

## DUCHOVNÍ ČLOVĚK A „MAJITELÉ ROZUMU“ (Ke 100. výročí narození Jana Patočky)

VLASTIMIL HÁLA, Filozofický ústav AV ČR, Praha, Česká republika

HÁLA, V.: Spiritual Man and „Possessors of Reason“  
(The 100th Birthday Anniversary of Jan Patočka)  
FILOZOFIA 62, 2007, No 6, p. 487

The paper deals with several aspects of Patočka's reflections on the role and mission of intellectuals in times, when science becomes „the central productive power“ and when the self-identifications of philosophy and philosophers become necessary. These requirements are due to various past and present „shakes“ (e.g. the extraordinary experience of participating in the World war I), which make the sense of human life problematic. According to the author, there is no unambiguous answer to the question: How the intellectual as a „possessor of reason“ is related to the intellectual as a „spiritual being“? In the first term he finds Kantian motifs working (especially differentiating between „Vernunft“ and „Verstand“); as for the second term, which is a more emphatic expression of distancing oneself from the obviousness of the facticity, the motifs are Platonic. In the author's view by his engagement in the Charta 77 movement Patočka has overcome „Heraclitean-Platonic“ distance between a philosopher and his townsmen, and incorporated his general principles into the postulates with strong moral accent.

**Keywords:** Intelligentsia – Spiritual being – Rationality – Morality

**I. Úvod.** Jan Patočka se narodil v r. 1907 v Turnově v severních Čechách. Studoval na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy v Praze, v letech 1928 – 1929 na Sorbonně, kde se setkal s Husserlem, v r. 1931 napsal disertaci a v letech 1932-33 studoval v Berlíně (mj. u N. Hartmanna). Do r. 1944 byl středoškolským profesorem, 1936 se habilitoval na FFUK, kde byl později profesorem a r. 1950 mu byla znemožněna pedagogická činnost. Do r. 1954 pracoval v Ústavu T. G. Masaryka, podílel se na vydávání Komenského díla, v letech 1957 –1968 byl vědeckým pracovníkem Filozofického ústavu ČSAV, pak od r. 1968 se znovu vrátil na Filozofickou fakultu, kde setrval do r. 1972, kdy byl penzionován.

Jan Patočka, od jehož narození uplynulo letos 100 let, byl do svého úmrtí v r. 1977 znám téměř pouze užíší filozofické, resp. intelektuální veřejnosti. Širší společenskou popularitu – ať v pozitivním, nebo negativním smyslu - mu paradoxně zajistila teprve kampaň československého normalizačního režimu v souvislosti s jeho rolí v dokumentu Charta 77, odvolávající se na závěrečný helsinský dokument o dodržování lidských a občanských práv z r. 1975. Patočka byl jedním ze tří prvních signatářů tohoto dokumentu spolu s V. Havlem a bývalým ministrem zahraničí J. Hájkem.

Uvádí se, že dokument Charta 77 byl ideově profilován třemi základními směry politického myšlení: reformně socialistickým, křesťanským a liberálně demokratickým. Jana Patočku by asi bylo obtížné zařadit jednoznačně do některého z těchto proudů; dokázal ocenit jak křesťanskou myšlenkovou orientaci (ostatně zabýval se systematicky dílem

J. A. Komenského), tak filozofický přínos neortodoxního marxismu (zvl. v letech 1968 – 1969, kdy mj. vysoko vyzdvihl K. Kosíka) a rovněž význam tradičních demokratických hodnot s důrazem na univerzálnost lidských a občanských práv.

Patočkovo angažmá bylo ovšem založeno širě a hlouběji. Navazovalo na domácí tradici „nepolitické politiky“, vyjádřené T. G. Masarykem, jehož Patočka jako filozofa oceňoval i kritizoval [16]. Pro nás, kdo jsme Patočku znali z přednášek na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy, bylo jeho angažmá v přímé politické kauze poněkud překvapivé. Patočka se do té doby věnoval „čistě“ filozofickým tématům, ať už příspěvky z oblasti systematické filozofie (problematika fenomenologie), z dějin filozofie (Komenský a Bolzano), filozofie antické (zvl. předsokratkové a Platón), renesanční aj. Zabýval se rovněž činností překladatelskou (mj. Hegelova *Fenomenologii ducha*). Nebyl tedy typem filozofa-angažovaného intelektuála jako např. J.-P. Sartre nebo K. Kosík. Přesto mělo Patočkovo vystoupení na straně Charty 77 svou vnitřní logiku – navazovalo na Patočkův zájem o morální dimenzi fenomenologické filozofie, jíž se autor intenzivně věnoval již ve třicátých letech. Touto orientací dal Patočka také Chartě silný morální punc.

**II. Filozofické předpoklady Patočkových historicko-politických úvah.** Patočka inklinoval k fenomenologické filozofii pro její důraz na předreflexivní evidenci, hledání jednoty, celku a smyslu života. Spíše než husserlovská „danost“ horizontu života ho zaujala možnost volby perspektiv a stanovisek, jistě i pod vlivem Jaspersova a Sartrova existencialismu. Ovlivněn byl též E. Finkem a ovšem M. Heideggerem, u něhož studoval. Podobně jako on kladl větší důraz než na husserlovské „ego“ jako východisko transcendentální subjektivity na „sum“ a též na problém tělesnosti. Ve třicátých letech vydává svou vlastní verzi fenomenologie, knihu *Přirozený svět jako filozofický problém* [14], a v „meditaci“ po třiceti letech formuluje svou koncepci tří „pohybů“ ve struktuře lidského bytí, jako „sum“ v předreflexivním smyslu. První pohyb je akceptace, resp. zakotvení ve světě, jako je zvl. rodinný život. Druhý pohyb: fungování v zařazenosti, je orientován na prodloužení existence a je spjat s prací jako instrumentální činností. Pro svébytnost a autentické možnosti lidské existence má kardinální význam třetí pohyb „průlomu“, který umožňuje tázat se po smyslu lidské existence a celku světa ([15], 231 – 251).

Problém přirozeného světa jako světa lidského byl Patočkovi východiskem. Autor se k němu vracel i v dalších studiích jako *Přirozený svět a fenomenologie* ([13], 27 – 70). Myšlenka životních „pohybů“ ve světě pak vystupuje u Patočky znovu a nachází další konkretizaci životních pohybů v *Kacířských esejích*, kde vystupuje – stručně vyjádřeno – pohyb akceptace, pohyb obrany a pohyb pravdy ([10], 45 an.).

Právě třetí z těchto pohybů pokládal za nejvýznamnější. Zde je také zdroj dalšího klíčového pojmu: „péče o duši“. Ta je uvažována v souvislosti s pojmem obce, „polis“ jako přirozeného rámce individuálního života. Patočka rozlišuje v *Kacířských esejích* předdějinnou a dějinnou fázi sociálního života. Zajištěný a neproblematický život předdějinné epochy, charakterizovaný jako daný a akceptovaný smysl, je „otřesen“ náhledem do celku bytí, z něhož se vynořují jsoucna. Otřes samozřejmého pak znamená život ve sporu a v boji a zároveň, jak Patočka poněkud zkratkovitě tvrdí, i zrod obce (polis, tedy i „politická“) a filozofie jako svébytného promýšlejícího vztahu člověka ke světu (Patočka užívá pojmu „frónésis“ ([10], 56 – 57, 73, 88 – 89). Ve vzniku života politického je zárodek vzniku života filozofického ([10], 52 – 54).

Zde je třeba připomenout Patočkovu inspiraci Platónovou myšlenkou obce filozofů, jež byla součástí ideálního vyjádření hierarchické struktury lidské duše ve viditelné formě „polis“. Problémem je, že „duchovní obec“, obec filozofů, musí být jakoby vyzvednuta z přírody; „obec“ je totiž něco smyslového, ač založeného na idejích ([10], 49). Obec, v níž se filozofie zrodila a v níž filozof žije, ovšem není touto čistě duchovní obcí, nýbrž je empirickou historicky reálnou polis, která má s filozofií jakéhosi (VH: dost násilně zavedeného) společného jmenovatele v „boji“ a „sporu“ i v jejich jednotě jako charakteristik lidského dějinného, „nezajištěného“ bytí, jež prodělalo onen „otřes“ samozřejmého, daného smyslu.

Jako charakteristiky filozofického postoje, reflektujícího onen „otřes“, používá Patočka strhujících básnických metafor jako „záblesk bytí z noci světa“, schopnost „vidět blesk bytí nad veškerenstvím, otevřenou noc jsoucen“ apod. Život se ukazuje jako vzmach, iniciativa, nezajištěnost. Svět se vynořuje jako celek, otřes samozřejmého a člověk stojí jako zasažen bleskem sám, bez opory mýtu a tradice ([10], 52 an)..

Patočka zde podivuhodným a snad i poněkud podivným způsobem spojuje historickou a spekulativně filozofickou úvahu o vzniku obce, jako, řekněme s Kantem, „nedružné družnosti“ ze ztráty opory v mýtu a ze sporu jako hybné síly dějin. Výrazně zde používá svou metodu sepětí systematickofilozofické a dějinněfilozofické problematiky ve spekulativní interpretaci určitých dějinných událostí. Problém takového výkladu spočívá v tom, že je nutné interpretovat jakoby v jednom tahu problematiku empirického charakteru, tj. historický vznik antické obce, a problematiku náležející do oboru spekulativního filozofického myšlení a jeho metod, a to v pokusu o uchopení určitých empiricky daných fenoménů na základě paradigmatu vycházejícího z platónského pojetí idejí. Další konkretizace se této metodě dostává v Patočkových úvahách o Evropě.

**III. Filozofický význam Evropy a zážitek frontového „otřesu“.** Patočka byl též jedním z filozofů, kteří se snažili uchopit „fenomén Evropy“ v jejím základním půdorysu. Ten nalézá právě v centrálním významu „péče o duši“. Péče o individuální duši je tím, co v mravním smyslu vytvořilo Evropu, co činí Evropu Evropou ([10], 92 – 93). Podle Patočky se v antickém Řecku tento individuální postoj promítl do „polis“, jež je společenským odpovědných jedinců – „obec“ je takto „projekcí duše“ ([7], 65 – 69, 74 – 86). Toto pojetí univerzální hodnoty jedince pak našlo po ztroskotání řecké polis výraz v antické Římské říši a po jejím zániku, tj. dalším z Patočkových „otřesů“, v transformované podobě ve středověkém univerzalizmu útvaru Svaté říše římské (později „národa německého“ ([10], 92 – 93). Dalšími dějinnými podobami, jež tak či onak navazovaly na antické dědictví, byl univerzalizmus osvícenský, a – jako reakce na nacionalismus národních států v 19. století – i univerzalizmus socialistické a marxistické provenience ([10], 98 – 101).

Fenomén „otřesu“ hraje v Patočkových úvahách klíčovou roli. Původně je „otřes“ charakteristikou dějinného života jako takového. Kvalitativně nového významu nabývá konkrétně historicky v souvislosti s frontovým zážitkem první světové války. Konečně je něčím obecněji typickým pro postoj filozofa jako „duchovního člověka“; tento typ „otřesu“, jak je to pro směřování historikofilozofického a systematickofilozofického postupu u Patočky obvyklé, vyrůstá ovšem právě z onoho frontového zážitku.

Otřes frontového zážitku se týká hodnot „dne“, např. těch zdánlivě pozitivních, zvl. vlasteneckých hodnot, pro něž jsou lidé posíláni vládnoucími kruhy válčících států do vál-

ky – na smrt. V důsledku zážitku tohoto otřesu ovšem vyvstal i předpoklad zaujetí určitého myšlenkového postoje, sebereflexe, problematizující automatickou akceptaci hodnot a jistot „dne“ a otevírající možnost autentického života. Touto obecně lidskou možností je „solidarita otřesených“ jako výraz postoje lidí, si kteří si formují hodnotový systém v protikladu k oné zdánlivé pozitivitě na základě individuálně odpovědného vztahu k druhým a ke světu ([10], 136 – 141).

Otřesu první světové války, který měl za následek odsun Evropy z jejího tradičního duchovního i mocenského postavení, přikládá Patočka, opíraje se o interpretace především E. Jünger a Teilharda de Chardin, klíčový význam; vyvozuje z něj i dalekosáhlé závěry pro současnost. Reflexe zážitku onoho historicky konkrétního otřesu, pro niž je symptomatický „náhled“ a hledání smyslu, má daleko širší platnost proto, že otevírá dveře naději i do současnosti, v níž Evropa jako mocenský útvar fakticky přestala existovat ([7], 12 – 20). Zde se opět napojuje na historickofilozofický motiv motiv systematickofilozofický.

Patočkovi by se zde asi dalo vytknout leccos: především ignorování rozdílu mezi cíli jednotlivých účastníků této válečné konflagrace, podcenění celé řady konkrétnějších politických souvislostí, jež z perspektivy takové metainterpretace mizí z pole filozofické významnosti. Ale nejsou to jen tyto konkrétnější souvislosti. Problematické je samo pojetí protikladu „dne“ a „noci“ jako klíčových stránek filozofického významu frontového zážitku první světové války. Zejména v německé tradici (i filozofické) to zdaleka nebyly jen intence „dne“, jež vedly milióny lidí na smrt, ale neméně idea oběti jako výraz idealismu, který právě „dnem“ a jeho pozitivními hodnotami, jako je především fyzický život, sám pohrdá, a který se snad spíše slučuje s hlediskem „noci“ [17].

**IV. Význam a podoby racionality v „poevropské“ době.** V „poevropské“ době vědeckotechnické revoluce, v níž má rozhodující postavení informatika, kombinatorika a univerzální používání počítačů, kdy se věda stává „ústřední výrobní silou“ připadá rozhodující role technické inteligenci ([12], 43). Tato nesporná faktická „vedoucí role“ náleží inteligenci v obou částech tehdejšího rozděleného světa. To vyvolává otázku po povaze racionality v „tehdejší“ přítomnosti (konec 60. let).

Postavení inteligence je totiž zároveň i šancí z hlediska podoby, resp. typu racionality, která se v našem světě bude uplatňovat. V návaznosti na Kanta rozlišuje Patočka rozvažování (*Verstand*): v podstatě racionalitu analyticko-zkušenostního typu, a rozum (*Vernunft*), který má syntetizující charakter, vyznačuje se hledáním smyslu, a takto je i rozuměním a porozuměním ([7], 21). V tomto smyslu je Patočkou postulovaný postoj technické inteligence vlastně organickým navázáním na pojetí „polis“ jako projekce duše, o kterou má odpovědně pečovat každý člověk. Odpovědnost za individuální duši se takto promítá do odpovědnosti za obec, která ovšem v naší „poevropské“, dnes bychom mohli říci globalizované době, má celosvětový rozměr. Náš globalizovaný svět, jehož součástí je i Evropa, by takto měl šanci být doménou nového univerzalizmu, v němž by byl uchován a rozvinut právě ten základ, na němž podle J. Patočky stojí Evropa.

V této souvislosti by bylo třeba promyslet fenomén osvícenství, který Patočka vyzdvihl vedle dalších jako faktor formující Evropu v její svébytnosti ([4], 7). Tento svůj motiv ovšem pouze načrtl a dále nerozvedl. Je ale zajímavé, že zde je v koincidenci s jiným, odlišně orientovaným významným moderním filozofem, J. Habermasem a vůbec s úsilím Frankfurtské školy; V. Bělohradský připomíná Patočkovu blízkost H. Marcusemu ([2], 4).

Přestože bývá v současné době Patočkův odkaz rozvíjen spíše v konzervativním duchu, motiv osvícenství, připomenutý v pozitivním smyslu, rozhodně dokazuje mnohvrstevnost Patočkova myšlení.

Patočka vkládal do filozofie a intelektuálů hodně; v dnešní době znějí jeho úvahy silně idealisticky. V textech, zabývajících se kontextem působení inteligence ve společnosti, se zaměřuje na pozitivní možnosti vedení společnosti „majiteli rozumu“ ([12], 21) tj. inteligencí, zde výslovně nerozlišenou v „intelektuály“ a „duchovní lidi“. Přitom je zajímavé, že Patočka tehdy viděl v socialismu, ne ovšem v jeho faktických podobách, vyšší stupeň racionality než v kapitalismu ([12], 35). Zde byl zcela v souladu se stanoviskem neortodoxně marxistických autorů druhé půle šedesátých let, ale jeho formulace upomíná jistě i na „typy racionality“ J. Zeleného. Patočka se v období Pražského jara velmi přiblížil neortodoxně marxistickým intelektuálům i v úvahách o povaze rozumu.

V textech kolem roku 68 Patočka transformoval kantovskou inspiraci v otázce povahy racionality v rozlišení rozumu pouze instrumentálního a rozumu, který rozumí sobě samému, je autonomní a má schopnost náhledu problematičnosti našeho vztahu k pravdě. Rozum v tomto výměru se vztahuje k mravnímu nároku ([12], 13 – 14; [7]) Rozum pak není jen souzení o tom, co je dáno, nýbrž je to i požadavek a „imperativ“ ([12], 23). Člověk jako inteligence, „mající“ nás, je tak otevřen morální dimenzi jsoucna, otevírá se mu nerelativnost, absolutnost morálního požadavku ([12], 43 – 44). V tom si člověk uvědomuje, že jasnost daná v takové podobě rozumnosti, je organicky spjata se skrytostí jako se svým pendantem ([12], 40). Patočka takto ke kantovské inspiraci připojuje i heideggerovský motiv.

**V. Souvislosti racionality: moralita a existence.** V pojetí povahy rozumu se ovšem uplatňují především dva motivy, které spolu vnitřně souvisejí: první je *kantovský*: podle něj je rozum bytostně spjat s moralitou, mravním nárokem, jeho nepodmíněností a nerelativizovatelností. Tento motiv je ovšem transformován: Patočka jako fenomenolog nemůže přijmout dogmaticky pozitivně Kantův „mundus intelligibilis“ apod.; je to spíš jiná perspektiva, umožňující, aby vystoupilo něco, co *není dáno*, neboť právě od danosti se má rozum v druhém smyslu „odrážet“ ([12], 43 – 44). Kam, to zůstává konkrétně nevyplněno, důraz je na distanci vůči „danosti“, vůči zdánlivě samozřejmému. Vypíchnutím této distance přechází Patočka k otázce po jeho předpokladu, a zde se hlásí druhý motiv, tj. *platonismus*, byť ne ve formě říše idejí v pozitivním smyslu; Patočka se snaží udržet platonismus v „negativním“ pojetí.

Mravní aspekt racionality úzce souvisí se svébytnou zkušeností svobody a takto s existenciálním motivem transcendence. Zkušenost svobody je zkušenost, která „nás má“. Je to neuspokojení v daném a senzuálním ([11], 37 – 38) a je to zároveň zkušenost transcendence, resp. její „ryzí apel“. Patočka s oblibou užívá světelné metafory. Hovoří v souvislosti s transcendencí např. o „rozsvěcujícím a osvětlujícím vltomu do celku jsoucího“ ([11], 149). Jinde zase charakterizuje transcendenci jako zkušenost duše, jdoucí „proti proudu“, resp. trendu reality. Duše má přitom „vlastní život“ s tendencí k dobru i zlu ([7], 88 – 91). Je „za“ vším předmětným: zkušenost svobody je zkušenost celkovosti ([11], 42 – 43). Co se pak samotné ideje týče, Patočka zdůrazňuje její nedosažitelnost, vidí smysl platonické ideje v tom, že každá předmětná i podmětná danost je jakoby podrobena její kritice,

příčemž její druhou stranou je lidská svoboda ([11], 52). Idea je distancí vůči kterémukoli předmětu, čistá nadpředmětnost. Zkušenost svobody je pak, vzhledem k sepětí ideje a svobody, zkušeností nicotnosti reálného světa zůstaveného sobě samému ([11], 54 – 55). Patočka vidí problém jakoby i z druhé strany, když tvrdí, že „transcendence je konečná“ a že i odhalené bytí je bytím konečným, a takto i dějinným, resp. konečným bytím transcendence ([11], 159 – 162).

Patočkovu pojetí lidské existence „schvaluje vládu, kterou člověk zavádí nad předmětným jsouncem,“ poukazuje ale zároveň na to, že existuje „cosi vyššího než člověk“ ([11], 57). Lidské bytí ve světě, jak říká Patočka ve shodě se Schelerem, vykazuje ve svém pobytu ve světě historičnost i zápas o nadčasové a věčné ([11], 58). Reálná schopnost postoje svobody a transcendence se ovšem týká se mnohem nepatrnějšího počtu lidí než pasivní zkušenost o smyslovém světě. Patočka si klade otázku, nebude-li pak transcendence chápána jako něco aristokratického, co rozděluje lidi na dvě různé „specie“? Je to ale podle něj něco všeobecně lidského, není zkušenost aristokratická ([11], 39 – 40; [7], 31 – 33).

**VI. Filozof jako „duchovní člověk“.** To, co vystupovalo v Patočkových úvahách zprvu jako obecně lidská, apriori neomezená možnost, totiž schopnost transcendence, nabývá konkrétnějšího tvaru v načrtnutém portrétu jejího ztělesnění, totiž v podobě „duchovního člověka“. Patočka proslavil přednáškou *Duchovní člověk a intelektuál* v roce 1975, tedy 2 roky před svou smrtí [6].

Co vlastně znamená duchovní člověk a zvláště jaký je jeho vztah k „intelektuálovi“, není úplně jasné, jak na to upozorňuje jeden z interpretů, L. Bass ([1], 131 – 137). Motiv „duchovního člověka“ je inspirován bezprostředně Platónem a jeho vztahem k sofistům, kteří „prodávají“ své vědomosti, pracují se „zdáním“ věcí a stojí na předpokladu samozřejmosti světa. V Platónovi a „jeho“ Sókratovi vidí naopak Patočka inspirátora takového filozofického postoje, který vychází z nesamozřejmosti a zároveň chápe vědění jako něco, co je spjato s mravní povinností a co vylučuje instrumentalitu a služebnost. Toto přesvědčení musí být hájeno i proti moci a filozof musí být připraven i k oběti života, dostane-li se jako Sókrates do konfliktu s vládnoucími. Druhou možností je uchýlit se do vnitřní emigrace jako Platón ([6], 3).

Koncepce, resp. spíš náčrt „duchovního člověka“ má však i nadhistorický význam, její smysl není jen v kontrapozici postoje sofistů a Sókrata, resp. Platóna. Jádrem takového postoje je „otřesené“ samozřejmé daný vztah ke světu jako k něčemu, co je nesamozřejmé a v tomto smyslu „divné“. Duchovní člověk, ač není exkluzivním „majitelem“ schopnosti transcendence, přece tím, že je jejím konkrétním „vyplněním“, realizovaným ztělesněním, zaujímá v lidském společenství nezastupitelné místo, konkrétně pak v historicko-politických souvislostech. Duchovní člověk není izolovaným intelektuálem, který by stál mimo obec. Je člověkem také politickým ve smyslu hlubšího pochopení „politična“, o němž Patočka hovořil již v kontextu se zrodem obce i filozofie. Duchovní člověk „vrhá“ společnosti do tváře své nahlédnutí nesamozřejmosti skutečnosti, atd.

Ačkoli Patočkovu pojetí „duchovního člověka“ je velmi sugestivní, zdá se mi, že zůstává na abstraktní úrovni solidarity otřesených z *Kacířských esejí*. Jaké konkrétněji by mělo být politické angažmá „duchovního člověka“, na to Patočka odpověď nedává. Předně není zcela jasné, v jakém je vztahu „duchovní člověk“ k intelektuálovi ve smyslu „majitele rozumu“, ne pouze k intelektuálovi ve smyslu sofisty. Dále je zde rozdíl mezi „duchovním

člověkem“ a intelektuálem pojat příliš absolutně a vztah mezi nimi příliš dichotomicky. S tím souvisí i obraz „intelektuála“ jako sofisty, který je spíše karikaturou. Další otázkou je, má-li opozice „duchovního člověka“ a intelektuála také konkrétnější kontextuální politický význam, nebo platí stejnou měrou bez ohledu na politické souvislosti?

Podle L. Basse bylo ostatně podnětem k tematizaci problému „duchovního člověka“ nejen teoretické uvažování, ale i zoufalství nad tím, že filozofie nedokázala dospět k nalezení smyslu lidského života ve světě. Bass nadhazuje zajímavou otázkou, zda Patočkovo politické (byť ve smyslu nepolitické politiky) angažmá, inspirované dokumentem Helsinské konference o lidských a občanských právech, nebylo – jakkoli lidsky obdivuhodné – vlastně „filozoficky nedůsledné“, protože se soustředilo na pozitivní obhajobu práv „obyčejného člověka“, nikoli na výlučné zájmy filozofa jako „duchovního člověka“, stojícího v protikladu k neproblematizovanému, „neotřesenému“ smyslu světa, sdílenému spontánně většinou lidí. K těmto otázkám se stručně vrátím v souvislosti s politickým angažmá J. Patočky ke konci života.

**VII. Filozoficko-politické souvislosti a konsekvence „otřesu“.** Co se týče Patočkových filozoficko-politických názorů v konkrétnějším smyslu, není snadné je jednoznačně dešifrovat: Patočka se v průběhu svého života vyslovoval k politickým otázkám spíše příležitostně; na politice ho zajímala obecnější dimenze. V rozhovoru pro *Filozofický časopis* v roce 1967 uvádí, že v Německu se poprvé zpolitizoval, ale „tak nějak konfúzně“: zarazilo ho nepřátelství nacistů vůči tradičním evropským humanistickým hodnotám, ale nezdá se, že by byl sám promyšleně uvědomělým odpůrcem tohoto hnutí, v jehož řadách byli i filozofové jako M. Heidegger nebo A. Gehlen, a vůči němuž měli jiní postoj vcelku nezainteresovaný či neutrální jako N. Hartmann ([18], 585 – 598).

Nesoustavnost Patočkových politických názorů lze demonstrovat na některých příkladech. V polovině třicátých let napsal dosti oslavnou stať na budoucího prezidenta E. Beneše, jemuž přiznával „atitudu bojovníka“ ([8], 7 – 40). V době pomnichovské se u něj objevuje kritičnost spíše konzervativně laděná, až překvapivě negativní nejen ve vztahu k „osvětářskému zploštění“ masarykovství, ale i k uměleckým směrům první republiky. Tady se Patočka dostal do překvapivé blízkosti konzervativních kritiků masarykovské republiky, z nichž se mnozí zhlédli v autoritativní demokracii s podstatným omezením politického spektra; takový postoj ovšem u Patočky nenajdeme.

Po druhé světové válce naopak, při obnově vyznávání základní masarykovsko-benešovské linie humanismu nalézá slova porozumění i pro „leninistickou“ formu humanismu (sic!; [9], 329 – 334; [11], 12 – 13). V roce Pražského jara se převažujícím myšlenkám reformy socialismu hodně přibližuje, např. až tak, že k „obrodnému procesu“ r. 1968 vztahuje i Bolzanovo morálně-občansky koncipované pojetí češství, které klade do kontrastu k jazykově nacionalistickému pojetí Jungmannovu ([12], 87 – 104). Ale v těchto peripetiích Patočkova myšlení se jednak neztrácel základní filozofický zájem o smysl lidské existence, jednak se jeho politické názory nikdy nekonkretizovaly tak, aby bylo možno hovořit systematicky o nějaké vývojové linii nebo trendu. Patočkův zájem byl i zde, můžeme říci, „transpolitický“.

V době útlaku svobody myšlení v období normalizace pak u Patočky opět zesilují relativně konzervativnější rysy, vůči dosavadní převažující socialistické orientaci staví myšlenku mravní odpovědnosti ztělesněné v ideálu „duchovního člověka“, transcendujícího

účely každodennosti a uvědomujícího si odpovědnost za celek světa a lidskou společnost. Inspirován je zde Patočka nejen Kantem i pozdním Husserlem, ale především Platónem, jeho pojetím výlučné role filozofů, těch, kteří mají „zlato v duši“, ve společnosti.

Motiv svobody je tedy u Patočky spjat i s motivem odpovědnosti. Tento princip, který u Husserla vyrůstal z koncepce transcendentálního jáství, po stránce smyslu konstituujícího skutečnost, nabývá u Patočky silně morálně-existenciálního rázu jako odpovědnost za lidské společenství. Odpovědnost je podle Patočky něco „non-ekvivalentního“, něco, čím jsme sami „zaujati“ ([10], 107 – 108). Otřes „každodennosti“ s jejími domněle pozitivními účely umožní „vládu chápajících, oč v dějinách běží“, aniž by z toho vyplývaly nějaké pozitivní závěry. Celý problém je zde pojat negativně, jako boj proti „špatnému nekonečnu“, kdy masy, zvyklé lichocením, vznášejí stále nové požadavky ([10], 125) Toto pojetí mimochodem ukazuje, že Patočka se na emancipační požadavky „masy“ díval z hlediska konzervativce.

K obsahové politické konkretizaci Patočkových názorů na roli inteligence a filozofa jako „duchovního člověka“ došlo pod vlivem další vývoje, konkrétně šance, kterou se zdála Patočkově otevírat konference o bezpečnosti a spolupráci v Evropě v Helsinkách v r. 1975. To mu dalo podnět k konkretizaci ve směru obhajoby lidských a občanských práv. V této souvislosti Patočka konkretizuje své úvahy o významu „otřesu“ a „solidarity otřesených“ a dává jim určitější náplň v souvislosti s rolí a úkolem inteligence hlásící se k prohlášení Charty 77. V souvislosti s tímto motivem je v tomto myšlenkovém prostředí rozvíjen i motiv „paralelní polis“ jako společenství těch, kdo nerezignují na právo na vlastní způsob života a svobodu vyjadřování názorů apod.

V textech věnovaných Chartě 77 J. Patočka zdůrazňoval především právní základ politiky a morální základ politiky i práva. Moment orientace na lidská práva tehdy chápal jako nový moment, který není totožný s dosud převažující orientací socialistickou, ale není s ní v rozporu (s. 3; počítačová verze textu). Důraz na to nadčasové a neutilitární vyjádřený ve větě, že „jsou věci, za které stojí trpět“ z textu *Co lze očekávat od Charty 77* ([3], 2) je v dalším textu *Čím je a čím není Charta 77* rozvíjen filozoficky zajímavěji; je ještě podtržena bezpodmínečnost mravního nároku, vyšší mravní základ všeho politického a osobnostní základ báze Charty ([5], 1 – 2). Zajímavá je výslovná narážka na Kanta, zřejmě na jeho spis *K věčnému míru*, kde Patočka uvádí opět mravní aspekt a podřízení politiky právu, ovšem v mravním smyslu. V celém pojednání je především akcentována bezpodmínečnost mravního nároku v kantovském smyslu. Bezpodmínečnost je postavena především proti tlaku a nátlaku, utilitárnímu přizpůsobování apod.

Podle Patočky je tudíž třeba trvat na tom, aby uvolnění napětí bylo autentické, ne falešné, tj. takové, které se omezuje na „détente“ mezi státy, ale ignoruje respektování lidských a občanských práv uvnitř jednotlivých (zde zvl. socialistických) zemí. To není postoj „až“ duchovního člověka, spíše „již“ představitele inteligence disponující rozumností spojenou se smyslem. Patočka se tak vlastně jakoby navrátil ke svému střízlivějšímu pojetí role technické inteligence, kde protiklad k „instrumentálnímu rozumu“ je dán spíše příklonem k rozumu rozumějícímu smyslu v Kantově pojetí rozdílu mezi *Vernunft* a *Verstand*, než principiální distancí filozofa vůči „světu dne“, jeho pozitivitě, jak to zaznívá z přednášky o „duchovním člověku“.

Patočka se jakoby distancoval od distance vůči nefilozofickým spoluobčanům a neotřesené samozřejmosti jejich života, navázal na Masarykovo „pozitivnější“ pojetí filozo-

fické angažovanosti ve smyslu nepolitické politiky, jež je spjata s prosazováním demokracie a humanity, a mající takto bezprostředně morální dimenzi, ale i na své přesvědčení vyjádřené již v *Negativním platonismu* z padesátých let, že svoboda jako transcendence je principiálně přístupná každému člověku ([11], 38 – 39). Angažmá v Chartě 77 je zřejmě pokusem o překonání jisté hérakleitovsko-platónské distance filozofa vůči obklopujícímu jej světu, resp. „množství“ a pokusem o aplikaci postoje „duchovního člověka“ v reálných souvislostech každodennosti.

**VII. Závěrečná úvaha.** J. Patočka téma, jež je i tématem tohoto příspěvku, ohledával z různých stránek: v úvaze o „majitelích rozumu“ to byla role technické inteligence, která měla racionalitu pouze instrumentální rozšířit o racionalitu rozumějící, integrující „smysl“, v textech k Chartě 77 šlo o morální založení politiky, jež opět spočívá na morálním založení práva, v přemýšlení o „duchovním člověku“ o svébytnou roli a postoj filozofa, který má principiální distanci od „fakticity“ a světa dne, který by si ho chtěl nárokovat. Našel Patočka v době Charty 77 konkrétnější úlohu pro duchovního člověka? Nebo zůstalo přesto duchovnímu člověku něco, co nelze ve službě mravního založení politiky rozpustit? To je otázka, která zřejmě zůstává částečně nezodpovězená.

A tak se i Bassově otázce po důslednosti nebo nedůslednosti Patočky jako myslitele se nedostává jednoznačné odpovědi: zdá se, že je zde více problémových vrstev a není asi zcela jasné, co je konkrétním výrazem filozofova adekvátního postoje: v nejhlubší rovině je to odstup vůči fakticitě jako takové, v rovině konkrétnější pak odstup *zvláště* od špatné, tj. nemorální, nesprávné atd., fakticity. Ta první je nutnou podmínkou adekvátního postoje filozofa jako „duchovního člověka“, druhá intelektuála jako „majitele rozumu“ v konkrétních politických podmínkách. V prvním ohledu je rozhodující (byť „negativně“) platónská distance vůči samozřejmé pozitivnosti skutečnosti, v druhém kantovsky motivovaná mravní kritika společnosti. Bylo by možno říci, že „majitel rozumu“ jako něčeho, co zahrnuje smysl, je nutnou, avšak nikoli postačitelnou podmínkou pro možnost být „duchovním člověkem“. Zde je nutný ještě onen výslovný život v transcendenci: transcendenci nejen špatné fakticity, ale fakticity jako takové.

Přesto, že některé Patočkovy myšlenky byly mezitím poněkud zprofanovány neustálým opakováním a politickým zploštěním a – v případě „solidarity oťresených“ nebo těch, kdo žijí „v pravdě“ na základě „náhledu“ – byly později podnětem k jistému elitářství a pocitu výlučnosti i v nových podmínkách utváření demokratické pluralitní společnosti, myšlenka autenticity lidských postojů tváří v tvář ne třeba přímo totalitní moci, ale tlaku reálného establishmentu, je jistě aktuální dodnes. Patos mravního postoje v demokratické pluralitní společnosti poněkud ustoupí ostrosti kritického myšlení postaveného před komplikované problémy, kde místo protikladnosti dobra a zla je filozof konfrontován s jejich relativitou a nerovnoměrným rozložením a jeho preference při volbě alternativ je vedena často nesmírně obtížným zvažováním míry.

Patočkův filozofický význam není ovšem závislý na politické aktuálnosti. Je samozřejmě podstatně bohatší a mnohvrstevnější. Na závěr bych připomněl jeden filozofický významný aspekt, který souvisí s celkovým rázem problematiky, jež byly tématem tohoto článku.

J. Patočka je považován především za eminentního představitele české fenomenologické filozofie. Ve svých dějinně filozofických reflexích, jak jsou obsaženy především

v *Kacířských esejích* nebo v textu *Co jsou Češi*, se však jeví jako myslitel náležející nejen k linii fenomenologického myšlení dvacátého století, ale často i do jiné dějinné podoby „fenomenologie“, totiž té, kterou reprezentuje Hegel ve své *Fenomenologii ducha*, tedy k tradici spekulativní idealistické filozofie. Otázky jako vznik dějinného života člověka, podstata Evropy apod., nejsou popisy „náhledu“ něčeho, co se „ukazuje“ a „vykazuje“, ale mnohem spíše *interpretacemi z určitých hledisek*, ovlivněných též jistou filozofickou i jinou literaturou. Patočka neuvádí, jak dospívá ke svým tvrzením, otázku interpretace vůbec zjevně podceňuje. Jeho interpretace jsou ovšem nepochybně významným spekulativním filozofickým výkonem, kterým Jan Patočka mimovolně vyplnil mezeru českého myšlení, kterou pokládal za jeho citelný rys, totiž absenci vlastní svébytné spekulativní myšlenky.

#### LITERATURA

- [1] BASS, L.: K výročí Charty 77. Moje setkání s Patočkou. In: *Revue Prostor*, 52, 2001, s. 131 – 137.
- [2] BĚLOHRADSKÝ, V.: Inspirující a opuštěná Charta 77 jako filozofický problém. In: *Právo* 15. 3., 17, *Salon*, č. 63.
- [3] PATOČKA, J.: *Co lze očekávat od Charty 77*. Internetová verze.
- [4] PATOČKA, J.: *Česká vzdělanost v Evropě*. Praha: Václav Petr 1939.
- [5] PATOČKA, J.: *Čím je a čím není Charta 77*. Internetová verze.
- [6] PATOČKA, J.: *Duchovní člověk a intelektuál*. Archiv článků z let 1990 – 1995. Internetová verze.
- [7] PATOČKA, J.: *Evropa a doba poevropská*. Praha: Lidové noviny 1992.
- [8] PATOČKA, J.: Filozofické předpoklady praktické činnosti. In: Edvard Beneš: *Filosof a státník*. Praha: L. Mazáč 1937, s. 7 – 40.
- [9] PATOČKA, J.: Humanismus Edvarda Beneše. In: *Kritický měsíčník*, 9, 1948, č. 15, s. 329 – 334.
- [10] PATOČKA, J.: *Kacířské eseje o filozofii dějin*. Praha: Academia 1990.
- [11] PATOČKA, J.: *Negativní platonismus*. Praha: Československý spisovatel 1990.
- [12] PATOČKA, J.: *O smysl dneška: Devět kapitol o problémech světových i českých*. Praha: Mladá fronta 1969.
- [13] PATOČKA, J.: Prirodzený svet a fenomenológia. In: *Existencializmus a fenomenológia*. Bratislava 1967, s. 27 – 70.
- [14] PATOČKA, J.: *Přirozený svět jako filozofický problém*. Praha: Ústřední nakladatelství a knihkupectví učitelstva československého, J. Rašín 1936.
- [15] PATOČKA, J.: *Přirozený svět jako filozofický problém*. Praha: Československý spisovatel 1992.
- [16] PATOČKA, J.: *Tři studie o Masarykovi*. Ed. I. Chvatík, P. Kouba. Praha 1991.
- [17] SCHELER, M.: *Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg*. Leipzig: Verlag der Weissen Bürger 1917.
- [18] ZUMR, J. (interview): K filozofovým šedesátinám. S Janem Patočkou o filozofii a filozofech. In: *Filozofický časopis*, 15, 1967, č. 5, s. 585 – 598.

---

PhDr. Vlastimil Hála, CSc.  
Filozofický ústav AV ČR  
Jilská 1  
110 00 Praha 1  
Česká republika  
e-mail: [halas@site.cas.cz](mailto:halas@site.cas.cz)