

**Spor o smysl lidských dějin a dějiny člověka jako boj o smysl.
K prvním Patočkovým statím o problematice historie a historiografie¹**

**A Dispute over the Meaning of Human History and History of Man
as a struggle for meaning.
On the first Patočka's Writings on the Issue of History and Historiography**

Martin Rabas

Katedra filosofie a dějin přírodních věd
Přírodovědecká fakulta Univerzity Karlovy v Praze
Viničná 7, 128 44 Praha 2
martin.rabas@gmail.com

Abstrakt/Abstract

Studie předkládá interpretaci souboru článků, které Jan Patočka uveřejnil na počátku své filosofické kariéry a v nichž programově vyložil vlastní stanovisko k problematice historického poznání a smyslu dějin. Na základě výkladu Patočkových statí studie konstatuje, že soubor ve svém celku připravuje předložení ucelené filosofické koncepce a že jeho prostřednictvím Patočka přispěl k soudobé diskusi, „sporu o smysl českých dějin“. Studie nejprve nabízí představení tohoto sporu a jeho dobového kontextu a argumentuje, že tato souvislost má podstatný význam pro porozumění Patočkovým textům. Na základě toho poté studie shrnuje Patočkovu interpretaci hlavních zainteresovaných argumentačních pozic a kritiku, kterou vůči nim snáší. V následujícím kroku studie předkládá interpretaci Patočkova vlastního pojetí dějin. Na závěr představuje východisko tohoto pojetí, Patočkovu koncepci člověka.

The paper proposes an interpretation of a set of articles published by Jan Patočka at the beginning of his philosophical career, in which he programmatically sets forth his point of view of the problem of historical knowledge and the meaning of history. Based on the reading of the texts the paper arrives at the conclusion that this collection as a whole anticipates a comprehensive philosophical concept and that by means of these texts Patočka contributed to the discussion of the day, “the dispute over the meaning of Czech history”. The paper begins by presenting the dispute as well as its contemporary context and argues that this link bears essential significance to the understanding of Patočka’s texts. On this basis it then summarizes Patočka’s interpretation of the different parties of the argument and the critique to which he submits them. In the next step the paper presents Patočka’s interpretation of his own conception of history. It concludes by an exposition of the basis of this conception, Patočka’s concept of man.

¹ Vznik tohoto článku byl podpořen z grantového projektu GA ČR „Překonání subjektivismu ve fenomenologii: Přínos Patočkovy koncepce zjevování“ (GAP401/11/1747).

1

Články o dějinách, jejichž uveřejnění se datuje do roků 1934–1936, jsou v rámci tvorby Jana Patočky pozoruhodné přinejmenším ze dvou důvodů.² Jedním důvodem je, že se pravděpodobně jedná o Patočkovy první původní filosofické práce.³ Patočka v nich načrtává vlastní myšlenkový koncept vztahu dějin a uskutečnění charakteristických lidských možností, resp. lidského smyslu, koncept, který napříč jednotlivými texty nabývá určité jednoty a celistvosti. Jaký význam měla pro Patočku formulace tohoto konceptu, je možné spatřovat z hlediska celku jeho díla. Z tohoto pohledu zde máme co do činění s životaschopným zárodkem dějinně-filosofického podniku, který má nabýt zřetelnější obrysy teprve s postupujícím časem. Jeho prvním plnohodnotným vyjádřením se stane rozsáhlý projekt filosofie dějin, na němž bude Patočka pracovat během nesnadné prázdny válečných let. Jeho definitivní podobu však vtělí až do integrujících tezí *Kacířských esejů o filosofii dějin*. – Druhý důvod, pro nějž tyto nedlouhé texty v souboru Patočkova díla poněkud vynikají, je jejich naléhavý tón, jakož i abruptní nástup a rychlé tempo, které frázují Patočkův výklad. Je třeba konstatovat, že výslovnost a kontrolovatelnost *argumentace* je zde do jisté míry obětována ve prospěch důraznosti a přesvědčivosti filosofického *apelu*. Patočkův apel má však velmi daleko do pouhého moralizujícího zvolání. Apelativnost filosofického vyjádření a možnost jejího oprávnění jsou zde naopak chápány jako problematické a činí se výslovným tématem o zdůvodnění usilující reflexe.

Tento charakteristický rys Patočkových statí o dějinách pravděpodobně nepředstavuje pouhou kuriozitu či nahodilost, ale může být pochopen jako jedno z vodítek přivádějících nás k jejich sdělení. Soubor statí obsahuje prvky, které odkazují k záměru jednotného a celkového filosofického pojetí, tento záměr však čtenáři vyvstává před očima teprve postupně a doprovázen určitou nejistotou: Série článků se

² Jedná se zejména o práce Několik poznámek k pojmům dějin a dějepisu (1934), Několik poznámek o mimosvětské a světové pozici filosofie (1934) a Několik poznámek o světových dějinách (1935), k nimž se tematicky váží statí O dvojím pojetí filosofie (1936) a Kapitoly ze současné filosofie (1936). Všechny tyto texty byly přetištěny v prvním svazku Patočkových sebraných spisů na stranách 35–100: Patočka (1996).

³ Patočkovu starší tvorbu (1928–1933) je možné rozdělit zhruba do čtyř skupin: (1) Recenze v podobě jednostránkových medailonů, zprávy z konferencí, portréty osobností a nekrology, jež Patočka uveřejňoval v *České myslí*. (2) Encyklopedická hesla pro *Ottův slovník naučný nové doby*. (3) Přehledy, v nichž Patočka podává obraz soudobé francouzské etiky, francouzské filosofie či české filosofie a literatury. (4) Polemiky, které na základě kritiky tezí určité publikace přecházejí k nárysům původních autorových myšlenek. – Z tohoto rozdělení vypadávají dva texty. Oba zasluhují výslovnou zmínku: Jednak Patočkův doslov k jím opravenému překladu Descartovy *Rozpravy o metodě*, jednak Patočkova disertační práce *Pojem evidence a jeho význam pro noetiku*, dokončená roku 1931. Filosofický přínos tohoto textu, jakož i jeho význam pro Patočkovu myšlenkové zrání čekají na své posouzení. Předběžně se domnívám, že je vhodnější řadit toto dílo mezi spisy, v nichž Patočka dosud nevyjádřil vlastní filosofický postoj.

skládá v tematickou jednotu a usiluje o řešení téhož problému, jímž je poznání smyslu dějin a pochopení dějinnosti lidského smyslu; navzdory tomu není soubor žádným způsobem uvozen jakožto celek, není zde nijak výslovně zdůvodněn ani ohlášen jeho cíl a spolu s první větou chronologicky nejstaršího z článků jsme vrženi bezprostředně doprostřed řešení obtíží spojených s poznáním dějin.⁴

Byl snad Patočka natolik zaujat svým úkolem či tak přesvědčen o jeho objektivní významnosti, že nepovažoval za nutné vyložit, proč se daného tématu podjímá a čeho zamýšlí docílit? K tomuto porozumění může být čtenář jeho raných, ale i pozdějších textů nikoli bezdůvodně nakloněn a pohnutost Patočkova života a charakteru se také v české interpretaci jeho díla stala téměř jedním z výkladových principů. Přínejmenším v případě statí, které chceme vyložit, měl ovšem Patočka k způsobu svého vyjadřování určitý důvod.

Procházíme-li postupně Patočkovy nejranější texty, ukazuje se, že jeho tvorbu charakterizuje určitá dvojitost jejího kontextuálního zasazení. Patočka zde opakovaně spájí hledisko tázání přítomné chvíle s hlediskem otázek, jejichž kladení v tradici evropské filosofie odolává toku času. Maje na zřeteli právě toto prizma, pouští se v časově starších příspěvcích polemického rázu se svými současníky do sporu o smysl některých platónských a aristotelských filosofických konceptů, do sporu, v němž mu nakonec jde o smysl těchto pojmů pro evropský a český dnešek.⁵ Patočka má podle všeho v úmyslu nacházet odpovědi na filosofické otázky historického rázu prostřednictvím konkrétních otázek vlastní doby a naopak na výzvy, jež s sebou nese evropská a česká přítomnost, odpovídat skrze úvahu o vzniku a vývoji konstitutivních

⁴ Stať *Několik poznámek k pojmům dějin a dějepisu* je uvedena slovy: „Domnívat se, že lze určit dějiny oklikou přes dějepis, znamená domnívat se, že teorie o věci je aspoň zde snáze určitelná nežli předmět sám.“ Patočka (1996, s. 35).

⁵ Takto se již ve velice rané polemice *Theologie a filosofie* (1929) Patočka podjímá hájit přítomný smysl filosofie ve sporu s údajným nárokem teologie, o něco později pak aktuální význam díla Tomášova (*Několik poznámek k důkazům boží jsočnosti u Tomáše Akvinského*) a jeho českého překladu (*K českému překladu Summy Theologie od Tomáše Akvinského*) anebo smysl platonismu dnes (*Platonismus a politika*). Srv. Patočkovy požadavky v posledně zmíněném kritickém textu: „V posledním čísle *České mysli* staví se dr. Smetáček polemicky k politickému platonismu, jemuž vytýká nedůslednost, ale co více, jakousi principiální neschopnost uplatnit se reálně v životě. Toto mínění nedokazuje principiálně, nýbrž rozbírá jen Bendovy *Řeči k evropskému národu*. Mne při tom Benda zajímá jen v druhé řadě; důležitější je mi principiální otázka, jak je to vlastně s platonismem a Platónem, a zdali Benda, chybí-li vskutku, chybí jako platonik. (...) Nyní se klade otázka: je ... platonismus jednou provždy odbyt, nebo existuje v určité modifikaci i v našem životě. ... Benda [má] se svým voláním po novém mýtu pravdu; jenže ten mýtus nesmí být vysmolená intelektuální fantazie ani pracně fabrikovaný vyučovací program, nýbrž skutečný, živý projev básnící filosofické touhy. Nesmí to být projev umdlenosti nebo pohodlnosti; nesmí v něm být lsti. Dá se zbudovat jen na veliké filosofii. Benda takové filosofie nemá ani nezná; zůstává celkem v osvícenské lince. Dnes však jde o nové osvícenství, které by neústilo v plochou světskou rozumnost pro samé zdůrazňování lidského principu proti božskému, proti němuž se boj zdá dobojován.“ Srv. Patočka (1996, s. 22–23, 25).

pojmu západního myšlení. Tento úmysl dá posléze charakter Patočkovu dílu v jeho celku. – Do tohoto kontextu, domnívám se, je rovněž adekvátní zařadit Patočkovy články o dějinách a dějepisu.

2

Jednou z nejživějších společenských debat, které prožila meziválečná republika, a snad debatou vůbec nejvýznamnější, pokud se týká historie, byl „spor o smysl českých dějin“. Tento spor má svůj počátek v úmyslu najít pomocí historické úvahy řešení českého kulturního problému, který je pojat obecněji a v podstatně větší šíři, totiž takzvané „české otázky“. Česká otázka byla kladena z toho důvodu, že česká identita byla podle všeho i po vzniku republiky pocíťována jako nesamozřejmá.⁶ Měla proto být konsolidována prostřednictvím zařazení naší historie do kontextu dějin světových, a to především na základě formulace přínosu Čechů lidské kultuře a vykázání souladu českého vývoje a naddějinných mravních principů. Přítomnost národa měla být pochopena z hlediska jeho minulosti a z tohoto pochopení měla být následně orientována i česká budoucnost.⁷ V době Patočkova mládí a zrání bylo řešení této otázky ztělesněno především ideovým sporem mezi T. G. Masarykem a Josefem Pekařem a jejich stoupenci. Rozepře se vedla o to, co je principem jednoty českých dějin a zda je v našich dějinách, resp. dějinách vůbec obsažen inherentní smysl. Spor, jehož délka se počítá na délku života jeho aktérů, postupem času pokročil do okamžiku, v němž část aktérů vystoupila s názorem, podle něhož mezi oběma zneprátelenými tábory ve skutečnosti nepanuje neshoda: Strana Masarykova totiž údajně dokazuje z pozic morálních tam, kde historická škola Gollova v čele s Josefem Pekařem vznáší argumenty ze stanoviska ryze vědeckého. Proto má platit, že obě strany mají pravdu, neboť každá jí podle tohoto mínění dosahuje odlišným způsobem.⁸ Toto řešení se zdálo a stále se zdá být spíše projevem jisté krize celé diskuse. Nevyplývá z něj totiž nic menšího než závěr, že věda a morální hodnoty jsou na sobě z podstatného hlediska vzájemně nezávislé. – V závěrečné fázi (1928–1939) vede celá diskuse postupně k nahlédnutí, že je jednak zcela nezbytné položit si za účelem řešení sporu mnohem obecnější otázky, které se budou ptát po povaze poznání dějin a dějinného poznání, jednak že z téhož důvodu je nutné určitěji a jednoznačněji vymezit ústřední pojem smyslu, který lidské bytí v dějinách charakterizuje.

Jak můžeme konstatovat na základě interpretace tematizovaných článků, do této fáze roku 1934 vstupuje odhodlaně a sebevědomě Jan Patočka se záměrem uchopit předmět sporu u samotného kořene: Mínil odhalit vážné argumentační nedostatky v

⁶ Srv. Havelka (1995, s. 7).

⁷ Tamtéž, s. 8 n.

⁸ Mezi proponenty tohoto názoru patřil v první řadě Zdeněk Nejedlý. Srv. Havelka (1995, s. 26).

pozicích všech zneprátelených stran a vyložit vlastní, důsledným způsobem fundované filosofické stanovisko.⁹

Z tohoto hlediska a především s ohledem na vzrušení, v němž se celá diskuse vedla, se abruptní nástup, překotný rytmus i celkový tón Patočkových článků jeví něčím do jisté míry přirozeným. Podobně se lze domnívat, že v dobovém pohledu byla intence jejich sdělení, jakož i Patočkova motivace a všeobecná podoba jeho cíle nabíledni každému, kdo byl s celou záležitostí povšechně obeznámen. – Díky tomuto mlčení ohledně svého určení se Patočkovy texty jeví dnešnímu nic nepředpokládajícímu čtenáři dílem eliptické, zároveň však – což je méně samozřejmé – jako do určité míry autonomní a o sobě výmluvné úvahy o dějinách, které jsou povznesené nad časový rámec svého vzniku. Obojí je podpořeno pozoruhodnou skutečností, že Patočka ve svých textech nejmenuje ani jednoho z aktérů sporu a neužívá ani žádného z relativně zavedených pojmenování daného problému.

Patočkova vyjádření dávají zřetelně najevo nespokojenost nad nedůsledností dobového uchopení jádra sporu, jakož i z úrovně diskuse, která na jeho základě vyrůstá. Čteme-li Patočkova tehdejší tvrzení v dobové souvislosti, snadno získáme následující dojem: Oproti vágní diskusi, jejíž aktéři si navzájem nerozumějí, rozumět zjevně nechtějí a zároveň se neodvažují přejít od dílčích tvrzení k úvaze o podstatě věci, chce Patočka vzít problém vážně a svou odpověď důsledným způsobem filosoficky založit.¹⁰ Jako podmínku této odpovědi si nejprve stanoví provedení radikální kritiky

⁹ Toto interpretační vodítko uděluje výkladu úvodní, kritické kapitoly článků *Několik poznámek k pojmům dějin a dějepisu a Několik poznámek o pojmu světových dějin* schopnost vyrovnat se s některými, jinak špatně řešitelnými otázkami, které vzbuzuje volba negativního východiska Patočkovy koncepce. Přestože Patočka nakonec identifikuje určité *obecné* předsudky v pojmání historie, jež sdílí všechny kritizované teorie dějin, bez zasazení těchto statí do dobového kontextu zůstává nejasné, proč k vykázaní tematizovaných předsudků volí právě *tyto* teorie. Bez přihlídnutí k souvislostem vzniku působí Patočkova polemika poněkud arbitrárně a jeho kritika patrně postrádá jednotící princip. – Pro srovnání je v tomto kontextu možné odkázat na fundovaný a užitečný článek Karla Novotného *Dějinnost a svoboda*, který zasazuje Patočkovu pojetí dějin především do souvislosti raného díla Martina Heideggera. Seznámení s Heideggerovým myšlením nebylo pro Patočku patrně ničím menším než životním obratem. Novotného hledisku však chybí potřebné zakotvení Patočkovy výkladové volby do přítomné chvíle, a proto, čteny pouze z této perspektivy, jeví se Patočkovy statí buď jako nadbytečně systematické, pokud jim kritika alternativních pozic má posloužit pouze coby prostředek k formulaci vlastního stanoviska, nebo jako systematické nedostatečné, jestliže chtějí dobové teorie dějin skutečně vykládat a vyvracet. Srv. Novotný (1995).

¹⁰ Jediným jednoznačným dokladem toho, že se Patočka tematikou sporu o smysl českých dějin zabýval, je jeho fundovaná recenze polemiky historika Jana Slavíka, jež nese název *J. Slavík: Básnická perioda českého dějepisectví, Poznámky k rektorské řeči univ. prof. dra Josefa Pekaře*. Slavík se ve své polemice obrací proti Pekařově periodizaci českých dějin, tedy proti dílu, který představuje jeden z mezníků pozdní fáze sporu. V Patočkově recenzi pak mimo jiné čteme: „Problém periodizace českých dějin, který je zrovna tak historický, jako filosofický, nedá se ovšem vyřídit jen takovýmito brožurami. O jeho filosoficko-logických předpokladech musilo by být napřed jasno.“ Srv. Patočka (2006, s. 476).

angažovaných filosofických pozic, kritiky, v níž sestoupí alespoň v náznaku až k jejich základním filosofickým předpokladům a načrtne jaká nejzazší pochopení dějin a jejich subjektu se za příslušnými metodologickými východisky skrývají.

V Patočkových statích je možné rozlišit celkem tři rozhodným a soustavnějším způsobem kritizovaná filosofická pojetí dějin, která lze identifikovat se stanovisky tří nejangažovanějších aktérů intelektuálního sporu. Jde jednak o pozitivistickou interpretaci dějin, jejímž předním zastáncem byl do značné míry Josef Pekař, jednak stanovisko novokantovské, jímž Pekařově „naturalistické“ historické metodě čelil jeho žák Jan Slavík a jednak Masarykův realismus, jenž dějiny historických útvarů chápe jako uskutečnění věčných ideálních forem v našem světě. – Vedle těchto odmítnutých pojetí dějin je třeba zmínit ještě jednu dobovou filosofickou koncepci, která si patrně ve chvíli vzniku Patočkových článků nečinila nárok na výklad dějin a jejich subjektu a nebo si jej teprve činit začínala, ale jejíž oprávnění Patočka považoval za nutné alespoň v omezené míře prověřit: Uprostřed svých výkladů reflektuje Patočka také východiska „reflexivní psychologie“, která v jeho podání vykazuje některé rysy Husserlovy teorie poznání.

Žádná z Patočkových kritik není skutečně systematická a každá se věnuje pouze určitým, záměrně vyčleněným předpokladům každé z tematizovaných teorií. Tyto kritiky se nesou v celkovém duchu Patočkových článků, je v nich však *ex negativo* vyjádřeno, co Patočka požaduje od pravého dějinného zkoumání a co činí dějiny předmětem hodným zvláštní pozornosti i mimo kontext jakéhokoli dobového sporu, proto bude užitečné zaměřit na ně krátce naši pozornost.

3

Soudobé teorie dějin kritizuje Patočka dílem z hlediska jejich vnitřní konzistence a možností, jaké skýtají pro proveditelnost faktického dějepisu. Jeho hlavním a posledním kritériem posouzení každé filosofické koncepce historie je však otázka, jakým způsobem dovoluje poznat samotné dějiny. – Z povahy dějin podle Patočky vyplývá, že jejich poznání úzce souvisí s nalezením místa, jaké zaujímají v lidském životě. Tento specifický problém Patočka formuluje pomocí otázky: V čem tkví smysl dějin vzhledem k našemu životu? Ve svém výkladu Patočka nicméně nepostupuje od prvotního vymezení pojmu smyslu dějin pro člověka k následnému srovnání vlastního pojetí a relevantních implikací dobových koncepcí dějin. Jeho postup vychází zhruba řečeno od otázky, do jaké míry je v rámci určité koncepce možné otázku po lidském smyslu dějin vůbec klást. Teprve poté, když Patočka předvede, v čem spočívá nepřijatelnost kritizovaných výkladů, představí vlastní návrh pojetí smyslu a jeho dějinného rozměru.

Nejprve Patočka zvažuje oprávněnost požadavku odvodit výměr dějepisu a jeho předmětu na základě novokantovské nauky. Jakkoli novokantovství zřetelným

způsobem rozlišuje mezi vědami o přírodě a vědami o kultuře co do předmětu zkoumání, nečiní mezi nimi rozdíl, pokud jde o způsob, jakým se dosahuje vymezení, resp. konstituce vědy vůbec. Historie získává svoji definici stejně jako jakákoli přírodní věda: prostřednictvím apriorní dedukce svého pojmu z čistého rozumu. Vymezení historie je tedy provedeno zcela nezávisle na zkušenosti a teprve na základě definice vědy dochází k vyvození jejího předmětu, pojmu dějin.

Toto pojetí zakládá takovou historickou vědu, jejíž výměr nemůže být žádným způsobem určen faktickými dějinami. Ve svém vymezení je tak historie zbavena všech obsahových určení a definována výlučně formálními rysy, jež mají charakter čistě logických pojmů. Má-li být za těchto podmínek možné poznání, musí být dějinná skutečnost ve své konkrétní podobě, ve své individualitě a časovosti rovněž převedena na pojem. V takovémto pojetí, praví Patočka, by smyslem historie pro člověka bylo toliko rozšiřování sféry vědění a její vnitřní problematičnost by nebyla ničím více než faktickou obtížností spojenou s úlohou objektivního poznání.¹¹

Novokantovská koncepce historie implikuje problém z hlediska samotné možnosti vědeckého provedení dějepisu. Je totiž zjevně nemožné odvodit z apriorního výměru historiografie konkrétní hledisko zkoumání, které je podmínkou každého historického výkladu.¹² – Je-li tato cesta neprůchozí, zdá se, že by mělo být možné založit historiografii naopak prostřednictvím zobecnění dosavadních aposteriorních vymezení jejího předmětu. Fakticitu, specifický rys dějin, který problematizuje výklad apriorní, však není za žádných okolností možné využít ve prospěch získání definice předmětu historie empirickou cestou. Získat z empirických historiografií pojem dějin by totiž bylo možné pouze tehdy, když bychom již předem měli pojem toho, co dějepis vůbec je.¹³ Ukazuje se tedy, že chceme-li získat definici dějin a dějepisu objektivním způsobem, pak jak hledisko apriorní, tak aposteriorní ústí do arbitrárnosti.

Na základě své koncepce vědosloví konstituuje novokantovství historii jako vědu a přikládá jí epistemickou objektivitu v podstatě téhož druhu, jako je ta, jež přísluší přírodním vědám. Tímto pojetím se novokantovství spolu s pozitivismem vřazuje mezi teorie dějin, které historii pojímají jako předmětné jsoucní: v prvním případě jako beze zbytku intelektuálně uchopitelný pojem, v druhém jako dokonale poznatelnou definitivní skutečnost. – Nakolik pojímá dějiny jako předmět poznání, klade tento objektivistický přístup mezi předmět a podmět poznání absolutní diferenci. Tento epistemologický krok je oběma filosofickými školami pokládán za nutný: V opačném případě by podle nich bylo nutné poznat spolu s objektem poznání i jeho

¹¹ Patočka (1996, s. 35).

¹² Na rozdíl od věd, jejichž předmět z definice nepodléhá dějinám, předpokládá každý dějepisný výklad individuální volbu své látky, aby tím mimo jiné omezil svůj záběr a stal se vůbec proveditelným. Srv. Patočka, (1996, s. 36).

¹³ Srv. tamtéž.

subjekt, což by však implikovalo rovněž nárok poznat samotný akt sebepoznání, tedy nárok, který by ve výsledku ústil do nekonečného regresi snahy poznávajícího o sebeuchopení.¹⁴

Jak směr novokantovský, tak pozitivistický představují každý svým způsobem objektivistickou teorii poznání historie, a nepředpokládají tedy skutečně principiální rozdíl povahy předmětu přírodních a historických věd.¹⁵ Z tohoto porozumění vyplývá, že dějiny mohou být pojaty jakožto předmět historiografického zkoumání pouze natolik, nakolik je možné je objektivovat: Kde novokantovství předpokládá uchopení historické skutečnosti pomocí intelektuálního konceptu, nalézá pozitivismus beze zbytku aktualizované historické faktum, jež vzniká prostřednictvím vzájemné determinace všech prvků historické souvislosti podle neměnných zákonů dějin.¹⁶ Člověk stojící v nerozhodnuté historické situaci se z principiálních důvodů nemůže stát východiskem ani účelem takového poznání dějin.

¹⁴ Patočka (1996, s. 46).

¹⁵ „Wir haben es hier nur mit der *empirischen* Objektivität der Geschichte zu tun, d. h. mit der Frage, ob der Historiker auf dem Gebiet des als Tatsache zu konstatierenden verbleibt und da muß klar sein, daß auch mit Rücksicht auf die Allgemeinheit der Kulturwerte die empirische Objektivität *prinzipiell* gesichert ist. Daß nämlich bestimmte Güter innerhalb einer Kulturgemeinschaft allgemein gewertet werden oder daß man den Gliedern der Gemeinschaft zumutet, die Wirklichkeiten zu pflegen, an denen diese Werte haften, also die Kultur zu fördern, ist ein *Faktum*, das sich im Prinzip ebensogut wie jedes andere Faktum feststellen läßt und damit kann sich der Historiker begnügen.“ [Nemáme zde co do činění než s *empirickou* objektivitou dějin, tzn. s otázkou, zda historik setrvává v oboru věcí, které lze konstatovat jako danost. Musí tudíž být jasno v tom, že empirická objektivita je zajištěna *principiálně* také s ohledem na obecnost kulturních hodnot. Fakt, že jsou v rámci jistého kulturního společenství všeobecně oceňována určitá dobra a že se od členů společenství očekává, že budou pečovat o skutečnosti, v nichž tyto hodnoty spočívají, že tedy budou podporovat kulturu, je totiž *faktum*, které se dá stanovit právě jako každé jiné faktum, a historik se s ním může spokojit.] Srv. Rickert (1926, s. 96).

Patočkova kritika není adresná ani v případě filosofických teorií, jimiž se zaštiťují zneprátené strany sporu. Neumožňuje tak bezpečně určit, na které původní autory daného filosofického směru se vztahuje a na které nikoli. Proto mluvíme-li zde o novokantovství a pozitivismu, používáme tato označení za účelem jistého zjednodušení. Můžeme se nicméně důvodně domnívat, že v případě těchto škol Patočka nerefereje k filosofickým stoupencům ze své generace, ale k autorům o jednu či spíše dvě generace starším, již byli inspiračním zdrojem starších účastníků sporu.

¹⁶ Pro případ Comtovského pozitivismu, jenž učí historiografii jako teorii o universálních zákonitostech, vykládá Patočka věc takto: „Objekt‘ může být nevyčerpatelný, tedy nekonečný, ale musí být ve svém jsoucnu *hotový*. Každý fyzický objekt např. je *de facto* nevyčerpatelný ve svých možnostech; ale všechny jeho momenty jsou zároveň a stejně skutečné. Svě možnosti má takový předmět ve formě *sil*. Co se s ním odehrává, je pravidelný, těmito silami spoluurčený *děj*. Aplikováno na dějiny podává toto hledisko zvláštní jejich obraz: historie je lidská minulost pojatá jako řada dějů, které se odehrávají s lidskými objekty. Dějepis je pak jednoduchý popis těchto dějů a filosofie dějin výklad v tomto popise zachycených dějů ze zákonného působení velkých sil, jež dirigují to, co se stává s objekty.“ Srv. Patočka (1996, s. 46 n.).

Proti takto pojatému historickému poznání vystoupil Masaryk. O periodizaci českých dějin, kterou z hlediska své objektivisticky smýšlející pozice vylíčil ve své nástupní rektorské řeči Josef Pekař, prohlásil Masaryk, že „není ze života a není pro život“, neboť „neposkytuje nic pro zpytování národního svědomí.“¹⁷ – Podle Masaryka smysl určitého dějinného útvaru, z nichž prvním je mu národ, není nahodilý: Nevzniká v čase a dějinách. Jakékoli objektivní poznání samostatných historických faktů je proto dle Masaryka z vědeckého hlediska nedostatečné. Skutečné poznání vzniká teprve tehdy, když na základě fakt usuzujeme na jejich naddějinný smysl.

Pro Masaryka je z tohoto důvodu otázka smyslu českých dějin zodpověditelná principiálním způsobem. Jak ovšem vyplývá z výše řečeného, není mu otázkou prostého nezaujatého vědění, neboť vlastní poznání je zde koncipováno s ohledem na zásadní morální důsledky pro jednání každého příslušníka národa. – Co se týče pojmání historiografie, šlo tedy Masarykovi o to, aby byl jejím prostřednictvím odůvodněn program pro přítomnost. Především proti tomuto nároku se ohradila, zejména v osobnosti Josefa Pekaře, Gollova historická škola jako proti snaze vykládat minulost ze současných hodnot a zájmů, chtějíc naopak stanovit „historický význam a účín, vliv a dosah toho či onoho faktu bez ohledu na jeho mravní povahu a cenu.“¹⁸

Na rozdíl od předchozích teorií klade Masarykova koncepce historiografie lidský život a poznání dějin do podstatného vztahu. Pro Patočku je i přesto nepřijatelná. Podle jeho názoru totiž nesdružuje život s dějinami pomocí jejich charakteristické spojitosti, totiž pomocí historičnosti, ale prostřednictvím něčeho, co dějiny samotné přesahuje. – V Patočkových raných statích o dějinách nacházíme relativně systematickou kritiku koncepce ideálního významu historických fenoménů. Jako zosobnění této teorie však není představen Masarykův realismus; Patočka ztotožňuje toto stanovisko s romantickou teorií dějin, podle níž „historické předvedení“ postupuje vůči dějinám tak, jako si počíná „předvedení umělecké“ vůči přírodě: Rozpoznává nutné a vše nahodilé staví stranou.¹⁹ Zde náleží historikovi, aby na základě svého poznání „uhodl“ věčný

¹⁷ Masaryk (1995b, s. 761).

¹⁸ Cit. dle Havelka (1995, s. 20).

¹⁹ „Pravda historie by byla nejíná než pravda umění: pravda nadčasově ideového, v přírodním materiálu skrytě manifestního obsahu. Pravda o dějinách je – podle jiného odstínu téhož původně romantického pojetí – pravda básníková vidma, ‚obrácená astrologie‘, obrácené věšteství stejně magického charakteru. Nezůstává však na dně tohoto názoru ... určitý intelektualismus, který usměřňuje časový a neukončený proud dějin do nečasu, který v dějinách vidí zjevení, jež možno uhodnout, a k tomu má věštce-básníka za povolána? Ne darmo básník-věstec žije v ‚dokonalé přítomnosti‘, která, podle slov interpretových, ‚entsteht erst durch vollkommne Anschauung des geschichtlichen Prozesses‘ [vzniká teprve dokonalým nahlédnutím dějinného procesu]. Dokonalý názor dějin – zde je právě problém, zdali lze dějiny vůbec nazírat, již přeskočen.“ Srv. Patočka, (1996, s. 37 n.). Překlady Patočkou citovaných autorů jsou převzaty z odkazovaných textů.

smysl dějinného postupu. Právě těmito slovy ovšem charakterizuje úkol historikovy práce Masaryk:

„[H]istorie národů není nahodilá, nýbrž se v ní projevuje určitý plán Prozřetelnosti, a je tedy úkolem historiků a filosofů, aby ten plán světový postihovali, hledali v něm a určovali místo pro svůj národ, a národové podle toho poznání aby co možná s nejplnějším a nejjasnějším vědomím postupovali při vši práci (i politické).“²⁰

Patočka soudí, že toto pojetí nakonec není právo tomu, co je právě jemu samému nejvíce drahé, totiž morálnímu smyslu dějin. Nedůvěryhodnost Masarykovy koncepce spočívá v tom, že obtížné spojení mezi morálními hodnotami a historickou nahodilostí, která bytostně a bolestně charakterizuje lidský život, nepromýšlí, nýbrž jednoduše ruší. Ukotvuje-li Masaryk smysl dějin v nadčasovém jsoucnu, odděluje tím od sebe morálnost a neredukovatelnou historičnost lidského jednání: Morální tu vposled spadá na stranu transcendentálního, neměnného smyslu, zatímco nahodilé jednoduše na stranu nesmyslu. V tomto ohledu se Masarykova koncepce historie nemohla v Patočkových očích nijak podstatně lišit od obou ostatních: Právě tak jako realismus redukuje smysl dějinného na něco, co samo dějinné není, tak novokantovství upoutává dějinné v údajně nehistorickém rozumu a pozitivismus v dílčím faktu a zákonitosti, jejichž obsah prý byl, je a bude vždy týž.²¹

²⁰ Masaryk (1995a, s. 98).

V závěrečné části příslušného článku připojuje Patočka ke kritice realistického pojetí dějin několik velmi výmluvných slov, mezi nimiž zaznívá také slovní spojení, které by mohlo být odkazem k dobovému sporu: „Smysl dějin není nic pevně hotového nebo všeobecného, idea, uskutečněná snad v dějinách určitého národa, nýbrž je dějící se a bojující opakovatelná možnost svobodného bytí, která se nás nějak podstatně týká.“ Srv. Patočka (1996, s. 44).

²¹ Čtvrtá ze zmíněných Patočkových kritik se obrací proti reflexivní psychologii. Oproti předcházejícím však tato polemika není uvedena v bezprostřední souvislosti otázky poznání podstaty dějin a nalezení definice dějepisu, nýbrž tematizována ve spojitosti s problémem vztahu mezi poznáním dějin a vymezením podstaty člověka. Patočka zde nejprve sugeruje možnost „analyzovat ty struktury zkušenosti, které ukládají naše dějinné povědomí“, aby ihned namítl: „Je reflexe pravým, radikálním prostředkem sebezachycení, který je s to člověka uchopit v jeho podstatě, a pokud je možno vůbec reflexí se přiblížit k podstatě člověka, zejména k těm jejím stránkám, na nichž visí možnost dějin?“ Patočka na tomto místě odmítne navrženou možnost méně explicitně, avšak principiálně z téhož důvodu, z jakého zavrhl ostatní kritizované koncepce: Tato metoda poznání neumožňuje poznat samotné dějiny, protože deformuje aspekty dějinného poznání, které jsou rozhodující z hlediska charakteristického lidského bytí v čase a v možnosti. Tato skutečnost je způsobena tím, že subjektu aktu poznání jsou přiznávány tytéž ontologické charakteristiky, na základě nichž je nepochybným způsobem poznán předmět tohoto aktu. Pozoruhodné ovšem je, že pochybnosti, které chce Patočka vůči této doktríně formulovat, vznášejí pouze ve formě otázky: „Neznamenalo by dále vytčení vědomí jako podstaty já škrtnutí vši širší souvislosti našeho bytí, sféry potenciality, celé dimenze nevědoma? A konečně, což je pro náš problém snad nejdůležitější, neznamenalo by nesmírné ochuzení všech našich schopností chápat člověka, kdybychom se musili v reflexi omezit na svou vlastní

Patočka odmítá snahu novokantovství učinit prostřednictvím apriorního odvození pojem dějin zcela intelektuálně pochopitelným, zavrhuje rovněž úsilí pozitivismu vyložit historii jako faktum analogické struktury a zákonitostí, jakými je charakterizováno jsoucno přírodní, a nepřijímá ani program realismu, podle něhož se mají dějiny ukázat jako ve své podstatě nutný projev věčného vzoru. – Ve všech těchto koncepcích jsou dějepis a tedy nakonec i dějiny samy pojmány nehistoricky. Smyslem Patočkovy kritiky a jeho hlavním cílem je však ukázat, že v každém z těchto pojetí je poznání dějin zbaveno svého významu pro lidský život.²² Z tohoto přesvědčení vychází i jeho kritika neschopnosti objektivistických pozic poskytnout historikovi vodítko pro jeho individuální přístup k dějinnému procesu. Ve svém ústředním argumentu však Patočka na pole protivníka nevstupuje. Důvod odmítnutí alternativních pozic není tedy získán z domýšlení ontologických závazků, jež samy explicitně přijímají. Jejich vnitřní spornost podle Patočky spočívá v jejich protikladnosti lidským dějinám, tj. předmětu, jež si ukládají poznat.²³

V kontrastu s tím, co tvrdí odmítaný objektivismus v historiografii, má podle Patočky subjekt poznávající dějiny být v nějakém smyslu objektem poznání. – Avšak stejně jako Patočka odmítá ryze teoretický zájem na dějinách, tak nepřijímá ani zájem čistě praktický, který chce v dějinách nalézt pouze bezprostřední poučení o tom, jak si počínat v životě a jak jednat v obtížné situaci. Oba dva zájmy podle něj představují pouze partikulární cíl a vzhledem ke své částečnosti předpokládají původnější účel.²⁴ – Thúkydida, prvního historika, který si vážně položil otázku po nestrannosti historického zkoumání, „učinila válka historikem.“²⁵ Historikem by podle Patočky měla člověka

faktičnost? Dá se vůbec význam života, a tudíž jeho celkovost, jeho ‚smysl‘, zachytit v průběžné reflexi?“ Srv. Patočka (1996, s. 40 n.).

²² Srv. Patočka (1996, s. 39).

²³ Podle Patočky z tohoto neporozumění dějinnosti dějin, jež se poté přenáší do dobového výkladu lidské povahy, neplynou toliko konsekvence na poli vědy, ale především citelné důsledky pro každodenní život člověka a kultury. „Valná část úpadkových zjevů našeho moderního života s ní souvisí. Takovými zjevy jsou skeptický relativismus, indiferentismus ryzího intelektualismu, nezávazný estetismus aj. Vzniká a šíří se fenomén sebeodcizení, ujařmení spontánního lidství pod cizí normou. Důležitým zjevem je zde pocit ‚nevolnosti v kultuře‘, který promlouvá z evropské civilizace od sentimentalismu 18. století dodnes.“ Srv. Patočka (1996, s. 47 n.).

²⁴ Patočka (1996, s. 36).

²⁵ Toto dictum přejímá Patočka z Wenera Jaegera: „Der Krieg hat ihn zum Historiker gemacht, und was er sah, das konnte man nirgendwo lernen, am allerwenigsten an einer, wie Thukydides selbst sagt, ganz anders gearteten Vergangenheit, von deren exakten Erkennbarkeit er wenig hielt.“ [Válka ho učinila historikem, a to, co viděl, to se nikde nebylo možno naučit, nejméně pak na minulosti, která, jak Thúkydídés sám říká, byla úplně něco jiného a o jejíž exaktní poznatelnosti si nedělal žádné iluze.] Srv. Jaeger (1934, s. 482 n.). Následně se Patočka rétoricky táže: „Musí objektivnost nutně pramenit ze snahy o vědění pro ně samé? Není snaha o vědění pro vědění, teoretická snaha *par excellence*, někdy právě překážkou teorie, objektivity a vědění? Nedá se říci, že jsou věci, kterých bychom nikdy nechápali, kdybychom byli *intellectus purus*?“ Srv. Patočka (1996, s. 36).

učinit jeho vlastní „válka“, vlastní situace, skutečný a vážný důvod, který souvisí s jeho osobní historií. Nikoli věda jakožto poslední a neodůvodněný účel, ale život musí být motivem poznání minulosti; člověk musí mít důvod skutečně poznávat, nezaujatě se dopátrat, jaká minulost podmiňuje jeho vlastní životní zájem. Jen takový člověk chápe dvojznačnost a mez nezaujatosti v poznání, stejně jako její hodnotu a nezbytnost. Dějiny proto nelze zpředmětnit po vzoru předmětného jsoucna a poznávat čistě racionálně. Jsou to naopak dějiny ve své nahodilosti, co může přivést rozum a jeho schopnost objektivace k poznání svých hranic.²⁶

4

Principem, z něhož všechny kritizované koncepce historického poznání odvozují původní způsob lidského vztahu k dějinám, je lidský rozum. Toto východisko považuje Patočka za nedostatečné, neodmítá je však zcela: Teoretický postoj rozumu vzhledem k dějinám nemá být z lidských možností vyloučen jako jednoduše bezúčelný, nýbrž začleněn do celku života a učiněn jeho prostředkem:

„Kdyby každé teoretické zabývání lidskou minulostí, které není vedeno primárně teoretickým zájmem, nemělo být nazváno historií, kdyby čirý objektivismus v historii byl postižením její pravé podstaty, málo by zůstalo ze skutečné historiografie; možná, že vůbec nic.“²⁷

– Z Patočkovy kritiky intelektualistických pozic vyplývá požadavek identifikovat skutečný princip, prostřednictvím něhož se člověk vztahuje k dějinám a na jehož základě bude z toho důvodu možné založit jejich pravdivé poznání.

Za tímto účelem si Patočka klade otázku, jak se nám dějiny jeví zprvu a většinou, před vší reflexivní úvahou, kterou o nich dokážeme provést. Jeho odpovědí je, že lidská minulost osobní i společenská není zprvu a většinou předmětem rozumové úvahy, nýbrž jeví se nám původně v našem citovém *naladění*. – Jestliže v přírodních vědách se rozpoložení zdá být něčím vnějším našemu postoji vůči předmětu, jenž, nakolik je pojat sám o sobě, nemá žádné city vzbuzovat, v dějinách je „předmět“ sám lidským naladěním zpřítomněn, neboť jím samým v jistém smyslu jest.²⁸

Historie vzniká na základě lidského porozumění nastalé skutečnosti z hlediska osobního a společenského života, jehož dějinami se tím událé stává. Co do svého bytí je minulé proto minulým, že jako takové přetrvává v přítomném porozumění, které má odvíjející se lidský život pro sebe sama, respektive pro svůj vlastní původ. Toto porozumění nabývá dvou modů: Jednak má formu naladění, jednak formu artikulovanou myšlením, jehož mezní podobou je reflexe. Oba mody se u člověka

²⁶ Srv. Patočka (1996, s. 35 n.).

²⁷ Srv. Patočka (1996, s. 36).

²⁸ Patočka (1996, s. 39).

nalézají ve vzájemné provázanosti.²⁹ Dějiny se ve své neodvozené podobě ukazují v celkovém porozumění, jehož prostřednictvím sám sebe individuální a – nakolik se dějiny rozpínají mimo dosah a rozsah jednotlivce – společenský život chápe, v porozumění, které dále formuje utváření tohoto života v čase.³⁰

První a základní způsob, jakým člověk jednotlivostem a jejich celku rozumí, představuje rozpoložení neboli naladěnost. Specifičnost rozpoložení spočívá v tom, že nálada je původně jak „subjektivním“, tak „objektivním“ charakterem prožívaného i prožívajícího, neboť naladění tyto protiklady do jisté míry překračuje.³¹ V této doméně je tedy vztah mezi člověkem a světem relativně bezprostřední, není-li tematizován reflexí, jež se staví mezi ně. Tato prvotní absence distance se projevuje jako převaha pasivity, jíž je porozumění v tomto modu charakterizováno. – Z hlediska pasivity představuje rozpoložení jednak možnost nereflektované spontaneity, v níž je naše prožívání strháváno bez ohledu na vůli, jednak příležitost historického poznání, v němž je zakládající moment porozumění učiněn východiskem momentu založeného, totiž naladění v daném ohledu počátkem reflexe. Z hlediska problematiky poznání dějin tedy z tohoto východiska vyplývá následující skutečnost: Přestože je smysl historických dějů původním způsobem vyjádřen v lidské naladěnosti, není nutně *eo ipso* něčím individuálním anebo „subjektivním“.

V nejvíce bezprostřední formě, jež se jeví v naladění, jsou dějiny tím, co má moc určovat celkové lidské rozumění a sebevztah, aniž by, jak již částečně vidíme, bylo něčím od nich zcela odlišitelným. Proto platí, že dějiny trvají v lidském sebeporozumění i že lidské sebeporozumění je umožněno dějinami. – Pokud totiž něco chápeme dějinně, praví Patočka, znamená to, že to má jistý význam v našem životě: Je v tom do nějaké, byť zcela nepatrné míry přítomna geneze způsobu, jakým si rozumíme.³² Platí tedy následující determinace: Dějinná událost nabývá na významu z hlediska přítomné situace. Proč však cokoli může vůbec nabývat na významu z hlediska přítomné situace? Protože přítomná situace čerpá v tomto ohledu svůj smysl z historie, z níž vznikla.³³

²⁹ Tuto koncepci přebírá Patočka s jistou volností od Martina Heideggera. Srv. Heidegger (1977, §§ 29–32).

³⁰ Srv. Patočka (1996, s. 39).

³¹ Tento fenomenologický objev se během následujících let stane jedním z východisek Patočkových úvah. Srv. např. výklad v jeho nepublikovaném spise z první poloviny 40. let *Studie k pojmu světa*. Patočka zde píše: „Subjektivní dimenze se svými pojmy polohy (rozpoložení) a pojmy, jež v ní jsou založeny (nálada, nenaladnost, postoj, subjektivní složka situace) poukazuje 1) hloub než obvyklý protiklad prožitek – prožívané (poněvadž např. v náladě objekt a subjekt v tomto smyslu splývají).“ Srv. Patočka (2014, s. 108).

³² Srv. Patočka (1996, s. 39).

³³ „Jakou podstatnou a jednotnou potřebu lidskou uspokojuje historie? Humboldt jednou řekl hluboké slovo o dějinách: úloha dějin je ‚den Sinn für die Wirklichkeit zu wecken und zu beleben‘ [budit a oživovat smysl pro skutečnost]. Studium dějin má centrum své poutavosti v pojmu skutečna.“ Srv. Patočka (1996, s. 38).

V lidském naladění, jež zprvu a většinou představuje doménu, v níž rozumíme minulému, není historie neutralizována jako dokonalá předmětná danost toho či onoho druhu, její smysl se neuzavírá jejím uskutečněním, nestává se definitivním, a tak pro život lhostejným. Je fenoménem, že vůči minulosti zaujímáme vášnivý postoj. Tento postoj předpokládá specifický typ intencionality, a proto ani její pravdivé poznání nemá a nemůže být z hlediska životního významu neutralizováno jako objektivní.³⁴ Historické není tedy něco primárně proto, že vzbuzuje nahodilý vědomý zájem historika, nýbrž proto, že je zdrojem vášně, porozumění ve formě rozpoložení a *jako takové* formuje naše vlastní bytí, přesněji řečeno: podstatný zájem tohoto bytí, kterému v jeho bytí o toto bytí samo jde.³⁵ Z tohoto důvodu poznání dějin podstatně nenáleží do sféry čisté teorie.

5

Úvaha, již rekonstruujeme, vede nejprve Patočku k tomuto poznatku: Racionální princip poznání soudobých teorií dějin neumožňuje pravdivé poznání historie. Toto zjištění představuje negativní východisko následujícího zkoumání. Fenomenologická analýza podle Patočky odhaluje, že prvotní doménou prožívání dějin je rozpoložení. Tento objev má již pozitivní obsah, sám o sobě však nepředstavuje odpověď na otázku: Co je skutečným principem poznání dějin? Citové naladění je zde původním tvůrcem souvislosti mezi konkrétní minulostí, přítomností a budoucností, která jak v případě osobní historie, tak v případě společenství způsobuje, že člověk žije v určitém smysluplném celku. Rozpoložení je tedy počátkem porozumění, avšak toto specifické porozumění má převahou pasivní charakter, a proto samo o sobě nedovoluje rozumějícímu, aby vůči němu zaujal odstup. Z tohoto důvodu je nelze pokládat za

³⁴ Srv. rozlišení dvojí intencionality, které Patočka činí o dva roky později v přednášce *Duch a dvě základní vrstvy intencionality* „Aktová intencionalita zpřítomňuje objekty pro já, to je její specifický výkon. Ale vědomí, které by se skládalo pouze z takto charakterizovaných intencionálních aktů, je nerealizovatelná fikce. Mimo sféru přítomnosti by ztratilo jakýkoli vztah ke jsoucímu. Ostré oddělení přítomné fáze vědomí od minulé a budoucí ale konkrétně nelze provést. Naše prožívání se k tomu, co je v aktech vědomí dáno, nevztahuje jednoduchým způsobem. Prožívat neznamena pouze ... něco si uvědomovat, ale také mít něco nevědomě, nebo to mít dokonce pouze k dispozici. Existuje stránka prožívání neredukovatelná na to, co je přítomné a vykonávané v aktech. ... [D]o tohoto okruhu patří také nálady. Nálada není aktivita, v níž by se vědomé já obracelo na předměty, nýbrž udává takříkajíc perspektivu, v níž se děje zacílená činnost já. Nevztahuje se na nějaký určitý věcný nebo situační moment, nýbrž na situaci vcelku, a diferenciací je často natolik potlačena, že nálada nedělá rozdíl mezi subjektivními a objektivními situačními komponentami.“ Srv. Patočka (2008, s. 291 n.).

³⁵ „Všechno, co dějinně chápeme, má tak určitý význam v našem aktuálním životě; lhostejnost a dějiny se nesnášejí. Je-li pro nás něco v dějinách lhostejné, je to mrtvo pro dějiny. Dějiny nejsou tedy pouhý obraz, nýbrž předmět vášnivého styku.“ Srv. Patočka (1996, s. 39). Metafora dějin jako „obrazu“ může být aluzí na Platónovu definici času, anebo také Slavíkův pojem pro Pekařovo historické hledisko, jež Slavík označuje jako naturalistickou představu o nehybném „obrazu zašlých časů“. Srv. Slavík (1995, s. 603).

počátek *poznání* dějin. Současně s rozpoložením hovoří Patočka i o rozumění artikulovaném myšlením, jehož specifickou, explicitní podobou je reflexe. Význam tohoto modu rozumění dosud nebyl blíže určen. Jeho definice, stejně jako vymezení role naladění v poznání dějin předpokládá zasazení těchto modů lidského rozumění jakožto dílčích mohutností do příslušného celku, kterým je lidské bytí. Teprve z této perspektivy lze pochopit jejich účel, a tím také specifická východiska, která ukládají historickému poznání. Výklad pojmu poznání historie vede tedy k otázce: Co je člověk?³⁶

Na samém počátku této dílčí úvahy Patočka konstatuje, že při zodpovídání položené otázky nebude možné vyjít jednoduše ze stanoviska soudobých věd o člověku, třebaže by se to zdálo logické a žádoucí. Podle jeho domněnky totiž tyto vědy nedisponují odpovídajícím ontologickým založením, které by jim umožnilo specifičnost lidského bytí vůbec postihnout. Tento deficit Patočka demonstruje na příkladu psychologie. Psychologie je mezi vědami o člověku patrně nejvhodnějším kandidátem na obor, od něhož by bylo možné převzít nalezená zjištění, která lze učinit východisky daného zkoumání: Jeví-li se totiž z daného hlediska dějiny jako činitel zakládající naši *zkušenost*, pak příslušná kompetence k nalezení odpovědi na otázku, co je člověk, připadá zjevně vědě o konstituci lidské zkušenosti, tedy soudobé psychologii.³⁷

Jako východisko svého postupu předpokládá dobová psychologie metodu *reflexe*. Jak podmět, tak předmět reflexe vykládá tato psychologie coby jednotu konstituovanou prostřednictvím mentálních aktů, z nichž každý má příslušným způsobem definitivní povahu. Myslet člověka v dějinách znamená v tomto porozumění rekonstruovat způsob, jakým se jednotlivé akty a jejich intencionální koreláty skládají v souvislou historii našeho života. – Princip jednoty životní souvislosti tu tedy spočívá v přítomném aktu vědomí, který je pochopen jako cosi uskutečněného. To je předpoklad, který je v přímém protikladu s Patočkovým nárokem pojímat dějiny jako rozumovým uchopením nezprostředkovanou smysluplnou souvislost v lidském životě, jejíž smysl je podstatným způsobem otevřený.³⁸

Z této kritiky je patrné, v jakém smyslu chce Patočka teoretické pochopení lidského bytí odmítnout. Ukazuje se tu však také, v jaké podobě je chce zachovat.³⁹

³⁶ „Dějiny jsou pro nás – a to znamená, jsou skutečny v nás – vždy jako aspekt, nikoli ovšem lhostejný, ryze teoretický, nýbrž mnohotvárně pateticky podložený aspekt objektivitu, která se naší aktivní moci nadobro vymkla. Tento náš aspekt je však, jak jsme si ukázali, složkou našeho života, kusem nás samých. A tak, máme-li pokročit dále v problému ‚dějiny a historie‘, musíme se zamyslet nad sebou samými. Problém ‚co jsou dějiny?‘ vede k problému ‚co je člověk?‘, ‚co v něm dějiny umožňuje?‘“ Srv. Patočka (1996, s. 40).

³⁷ Srv. Patočka (1996, s. 40 n.).

³⁸ Srv. Tamtéž, s. 40.

³⁹ „[K] problému musíme *přistoupit* jako psychologové; musíme analyzovat ty struktury zkušenosti, které ukládají naše dějinné povědomí; ale to ještě neznamená, že zůstaneme nutně v této sféře.“ Srv. Patočka (1996, s. 40).

Reflexi je podle něj třeba odmítnout, pokud je vyložena prostřednictvím beze zbytku prosvětlitelných a dovršených elementů psychického života. Nelze ji však pominout, pokud ji chápeme jako aktivní modus dějinného sebeporozumění. Tímto, původnějším způsobem pojatá reflexe se má stát nástrojem, jehož pomocí spontánní zkušenost obsažená v rozpoložení dosáhne větší určitosti a tím svého vyjádření.⁴⁰

Člověk podle Patočkova mínění disponuje „vědění“ základnějším, než je reflexivní poznání, a v něm – jak říká v protikladu k tradičnímu významu tohoto pojmu – bezprostředním způsobem chápe, že je člověkem.⁴¹ Je to totiž právě toto „vědění“, díky čemu sám člověkem jest. Co tedy podle Patočky znamená „vědět o svém lidství“? K problému významu tohoto „vědění“ přistupuje skrze rozbor jeho podstatné součásti:

„Podstatný moment vědění o vlastním lidství je vědění, že jsme ve světě. ... Člověku se jeví věci vždy v souvislosti či v celku souvislostí, jenž má své centrum v naší možnosti něco s nimi podniknout.“⁴²

„Vědění“ o vlastním lidství, nakolik je totožné s bytím ve světě, znamená tedy „vědění“ o vlastních možnostech.

Na rozdíl od bytostí vedených pouze instinktem, a tedy bezprostředním vztahem k vlastním možnostem, je lidské „vědění“ o vlastní možnosti takovým typem poznání, ze kterého pro člověka nevyplývá žádný konkrétní *nutný* důsledek.⁴³ Jakákoli možnost spojená s konkrétním jsouncem či určitou situací dostává obecný charakter *možnosti*, jakož i svůj určitý význam od toho, že existuje v souvislosti s *jinými* možnostmi téhož s nimi nakládajícího člověka. – Celek lidských možností neboli svět znamená tedy jednak možnost možnosti jako takové, jednak je tento celek nesen individuální schopností něco si s možnostmi počít, pročež se každá situace a každé jsouncno v tomto celku jeví jako mající nějaký význam:

„V *možnosti* [něco s věcmi podniknout] je posléze dána ona distance k situaci, která působí, že *rozumíme* věcem i sobě.“⁴⁴

„Vědění“ o vlastním lidství tedy není poznatkem, který bychom měli jen mimoděk, ale je vlastním výkonem lidství.

Distance k určité věci či situaci pochází z toho, že v jednom okamžiku je principiálně vzato vždy více možných postupů. Nakolik bychom pojímali člověka

⁴⁰ „Člověk jistě neví o sobě pouze z reflexe. ... Ale není snad jedinou možností, kterou máme k tomu, abychom explikovali toto sebepochopení, proces reflexe?“ Srv. Patočka (1996, s. 41).

⁴¹ „[S]ebepochopení člověka se nedá redukovat na problém reflexe. ... [J]eho sebepochopení vyplývá primitivně ze zacházení s věcmi jeho okolí. ... [J]e zde nutno se pohybovat v analýze lidského sebepochopení, tj. toho, v čem spočívá, že víme, že jsme lidé; a bez tohoto vědění, že jsme lidé, není lidství. Patří k podstatě člověka, že ví o svém lidství.“ Srv. Patočka (1996, s. 41).

⁴² Srv. Patočka (1996, s. 41 n.).

⁴³ Srv. Tamtéž.

⁴⁴ Patočka (1996, s. 42).

důsledně z této *hypotetické*, synchronní perspektivy, nemohl by člověk své možnosti bezprostředně uskutečňovat, neboť v nich samých z tohoto hlediska není dáno žádné vodítko, kterou možnost zvolit, ale pouze ona distance vůči všem jednotlivým možnostem v jejich jednotlivosti. *Faktická* situace lidského bytí si však bez přestání vynucuje, aby člověk mezi těmito možnostmi zde a nyní volil bez ohledu na to, do jaké míry si je vědom jejich skutečného významu.⁴⁵ V čase se naplňující lidský život je tak zprvu a většinou spontánní volbou, která jistě může pochybovat o svém faktickém porozumění vlastním možnostem a dokonce i o sobě samé, nespátřuje v tom však v žádném ohledu absolutní neurčitost z hlediska životního významu. Konkrétní věc či situace se tedy nejeví jednoduše jako jakási absolutní lidská možnost něco podniknout, ale jako možnost vždy už nějak určená. Člověk má tedy při nakládání se svými možnostmi již předem do jisté míry jasno, kterou zvolit, respektive je do určité míry omezen, a to jednak stránkou věcnou, kterou mu předepisuje vnější nutnost, jednak stránkou vnitřní, disponuje totiž konečným souborem forem porozumění, díky nimž se v dané situaci orientuje. Právě tato stránka nás nyní zajímá. – Odkud toto vždy již získané porozumění pochází?

Nepostradatelné vodítko svého konání získává člověk většinou a především na počátku svého vývoje prostřednictvím pobývání v doméně společenského porozumění lidským možnostem, jejímž ztělesněním je původně druhý člověk:

„Toto ‚bytí spolu s druhým‘ je pak pro život ještě významnější, ještě intimněji s ním spjata než bytí uprostřed věcí. ... Naše bytí ve světě je bytí ve světě lidí. ... Až do svých intimissim jsme spoluurčováni médii, stylem, módou, ohledy na druhé, jednoduše tím, čím nikdo z nás není sám, a co má přece jen vztah na ‚druhé‘, na veřejnost, na to, co je běžné, co se dělá, sluší a patří.“⁴⁶

Celek možností neboli svět je tedy vždy již dostatečně orientován smysluplným směrem a za určitými cíli. Je tomu tak proto, že naše „vědění o vlastním lidství“ je prvotně „vědění“, jež má svůj počátek ve sféře „bytí spolu s druhými“.

Diachronní perspektiva ukazuje, že lidský život je určen nutností, na jejímž základě může něco takového jako faktická možnost vůbec vzniknout: Člověk musí nejprve vrůst do světa, který pro něj *není* světem osobních možností, třebaže jsou vykonávány jeho prostřednictvím.

„Tak je náš každodenní život ovládán neosobní mocí, která nás určuje, aniž jsme si toho vědomi a aniž protestujeme. Ztrácíme svůj život, nerozhodujeme v něm sami, dávající se zastupovat neosobními mocnostmi;

⁴⁵ Srv. Patočka (1996, s. 42).

⁴⁶ Patočka (1996, s. 42).

získáváme za to lhostejný klid, získáváme ‚svět‘, jeho skromné úspěchy–neúspěchy, získáváme všední den.“⁴⁷

Člověku, jenž získal své porozumění světu od „druhých“, zde připisuje Patočka prožitek, který není patrně příliš blízký jeho obvyklé zkušenosti: Tento člověk s největší pravděpodobností nepocituje nesvobodu, pokud jde o vlastní rozhodování, a jeho život je navíc jistě dosti vzdálen poloze „lhostejného klidu“. Na základě jaké úvahy Patočka tento závěr činí? Navzdory nepopiratelným empirickým nesnázím, do nichž se tento jedinec může dostat, je zde jeden moment, který se nemusí fakticky stát předmětem jeho pozornosti. Stojí-li takovýto člověk v konkrétní situaci či vztahuje-li se k nějaké věci, rozumí zde prostřednictvím formy smyslu, která ani z této situace, ani z jeho vztahu k této situaci nepochází. Tato forma smyslu má svůj počátek v nějakém jindy a jinde, jehož pečeť v sobě svým způsobem stále nese a může tak způsobovat, že celek lidských možností není schopen obsáhnout aktuální výzvy předkládané skutečností. Přítomná situace člověka je sice jedinečně prostřednictvím tohoto celku vnímána, ovšem nikoli pouze jeho působností vzniká. V původním slova smyslu tedy člověk rozumí věcem a jejich možnostem, respektive sobě a svým možnostem jedinečně do té míry, do jaké svým vlastním porozuměním poznává nikoli skutečnost, nakořlík v sobě zachovává rysy odpovídající jeho vlastnímu porozumění, ale skutečnost, která pro něj a s ním nastává.

Patočka je tedy k předloženému popisu každodenního života svým výkladem oprávněn. Člověk je v prvotním spontánním postoji ušetřen otázky, v jaké situaci se zde a nyní nachází, resp. otázky, prostřednictvím čeho jí rozumí, a individuální odpovědi na ni. Za veškeré získané formy rozumění platí však poměrně vysokou cenu: Ztrácí možnost individuálního, pouze jemu, jeho jedinečné situaci náležejícího uskutečnění, a co víc, jsa limitován hranicemi sebevýkladu, jež mu shodou okolností připadl, nevyčerpává svůj životní potenciál, jež by mu skutečnější porozumění skýřtalo.⁴⁸

6

Otázka principu pravdivého poznání dějin vede Patočku k mnohem obecnější otázce po povaze lidského bytí. Předpokládá totiž, že teprve na základě tohoto celkového hlediska je možné určit původní způsob, jakým se člověk k historii vztahuje, to znamená: formulovat předpoklady historiografie. – Dějiny se člověku jeví prvotně ve formě naladění a teprve s relativním odstupem prostřednictvím myšlenkové artikulace, resp. reflexe. V obou případech se jedná o určité mody lidského rozumění; z Patočkovy analýzy vyplývá, že tyto mody nabývají svého plného významu, jsou-li pojaty jako momenty „vědění o vlastním lidství“. Předmět tohoto „vědění“ je identifikován se

⁴⁷ Patočka (1996, s. 43).

⁴⁸ „Překonání nesvobody je převzetí vrženosti v kritice neživých tradic a život dusících nepravd, které zbyly z dávno zestárlých rozhodnutí.“ Srv. Patočka (1996, s. 44).

samým „lidstvím“ člověka, protože jeho obsah se týká konkrétní možnosti být. „Vědění“ je tedy rozumění svým vlastním možnostem. Jak Patočka ukazuje, každý ze zmíněných modů rozumění k těmto možnostem specifickým způsobem přispívá a každý z nich je zakotven v jiné oblasti lidského bytí. Zatímco naladění je převahou pasivní a svůj obsah čerpá zprvu z domény spolubytí čili společenských dějin, myšlení v podobě reflexe je charakterizováno aktivitou a odbývá se ve sféře osobního nahlédnutí a individuální historie.

Dějiny jsou jedním z principů porozumění celku našich možností. V podobě tradovaných forem smyslu vymezují, jak těmto možnostem konkrétně rozumíme, i co se vůbec může možností stát. Jinými slovy řečeno, určují, co v obecném smyslu znamená „rozumět“ celkové souvislosti našich možností, a definují tak samu bytnost lidského rozumění. Porozumění lidským možnostem je v tomto ohledu činnou, leč nikoli nutně tematickou komponentou naší orientace a počínání ve světě. Důvod toho tkví ve skutečnosti, že rozumění se zprvu a většinou zakládá na rozpoložení, jež je nejvíce bezprostředním a trpným modem našeho vztahování se k věcem. Formám dějinného smyslu tedy rozumíme původně jakožto určitým způsobem naladěné a tedy orientované bytosti.

Z obecné povahy vztahu, v němž člověk stojí vůči svému rozumění, vyplývá obecný smysl lidských dějin. Odvíjí se od toho, jaký konkrétní ráz má závislost, jež mezi oběma členy vztahu panuje. Rozhodující otázka je zde spojena s tím hlediskem, které nahlíží člověka jako podmíněného dějinami: Je lidské porozumění vůči předávaným formám něčím *zcela* podřízeným, anebo nikoli? V čem spočívá jeho poslední princip?⁴⁹ Rozpoložení představuje základní modus rozumění, díky němuž se individuální život stává součástí dějin života společenského. Rozumění nicméně není na svůj pasivní modus redukovatelné. Výklad porozumění bytí ve světě předpokládá totiž nejen schopnost formy smyslu přijímat a podle nich konat, ale – má-li takové konání být vůbec možné – rovněž schopnost tyto formy přetvářet a tvořit. – Pokládáme-li si otázku, v čem vposled spočívá princip rozumění, nedává nám Patočkova argumentace dostatečný důvod k tomu, abychom mohutnost rozumění a naladěnou zakotvenost v dějinách jednoduše ztotožnili. Patočka skutečně rozpoznává podstatný rys historie v nezbytné podmínce, kterou dějiny znamenají pro zakořenění lidského bytí ve světě. Je-li však lidské porozumění činné, resp. tvůrčí, znamená to, že bytnost dějin a jejich příslušný smysl jsou tímto „prvním pohybem“ lidského stávání se dějinným vystiženy toliko zčásti.

Pokusme se načrtnout, co znamená vztahovat se činným způsobem k dějinám. Tento způsob vztažení odpovídá pravdivému poznávání dějin. V této význačné možnosti obrací člověk přirozený pohyb, který ho k dějinám váže. Tam, kde nachází

⁴⁹ „Je možno vymknout se neosobnosti, polomrtvu ‚všedního dne‘, kde jsme ztratili samy sebe, a získat nový život? Jak se získá nový život a co je jeho obsahem?“ Srv. Patočka (1996, s. 43).

zprvu a většinou jistotu, neproblematické zajištění a možnost spontánního postupu vpřed, nyní klade otázku: V čem tkví původ *této* smyslodajné dějinné události, formace či hodnoty? Poznání dějinného přináší obecně a v první řadě uvědomění *nesamozřejmosti* daného, která se ukazuje v podobě jeho mnohostranné historické *podmíněnosti*. – Díky rozpoznání původu dějinného je člověk následně schopen přiměřenějším způsobem rozumět závazkům, jimiž jej minulost v přítomné situaci samoučelně poutá, a počínat si v ní svobodnějším způsobem. Tento postup představuje svého druhu vědomé přetváření našeho vyrůstání z historie, jež se obvykle děje spontánním způsobem.

Tato odpověď na otázku možnosti relativní historické nepodmíněnosti implikuje závažný problém. Tento problém se ukazuje v následující otázce: Co je *kritériem* pravdivosti dějinného poznání? Dějepis, jak byl popsán, klade hledisko svého zkoumání do přítomnosti, o jejíž osvobození usiluje. Kritérium pravdivosti tohoto k přítomnosti obráceného poznání vychází nicméně ze zbytku z téhož jsoucna, které se má stát jeho předmětem: ze získaných forem smyslu. Pokud by východiskem historického poznání nebylo nic jiného než samo osvojené porozumění, pak by toto poznání nemohlo být s to zprostředkovat skutečný odstup a tedy ani svobodnější jednání. Bylo by nutně pouhým odvozováním z odvozeného na základě kritéria, o jehož přiměřenosti nelze říci nic jistého.

Patočkova odpověď na tuto aporii zní následovně: Pokud má být smysluplné poznání dějin vůbec možné, musí obnášet nejen reflexi dějin, jak ji vykonává historiografie, ale sám osobní vstup do nich. Na otázku, jak tomuto stávání se dějinným rozumět, nepodávají nicméně příslušné Patočkovy texty jednoznačnou odpověď. Eliptický styl, který je charakterizuje, přechází v tomto bodě spíše k pouhému náznaku. Následující část studie chce nabídnout pokus o interpretaci problému, jak se v Patočkových raných pracích spojuje poznání dějin a uchopení možnosti lidské svobody, na základě domyšlení jejich filosofických východisek.

7

Možnost, kterou představuje osobní utváření dějin, je třeba jasně odlišit od schopnosti historika tvořit historické vědění. I toto zkoumání člověku zjednává jisté rozšíření sféry možností: Historické vědění prostřednictvím reflexe demaskuje samozřejmost dějinného, jež se obyčejně jeví jako ničím nepodmíněné, ba nikdy nevzniklé. Nakolik historiografii uvažujeme samu o sobě, poznává vždy určitou minulost prostřednictvím neosobního porozumění, které právě z dějin pochází. Z tohoto kruhu nemá možnost vystoupit. – Chceme-li, aby jednání vycházející z minulosti bylo naším, svobodným jednáním, nepostačí obrácení dějin ve formě reflexe proti dějinám utvářejícím naše rozpoložení a spontánní rozumění. Pokud se dějiny mají stát něčím osobním, je podle

Patočky nutné najít *jejich prostřednictvím* jakýsi osobní moment, jenž na ně nebude převoditelný.

Tím paradoxně nejosobnějším poznáním, které z představeného historického zkoumání zprvu vyplývá, je negativní poznatek naprosté podmíněnosti osobního rozumění vlastním možnostem. Jakkoli je pouze negativní, nejví se toto nahlédnutí ve srovnání s pozitivními historiografickými poznatky jako jednoduše prázdné či nesmyslné. Naopak platí, že prostřednictvím tohoto nahlédnutí můžeme dobře pochopit, jakou prvotní individuální možnost být člověku propůjčují dějiny. Nejjednodušeji řečeno, nahlédnutí sděluje, že jedinečnost individuality je ve skutečnosti redukována na nahodilost dějinného vývoje. Pozitivní obsah tohoto, či spíše doprovodného poznání ukazuje prostou nedostatečnost tohoto stavu, respektive jeho nepřiměřenost lidské podstatě. Tento pozitivní obsah je tedy závislý jednak na porozumění lidskému bytí, „vědění o vlastním lidství“, jehož podstata tkví v možnosti své vlastní bytí tvořit, jednak na pochopení vyčerpávajícího popření, které pro toto bytí a jeho podstatnou možnost znamenají dějiny jakožto nezbytná podmínka jeho existence.

Člověk zde nakonec rozpoznává, že nikdy nebude moci žádným způsobem uskutečnit sám sebe skrze prvotním způsobem osvojené historické rozumění.⁵⁰ Ze světa a z dějin však člověk nemůže vystoupit.⁵¹ Poslední možností, která zbývá, tedy jest, že nebude stavět určitou formu dějinného porozumění proti jiné, ale ve své jedinečnosti se sám aktivní formou dějinného smyslu stane.⁵² Nejedná se tu o výklad či korekci určitého rozumění vzešlého z dějin prostřednictvím jiného, ale o celkovou proměnu způsobu, jakým člověk tímto porozuměním jest, jakým je svými možnostmi, čili sebou samým.⁵³

⁵⁰ „Potřeba dějepisu je v tom, že lidská svoboda musí sebe samu pochopit ve své vrženosti, tj. v celé podmíněnosti své situace, aby naše žití mohlo plně nalézt sebe.“ Srv. Patočka (1996, s. 44).

⁵¹ „Vržená svoboda ... znamená: všechny možnosti svobody vyrůstají na základě toho, do čeho nás staví lidská minulost, jsou spoluurčeny tím, co bylo.“ Srv. Patočka (1996, s. 43 n.).

⁵² Patočka v této souvislosti bez dalšího komentáře cituje Kierkegaardovo vyjádření: „Když je kolem vše tiché, slavnostní jako hvězdnatá noc, když je duše v celém světě jen sama se sebou, pak se s ní setkává ne snad vynikající člověk, nýbrž sama věčná moc, pak je nám, jako když se nebe otvírá, a já volí sebe samo či spíše dostává sebe sama darem.“ Načež dodává: „Jedině z tohoto slavnostního okamžiku vzniká možnost pochopit dějiny, které jsou takovému stanovisku sérií vržené svobodných odhodlání.“ Srv. Patočka (1996, s. 44).

⁵³ Takto Patočka líčí danou věc z hlediska filosofie: „Filosofie nehledá pouze obraz světa ani pouhou formu světa, nýbrž zároveň vznik světa v radikálním smyslu. Je nejen proto historická, že se zabývá změnami světa, nýbrž též a eminentně proto, že zkoumá jeho podstatu a vznik. Vznik světa zkoumá, jelikož má metodou průběžné reflexe a vystupňováním filosofické abstrakce přístup k místu jeho vzniku a tímto místem je proudící život, jenž ze sebe vytváří každou platnou formu. Tím, že má přístup k vzniku světa, má filosofie přístup k formě světa, a tím, že má přístup k formě, má přístup k obsahu, který stojí pod zákonem formy jako její historicky platná, relativně stálá obměna.“ Patočka (1996, s. 56).

Pokud bychom zde hledali, o který nový poznatek se rozšířila sféra vědomostí, žádný bychom nenalezli, objevili bychom leda zcela proměněné bytí jednoho člověka.⁵⁴ Co do původu se tu jedná stále o téhož jedince vycházejícího z týchž dějin a v tomto smyslu je „obsah“ rozumění týž; co se změnilo, je způsob, jak se ke svým dějinám vztahuje, a z tohoto hlediska jsou jeho dějiny naprosto jiné. – Člověk může překonat svět spolubytí jakožto souvislost odvozeného porozumění i života a nemusí kvůli tomu nijak „vycházet ven“ ze své ontologické struktury. Překonává tuto domnělou totalitu tím, že ji odhaluje jako zdánlivý celek lidského bytí, jako pouhý „svět“. Zde nastává okamžik a počátek, který přerhává prosté vyplývání dějin z dějin v podstatnějším smyslu než každé další vědomé dějinné rozhodnutí. Minulé nyní přebírá jako svoje dějiny, a to znamená, že vznikají dějiny v pravém smyslu, neboť teprve tyto mohou být dějem s otevřeným koncem.⁵⁵

Jedinečná osobní možnost, skrze niž a v níž se člověk stává autonomně dějinným, není ničím čistě formálním a bezobsažným. Člověk se stává principem svého bytí ztotožněním se s principem vlastního rozumění.⁵⁶ – Rozumění představuje podstatný moment lidského bytí vůbec: Člověku se jeví věci vždy v souvislosti a celku na základě jeho podstatné možnosti stát se sebou samým. Rozumění je tedy do určité míry formálním rysem jeho bytí. Jeho bytnost je však nemyslitelná bez konkrétního určení, na jehož základě rozumění teprve skutečně rozumí: Určením rozumění jsou individuální dějiny člověka vyrůstající z dějin společenských.

Smysl, který do lidského života vstupuje prostřednictvím poznání odvozenosti dějinného a neodvoditelnosti osobního, není výtvorem svobodné vůle *ex nihilo*. Převzít svoje dějiny znamená naopak identifikovat se s tím, čím jsem se stal a zároveň s možností, že se mohu sám sebou svobodně stávat. Osobní smysl člověka je osobním na základě toho, že pochází z rozhodnutí, jež člověk vědomým způsobem učinil, nebo z minulých a přítomných spontánních skutků, které osobním způsobem přijal jako neodmyslitelné východisko svého budoucího rozhodování. V tomto ohledu je podle Patočky člověk v pravém slova smyslu svobodný, *protože* je ve svém bytí podmíněný.

V individuálním prožitku možnosti vlastního bytí v dějinách tedy člověk vědomým způsobem spojuje osobní a dané, přičemž osobní zde přestává být pouhou možností a dané neosobní skutečností. Lidskému životu se tu otevírá možnost

⁵⁴ „Pravda historikovy historie závisí na tom, pochopil-li či nepochopil lidskou svobodu. Svobodu však pochopujeme tím, že ji v historické situaci uchopujeme, že se staneme sebou samými, neotřesitelnými, silnějšími nežli svět; tak rozhodnutím člověk překonává svět, aniž jej opustil.“ Srv. Patočka (1996, s. 44).

⁵⁵ „Jedině z tohoto slavnostního okamžiku vzniká možnost pochopit dějiny, které jsou takovému stanovisku sérií vrženě svobodných odhodlání.“ Srv. Patočka (1996, s. 44).

⁵⁶ „Historie chce zjistit minulost, aby provedla její zhodnocení, tj. aby vyjasnila náš vlastní poměr k vlně, která nás nese, ve světle pravdy, kterou my jsme, kterou my uskutečňujeme.“ Srv. Patočka (1996, s. 44).

individuálního smyslu na základě zosobnění své vlastní minulosti a nahlédnutí z dějin neodvoditelné mohutnosti své bytí v čase tvořit. V rozhodujícím okamžiku stávání se dějinným si proto člověk podle Patočky nemůže osobní smysl libovolně zvolit, nýbrž tento smysl je přirozeným projevem jeho individuální podstaty, totiž té, která jím byla v každém z jeho podmíněně svobodných rozhodnutí stvořena.⁵⁷

Jestliže jsme získali rámcovou představu o tom, jak osobní dějinný smysl vzniká, můžeme nyní obecně určit, jaká je jeho povaha. Stávání se dějinným začíná rozpoznáním dosahu podmíněností lidského bytí; v tomto specifickém případě je nutné nejen intelektuálně nahlédnout vzájemný vztah dějinné podmíněnosti a podstatné možnosti utvářet vlastní bytí, tj. mít o něm abstraktní vědění, ale je rovněž třeba dosáhnout jeho individuálního pochopení. Osobitost tohoto pochopení vyplývá ze skutečnosti, že lidské dějiny jsou vposled individuální a že příslušnou možností jsme právě my sami. Toto pochopení tudíž nelze zobecnit, ani dokázat, aniž by tím nebyl deformován jeho smysl. Podle Patočky je však toto nahlédnutí v jistém smyslu základem všeho zobecňování a dokazování, jelikož teprve jeho prostřednictvím získává člověk autonomní přístup k historicky vzniklým pojmům.⁵⁸

Na základě příslušného epistemologického charakteru se lze oprávněně domnívat, že k obsahu tohoto pochopení, které člověk v rozhodující chvíli prožije, kterým se, přesněji řečeno, stane, nemá zprvu explicitní přístup. V tomto pochopení je totiž objevena možnost být, která, jakkoli je realizovatelná jedině prostřednictvím dějinných forem smyslu, je ve své podstatě z dějin neodvoditelná. V potřebě ujasnění nalezeného, leč neartikulovaného životního smyslu tkví podle Patočky účel reflexe. Až z této potřeby čerpá reflexe svůj pravý smysl a racionalita sama své příslušné hranice.⁵⁹ Totéž platí o poznání dějin.⁶⁰ Teprve na základě životního úkolu vznikají skutečné osobní

⁵⁷ Srv. Patočka (1996, s. 44).

⁵⁸ Tamtéž, s. 43.

⁵⁹ Tamtéž, s. 41.

⁶⁰ „Možnost překročit tuto situaci předpokládá u něho ovšem reflexivní stanovisko a abstrakci; ale není to ani ryze teoretická reflexe, ani abstrakce, která toto překročení sama umožňuje; reflexe i abstrakce jsou samy o sobě sterilní akty. Jediné, co umožňuje tuto transgresi, je schopnost variace našich zkušenostních struktur; v našich možnostech leží ona schopnost variace, která umožňuje historické vědomí ve vlastním smyslu, onen ‚dar historického vcítění‘, ‚historický takt‘, o němž se často v dějepise mluví.“ Srv. Patočka (1996, s. 56).

Interpretace Karla Novotného v této souvislosti rýsuje posun Patočkovy koncepce dějin mezi texty *Několik poznámek k pojmům dějin a dějepisu* a *Několik poznámek o pojmu světových dějin*, jež od sebe dělí necelý rok Patočkova života. Jeho výklad předpokládá, že mladší text projevuje větší distanci vůči heideggerovskému východisku textu staršího a kloní se naopak k ocenění metody reflexe v podobě zkušenostních struktur a „pozitivní metafyziky“ Bergsonovy, od níž Patočka odvozuje hlavní téma mladšího z obou článků: koncepci tvořivé energie dějin. To je do značné míry pravda, ale není to pravda celá. Tento výklad již nezmiňuje explicitní ocenění reflexe obsažené v textu starším, které nese patrný protiheideggerovský osten: „Ale je otázka, zdali výslovné zachycení tohoto sebepochopení, na které se přece posléze odvolávají filosofové, o nichž byla právě řeč, je možno jinak nežli reflexí.“ Srv. Patočka (1996, s. 41). V

dějiny, jež se v tomto smyslu rodí z vědomí na základě nejasně působícího dědictví minulosti. Do služeb vyjasnění a zaujetí podmíněně svobodného postoje k nim je třeba uvést historii.⁶¹

8

Dosud jsme pojednali o dvou fázích na lidské cestě stávání se dějinným. První z nich je pro tuto možnost nenahraditelné, avšak podstatně dvojznačné vrůstání do společenských dějin. Druhou je pochopení principu dějinnosti, kterou je osobní lidská podstata. Položme si nyní otázku, jakým způsobem Patočka míní tuto možnost člověka stát se dějinným, a tudíž svobodným a osobním, ontologicky založit. Víme již, že principem, který v rámci lidské podstaty tuto možnost zakládá, je lidské rozumění. Rozumění je mohutnost, jejíž podstata je nejen dějinami utvářena – totiž prostřednictvím svého pasivního modu rozpoložení –, ale jež je také schopna v osobním uchopení dějiny tvořit, jestliže sama určitou formu dějinného smyslu vědomě ztělesní. Rozumění je tedy co do své podstaty utvářeno dvěma principy: dějinami na straně jedné a aktem pochopení osobní neredukovatelnosti na straně druhé. Stejně jako pasivní přijetí a uplatňování dějinného rozumění je také akt tohoto pochopení určitým výkonem rozumění. Má-li tudíž být možný, předpokládá činná stránka rozumění podstatný moment, který, ačkoli spočívá v dějinách, má moc jejich determinovaný proud proměnit.

Nejprve je nutno uvést, že tuto fázi Patočkova návrhu nelze z principiálních důvodů klást na roveň s ostatními. Akt pochopení osobního dějinného smyslu totiž podle Patočky *nepadá* do kompetence filosofie ani žádného jiného obecného výkladu. Tímto vyjádřením Patočka uzavírá výklad nejstaršího článku ze série věnované problematice dějin. Chronologicky následující stať *Několik poznámek o mimosvětové a světové pozici filosofie* si pak ukládá tento cíl:

„Existuje něco jako filosofická zkušenost, těžký proces, na který [si] jednotlivec pro sebe nemůže dělat nárok, nýbrž který je výtvorem řady

samém závěru tohoto článku pak Patočka předjímá svoji myšlenku tvořivé energie dějin ve vyjádřeních: „Výstavba dějinného světa ... rozvíjí se opakováním.“, „[O]pakování vede k vidění souvislostí, k celkovým liniím smyslu historického děje.“ a odkazuje se k ní i ve vyjádření: „[C]elý náš život není jen vytváření světa, nýbrž vrženost doprostřed jsoucích věcí, vrženost celým tím historickým elánem živých bytostí lidských.“ Srv. Patočka (1996, s. 43). Tato vyjádření zde Patočka nerozpracovává; pronáší je v samém závěru článku souhradně s formulacemi obou zbývajících momentů stávání se dějinným. Považuji tedy za důvodné se domnívat, že koncepci v nich implikovanou předpokládá jakožto stavební kámen celkového rozvrhu své teorie dějin, kterou první ze série článků nechce a ani nemůže chtít vyjádřit v celku. Srv. Novotný (1995).

⁶¹ „Určují-li dějiny nás, lze říci naopak, že určujeme my dějiny a že vyrůstající na kmeni, kterého již není, napájíme svou krví jen ty stíny svého podsvětí, od kterých si žádáme odpovědi.“ Srv. Patočka (1996, s. 40).

velkých; a tato zkušenost je, v některých rysech, které mám za důležité, předmětem mé improvizace.“⁶²

Zkušenost, o níž se Patočka chystá hovořit, není ovšem zkušeností filosofického postupu, tj. provozování filosofie; je filosofická v tom smyslu, že jejím prostřednictvím filosofické myšlení vzniká. Zde tedy docházejí svého naplnění Patočkova slova vyjádřená v předchozím textu:

„Jak se získá nový život a co je jeho obsahem? Je tato otázka vsutku otázkou pro filosofa? Jen v určitém smyslu je tomu tak; filosof nemůže než ji konstatovat jako podstatný moment sebezpočtení člověka. (...) Zde tedy, kde filosofie stojí před rozhodnou otázkou lidského sebezpočtení, stojí tváří v tvář rozhodnutí, závisí na lidském rozhodnutí samého filosofa. Filosofie se dostává k bodu, kde nepostačí klást otázky a odpovídat, obojí s krajní energií, nýbrž kde se filosof nedostane dále, dokud se sám celý nezasadí o rozhodnutí. Klást a rozhodovat tuto otázku, jak patří k samé podstatě filosofa, patří však také k podstatě člověka; filosofování je možnost, která je dána s člověkem, s aktem jeho svobody.“⁶³

Zcela konsekventně se svým názorem uvozuje Patočka text *Několik poznámek o mimosvětské a světské pozici filosofie* tímto vyjádřením:

„Těchto několik slov nemá a nechce být filosofii ve vlastním smyslu, není to práce o vlastních obsahových filosofických problémech, nedomnívá se, že je příspěvkem k filosofickému rozhovoru.“⁶⁴

Patočka toto rozhodnutí posléze ještě jednou zdůrazní a poněkud rozšíří jeho formulaci:

„Existuje něco jako filosofická zkušenost ... a tato zkušenost je, v některých rysech, které mám za důležité, předmětem mé improvizace. Opakuji: nikoli filosofie, nýbrž skromný pokus vyrvat filosofii zapomnění, ἀνάμνησις vědomá si své hazardnosti.“⁶⁵

Na základě dosavadního výkladu můžeme zde ohlášený záměr „osvobodit filosofii ze zapomnění“ identifikovat jako úmysl nalézt pro ni osobní smysl v společenských dějinách, kterým filosofie jakožto součást dějinných forem rozumění nutně a spontánně propadá. K tomuto ztotožnění nás výslovně vede sám Patočka, jenž svůj program, částečně vyložený v prvním z článků, rozděluje do tří fází:

„Smysl dějin není nic pevně hotového ..., nýbrž je dějící se a bojující opakovatelná možnost svobodného bytí, která se nás nějak podstatně týká.

⁶² Srv. Patočka (1996, s. 58).

⁶³ Srv. Tamtéž, s. 43.

⁶⁴ Srv. Tamtéž, s. 58.

⁶⁵ Tamtéž.

Výstavba dějinného světa počíná *vzpomínkou*, prochází rozhodnutím a rozvíjí se opakováním. *Vzpomínka* otvírá horizont minulosti; rozhodnutí udává stanovisko a měřítko; opakování vede k vidění souvislostí, k celkovým liniím smyslu historického děje.⁶⁶

První z těchto fází má tedy mít podobu ἀνάμνησις a právě tu má text *Několik poznámek o mimosvětové a světové pozici filosofie* realizovat.⁶⁷

Patočkův text je tedy patrně proto explicitně vyloučen z filosofie, že jeho cílem je vyložit individuální „vzpomínku“ a její význam, čímž má umožnit filosofii založit. Má být vstupem do filosofie prostřednictvím aktu sebeuchopení rozumění, který filosofii samu podmiňuje, neboť znamená zaujetí aktivního vztahu k dějinnému.

Hlavní téma článku publikovaného v témže roce jako stať *Několik poznámek k pojmům dějin a dějepisu* není nicméně vykládáno primárně z hlediska fenoménu dějin jako takových. Patočkovým cílem v tomto textu je interpretovat určitý *typ* v dějinách konstituovaných výkladů lidského bytí, a to z hlediska jeho specifického účelu: Patočka tu má na zřeteli problém dějinného utváření toho momentu lidského sebeporozumění, jehož účelem je vyložit, co je samotným smyslem lidského bytí.

Historii člověka je podle Patočkova podání možno nahlédnout jako nikdy neustávající pokus o popření podstaty dějin, který v důsledku neznamená nic jiného než úsilí o zastření lidské podstaty. V průběhu dějin jsou nalézány a vynalézány výklady prvních a posledních věcí člověka, jež předpokládají existenci určitého dokonalého jsoucna či cíle a které podřazují podstatu dějin tím či oním způsobem tomuto jsoucnu jakožto nedějinnému principu. Dokonalost je zde pochopena jako prostředek, jehož pomocí lze vymknout z historie zajistit. Člověk si v dějinách vytváří bohy, aby se ochránil před prožitkem odvozenosti nezvratného dějinného pohybu, tj. před uvědomením vlastní historické povahy. Existence boha je pak důležitá v tom smyslu, že dokonalost jeho bytí představuje odůvodnění platnosti bohem uloženého pravidla, podle něhož lze prožít dobrý a smysluplný život.⁶⁸

⁶⁶ Srv. Patočka (1996, s. 44). Zvýraznil M. R.

⁶⁷ Vydavatelé sebraných spisů vkládají mezi oba články o jeden rok mladší stať *Několik poznámek o pojmu světových dějin*. Přerušení chronologického pořádku, které, pokud mohu soudit, je kritériem řazení textů v oddíle svazku věnovaném publikovaným článkům, zde má pochopitelný a dobrý důvod: Na rozdíl od obtížně srozumitelného textu *Několik poznámek o mimosvětové a světové pozici filosofie* začíná vložená stať explicitním odvoláním na článek nejstarší a pokračuje podle všeho v rozvíjení téhož tématu. Lze se tedy důvodně domnívat, že zvolené řazení přispívá nakonec ke srozumitelnosti celého souboru. Předvedenou souvislost mezi dvěma staršími statěmi však toto řazení znesnadňuje zahlédnout. Vkládaný text nadto velmi pravděpodobně předpokládá výklad pojmu zkonečného absolutna jako principu osobního dějinného bytí. Jediným vodítkem čtenáři je tak zde číslo roku vydání uvedené pod nadpisem každého textu.

⁶⁸ „Mají-li bohové být spásou, musí být tím, co posléze dění určuje, a musí umožňovat nějaké chování k sobě samým, ať je toto chování neseno patosem lásky nebo prospěšnosti nebo vůle k

Člověk je podle Patočky bytostí, jejíž podstatou je moc tvořit vlastní podstatu, a to nikoli z ničeho, ale z dějin. Nalezení absolutního smyslu ve formě ideálního jsoucna či božské bytosti je podle Patočky ve skutečnosti toliko promítnutím lidské moci tvořit osobní smysl vně sebe do naddějinného dokonalého jsoucna.⁶⁹ V tomto ohledu představuje reakci na existenci této moci: V tomto nalezení je přítomno její implicitní pochopení, které se touto cestou, tímto úskokem, snaží svoji základní možnost zrušit v jejím obtížném nároku, a travestuje ji v požadavek, jenž je v ústředním ohledu protikladný: Namísto možnosti stát se dějinným je postaven věčný zákon boží.⁷⁰

Božské pravidlo znamená vposled možnost prodloužení lidského života mimo jeho konečnou dějinnou podstatu v určité formě spásy. Člověk však nemůže podle Patočky toužit po nekonečnosti života v jiném, protože nese „nekonečnost“ původním způsobem v sobě. Původní „nekonečnost“ v člověku však nemá podobu dokonalého jsoucna.

„Spása je opření našeho života o vnější, absolutní moc. Filosofie však přichází s obrácením situace: konečné se jednoduše proto nemůže naivně ‚opřít‘ o absolutní moc, že absolutno samo je beze zbytku obsaženo v konečném; svět sám není nic jiného než absolutno samo, jak se nalézá ve své naivnosti.“⁷¹

„Nekonečnost“ či absolutnost lidské povahy představuje samu podstatu člověka a je mocí rozumění nebýt omezen vnějším historickým působením a pozitivním způsobem dějinný smysl tvořit. Z tohoto hlediska lidská bytost není jednoduše „konečná“ v tom smyslu, že není plně determinovaná lhotejným postupem neosobního historického vývoje: Má v sobě samé otevřenu možnost „absolutního“ počátku dějinného smyslu.⁷²

Aby vyjádřil povahu lidské konečnosti, uchyluje se Patočka k radikálním formulacím a termínům, jež tradičně označují nejvyšší ontologický princip. Záměrně volí křesťanské pojmosloví („nový život“, „víra“) a provokativně obrací jeho smysl. Moc stát se dějinným, která charakterizuje zkonečnělé absolutno jakožto podstatu člověka, je ve skutečnosti nevelká ve srovnání s věčnou mocí jakékoli z entit, pro niž

moci. Náboženství je založeno na vzájemnosti: jedne podle příkazu božího, a tvůj život bude boží odměnou.“ Srv. Patočka (1996, s. 65).

⁶⁹ „Život probíhá naivně, dokud obraz vlastní, vnitřní suverenity promítá před sebe jako světovou skutečnost. Jinými slovy: naivní život má vždycky bohy, kterým se svěruje jako zachránčům před svou faktickou konečností.“ Srv. Patočka (1996, s. 64 n.).

⁷⁰ „[V]ždy je podmínkou, že bohové uloží pravidlo chování, že dají řád a cíl, a tím pevnou záchranu. A podmínkou toho, že poroučí, je jejich skutečnost, jejich dění určující síla.“ Srv. Patočka (1996, s. 65).

⁷¹ Srv. Patočka (1996, s. 66).

⁷² „Filosofie pak je s to očistit sebezpočopení heroického člověka, dát mu pochopit jeho víru nikoli jako zjevení transcendentna, nýbrž jako svobodný lidský čin. Co se v této víře zjevuje, není transcendentní příkaz boží, nýbrž princip člověka stojícího v dějinné situaci.“ Srv. Patočka (1996, s. 67).

užívá Patočka výrazu „bůh“. Je však dostatečná, aby se mohla stát principem naplnění lidského života. Více podle Patočky nelze mít, ale více především člověku nelze chtít, a proto snad pro označení tohoto principu přejímá tradiční terminologii.

Smysl „vzpomínky“ spočívá v uvědomění si vlastní podstaty, která je neredukovatelná na prvotní porozumění, které člověk zprvu a většinou získává ze společenského výkladu. Rozpomenutí se na sebe sama představuje tedy první fázi pohybu stávání se dějinným. Druhou fází tvoří podle závěru stati *Několik poznámek k pojmům dějin a dějepisu* individuálního rozhodnutí. Toto rozhodnutí může být na základě poznání lidské podstaty provedeno, nemůže z ní však být vyvozeno co do svého obsahu. – Z poznání skutečnosti zkonečnělého absolutna nevyplývá žádné obecné či individuální vodítko lidského rozhodování.⁷³ V tomto rozhodnutí člověk učiní východiskem a kritériem svou fakticitu, skutečnost, již se stal, a zároveň svou možnost vlastní bytí tvořit. Vyplývá z něho zaujetí aktivního postoje vůči formám dějinného smyslu, v němž lidské rozumění svým tvůrčím aktem činí z pouhých daností historie osobní možnosti.⁷⁴

Poslední, třetí fázi stávání se dějinným se nejpodrobněji věnuje stat' *Několik poznámek o světových dějinách*. Zmiňme se o ní pouze stručně. Prostřednictvím vzpomínky a rozhodnutí se určitému člověku otevírají dějiny jako doména rozhodování o sobě samém. Na tomto základě lze rozumět a vztahovat se i k dějinným rozhodnutím předchůdců.⁷⁵ Dějinný člověk není svobodný k tomu, aby si utvářel smysl z toho, co není; možnost jeho jednání spočívá v tom, že bude opakovat dějinná rozhodnutí starších. Opakovat tato rozhodnutí sama opět dějinným způsobem, není však možné ve formě pouhé nápodoby, je nutné učinit je součástí své vlastní jedinečné situace. Tímto „opakováním“ člověk překonává svou partikularitu a stává se skutečnou součástí lidských dějin.

⁷³ Srv. Patočka (1996, s. 66). „Náboženství je založeno na vzájemnosti: jednej podle příkazu božího, a tvůj život bude boží odměnou. – Co proti tomu znamená filosofie, nikdo nevyjádřil tvrději než Spinoza: ‚Qui Deum amat, conari non potest, ut Deus ipsum contra amet.‘ [Kdo miluje Boha, nemůže žádat, aby Bůh jeho lásku opětoval.]“ Srv. Spinoza (1925); srv. též čes. překl. K. Hubky, in: Spinoza (1977, s. 359). Srv. také: „Absolutně tvořivý Bůh není zároveň poroučející a zachraňující Bůh. Je to Bůh, jehož se nemůžeme ptát, co dělat. Filosof je povinen vydržet tuto myšlenku“ Srv. Patočka (1996, s. 66).

Myšlenka zkonečnělého absolutna představuje originální koncept, pomocí něhož se Patočka, inspirován pravděpodobně Bergsonem, distancoval od Heideggerova raného pojetí negativity a k ní obrácené lidské zkušenosti. Patočka jej tvůrčím způsobem postavil do základu teoretických nástrojů, jež od Heideggera přejal, a do jisté míry tím modifikoval jejich smysl.

⁷⁴ „Rozhodnutí udává stanovisko a měřítko.“ Srv. Patočka (1996, s. 44).

⁷⁵ „[V]zniká možnost pochopit dějiny, které jsou takovému stanovisku sérií vrženě svobodných odhodlání.“ Srv. Patočka (1996, s. 44).

Závěr

Obsah a charakter Patočkových raných textů o dějinách se ukazuje zřetelněji, pokud je dokážeme správně zařadit do dobového kontextu a na základě tohoto porozumění i do širší souvislosti Patočkova díla. Články o problematice dějin z poloviny třicátých let mají zřetelně fragmentární ráz. Pokud však jejich úkolem mimo jiné bylo vstoupit do živé debaty, jež se realizovala v médiu časopiseckých statí či polemických spisků a nikoli prostřednictvím rozsáhlejších systematických prací, má jejich charakter logické zdůvodnění; v tomto zpracování představují Patočkovy články plnohodnotný příspěvek do dobové diskuse, který si vyžádal zvládnutí rozsáhlé problematiky celého sporu. Tyto stati jsou tudíž spíše programem anebo manifestem předkládajícím do značné míry teze, které bude třeba teprve podrobněji rozpracovat.

O toto rozpracování se Patočka skutečně pokusil. Během období okupace rozvrhl projekt značné šíře, který měl nejspíše nabídnout genealogii podstatných problémů lidského života v moderním evropském světě, jež autor identifikoval a pojmenoval ve spise *Přirozený svět jako filosofický problém*. Poznat a případně řešit tyto problémy z hlediska systematické filosofie znamenalo pro Patočku tematizovat je historicky a tatáž vzájemná odkázanost platí podle něho i z opačné perspektivy – zcela v duchu koncepce, s níž přicházejí jeho rané články. – Patočkova otázka se zde klade následovně: Jaká je situace moderního člověka a kde leží její kořeny? Zodpovědět ji znamenalo vymezit a identifikovat způsob, jímž sám sobě rozuměl člověk historicky předchůdný, a vyjádřit, jak se z této formy sebeporozumění, na základě jejího vnitřního vyčerpání a v protikladu k ní, rodí porozumění nové:

„Co vlastně se odehrálo během těch staletí, za nichž z křesťanského člověka vznikl člověk bez křesťanství, člověk pokřesťanský. Vyrovnávání člověka mimokřesťanského a pokřesťanského s křesťanstvím a křesťana s fenoménem mimokřesťanského člověka je tedy hlavním tématem práce. ... [Fenomén rozmachu a úpadku v dějinách], jeden z nejdůležitějších fenoménů dějin, je nutno pochopit z hloubi lidské podstaty, jako podmíněný rozmachem a úpadkem ve sféře duše lidské: úpadek a rozmach v dějinách je následkem úpadku a rozmachu v nejjintimnějších dějích lidského nitra, je jakýmsi zákonitým krokem imanentní spravedlnosti, ženoucí člověka do nejmocnějších napětí, jakých je vůbec schopen.“⁷⁶

Za účelem zodpovězení této otázky rozvrhl Patočka rozsáhlý projekt filosofie dějin, který měl počínat renesancí a položit zvláštní důraz na českou a německou romantiku; teprve v rámci tohoto rozvrhu nabývala snad pro Patočku česká otázka možnost svého

⁷⁶ Patočka (1996, s. 350). Rukopis tohoto textu lze spolehlivě datovat pouze nejpozději do roku 1940, ve kterém Patočka vydává jeho upravenou verzi *O filosofii dějin*. Přetištěno in: Patočka (1996).

zodpovězení. Výklad moderních duchovních dějin evropského člověka ovšem předpokládal jistý interpretační klíč a teoretický rámec. Proto se Patočka pokusil souběžně a na cestě za tímž cílem zpracovat v tzv. válečných rukopisech hlubší založení fenomenologie, jež mělo sloužit jako teoretický základ Patočkova prakticky míněného projektu.

Jestliže na základě tohoto pochopení přehlízíme Patočkův raný vývoj, jakkoli se nám jeví ve svých dílčích fázích překotný, ukazuje se ve svém celku souvislý a sám v sobě odůvodněný. Patočkovy rané příspěvky k filosofii dějin zdůvodňují jeho bezprostředně následující snahy o konstruování konkrétní dějinně filosofické koncepce z hlediska problémů, jimž čelila moderní evropská a konkrétněji také česká přítomnost. Přírozeně pak odtud plynou zdánlivě nesouvislé Patočkovy zájmy o české obrození, českou a německou romantiku, jakož i zcela specifické systematické úkoly, které si kládl v rámci filosofické konceptualizace intersubjektivní či substance dějinné bytosti. Patočkovy plány a cíle byly jak systematické, tak historické, jednak zcela lokální, jednak se z tohoto zakořenění pozvedaly promyšlením evropského vývoje k problému lidského smyslu; protože byly jedním, byly schopné být i druhým.

Díky autorovu úsilí neztratily tyto články sdělnost, nebyly vyčerpány změnou dobového kontextu, a pokud se nám jeví česká kulturnost a naše místo v dějinách problematičtější, pokud komukoli a kdekoli jde o jeho zcela specifické místo v dějinách, a v neposlední řadě, pokud nám je drahá otázka života a jeho smyslu, mají Patočkovy texty stále co říci, jestliže je budeme navzdory jejich ne vždy velké vstřícnosti chtít číst.

Literatura

- Havelka, M., ed. (1995): *Spor o smysl českých dějin 1895 – 1938*. Torst, Praha.
- Heidegger, M. (1977): *Sein und Zeit*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.
- Jaeger, W. (1934): *Paideia*. W. de Gruyter, Berlin – Leipzig.
- Masaryk, T. G. (1995a): „Dr. Josef Kaizl – České myšlenky.“ In *Spor o smysl českých dějin 1895 – 1938*, ed. M. Havelka, Torst, Praha, 1995, s. 98–121.
- Masaryk, T. G. (1995b): „O periodizaci českých dějin.“ In *Spor o smysl českých dějin 1895 – 1938*, ed. M. Havelka, Torst, Praha, 1995, s. 751–761.
- Novotný, K. (1995): „Dějinnost a svoboda.“ *Reflexe* 14 (2): 1–36.
- Patočka, J. (1996): *Péče o duši I*. OIKOYMENH, Praha.
- Patočka, J. (2006): *Češi I*. OIKOYMENH, Praha.
- Patočka, J. (2008): *Fenomenologické spisy I*. OIKOYMENH, Praha.
- Patočka, J. (2014): *Fenomenologické spisy III/1*. OIKOYMENH, Praha.
- Rickert, H. (1926): *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*. Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.

Slavík, J. (1995): „Pekař contra Masaryk.“ In *Spor o smysl českých dějin 1895 – 1938*, ed. M. Havelka, Torst, Praha, 1995, s. 98–121.

Spinoza, B. (1925): „Ethika ordine geometrico demonstrata.“ In *Opera II*, B. Spinoza, Heidelberg, 1925; český překlad K. Hubka, *Etika*, Svoboda, Praha, 1977.