main: Fischer Bücherei.
- Karfiík, Filip. 2001. „Patočkova strahovská pozůstalost a jeho odložené opus grande.“ in *Kritický sborník XX*: 125–160.
- Karfiík, Filip. 2009. „Odyssea zkonečnělého absolutna: Patočkův filosofický vývoj mezi lety 1936 a 1964.“ Pp. 25-50 in Ivan Chvatík (ed.). *Myšlení Jana Patočky očima dnešní fenomenologie*. Praha: Oikomenh, Filosofía.
- Kohák, Erazim. 1993. *Jan Patočka. Filosofický životopis*. Praha: H and H.
- Kosatík, Pavel. 2011. „Filosof pozitivní.“ Pp. 268-273 in Pavel Kosatík. *Česká inteligence: Od Jaroslava Golla po Magora*. Praha: Mladá fronta.
- Kotík, Michal. 2011. „Recenze - Johann P. Arnason: Historicko-sociologické eseje.“ *Historická sociologie* 1/2011: 126-128.
- Krejčí, Jaroslav. 2002. *Postižitelné proudy dějin*. Praha: Slon.
- Krejčí, Jaroslav. 2008. „Civilizacionistické úvahy.“ Příspěvek přednesený na workshopu *Religionistika a civilizacionistika*. 22. března 2008. Praha: Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy v Praze.
- Masaryk, Tomáš G. 1998. *Sebevražda hromadným jevem společenským moderní osvěty*. Praha: Ústav T. G. Masaryka.
- Masaryk, Tomáš G. 2000. *Moderní člověk a náboženství*. Praha: Ústav T. G. Masaryka.
- Německý, Marek. 2007. „Historická sociologie Shmuela Eisenstadta.“ Pp. 455-470 in Jiří Šubrt (ed.). *Historická sociologie*. Plzeň: Aleš Čeněk.
- Nietzsche, Friedrich. 2009. *Tak pravil Zarathustra*. Přeložil Otokar Fischer. Praha: Nakladatelství XYZ.
- Novotný, Jan. 2007. *Filozofova tichá válka* [online]. Praha: Listy [cit. 3.3. 2012]. Dostupné z: <<http://www.listy.cz/archiv.php?cislo=074&clanek=040702>>.
- Osterhammel, Jürgen. 2010. *Die Verwandlung der Welt: Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts*. München: C.H. Beck.
- Patočka, Jan. 1946. „Ideologie a život v ideji.“ *Kritický měsíčník* 1-2: 8-14.
- Patočka, Jan. 1946a. *Deník IV: 23. XI. 1946 – 29. V. 1947*. Nепublikovaný rukopis. Praha: Archiv Jana Patočky, 3000/173 = IX/71 Strahov.

- Patočka, Jan. 1948. *Deník VII: 15. I. 1948 - 3. III. 1948*. Nepublikovaný rukopis.
Praha: Archiv Jana Patočky, 3000/072 = IX/74 Strahov.
- Patočka, Jan. 1948a. *Deník VIII: 3. III. 1948 - 10. VII. 1948*. Nepublikovaný rukopis.
Praha: Archiv Jana Patočky, 3000/073 = IX/75 Strahov.
- Patočka, Jan. 1948b. *Deník IX: 11. 7. 1948 - 10. X. 1948*. Nepublikovaný rukopis.
Praha: Archiv Jana Patočky, 3000/074 = IX/76 Strahov.
- Patočka, Jan. 1949. *Deník X: 17. X. 1948 - 25. II. 1949*. Nepublikovaný rukopis.
Praha: Archiv Jana Patočky, 3000/075. IX/77 Strahov.
- Patočka, Jan. 1950. *Deník XII: 6. X. 1949 - 14. II. 1950*. Nepublikovaný rukopis.
Praha: Archiv Jana Patočky, 3000/115 = IX/79 Strahov.
- Patočka, Jan. 1950a. *Deník XIII: 14. II. 1950 - 7. V. 1950*. Nepublikovaný rukopis.
Praha: Archiv Jana Patočky, 3000/116 = IX/80 Strahov.
- Patočka, Jan. 1980. „*Křesťanství a přirozený svět*.“ Pp. 2.7.1 - 2.7.25 in *Přirozený svět a pohyb lidské existence III*. Praha: samizdat.
- Patočka, Jan. 1996. „Nadcivilizace a její vnitřní konflikt.“ Pp. 243-303 in Jan Patočka. *Sebrané spisy Jana Patočky, Svazek 1: Péče o duši I*. Praha: Oikoymenh.
- Patočka, Jan. 1996a. „Rozvrh Negativního Platonismu.“ Pp. 443-445 in Jan Patočka. *Sebrané spisy Jana Patočky, Svazek 1: Péče o duši I*. Praha: Oikoymenh.
- Patočka, Jan. 1997. *Bibliografie: 1928-1996*. Praha: Oikoymenh.
- Patočka, Jan. 2002. „Kacířské eseje o filosofii dějin.“ Pp. 13-147 in Jan Patočka. *Sebrané spisy Jana Patočky, Svazek 3: Péče o duši III*. Praha: Oikoymenh.
- Patočka, Jan. 2002a. „Duchovní člověk a intelektuál.“ Pp. 355-371 in Jan Patočka. *Sebrané spisy Jana Patočky, Svazek 3: Péče o duši III*. Praha: Oikoymenh.
- Patočka, Jan. 2002b. „Čtyři semináře k problému Evropy (1973).“ Pp. 374-423 in Jan Patočka. *Sebrané spisy Jana Patočky, Svazek 3: Péče o duši III*. Praha: Oikoymenh.
- Patočka, Jan. 2006. „Masarykovo a Husserlovo pojetí duševní krize evropského lidstva.“ Pp. 21-33 in Jan Patočka. *Sebrané spisy Jana Patočky, Svazek 12: Češi I*. Praha: Oikoymenh, Filosofia.
- Patočka, Jan. 2006a. „Masaryk a naše dnešní otázky.“ Pp. 87-91 in Jan Patočka. *Sebrané spisy Jana Patočky, Svazek 12: Češi I*. Praha: Oikoymenh, Filosofia.
- Patočka, Jan. 2006b. „Masaryk včera a dnes.“ Pp. 92-102 in Jan Patočka. *Sebrané spisy Jana Patočky, Svazek 12: Češi I*. Praha: Oikoymenh, Filosofia.
- Patočka, Jan. 2006c. „Příloha I: Texty k Chartě 77.“ Pp. 423-448 in Jan Patočka. *Sebrané spisy Jana Patočky, Svazek 12: Češi I*. Praha: Oikoymenh, Filosofia.
- Patočka, Jan. 2008. „Recenze: Edmund Husserl, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie.“ Pp. 366-378 in Jan Patočka. *Sebrané spisy Jana Patočky, Svazek 6: Fenomenologické spisy I*. Praha: Oikoymenh.
- Patočka, Jan. 2008a. „Edmund Husserl.“ Pp. 383-389 in Jan Patočka. *Sebrané spisy Jana Patočky, Svazek 6: Fenomenologické spisy I*. Praha: Oikoymenh.
- Patočka, Jan. 2010. *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte*. Přeložila Sandra Lehmann. Berlin: Suhrkamp.

- Pele, Antonio. 2010. *Understanding Human Dignity* [online]. HURI-AGE [cit. 20.3.2012]. Dostupné z: <<http://e-archivo.uc3m.es/bitstream/10016/9764/1/wp36.pdf>>.
- Pinc, Zdeněk. 2010. *Být ovádem obce: Fragmenty ze života Zdeňka Pince*. Praha: FHS UK/Agora.
- Pinc, Zdeněk. 2010a. „Deevoluce potřeb a potřeba touhy.“ Pp. 289-304 in Johann P. Arnason, Ladislav Benyovszky, Marek Skovajsa (eds.). *Dějinnost, nadcivilizace a modernita: Studie k Patočkově konceptu nadcivilizace*. Praha: Togga.
- Platón. 2003. *Ústava*. Přeložil František Novotný. Praha: Oikoymenh.
- Prosecký, Jiří, Blahoslav Hruška, Marek Rychtařík. 2003. *Epos o Gilgamešovi*. Praha: Lidové noviny.
- Rezek, Petr. 2007. „Kýč a nevěcnost.“ Pp. 9-13 in Petr Rezek. *Spisy I: Filozofie a politika kýče*. Praha: Jan Placák – Ztichlá klika.
- Rezek, Petr. 2010. „Lidský život a lidská existence jako pohyb u Jana Patočky.“ Pp. 93-107 in Petr Rezek. *Spisy VI: Jan Patočka a věc fenomenologie*. Praha: Jan Placák – Ztichlá klika.
- Rezek, Petr. 2010a. „Patočkova fenomenologie ducha v kontextu pražského filosofického kroužku.“ Pp. 137-151 in Petr Rezek. *Spisy VI: Jan Patočka a věc fenomenologie*. Praha: Jan Placák – Ztichlá klika.
- Rezek, Petr. 2011. „Jan Patočka.“ Pp. 183-184 in Petr Rezek. *Spisy VIII: Démanty české filozofie*. Praha: Jan Placák – Ztichlá klika.
- Ricoeur, Paul. 2010. „Hommage an Jan Patočka.“ Pp. 7-20 in Jan Patočka. *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte*. Berlin: Suhrkamp.
- Skovajsa, Marek. 2010. „Moderantní nadcivilizace: nekonečná krize liberalismu a možnost jejího překonání.“ Pp. 81-124 in Johann P. Arnason, Ladislav Benyovszky, Marek Skovajsa (eds.). *Dějinnost, nadcivilizace a modernita: Studie k Patočkově konceptu nadcivilizace*. Praha: Togga.
- Sokol, Jan. 1994. „Odras doby v díle Jana Patočky.“ *Studia Comeniana et historica* 24 (52): 12-16.
- Sokol, Jan. 2004. *Člověk a náboženství: Proměny vztahu člověka k posvátnému*. Praha: Portál.
- Somervell, David C. 1949. *A Study of History: Abridgement of Volumes I.-VI*. Oxford: Oxford University.
- Spohn, Willfried. 2001. „Eisenstadt on Civilizations and Multiple Modernity.“ *European Journal of Social Theory* 4(4): 499–508.
- Spohn, Willfried. 2009. „Historical nad Comparative Sociology in Globalizing World.“ *Historická sociologie* 1/2009: 9-27.
- Šalanda, Bohuslav, Jiří Šubrt. 2009. „Zařadit dnešní problémy do dlouhodobých souvislostí: Rozhovor o historické sociologii s Johannem Pallem Arnasonem.“ *Historická sociologie* 1/2009: 123-130.
- Škabraha, Martin. 2007. *Jan Patočka a věc socialismu* [online]. Praha: A2 [cit. 3. 3. 2012]. Dostupné z: <<http://www.advojka.cz/archiv/2007/12/jan-patocka-a-vec-socialismu>>.
- Šrubař, Ilja. 2007. „Patočkova praktická filozofie jako analýza modernity.“ *Sociologický časopis* 43 (4):775-784.

- Šrubař, Ilja. 2010. „Jsou dějiny morální? K Patočkově dialektice úpadku.“ Pp. 57-80 in Johann P. Arnason, Ladislav Benyovszky, Marek Skovajsa (eds.). *Dějinnost, nadcivilizace a modernita: Studie k Patočkově konceptu nadcivilizace*. Praha: Togga.
- Šubrt, Jiří. 2008. „Dialog mezi hluchými? K problematice vztahu sociologie a historie.“ *Sociologický časopis* 44 (5):969 – 988.
- Toynbee, Arnold J. 1945. *A Study of History: Volume I*. London: Oxford University Press.
- Vojtěch, Daniel. 2000. „Jan Patočka.“ Pp. 815-820 in Jiří Opelík (ed.). *Lexikon české literatury: Osobnosti, díla, instituce 3/ Svazek II*. Praha: Academia.
- Wagner, Peter. 2005. „Palomar’s Questions. The Axial Age Hypothesis, European Modernity and Historical Contingency.“ Pp. 86-106 in Johann P. Arnason, Shmuel N. Eisenstadt, Björn Wittrock (eds.). *Axial Civilizations and World History*. Leiden: Brill.
- Weber, Max. 1988. „Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus.“ Pp. 17-206 in Max Weber. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*. Tübingen: J.C.B.
- Weber, Max. 1988a. „Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik.“ Pp. 215-290 in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen: J.C.B.
- Weber, Max. 1997. „Protestantská etika a duch kapitalismu (vybrané pasáže).“ Pp. 239-267 in Max Weber. *Autorita, etika a společnost: Pohled sociologie do dějin*. Přeložil Jan Škoda. Praha: Mladá fronta.
- Weber, Max. 2009. „ ‚Objektivita‘ sociálněvědního a sociálněpolitického poznání.“ Pp. 7-63 in Max Weber. *Metodologie, sociologie a politika*. Přeložil Miloš Havelka. Praha: Oikoymenh.
- Weber, Max. 2009a. „Základní sociologické pojmy.“ Pp. 133-168 in Max Weber. *Metodologie, sociologie a politika*. Přeložil Miloš Havelka. Praha: Oikoymenh.
- Weber, Max. 2009b. „Předznamenání k Sebraným statím k sociologii náboženství.“ Pp. 169-181 in Max Weber. *Metodologie, sociologie a politika*. Přeložil Miloš Havelka. Praha: Oikoymenh.

Poznámky autora:

1) Texty z publikací představujících souborné vydání řady prací od jednoho autora (jedná se zejména o Patočkovy *Sebrané spisy* a Eisenstadtovy *Comparative Civilizations and Multiple Modernities*) jsou odkazovány stejným způsobem jako kapitoly ze sborníků a z kolektivních monografií. Bylo by sice možné citovat je jako prosté monografie, nicméně zvolený způsob považuji za přehlednější. Pokud bylo z jedné takové publikace odkazováno více textů, jejich řazení pak v seznamu literatury neprobíhalo abecedně, nýbrž bylo odvozeno od pořadí (čísel stránek), jež texty zaujímají v dané publikaci.

2) Až na výjimky jsou všechny citace z cizojazyčné literatury mými vlastními překlady. V případě, že je tomu jinak, je autor překladu u příslušné citace zmíněn v závorce či v poznámce pod čarou.

PŘÍLOHY

Příloha 1: Životopis Jana Patočky – základní data

1907	narozen 1. června v Turnově
1925	maturita na reálném gymnáziu v Praze
1925	začíná studium na FF UK; obory: slovanská filologie, romanistika a filosofie
1928-1929	studium ve Francii: Paříž – Sorbonna
1932	doktorát na FF UK: disertace <i>Pojem evidence a jeho význam pro noetiku</i>
1932-1933	studium v Německu: Berlín, Freiburg; spolupráce s Edmundem Husserlem
1934	působí jako středoškolský profesor v Praze
1934-1938	tajemník Cercle philosophique de Prague (Pražský filosofický kroužek)
1937	svatba s Helenou, rozenou Matouškovou
1937	redaktorem časopisu <i>Česká mysl</i>
1937	habilitace na UK: habilitační spis <i>Přirozený svět jako filosofický problém</i>
1939	stává se členem Kruhu spisovatelů kolem <i>Kritického měsíčníku</i>
1944	nuceně nasazený jako dělník – tunelář
1945	jmenován docentem filosofie na Filozofické fakultě UK
1946-1950	vede si takzvané „ <i>filosofické deníky</i> “
1948	zbaven možnosti vyučovat na univerzitě
1950	donucen opustit akademickou půdu
1950-?	vzniká studie <i>Nadcivilizace a její vnitřní konflikt</i>
1950-1954	knihovník v Ústavu T. G. Masaryka
1954-1956	odborný pracovník Pedagogického ústavu J. A. Komenského
1956-1958	vědecký pracovník Pedagogického ústavu ČSAV
1958-1968	vědecký pracovník ve Filozofickém ústavu ČSAV
1964	získává titul DrSc. za práci <i>Aristoteles, jeho předchůdci a dědicové</i>
1968	jmenován profesorem dějin filosofie na Filozofické fakultě UK
1971	udělen čestný doktorát Vysoké školy technické, Aachen (předán až r. 1975)
1972	penzionován; dále vyučuje na tzv. „bytových seminářích“
1975	v samizdatu vycházejí <i>Kacířské eseje o filosofii dějin</i>
1976	podporuje hudebníky ze skupin Plastic People of the Universe a DG 307
1977	stává se jedním ze tří mluvčích Charty77 (spolu s V. Havlem a J. Hájkem)
1977	1. března se jako mluvčí CH77 setkává s holandským ministrem zahraničí
1977	13. března umírá na mozkovou mrtvici v nemocnici na pražském Strahově

(Životopisný přehled byl sestaven na základě již dříve zmiňovaných zdrojů - zejména Blechova životopisu [Blecha 1997], Vojtěchova slovníkového hesla [Vojtěch 2000] a stručného životopisu od Chvatíka a Kouby [Chvatík, Kouba 1994].)

Příloha 2: Program workshopu

Patočkův koncept nadcivilizace – Teoretické souvislosti a historické perspektivy
(12. - 13. června 2009, Lipnice nad Sázavou)

PÁTEK, 12. ČERVNA 2009

I. BLOK: POJEM A VNITŘNÍ PROBLEMATIKA NADCIVILIZACE: PATOČKOVA REAKCE NA TOYENBEEHO A WEBERA

- **13:00 – 13:30 Arnason, J. P.**
 - Patočková koncepce modernity ve světle dnešních diskusí
- **13:30 - 14:00 Bouzek, J.**
 - Civilizace před nadcivilizací: rytmus civilizací před dobou železnou: jejich katastrofy a překonání

Přestávka na kávu (14:00 – 14:30)

- **14:30 - 15:00 Hogenová, A.**
 - K moderantní formě nadcivilizace
- **15:00 – 15:30 Skovajsa, M.**
 - Nekonečná krize moderantní nadcivilizace: Patočková kritika liberalismu

Přestávka na kávu (15:30 – 16:00)

- **16:00 – 16:30 Sokol, J.**
 - Nadcivilizace a mondializace
- **16:30 - 17:00 Müller, K.**
 - Civilizační úloha moderního vědění - slepé uličky a příležitosti

Večeře a společenský večer (po 17:30)

SOBOTA, 13. ČERVNA 2009

- **9:30 - 10:00 Tourek, J.**
 - Le Corbusier, hlasatel nadcivilizace
- **10:00 – 10:30 Hanyš, M.**
 - Od orthopraxe přes orthodoxii k totalitě rozumu: o některých nezamýšlených důsledcích teologie Pavla z Tarsu

Přestávka na kávu (10:30 – 11:00)

II. BLOK: KONCEPCE TRANSCENSU A TRANSCENDENCE

- **11:00 – 11:30 Chvatík, I.**
 - Patočkovu pojetí křesťanství
- **11:30 – 12:00 Janoušek, H.**
 - Jazyk jako podmínka transcendence

Oběd (12:00 – 14:00)

- **14:00 – 14:30 Pinc, Z.**
 - Deevoluce potřeb

III. BLOK: KONTINUITA A DISKONTINUITA V NADCIVILIZAČNÍM RADIKALISMU

- **14:30 – 15:00 Ritter, M.**
 - Transcendence u Jana Patočky: mezi metafyzikou, filosofií a politikou
- **15:00 – 15:30 Bělohradský, V.**
 - Absolutno uprostřed všedního dne. (Patočkovu pojetí „jednorozměrného člověka“)

Závěrečná diskuse (večeře po 17:30)