

Patočkova praktická filozofie jako analýza modernity

ILJA ŠRUBAŘ*

Institut für Soziologie, Universität Erlangen-Nürnberg, Německo

Patočka's Practical Philosophy as an Analysis of Modernity

Abstract: Jan Patočka, a disciple of Husserl and Heidegger, was the most eminent Czech philosopher of the 20th century. The article focuses on his concept of practical philosophy, which is seen as a constitutive force in European modernity. As such it has critical, dynamic, and stabilising effects. In this sense it is always closely related to politics and can both motivate social change and legitimise stable political orders. The consequences of this are demonstrated in liberalism and socialism as the two major projects of modern thought.

Keywords: Jan Patočka, Czech philosophy – history of, phenomenology, practical philosophy.

Sociologický časopis/Czech Sociological Review, 2007, Vol. 43, No. 4: 775–784

Jan Patočka je po Komenském a možná Masarykovi nejvýznamnějším českým filozofem. Tvrdím-li něco takového, nemám na mysli okolnost, že byl jedním z předních představitelů fenomenologické školy založené Edmundem Husserlem nebo profesorem filozofie, který svým studentům přibližoval myšlení jiných filozofů. To neznamená, že by zůstával stranou odborných filozofických debat. Avšak filozofii Patočka chápal především jako určitý způsob duchovního a praktického života. Filozofie pro něj nebyla jen systémem vědění, kterému se je možné naučit, ale praktickou činností, jejímž prostřednictvím se vyrovnával se skutečnostmi kultury, historie, umění a politiky, aby porozuměl jejich důsledkům pro existenci člověka. Cílem jeho filozofování bylo dospět k založení života, jež by umožňovalo správné, pravdivé jednání a myšlení. Patočkův praktický způsob provozování filozofie navazuje na jedné straně na jeho učitele – Husserla a Heideggera, kteří oba, i když velmi odlišnými způsoby, filozofování obrátili k věcem samým: Husserl [1972] postavil do středu filozofického myšlení přirozený životní svět člověka, Heidegger [1996] tematizoval bytí-ve-světě lidského pobytu. Na straně druhé je však Patočkovu tazání po fundovaném životě zakotveno také v jeho středoevropské biografii: ač se narodil za monarchie a vyrostl v demokratické republice, svůj zralý život prožil ve fašistickém a později komunistickém režimu. Běh dějin a opakované střídání politických zřízení mu jasně ukázaly, jak často stojí

* Veškerou korespondenci posílejte na adresu: Prof. Dr. Ilja Šrubař, Institut für Soziologie, Universität Erlangen-Nürnberg, Kochstrasse 4, D-91054 Erlangen, e-mail: ilja.srubar@soziol.phil.uni-erlangen.de.

lidé před rozhodnutími, jež vyžadují hlubší založení, pokud si jednajících individua mají zachovat svou integritu. Na Patočkovu filozofii tedy můžeme pohlížet jako na organon, kterým se on sám nechal vést ve vlastním životě, a to nakonec až do řad signatářů Charty 77, v níž převzal odpovědnost za druhé v souladu s tím, jak mu to ukládalo jeho myšlení. Chceme-li tedy mluvit o aktuálnosti Patočkova myšlení, můžeme se zabývat buď jeho vlivem na odbornou filozofii, nebo načrtnout význam jeho praktického filozofování pro hledání vlastního místa a orientaci člověka v moderním světě. Druhému z těchto dvou témat je věnována tato studie.

Pokusím se zde představit ty základní rysy Patočkova myšlení, které mu propůjčují jeho aktuálnost. Jeho filozofování bylo neodlučně spjata s filozofickým směrem známým jako „fenomenologie“, který spolu s marxismem dominoval v Evropě první poloviny 20. století. Jednu ze svých posledních studií s programatickým názvem „Co je fenomenologie“, v níž formuluje celkový výtěžek svého myšlení, uzavírá Patočka následující větou: „Úsilí ... postavit proti základnímu pojetí moderny cestu *hledání*, to je fenomenologie.“ [Patočka 1991: 452; zvýraznění v originále] Tuto výpověď nelze chápat ve smyslu konzervativního kulturního skepticismu stavícího se k modernitě odmítavě. Patočka se v ní hlásí ke kritickému potenciálu fenomenologického myšlení, jež si klade otázku, jak se člověk vztahuje ke svému světu ještě před tím, než ho začne pozorovat optikou vědy a moderní techniky. Když se podaří odhalit tento původní lidský přístup ke světu, odkryje se také základ, na němž stojí modernita a její technověda. Na tomto základě se pak dá rozvíjet také ono hledané „založení života“, jež může člověku sloužit i jako orientace uprostřed výkyvů a svodů moderního života. Pro označení tohoto „fundamentu“ zavedl Husserl v práci o *Krizi evropských věd* pojem světa našeho života [Husserl 1972]. Patočkův náčrt modernity tak poukazuje – zprvu zcela v husserlovském smyslu – ke struktuře životního světa jako přirozeného světa člověka. Odtud pak chce Patočka ukázat, které momenty této struktury umožnily evropskou modernitu, její rozvoj a úspěchy, ale také její slabiny, svody a katastrofy [Patočka 1999: 98]. Současně hodlá osvětlit ony prvky struktury životního světa, jež obsahují možnosti alternativ nebo – jak říká sám Patočka – možnosti pro poevropskou Evropu [1999: 29nn].

Patočkův záměr, jak je načrtnut v *Kacířských esejích o filozofii dějin*, lze představit ve třech krocích:

1. Nejprve přiblížím Patočkovu pojetí „fundamentu“ lidské existence, tj. jeho pohled na strukturu životního světa, jež nás všechny určuje;
2. poté se zaměřím na jeho pojetí modernity, které rozvíjí z tohoto východiska;
3. nakonec ukáži, jaké alternativy moderního vývoje se podle Patočky nabízejí.

Životní svět Patočka chápe jako dějinnou skutečnost, v níž žije člověk realizující své možnosti [Patočka 1990: 25n, 43nn]. Bytí člověka ve světě je zde centrálním tématem Patočkova myšlení, avšak nikoli jako předmět všeobecných spekulací, nýbrž v konkrétní, historicky určitelné podobě lidské praxe.

Základní podobu lidské existence Patočka formuluje ve své teorii existenciálního pohybu. Lidský pobyt je zde myšlen jako realizace trojího pohybu, jehož formy odpovídají struktuře životního světa. Propletení člověka, sociality a dějin určující lidskou existenci se tu stává zřetelným ve své dynamice.

V prvním existenciálním pohybu, který Patočka označuje jako pohyb „zakořenění“, si přivlastňujeme svět v jeho neproblematické samozřejmosti. Svou původní samozřejmost zde svět získává díky charakteristickým sociálním vztahům, v nichž naše přivlastňování probíhá, totiž bezprostřednímu kontaktu s druhými, který se zakládá na tělesné přítomnosti a blízkosti. Láska a ochraňující akceptace druhými umožňuje zakotvení subjektu v důvěrně známé, bezproblémově smysluplné skutečnosti, v domáckém světě, do něhož je jednotlivec druhými zahrnut, a tím je spojen s určitou kolektivní minulostí a identitou.

Druhý pohyb lidské existence, jež Patočka nazývá pohybem reprodukce nebo sebeprodloužení, je naznačen už v předchozím pohybu, a to v potřebě zachování ochraňujícího společenství a jeho zabezpečení prací a bojem. Toto zabezpečení je umožněno rozvojem dělby práce a neosobní organizace životní reprodukce, v níž člověk vytváří „druhý svět“, svou druhou přirozenost. V důsledku toho dochází k roztržení života v soustrojí zvěcnělých anonymních vztahů k druhým lidem a k věcem. Druzí se zde jeví jen jako instrumentalizované prostředky, které je možné koordinací a subordinací systematicky organizovat. I tento pohyb se realizuje ve zvláštním, zvěcnělém typu sociálních vztahů – vztahů konkurence, podřízenosti a dělby práce, v nichž je druhý jakožto člověk skryt pod objektivizující vrstvou svých funkcí a rolí. Tento druhý pohyb otevírá netušené možnosti sebeprodloužení lidské existence ve dvojím smyslu: jednak jako prodloužení délky života, jednak jako prodloužení dosahu lidského jednání pomocí technovy. Současně jsou však zde možnosti lidského jednání omezeny, protože se lidé podřizují instrumentáliu ovládání světa, které sami stvořili, a jeho zvěčňující optika potlačuje jiné životní možnosti. Druhý pohyb tak člověka staví jako věc mezi jiné věci, a on se stává jak výrobcem, tak také objektem jejich panství – panství věcných tlaků techniky a moci.

Druhý pohyb se však nevyznačuje jen kulturně pesimistickými rysy. Technovědecké konstrukce druhé přirozenosti člověku současně ukazují hranice toho, co lze v druhém světě za pomoci techniky vytvořit, a nutí jej tak ke konfrontaci s tím, co se nachází za touto hranicí. Do zorného pole se znovu dostává celek pro člověka možných životních projektů. Třetí existenciální pohyb je pohybem takového průlomu, v němž se člověk může pochopit ve své vztaženosti k celku světa a může usilovat o „život v pravdě“. V průlomovém pohybu je tedy podle Patočky obsažena šance vést „život založený v pravdě“. To, co zde zní tak abstraktně, má pro Patočku konkrétní životní význam: mezi konstrukty druhého pohybu patří také zvěčňující společenská uspořádání a politické režimy modernity, z nichž Patočka hledal cestu ven. Jeho analýzu třetího pohybu lze tedy chápat jako analýzu šancí na nalezení takového východiska. K třetímu pohybu patří především otřesení perspektivy „všedního dne“, jímž se otevírají i možnosti jednání překra-

čujícího stávající pořádek. V tomto smyslu vede takový krok do říše svobody. Svoboda získaná objevením mých možností ovšem není jen svobodou pro mne, ale také svobodou pro druhé. Je spojena s volbou, a tím také s odpovědností. Tu mám nejen vůči sobě, ale – protože uskutečnění mých možností se vždy dotýká rovněž šancí druhých – také vůči druhým lidem. Otřesení patřící k třetímu pohybu tedy odstraňuje vzájemnou manipulaci a instrumentalizaci člověka člověkem a znovu se v něm stává možným společenství jako modus nezfalšované sociality. Protože však tento průlom narušuje panství věčných tlaků, moc stávajícího pořádku se obrací proti němu. „Pravá“ existence člověka – včetně praxe – tak není možná bez boje, odporu a odmítání. Tento boj však není konkurujícím nebo utlačujícím potýkáním se s druhými, ale je veden proti zvětčující moci pro druhé. Proto Patočka v jednom svém textu třetí pohyb označuje také jako „sebezískávání sebevydáním“ [Patočka 1980: 154]. V něm je obsažena šance na nezvěčněnou solidaritu.

Vidíme tedy, že Patočkův cíl není pouze spekulativní, neusiluje jen o uchopení základní struktury pohybu člověka ve světě, a tím i základní struktury jeho životního světa. Jde mu o více než o vypracování takové univerzální struktury: jeho filozofie má přispět také k porozumění modernitě a k praktické orientaci v ní. Teorie tří pohybů mu dovoluje rozvinout vlastní pohled na dějiny a analýzu modernity. Tím se dostávám k druhé části své úvahy, totiž k Patočkově pojetí modernity.

Také svou koncepci modernity Patočka rozvíjí především v *Kacířských esejích*. Je nerozlučně spojena s jeho pojetím dějin. Dějiny jsou pro Patočku místem, kde probíhají tři existenciální pohyby; současně jsou ale také výsledkem těchto pohybů. Patočka tedy naplňuje pojem životního světa tak, že do dějin umisťuje a v dějinách zkoumá konkrétní formy existenciálního pohybu, především pohyb prolamování.

Život člověka se vždy odehrává v čase. Avšak tato původní časovost ještě nutně neznamená přítomnost dějin jakožto člověkem chtěného uskutečňování možností. Teprve vykročení člověka do dějin v tomto smyslu otevírá také cestu vedoucí k modernitě naší současnosti. K přechodu od předdějinné k dějinné existenci člověka je podle Patočky zapotřebí historicky specifického průlomového pohybu, v němž každodenní „skromný smysl malého životního rytmu“ zakouší otřesení zvláštního druhu [Patočka 1990: 89]. Tento průlom se pro Patočku realizuje s příchodem filozofie v antice. Na rozdíl od předhistorického postoje, v němž jsou životní možnosti určovány mimolidskými, mytickými nebo náboženskými silami, zde založení života spočívá ve vztažení volby životních šancí k vlastní vůli, tj. v převzetí odpovědnosti za volbu, její zdůvodnění a následující jednání. „Historie liší se od předhistorického lidství *otřesením tohoto akceptovaného smyslu*. ...Člověk předhistorické epochy couvá do akceptovaného smíru s univerzem na základě svého uskrovnění. ... Možnost otřesení naň doléhá, ale je odmítána“ [ibid. 73; zvýraznění v originále]. Když se tedy předhistorický postoj promění v tázání

a pátrání po fundovaném životě, jímž člověk na sebe bere odpovědnost za to, jak utváří svůj vlastní život, – stává se také z mytického myšlení filozofie.

Průlomový pohyb filozofie historicky začíná v řecké polis. Podle Patočky se právě zde pro Evropu odehrává přechod k dějinám, protože filozofie otevírá životní perspektivu, v níž poprvé dochází uplatnění vlastní odpovědnost člověka za utváření a vedení jeho života. Poprvé se zde rýsuje možnost uspořádat život společenství na základě racionálních, tj. pomocí argumentů diskutovatelných, od člověka pocházejících důvodů – tedy možnost politiky. Otázka po zdůvodnění volby mezi možnostmi majícím svůj základ v lidském vědění tak pro Patočku představuje zároveň počátek filozofie i politiky. Toto původní propojení mezi filozofií a politikou, které tvoří přechod k dějinám, je příznačné pro náš zvláštní, evropský životní svět.

Filozofie jakožto historicky vznikající praxe průlomového pohybu zasazuje do životního světa, jež se táže po racionálním zdůvodnění „dobrého života“, a tím také po „dobré polis“, tedy v Evropě vyvolává přechod k historii. V tomto smyslu je podle Patočky filozofie také tím, co od svého počátku předjímá možnost modernity.

Dějiny a „modernizace“ společnosti však znamenají společenskou změnu a vývoj. Nakolik je možné říci, že filozofie je s to takovouto změnu způsobit? I zde musíme mít stále na mysli, že filozofie pro Patočku představuje určitý druh životní praxe, a proto svým působením ovlivňuje i život. Tato praxe je v evropských dějinách poháněna dvěma silnými, ale protichůdnými motivy, z nichž Patočka odvozuje také rozpory a ambivalence modernity.

Dějinnotvorný potenciál filozofie spočívá podle Patočky předně v tom, že představuje nový způsob založení životních možností, který je alternativou k setrávání v každodenním „skromném smyslu malého životního rytmu“ i k jeho náboženskému nebo uměleckému překračování [Patočka 1990: 72 nn, 110 n]. Zatímco tyto průlomové pohyby – nanejvýš silné a působící modernizačně i v evropských dějinách – vedou pouze k Bohu nebo k zážitku estetické transcendence, chce filozofie hledat cestu založení života ne-extatickým a ne-orgiastickým způsobem. Avšak v tom se už ohlašuje dilema jejího praktického výkonu. Na jedné straně představuje – v souladu se svou funkcí hybatelky dějin – proces trvalého otrásání a zpochybňování smyslu. Takto je silou ženoucí vpřed dějinné změny. Když hledá založení životních možností, je jejím úkolem vystavit pochybnostem dosud „zajištěný smysl“ a poskytnout smysl nový. To je riskantní podnik, „poněvadž ... je iniciativou, která se vzdává sebe samé v témž okamžiku, kdy je výslovně uchopena – dává se do rukou nekončícího soupeření náhledů, jež původní úmysly myslitelů vede do netušeného a nepředvídatelného. Je riskantnější, poněvadž celý život jednotlivý i společenský zatahuje do oblasti změny smyslu ... Právě to a nic jiného znamená historie.“ [ibid.: 74].

Filozofie v tomto smyslu tedy znamená neustálé přezkoumávání a otrásání smyslu, představuje téměř jakýsi „generátor smyslu“, který – tím, že přesahuje to, co je dáno – tvoří dějiny. Provozovat filozofii tak znamená odvážný čin, rizi-

ko. Jakožto orgán otřásání smyslu musí nevyhnutelně zpochybňovat také sociální uspořádání, jež jsou ukotvena v oblasti druhého pohybu lidské existence. Tím ovšem naráží na struktury panství, jež se mohou obrátit proti ní. Tak je právě filozofování jakožto dějinná praxe nemožné bez ochoty vzdorovat tlakům stávajícího pořádku a bez připravenosti nést z toho vyplývající rizika [Patočka 1990: 74nn, 1999: 99n]. Filozofie jako praxe, která tázáním po založení vystavuje pochybnostem i dané sociální normy a politická uspořádání, tak nikdy není pouze akademickým počínáním. Dotýká se základního ustrojení sociálního života, a proto také vždy i moci a panství. Filozofické myšlení jakožto praxe je tedy zároveň ohrožené i ohrožující, jak ukazují životopisy mnoha jeho představitelů počínaje Sókratem a v neposlední řadě také vlastní život Patočkův [Patočka 1999: 100].

Ochota brát na sebe takováto rizika musí proto mít ještě jiný zdroj než pouhou intelektuální zvědavost a úsilí o správnost myšlení. I tento zdroj lze podle Patočky odhalit filozofickým tázáním. Spočívá v možnosti zakusit rozdíl mezi hodnotami. V konkrétním životě se rozdílnost hodnot realizuje v aktu oběti [Patočka 1987: 268 nn]. V tomto aktu, v němž se vzdáváme něčeho pro nás hodnotného, abychom zachovali jinou, obecnější hodnotu, vzniká zakusitelná evidence hodnot a rozdílu mezi nimi jako zkušenost čehosi „bezprostředního, pro co se vyplatí se překonávat, tj. *vystavovat se*“ [Patočka 1999: 140; zvýraznění v originále]. Zde je existenciální souvislost mezi možnostmi, volbou a odpovědností nejen teoreticky postulována, ale stává se něčím, co lze prožít.

Ve své první dílčí podobě jakožto pohyb dějinného prolamování filozofie představuje znejistění, odvážlivost, která zahrnuje rizika a vyžaduje oběti. Ale právě proto je také odkázána na hledání jistého základu svých výpovědí, jež oddělují vědění od nevědění, a mohou tedy chránit filozoficky zviditelněný smysl před vpádem nejistoty a z toho plynoucími otřesy. Historická funkce filozofie jako otřásání smyslu je tedy prapůvodně provázána funkcí upevňování, stabilizace smyslu. Stabilizace smyslu zde znamená systematicky metodologickou výstavbu racionálního pojmového instrumentária, v jehož síti – řečeno s Karlem Popperem [1997] – by bylo možné zachytit a ovládnout svět. Něco takového je pro filozofii nepostradatelné, avšak v jejím praktickém výkonu to má za následek rostoucí vztaženost pohledu na svět k subjektu, tj. rostoucí víru v manipulovatelnost světa člověkem, jíž je nesena modernita. Patočka ukazuje dvě hlavní linie této víry, jež pro něj znamenají současně dvě různé cesty k modernitě. První je linie ovládnutí materiálního světa na základě metodického zkoumání přírody, jež se stává technovědou. Druhá, rovnoběžná a na rovině reflexe komplementární linie se týká dynamiky procesu osvětlení, v němž se člověku jeho dějiny a jeho svět vyjevují jako jeho vlastní výtvary. V obou těchto prouděch procesu subjektivizace, který člověku poskytl svobodu sám utvářet své okolí, je současně založena tendence k tomu, aby se subjekt sám připravil o svou moc a vyprázdnil. Subjekt deleguje stále více odpovědnosti na přírodovědecky chápané zákonitosti a jejich technovědeckou realizaci. Takto nastolené ovládání přírody vyvolává ony věčné tlaky, jež vyvstávají proti člověku jako odcizená druhá přirozenost. Nahlédnutí

lidského původu vši sociální skutečnosti a hodnot zase způsobuje relativismus, jehož důsledky jsou ztráta smyslu a nihilistická skepse [Patočka 1990: 82nn]. Také filozofie, jež se stává jakousi mašinerií ducha, se sama čím dál tím více proměňuje ve vědu, jejímž prvotním cílem není otřásání smyslu, ale jeho upevňování.

V této své druhé dílčí podobě se pohyb filozofického prolamování stává oporou onoho pohybu existence, který manipuluje s lidmi a zvěčňuje je, a vplývá tak ve své praxi jakožto hybné síly dějin do druhého existenciálního pohybu, jehož cílem je ovládnutí světa.

Teď již rozumíme tomu, proč Patočka nezaujal vůči modernitě odmítavý postoj, ale postavil proti ní „cestu hledání“. Modernita, pokud je chápána jako technická civilizace s jejími institucemi, nemůže být filozofií zavržena, protože je součástí dějinné realizace filozofické praxe. Proto nejsou úpadkové jevy modernity jejím vlastním dílem jakožto technické civilizace, nýbrž realizací momentů, které jsou obsaženy v pohybu filozofického prolamování. Avšak v témže pohybu filozofie působí také jako vyjasňující nahlédnutí do celku struktury životního světa a její dějinné dynamiky, v němž se manipulující myšlení, jeho filozofické základy a jeho ideologická praxe jeví jen jako jeden moment mezi jinými. Patočkův alternativní „protiprojekt“ k modernitě tedy tvoří filozofie, jež ukazuje, že k dějinné praxi také patří otřásání předem jistým smyslem. Neboť: „(d)ějiny nejsou nic jiného než otřesená jistota daného smyslu“ [ibid.: 125].

V poslední části této úvahy chci představit Patočkův alternativní pohled na modernitu, který je úzce spojen s jeho přístupem k politice.

Patočkovo pojetí filozofie jako evropského průlomového pohybu tvořícího dějiny je určující také pro jeho chápání politiky. Rovněž v politice má filozofie současně otřásající i stabilizující účinky podle toho, jestli vystupuje jako idea nebo jako ideologie. Když politické jednání usiluje o moc, otřásá starým smyslem a otevírá nový, ale jakmile moci dosáhne, snaží se smysl stabilizovat. Toto upevnění smyslu nalézáme v podobě systémů teoretického vědění a stabilizujících norem, jimiž se dosažená moc legitimizuje. I ty v sobě obsahují – když se kupříkladu opírají o osvícenský rozum – šanci svobody. Vedle toho ovšem člověku zakrývají náhled do jeho vlastní existenciální odpovědnosti, protože od něj vyžadují odpovědnost vůči nadindividuálním anonymním teorémům a stranickým programům, a ztělesňují tak ony manipulativní věčné tlaky, jež patří k druhému existenciálnímu pohybu. Rozdíl mezi otřásající a stabilizující dílčí podobou filozofie jakožto dějinné praxe dochází v politické oblasti vyjádření v protikladu mezi idejí a ideologií, který Patočka pečlivě sleduje. Ideologií rozumí filozoficky argumentující doktrínu, jež člověka uchopuje zvenčí, aby z něj udělala částku kolektivu, kterou potřebuje k dosažení svých cílů, jejichž uskutečnění představuje hodnotu o sobě a které lidem využitým jako prostředky teprve propůjčují smysl. Idea naproti tomu znamená vědění, do jehož služeb se nedáváme, ale které naopak prokazuje službu nám: slouží nám jako prostředek nahlédnutí, jímž překračujeme to, co je dané, a otevírá nám tak „cestu hledání“. Ideologie je tedy

teorie, která si jednání podřizuje, zatímco idea ukazuje cestu, jež může jednání osvobodit z nepravých kontextů [Patočka 1987: 268nn].

Z politického hlediska charakterizují podle Patočky evropskou modernitu dva konkurující si projekty – liberalismus a socialismus, jež jsou oba poznamenány uvedenou ambivalencí ideje a ideologie [Patočka 1990: 100nn, 1999: 92nn]. Jakožto ideje oba zastupují nárok na svobodu, jež chce být fundována racionálními důvody – ať již jsou jejich obsahy jakkoli odlišné. Oba projekty se však ve svých zakládacích strategiích opírají o ekonomické zákonitosti a mechanismy, z nichž odvozují své normativní imperativy jednání. Tím však člověka podřizují věcným tlakům, které jej degradují na prostředek sloužící naplnění teorie, a stávají se proto ideologiemi.

S ohledem na tuto zde diagnostikovanou ambivalenci, jež je vlastní i liberalismu, můžeme pochopit, proč Patočka navzdory své zkušenosti s reálným socialismem nedává liberalismu jednoznačně přednost. Jeho analýzy odhalují ideologizující působení obou politických projektů modernity, jež člověka ovládnutého jejich praxí odcizují jeho autentickým životním možnostem.

Působení liberálního projektu svobody prakticky vyúsťuje do nadvlády druhého existenciálního pohybu, tj. do manipulující konkurence, v níž je člověk člověku pouze prostředkem k účelu. Liberalismus snad dává více svobody jednotlivcům, avšak současně také zakrývá možnost nahlédnutí do existenciální odpovědnosti vůči druhým. A nejen to. Aby soustrojí liberálního státního uspořádání bylo uchráněno před otřesením smyslu, jsou všechny druhy průlomového pohybu – tedy filozofie, náboženství a umění – vykázány do sféry soukromého života občanů. V této své veřejné lhostejnosti k rozdílu mezi hodnotami ovšem liberalismus pohřbívá také možnost náhledu do rozlišení mezi pravým a nepravým v Patočkově smyslu, a vylučuje tak legitimizační potenciál tohoto rozlišení z oblasti liberálního řádu. Vyřazením tohoto potenciálu vzniká zdání, že projekt liberálního řádu potřebuje legitimizaci zvenčí prostřednictvím iracionálně-charismatických hodnot, které sám není schopen vytvořit. Takto se liberalismus stává zranitelným vůči různým politickým hnutím namířeným proti němu. Čím důkladněji se ve své ideologické podobě uzavírá před průlomovým potenciálem svobody obsaženým v jeho ideji – jako když se vydává za konec dějin –, tím slabší jsou jeho šance na dosažení legitimnosti a tím větší je riziko, že dojde k otřesu, při němž se přes něj dějiny převalí.

Pod praktickým tlakem socialismu v jeho „reálné“ podobě se životní svět socialistického člověka zdál být charakterizován nadvládou životních možností vlastních prvnímu existenciálnímu pohybu. Ústup do intimity soukromé sféry, v jejímž důvěrném prostředí bylo možné najít bezpečí pro založení životních projektů – to jsou známé rysy reálně socialistické každodennosti. Na této půdě mohla také vzniknout myšlenka „nepolitické politiky“, již zformuloval mimo jiné v návaznosti na Patočku Václav Havel [1989]. Vycházela z představy „alternativní polis“, jež odmítá institucionální tlaky druhého pohybu a přeměňuje solidaritu sféry každodennosti v solidaritu otřesených. Šance spjatá s takovým

otřesením, kterou Patočka ukázal ve svých analýzách průlomového pohybu, spočívá – jak jsme již viděli – v převzetí odpovědnosti za volbu vlastního jednání: buď se můžeme i nadále pohybovat v mezích stávajícího režimu, nebo tyto meze překročit, a tím učinit viditelnou a zpřístupnit také pro druhé alternativu života v jiných podmínkách.

Co lze tedy ve světle těchto zjištění považovat za Patočkův alternativní návrh pro orientaci člověka v houštinách moderního světa? Patočkovi jistě nešlo o formulaci nějaké historické nebo politické alternativy, nového světového názoru. Na příkladu jeho přístupu k liberalismu a socialismu jsme viděli, že na ideologizované verze filozofického myšlení pohlížel s hlubokou skepsí, nebo dokonce zcela odmítavě. Filozofie v jeho očích představuje životní praxi, která musí napomáhat tomu, aby chom mohli v myšlení i jednání překračovat hranice, jež nám ukládají stávající duchovní a sociální pořádky. Z toho vyplývajícím „úkolem“ filozofa není vytvářet nové spekulativní řády, nýbrž udržovat schůdnou tuto cestu hledání, a tím nechávat pro druhé otevřený výhled na alternativní životní možnosti. Budeme-li zde Patočku následovat, ukáže se také, že dynamiku otřásání smyslu jakožto zdroj dějin nelze zachovat její proklamaci filozofickým rozumováním ani přeměnou tohoto rozumování na mocenský tlak ideologií. Právě naopak: filozofie sama jako praxe průlomového pohybu je ze své podstaty momentem tohoto otřásání, a tím tedy také odvážným podnikem, který se staví do cesty jakékoli ideologii. Aktuálnost Patočkovy fenomenologie tak nespočívá jen v obecném poukazu na nezrušitelnou dějinnost života a na nebezpečí spojená s úsilím „žít v pravdě“. Aktuálnost jeho myšlení je možné spatřovat spíše v tom, že svou fenomenologií načrtává cestu přezkoumávání a kritické diagnózy doby, která se neopírá o nějakou zkonstruovanou maximu nebo hodnotu, jež by údajně měla být uskutečněna, ale s východiskem v totalitě „fenoménu dějiny“ osvětluje rozporuplnou dynamiku příznačnou pro náš životní svět.

Z němčiny přeložil Marek Skovajsa.

ILJA ŠRUBAŘ, Prof. Dr., narozený 6. 8. 1946 v Teplicích, studoval filozofii, sociologii a historii v Praze a ve Frankfurtu nad Mohanem, je řádným profesorem sociologie na Univerzitě Erlangen-Norimberk. Pracovní zájmy: sociologická teorie, sociologie vědění a kultury, dějiny sociologie. Překládal a vydával německý výbor z díla Jana Patočky a je editorem z pozůstalosti vydávaných spisů Alfreda Schütze.

Literatura

- Havel, Václav. 1989. *O lidskou identitu*. Purley, Surrey: Rozmluvy.
- Heidegger, Martin. 1996. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH.
- Husserl, Edmund. 1972. *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie*. Praha: Academia.
- Patočka, Jan. 1980. „K prehistorii vědy o pohybu: svět, země, nebe a pohyb lidského života.“ Pp. 147–57 in *Přirozený svět a pohyb lidské existence I*. Praha: s.n.
- Patočka, Jan. 1987. „Ideologie a život v ideji.“ Pp. 268–274 in *Péče o duši I*. Praha: s.n.
- Patočka, Jan. 1990. *Kacířské eseje o filozofii dějin*. Praha: Academia.
- Patočka, Jan. 1991. *Die Bewegung menschlicher Existenz*. Stuttgart: Klett-Gotta.
- Patočka, Jan. 1999. „Evropa a doba poevropská.“ Pp. 80–148 in *Péče o duši II*. Praha: OIKOYMENH.
- Popper, Karl R. 1997. *Logika vědeckého zkoumání*. Praha: OIKOYMENH.