

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
EVANGELICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Univerzita Karlova v Praze
Evangelická teologická fakulta
Disertační práce

Mýtus v myšlení Jana Patočky

Mgr. Jindřich Veselý

Katedra: Filosofie
Vedoucí práce: Prof. Lenka Karfíková, Dr. theol.
Studijní program: P6101 Filosofie
Studijní obor: Filosofie
Rok odevzdání: 2014

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem tuto disertační práci s názvem *Mýtus v myšlení Jana Patočky* napsal samostatně a výhradně s použitím uvedených pramenů. Souhlasím s tím, aby práce byla zveřejněna pro účely výzkumu a soukromého studia.

V Dobříši dne 22. 1. 2014

Jindřich Veselý

Bibliografická citace

Mýtus v myšlení Jana Patočky [rukopis] : disertační práce / Jindřich Veselý ; vedoucí práce: Lenka Karfíková. -- Praha, 2014. – 316 s.

Anotace

Cílem této práce je prozkoumat problematiku mýtu ve filosofii Jana Patočky. Tento myslitel se mýtem celoživotně, třebaže nikoli systematicky, zabýval a pojednával o něm v rozmanitých kontextech a z rozličných perspektiv. Tato práce chce představit vývoj Patočkova myšlení z tohoto hlediska v jeho kontinuitě i diskontinuitě, snaží se jeho celoživotní meditaci o tématu rekonstruovat a zároveň si klade otázku po funkci této meditace v rámci Patočkova myšlení jako celku a její koherenci. Jako jednotící střed Patočkovy filosofie předpokládá pohyb transcendence konečné bytosti a téma mýtu interpretuje ve vztahu k tomuto centru. Kromě snahy vystihnout, jakým způsobem Patočka rozvíjí dané téma, se práce zaměřuje i na problematické aspekty jeho myšlení. Docházíme k tomu, že Patočkovu pojetí trpí jistou nevyjasněností či kolísáním základních východisek a některými neproblematicky přijímanými předpoklady, které vedou k obtížně beze zbytku udržitelnému stanovisku. V závěru práce nastiňuje alternativní pojetí vztahu mýtu a transcendence konečné bytosti a namísto neproveditelného překonání mýtu nabízí možnost vědomého osvojení a odpovědné modifikace nezbytného narativního pozadí vši zkušenosti.

Klíčová slova

Patočka – mýtus – filosofie náboženství

Summary

The aim of this dissertation, *Myth in Jan Patočka's thinking*, is to explore the issue of the myth in Jan Patočka's philosophy. This thinker dealt with myth during all his life, although not systematically, and he discussed it in various contexts and perspectives. The dissertation wants to introduce development of Patočka's thinking from this particular point of view in its continuity and discontinuity as well, it tries to reconstruct this meditation and also inquires its function in whole Patočka's thinking and its coherence. We presuppose unifying centre of Patočka's philosophy, finite being's movement of transcendence, and we interpret the issue of the myth in its relation to this centre. We endeavour to

depict Patočka's unfoldment of this issue, but we also inquire questionable aspects of his thinking. In our opinion there is certain fluctuation or ambiguity in basic foundations of Patočka's philosophy. His conception is weakened by questionable presuppositions. That leads to statements difficult to keep. Our conclusion outlines an alternative conception of relation between myth and finite being's transcendence and instead of impossible overcoming of myth we propose conscious adoption and responsible modification of indispensable narrative background of all experience.

Keywords

Patočka – myth – philosophy of religion

Poděkování

Můj dík patří především školitelce prof. Lence Karfíkové, Dr. theol., bez jejíž všestranné a obětavé pomoci, laskavosti a trpělivosti by tato práce vůbec nevznikla. Za pomoc s orientací v nepřehledném terénu myšlení Jana Patočky patří můj dík celé řadě badatelů a kolegů, z nichž bych rád jmenoval alespoň prof. PhDr. Pavla Koubu, prof. Filipa Karfíka, Ph. D., Alexandra Matouška, Ph. D. a Ing. Ivana Chvatíka, Dr. H. C. Mé poděkování za obětavou pomoc náleží i pracovníkům Archivu Jana Patočky, zvláště Mgr. Janu Freiovi, Ph. D., a v neposlední řadě i všem mým blízkým, přátelům, rodině a přítelkyni Mgr. Barboře Ortové za jejich vstřícnost, trpělivost a inspiraci.

Obsah

Úvod.....	11
Přehled bádání.....	18
1. Od dětské důvěry a blahodárného excessu k nekonečné trýzni nenaplnitelné touhy	27
(<i>Texty z třicátých a první poloviny čtyřicátých let</i>)	27
1.1. Několik poznámek o mimosvětské a světské pozici filosofie.....	29
1.2. Úkoly, které si může klásti fenomenologická teorie subjektivity...	31
1.3. Mýtus v naší romantice, zvláště u Erbena.....	37
1.4. Mýtus jako vyprávění.....	54
1.5. Symbol země u K. H. Máchy	60
1.6. Texty z třicátých a první poloviny čtyřicátých let - shrnutí a zhodnocení	69
2. Zrození filosofie z lůna mýtu.....	75
(<i>Texty z druhé poloviny čtyřicátých a počátku padesátých let</i>)	75
2.1. Nejstarší řecká filosofie	77
2.2. Sókratés	95
2.3. Platón	103
2.4. Čas, mýtus, víra.....	115
2.5. Texty z druhé poloviny čtyřicátých a počátku padesátých let – shrnutí a zhodnocení	118
3. Periferie usmiřená a usmiřující: sakrální transsubstanciacie a příchod bohočlověka.....	131
(<i>Texty z let šedesátých</i>)	131
3.1. Prostor a jeho problematika	132
3.2. Epičnost a dramatičnost, epos a drama	141
3.3. Ještě jednou Antigona a Antigoné ještě jednou	149
3.4. Spisovatel a jeho věc (K filosofii literatury).....	158
3.5. „Přirozený svět“ v meditaci svého autora po třiatřiceti letech.....	163
3.5.1. Exkurz: Bröckerův výklad biblického mýtu	171
3.6. Texty z let šedesátých – shrnutí a zhodnocení	175
4. Mýtus o konci mýtu a obětovaný titán.....	181
(<i>Texty z let sedmdesátých</i>)	181
4.1. Základní problémy předsókratovské filosofie.....	183
4.2. Pravda mýtu v Sofoklových dramatech o Labdakvcích.....	195
4.3. Evropa a doba poevropská	201
4.4. Duchovní základy života v naší době	208
4.5. Faustovská legenda včera a dnes	211

4.6. Platón a Evropa	222
4.7. Smysl mýtu o paktu s ďáblem	241
4.8. Křesťanská víra a myšlení	244
4.9. Kacířské eseje o filosofii dějin.....	247
4.10. Fragmenty z pozůstalosti	263
4.11. Texty z let sedmdesátých – shrnutí a zhodnocení.....	265
5. Závěr	269
5.1. Patočkova meditace o mýtu	270
5.1.1. Vývoj Patočkova pojetí mýtu.....	270
5.1.2. Mýtus jako sen a probuzení z něj.....	279
5.1.3. Patočkovo vyprávění o Evropě a životu v pravdě jako mýtus svého druhu	283
5.1.4. Meditace o mýtu jako „fenomenologie noci“	287
5.2. Problémy a výhledy	288
5.2.1. Probuzení z mýtu do dějin?.....	288
5.2.2. Pojem a hodnota mýtu; ojedinělost řeckého počátku.	295
5.2.3. Filosofie jako kritika, nebo jako metafyzika?.....	300
5.2.4. Titánské sebeobětování, anebo obětavá služba sdílenému světu?	304
5.2.5. Nadpochopitelný smysl jako dar?	306
Seznam citované literatury	309
Citované texty Jana Patočky	309
Sekundární literatura	311
Další použitá literatura	312

Úvod

V těch dlouhých rozhovorech, které duše vede ve svých samotách, odpovědi němé a utajené položeny jsou před otázkami. Odpovědi jsou věčné, otázky čekají na svůj čas, aby směly býti oděny světlem a zvukem... Dle hloubky otázek měřte výšku duše, neboť dle nich měří se vnitřní bohatství odpovědí. Jenom nejmenší část otázek přeložena byla v duších minulých a přítomných do řeči slov... Ve všech těchto otázkách duše je sama.

Otokar Březina, *Tajemné v umění*¹

I ze zběžného čtení nejznámějších děl Jana Patočky je zřejmé, že mýtus, ať už měl Patočka tímto slovem na mysli cokoli, v jeho myšlení hraje nezastupitelnou, byť snad ne zcela jasnou úlohu. Množství textů, v nichž se s mýtem vyrovnává, interpretuje jej, polemizuje s ním či jinak operuje, je nemalé. To samo o sobě by stačilo ke zdůvodnění snahy prozkoumat roli mýtu v jeho myšlení: je vysoce pravděpodobné, že téma, kterým se Patočka zjevně zabýval celoživotně a soudě z kvanta příslušných textů nikoli okrajově, nějakou roli v rámci jeho filosofie hrálo.

Pokud se však začneme probírat matoucí rozmanitostí těchto textů, zjistíme, že se zde snad ještě větší měrou, než je tomu u jiných témat Patočkovy filosofie, pokoušíme-li se jimi projít v kontextu celého korpusu myslitelovy pozůstalosti, nacházíme v labyrintu; ba co hůře: že se v něm poměrně rychle ztrácíme.

Nepřekvapí, že se v průběhu Patočkova turbulentního myslitelského vývoje jeho přístup k mýtu různě proměňoval. Nalezneme kupříkladu texty, v nichž

¹ Březina, Otokar, *Tajemné v umění*, in: *Hudba pramenů a jiné eseje*, Praha: Odeon 1976, str. 9.

má mýtus status zjevení bezmála božského, ale i takové, v nichž je mu přiřčena úloha perfidní mocnosti, uspávající lidskou mysl, zabraňující jí v probuzení do jasu reflexe, svobody a odpovědnosti; a to jsou toliko extrémní polohy jednoho z řady možných hledisek.

Interpretační nesnáze přináší i skutečnost, že není vždy jasné, o čem že Patočka vlastně, mluvě o „mýtu“, hovoří. Bez přesného rozlišování píše o mýtu jako o stavu mysli vlastním příslušníkům určitého stadia civilizace, jako o symbolickém vyprávění, tu a tam i jako o nazírací formě svého druhu. Leckdy poněkud překvapivě shledává a podtrhuje mytické prvky takových látek, které za mýty obvykle nepokládáme, ať už se jedná o faustovský motiv, biblická vyprávění nebo Babičku Boženy Němcové, zatímco interpretaci z hlediska dějin náboženství zásadních, nesporně mytických látek věnuje prostoru relativně málo; o mnohých se vůbec nezmiňuje.

Vzdor tomu, že v některých studiích udělal několik kroků tímto směrem, nezanechal nám Patočka vypracovanou systematickou filosofii mýtu. V následujícím se budeme sice průběžně pokoušet ujasnit, s jakým obecným pojetím mýtu Patočka pracoval, nicméně budeme mít na paměti, že vytvořit ustálenou a zevrubnou filosofii mýtu pravděpodobně nebylo jeho záměrem, a pokud bylo, nepodařilo se mu tento záměr uskutečnit. Nemá proto ani valný smysl snažit se v detailu kritizovat Patočkovy interpretace za jejich případnou nesoustavnost či nedostatek preciznosti.² Náš autor většinou chtěl, mluvě o mýtu, říci něco jiného, než jak se to má s mýtem jako takovým a co tento sám o sobě jest, natož aby nárokoval vypracování zevrubných religionistických interpretací konkrétních mytických látek. Jednotlivé výklady jsou zpravidla

² Srv. Declève, Henri, *Le mythe de l'Homme-Dieu*. in: Jan Patočka., *Philosophie phénoménologie, politique*, ed. E. Tassin a M. Richir, Grenoble: J. Millon 1992, str. 121-164; česky: *Mýtus o bohočlověku*. překlad M. Sedláčková, in: *Filosofický časopis* 39 (1991), č. 3, str. 363-399.

součástí širšího ideového celku s odlišným záměrem, ba nezdá se, že Patočkovi mýtus slouží jako doklad filosofické teze.

Je zřejmé, jak uvidíme, že Patočka s určitým obecným pojmem mýtu pracoval a že se toto pojetí časem proměňovalo. Věříme, že lze hovořit o jistém zlomu v tomto pojetí zhruba kolem roku 1943, poté že se už jednalo o modifikace a další domyšlení koncepce rámcově hotové.

Náš autor po sobě tedy sice nezanechal, ba patrně ani zanechat nechtěl, zevrubnou teorii mýtu, avšak zjevně se tématem celoživotně zabýval, věnoval mu značnou pozornost a jednotlivé texty a studie nejsou ani co do obecného pojetí mýtu vyloženě disparátní. Navíc nejde o texty marginální, ale namnoze právě v takové, v nichž usiloval o nejzásadnější a nejčistší formulace výtěžků svého myšlení – vzpomeňme jen na rozsáhlé, mýtem se zabývající pasáže v jeho *Kacířských esejích* nebo na slavnou studii „*Přirozený svět*“ v *meditaci svého autora po třiatřiceti letech*,³ kde se na samém vrcholu výkladu o třetím pohybu setkáváme s mýtem o bohočlověku. Otázkou potom je, co si vlastně s Patočkovým myšlenkovým odkazem, nakolik se týká našeho tématu, vůbec počít.

V této práci se nepokoušíme z Patočkova myšlení vyjmout tu část, kterou věnoval mýtu, a systematizovat ji (případně, což by byl pravděpodobnější výsledek takové snahy, konstatovat nemožnost završení takového usilování). Vycházejíce z přesvědčení, že Patočkovo myšlení jako celek má určitou jednotící linii, k níž je možné v podstatě každou část tohoto myšlení vztáhnout s tím výsledkem, že zdánlivá *membra disiecta* začnou dávat dobrý smysl, se pokoušíme s ohledem na toto předpokládané srdce Patočkovy filosofie, jímž je téma existenciálního „vzmachu“ ve svých rozličných variacích a obměnách, interpretovat ty texty, které se zabývají mýtem. Zároveň volíme přístup

³ Patočka, Jan, „*Přirozený svět*“ v *meditaci svého autora po třiatřiceti letech*, in: *Přirozený svět jako filosofický problém*, Praha: Československý spisovatel 1992, str. 167-251.

diachronní: procházíme Patočkovým myšlením, nakolik se týká mýtu, jak se postupem času rozvíjelo, a sledujeme jeho organický růst. Jde sice o dílčí téma a omezenou perspektivu, nepřímo však naše práce může přispět i k snaze o uchopení Patočkova myšlenkového vývoje jako celku, a to právě tím, že zpřítomní jednu, a to jak uvidíme nikoli marginální sekvenci tohoto pohybu.

Máme za to, že za živoucí střed Patočkovy filosofie, za ono hledisko, z něž její celek dostává při vší rozmanitosti a snad i zdánlivé roztržitosti smysl, lze pokládat dialektiku vzmachu a úpadku, tedy vlastně Patočkovu úsilí tematizovat pohyb transcendence, překročení holé danosti či odehrávání „nekonečného“ v „konečném“. Tento pohyb Patočka nazýval v různých fázích a peripetiích svého myšlení různě, ale máme za to, že jeho intence byla v zásadě stále táž: nalézt ve světě, který náš myslitel chápal jako svět nacházející se v hluboké krizi, a v době, která podle něj nebyla s to žít náboženským životem a existenciálně se orientovat tradičními způsoby, cestu k nalezení smyslu života, a to ne smyslu předem, bez ohledu na existenciální nasazení hledajícího daného, nýbrž dramaticky se ustavujícího ve střetu s mocí úpadku, a to právě v provádění pohybu transcendence.⁴

Je na první pohled zřejmé, že texty pojednávající o mýtu mají k tomuto předpokládanému (a věříme, že i Patočkovým myšlenkovým odkazem ustavičně dosvědčovanému) srdci zkoumaného myšlení vztah, resp. rozličné vztahy. Například je mýtus mocí, z níž se rodí reflexe jako nejzásadnější podoba pohybu vzmachu, přičemž je jednak jakousi dělohou či matricí, v níž potencialita reflexe roste a již je vyživována, jednak ale i pohlcující mocí příbuznou otupělé každodennosti, v protitahu k níž se reflexe ustavuje. Mýtus je rovněž prostředkem sebeprosvětlení už reflektujícího a reflektovaného

⁴ Motiv takového, námi předpokládaného těžiště Patočkovy filosofie zevrubně rozpracovává Martin Cajthaml, viz *Evropa a péče o duši*, Praha: Oikoymenth 2010, str. 13-50. Cajthaml pro jednotlivé střed Patočkova myšlení volí termín „pravé lidské bytí“, my v této práci hovoříme častěji o „vzmachu“, věříme však, že rozdíl je zde spíše terminologický než věcný.

pobytu, a také řečí samotné hlubiny světa, která prolamuje hybris sebeabsolutizace „denními“ interesy zaujatého a zajatého subjektu a vede nás až k tajemství oběti.

Věříme, že je možné zasadit rozličné látky věnované našemu tématu do kontextu filosofova úsilí o nalezení cesty k transcendenci v podle něj odkouzleném světě, aniž by se přitom moderní individualita zřekla sama sebe a zbortila se v orgiastickém excesu. Četba z hlediska centrálního tématu „vzmachu“ umožňuje podle našeho názoru jednotlivým textům porozumět v souladu s motivy, které vedly k jejich sepsání, a tím s ohledem na jejich zamýšlený smysl. Zároveň pak naše hledisko, přistupujeme-li k němu tímto způsobem, umožňuje jakoby z dálky zahlédnout samotný střed Patočkova myšlení, o němž náš filosof přímo či méně přímo uvažoval ve většině svých významnějších textů, aniž by však téma uzavřel, vyčerpal a plně výsledky své celoživotní meditace pojmově fixoval.

Pokud chceme přistoupit k našemu tématu tímto způsobem, nezbývá nám než předpokládat jakousi jednotu onoho hypotetického centra Patočkova myšlení. Věříme, že pohybem transcendence či vzmachu mínil Patočka ve všech svých textech v podstatě totéž, v závislosti na kontextu a aktuálním obecném filosofickém rozvrhu o něm však hovořil různými způsoby. Uvědomujeme si, že by si samotné téma transcendování daného v Patočkově myšlení zasloužilo samostatné zevrubné zpracování, to je však v rámci naší práce s ohledem na její zaměření a rozsah neproveditelné.

Podobně je tomu i s dalším motivem, který je pro naše téma zásadní, přece jej však nemůžeme v rámci této práce tematizovat, jak by si zasloužil: jde o onu tajemnou noční stránku existence, hlubinu a s ní spjaté „mocnosti“. Předpokládáme, že Patočka různými způsoby hovořil o prameni, z něž vyvěrá celý proces fenomenalizace se svými subjektivními i objektivními momenty; v naší souvislosti užíval symbolických vyjádření typu „noci“ či „země“. Máme

za to, že v některých Patočkových textech hraje roli takového skrytého počátku vši skutečnosti i „svět“, nakolik je scénou, na níž se vše odehrává, a zároveň samotným zdrojem a pramenem dění, řečeno finkovsky „hrou bez hráče“.⁵ Věříme, že se těmito symboly a hraničními pojmy mluví o zprvu a většinou, ne-li bytostně nezjevné „arché“ vši skutečnosti; i zde tedy předpokládáme jakýsi (arci nepředmětný a nezpředměnitelný) korelát, stále týž v rozličných vyjádřeních. Mytické „mocnosti“, o nichž bude v následujícím rovněž řeč, pak jsou především konkrétně zakusitelné síly, jež se nicméně zdají vyvěrat z tohoto hlubinného základu vši skutečnosti; síly, jež i my obvykle vnímáme jako působivé a které staří nazývali božstvy.

Pohyb transcendence se u Patočky, jak uvidíme, může odehrávat i v těsné souvislosti s onou tajuplnou „nocí“. Naše práce nenárokuje rozluštění těchto šifer, nechce objasnit, co přesně je oním pohybem transcendence a jakou vlastně povahu má „noc“; ostatně máme za to, že ani Patočkovy texty nedávají k těmto otázkám o mnoho víc než vodítka a nápovědi. Patočkova meditace o mýtu však svým způsobem usiluje o artikulaci dění v této oblasti. V mýtu u Patočky nějak, třebaže nepříliš jasně, promlouvá nezbadatelná hlubina skutečnosti, a jeho prostřednictvím (třebaže leckdy i jemu navzdory) se může odehrávat pohyb transcendence.

Vycházíme z předpokladu, že Patočkovo uvažování o mýtu je motivováno snahou, nakolik je to možné, hovořit o pohybu vzmachu a tím dát odpověď na otázku po smyslu dějinné existence v situaci krize přinejmenším existenciální, týkající se naší civilizace na vrcholu modernity. Při vši rozmanitosti v dalším zkoumaných textů se lze domnívat, že Patočka měl jakousi představu, jak z této krize smyslu vyváznout, a že se ji snaží formulovat mimo jiné i na způsob meditace o počátku dějinnosti a o mýtu. Těžiště naší práce spočívá ve snaze

⁵ Viz Fink, Eugen, *Hra jako symbol světa*, Praha: Český spisovatel 1993, z německého originálu *Spiel als Weltsymbol* přeložil M. Petříček.

tuto odpověď, resp. její rozličné verze, vyslechnout; v závěru se pak snažíme shrnout Patočkovu pozici, představující podle všeho rozvrh skutečnosti a projekt duchovního života, jenž náš autor pokládal za možný. Obsáhnout pokud možno v úplnosti Patočkovu meditaci o mýtu jako negativním pozadí dějinnosti se pokoušíme konstrukcí hypotetického vyprávění, filosofického mýtu o překonání mýtu. V této práci se pokoušíme vystihnout Patočkovu pojetí mýtu a existenciálního vzmachu nahlíženého jeho prizmatem. Ve snaze tento myšlenkový pohyb zachytit akceptujeme v těch částech práce, které chtějí především referovat o filosofově odkazu, předpoklady, z nichž vycházel, jako platné, a pokoušíme se částečně přistoupit na Patočkovu hru: zmapovat tuto pozici z jeho hlediska.

Zároveň však průběžně upozorňuji na *nesamozřejmost* Patočkových předpokladů, z jejichž poněkud nekritického přijetí, jak uvidíme, fatálně vyplývá po mém soudu neudržitelná konstrukce dějinného příběhu a nepřiliš nosný projekt duchovního života.⁶ Mám za to, že Patočkova filosofie mýtu, nakolik o ní můžeme hovořit, dokládá míru, v níž náš myslitel podléhal moderní mytologii pokroku ke stále vyšším formám racionality (případně autenticity), a to vzdor opakovaně vyjadřovanému odstupu od takové „zpučnosti“. Věřím, že se v recepci odkazu našeho myslitele lze do jisté míry vyhnout obdobné nekritičnosti rozpoznáním Patočkova vyprávění o světě a roli člověka v něm jako mýtu svého druhu, jako projektu skutečnosti, který sice jen

⁶ V této práci se nevyhnutelně střetávají dvě hlediska jejího autora. Na jedné straně se snažím do značné míry nezúčastněně referovat o určitém aspektu Patočkova myšlení a s co možná největší vstřícností porozumět a interpretovat tuto část myslitelova díla, na straně druhé se nemohu vyhnout zhodnocení tohoto po mém soudu v některých ohledech problematického odkazu z vlastního hlediska, které mě nutí ke kritickému odstupu. Věřím, že z textu této práce je zřetelné, kdy se snažím hovořit nezúčastněně a kdy se odvažuji hovořit jako člověk, jemuž téma není lhostejné a pohlíží na něj v některých ohledech jinak než ve své době Jan Patočka. Pro větší přehlednost tato hlediska někdy odlišuji použitím první osoby plurálu tam, kde se snažím o nestrannost a objektivitu, a první osoby singuláru v pasážích, kde se nemohu vyhnout hodnocení z osobního, do jisté míry jistě arbitrárního, přece však nikoli nezdůvodněného hlediska.

s obtížemi lze přijmout za vlastní, není jej třeba ani zcela odmítat, ale spíše do něj s porozuměním vstoupit a pokusit se jej přehodnotit.

Přehled bádání

V následujícím se pokusíme shrnout průběh a výsledky dosavadního bádání o mýtu v Patočkově filosofii.

Prvním, kdo se soustavněji zabýval touto problematikou, byl Henri Declève.⁷ Jeho článek ovšem není, a ani nechce být soustavnou prací o Patočkově pojetí mýtu; v centru jeho pozornosti je mýtus o bohočlověku jako výraz pohybu sebezdání, který je v rámci asubjektivní fenomenologie způsobem, jak přivést k řeči vazbu konečné bytosti k apersonálně myšlené transcendenci, a to na půdě dějin. V souvislosti s mýtem si autor všímá simplifikací, jichž se Patočka ve svých interpretacích mýtu dopouští, avšak varuje před jejich přeceněním a opomenutím relevantních filosofických témat, jimiž se Patočka v této souvislosti zabývá – zvláště ustavování skromného smyslu v rámci předdějinného světa a jeho fascinaci smrtí, která se v mýtu ukazuje. Upozorňuje na skutečnost, že se Patočkova interpretace mýtu týká v první řadě tematizace pohybu transcendence na negativním pozadí existence zakleté minulosti, přičemž je podle něj tato interpretace v zásadě hotova už okolo roku 1952 ve studii *Čas, mýtus, víra*.⁸ Důraz rovněž klade na ty aspekty Patočkova myšlení, které přibližují mýtus pohybu pravdy a poněkud oslabují ostrost, s níž Patočka podle všeho chce myslet cézuru mezi předdějinnými a

⁷ Declève, Henri: *Le mythe de l'Homme-Dieu*. in: Jan Patočka., *Philosophie phénoménologie, politique*, ed. E. Tassin a M. Richir, Grenoble (J. Millon) 1992, p. 121-164, česky: *Mýtus o bohočlověku*. Trans. M. Sedláčková. in: *Filosofický časopis* 39 (1991), č. 3, str. 363-399.

⁸ Patočka, Jan, *Čas, mýtus, víra*, in: *Sebrané spisy Jana Patočky*, sv. 1, Oikoymenh 1996, str. 131-136.

dějinnými společnostmi: Declève právem zdůrazňuje, že pro Patočku je mýtus vždy už nesen pohybem pravdy a že společnosti všech dob žijí v napětí mezi zakletím danostmi a jejich transcendováním. Filosofie ani politika mýtus nepřekonávají zcela. Jeho nenahraditelnou funkcí zůstává zpřítomňování pohybu rytmického vynořování dne z hlubin noci. Především však je nenahraditelný pro fenomenologickou filosofii: antropomorfní mytická řeč je fenomenologii pobytu přiměřenější než řeč neosobní, zvěčňující. Pohyb pravdy je v mýtu sice zastřený, ale není tomu tak, že by se mohl mýtu zbavit a dosáhnout naprosté jasnosti, uskutečnění rozumu v dějinách: směřuje k noční, polemické jednotě otřesených, k svobodnému společenství bytostí vědomých problematičnosti, tedy toho, že pobyt je nesen rozuměním bytí a otázkou po něm, ne naopak. Lidský svět znovu a znovu propadá nepravdě, zakletí daností; společenství otřesených, nesené živým mýtem o bohočlověku, tuto samozřejmost odmítá a přijímá odsouzení majoritou. Declèveova interpretace klade velký důraz na kontinuitu Patočkova myšlení, když pokládá jeho pojetí mýtu za více méně neměnné od roku 1952; sluší se však poznamenat, že právě článek *Čas, mýtus, víra*,⁹ s nímž autor pracuje, představuje v rámci Patočkova díla svým důrazem na budoucnost a otevřeností vůči víře snad sympatickou, leč ojedinělou peripetii. Nicméně je cenné rozpoznání hlubinné jednoty Patočkových interpretací přinejmenším od padesátých let; autor nepracuje s texty staršími a nenárokuje vyčerpání tématu, proto nemá smysl mu vytýkat, že netematizuje např. zlom v Patočkově pojetí mýtu z let čtyřicátých. Důležité je rovněž rozpoznání centrálního významu mýtu o bohočlověku a zdůraznění míry, v níž je pohyb pravdy přítomen už v mytických společnostech.

⁹ Patočka, Jan, *Čas, mýtus, víra*, in: *Sebrané spisy Jana Patočky*, sv. 1, Oikoymenh 1996, str. 131-136.

Spíše okrajově se naším tématem zabývá Jacques Derrida.¹⁰ Ve svém příspěvku vychází především z Patočkových *Kacířských esejů*, přičemž věnuje pozornost zvláště problematice vzniku dějin, dějinnosti, odpovědnosti a subjektivity ve vztahu ke konečnosti a smrti. Spíše než mýtem se zabývá zrodem náboženství jako ovládnutí sakrálna a posléze vznikem křesťanství. Patočkovo líčení dějin odpovědnosti interpretuje ve vztahu k těmto zásadním cézurám způsobem, který se podle Derridových slov přibližuje psychoanalýze: dějiny odpovědnosti a svobody jsou dějinami přivtělování a potlačení předešlých forem vztahu k tajemství, každá konverze však předešlé překonává i zachovává zároveň. Duše je potom vlastně vztahem ke smrti, svoboda manickým a potlačujícím triumfem nad smrtí a dějiny Evropy jsou dějinami těchto dramát. Významný je Derridův postřeh, že mystérium nelze vykořenit, a to ani v případě démonického mystéria orgiasmu. Právě to se jako potlačené, přece však nezvládnutelné vrací ve vrcholné moderně, což je patrně kořen iracionality vnějškově svrchovaně racionální vlády dne. Derridův příspěvek nenárokuje přímou tematizaci, natožpak vyčerpávající interpretaci mýtu a náboženství u Patočky. Nakolik se dotýká mýtu, v podstatě věrně parafrázuje pozdního Patočku; oprávněnost jeho vlastní interpretace, která se týká hlavně problematiky dějinnosti a konečnosti, nám zde nepřísluší posuzovat.

Ve svém pozoruhodném článku *Mýtus v Patočkově filosofii* se Miroslav Petříček soustředí na mnohoznačný a problematický vztah filosofie a mýtu, jak je tematizován v Patočkově myšlení. Mýtus není filosofií, protože není výslovným vztahem k radikální alteritě „Jiného“, nicméně je způsobem, jak přichází ke slovu poslední horizont světa. Jeho nejvlastnějším tématem je

¹⁰ Derrida, Jacques: *Donner la mort*, in: *L'éthique du don. Jacques Derrida et la pensée du don*, Colloque de Royaumont - décembre 1990, ed. J.-M. Rabaté a M. Wetzler, Paris: Métailié-Transition 1992, str. 11-108, česky: část. překl. pod názvem: *Tajemství, kacířství a odpovědnost. Patočkova Evropa*, překlad M. Petříček, in: *Filosofický časopis* 40 (1992), č. 4, str. 551-573 a č. 5, str. 857-867.

člověk jako bytost, které se zjevuje svět. Metafyzika, kterou se Patočka spolu s dalšími mysliteli snaží překonat, představuje podlehnutí svodu projasnit a zpředměnit poslední horizont, který přichází zastřeně – a právě tím přiměřeně – k řeči v mýtu. Právě snaha o založení nového, nemetafyzického myšlení („heterologie“) je podle Petříčka důvod, proč se Patočka vrací k počátkům filosofie a proč interpretuje mýtus. Ten je „pravdou“ v silném smyslu, je odhalením naší existence, které je od této existence neoddělitelné, zároveň je však zvyšlovněním toho, co je v něm přítomno pouze na způsob vyprávění, tedy filosofii, do jisté míry překonáván. Petříček upozorňuje na souvislosti Patočkova myšlení s německou romantikou (rovněž cituje důležitou studii *Mýtus v naší romantice, zvláště u Erbena*, aniž by se jí však hlouběji zabýval) a zařazuje ho do kontextu světové filosofie dvacátého století s jejím úsilím o překonání metafyziky, ať už akcentováním problematiky času (Heidegger), nebo zkušenosti jiného (Levinas). Petříčkův příspěvek se zabývá mýtem v Patočkově filosofii se záměrem tematizovat právě tuto snahu o překonání určitého typu racionality, což je sice významný aspekt Patočkova vyrovnávání se s mýtem, nejde však o aspekt jediný. Petříčkova studie zohledňuje celkový vývoj Patočkova myšlení včetně raných textů týkajících se problematiky mýtu, téma však z důvodu rozsahu i zaměření nevyčerpává ani zdaleka.

Mýtu o bohočlověku částečně týká článek Ivana Chvatíka *Náboženství, nebo politika?*.¹¹ Autor interpretuje Patočkovu chápání Ježíšových slov z kříže; mytické aspekty boholidství však nebere v úvahu a naši práce se tudíž jeho jinak nesporně pozoruhodný příspěvek dotýká jen okrajově.

Dalibor Hejna v příspěvku *Od mýtu k dějinám – Patočkova reflexe počátku dějin*¹² vlastně jen věrně parafrázuje Patočkovy úvahy o předdějinných společnostech, vzniku dějin a ustavičném ohrožení tradice péče o duši pádem

¹¹ Chvatík, Ivan, *Náboženství, nebo politika?*, in: *Reflexe* 33/2007, str. 9-20.

¹² Hejna, Dalibor, *Od mýtu k dějinám – Patočkova reflexe počátku dějin*, in: *Jan Patočka, české dějiny a Evropa*, Turnov 2007, str. 182-186.

do neproblematičnosti z pozdních spisů, zvláště z *Kacířských esejí*. Mylné je jeho tvrzení, že se Patočka začal věnovat otázce počátku dějin i na jiné úrovni než individuální teprve v pozdním období své tvorby. Jeho stručný příspěvek k bádání o mýtu u Patočky nijak originálně nepřispívá.

Zuzana Gilarová v textu *Faustovská tematika v kontextu filosofie dějin Jana Patočky a Josefa Šafaříka*¹³ srovnává interpretaci faustovského motivu v dílech dvou českých myslitelů, začleňuje ji do širšího rámce jejich děl a pojednává o osobním i myslitelském aspektu vztahu Patočky a Šafaříka. Její zajímavý příspěvek však s naší prací souvisí jen volně a ohledně Patočkova pojetí mýtu o paktu s ďáblem se omezuje na stručnou parafrázi, tematizujíc spíše shody a rozdíly v pojetí obou myslitelů než Patočkovu interpretaci.

Opět spíše okrajově se našeho tématu dotýká ve svém příspěvku Ludger Hagedorn, který v článku *Překročit mýtus a osvícenství*¹⁴ pojednává o Patočkově pojetí náboženství. Ve svých úvahách navazuje na výše zmíněný text Jacquese Derridy. Jeho příspěvek se netýká přímo mýtu, a nakolik pojednává o našem tématu, rovněž v podstatě parafrázuje Patočkovy myšlenky, a to pouze z jeho pozdních textů: náboženství vzniká jako sakralita (resp. mýtus) přivedená k odpovědnosti; Patočkově křesťanství je silně demytologizované a v jeho centru stojí myšlenka oběti, která je však vyňata z obchodního vztahu reciprocity lidského s božským a znamená prolomení snahy zapřáhnout nedisponovatelné do služby světských interesů. Jakkoli je Hagedornův text pozoruhodným příspěvkem k diskusi o Patočkově pojetí křesťanství a oběti, ve vztahu k mýtu neříká mnoho nového, a ani takový přínos nenárokují.

¹³ Gilarová, Zuzana, *Faustovská tematika v kontextu filosofie dějin Jana Patočky a Josefa Šafaříka*, in: *Jan Patočka, české dějiny a Evropa*, str. 282-292.

¹⁴ Hagedorn, Ludger: *Překročit mýtus a osvícenství. Náboženství u Jana Patočky*, in: *Myšlení Jana Patočky očima dnešní fenomenologie*, ed. Ivan Chvatík, Praha: Filosofia: Oikoymenth 2009, str. 371-389.

Štefan Jusko se ve svém podnětném a obsažném článku *Asubjektívna fenomenológia a mýtus noci a dňa*¹⁵ zaměřuje na spojení Patočkových interpretací mytických látek s jeho asubjektivní fenomenologií a fenomenologií tří pohybů. Plným právem klade důraz na význam rozdílu mezi mýtem žitým a mýtem rozlomeným a s tímto rozdílem související modifikaci subjektivity. Tento pohyb od obývaného k interpretovanému mýtu začleňuje do souvislosti vynořování svobodného lidství z předchůdného „asubjektivna“ – tedy povstání člověka jako média zjevování z původně neindividualizovaného, apriorního pole fenomenalizace. Předchůdné já mytického člověka, které se prve vynořilo z asubjektivního pole zjevování, se reflexí proměňuje ve zpředměňující subjekt; ten se pak v pohybu odevzdání znovu modifikuje, k čemuž náleží i interpretace mýtu – reflektující návrat k předchůdnému já. Mýtus je pro Juska slovem pocházejícím z oblasti počátků, na níž filosofii bytostně záleží, nedovede do ní však vlastní silou proniknout. Je fenoménem, privilegovaným způsobem zjevování asubjektivního pole fenomenalizace; v tom spočívá jeho hlavní význam. Mýtus není spjat s filosofií pouze na jejích počátcích, naopak stále s myšlením sousedí. Právě tato hranice je hlavním tématem Juskova článku. Autor v něm nezamýšlí zevrubně zmapovat Patočkovo pojetí mýtu, nicméně zvláště svým uchopením zcela zásadního rozlišení mezi žitým a rozlomeným mýtem a porozuměním mýtu jako pravděpodobně nejpřímějšímu fenoménu předchůdného celku jako první otevírá po našem soudu přiměřenou perspektivu k zachycení a celkové interpretaci Patočkova pojetí mýtu.

Krátký, ale velmi obsažný příspěvek Alexandra Matouška *Božství jako metafora*¹⁶ si všímá významných charakteristik Patočkova pojetí mýtu (rozlišení a spjatost mýtu jako formy výkladu a způsobu bytí, minulostní

¹⁵ Jusko, Štefan, *Asubjektívna fenomenológia a mýtus noci a dňa*, in: Tholt, P., Nezník, P. (eds.), *Patočkova asubjektívna fenomenológia a dejiny filozofie*, Košice 2009, str. 97-123.

¹⁶ Matoušek, Alexander, *Božství jako metafora*, ineditní text použitý s laskavým svolením autora.

orientace a pasivita); především pak klade otázku po tom, co mýtus vlastně říká a v čem spočívá specifický řád mytické řeči. Z bohatství Patočkova odkazu vybírá téma ontologické metaforičnosti mýtu, která v jeho interpretaci znamená, že mýtus tematizuje ontologickou diferenci a jakoby nechává obrazně promlouvat rozhraní ontického a ontologického. Druhým tématem je sakrální transsubstanciace prostoru, která dosvědčuje, že svět je založen a spočívá na hlubině, která se v aktu transsubstanciace prostoru zjevuje z vlastní iniciativy. Sakrální centrum prostoru je pak „živou metaforou transcendence“.

Podle Matouška Patočka vinou svého zaujetí dějinami problematizace *„nedokázal v případě mýtu plně vytěžit fenomenální půdu, kterou si otevřel svými interpretačními vodítky. Jinak by asi musel dříve či později připustit, že mytické slovo dokáže diferencii mezi pouhým jsoucnem a ‚nesouměřitelným‘ vyslovit daleko **bohatším** a **nuancovanějším** způsobem, než to dokáže tradiční ontologie formovaná podle jednoduchých modelů řemeslného zhotovování a dílenské praxe. Možná by byl posléze rovněž nucen připustit, že **právě** netematická mytická metafora umí vyslovit božské nejen jako **vždy už minulé**, ale také jako **právě přítomné** či **přicházející** a **očekávané**. Jistě by také učinil tématem a filosoficky zhodnotil všeobecně sdílenou mytickou zkušenost, že akceptace ‚zcela jiným‘ nikdy nepostrádá **personální rysy**.“* Podíl na tomto deficitu snad měla Patočkova nedůvěra vůči předdějinnému základu dějinného světa spolu s vyostřeným vědomím toho, že pohyb transcendence předpokládá jisté překonání či zkratování akceptace a snahy o sebezachování. Matoušek si všímá, že se Patočkovy úvahy o mýtu nacházely díky svým souvislostem s fenomenologií přirozeného světa blízko centru jeho filosofie a uzavírá konstatováním, že Patočka zůstal především myslitelem problematizace. Matouškovi se daří, zřejmě i díky jeho suverénní znalosti Patočkovy pozůstalosti, vyhmátnout zásadní témata i slabiny Patočkova pojetí; jeho příspěvek patří k východiskům této práce.

Jak patrně z předchozího, naše práce představuje, nakoľik je nám známo, první pokus o souhrnné a kritické zmapování Patočkova myšlení, nakoľik se týká mýtu. Z dosavadního bádání pokládáme s ohledem na záměr naší práce za přínosný a inspirativní zvláště příspěvek Declèvův, Juskův a Matouškův.

1. Od dětské důvěry a blahodárného excessu k nekonečné trýzni nenaplnitelné touhy

(Texty z třicátých a první poloviny čtyřicátých let)

Vydal se tak daleko po proudu svého života

Že zabloudil až do té země na ruby

V níž bloumáme ještě před narozením

Snil a snil

Střídal planety

Bez ustání se probouzeje a usínaje stále dokola

Za tikotu svého mozku orloje krve

A pokaždé se nořil do ještě dutějšího spánku

A pokaždé se budil dál ve světle

Blíž ohni

Hluběji v hlubinách smrtící vody temnoty

Roger Gilbert-Lecomte, *Křídlo usínání*¹⁷

V raném období svého myšlení, nakolik se týkalo našeho tématu, Patočka prošel, jak uvidíme v následujícím, dosti bouřlivým vývojem. Od myšlenkových experimentů s mýtem jako bezmála či zcela přímým zjevením božské oblasti, které zprostředkuje vyprahlému, denaturalizovanému

¹⁷ Gilbert-Lecomte, Roger, *Život láska smrt prázdno a vítr*, Praha: Malvern 2006, str. 30.

modernímu člověku spojení s blaženým oceánem sil a mocností a umožňuje podílet se na jejich tanci, došel v relativně krátké době k temné vizi světa jako místa věčně nenaplněné a nenaplnitelné touhy, v němž mytický symbol ukazuje především bezútěšnou situaci člověka.

V první polovině čtyřicátých let Patočka věnoval značné úsilí pokusu vybudovat systematickou filosofii mýtu a náboženství.¹⁸ Z jeho tehdejšího pozoruhodného rozvrhu nám zůstalo úctyhodné torzo; práce na něm však znamenala formulaci základních stanovisek, která představují východisko veškerých jeho dalších úvah na toto téma. Počáteční experimentování s přinejmenším přechodným a občasným opouštěním tíže individuálního osudu a nořením se do lázně prve ještě důvěryhodných mocností a sil bude záhy vystřídáno vypjatým důrazem na heroický vzmach tváří v tvář radikální konečnosti a tragičnosti. Během tohoto přerodu se formovala většina jeho základních postojů a náhledů; ty bude náš autor v následujících desetiletích průběžně modifikovat a obohacovat o nové prvky, ale k zásadnějšímu přelomu než v letech 1943-1944, jak uvidíme, už nedojde. V tomto období bylo v Patočkově filosofii místo pro mýtus jako zjevení „nadpochopitelného smyslu“, pocházejícího z transcendentní, božské oblasti. Mýtus zde mohl sloužit jako médium zjevování této oblasti: jeho osvojením, „mytickou anamnesí“, se smrtelník mohl stávat participantem této stránky skutečnosti. Jako takový mohl transcendovat svou konečnost a nechat si *darovat* smysl své existence. Toto dění se Patočkovi odehrávalo uvnitř snad nedokončeného, přece však slibně se rozvíjejícího metafyzického rámce: v rámci živoucího světa, důvěryhodného a blaženého oceánu tančících božských sil, v němž nicméně nechybí místo ani pro existenciální vzmach či autenticitu člověka.

¹⁸ Tato kapitola částečně vychází z článku, který jsem o tématu Patočkovy filosofie mýtu z období druhé světové války napsal, viz Veselý, Jindřich, *Mýtus v myšlení Jana Patočky v době druhé světové války*, in: *Reflexe* 40/2011.

Z důvodů, které nikde přesněji neobjasnil, Patočka tento rozvrh brzy opouští a jeho myšlení se začíná ubírat jinými, jak uvidíme místy i krajně bezútěšnými cestami.

1.1. Několik poznámek o mimosvětové a světské pozici filosofie

Ve studii *Několik poznámek o mimosvětové a světské pozici filosofie*¹⁹ z roku 1934 Patočka podle všeho píše o mýtu vůbec poprvé,²⁰ a už zde je v zárodečné podobě obsaženo mnohé, co se bude v úvahách o mýtu či v jejich bezprostřední blízkosti znovu a znovu opakovat. Navíc je o mýtu řeč v těsné souvislosti se „vzmachem“. Patočka se v tomto textu snaží tematizovat filosofický pohyb transcendence světa. Filosofie se vyznačuje mimosvětovostí, náhledem celku světa; právě tím, že je náhledem celku, tento celek překračuje. Konflikt filosofie se světem zde je, stejně jako Patočkou předpokládaná nenávisť světa k filosofii a filosofům, vyličen velmi vyostřeně: „*Svět tedy není proti filosofovi indiferentní a bezbranný; je-li ve filosofovi distance ke světu, obrací svět naopak nenávisť k filosofovi. Z hlediska ‚světa‘ je filosofie zvrácenost a úskok, úskočná zvrácenost. Je možno ji tolerovat, je jí možno využít, aby se nestala obtížnou, a je radno to učinit, dokud je čas.*“²¹

¹⁹ Patočka, Jan, *Několik poznámek o mimosvětové a světské pozici filosofie*, in: *Sebrané spisy Jana Patočky*, sv. 1, Praha: Oikoymenth 1996 str. 58-67.

²⁰ Z téhož roku pochází ještě text *Platón a popularizace*, stručně zmiňující i mytické rysy antického světa, srv. *Platón a popularizace*, in: *Sebrané spisy Jana Patočky*, sv. 1, Praha: Oikoymenth 1996, str. 26-34; jako fantazijní oživení minulosti ve světě naivního člověka je mýtus krátce zmíněn v Patočkově habilitaci z r. 1936 *Přirozený svět jako filosofický problém*, in: *Sebrané spisy Jana Patočky*, sv. 6, Praha: Oikoymenth 2008, str. 127-261, viz str. 196; k raným zmínekám o mýtu, tentokrát však o poněkud odlehlém a v dalším v souvislosti s mýtem Patočkou nerozvedeném tématu mytologizace každodennosti u Václava Navrátila, patří i text z r. 1940 *Mýtus, sen, filosofie*, in: *Sebrané spisy Jana Patočky*, sv. 5, Praha: Oikoymenth 2004, str. 131-133.

²¹ *Několik poznámek o mimosvětové a světské pozici filosofie*, str. 59.

Náboženství, jmenované takřka jedním dechem s vědou jako moc, která je součástí „organizovaného úsilí zbavit se filosofie“,²² je filosofii svým způsobem blízko – i ono se snaží nějak postihnout celek světa, dopouští se však omylu, zapomínajíc na pravou transcendenci. „*Náboženství místo přechodu z roviny jsoucna někam jinam klade původní, neredukovatelný a nepochopitelný rozdíl dvou ontických rovin, namísto transcendence transcendentno.*“²³ Silný důraz je položen na osvobodivé působení filosofie, zároveň však i na zotročující aspekty náboženství a vědy: „*Věda a náboženství, odloučeny od filosofie, obracejí se proti ní; tak se stávají orgány znásilnění člověka, mimetickou náhražkou úsilí o pravdu.*“²⁴

Jako kořen konfliktu světa a filosofie Patočka v navázání na Nietzscheho rozpoznává jisté protiživotní zaměření filosofie; filosofická reflexe, nahlížená zvenčí (a tím již nutně zfalšovaná), se jeví jako choroba, protože zastavuje a jakoby podvazuje spontánní proud života. Tento život pak sám od sebe vytváří, dokud není pozastaven myšlením, mýtus a poesii: „*Nereflektovaný život tvoří mýtus a poesii, mohutná vidění, v nichž je uloženo bezprostřední seběpochopení života ve formě zíraných vzorů, exaltujících dějů, opojného, apelujícího vytržení.*“²⁵

Básník a hrdina mají jisté Patočkovy sympatie – však to také nebyli básníci a hrdinové, kdo způsobili Sókratovu smrt, která je už zde pro Patočku událostí paradigmatickou, nýbrž jejich nepodařené napodobeniny. Přesto však filosof překonává svým heroismem oba: jedná se o heroismus přijetí konečnosti, v níž se odehrává sebeuvědomění absolutna.²⁶ „*Pochopení bytí, které provádí filosofie tím, že intelektuálně překračuje svět, je tak v souvislosti s pravým*

²² *Několik poznámek o mimosvětské a světské pozici filosofie*, str. 62.

²³ *Několik poznámek o mimosvětské a světské pozici filosofie*, str. 62.

²⁴ *Několik poznámek o mimosvětské a světské pozici filosofie*, str. 62.

²⁵ *Několik poznámek o mimosvětské a světské pozici filosofie*, str. 63.

²⁶ *Několik poznámek o mimosvětské a světské pozici filosofie*, str. 66-67.

*lidským bytím, jež reprezentuje svobodný čin; takže bychom snad mohli ideál filosofie vyslovit jako filosofii hrdinství a hrdinství filosofie.*²⁷

Tento článek stěží představuje s ohledem na naše téma víc než předehtu, nicméně stojí za to si povšimnout, že se v něm už rýsují některá témata, která se posléze dočkají bohatého rozvinutí. Mýtus je výtvozem nereflektovaného života; nekomplikované hrdinství s ním spjaté je „vzmachu“ blíže než věda či náboženství, které zde hrají roli vyloženě neblahou; pravou transcendencí je však až filosofie se svým heroismem konečnosti. Už zde je mýtus sedimentem tradovaného, při vši vitalitě skromného smyslu: uchovává v sobě sebezpočtení života před propuknutím reflexe.

1.2. Úkoly, které si může klásti fenomenologická teorie subjektivity...

Texty z tzv. strahovské pozůstalosti,²⁸ pocházející vesměs z období druhé světové války, dokládají, že se v tomto zlomovém období svého vývoje Patočka zabýval problematikou mýtu dosti intenzivně. V rozpracované a – stejně jako většina ostatních textů z této doby – nedokončené studii bez názvu s incipitem „*Úkoly, které si může klásti fenomenologická teorie subjektivity...*“²⁹ se Patočka zabývá zvláště teorií subjektivity, najdeme zde však i pozoruhodné, z hlediska autorových známějších textů poněkud překvapivé výklady dvou stěžejních témat Patočkova myšlení, totiž pohybu překračování každodennosti a začátku dějin.

Každodennost je zde chápána přibližně v tom smyslu, jak ji pojímal ve svém díle *Bytí a čas* M. Heidegger, tedy jako běžné každodenní živobytí,

²⁷ *Několik poznámek o mimosvětské a světské pozici filosofie*, str. 67.

²⁸ K problematice Patočkovy strahovské pozůstalosti viz Karfík, Filip, *Patočkova strahovská pozůstalost a jeho odložené opus grande*, Kritický sborník XX, 2000/2001, str. 125-160.

²⁹ Patočka, Jan, *Úkoly, které si může klásti...*, Rkp. AJP 3000/307.

charakterizované neautenticitou a rozptýleností v obstarávaných záležitostech. Na rozdíl od Heideggera, který každodennost chápe jako neautentickou dějinnost,³⁰ je pro Patočku každodennost s dějinami totožná. Dalším posunem je Patočkovy chápání každodennosti jako chronologicky nepůvodní, sekundární.³¹ Každodennost, tedy proti přemoci přírodních mocností zajištěná sféra „domova“, je výdobytkem civilizace. V podstatně menší míře než v současném světě pak nacházíme každodennost v primitivních, nedějinných společnostech. Jejich příslušníci jsou na jedné straně nuceni v boji o přežití k stálému střetávání s mocnostmi přírody, na straně druhé se jejich životy vyznačují harmonií a prostotou. Jsou, podobně jako děti, bytostmi žijícími v přítomném okamžiku, prostými „otřesů“. Patočka shledává „předkaždodennost“ ve třech oblastech: v dětství, v primitivních společnostech v současné době existujících, a konečně ve společnostech, které historicky předcházejí společností „každodennosti“.

Svět člověka ve stadiu předkaždodennosti je ve srovnání se světem naším místo neskonale čarovnější. „*Oči jsou tu široce otevřeny na nesmírný zázrak světa, který dosud nenabyl přesných kontur a který je ovládnut velkými, příbuznými mocemi, jež se vztahují původně na naše dobro a zlo, štěstí a neštěstí... Působnost těchto mocí nemá přesných mezí; poměr k nim je nejen bezmezná důvěra, ale též nekonečná bázeň a odpudivost; důvěra je však původnější a hlubší.*“³²

V mytickém světě situovaný „předkaždodenní“ člověk, tento „Adam před pádem“,³³ může stále prodlévat jakoby u cíle svého života, neboť nejhlubší lidská touha je pro něj naplněna: není ve světě cizincem, je plně akceptován. Se

³⁰ Srv. Heidegger, Martin, *Bytí a čas*, Praha: Oikoymenh 1996, str. 406-411; z německého originálu *Sein und Zeit*, Tübingen: M. Niemeyer 1977 přeložili Ivan Chvatík a Pavel Kouba.

³¹ Srv. *Úkoly, které si může klásti...*, str. 59.

³² Srv. *Úkoly, které si může klásti...*, str. 69.

³³ Srv. *Úkoly, které si může klásti...*, str. 74.

samozřejmostí důvěřuje v dobrotivou sílu, která vše řídí, a pocituje sice poněkud mělkou, zato však stálou radost ze života. Hloubku tohoto světa tvoří vědomí jeho božské stránky, která není vzdálená: svět mytických mocností je na dosah ruky. Jsou ale tito obyvatelé ráje šťastní, protože neznají oddělenost já od celku ani omezující moc konečného času, nebo naopak oddělenost a čas neznají, protože je díky svému štěstí znát nepotřebují? Patočka se přiklání k druhé možnosti: míní, že je primitiv šťasten, a díky tomu že nemá zapotřebí diferencovanějšího pojetí času, ale ani rozvoje kultury a civilizace. Šťastný divoch mytické periody žije v souznění s nitrem věcí, zatímco jeho méně spokojený následovník tráví svou každodennost mezi pouhými vnějšími jejich podobami, které jsou pro něj vinou odtržení od původní jednoty lhostejné a bezcenné. Primitiv je prost vůle k moci, touhy po majetku, ba dokonce ani smrt a zlo pro něj nejsou definitivní, jedná se o pouhé vratné životní epizody a peripetie.

Jak ale dochází k pádu z tohoto blaženého stavu? Patočka tvrdí, že k této katastrofě nemůže vést pouhá bolest či probuzení intelektu. „*Nezbývá než teze, že rozpad ve jsoucnu je dilem vůle. Nenávist, která chce zničit nadobro, chce uzavřít každý volný východ nepříteli a učinit jej zcela bezmocným, je takový zdroj rozpadu. Leč kde se vzala tato nenávist? Nikde jinde než v bázni a vědomí křivdy.*“³⁴ Každodennost dějinných společností přichází po tomto pádu; mytický svět je z jejího pohledu ztraceným rájem.

Z neuspokojivosti každodenního živobytí plyne potřeba jeho překročení. Patočka v této době rozlišuje dvojí možnost překonání každodennosti: „otřesení“ a „prolomení“.³⁵ První z nich se otevírá v rozpoložení úzkosti a tkví v otřásajících zkušenostech. Druhá z možností, „prolomení“ nebo také „protržení“ každodennosti, zhruba odpovídá „orgiasmu“, jak ho známe

³⁴ *Úkoly, které si může klásti...*, str. 80.

³⁵ Srv. *Úkoly, které si může klásti...*, str. 81.

z pozdní fáze Patočkova myšlení.³⁶ „*V prolomení každodennosti se uplatňuje vzruch, který není s to ovládnout celý život, ale který se nedá vměstnat do rámce každodennosti a hledá tudíž svůj ventil. Zmocňuje se nás pojednou, aby za chvíli opět uhnul normálnímu toku každodenního života.*“³⁷ Jsou různé způsoby, jimiž dochází k prolomení každodennosti. Prvním z nich je snění, a to jak denní, tak především noční. Zvláště noční snění se zdá úzce souviset s mýtem: má charakter anamnese, sny jsou symbolické, snění je „jakoby duchovní návštěvou“³⁸ hlubinných vrstev duše.

Dalším vybočením z každodennosti je erotika a sexualita. Ani zde nechybí mytické a náboženské konotace: sexualita se vyznačuje strhující mocí podobně jako mýtus, oddání se této strženosti je jakýmsi „sestupem do podsvětí“³⁹ spojeným nutně s odstupem od každodenního obstarávání. Je v ní přítomna i dimenze dálky, skýtající životu smysl a naplnění,⁴⁰ jež se nějakým způsobem rovněž otevírá v mýtu. V plné intenzitě se erotické vzplanutí podle Patočky může odehrát pouze jednou, totiž v mládí,⁴¹ a lze se snad domnívat, že je míněno mytickým světem oživené období pubertální mytotvorby, známé z pozdější erbenovské studie.⁴² Patočka zná dokonce celé dějinné údobí vlády erotiky a sexuality v lidském vědomí: „*Je to mytický okruh orientálně-sexuálního mýtu, který nutí život prodlévat v dusné atmosféře, podstatně spojené s tajemstvími tvorby a předávání života.*“⁴³

³⁶ Srv. např. *Kacířské eseje o filosofii dějin*, in: *Sebrané spisy Jana Patočky*, sv. 3, Praha: Oikoymenth 2002, str. 101-103.

³⁷ *Úkoly, které si může klásti...*, str. 81.

³⁸ *Úkoly, které si může klásti...*, str. 85.

³⁹ *Úkoly, které si může klásti...*, str. 88.

⁴⁰ Srv. *Úkoly, které si může klásti...*, str. 90.

⁴¹ Srv. *Úkoly, které si může klásti...*, str. 91.

⁴² Srv. *Mýtus v naší romantice*, str. 52-53.

⁴³ *Úkoly, které si může klásti...*, str. 92.

Další formou prolomení každodennosti je „opojení“,⁴⁴ které se stupňuje až v (náboženskou, heroickou, erotickou) extázi.⁴⁵ Význačným druhem opojení je extáze dionýská, která je nejadekvátnější metaforou pro bytí o sobě „oné pradyamiky, která tvoří světová tělesa“.⁴⁶ Tato pradyamika je charakterizována jako „jednota, jež se chvěje v tanci nespočetných pramenů, napájených z téhož kmene, pramenů, které nejsou oddělené individuality, nýbrž jen jednotlivé figury reje, jednotlivé taneční skupiny téhož pohybu. Tento život kosmický nemůže být čímsi podlidsky mrtvým, nýbrž jest nadlidsky slavnostní a rozjásaný. Neexistuje v něm chtivost, žádostivost, láska ani nenávisť, spory a nepřátelství, nýbrž všechna napětí jsou pouze pružinami tance.“⁴⁷

Patočka byl v tomto období svého myšlení zřejmě toho názoru, že mýtus zjevuje povahu kosmického tance a zároveň umožňuje spojení s ním prostřednictvím anamnese. Primitivní člověk není od tohoto tanečního reje oddělen, proto žije takřka v mýtu a svět je v plném smyslu slova jeho domovem. Každodennost, která zatím spadá v jedno s dějinností, znamená odpadnutí od této dynamické jednoty tance veškerenstva. Život sám však každodennost prolamuje prostřednictvím extatických zkušeností a působí blahodárnou, byť pouze přechodnou restitucí primitivního mytického stadia.

O mýtu jako symbolickém vyprávění se toho z této studie nedozvídáme mnoho. Můžeme se domnívat, že představuje mentální prostředí „šťastných divochů“ a je tradovaným vyprávěním, které jejich naivní a důvěřivý přístup ke světu umožňuje a uchovává. Co se pak prolomení každodennosti týká, to předpokládá toliko schopnost regrese do předpokládaného mytického stadia, „předkaždodenního“ stavu mysli, nikoli mýtus jako takový. Text je v našem

⁴⁴ Srv. *Úkoly, které si může klásti...*, str. 94.

⁴⁵ Srv. *Úkoly, které si může klásti...*, str. 94. Podněty ke svému pojetí extáze Patočka patrně čerpal z díla L. Klagese, srv. Klages, Ludwig, *Vom kosmogonischen Eros*, Jena 1930, str. 47-148.

⁴⁶ *Úkoly, které si může klásti...*, str. 95.

⁴⁷ *Úkoly, které si může klásti...*, str. 95.

kontextu pozoruhodný zvláště svým položením důrazů a nečekaným zhodnocením předdějinného (zde: předkaždodenního) stadia, resp. duševních stavů tomuto stadiu odpovídajících, jimž Patočka jindy připisuje dignitu mnohem menší, pokud vůbec nějakou.

Významné je rovněž místo, které zaujímá výklad mytického stadia dějin a jeho mentálních fosilií v celkové strategii Patočkovy studie. Východiskem je zde neuspokojivá každodennost, jejíž dominantou je manipulovatelnost věcí a s ní spojené a z ní podle Patočky vyplývající zvěcnění člověka.⁴⁸ Každodennost je derivátem předkaždodennosti; tato materia prima však v jistém smyslu nabízí východisko z pustiny všedního dne. Nejvlastnější lidskou touhou je zrušení osamělosti: člověk touží po uznání druhými lidmi a prahne i po světě, který by vůči němu nebyl slepý a hluchý. Právě takový je v této studii svět *ve skutečnosti*: je oním extatickým tancem sil, který každodennost pouze pokryla svým plakem a prachem. Mýtus tudíž jednak zjevuje *pravou* povahu skutečnosti, jednak nabízí vyvážnutí z její podoby falešné. Odstup od každodennosti je založen ontologicky (každodennost je *status corruptionis*, nevábný závoj, halící krásu a extatickou opojnost kosmického života, právě to podstaty skutečnosti) a lze z něj vyvodit důsledky: prolomením či protržením každodennost překonat a ponořit se do osvěžující lázně prasu. Jak uvidíme dále, tento filosofický rozvrh bude Patočku provázet i v několika dalších letech. Mýtus v tomto období sehraje důležitou roli: bude jednak zjevením pravé podstaty světa, jednak bude coby médium transgrese každodennosti nabízet únik z pekla vrcholící moderny.

Všimněme si, že se v těchto raných textech Patočka pokouší myslet kosmos, který by si coby tanec božských sil co do smysluplnosti zřejmě vystačil i bez člověka; smrtelník zde není zdrojem smyslu, není odsouzen k tomu, aby se svým vzmachem balancoval na pomyslném vrcholu pyramidy bytí. Zdá se, že

⁴⁸ Srv. *Úkoly, které si může klásti...*, str. 65-69.

Patočka myslel v tomto období své tvorby kosmos jako proniknutý silami spíše suprapersonálními než a- či subpersonálními, a navíc silami člověku přátelsky nakloněnými. Svět primitiva je svým způsobem *pravdivější* než svět upadlé každodennosti: právě v něm se prostřednictvím mýtu svět zjevuje ve své skutečné podstatě, na kterou dějinný člověk zapomíná – tedy jako svět osobní, jako společenství živých bytostí: domov. Jak uvidíme, je takové pojetí pro Patočku následujících desetiletí myslitelné jen stěží, pokud vůbec. Zjevně však neplatí, že by takové pojetí, které by pokládalo moderní denaturaci světa za úpadek, a naopak mytický přístup k živému světu za původnější a oprávněnější skutečností samou, nebylo možné držet.⁴⁹ Patočka zasvětil nemalou část svého myslitelského úsilí překonání moderního mechanistického přístupu ke skutečnosti, jehož zhoubných následků si byl dobře vědom; můžeme si klást otázku, zda jeho rané myšlení, proniknuté smyslem pro živou, nezávisle na lidském „vzmachu“ (přesněji řečeno: hypotetickém vzmachu nemnohých Evropanů posledních několika staletí) smysluplnou skutečnost, neskýtá ke zvládnutí takové úlohy nástroje vhodnější než jeho pozdější texty.

1.3. Mýtus v naší romantice, zvláště u Erbena

Studie *Mýtus v naší romantice, zvláště u Erbena*,⁵⁰ v dochované podobě obsahující bezmála tři sta rukopisných stran, se měla původně zabývat především českou romantikou, resp. její částí, odkazem Kollárovým a Erbenovým.⁵¹ Patočka ji však rozvrhl velmi široce: měl v úmyslu nejprve vypracovat vlastní obecné pojetí náboženství, pak pojednat o romantismu německém, aby nakonec do tohoto širokého rámce začlenil pojednání o české

⁴⁹ Mezi jinými se takovému pojetí přinejmenším přibližuje např. francouzský myslitel Gilbert Durand, viz např. jeho práci *Science de l'homme et tradition. Le nouvel esprit anthropologique*, Paris 1996, česky: *Věda o člověku a tradice. Nový antropologický duch*, Praha: Malvern 2012.

⁵⁰ Patočka, Jan, *Mýtus v naší romantice, zvláště u Erbena*, Rkp. AJP 3000/081.

⁵¹ Srv. *Mýtus v naší romantice*, str. 1–3.

romantice, resp. jedné její části. Studie k romantice německé a zvláště ty k romantice české zůstaly nedokončené, dochovala se z nich pouze excerpta.⁵² Poměrně ucelenou podobu má však část věnovaná filosofii mýtu a náboženství,⁵³ která nás zde bude zajímat. Autor se v ní kriticky vyrovnává se soudobou odbornou literaturou k tématu, aby tak postupně nastiňoval své vlastní pojetí. Tato bezmála dokončená část erbenovské studie představuje pravděpodobně nejzevrubnější Patočkův pokus o vyrovnání se s problémem mýtu a náboženství vůbec; z celkové koncepce, jak uvidíme, sice po ukončení práce na této studii nezbyl kámen na kameni, nicméně se základními náhledy a zpracovanou literaturou Patočka pracoval i v následujících desetiletích: ve skutečnosti se zdá, že právě ztroskotání zde rozpracované celkové teorie představuje vlastní zrod celkové Patočkovy koncepce mýtu, která se později vyvíjela spíše už jen v jednotlivostech.

Patočka se nejprve zabývá pozitivistickými teoriemi mýtu.⁵⁴ Podle těch se jedná o pouhý primitivní druh myšlení, naivní teoretizování. Od vědecké racionality se mýtus liší pouze svou nedostatečnou rozvinutostí a tvoří její sice nutný, ale primitivní předstupeň. Pozitivismus se s podstatou mýtu míjí už tím, že jej pokládá za pouhé myšlení. Míjí se ale i s myšlením jako takovým, když mu rozumí jen jako odrazu jsoucna v mysli. Pozitivismus tedy jednak redukuje mýtus na myšlení, jednak oklešťuje myšlení samo, když mu upírá podíl na konstituci jsoucna. Obě Patočka odmítá a v navázání na německý idealismus

⁵² Srv. *Mýtus v naší romantice*, str. 67–291.

⁵³ Srv. *Mýtus v naší romantice*, str. 4–66.

⁵⁴ Konkrétně Patočka zmiňuje A. Comta, E. Durkheima a L. Lévy-Bruhla. K pojetí náboženství A. Comta srv. Comte, Auguste, *Cours de philosophie positive*, sv. 5, Paris 1908, zvl. str. 1-158. Z Durkheima mohl Patočka číst jeho knihu věnovanou primitivním náboženstvím, srv. Durkheim, Émile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris 1937 (k Durkheimovu pojetí náboženství srv. rovněž W. S. F. Pickering, *Durkheim And Religio - A selection of readings with bibliographies*, London 1975); z Lévy-Bruhla mohl mít Patočka na mysli jeho práci *La Mythologie primitive*, Paris 1935, z níž hojně čerpá ve studii bez názvu s incipitem „Úkoly, které si může klásti...“, str. 74-80; případně mohl číst tematicky i časově blízkou knihu *La mentalité primitive*, Paris 1925, česky: *Myšlení člověka primitivního*, Praha 1999.

navrhuje pojmout mytologii vedle myšlení a víry jako třetí niterný pohyb, mající ontologickou relevanci.

Po úvodních poznámkách, v nichž se vymezuje proti pozitivistickému pojetí mytologie a hlásí k odkazu německého idealismu, klade Patočka dvě zásadní otázky, na které se bude snažit v následujícím odpovědět. První z nich je otázka po svébytnosti mýtu coby duchovní aktivity, druhá po roli takové aktivity v ontologické historii, v genezi a procesu jsoucna.⁵⁵

První z otázek Patočka rozvíjí tím způsobem, že vedle sebe, probíráje zároveň relevantní literaturu k tématu, klade mýtus a jemu příbuzné fenomény. Tím se mu daří odstiňovat vlastní pojetí mýtu ve dvojitým ohledu: jednak průběžně črtá obrysy vlastní koncepce mýtu prostřednictvím jeho odlišení od příbuzných fenoménů, jednak svou pozici vymezuje kritickým vyrovnáváním s literaturou.

Prvním příbuzným fenoménem, kterým se v souvislosti s mýtem Patočka zabývá, je náboženská víra. Ta s mýtem souvisí, zároveň je s ním však ve sporu; jejich vztah je vztahem na sebe vzájemně odkázaných polárních protikladů. „*Mýtus a víra se k sobě mají, myticky vyjádřeno, jako žena a muž, noc a den. Víra je postoj a počin, zatímco mýtus je trpnost a uchvácenost.*“⁵⁶ Obojí se vztahuje k oblasti toho, co je rozumově neproniknutelné a zároveň nějak stěžejní pro lidský život. Víra, „nekonečné úsilí o rovnováhu s nekonečným“,⁵⁷ je záležitostí subjektivní, naproti tomu je mýtus „*bezprostřední vystoupení nepochopitelného smyslu před našima očima; je život sám a svět sám, zbavený momentů neživotnosti a bezvýznamnosti, soustředěný ve svých hlavních úběžných bodech a mluvící nikoli k našemu rozumu jako schopnosti objektivace, ani k našemu vnitřnímu zápolení a napětí jako schopnosti subjektivní absolutizace, nýbrž k našim bezprostředním*

⁵⁵ Srv. *Mýtus v naší romantice*, str. 10.

⁵⁶ *Mýtus v naší romantice*, str. 11.

⁵⁷ *Mýtus v naší romantice*, str. 12.

vniterným ozvěnám, k bezprostředním a nenalomeným schopnostem života, které v nás jsou.“⁵⁸ Víra je dále aktivní a zaměřená k otevřené budoucnosti, zatímco mýtus je pasivní, spojený s minulostí a vzpomínkou; svět se v něm zjevuje jako záležitost v předvěku rozhodnutá a tím pevně daná, v podstatě uzavřená. Svěbytnost mýtu proti víře spočívá v pasivitě subjektu. Ta je však dvojznačná: nadlidský smysl v mýtu přichází k člověku zvenčí, rozeznívá se v jeho nitru jakoby ozvěnou skryté hlubiny; není odkázán na aktivitu subjektu a nevyžaduje úsilí. Tím zároveň vyvolává trpnou strženost, pasivitu, která může být chápána i jako zřeknutí se svobody.

Společná je víře a mýtu jejich odlišnost od mystiky. Zatímco ta „smazává hranici mezi nekonečným a konečným“,⁵⁹ zůstává mýtus zjevením božského člověku, a to zjevením zachovávajícím, podobně jako postoj víry, rozdíl mezi sférou božského a lidského.

Patočka se vyjadřuje rovněž k Bultmannovu demytologizačnímu programu.⁶⁰ Upozorňuje na jeho meze a obtíže: skutečně radikální demytologizace teologie by podle něj znamenala její vyprázdnění, deteologizaci. Teologie vždy vychází ze zjevení, což je kategorie mytická. Mýtus je tím, co zjevuje božské: zakládá a umožňuje víru. Ta si svůj mytický základ musí podržet, pokud chce ovšem zůstat vírou náboženskou, a nikoli pouhou odhodlaností prostou vztahu k božskému protějšku. Náboženská víra zůstává tedy na mýtus vždy odkázána.

Konečně Patočka Bultmannovi vytýká jeho závislost na osvícenském uvažování, jejíž vinou se mu jeví obraz světa, jak jej předkládají přírodní vědy, jako jediný možný. Bultmann dostatečně nerozlišuje mezi obrazem světa a světovým názorem. Zatímco obraz světa je čímsi v té které epoše daným, je

⁵⁸ *Mýtus v naší romantice*, str. 12.

⁵⁹ *Mýtus v naší romantice*, str. 21.

⁶⁰ Srv. *Mýtus v naší romantice* str. 17-24; srv. rovněž Bultmann, Rudolf, *Neues Testament und Mythologie*, in: *Offenbarung und Heilsgeschehen*, München 1941.

světový názor lidským vypořádáním se s tímto obrazem. Řečeno jinak: obraz světa si nevolíme, jsme do něj vrženi, světový názor je naopak obraz světa uchopený jako možnost, formovaný rozuměním a otevřený aktivnímu rozvrhování.⁶¹

Ohledně souvislosti mýtu a kultu Patočka přijímá pojetí Waltera F. Otta,⁶² který je přesvědčen o jejich společném původu a obsahu, přičemž doménou mýtu má být fantazie, doménou kultu naproti tomu jednání. Patočkova drobná korekce spočívá ve zdůraznění, že mýtus, jakkoli vyjadřuje v okrsku imaginace tytéž obsahy, které se v kultu odehrávají na způsob dění a činu, zůstává stále živou a nezpředmětnitelnou událostí. Mýtus si tak vzdor příbuznosti zachovává vedle kultického dění svou svébytnost, protože jeho domovem je na rozdíl od kultu říše imaginace. Zároveň však si mýtus podržuje dějovost vlastní kultickému dramatu a nestává se mrtvým, beze zbytku objektivovaným vyprávěním: svůj obsah v aktu vyprávění zpřítomňuje.⁶³

Další tematizovanou oblastí je vztah mýtu a symbolu.⁶⁴ Diskusi, zda je mýtus rozvinutím symbolu, či naopak, Patočka překlenuje tím způsobem, že obé, symbol i mýtus, chápe jako vyjádření „nadpochopitelného smyslu“. Mýtus je symbolický: jeho aktéři, postavy a děje jsou symbolické povahy a svou polyvalencí zpřítomňují plnost smyslu, vlastní nadlidskému. Symboličnost je tak jednou z vlastností mýtu.

⁶¹ Srv. *Mýtus v naší romantice* str. 22-24; srv. rovněž Bultmann, Rudolf, *Offenbarung und Heilsgeschehen*, str. 29.

⁶² Srv. *Mýtus v naší romantice*, str. 14-15; srv. rovněž Otto, Walter, *Dionysos. Mythos und Kultus*, Frankfurt a. M. 1933, str. 24. Patočka zde reaguje i na Preussovy námitky proti přesvědčení o historické původnosti kultu; srv. Preuss, K. Th., *Der religiöse Gehalt des Mythen*, Tübingen 1933, str. 21.

⁶³ Srv. *Mýtus v naší romantice*, str. 15.

⁶⁴ Srv. *Mýtus v naší romantice*, str. 26-34. Patočka zde proti sobě mj. klade pojetí Bachofenovo, podle něhož je mýtus rozvinutím symbolu, a Malinowského, podle kterého se mají věci opačně; srv. též Bachofen, Johann Jakob, *Versuch über die Gräbersymbolik der Alten*, Basilej 1954 (1. vyd. 1859, 2. přepracované vydání 1925), str. 61; Malinowski, Bronislaw, *Myth in Primitive Psychology*, London 1926.

Symboličnost mýtu je doplňována jeho dějovostí.⁶⁵ Mýtus vypráví o dění, které je v jistém smyslu základem našeho světa či některé jeho části. Na počátku byl svět ve stavu rozhodování; v mytickém ději k tomuto rozhodnutí došlo; mýtus jako vyprávění pak toto pradějství zpřítomňuje. Aspekt dějovosti, který spočívá ve vyprávění kontingentní události předem rozhodující naší současnost, není obsažen v aspektu symbolickém, ba dokonce je možná symbolika bez rozvinuté mytologie.

Dalším znakem mýtu je názornost, která bývá stavěna do protikladu k logickému myšlení, vlastnímu filosofii. Názornost sice k mýtu patří, není však jeho momentem nejpodstatnějším, a jistě na ni nelze mýtus redukovat. Fantazijní obrazy k mýtu náleží jen do té míry, která je potřebná „k otřesení obvyklého názorového světa“.⁶⁶ Jejich funkcí je především umožnit anamnesi symbolu, zprostředkujícího hlubinu božského smyslu. Některé mýty mají své kořeny ve skutečných vizích, jiné jsou ale spíše jakousi krystalizací emocí, nálad, které se dostávají v kontaktu s posvátnem. Emoce jsou tu důležitější než konkrétní obrazné jejich vyjádření: zprostředkují kontakt s posvátnem, rozlamují navykklé vidění světa.⁶⁷

Patočka se vyrovnává i s hlubinnou psychologií. Freudův *Výklad snů* pouze zmiňuje,⁶⁸ více jej zajímá pojetí C. G. Junga.⁶⁹ Teorie archetypů a kolektivního nevědomí pro Patočku není jen teorií lidské psychiky, ale rovněž „náročnou filosofií kultury“.⁷⁰ Individuace, příběh individuality a jejího povstání z nesmírnosti kosmických mocností, je symbolizována, stejně jako ohrožení

⁶⁵ Srv. *Mýtus v naší romantice*, str. 35.

⁶⁶ *Mýtus v naší romantice*, str. 38

⁶⁷ Srv. *Mýtus v naší romantice*, str. 38-39.

⁶⁸ Srv. *Mýtus v naší romantice*, str. 40; srv. rovněž Freud, Sigmund, *Die Traumdeutung*, Leipzig 1900, česky: *Výklad snů*, Praha: Psychoanalytické nakladatelství 1998.

⁶⁹ Patočka pravděpodobně čerpá z knihy Jung, Carl Gustav, Kerényi, Karl, *Einführung in das Wesen der Mythologie. Gottkindmythos, eleusinische Mysterien*, Amsterdam, Leipzig 1941, česky: *Věda o mytologii*, Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka 1997.

⁷⁰ *Mýtus v naší romantice*, str. 42.

těmito silami, prostřednictvím mytických a archetypálních obrazů. Jedinou závažnou námitkou proti Jungovi je jeho údajný redukcionismus: mýtus je pro něj čímsi podlidským, pouhým projevem duše, a tím je i pouhou součástí světa, z něhož také čerpá svůj smysl. Přitom by tomu ale mělo být právě naopak: jak se zdá, chce Patočka rozumět mýtu jako tomu, co je od světa radikálně oddělené, nadlidské, z čeho vše ve světě čerpá svůj smysl, a snad i své bytí. Pro tuto oddělenost mýtu od jsoucen zavádí termín „mytologický chórismos“.⁷¹ Terapeutické působení mytické anamnese Patočka nejen nezpochybňuje, ale dokonce i vysvětluje: vzpomínka na mytický prasevět může způsobit duševní zotavení prostřednictvím přivedení k účasti na božském dění; tak odstraňuje odcizení moderního člověka od prapůvodního celku.

Z pojetí mytologie, se kterými se Patočka vyrovnává, ob stojí v jeho očích relativně nejlépe Klagesovo, v němž je mýtus symbolickým věděním, adekvátně vyjadřujícím iracionální podstatu světa.⁷² Tato adekvátnost mýtu spočívá v jeho zakořenění v „životě“ s jeho proměnlivostí.⁷³ Tím se mýtus odlišuje od statického racionálního myšlení. V mytickém myšlení stejně jako v životě samém neexistuje rozlišení subjektu a objektu: dualita v něm přítomná je dvojností polárních protikladů, zvláště polarity duše a těla. Hra kosmických protikladů vytváří stále se stupňující napětí a sílu života. Mytické obrazy jsou sjednocením protikladů: v jednotlivých symbolech se vzájemně od sebe nejvzdálenější polární protiklady stávají jedním; tím v sobě symboly koncentrují jejich napětí. Parazitem a silou zmrazující tvůrčí aktivitu hry protikladů je racionální duch, původce choroby života: lidského já. Tento škůdce je přemožen v extázi, která znamená rozbití ega.⁷⁴

⁷¹ *Mýtus v naší romantice*, str. 44.

⁷² Srv. *Mýtus v naší romantice*, str. 45.

⁷³ Srv. *Mýtus v naší romantice*, str. 45; Srv. rovněž: Klages, Ludwig, *Der Geist als Widersacher der Seele*, Bd. 1. Leipzig 1937, kap. 36. *Symbolisches und begriffliches Denken*, zvl. str. 389.

⁷⁴ Srv. *Mýtus v naší romantice*, str. 47–48.

Patočka na Klagesově pojetí, které pokládá za jediné skutečně systematické uchopení mytologie v soudobé literatuře, oceňuje především vyhmátnutí klíčového významu polárních protikladů, dále vhléd do souvislosti mýtu se symbolikou, extází a samotným zrodem lidského vědomí. Rovněž přijímá a vyzdvihuje minulostní charakter mytického světa, jeho danost na způsob vzpomínky. Co Patočka na druhé straně z německého myslitele přijmout nechce, je jeho odmítnutí ducha. Všimá si, že Klages ve svém antiracionalistickém tažení nejprve oklestí rozum v pouhé torzo, totiž princip identity a vůli, aby jej pak odmítl a nechal hrát roli jakéhosi perfidního kosmického škůdce ve své nejvlastnější mytologii, skrývající se za mytologií explicitně budovanou. „*Pravá, poslední mytologie je tento vnitřní boj duše a jáství, duše a ducha, v němž hraje ovšem duch úlohu démonickou – či není ‚duch‘ Klagesův mytologická persona neméně podlá, perfidní, zločinná než takový Loki? Vždyť duch je konečně odpověden za vše nepravé, za faleš, přetvářku, licoměrnost vědomou i nevědomou, za všecko oslabení i zkázu života, za všecko převrácení hodnot. Za Klagesovou mytologií pelagickou, elementární, živelnou, životně-polární, jest druhá, vlastní mytologie moci, které netvoří přímo obsah světa jako moci (Magna mater, Eros Kosmogonos atd.), nýbrž které k tomuto obsahu přístup otvírají a zavírají, které tedy svět tvoří v hlubším ještě slova smyslu.*“⁷⁵ Duch je podle Patočky ve skutečnosti bohatší, než jak jej vidí německý myslitel, a zůstává mocí kladnou, od člověka, má-li si uchovat své lidství, neodlučitelnou. Jung i Klages nicméně podle Patočky pojednávají o mýtu v zásadě správně. Hlavními slabiny jejich pojetí jsou nedostatečné vyjasnění základních charakteristik mýtu a zanedbání náležitého ontologického založení jejich teorií.

Jak jsme viděli, začal Patočka své zkoumání jednoznačným odlišením od pozitivistických, dle jeho názoru redukcionistických přístupů. Přihlásiv se

⁷⁵ Srv. *Mýtus v naší romantice*, str. 49-50.

k odkazu německého idealismu položil otázku, zda lze mýtus pojmout jako svébytný pohyb niternosti. Na tuto otázku odpověděl v rámci interpretace značného množství literatury kladně: mýtus nelze redukovat na fenomény jemu blízké, ať už je to víra, symbol či mystika; nelze jej ani pokládat za pouhý projev lidské psyché. Problémy mytologického chórismu a mytické anamnese, na které narazil při zkoumání autorů, jejichž pojetí oceňuje nejvíce, totiž C. G. Junga a L. Klagese, tvoří jakýsi přechod k odpovědi na druhou otázku, položenou zpočátku. Ta mířila na ontologickou roli mýtu a jeho místo v metafyzické historii.

Ontologická role mýtu spočívá podle Patočky v jeho anamnetickém potenciálu, a rovněž v jeho charakteru zjevení podstaty jsoucího.⁷⁶ Mýty jsou „obrazy, fantazie, představy, vyvolávající vzpomínku na to, co leží před ,tímto světem‘, na sám hluboký svět“.⁷⁷ Božstva a mocnosti v mýtech vystupující nejsou pouhými jsoucný, nýbrž jsou tím, co dává jsoucímu být, jeho podstatou. Mýtus umožňuje spojení s tímto prasevětem a silami v něm působícími prostřednictvím mytické anamnese. Ta není vzpomínkou na nějaký „druhý“ svět, nýbrž na „svět“ v silném slova smyslu, který je podmínkou možnosti každého dění.

Mytické dění nemůže být předmětem speciálních věd, protože v něm jde o „zápasy“, které se odehrávají „před“ samotnou konstitucí předmětného světa. „Hluboký svět“, který v těchto primordiálních dějstvích povstává, aby se stal základem všeho zkušenostně přístupného, je nejen scénou, na níž se odehrává všechno dění, ale je rovněž sám živým dějstvím. A priori hlubokého světa není dosažitelné empirickými vědami, neboť se v každé zkušenosti už předpokládá.

Není však, ptá se Patočka, tímto vysvětlením mýtus jako mýtus překonán? Není vyložen a tím zbaven své tajuplné podstaty? Rozhodně ne. Filosofie bude

⁷⁶ Srv. *Mýtus v naší romantice*, str. 50-56.

⁷⁷ *Mýtus v naší romantice*, str. 54-55.

sice vždy na cestě takového prosvětlování mytické oblasti, ale tento sestup k prapočátkům povede pokaždé do tmy, jejíž tajemství se neodhaluje nikde lépe než právě v zahalení do mytických obrazů.⁷⁸ Poblíž tohoto mýtem poodhalovaného pramene života se však neodehrává toliko filosofické zkoumání; obrozuje se v něm a transformuje i sama duše. Hluboké změny v našem vztahování ke světu i v naší subjektivitě jsou neodmyslitelné od „sestupu k matkám“, od ponoru do původního zřídla veškerenstva. Příkladem takové iniciační cesty k pramocnostem je puberta. Podobné rysy je ale možné postřehnout i v životě civilizací: přelomová období a krize jsou takovými ponory do temnot hlubokého světa, spojenými se zvýšenou produkcí mytických obrazů. Jedním z takových období je právě romantika.⁷⁹

Pochopit historii „hlubokého světa“, tedy to, co vyjadřují mýty, zvláště mýty kosmogonické, by znamenalo prosvítit celou transcendentální oblast. Transcendentální oblastí Patočka v této fázi svého myšlení pravděpodobně míní oblast původní niternosti (resp. subjektivity, přírody či života), příslušející netoliko člověku, nýbrž všemu jsoucímu, a zvnějšňující se do stejně původního nekonečného horizontu světa. Niternost je nepředmětná: je cestou od sebe, zvnějšněním; tíhne však k setkání se sebou samou, k jasnosti. K takovému setkání dochází na scéně světa, a to prostřednictvím jsoucen, nesených původně jednotným proudem živé niternosti. Můžeme se snad domnívat, že prosvětlení transcendentální oblasti interpretací mýtů mělo odkrývat bytostné rysy, hlavní fáze a peripetie této cesty původní niternosti za sebepoznáním. Plánované projasnění prostřednictvím mýtu však zůstalo nedokončeno a je nápadné, že ani v ostatních textech z této doby není po explicitním provedení tohoto programu v duchu zkoumané studie ani památky, ačkoli by se mohlo zdát, že byl v mýtu nalezen mocný nástroj k proniknutí do skrytých hlubin

⁷⁸ Srv. *Mýtus v naší romantice*, str. 57.

⁷⁹ Srv. *Mýtus v naší romantice*, str. 52-53.

světa a života. Můžeme jen spekulovat, zda k podrobnějšímu vypracování nedošlo z důvodů časových, nebo jestli se tato cesta nakonec ukázala neschůdnou.⁸⁰

I v samotné erbenovské studii Patočka připouští, že ono prosvětlení transcendentální oblasti je úkolem, jehož se nelze zhostit vyčerpávajícím způsobem; přesto ale pokládá za možné odhalit „frázování“ této oblasti, tedy jakési její základní struktury.⁸¹ Rozběh za načrtnutím těchto struktur můžeme chápat jako částečnou odpověď na otázku po roli mýtu v genezi jsoucího, položenou už na počátku studie.⁸² Patočka rozlišuje tři nejpůvodnější, spolu navzájem úzce spjaté oblasti mýtu, totiž oblast (1) numinózního vůbec, Prasíly, otcovského boha, dále oblast (2) kosmickou, erotickou oblast Velké matky, a konečně oblast (3) olypskou, tj. božskou oblast denního aspektu světa.

V dochovaném textu se ještě můžeme seznámit s výkladem o první z těchto oblastí. Tento výklad je však především kritikou Patočkovi jinak blízkého Rudolfa Otta.⁸³ Kritika se zaměřuje na Ottovo přehnané zdůraznění a nadhodnocení děsu a fascinace v náboženské zkušenosti,⁸⁴ které je podle Patočky následkem nedostatečného ontologického založení jeho teorie posvátného: úděs v kontaktu se sakrálním předpokládá rozštěpení na subjekt a objekt, zatímco v náboženské zkušenosti, a zvláště v mýtu dochází k anamnesi stavu předcházejícího tomuto rozdělení. Mytologie otcovského boha (resp. mateřské bohyně) je proto pro Patočku výrazem prapůvodní dětské důvěry ve

⁸⁰ K pojetí nitra a světa viz rovněž přibližně v téže době vznikající systematické pojednání *Studie k pojmu světa I a II*, Rkp. AJP 3000/202 a Rkp. AJP 3000/206, zvl. I/15-16 a II/21. K Patočkově metafyzice niternosti viz též Karfik, Filip, *Die Odyssee des endlich gewordenen Absoluten*, in: *Unendlichwerden durch die Endlichkeit*, Würzburg 2008, str. 36-43.

⁸¹ Srv. *Mýtus v naší romantice*, str. 57.

⁸² Srv. *Mýtus v naší romantice*, str. 10.

⁸³ K Patočkově interpretaci a hodnocení R. Otta srv. Patočka, Jan, *Mýtus jako vyprávění*, Rkp. AJP 3000/095.

⁸⁴ Srv. Otto, Rudolf, *Das Heilige*, Marburg 1926, str. 5-30, česky: *Posvátno*, Praha: Vyšehrad 1998, str. 20-35.

jsoucno.⁸⁵ Tato důvěra se rodí v reakci na prvopočáteční současné vynoření propastné svobody lidské osoby na jedné straně a děsivé přemoci objektivitu na straně druhé. Tento konflikt je vyřešen právě důvěrou a odevzdaností: anamnesí „hlubokého světa“, který konfliktnímu rozštěpení na subjekt a objekt předchází. Právě se z oceánu života vynořivší křehká subjektivita se svou odděleností, a tím s prvním nesmírným objektem celku všeho, vyrovnává pomocí symbolu boha otce či matky. Symbol je sám součástí světa, ale umožňuje kontakt s „předsvětským pramenem“; ustavuje se na rozhraní dvou ontologicky radikálně odlišných oblastí, umožňuje jejich spojení, ale zároveň vyznačuje jejich diferenci.⁸⁶ V této studii však Patočka příznačně dosud neakcentuje nebezpečí zfalšování, toliko konstatuje následný vznik zásvětí: „*V symbolizaci stává se ovšem tento předsvětský pramen ihned čímisi světským, poněvadž však toto světské se nekryje zplna s věčným světem běžné zkušenosti, vzniká ve světě samém zásvětí, tj. místo a čas, kde se božstvo či božstva zdržují a působí.*“⁸⁷ Účinnost takové anamnese spočívá podle Patočky v tom, že při ní subjekt svou vlastní imaginativně-narativní aktivitu připisuje božskému objektu, a to (nakolik je mýtus zjevením, nikoli pouhým výmyslem) do jisté míry právem. Tím dochází k částečné identitě toho, kdo anamnesi koná, s jejím předmětem.⁸⁸

Tím končí nejpodstatnější výklady z probírané studie. Můžeme se zde pokusit o krátké shrnutí. Mýtus je pro Patočku kolem roku 1943 zjevením dění v rámci božské oblasti, oddělené od ostatního jsoucna propastí „mytologického chórismu“. Interpretací mýtu je tuto oblast božského možné projasňovat a do

⁸⁵ Ve zdůraznění dětské důvěry ve vztahu k otcovskému bohu se Patočka proti Ottovi přiklání k P. W. Schmidovi; srv. *Mýtus v naší romantice*, str. 59-61; viz Schmidt, P. W. *Menschheitswege zum Gotterkennen*, München 1923, zvl. str. 15-57. Schmidt sám se vyrovnává s Ottem tamtéž, str. 15-21.

⁸⁶ Srv. *Mýtus v naší romantice*, str. 62-66.

⁸⁷ *Mýtus v naší romantice*, str. 65.

⁸⁸ K plánovanému podrobnému rozpracování problematiky různých typů identity subjektu a objektu v rámci této studie nedošlo; srv. *Mýtus v naší romantice*, str. 37.

jisté míry tak odhalit struktury a děje, konstituující naši běžnou zkušenost. Zároveň mýtus umožňuje spojení s transcendentální oblastí prostřednictvím „anamnese“. Anamnesí dosahovaná (resp. aktualizovaná) důvěra v božstvo či božstva zaceluje trhlinu, která ve jsoucím zeje po oddělení subjektu a objektu. Patočka se z této pozice, navazující zvláště na německou klasickou filosofii a romantismus, staví velmi kriticky vůči pozitivistickým a pozitivismu příbuzným teoriím mýtu. Naopak se sympatiemi přijímá pojetí C. G. Junga, R. Otta, a zvláště L. Klagese. I těmto posledně jmenovaným myslitelům však vytýká nedostatečné filosofické založení jejich teorií mýtu.

V této studii se objevuje pro Patočkovu chápání mýtu podstatná myšlenka, že právě jeho výkladem je možné projasnit oblast, předcházející trhlíně ve jsoucím, rozpadu na subjekt a objekt. Takové prosvícení Patočka provádí toliko v letmém náznaku a slibnou cestu náhle opouští, aniž by vysvětlil důvod. To je poněkud překvapivý vývoj: uvědomme si, že Patočka podle vlastního vyjádření právě v mýtu nalézal privilegovaný přístup do oblasti, která jej v té době eminentně zajímala; místo aby však, jak by se snad dalo očekávat po přečtení torza obecné části erbenovské studie, pokračoval ve zkoumání mytického materiálu, jenž by podle všeho mohl odhalit tajuplný vnitřní život transcendentální oblasti původní nepředmětné niternosti, zvnějšňující se do stejně původního nekonečného horizontu světa, Patočka nechává studii nedokončenou⁸⁹ a nezdá se, že by v naznačeném směru bez dalšího pokračoval. Zdůrazněme: bez dalšího. Ve skutečnosti představuje erbenovská studie nejen cenný zdroj, týkající se literatury, z níž Patočka následně čerpal, ale rovněž otevírá perspektivu, z níž je možné číst pozdější interpretace mytologických látek. Mýtus pro Patočku vsutku byl přístupem do obtížně jinak dostupné oblasti počátků. V tomto ohledu Patočka zůstal, jak uvidíme, své koncepci

⁸⁹ Rozpracované následující části studie jsou značně fragmentární a na jejich základě po našem soudu nelze s jistotou rekonstruovat další Patočkův argumentační postup; studie nakonec přechází do excerpt.

z první poloviny čtyřicátých let věrný. A jak rovněž uvidíme, leckdy se náš autor skutečně pokoušel o sestup do těchto hlubin, a to prostřednictvím výkladu látek, jež pokládal za mytologické, ale také novým vyprávěním filosofického mýtu o božském člověku. V pozdějších studiích je však patrné i zásadní přehodnocení. Napříště bude sice mýtus slovem vyvěrajícím z oblasti prapočátků, avšak slovem metaforickým, zastřeným, nikoli bez dalšího průzračným. Neboli: nebude mít pro Patočku už nikdy status božského zjevení. Bude lidským, mnohdy až příliš lidským a v člověku se rodícím a odehrávajícím vyjevování bytostně nejasné a přinejmenším dvojznačné oblasti, o které toho z mýtů víme relativně málo a bez nich zhola nic, snad kromě nutnosti ji coby samotný pramen fenomenalizace jsoícího jaksi právem silnějšího uznat. Mýtus tedy přijde o svou povahu zjevení takřka přímého. Rovněž se však změní Patočkovu pojetí oblasti, o níž mýtus hovoří, resp. která se v něm vyslovuje. V erbenovské studii je adekvátním přístupem k božské oblasti, která k nám promlouvá v mytických příbězích a symbolech, dětská důvěra; posledním slovem je ontologické bezpečí, nikoli mysterium tremendum. To se zdá být v souladu s prve probíranou studií bez názvu s incipitem *Úkoly, které si může klásti...* s jejím zhodnocením předpokládaného mytického stadia civilizace, extatických zkušeností „průlomu“ každodennosti a s jejím pojetím pradyamiky světového pohybu jako blaženého, extatického tance božských sil. Ještě v erbenovské studii se v mýtu podle všeho vyjevuje zhruba takto myšlená oblast, která nese a zakládá vše jsoící – tedy božská oblast původní, neproblematické a nenalomené blaženosti a radosti, oblast nicméně smysluplná a smysl darující, tedy spíše nadosobní než apersonální. To je však pojetí oblasti světa a nitra, které Patočka zásadně, a patrně i s definitivní platností, v letech 1943-44 přehodnotil. Svět mu sice bude i napříště občas hrou sil a mocností, nepůjde však už o mocnosti ani jednoznačně dobrotivé, ani blažené, natožpak blaženost zaručující a skýtající –

ba možná nepůjde ani o mocnosti v jakémkoli smyslu vědomé, s nimiž by bylo možné navázat skutečný, *vzájemný* vztah. Ve své ambivalenci sice konečnou subjektivitu vždy nějakým způsobem ponесou, ale zároveň ji budou i ohrožovat. Nebude radno s těmito nejednoznačnými mocnostmi důvěrně obcovat a připojovat se k jejich tanci. Vzhledem k tomu, že nám Patočka, nakolik je mi známo, nezanechal nic, co by tento zjevný posun vysvětlovalo, můžeme jen spekulovat, zda zde nesehrály významnou roli i dějinné události. Neblahé sepjetí nacionálního socialismu s odkazem německé romantiky mohlo Patočkovi napovědět, že se nereflektovaný tanec rozličných mocností a sil dovede velmi snadno zvrhnout v tanec smrti. Je nicméně otázka, zda přehodnocení nebylo až příliš radikální a Patočkova rezignace dál rozvíjet meditaci o oblasti, která se mu otevírala za hranicí „mytologického chórismu“, předčasná a v důsledku neblahá. Jak uvidíme, došlo k přehodnocení – tedy k tomu, že mýtus pozbyl statu božského zjevení, zmizely pojmy mytologického chórismu a nadpochopitelného smyslu a mocnosti (teď už podle všeho spíše apersonální) se ukázaly ve své dvojznačnosti – nejpozději do roku 1944, a šlo o zlom nevratný.

Erbenovská studie tak představuje pomník Patočkovy snahy myslet svět jako bezpečné místo, které mytickou řečí, jíž se zjevuje, zve konečný subjekt k důvěrnému vztahu k tvůrčímu božství. Případná, zde přímo nereflektovaná transcendence konečné subjektivity k takto chápanému světu s „nadpochopitelným smyslem“ mu vlastním by se patrně mohla odehrávat na způsob rozličných způsobů důvěrného obcování s tímto světem a božskou oblastí, k níž odkazují a kterou zpřístupňují a zpřítomňují mýty a symboly. Mohlo by jít o výše zmíněné „průlomové“ zkušenosti, ale také o rituální praxi, a koneckonců i samotné vyprávění a naslouchání mýtům, kterým by se bazální důvěra vůči celku světa vždy znovu *právem* aktualizovala, překlenujíc tak neblahý, vlastně *falešný* pocit odcizení. Mytická anamnesis, v níž se

smrtelníkova mysl dává vyvlastnit božstvím (mentální prezentace mytických obrazů je, jak jsme viděli, možné pokládat za aktivitu vlastní primárně božstvu), i „průlom“, v němž dochází k analogickému sebezbavení na rovině smyslového zakoušení či tělesné aktivity, jsou proveditelné, je však otázkou, nakolik je lze pokládat za pohyb transcendence, jak mu náš myslitel převážně rozuměl. Patočka v tomto období svého myšlení podle všeho skutečně s takovou možností experimentuje, nicméně už zde je v jádru obsaženo to, co možná nakonec vedlo k přehodnocení tohoto rozvrhu. Už zde pro něj subjekt tímto odevzdáním buďto ontogeneticky regreduje, nebo přechodně zaniká. Ani zde, ani později se nezdá, že by Patočka uvažoval v tom smyslu, že i v těchto zkušenostech může být rozvinuté, dospělé vědomí zachováno a modifikováno, a to snad i v žádoucím směru k autenticitě a průzračnosti, která by nebyla spojena se vzmachem tváří v tvář smrti, ale třeba s úctou a pokorou před zázrakem skutečnosti, na okamžik vysvobozené ze zakletí všednosti. Jinými slovy: nezdá se, že by Patočka vůbec kdy vzal v úvahu možnost, že by kromě rozličných podob mráкотného polospánku a „bdělosti“ střízlivého vědomí reflektujícího mohlo existovat i (literaturou i duchovní praxí napříč kulturami a epochami bohatě dosvědčované) vyšší vědomí či nadvědomí, spojené se sakrální oblastí a *intenzivnější* než vědomí reflektující. Pro Patočku bude vše sakrální a zpravidla i vše, co by mohlo člověku skýtat pocit *skutečného zakořenění v rámci celku skutečnosti*, spjato s nedospělostí a regresem: důvěra ve svět dobrých božských sil bude napříště stále více tím, co má být překonáno. Pokud v dějinném procesu i lidském životě má být tím nejvyšším a tím, oč nakonec půjde, „vzmach“, který se u Patočky obvykle odehrává tváří v tvář různě odstíněné negativitě (problematičnosti, tragičnosti, smrti apod.), je nasnadě vidět svět jako krajně nehostinné, chladné a neosobní místo, třebaže by jistě bylo možné a *přinejmenším* stejně oprávněné všimnout si i přívětivějších stránek skutečnosti a chápat je jako stěžejní.

Nabízela se i jiná cesta než ta, po níž se náš myslitel nakonec vydal. Patočka si mohl všimnout, že vztah k božské oblasti, prostředkovaný mýtem a aktualizovaný náboženskou praxí, vede k regresi jen v případech patologie, jeho skutečným cílem však je dosažení vědomí ve srovnání s každodenním životem, a to včetně privilegovaných chvil reflektujícího usebrání, *intenzivnějšího, hlubšího a bdělejšího*.⁹⁰ Ani bazální důvěra vůči původně *přátelské, či alespoň živoucí a vstřícné* skutečnosti, jak se zjevuje v mýtech, na sebe nemusí brát podobu poněkud infantilně působící „dětinné“ důvěry, nýbrž (ostatně i z hlediska jejich obsahu většinou mýtů přiměřenější) střízlivé a dospělé důvěry v nějakým způsobem dobrou, *řádnou* povahu světa a života i s jeho tragickými stránkami a dramatickými, leckdy bolestnými událostmi. Kdyby se Patočka vydal touto slibnou cestou, jež se mu nabízela, tématem jeho meditací, nakolik se týkají našeho tématu, by v následujících desetiletích patrně byla spíše než „probouzení“ z hypotetické mytické somnolence otázka, jak v podmínkách rozvinuté moderní civilizace znovu dospět k posvěcení, sakralizaci skutečnosti, a tím i k přijetí zjevujícího se a na lidský vzmach neredukovatelného „nadpochopitelného smyslu“ a (dost možná *opětovnému*) dosažení lidské *dospělosti* po eskapádách moderního jinošství. Nezbývá nám však než konstatovat, že se to nestalo; mýtus pro Patočku zůstal spjat s dětskou naivitou či falešným vědomím podobně jako náboženská praxe a skutečnost se mu měla až na výjimky ukazovat jako nepřiliš smysluplná hra lhostejných, dost možná převážně apersonálních mocností – navíc hra poněkud děsivá, jak uvidíme dál.

⁹⁰ Z pozic Patočkovu filosofickému rozvrhu první poloviny čtyřicátých let blízkých provádí pozoruhodnou fenomenologii stavů rozšířeného, intenzifikovaného vědomí filosof a přírodovědec Jochen Kirchhof, viz *Die Anderwelt*, Klein Jasedov: Drachen Verlag GmbH 2002, česky *Jinosvět. Prostor, čas a vlastní já ve změněných stavech vědomí*, Praha: Dybbuk 2008.

1.4. Mýtus jako vyprávění

Koncept přednášky *Mýtus jako vyprávění*⁹¹ z velké části navazuje na výše probraný erbenovský text. V první části se zde můžeme setkat s již známou kritikou literatury, která nepřináší mnoho nového a k níž jsme už přihlíželi při interpretaci studie *Mýtus v naší romantice, zvláště u Erbena*. Na konci textu přednášky nacházíme ve formě dodatku rovněž už probranou interpretaci Rudolfa Otta.

V obecné části této přednášky⁹² Patočka domýšlí a precizuje pojetí mýtu, jak jsme se s ním mohli seznámit v erbenovské studii. Rovněž poněkud překvapivé hodnocení dějinných stadií, které jsme mohli sledovat ve studii bez názvu s incipitem *Úkoly, které si může klásti...*, se zde modifikuje ve směru pozdějších textů; za významné novum můžeme pokládat i pozornost, kterou Patočka věnuje roli křesťanství v dějinách.

Nejzávažnějším určením mýtu je v přednášce opět jeho neredukovatelnost na jakékoli nitrosvětské jsoucno. Ať už zde Patočka „transcendentální“ či „božské“ oblasti rozumí jakkoli, mýtus spadá právě do ní. Je „obecným předznamenáním veškeré lidské zkušenosti“, nikoli činností či zkušeností určitého druhu. Mocnosti v mýtu vystupující jsou vlastně „možnostmi světa“, které se svou strhující mocí pasivnímu, v mýtu žijícímu člověku jeví jako božstva či démoni. Patočka nepochybuje o tom, že se tyto mytické entity ani archaickému člověku ve skutečnosti nezjevují, že člověk žije jednoduše vždy ve světě pouhých věcí, který však v různých dobách rozličně chápe. Odkud se ale potom berou v mýtech božstva? Zdá se, že se jedná prostě o personifikace možností a mocností, vlastních transcendentální oblasti světa.

Mýtus je dále charakterizován „dálkou“. Osudy světa jako celku, univerzální a kosmický rámec, se v něm stávají ve své distanci blízkými a

⁹¹ J. Patočka, *Mýtus jako vyprávění*, Rkp. Ajp. 3095/04.

⁹² Srv. *Mýtus jako vyprávění*, str. 2-6.

naléhavými. Mytické mocnosti nějakým způsobem zakládají svět, tj. pocházejí z praminulosti – odtud i minulostní charakter mýtu. Tyto mocnosti člověka určují, aniž by byly v jeho moci. K této specifické, všechno světské jsoucno předcházející minulosti, která je analogická minulosti osobní, se vztahujeme prostřednictvím anamnese. Ta je naší mytickou zkušeností. V této zvláštní vzpomínce se nějakým způsobem vztahujeme k oblasti samotného světa či bytí, tedy k té, kterou nemohou zkoumat moderní empirické vědy, protože předchází vší zkušenosti.

Po výše shrnutém výkladu nám už poměrně známého pojetí přichází jistý zlom v argumentaci: až do tohoto bodu Patočka poměrně věrně, byť ve zhuštěné a tím jasnější podobě, kopíruje postup, který známe z erbenovské studie. V následujícím se už dostáváme nad známý rámec: ke slovu přichází to, jak se k transcendenci vztahuje filosofie, a s tím i téma svobody, časovosti a dimenze budoucnosti.

Podobně jako mytologie se i filosofie vztahuje k oblasti radikálního vzniku – nepředmětného světa či bytí. Cestu k ní hledá moderní filosofie jednak v subjektivitě, jednak v pojmu horizontu. Význačné postavení má pojem světa coby nejzazšího horizontu, který předchází rozštěpení subjektu a objektu. Takto chápaný svět však nemůže být předmětem reflexe, která toto rozštěpení předpokládá. Jakým aktem k němu tedy pronikáme? „*Není to... nic jiného než zvláštní roz-pomnění, jakýsi negativní akt, kterým se uvolňuje cosi dosud v nás vázaného, nikoli tedy primární objektivace. Tím, že jsme se takovým způsobem rozpomněli, porozuměli jsme čemusi ze samé podstaty světa a jeho souvislosti s námi samými. Toto porozumění není však soud o... Je to životní pochopení, jak se říká, smyslu života, neočekávaný a neodůvodněný dar.*“⁹³

Spolu s anamnesí světa člověk nalézá i svobodu, protože předmětné univerzum už pro něj není poslední instancí. Anamnese je tak spojena

⁹³ *Mýtus jako vyprávění*, str. 5.

s rozhodováním, ba děje se v něm; praminulost transcendentální oblasti má jako svůj korelát budoucnost, otevřenou v rozhodování, „odkud“ světa má své „kam“ svobody. Tím je zkušenost světa určena jako bytostně časová.

Souvislost těchto filosofických motivů s mýtem je nasnadě. Mytická anamnese prasněta je v zásadě obdobná anamnesi filosofické. Obojí anamnese je „vdechnutí smyslu, inspirace“. Smysl takto nabývaný se objektivuje v předmětném světě. Ve filosofii k této objektivaci dochází prostřednictvím aktů reflexe, v mýtu naproti tomu jsou jejím „vehikulem... jisté názory, zírané obrazy a děje, případně životní fakta hluboce určující.“⁹⁴ Co má Patočka na mysli těmito „nážory“? Jedná se v nich o „...přímé vidění universa s těmi ‚projekcemi‘, které původně člověk podniká a v jichž světle se jeví veškerá skutečnost. Zvířata myslí a jednají jako vyšší bytosti, bohové a duchové oživují přírodu, ba jsou příroda, matka země pojímá vše živé do svého klína a mytický opět rodí, atd. Tyto názory, z kterých se vyprávění sice nutně vyvíjí, ale nikoli již způsobem veskrze nutným, jsou mýtus, jak mu zde rozumíme.“⁹⁵

Jak vidíme, mýtus v nejvlastnějším smyslu je vidění světa a jsoucna v něm jako něčeho nadaného smyslem a osobním charakterem. Z tohoto prapůvodního zření se nutně rodí nějaké mytické vyprávění. Nutné však není, jaký bude obsah tohoto vyprávění. Různé mytologie jsou založeny v původním názoru a jsou jeho rozličnými interpretacemi či sedimenty. Jejich vyprávění či jiný způsob prezentace pak umožňuje návrat k tomuto původnímu zření a tím i anamnesi prasněta.

V mýtu takto pojatém se sice zpřítomňuje dimenze „světa“, ale je zakryta z ní plynoucí možností svobody. Mytický člověk je pasivní, určený praminulostí: jeho zkušenost sice dává smysl, ale není uchopena jako vlastní možnost a rozhodováním otevřena pro budoucnost ve smyslu něčeho skutečně

⁹⁴ Srv. *Mýtus jako vyprávění*, str. 5.

⁹⁵ Viz *Mýtus jako vyprávění*, str. 5.

nového. Svoboda je v mytickém světě toliko minulá: podstatná rozhodnutí se v prasuvě už odehrála. Lidská subjektivita je tak spíše potenciální; vznik sebevědomí a svobody v pravém slova smyslu je spojen až s budoucnostně orientovanou vírou, s křesťanstvím.

Dokud trvá svobodná lidská subjektivita, nelze podle Patočky mýtus v jeho plné síle obnovit. Pokusy o jeho vzkříšení bývají spojeny s iracionalistickou reakcí proti svobodě a křesťanské tradici. Je nicméně otevřena možnost „opakování“ mýtu, jeho vyzvednutí z minula a znovuprožití. Význačným místem této druhotné anamneze je umění, které je bez mytických látek sotva možné.

Tím končí podstatná část přednášky. Vycházejí z téže literatury došel zde Patočka k pojetí poněkud modifikovanému. Mýtus je zde názor světa, je tedy způsobem, jakým se mytický člověk setkává se skutečností. Z tohoto původního zření nutně vyrůstá vyprávění, ale podoba tohoto vyprávění není předem daná a jsou možné jeho různé verze.

Mýtus zakrývá v anamnesi potenciálně přítomnou možnost svobody. V tomto kroku můžeme spatřovat přechod od výše popsaného pojetí vzniku dějin k pojetí známějšímu. Pokud bychom domysleli, jak by v právě probrané přednášce mohl vypadat vznik dějin, došli bychom patrně k tomu, že „pád“ mytického člověka je stále aktem vůle (tedy svobody), ale není už negativně předznamenán: odkrývá možnost mýtem zároveň otevřenou i skrytou, byť za cenu ztráty naivního zakořenění ve světě.

Hypotetický vznik svobodného subjektu není tedy nijak neblahý, navíc jeho další vývoj úzce souvisí s křesťanstvím a budoucnostně orientovanou vírou. V tom můžeme vidět předzvěst znovuoobjevení hodnoty křesťanské tradice, které naplno propukne v první máchovské studii, již se budeme zabývat v následujícím.

Konečně je (opět v jakémsi předběhu ke stati *Symbol země u K. H. Máchy*) snaha o restituci mýtu interpretována jako v jádru protikřesťanský iracionalistický útok na svobodu a subjektivitu. Ačkoli se v předchozích textech mohlo zdát, že by byl návrat do mytického stadia čímsi málem žádoucím, zde Patočka zdůrazňuje nebezpečí s tím spojené.

Mýtu je však přisouzena i jistá podmíněná hodnota: je možné jeho „opakování“ v umění, ba dokonce bez něj umění není možné. Mýtus není příbytkem, v němž bychom mohli žít jako svobodné bytosti, ale je sedimentem naší dějinné minulosti, zve k interpretaci a uměleckému ztvárnění.

Mýtus přestává být převážně přístupem do božské oblasti: jako nazírací forma vypovídá spíše o člověku a jeho pohledu na svět. Pravou transcendencí je anamnese nikoli mytická, ale filosofická; mýtus se pak začíná nořit do proudu dějin – je fází v genezi subjektivity, fází významnou, ani zdaleka však finální. Poprvé se u Patočky objevuje motiv mýtu opakovaného uměním, tedy takového, který posléze bude nabízet možnost sebeprojasnění příbuznou filosofií, nikoli však s ní bez dalšího totožnou.

Zdá se, že tato přednáška představuje přechodovou fázi a dokumentuje některá rozhodnutí, která Patočka ve vztahu k mýtu dělá a která budou napříště určovat povahu jeho interpretací. Pokud nechceme nekriticky přijímat Patočkovy vývody v následujících fázích jeho myšlení, je třeba si povšimnout *nesamozřejmosti* těchto rozhodnutí.

S mytickou obrazností se Patočkovi začínají spojovat krajně problematické motivy typu projekce či personifikace: jinak řečeno, náš myslitel začíná pokládat mýtus za *omyl*, falešné vědomí, které personifikuje jevy *ve skutečnosti* neosobní a zaplňuje přírodu lidskými „projekcemi“. S odstupem je zřejmé, že samozřejmost takových předpokladů je toliko zdánlivá. Nicméně jejich přijetí fatálně vede k demytologizační alegorezi a do jisté míry rozhoduje i o pojetí vztahu „dějin“ a mytického světa, jak uvidíme v následujících kapitolách.

Podobně je tomu s hypotetickou nesvobodou mytického člověka. Můžeme se ptát, zda je ohled na možná skutečně *osobní* povahu mocí, utvářejících náš svět, nutně spojen se zakletím minulostí, zda nejde jednoduše o vědomí konečnosti jednotlivého člověka a jeho odkázanosti na zjevně vůči jeho životu vstřícné (vnitřní i vnější) prostředí, o úctu a respekt k dárci či dárcům nesamozřejmého daru existence. Především však můžeme konstatovat, že mytický člověk se svou „nesvobodou“, tento údajný naivní zajatec minulosti, je holým, nijak nedokládaným konstruktem, navíc zjevně určeným nepřiliš reflektovaným přijatým sebezporozuměním vzdělaného Evropana minulého století. Pokud bychom se na Patočkovu rodící se interpretaci dějin dívali jí vlastní optikou, mohli bychom velmi snadno dojít k závěru, že v bezděčném zakletí (koloniální, eurocentrické a etnocentrické) minulosti je náš myslitel, konstrukt naivního divocha že je *jeho* projekcí a že je to právě noční můra Evropy po axiální epoše jako jediném okrsku veškerenstva, jenž stojí za vážnou pozornost, z níž se tímto náhledem blahodárně probouzíme. Je zjevné, že třebaže by i taková interpretace snad mohla mít své oprávnění, byla by poněkud necitlivá vůči odkazu našeho myslitele, pokud bychom ji brali jako a priori správnou. Nemíjí se však Patočka *velmi podobným způsobem* s mýtem?

Konečně je třeba si všimnout situace, do níž se náš myslitel začíná dostávat se svým pojetím dějin. Na jedné straně se pro něj (rovněž hypotetická) pravá, dějinná svoboda začíná odehrávat na způsob rozličných travestií autentického (tj. evropského) pohybu vzmachu, a to mimo jiné v protitahu vůči mytickému zakletí vyprávěnou minulostí, na druhé straně však o této pravé svobodě začíná *vyprávět* příběh jen stěží uvěřitelnější a konsistentnější než kterýkoli archaický mýtus. Snaha odříznout se od mytického vyprávění jako by se fatálně pojila s konstrukcí vyprávění nového; pohyb emancipace od počátků jako by spadal v jedno s pohybem dost možná i *bezděčného* podlehnutí právě těmto počátkům. Myslitel a *vypravěč* v jedné osobě odmítá řadu vyprávění, jen aby se zasvětil

vyprávění jedinému. Pokud nám vůbec nabízí odpověď na otázku po prý otřeseném smyslu veškerenstva a lidského života v něm, pak tato odpověď zní: člověk a jeho vzmach. Je otázka, zda takový příběh může mít jiné vyústění než tragické.

1.5. Symbol země u K. H. Máchy

Studie *Symbol země u K. H. Máchy*,⁹⁶ pocházející z období konce války, navazuje věcně⁹⁷ i časově⁹⁸ na nedokončenou studii erbenovskou. Jak uvidíme, představuje dílčí naplnění programu v této rozpracované a nedokončené práci načrtnutého, ale také je svědectvím o dovršení myslitelského přerodu, který Patočka v první polovině čtyřicátých let přinejmenším co do svého pojetí mýtu prodělal.

V textu věnovaném našemu národnímu básníkovi Patočka do jisté míry přijímá Čyževského pojetí,⁹⁹ podle něhož je posledním slovem v Máchově myšlení antitetika protiv temnoty a světla, pomíjivého světa a věčnosti, které zůstávají nesmířeny.¹⁰⁰ Patočka chce tuto antitetiku, která je podle něj u Čyževského nazírána na způsob statické struktury, zkoumat hlouběji, s ohledem na její dynamiku.

⁹⁶ Patočka, Jan, *Symbol země u K. H. Máchy*, in: *Sebrané spisy Jana Patočky*, sv. 4., Praha: Oikoymenth 2004.

⁹⁷ Srv. *Mýtus v naší romantice, zvláště u Erbena*, str. 3.

⁹⁸ Na erbenovském textu Patočka pracoval kolem r. 43, první máchovská studie pak pochází z r. 1944; k dataci spisů z válečné pozůstalosti srv. Karfik, Filip, *Patočkova strahovská pozůstalost a jeho odložené opus grande*, Kritický sborník XX, 2000/2001, str. 125-160.

⁹⁹ Čyževskij, Dmytro, *K Máchovu světovému názoru*, in: *Torso a tajemství Máchova díla. Sborník pojednání Pražského lingvistického kroužku*, red. J.Mukařovský, Praha 1938, s. 111-180.

¹⁰⁰ Patočkova shrnující parafráze Čyževského názorů je samozřejmě obsáhlejší, srv. *Symbol země u K. H. Máchy*, str. 105.

Nejprve si všímá, že charakter protikladů, které Mácha rozehrává ve svém díle, je „polární“, jde tedy o antitetiku vlastní mj. mýtu. Romantika, jejíž je náš básník součástí, myslí v těchto polaritách, a to často v mytologickém smyslu. U Máchy však nacházíme svébytnou verzi rozehrání těchto polarit, která podle Patočky jinde nemá obdoby: „...*původní napětí se objeví posléze jako jednota, ale nikoli jednota harmonie, nýbrž nevyčísitelného nedostatku, touhy a trudu... Jest v Máchově poslední meditaci něco povzneseného nad každý metafyzický harmonismus, nad metafyzický šťastný konec, jakým se vyznačují tak mnohé idealismy, zároveň však jsou zde obepluty slabiny vulgárního dualismu, který svět klíží a neprohlíží.*“¹⁰¹ Nejde však jen o to, že u Máchy nenajdeme metafyzický šťastný konec, ale i o to, že jeho myšlení a zaujetí není v nejhlubším smyslu metafyzické, nýbrž mytologické. Jeho básnění je „*výzvou všem strašlivým mocnostem života a světa, aby se objevily tváří v tvář, a vydržení jejich děsivého pohledu povznášející mocí, která je vlastní všemu, co je v pravém smyslu slova poslední*“.¹⁰² Povšimněme si posunů proti předchozím statím, které se v tomto citátu ukazují. Mocnosti světa jsou kvalifikovány jako strašlivé, po extaticky blaženém splývání s nimi není zde ani památky. Básník, dříve spíše posedlý entuziasta, se stává jakýmsi mágem, který tyto mocnosti a síly evokuje, aby jim střízlivě pohlédl do očí. Tímto způsobem se rovněž odehrává specificky lidský akt transcendence těchto sil, překonání světa. Obojí je umožněno tím, že básník nežije v mytickém světě, nýbrž mýtus ve své tvorbě „opakuje“. Odstup od mytických mocností teprve umožňuje skutečnou konfrontaci s nimi, zároveň se ale díky básnickému opakování mýtu udržuje kontakt se stále určující praminulostí.

Charakteristické vyjádření polarity, jak se objevuje v Máchově díle, nacházíme v básni Noc, konkrétně v její symbolice světla a tmy: „...*existuje*

¹⁰¹ *Symbol země u K. H. Máchy*, str. 108.

¹⁰² *Symbol země u K. H. Máchy*, str. 108.

v nás, napíná se v nás praprotiklad mezi touhou k světlu a věčným propadnutím zemi, temné hlubině, jež nedovolí jíti k hvězdné záři. Říše světla je nedostupná; matka země nás pevně drží a proměňuje v nové a nové tvary; vrací nás v podobě rostliny nebo ptáka téže touze po světle, po jiném, docela odlišném světě.“¹⁰³

Matka země je ústředním Máchovým symbolem. Je nevědomou mocností, prostou soucitu s bytostmi, které ze sebe propouští. Země cítí skrze nás a v nás; jejím bytím je trýzeň nenaplněné touhy.

Po čem Země touží? Po „otčině“, světlé, jasné, slunečné „budoucí vlasti“, která je nicméně pólem pouze imaginárním: má své bytí a svou skutečnost jen v této nenaplněné touze Země v nás: „...to, po čem se touží, je jako ideální pól v tom, kdo touží, ale toužící nemůže přece splynout s předmětem své touhy, poněvadž touha, temná a dolů strhující moc, je jeho jediná skutečnost.“¹⁰⁴ Tato touha po neskutečném, a tudíž nedosažitelném ideálu, situovaném často do nedosažitelné minulosti nebo budoucnosti, je nutně zklamáním.

Obdobím života prostým této tragiky, kdy si člověk dosud neuvědomuje marnost své touhy, je u Máchy dětství. Tento symbol naivního života náš básník sdílí s německým romantismem. Naproti tomu motiv jinošství, které představuje pokračování i opak dětství, je jeho originálním přínosem, nemajícím jinde paralely. V jinošství se prostřednictvím reflexe odkrývá tragický rozpor mezi touhou a nemožností jejího naplnění, odkrývá se trýznivá stránka základní polarity Země a „otčiny“.

Ve svém výkladu se Patočka dále zabývá druhým zpěvem Máje. Pokouší se především rozřešit hádanku Vilémových slov, pronesených v horečnatém

¹⁰³ *Symbol země u K. H. Máchy*, str. 108.

¹⁰⁴ *Symbol země u K. H. Máchy*, str.111.

snění, po jejichž vyslechnutí se strážný už nikdy neusměje. Ona slova zní:
„Duch můj – duch můj – a duše má!“¹⁰⁵

Mácha sice někdy používá slov duch a duše synonymně, jindy ale mezi nimi rozlišuje. Za pomoci paralel z jiných Máchových děl i romantické a naturfilosofické literatury Patočka dochází k tomu, že „duch“ je zde zástupcem denního, slunečního a bdělého vědomí, zatímco „duše“ představuje noční, telurickou, temnou a snovou stránku života. Lidská duše je pak ve spojení se samotnou Zemí, s věčnou nocí přírody. Tak se Vilém ve vězení přibližuje tajemství, „*ve své mrákotě dotýká se věžeň věčné noci, v níž jeho duše splývá s obecným mrákotným žitím země, stává se jejím somnambulickým mluvčím, věštcem jejího odvěkého tajemství; toto tajemství, které jeho ústy šeptá sama země, jest její odvěký žal a touha, neznající vysvobození, neznající konce, protože je navěky určena k tomu, aby byla jediným reálným ohniskem božství ve světě, jehož imaginární protipól je pouhý úběžný bod její vlastní touhy*“.¹⁰⁶ V tomto bolestném vytržení se skrývá jakési vykoupení, které umožňuje smířlivý tón rozloučení, následujícího ve třetím zpěvu: Vilémovo utrpení nenáleží jen jemu; jeho bolest spolu s ním sdílí matka Země, která mu darovala jeho tragickou polaritou poznamenaný život. Hrdinova nenaplněná touha je obrazem touhy její: „Pochopiv to syn nevyčítá, nežaluje, i když lituje.“¹⁰⁷

Noční stránka skutečnosti se dostává ke slovu i v ostatních básnickových dílech a v jiných ohledech. Temný cit vypovídá o smrti a lidské konečnosti; podobně je součástí temnoty, náležející Zemi, i pozemská láska, v níž se romantikům ztrácí individualita podobně jako ve smrti. Lidská láska je pak blízkou příbuznou šílenství; lidská vášeň se svou „hříšnou slepotou“¹⁰⁸ na

¹⁰⁵ Mácha, Karel Hynek, *Máj*, in: *Spisy K. H. Máchy*, sv. I., Praha: Československý spisovatel 1986, str. 32.

¹⁰⁶ *Symbol země u K. H. Máchy*, str. 116.

¹⁰⁷ *Symbol země u K. H. Máchy*, str. 116

¹⁰⁸ *Symbol země u K. H. Máchy*, str. 117.

jedné straně kontrastuje s harmonickou láskou v přírodě, na straně druhé se právě v člověku a jeho lásce zjevuje konflikt latentně přítomný už v přírodě samé, konflikt nenaplněné touhy. Příroda je ale věčná, zatímco „*člověk, kterému je věčnost odepřena a který o tom ví, musí konflikty a nesplnitelnosti lásky prožívat tragicky, jako odvěký osud nesplnění, jako symbol posledního rozeklaní existence. Proto nesplněná láska vede k šílenství; proto úzkost, provázející i šťastnou lásku, projevující se smrtelnou žárlivostí.*“¹⁰⁹

K tajemné noční stránce přírody náleží i to, že nikdy není pouhou lhostejnou kulisou. Tak na konci Máje přírodní krása tvoří kontrastní pozadí a je v napětí s Vilémovou popravou. Rovněž v jiných dílech jsou přírodní scenérie živé, proniknuté významem. Přírodě je vlastní niternost; co jí nicméně schází, je personální charakter. „Chybí-li básníkovi v přírodě *tvář*, není tím míněno nic jiného, než že mu v ní chybí *osobní Bůh.*“¹¹⁰

Posledním tajemstvím Máchovým pak není nauka o převtělování,¹¹¹ nýbrž konečnost, zánik individuality, její návrat do nerozlišenosti temného lůna přírody. Země je symbolem této poslední temné noci, do které se vrací individuum, aby v ní zaniklo, je symbolem onoho horečného snění, v němž nachází svůj konec vše individuální, osobní, jasné; symbolem temné noci, která je ve smrti údělem všech a jejíž touha, navěky nenaplnitelná, nabývá v bytostech z ní zrozených a do ní se navracejících podobu existence tragicky rozeklané. Přímý výraz posledního tajemství, výraz, který nicméně není s to sdělit „jeho těžkou a děsivou pravdivost“ zní: „Nicota je v samém srdci bytí.“¹¹²

To je podle Patočky nejlépe patrné v časovosti. Nejenže se právě v pomíjivosti ukazuje nicotnost všeho jsoucího. Dokonce sám vznik a pohyb

¹⁰⁹ *Symbol země u K. H. Máchy*, str. 117

¹¹⁰ *Symbol země u K. H. Máchy*, str. 119

¹¹¹ Srv. *Symbol země u K. H. Máchy*, str. 120.

¹¹² *Symbol země u K. H. Máchy*, str. 120.

vůbec je umožněn pouze intencí, touhou, která má v jádru negativitu. Pohyb se děje zevnitř, ale to je možné jen nepokojem v samém nitru. Niternost si sama nestačí; není vyplněná, k vyplnění tihne, po něm touží, aniž ho však může dosáhnout. Individuum, konstituované nenaplněnou touhou, nakonec klesá zpět do věčné noci, která je i mocí konečnosti. „*Podstata Matky - země, věčné tvoření a ničení, které spolu nerozlučně souvisí, je tedy táž jako podstata času: věčně živého povstávání a zanikání, uchovávání zanikajícího v nově vznikajícím jako nárazu kamene v zanikajících, mizících vodních vlnách.*“¹¹³

Na konci studie se Patočka ještě vymezuje proti možné námitce, že jeho čtení našeho národního básníka je až příliš inspirováno filosofií Ludwiga Klagese. Patočka připouští, že u Klagese najdeme motivy příbuzenství poesie a „prasvěta“, polarity (a konfliktu) ducha a duše, dokonce i symbol velké matky. Přiznává, že se ve svém výkladu Máchy Klagesem inspiroval, ostatně se u obou autorů objevují podobné motivy. Jsou tu ovšem i hluboké rozdíly. Mácha a Klages jsou sice součástí téhož myšlenkového proudu, Mácha však stojí na začátku romantiky, Klages na jejím konci. Mezi nimi probíhá dlouhý vývoj plný myšlenkových zápasů, zahrnující i vypořádávání se s křesťanstvím, nad nímž Klagesovi vyřkl definitivní ortel Nietzsche. Mytologie je u Klagese silnější, což je dáno jeho jednoznačným rozhodnutím pro neopaganismus a proti křesťanství; tentýž rys ale zbavuje jeho myšlení napětí, které je vlastní Máchovi, „*napětí mezi prasvětem mytologickým a mezi křesťanskými touhami, mezi kosmem, prožívaným v jeho hrůzokrásné životnosti, a ideály evropského lidstva, vypracovanými tisíciletou prací myslitelů a vyznavačů náboženských ideálů křesťanských a jim příbuzných.*“¹¹⁴ Z hlediska klagesovského iracionalismu je postoj Máchův váháním před skokem do náruče životodárného světa praobrazů. „*Ale není na druhé straně Máchovo přiznání k platónsko-*

¹¹³ *Symbol země u K. H. Máchy*, str. 121.

¹¹⁴ *Srv. Symbol země u K. H. Máchy*, str. 122-123.

*křesťanskému ideálu, k osobně-věcnému ideálnímu pólu božství, čímsi nesmírně mužnějším a riskantnějším než Klagesův romantický sestup do temnot dávnověku, kde se člověk zbavuje konfliktů a napětí za cenu vědomé individuality?*¹¹⁵

Patočka zakončuje studii vlasteneckým vyzdvižením svébytnosti a hloubky básníka, který stojí u zrodu naší moderní poesie. Příznačně se v jeho závěrečných slovech prolíná universalismus s láskou k rodné zemi: „...a jako pravdou člověka mu (Máchovi, pozn. J.V.) bylo vyjadřovat bolest země, bylo mu pravdou národního života vyjadřovat bolest země své.“

Možná bychom se dříve než na pojetí mýtu, ve studii budované či předpokládané, měli zeptat, nakolik se vůbec tento text mýtu týká. Zdánlivě je zde totiž souvislost toliko povrchní: jedná se o výklad symbolu, při kterém interpret, vycházející z literatury, kterou studoval při práci na erbenovské studii, zjišťuje, že náš národní básník medituje zvláštním způsobem o polárních protikladech, které se ovšem, stejně jako symboly, objevují i v mýtech. Máchova poesie jistě není mytologií, souvislost s naším tématem je tím pádem spíše volná.

Možná ale existují i souvislosti hlubší, které naopak dělají z první Patočkovy máchovské studie text z hlediska našeho tématu málem zásadní. Pointou obecné části erbenovské studie je, že právě výkladem mýtu lze sestoupit velmi hluboko, ne-li nejhluběji, do problematiky filosofické; právě výklad některého mýtu by byl logickým pokračováním této obecné části. Takového pokračování se čtenář nicméně v rámci erbenovské studie nedočká. Z Patočkových textů z první poloviny čtyřicátých let je takovému pokračování nejblíže právě první máchovská studie, která se, jsouc nahlížena z této perspektivy, jeví jako dílčí naplnění programu, načrtnutého ve studii

¹¹⁵ Srv. *Symbol země u K. H. Máchy*, str. 123.

erbenovské (fragmenty následujících jejích částí takovým naplněním nejsou, ba podle všeho ani být nechtějí).

A co se přednášky *Mýtus jako vyprávění* týče, můžeme si povšimnout, že jakýmsi završením v ní se odehrávající meditace o mýtu je koncept jeho opakování v umění. A co jiného koneckonců je Máchova mytickými a mytologickými motivy a symboly syčená poesie než právě takové opakování?

Tento text se pak ukazuje jako aplikace výstupů nedávno před jeho vznikem vypracovaných teoretických pojednání o mýtu: jako pokus o sestup do hlubin ontologického zázvětí prostřednictvím výkladu v uměleckém díle „opakovaného“ mytického materiálu. Ono pozadí vší skutečnosti se však, jak jsme si mohli povšimnout, oproti jen o málo starším textům drasticky proměnilo. Krajně bezútěšný a zcela bezvýhodný obraz světa, načrtnutý v meditaci o máchovské poetice, nejen že nenabízí byvší „nadpochopitelný smysl“, ale nedává smysl v podstatě žádný: neosobní děloha Země chrlí beznadějně toužící a nesmyslně trpící bytosti, které vzápětí pohlcuje – a nic víc, nepočítáme-li *klamnou* naději, vkládanou do neskutečné „otčiny“, fiktivního to korelátu nenaplněné a nenaplnitelné touhy věčného utrpení Země. Ve středu dění se ocitá básník-héros, jenž z této bezútěšné matérie vydobývá alespoň něco: pomíjivé umělecké dílo. Nezdá se, že by se Patočkovy pozdní texty ve svém celkovém vyznění příliš odlišovaly od tohoto vyústění jeho válečných projektů.

Můžeme si klást otázku, nakolik je Patočka věrný komplexnímu světu Máchovy obraznosti, především však, zda svou ponurou vizí nezachycuje jen některé, dost možná ani ne nejdůležitější aspekty zázračně mnohotvárné skutečnosti. V předchozím jsme se pokusili upozornit, že myslitelova vize je výsledkem jistých základních *rozhodnutí*. V této studii můžeme vidět při díle rozhodnutí patrně nejzávažnější: skutečnost má být ve svém prazákladu hostilní, anebo přinejmenším lhostejná vůči lidskému osudu; a zdá se, že stále

více vykazuje rysy spíše apersonální. Dílo našeho myslitele bude sice tu a tam nabízet i alternativy této úděsné vize, zdá se však, že mu představa „temného“ prazákladu jako neosobního a bezohledného podsvětního kolotání bude v následujících dekádách nejbližší. Na tom, jak jsme už prve upozornili, není nic samozřejmého; pokud máchovskému odsouzení v Patočkově interpretaci schází v přírodě tvář, tj. osobní božství, neznamená to, že takovou tvář nelze nalézt; a i kdyby ji snad nebylo v lidských silách nalézt, resp. objektivovat a nezúčastněně prozkoumat, nic by to dohromady nevypovídalo o její naprosté absenci. A ještě méně by to vyvracelo náboženskými tradicemi řady, ne-li všech kultur a epoch *dosvědčovanou možnost se s takovou „tváří“ setkat*. Přinejmenším stejně oprávněná by mohla být řeč o *skrytosti božství* – anebo občasné, do jisté míry snad i dějinně podmíněné *lidské slepotě*. Jak jsme mohli sledovat v této kapitole, v průběhu válečných let dospěl náš myslitel k *rozhodnutí* chápat mimolidskou, přírodní i kosmickou skutečnost jako nedůvěryhodnou, nehostinnou - a snad i neosobní. Mýtus, v němž je skutečnost proniknuta božským, svrchovaně osobním životem, se mu pak *nutně* musel začít jevit jako *zfalšování* „pravé“ povahy skutečnosti; to nakonec dovolovalo, ba vnucovalo jeho alegorický výklad a reduktivní demytologizaci. Prostřednictvím mýtu se pak bude ukazovat něco důležitého – bude se to však týkat v první řadě člověka a v každém případě bude tato výpověď *nemytická*. Mýtus bude Patočkovi napříště přinejlepším travestií *filosofické pravdy*. K ní nebude možné dospět jinak než prostřednictvím dějin: v alegorizující interpretaci „probuzeného“ smrtelníka, obyvatele konkrétní části Země a aktéra jednoho určitého příběhu. Objevitelem a spasitelem pravdy *skryté* v mýtu bude napříště výhradně „dějinný“ Evropan.

1.6. Texty z třicátých a první poloviny čtyřicátých let - shrnutí a zhodnocení

První fáze Patočkovy meditace o mýtu se, jak jsme viděli, završuje v textu věnovaném našemu národnímu básníkovi. Pokusme se z tohoto místa ohlédnout a shrnout, kudy jeho dosavadní putování vedlo a jakou mělo logiku. Jak uvidíme, Patočkovi mýtus a mytický symbol nějakým způsobem zpřítomňuje a dává ke zvážení svět jako takový a lidskou existenci v něm; rovněž bude patrné, že v se polovině čtyřicátých let už velmi přibližujeme k vrcholu, pokud jsme ho už nepřešli. Podobalo-li se, nakolik se to týká našeho tématu, Patočkovo myšlení zprvu výstupu na vysoký skalní masiv, v následujících desetiletích se bude ve srovnání s první dekadou podobat spíše chůzi po hřebenu či putování po vrstevnici – základní náhledy a přístup k tématu se vykrytalizovaly kolem práce na výše pojednané erbenovské studii, aby se po přehodnocení staly stálými nástroji v myslitelově výbavě.

Pro lepší přehled se však nejprve obraťme k zatímnímu završení v první máchovské studii. Už samotný fakt, že Patočka sestupuje právě ve studii věnované poesii do hlubin bytí, v nichž odkrývá nicotu, která zde hlodá na způsob času, ustavičného pomíjení, poukazuje na dignitu, kterou přiznává mytické Máchově symbolice: symbol země mu zpřítomňuje a určitým způsobem nasvěcuje celek světa. Tento celek je sám v sobě dramatem, je neodlučitelný od existenciální situace, vyznačující se nenaplněnou, a snad i nenaplnitelnou touhou. Zvláštním způsobem se tato situace odkrývá v člověku, který je nejen bytostí toužící, ale i – v mezní situaci máchovského odsouzení – uvědomující si svou touhu v její nenaplnitelnosti, ba i její apersonální, „telurický“ (a věčný) charakter. Nicméně tato nenaplněná touha, která zakládá nejen drama lidské existence jako takové, ale třeba i intencionalitu, není vlastní jen člověku; v zastřeně a nevědomě podobě se jí vyznačuje i celá příroda a jejím posledním základem je právě „země“, ona temná mocnost, převalující se

a horečnatě snící v nejhlubších hlubinách veškerenstva, na samém dně zásvětí. Skutečně se zdá, že Patočka naplňuje program erbenovské studie – prosvěcuje „transcendentální“ oblast výkladem symbolu. Nelze si ale nevšimnout, že právě pojetí této oblasti, jež v tomto kontextu představuje oblast podmínek možnosti zkušenosti i skutečnosti, doznalo nemalých změn. U předchozích textů z období druhé světové války jsme se setkávali s metaforikou tance či kypivé plnosti životního proudu, která měla evokovat ontologické bezpečí, v němž se, jsouce v náruči veškerenstva, vždy už nacházíme, a snad i generovat upadlou každodenností narušenou bazální důvěru v dobrotu jsoucího. S touto v zásadě přátelskou povahou bytí se pojila a z ní vyplývala důvěra vůči mocnostem, vládnoucím světu, a nakonec i jistá autorita vlastní mýtu, který byl především zjevením těchto mocností v médiu řeči. V meditaci o Máchově básnickém rozehrání symbolu země je situace zcela jiná: poslední pravdou je trýzeň nenaplnitelné touhy; rozplývání v blaženém oceánu veškerenstva či bujaré zapojení do tanečního jeho reje je v tomto rozvrhu prakticky nemyslitelné. Mytický symbol není zjevením v zásadě dobrotivých, přátelských mocností, ale zpřítomňuje tragickou lidskou situaci; na „mocnosti“ přestává být spolehnutí, případná bazální důvěra je klamná a po šťastném konci lze leda marně toužit. Žádoucím postojem se stává heroický vzdor, s nímž své situaci smrtelník vědomě čelí, aniž by měl naději na jiné než tragické vyústění svého příběhu.

V metafyzických textech ze čtyřicátých let můžeme sledovat vývoj zhruba obdobný, byť pojetí posledního základu skutečnosti zde kolísá; zdá se, jako by se v nich Patočka pokoušel nalézt vlastní cestu, která by vedla mezi oblastmi heideggerovské fundamentální ontologie a Klagesova rozjímání.¹¹⁶ Nemůžeme vědět, nakolik meditace o symbolu země ovlivnila Patočkův vývoj v kladení a

¹¹⁶ Výmluvné jsou v tomto ohledu zvláště texty *Studie k pojmu světa I. a II.*, Rkp. AJP 3202/02.

zodpovídání systematických otázek a nakolik naopak proměna celkového filosofického ladění ovlivnila interpretaci Máchova díla, resp. samotnou jeho volbu. Můžeme snad hádat, že zde docházelo k vzájemnému ovlivňování a prohlubování: pojetí základu skutečnosti jako rozežraného nicotou nabízí filosofický základ k pojednání o Máchovi – a naopak Máchův génius nabízí formulace a metafory k hlubšímu proniknutí do nově uchopené problematiky metafyzické. Vrchovatě se v Patočkově textu naplňuje tvrzení z erbenovské studie, že mýtus nebude nikdy plně vysvětlen, neboť sestup do ontologického podsvětí jím prostředkovaný bude sice nesmírně hluboký, ale půjde o sestup do temnoty vždy hlubší. Na okraj upozorníme na symptomatickou Patočkovu metaforiku sestupu do hlubin: je otázkou, zda by se celoživotní meditace našeho myslitele neubíraly zcela jinými cestami, kdyby se mu více, nebo alespoň stejně zamlouvala *přinejmenším* rovnou měrou příhodná metafora výstupu k stále zářivějšímu světlu.

Za povšimnutí rovněž stojí, že zde nenápadně pokračuje modifikace implicitní antropologie, započatá už v přednášce *Mýtus jako vyprávění*. V ranějších textech, spadajících do válečné pozůstalosti, se objevovalo pojetí současného individualizovaného člověka jako bytosti lapené v osidlech každodennosti a odpadlé od jednoty s veškerenstvím, což je situace, z níž nabízí vyváznutí především extatické obnovování jednoty a opětovné začleňování individua do velkého proudu kosmického života. V máchovské studii člověk naproti tomu zaujímá vůči apersonální moci přírody postoj přinejmenším distancovaný. Splynutí s ní spadá v jedno se smrtí a je tím nutnější, oč méně je žádoucí než dříve zmiňované „průlomy“ každodennosti. Opětovné podtržení konečnosti jde ruku v ruce se zdůrazněním personality člověka, která se objevuje právě na temném pozadí neosobní moci přírody; nově je zhodnocena individualita a spolu s ní se, podobně jako v předcházející přednášce, vyzdvihuje i hodnota křesťanství.

Mytický symbol zde otevírá přístup do oblasti počátků, ta se však proměnila: z blaženého tance sil se stalo horečnaté snění matky země. Pohyb vzmachu symbolem prostředkovaný se pak neodehrává na způsob osvěžující koupele v pravodstvu života, spojené s přinejmenším přechodným a částečným zbavením se tíže vědomé, individuální existence, ale jako neohrožená evokace vůči jednotlivci přinejlepším indiferentních pramocností, na kterou navazuje umělecká artikulace nazřehého. Svět jako takový ztrácí svou posvátnost, zároveň s tím ztrácí své opodstatnění bazální důvěra: i nadále bude myslitelná její aktualizace prostřednictvím mýtu, nikdy však už taková aktualizace nebude pro Patočku představovat autentickou možnost překročení upadlé každodennosti – naopak půjde napříště vždy o neautentický únik k útěšné minulosti od přítomnosti, v níž se pravá transcendence konečné bytosti konfrontuje s tragičností, ba absurditou.

V Patočkově pojetí mýtu znamenala poslední válečná léta pravděpodobně nejvýraznější a nejvýznamnější zlom vůbec. Na jejich začátku se náš myslitel obíral původní nepředmětnou niterností, která se překračovala do nekonečného horizontu světa, tento pohyb však byl primárně blažený a oblažující – defektem v jeho provádění byla vyprahlost rozšířená v současné společnosti, tento defekt však bylo možno napravovat spojením s kypivým zřídlem kosmického života. Mýtus zjevoval pravou povahu tohoto života a umožňoval restituci stavu myslí, v němž se na tanečním reji veškerenstva můžeme bezstarostně podílet. V letech 1943-44 se odehrála podivuhodná proměna: Patočka podle všeho dospěl k tomu, že svět není ani tolik blaženým tancem sil, jako spíše neskonalou trýzní „země“, která se v nás souží a v nás trpí, aniž by kdo měl naději na vykoupení, záchranu, či alespoň úlevu – kromě anihilace. Mýtus nás bude napříště buďto obelhávat ve snaze naši prekérní situaci konečných, utrpení, smrti a absurditě němého, neosobního univerza vydaných bytostí zakrýt, nebo právě naopak: jako do jisté míry falšující, nicméně nad jiné přiléhavá artikulace této situace

bude reflektujícím vědomí umožňovat co možná nejostřejší konfrontaci se skutečností – přesněji řečeno s tím, jak bude náš myslitel skutečnost chápat a interpretovat. Tato konfrontace, sebezprojasnění tváří v tvář negativitě, bude jednou z podob pohybu vzmachu a jejím plodem bude moci být umělecké dílo, které představuje opakování mýtu, nikoli však regres do jemu příslušného stavu mysli.

Raná fáze Patočkova myšlení se vyznačuje silnou afinitou k „titanismu“; triumf filosofického hrdiny a heroického člověka-filosofa nad světem se zde zdá být naprostý, navíc garantovaný tím, že zde podle našeho myslitele dochází ke skutečné inkarnaci božství.¹¹⁷ V konečném subjektu reálně přichází absolutno k sobě samému. Poněkud překvapivou odbočkou jsou texty, které jsme probrali výše: v nich je řeč o „nadpochopitelném smyslu“, který se zdá být člověku spíše darován, než že by se teprve v něm mohl odehrát. Viděno v souvislosti s tehdejšími Patočkovými metafyzickými texty, blíží se zde náš myslitel poměrně šťastnému rozvrhu, v němž by se mu původní svrchovaná jednota kaskádovitě diferencovala do rozmanitosti božských sil a skrze ně skýtala lidské bytosti – ať už by šlo o příslušníka kterékoli archaické kultury, nebo o moderního člověka – domov a smysl, který by byl spíše kosmický než dějinný, a nebyl proto odkázán na titánský vzmach filosoficky vzdělaného a poněkud denaturovaného Evropana. Proč se Patočka tohoto rozvrhu nedržel, se můžeme toliko dohadovat. Pokud bychom chtěli brát Patočkovu pozdní pojetí mýtu jako vrchol jeho celoživotní meditace, mohli bychom opuštění jeho raného rozvrhu interpretovat i jako procitnutí z metafyzické, anebo rovnou mytologické dřimoty. Dávám přednost jinému čtení – jsem přesvědčen, že Patočkova raná filosofie, hluboce ovlivněná německou romantikou a prostoupená dobrou vůlí myslet svět jako místo při vší dvojznačnosti přátelské

¹¹⁷ Viz např. Patočka, Jan, *Několik poznámek o mimosvětské a světské pozici filosofie*, in: *Sebrané spisy Jana Patočky*, sv. 1, Praha: Oikoymenth 1996, str. 66.

a smysluplné, naplněné životem a božskými, spíše suprapersonálními než neosobními silami, nabízela na rozdíl od pozdějších textů myšlenkové východisko právě z té krize moderního světa, kterou se Patočka celoživotně snažil překonat. V jistém smyslu to byla právě tato zatím nepříliš známá část jeho odkazu, která předběhla svou dobu: romantická metafyzika, která se mohla ve druhé polovině dvacátého století někomu zdát obsolentní, jen o pár desítek let později působí nadějně a vrací se k ní avantgardní filosofové i přírodovědci, kteří si uvědomují, že kýženou změnu paradigmatu lze uskutečňovat i z vlastních, západních zdrojů, a to možná lépe než pomocí leckdy pochybného orientálního importu.

V předcházejícím jsem se snažil průběžně upozorňovat na konkrétní, často zcela nesamozřejmá rozhodnutí, která s ohledem na mýtus Patočka udělal a na nichž bude v následujících desetiletích stavět, aniž by se k nim vlastně vracel a dále je přehodnocoval. Uvidíme, že přijetí určitých předpokladů a východisek, k němuž v první polovině čtyřicátých let došlo, bude nejen nevratné, ale také v jistém smyslu fatální.

2. Zrození filosofie z lůna mýtu

(Texty z druhé poloviny čtyřicátých a počátku padesátých let)

V době, kdy se humanita, sotva rozvinutá, pokoušela o neštěstí, nic nenasvědčovalo tomu, že by z toho jednou vznikla sériová výroba.

Émile Cioran, *Sylogismy hořkosti*¹¹⁸

Poválečná léta Patočkovi zhatila jeho spisovatelské plány; texty z jeho tzv. strahovské pozůstalosti zůstaly úctyhodným torzem, monumentem ohromného pracovního nasazení a myslitelského snažení, jemuž nebylo souzeno vydat plody v původně plánované podobě rozsáhlého, široce koncipovaného díla.

Zvenčí vyvolaný Patočkův intenzivní badatelský zájem o počátky filosofie je pro jeho uvažování o mýtu zásadní. Jak jsme viděli, je jeho základní koncepce mýtu koncem války v podstatě hotová – první máchovskou studii by bylo možné snadno číst i jako text, který vznikl o několik desítek let později, aniž by se čtenář čemukoli podivil, což je v případě jen o rok starší erbenovské studie nemyslitelné. Temné mocnosti, které se ukazují v mytické souvislosti na básnickém symbolu, heroický odsouzenec na smrt, který jim pevně pohlíží do očí, bytí zevnitř rozežrané nicotou a odmítnutí jakéhokoli smíření, „metafyzického happyendu“ – to všechno jsou patočkovské motivy, které se budou v rozličných obměnách objevovat i nadále. V podobě už více než zárodečné se v textech z první poloviny čtyřicátých let můžeme setkat i s rozlišením mezi mýtem obývaným, tedy ve smyslu stavu mysli archaického člověka, a mýtem či mytickým symbolem jako předmětem zájmu, interpretace, či dokonce básnického „opakování“ člověka moderního. Po letmém flirtu

¹¹⁸ Cioran, Émile, *Sylogismes de l'amertume*, Paris: Gallimard 1952, česky: *Sylogismy hořkosti*, Votobia 1995, str. 133 českého vydání.

s myšlenkou, že by snad přechodný návrat do mytického stadia mohl být žádoucí formou překonání každodennosti, začíná být pro Patočku nejpozději roku 1944 jasné, že mýtu jako stavu mysli či stadiu civilizace lze přiznat význam překonané fáze rozvoje civilizace či vědomí, že však toto překročení, otevírající zároveň možnost (ba snad i nutnost) mýtus různými způsoby interpretovat, není událostí neblahou, leda snad v tom smyslu, že jako krok do dospělosti ukazuje lidskou situaci v její tragičnosti. Výše jsem upozorňoval na to, že náš myslitel bude dlouhá desetiletí bez zásadnějších pochybností – a po mém soudu rovněž bez přesvědčivé argumentace, natožpak důkazu – předpokládat, že „mytické“ stadium (civilizace, lidství, vědomí) skutečně existuje, je zásadně odlišné od stadia dějinného, k němuž se má podobně jako dětství k dospělosti nebo spánek k bdění. S tímto předporozuměním, jak uvidíme v následující kapitole, Patočka vstupuje na rozsáhlé pole bádání o počátcích řeckého myšlení, které bude nemalou měrou založeno právě na takto předznamenáném kontrapunktu mýtu a filosofie. Jak jsem podotkl, nepokládám takové předporozumění ani za samozřejmé, ani za šťastné, nicméně právě na něm je nemalá část Patočkova dalšího uvažování o mýtu založena. Zatímco v dalších obdobích jeho tvorby nalezneme i odlišné rozložení důrazů, zde tato perspektiva převládá, patrně i kvůli tematice dochovaných textů, takřka úplně. Nezbyvá než projít společně s naším myslitelem strastiplnou anabází, která posléze nalezne své završení v jeho filosofii dějin, a pokusit se s kritickým odstupem, přece však přejně vyhmátnout cenné aspekty jeho odkazu.

Koncem války je tedy Patočkova koncepce mýtu hotová rámcově, ne však zcela. Poslední významný prvek k ní přibude právě po druhé světové válce – totiž tematizace vzniku filosofie na pozadí mýtu. Nejde o prvek nikterak okrajový, jak uvidíme posléze; dokonce by se dalo hovořit o tom, že právě

souvislost dějinnosti a mýtu představuje tenor Patočkovy pozdní filosofie dějin – a tím i filosofie mýtu, nakolik o ní u našeho myslitele můžeme hovořit.¹¹⁹

2.1. Nejstarší řecká filosofie

V cyklu přednášek¹²⁰ o presókraticích¹²¹ Patočka usiloval o provedení expozice vzniku filosofie z hlediska problematiky času.¹²² V četných exkurzech jsou zde náboženské fenomény, v první řadě mýtus, pojednávány jako pozadí, z něhož ve své novosti a specifičnosti vystupuje filosofie, aniž by ale s tímto horizontem přestala být svázána. Poznáváme zde rovněž počáteční podobu typických témat Patočkova myšlení a prvků jeho filosofie dějin: mýtus jako duchovní prostředí vlastní člověku před vznikem dějin; rozlišení mýtu zcela neproblematického, v němž žijí společnosti nedějinné, od mýtu nalomeného, těhotného reflexí, jak se objevuje např. v klasické řecké tragédii. Nově se v těchto přednáškách objevuje rovněž téma dříve toliko naznačené.¹²³ mýtus v dějinné perspektivě a jeho role ve vývoji lidského vědomí. Způsob traktování problematiky mýtu je zde charakteristický důrazem, kladeným na ambivalenci vztahu mýtu a filosofie: na jedné straně slouží mýtus jako půda, z níž se rodí reflexe, ba jako její materiál, na straně druhé je novorozená

¹¹⁹ Jsem si vědom, že se přibližně ve stejné době Patočka začíná intenzivně zabývat i Hegelovou filosofií, která jistě měla značný vliv i na jeho pojetí dějin a tím potažmo i na jeho uvažování o mýtu. Pustit se však v rámci této už tak poměrně rozsáhlé práce na nesnadné pole Patočkovy interpretace Hegela (a tím i do spletité oblasti hegelovské hermeneutiky vůbec) jsem s ohledem na její zaměření, soudržnost a přehlednost, ale rovněž s vědomím omezenosti svých schopností a možností nepokládal ani za možné, ani za nezbytně nutné, proto jsem od toho upustil.

¹²⁰ Patočka, Jan, *Nejstarší řecká filosofie. Přednášky z antické filosofie*, Praha: Vyšehrad 1996.

¹²¹ Patočkovy přednášky k dějinám filosofie probíhaly v letech 1945 – 1948 a zahrnovaly kurzy o presókraticích, Sókratovi, Platónovi a Aristotelovi; k vzniku konečné podoby textu přednášek o presókraticích viz ediční poznámku v *Nejstarší řecká filosofie*, str. 319 – 322.

¹²² Srv. *Nejstarší řecká filosofie*, str. 7.

¹²³ Srv. např. přednáška *Mýtus jako vyprávění*. Rkp. AJP 3000/095.

filosofie ustavičně ohrožována pádem do bezmyslenkovitého vegetování, vlastního podle Patočky mytickému člověku.

V úvodní kapitole spíše všeobecného rázu¹²⁴ Patočka filosofování charakterizuje s odvoláním na Platónova Sókrata jako dialektické zkoušení a zkoumání sebe i druhých.¹²⁵ Filosofování spadá v jedno s péčí o duši: ta je na jedné straně bohoslužbou, na straně druhé ale rovněž jakýmsi protipohybem, protitahem vůči životnímu zvyku a rozptýlenosti ve světě a v běžně přijímaných míněních, ke kterým lze počítat i mýtus. Takové je předznamenání napjatého vztahu filosofie k mýtu: na jedné straně je filosofická péče o duši bohoslužbou, tedy je nutně s mytickým světem do jisté míry spojena, na straně druhé je s ním coby s polosnem mysli ve stálém sporu. V následujícím pojednání o vzniku filosofie se setkáváme s rozsáhlým exkurzem o mýtu. Je zasazen do pojednání o předpokladech vzniku filosofie. Tyto předpoklady jsou jednak společenské, jednak duchovní. Společenským předpokladem je styk svobodomyšlné řecké polis s orientálními civilizacemi. Předpoklady duchovní tvoří na jedné straně „akumulace pokladu přesného vědní ve východních civilizacích“¹²⁶ a na straně druhé mýtus.

V této souvislosti se Patočka klade dvě otázky: co je mýtus a v jakém smyslu je předpokladem filosofie. Odpověď na ně je uvedena obecnými úvahami: vše živé se vztahuje ke jsovcnu; živá individua jsou vždy nějakým způsobem začleněna do celku přírody; individualizace se ale postupně stává stále výraznější, až nakonec latentní roztržka v původní jednotě vyvrcholí v člověku: „*U člověka hrozí ustavičně vypuknout v krizi plného, jasného vědomí o naší situaci nekrytých, naprosté přemoci světového okolí vydaných bytostí.*“¹²⁷

¹²⁴ Srv. *Nejstarší řecká filosofie*, str. 11-22.

¹²⁵ Srv. *Nejstarší řecká filosofie*, str. 14.

¹²⁶ *Nejstarší řecká filosofie*, str. 23.

¹²⁷ *Nejstarší řecká filosofie*, str. 23.

Rozpad v původní jednotě je tak přímo úměrný míře individualizace. Každé zjasnění vědomí s sebou nese jako svůj stín odcizení celku světa. Tato překerní lidská situace je člověku původně zakrývána mýtem. V něm se ukazuje celek jsoucího, nikoli však ve své naléhavé přítomnosti, ale na způsob vzpomínky na vševládny mytický pravěk, v němž byl osud světa jednou pro vždy rozhodnut. Přítomnost je oproti plnosti pravěku vnímána jako stav upadlý, degradovaný. Mýtus zpřístupňuje původní celek, aniž by člověka vystavil plně jeho přítomnosti a tím vlastní nekrytosti v něm. V tomto „pocitu světa“,¹²⁸ tj. v prožívání současnosti jako degradace praminulosti, spojeném s přístupem k zakládající archaické dimenzi prostřednictvím mýtu, jsou zakořeněna všechna náboženství; zároveň tento styl prožívání skýtá možnosti jejich rozvoje. Sem patří i homérské náboženství, jež však má specifika, která měla vliv na vznik a vývoj filosofie: ačkoli je svět homérských bohů a hrdinů světem plně mytickým, ve srovnání s jinými mytologiemi se vyznačuje projasněností a jakousi věčností. „*Homérova božstva jsou základní mocnosti lidského života v tom, co mají nejcharakterističtějšího, v celé jejich pestrosti a protikladnosti a ve své síle ovládnout každý jeho moment a motiv. Člověk jich poslouchá a poslouchat jich má, protože dohromady skládají jednotu dobře utvářeného světa pod mohutným základem Diovy spravedlnosti.*“¹²⁹ Totéž lze říci i o Hesiodovi, vyprávějícím mimo jiné o ustavení tohoto řádu ovládnutím prvotních chaotických mocností.

Mytické pojmání světa je jen velmi slabě poznamenáno kritičností. Významnou úlohu má naopak společenství: mýtus není záležitostí individuální, je anonymně nesen společností v něm žijící. Na tom nic nemění ani skutečnost, že existují i tajné mýty typu mysterijního či mýty ustrnulé v rigidní slovní podobě a uzurpované úzkou vrstvou specialistů na posvátno: obé Patočka

¹²⁸ *Nejstarší řecká filosofie*, str. 24.

¹²⁹ *Nejstarší řecká filosofie*, str. 24.

vysvětluje magickou mocí spojovat s prasnětem, kterou mýtus vládne. Je nicméně charakteristické, že se v řeckém světě tendence k utajení či ustrnutí mýtu vyskytují poměrně málo. Před ustrnutím byl řecký mýtus chráněn tím, že významnější role v jeho tvorbě a předávání měli básníci než kněží. K utajování sice docházelo v mysterijních kultech, ty však podle Patočky zůstávaly na úrovni partikulárních sekt, nedosahující univerzálního rozšíření.

Řecký náboženský život byl značně rozmanitý a otevřený vlivům zvenčí. Snaha převést celou tuto rozmanitost na nějakého společného jmenovatele selhává. Je to však právě tato rozmanitost, která jako by nechávala mytického člověka, ustavičně, třebaže bezděky prodlévajícího u posledních tajemství světa prostředkovaných mýtem, na samé hranici mytického světa takřka vyjít z anonymity a procitnout k plnějšimu vědomí. Takového přiblížení k překonání mýtu se dosahuje v tragédii.¹³⁰

Mýtus znamená nastolení smíru ve jsoucnu vzdor hrozící roztržce. Cenou za to je podřízení mocnostem prasněta, které podstatná rozhodnutí vždy již učinily. „*Tíže života a rozhodnutí je přesunuta kamsi do hluboké minulosti, rozhodující otázky odstraněny z přítomnosti, v jejímž bezprostředním dosahu zůstává tak pouze to, co náleží k samozřejmé každodenní zaměstnanosti a k tomu, do čeho člověk s praktickou jistotou vidí.*“¹³¹ Přítomná bezpečná sféra domova je tak získána za cenu svobody, která by ji svou tíží narušila. Rozhodování není ani uskutečněno, ani odloženo: je delegováno na božstva a přesunuto do minulosti. V této přítomné bezpečné sféře nelze dosáhnout celku jsoucnu ani lidského života, neboť překročení k nim by už znamenalo rozrušení sféry zdomácnělosti. Dosažitelné jsou naopak první nesoustavné a nesystematizované vědecké poznatky: hluboko v mytickém světě leží počátky geometrie, algebry, astronomie, medicíny, biologie. Všechny tyto poznatky

¹³⁰ Srv. *Nejstarší řecká filosofie*, str. 25.

¹³¹ *Nejstarší řecká filosofie*, str. 26.

však postrádají přesah od konkrétních úloh k vytvoření teorie: podmínkou možnosti jejich systematizace a zobecnění je moc pojmového myšlení a objevení vesmírného celku jako přítomného, tedy možnosti odkryté až řeckou filosofií.

Patočka pokračuje obecnou charakteristikou mýtu a mytického vědomí. „*Mýtus je polosen mysli. Krouží kolem našeho podstatného osudu, jako kolem takových palčivých bodů života krouží právě sen: jeho obrazy táhnou před duševním zrakem se samozřejmostí, která nevzbuzuje podivení, i když je nesmírně fantastická. Neboť smyslem mýtu je právě, jak jsme viděli, vzdát se sama sebe, své individuality, možnosti vědomě proniknout ke své nejvlastnější bytosti; vzdát se do rukou minulosti, pravěku, který vládne ještě doposud.*“¹³²

Paralela mýtu a snu je pro Patočkovu pojetí zásadní: podobně jako sen je i mýtus něčím, z čeho se lze (a snad je i záhodno) probudit. Podobnost však spočívá i v tom, že obojí, sen i mýtus, vyjadřuje v obrazné podobě podstatné rysy lidské existence. Patočka rozvádí paralelu ještě dál. Ve snu i mýtu mlčí vědomí, aby poskytlo prostor nevědomým impulsům: potlačeným přáním a nejasným tušením. Ve snu přicházejí ke slovu spíše potlačovaná přání, v mýtu převládá tušení o celku existence. Svůj výraz v něm nachází úzkost, ale také touha. Mytické obrazy promlouvají bezprostředně, přesvědčují přímo, dávají smysl samy sebou; interpretace mýtu znamená vždy už vypadnutí z mytického vědomí. Mýtus je pak významný v dvojím ohledu: na jedné straně život v mýtu, mytické vědomí, znamená život s posledními otázkami a priori rozřešenými, život neproblematický, ale tím do značné míry chráněný před úzkostí a vědomím křehkosti individuality. Na straně druhé se interpretace mýtu pohybuje v okrsku skutečně podstatných problémů a charakteristik lidského života. Právě proto řecký (a nejen řecký) mýtus nepřestává promlouvat ani k modernímu člověku. Patočka zdůrazňuje zvláště mytický

¹³² *Nejstarší řecká filosofie*, str. 27.

motiv konfliktu mezi chaosem a řádem, který pokládá za podstatné téma řecké mytologie. Toto téma hraje zásadní roli u Homéra a Hesioda: olympská božstva pořádají svět, garantující jeho bezpečí před rozkladnými silami. Týž motiv se projevuje jiným způsobem v tragédii: chaos je zde přítomen jako hybris, jako vnitřní nezměrnost člověka.

Právě proto, že mýtus v první řadě vypovídá o lidské existenci, Patočka odmítá jeho výklad na způsob jakési primitivní vědy, a to jak starověké, tak i novověké. Hesiodův chaos například není, jak býval vykládán, prázdným prostorem; nejedná se vůbec o prostor, nýbrž o představu pohlcením ohrožujícího bezmezna, přičemž zde není zásadního rozdílu mezi pohlcením fyzickým a mravním. Archaické mocnosti však v mýtu nejsou a nemohou být reflektovány: schází zde zdvojení přítomnosti sebevědomím. Tato podvojnost tvoří podmínku možnosti reflexe. Naproti tomu mýtus je vyprávěním, v němž se obrazy vynořují jeden za druhým a jeden z druhého v pohybu, který lze metaforicky popsat jako plození, v pohybu, jehož souvislost je dána vnitřním příbuzenstvím obrazů. Děj je však odsunut do minulosti, což chrání mytického člověka před vědomím, že chaos zuří právě zde a nyní, že ohrožení není tím, co bylo a více není, nýbrž tím, co právě probíhá. „*V okamžiku, kdy chaos, nekonečno, to, co vše objímá, přestalo být pouhým obrazem a pouhým kusem vyprávění se šťastným koncem, kdy je pochopena jeho neodbytnost a učiněny kroky k jeho odhalení, k jeho rozboru, rodí se filosofie.*“¹³³ Se zrodem reflexe přichází ztráta samozřejmosti a konec smíru s celkem jsoucího. Specifickým životním pocitem je tu údiv, který vypovídá o odcizení.

Filosofie tak vyrůstá z mýtu především v tom ohledu, že má s mýtem společné zadání, řeší stejný problémový okruh: postavení člověka ve světě, lidský osud. Představa celku jsoucího, všeobjímajícího nekonečna, o jehož pojmové ujasnění filosofie od počátku usiluje, je rovněž mytického původu.

¹³³ *Nejstarší řecká filosofie*, str. 29.

Z odlišnosti filosofie od mýtu však vyplývá i odlišný přístup k těmto otázkám: lidský osud se ve filosofii stává problematickým, přestává být přijímán se samozřejmostí, celek jsoucího není primárně uchopován ve vzpomínce na předvěk, nýbrž v otevřené přítomnosti.

Ve shrnujícím ohlédnutí za celkem milétské filosofie¹³⁴ se Patočka zamýšlí rovněž nad ohroženími filosofického tázání. Ta jsou podle něj dvojího druhu. Filosofie, majíc od počátku své místo mezi vědou a náboženstvím, může ztratit svou specifickou tím, že se nechá pohltit vědou; obdobné nebezpečí jí ale hrozí rovněž od náboženství, resp. mytologie. Nebezpečí pohlcení filosofické otázky počínající vědou hrozí u Anaximena. Nicméně tento myslitel mu ještě nepodléhá. Náboženství, mytologie a teologie v tehdejšímu smyslu slova¹³⁵ se ukazuje jako moc o poznání agresivnější. K úplnému takřka pohlcení filosofie mýtem dochází u Ferekyda. I přes jeho blízkost Anaximandrovi a spojení s Pythagorou je jeho fantastický spis *Pětislují*¹³⁶ příkladem absorpce filosofie mytologií. Jako takový je tento spis rovněž prvním pozdravem nutného vyrovnávání filosofie s mytologií, mocí to ve Ferekydově době ještě vládnoucí.

Otázku po vztahu náboženského elementu k filosofii Patočka dále klade v souvislosti s pojetím, které nachází v Rádlových *Dějích filosofie*.¹³⁷ Rádl rozumí milétské filosofii jako planému intelektualismu a projevu dekadence, následku odvratu od homérského náboženství. Oceňuje sice boj prvomyslitelů proti náporu orientální mytologie, leč ani ten pro něj není dosti účinný, neboť nevede člověka k aktivnímu životu. Právě požadavek aktivního života v obci, nikoli života soukromého, do sebe uzavřeného, je východiskem Rádlovy

¹³⁴ Srv. *Nejstarší řecká filosofie*, str. 60-65.

¹³⁵ Patočka připomíná, že Hesiodos podle tehdejšího chápání „teologizuje“; srv. *Nejstarší řecká filosofie*, str. 61.

¹³⁶ Diels, H. – Kranz, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1951, 7 A 8; k Ferekydovi rovněž srv. Kirk, G. S., Raven, J. E., Schofield, M., *Předsókratovští filosofové: Kritické dějiny s vybranými texty*, Praha: Oikoymenh 2004, str. 69-96.

¹³⁷ Srv. *Nejstarší řecká filosofie*, str. 62; rovněž Rádl, Emanuel, *Dějiny filosofie I.*, Praha: Jan Leichter 1932, str. 56-59.

kritiky. Patočka připouští, že typ řeckého filosofa uzavřeného v soukromí je v moderní době čímsi minulým a odbytým, nicméně chápe řecký počátek jako nutnou etapu zrání lidstva k samostatnosti a racionalitě. Popírá to, co by mohl zastánce Rádlovy koncepce namítnout, totiž že právě takovým samostatným a rozumným člověkem je už ten, který žije ve světě střízlivého homérského náboženství. Homérské náboženství se totiž ve skutečnosti nevymyká, jak tomu bude posléze u křesťanství, mytologickému polosnu myslí. Homérští bohové jsou snad idejemi, nejsou však dosud tím, co člověk následuje a čemu naslouchá ve svém mravním usilování; spíše jsou toliko předmětem obdivu; znamenají proti starším pojetím božství, včetně toho Hesiodova, krok vpřed v tom smyslu, že s nimi není spojen pověrečný strach z chaotických mocností. Jednání Olympanů je člověku srozumitelné, i když trestají: numinózní, iracionální moment božství je zde na ústupu před rozsáhlou antropomorfizací. Lidský život podléhá těmto božstvům, nad nimiž však stojí ještě osudová nutnost. V jeho bezmoci proti osudovým mocnostem homérští bohové člověku nijak nepomáhají. Dávají pouze zakusit krásu světa a na bezmoc a vydanost života slepé osudovosti tak umožňují přechodně zapomenout, a to i pomocí myšlenky na bezstarostný život božstev. Skutečně svobodný a samostatný život se neobjevuje v homérském náboženství; umožňuje jej až filosofie. Probuzení do přítomnosti člověku odnímá falešnou úlevu ve vzpomínce na prasně; přímá konfrontace s celkem světa jako přítomným na jedné straně podtrhuje vydanost, na straně druhé teprve umožňuje svobodu a samostatnost.

Náš myslitel si rovněž všímá toho,¹³⁸ že v šestém století dochází v Řecku spolu s bojem o politické uspořádání obcí rovněž k rozsáhlé politizaci náboženství. Staré tradice a zvyková práva se proměňují v zákony obce. Tyto zákony jsou garantované božsky, leč zároveň jsou lidsky srozumitelné, rozumné a pochopitelné: jsou rovnou měrou božské a přirozené. Život v obci

¹³⁸ *Nejstarší řecká filosofie*, str. 66-111.

se stává tématem náboženským; v náboženství pak dochází k jisté demytologizaci. Na váze získává život podle zákona a bohové jsou především garanty řádu, vlastnímu přítomnosti. Důraz se přesunuje z vyprávění o prapočátku na současné jednání. Tohoto pohybu si Patočka všímá už u Solón. Jeho pojetí náboženství je, aniž by si toho byl vědom a vzdor mytologizující vnější formě výroků, záležitostí spíše politickou než mytickou. To se děje pod vlivem milétské fyziky, která objevením přítomného celku světa umožnila situovat božstva nikoli do druhého, odděleného světa, nýbrž do jediného světa tohoto s jeho zákonitostmi a zákony.

Patočka se snaží změnu, jež se tehdy v lidském vědomí udála, postihnout jako modifikaci pojetí a prožívání času. Distance filosofů vůči homérskému náboženství mu není jen projevem napětí mezi pluralismem homérského mnohobožství a monismem filosofického náhledu na svět, ale především vynořením dimenze přítomnosti oproti minulosti, vlastní spíše mýtu. Přítomnost, jsouc nyní prosta konejšivého zakrytí lidské křehkosti mýtem, odkrývá vedle celku světa rovněž lidskou zranitelnost a vydanost světské nehostinnosti. To vede ke sblížení filosofie s mysterijními kulty, s orfismem a dionýstviem, které nabízejí řešení této nově nastalé situace nechráněného člověka ve světě prostřednictvím individuálního, zvláštního sblížení s božstvem a očisty. Rovněž, podobně jako někdy filosofie a oproti Homérovi, nevidí mystéria zásadní předěl mezi člověkem a božstviem. Člověk zde může v extatických zkušenostech prožívat svou schopnost sebetranscendence, obejmoutí nekonečného a rozplynutí v něm. Sblížení filosofie s mysterijními kulty však neznamená splynutí. Je zásadní rozdíl v pojmání těchto kultů mezi filosofy a ostatními lidmi. Zatímco pro obyčejného člověka je mystérii otevřena cesta zpět do mytického světa, filosofie používá tuto novou religiozitu opět jako materiál sebeutváření a vymezení vlastního poslání. *„Žádal-li dionýsovský mystik očisty, bylo to filosofovi pohnutkou, aby prohlásil za*

vrcholnou očistu právě teoretizování. To jej vyzvedalo z řady ostatních smrtelníků, konfrontovalo s božstvím, osvobozovalo tudíž od chvilkovosti a tím smrtelnosti: a to vše nikoli extatickými praktikami, nýbrž v plné střízlivosti o přítomném.¹³⁹ V této střízlivosti spočívá i důvod, proč byl filosofům z božstev milejší Apollón než Dionýsos. Pro reflektující vědomí je mysterijní zkušenost metaforou filosofické *katharsis*.

Existují dvě základní možnosti, jak se filosofie v šestém století vztahuje ke světu náboženství: jednou z nich je vztah k homérskému mýtu, druhou pak k lidovému náboženství, představovanému zvláště dionýským kultem. Představitelem první možnosti je pro Patočku Xenofanés, druhé Pythagoras. V Xenofanově bezmála osvícenské kritice homérského náboženství Patočka vidí důsledné vykročení z mytického světa.¹⁴⁰ Taková kritika však předpokládá jako svůj základ vypracovanou alternativní teologii Jednoho:¹⁴¹ mezi výsměchem tradičnímu náboženství a vážnou monoteistickou teologií¹⁴² není rozpor; právě naopak. Odpor vůči homérskému a hesiodovskému polyteismu má u Xenofana i své politické konotace: bohové, dopouštějící se nezákonných skutků, legalizují bezpráví a zbytečný přepych, příčiny to úpadku v obci.¹⁴³ Naproti tomu je Xenofanovým ideálem zákonnost a střízlivost. Patočka pokládá za významnou i další inovaci: zatímco v tradičním náboženství bohové vládli nejen vnějším okolnostem, ale rovněž lidskému nitru, pro Xenofana je smýšlení a ctnost záležitostí svobodné volby.¹⁴⁴ Význačným a obdivuhodným rysem Xenofanovy osoby je i radikalita jeho odmítnutí mytických fantazií,

¹³⁹ *Nejstarší řecká filosofie*, str. 69.

¹⁴⁰ *Srv. Nejstarší řecká filosofie*, str. 72.

¹⁴¹ *Srv. Nejstarší řecká filosofie*, str. 73.

¹⁴² *Srv. Nejstarší řecká filosofie*, str. 76.

¹⁴³ *Srv. Nejstarší řecká filosofie*, str. 74.

¹⁴⁴ *Srv. Nejstarší řecká filosofie*, str. 75.

projevující se mimo jiné i v tom, že tento „Voltaire 6. století“¹⁴⁵ neuznával orákula a pro údajnou moc thaumaturgů měl pouze výsměch.

Pythagoras je ve srovnání s Xenofanem méně racionalistický a bližší mýtu, aniž by však u něj docházelo k oslabení jeho filosofičnosti. Mezi náboženstvím a filosofií je u něj podle Patočky vztah vzájemné odkázanosti: filosofie má hodnotu náboženskou, náboženství je podloženo filosoficky. Mýtus má u Pythagora podobnou funkci, jako bude mít později u Platóna: stává se „prostředkem životního vyjasnění tam, kde rozumový výklad nestačí a kde je třeba uvést v činnost celou bytost“.¹⁴⁶ Mystický rozměr pythagorejství Patočka odlišuje od jiných, nefilosofických tradic podobného charakteru v tom smyslu, že ve filosofii, v tomto případě Pythagorově, nastupuje na místo extáze ponor myšlenkový, kontemplativní usebrání.¹⁴⁷

I ve výkladech o dalších presókraticích Patočka průběžně upozorňuje na mytické prvky v jejich myšlení. V následujícím krátce shrneme, v čem konkrétně spatřuje jejich zakořenění v mytickém světě. Thalétova voda jako původ všeho jsoucího se dle Patočky velmi přibližuje pradávnému chaosu známému z mytologie, přece se však u milétského filosofa jedná při vší podobnosti o něco jiného. Odlišnost tkví v tom, že se zde o jednotě všeho jsoucího nevypráví, nýbrž že je myšlena. Patočka se dokonce podle všeho domnívá, že Thalés, ačkoli to není textově doloženo, mohl myslet, a dost možná i myslel počátek všeho jako nekonečný.¹⁴⁸ V Anaximandrově kosmogonii a kosmologii se počátky vědy bez rozlišení mísí s mýtem.¹⁴⁹

¹⁴⁵ Srv. *Nejstarší řecká filosofie*, str. 73.

¹⁴⁶ *Nejstarší řecká filosofie*, str. 80.

¹⁴⁷ Srv. *Nejstarší řecká filosofie*, str. 93.

¹⁴⁸ Srv. *Nejstarší řecká filosofie*, str. 41.

¹⁴⁹ Srv. *Nejstarší řecká filosofie*, str. 52-53.

Parmenidés užívá konvenční mytické obrazy, odkazující zvláště k Hesiodovi,¹⁵⁰ jako surovinu, sloužící k vyjádření radikálně nového obsahu.¹⁵¹

U Herakleita, kterého vidí ve značné blízkosti Parmenidově co do pojetí filosofie i společných východisek,¹⁵² Patočka není tolik zaujat mytickým pozadím jeho myšlení. K jeho pojetí mýtu, které je v přednáškách k presokratikům určeno především odstíněním mýtu od filosofie, však jeho výklad nepřímo přece přispívá i zde, a to přiblížením toho, v čem vlastně spočívá ono filosofické „probuzení“, jehož pozadí tvoří právě hypotetický polospánek člověka mytického. Víme už, že podstatným rysem tohoto probuzení má být přesun pozornosti z praminulosti k přítomnosti a tím i vynoření celku jsoucího. Ve výkladu o Herakleitovi se k tomuto přechodu Patočka přibližuje ještě jinou cestou. Všimá si celkové tendence života k úlevnému snění, které se neomezuje jen na spánek, ale probíhá i na způsob obvyklého života s jeho rozptýleností v partikulárních zájmech.¹⁵³ V každodenním polosnu si člověk není vědom, jak ke všem jednotlivým věcem skrytě přináleží i jejich protiklad. Tato skrytá jednota protikladů znamená, že k pozitivitě života vždy náleží a ji prostupuje všudypřítomná negativita, moc zmaru. K snovému spočinutí v partikularitě náleží s ohledem na mýtus i polytheismus, skrývající původní identitu i protikladných božských sil. Probuzení z polosnu v první fázi znamená propuknutí moci negativity, která se stává, dokud člověk i při vědomí jednoty protikladných určení zůstává na svém osobním, soukromém hledisku, mocí „absolutní indiference, absolutní bezobsažnosti života“.¹⁵⁴ Rozpoznání jednoty, umožněné vynořením přítomného celku, je tak v první řadě propuknutím lhostejnosti, nihilismu.

¹⁵⁰ Srv. *Nejstarší řecká filosofie*, str. 136.

¹⁵¹ Srv. *Nejstarší řecká filosofie*, str. 120-121.

¹⁵² Srv. *Nejstarší řecká filosofie*, str. 167-170.

¹⁵³ Srv. *Nejstarší řecká filosofie*, str. 147-148.

¹⁵⁴ *Nejstarší řecká filosofie*, str. 148.

Herakleitova odpověď na takovou indiferenci spočívá podle Patočky v ještě radikálnějším překročení partikularity: „*Na místo ,vše je **mi** jedno‘ třeba říci energicky: vše je jedno! a vši silou přitakat tomuto jednomu, jež spojuje rozdělené, jež se udržuje ničáním, oním vzájemným odčiňováním všech činů, oním mařením všech hranic, jež jsme zastihli u Anaximandra. Zde je probuzení z dosavadního polosnu.*“¹⁵⁵

Empedokla chápe Patočka jako faustovského titána svého druhu.¹⁵⁶

Faustovský motiv je u něj spojen s něčím u starých Řeků jinak neobvyklým: s překročením hranice mezi božským a lidským. Nárokování božství ještě v tomto životě by pro člověka homérského bylo neodpustitelnou hybris.¹⁵⁷ Nárok, vznášený Empedoklem, totiž že je bytostí nadlidskou, je stejně jako dříve u Pythagory spojen s tvrzením o vzpomínkách na minulá vtělení.¹⁵⁸

Pokusme se nyní shrnout a zhodnotit přínos tohoto přednáškového cyklu k našemu tématu. Mýtus zde náš myslitel chápe jako křehké překlenutí roztržky ve jsoucím, která provází postupující individuaci. Jde o polosena myslí, který nutkavě krouží kolem nejpodstatnějších témat lidského života; nedává jim však vyvstat v jejich problematičnosti, nýbrž projekcí do minulosti je předkládá zdánlivě vždy už vyřešená, zbavená zneklidňujícího ostnu. Jako takový je mýtus předpokladem filosofie. Ta s ním sdílí základní tematiku a využívá jej jako materiál. K počátku filosofie neodmyslitelně náleží rovněž specifická řecká mytologie: její projasněnost, bohatství, pluralita a v rámci obce i její politizace.

Vznik filosofie, souznačný se proměnou hypotetického somnolentního vědomí mytického ve vědomí reflektované, bdělé, Patočka chápe především z hlediska času: oproti v mytickém světě převládající minulostní dimenzi se ve

¹⁵⁵ *Nejstarší řecká filosofie*, str. 148.

¹⁵⁶ *Srv. Nejstarší řecká filosofie*, str. 197.

¹⁵⁷ *Srv. Nejstarší řecká filosofie*, str. 197.

¹⁵⁸ *Srv. Nejstarší řecká filosofie*, str. 204.

filosofii dostává do popředí přítomnost. S ní se naplno, nikoli odsunut do praminulosti, objevuje i celek jsoucího. Vztah k celku umožňuje člověku odstoupit od každodenních interesů a transcendovat bezprostředně dané; ke zvláštnosti vynoření celku patří podle Patočky i propuknutí moci negativity, která ohrožuje duši nihilismem, ale zároveň je výzvou k radikalizaci překročení partikulárních zájmů a nahlédnutí skryté jednoty veškerenstva. Ve vědomí se však se vznikem filosofie odehrává ještě další změna: duše původně hypnotizovaná mytickými obrazy se stává reflektovanou. Kromě přítomnosti těchto obrazů ve vědomí se objevuje rovněž vědomí sebe sama.

Probuzení z mytického polospánku je nicméně dvojznačné: objevené bohatství přítomného celku a svobody v něm s sebou nese i ukončení příměří se jsoucím: vědomá individuace zahrnuje spolu s údivem i odcizení. Tato bolestná stránka probuzení je důvodem, proč se mýtus spolu s dalšími náboženskými fenomény může pro rodící se myšlení stávat svodem. V některých případech se filosofie ponoří zpět do mytického snění a znovunabývající bezpečný domov ztratí sebe samu.

Patočka rovněž rozeznává dva základní způsoby, jimiž se už konstituovaná filosofie k mýtu a náboženství vztahuje. Svět homérských božstev je terčem osvícenské kritiky, jejímž rubem podle Patočky bývá (alespoň ve starém Řecku) vypracovaná alternativní teologie. Druhou možností pak představuje sblížení filosofie s náboženstvím na způsob kruhového vztahu vzájemného zakládání: náboženství je domyšleno a podloženo filosoficky, filosofie má náboženskou hodnotu.

Z hlediska vývoje Patočkova myšlení je pozoruhodný vztah v tomto přednáškovém cyklu načrtnuté filosofie mýtu k dřívějším textům. Motivy známé ze systematické části erbenovské studie,¹⁵⁹ zvláště pojetí mýtu jako překlenutí roztržky ve jsoucím, zapříčiněné vynořením subjektivity, a jeho

¹⁵⁹ *Mýtus v naší romantice, zvláště u Erbena*, str. 50–66.

charakter vzpomínky na prasně, jsou z rámce metafyzického prosvětlování transcendentální oblasti přeneseny do oblasti dějin filosofie. Myslitelský vývoj, který Patočka mezitím prodělal, spolu se změnou souvislosti, s sebou nese zřetelnou proměnu celkové koncepce: mýtus už není zprávou o dění v oblasti tvořivých sil prasně; je nyní snem, z něž se člověk probouzí do dobrodružství nechráněné, leč svobodné subjektivity. Přednášky tak navazují na tendenci, kterou jsme sledovali už v pozdějších válečných textech. Prohlubuje se v nich pojetí mýtu jako artikulace lidského života; ze scény se stále více stahují tajemné přírodní mocnosti, aby udělaly prostor dramatu dějinné svobody.

Patočka rovněž prohlubuje svou analýzu dvojznačného vztahu mýtu k filosofii. Na jedné straně mýtus náleží k podmínkám jejího vzniku a představuje jakousi duchovní dělohu, bez níž by se mohlo bdělé, reflektující vědomí zrodit jen stěží, na druhou stranu je mýtus pro takové vědomí vždy ohrožením a svodem. Dějinný vzruch, jehož možnost se otevírá se vznikem filosofie, se odehrává v protitahu vůči mytické zdomácnělosti ve světě: naléhavost přítomnosti coby médium skutečné svobody vyžaduje odvržení bezpečí, prostředkovaného vyprávěním o vždy již rozhodnuté mytické praminulosti. Pozornost dějinného, tedy svobodného a zodpovědného vědomí se neupírá na snový *illud tempus*, v němž věčně minulá božstva zakládají svět v jeho fakticitě, nýbrž na tady a teď konečné bytosti, které je spojeno s rozhodováním.

Takto vypracované pojetí mýtu ve vztahu k počátkům filosofie je přesvědčivé, pokud přijímáme Patočkovy předpoklady, jinak však může vzbuzovat jisté pochybnosti. Už samotný kontrapunkt mýtu a filosofie je možné pokládat za problematický – nezůstává snad filosofie, nakolik chce říkat vůbec něco významného z hlediska lidského života, odkázána na symboliku a naraci? A není mýtus kultivovaným, do značné míry explicitním a *stejně jako*

filosofie symbolickým vztahem k celku? A jak máme rozumět tomu, že se teprve ve filosofii objevuje časová dimenze přítomnosti? Žili a žijí snad všichni lidé, jimž se dosud nedostalo zasvěcení do řecké reflexe (nakolik o jednotném fenoménu tohoto typu vůbec můžeme hovořit), toliko v minulosti?

Právě v těchto přednáškách se také začíná objevovat klíčová a zjevně *hodnotící* metafora mýtu jako snu oproti filosofii (resp. dějinnosti) jako probuzení. Je však skutečně poměr mýtu a filosofie takový? Nemohli bychom stejně dobře vidět ztrátu kontaktu s prasevětem jako ztrátu vědomí, jako spánek oproti mytické bdělosti, dbalosti na přírodní a kosmické prostředí? Máme vůbec k dispozici nástroje, abychom pronikli do hypotetického stavu před „probuzením“ a zakusili na sobě přechod k (opět hypotetickému) odlišnému typu vědomí? A můžeme vůbec nárokovat perspektivu, z níž můžeme bez pochybností rozeznat „sen“ od „skutečnosti“? Patočka vcelku neproblematicky věří, že filosofie představuje probuzení z mytického snu – neprohřešuje se tím však proti vlastnímu principu ustavičné problematizace? Není koneckonců už zde jeho *vyprávění* o počátku filosofie *mýtem* svého druhu?

Pochybnosti bychom mohli mít i ohledně předpokládaného zdvojení lidského vědomí, spojeného podle našeho autora teprve se vznikem filosofie. Odkud vlastně Patočka ví, že „mytický“ člověk nedisponuje také sebevědomím? Je taková *nedoložitelná* absence sebevědomí skutečně *alespoň pravděpodobná*? Rovněž předpokládané odsouvání rozhodování do „praminulosti“ a podvázání „svobody“ v mytickém světě se nezdá být příliš přesvědčivé. Jistě: řečeno jazykem vlastním našemu mysliteli - mýtus mj. tematizuje základní momenty a aspekty přirozeného světa, jejichž ustavení a rozvržení celkem realisticky spatřuje v zakládající, archaické minulosti. Je však skutečně svobodné rozhodování jednotlivého člověka v rámci jeho konkrétního osudu podvázáno tím, že se svět se svými danostmi chápe jako založený v archaickém pračase? A naopak: rozvrhuje snad člověk po vzniku reflexe

prostřednictvím své „svobody“ přirozený svět v jeho základních dimenzích – určuje kupříkladu chod Slunce, rotaci Země či pořádek ročních dob? A pokud na obě otázky odpovíme záporně, můžeme se znovu ptát: v čem potom vlastně spočívá rozdíl mezi „mytickým“ a „dějinným“ člověkem? Pokud vůbec budeme přijímat takové rozlišení, mohlo by se zdát, že nejzákladnější rozdíl spočívá v typu symbolů a metafor, odkazujících k celku skutečnosti: zatímco v mýtech se objevují symbolické *osoby*, je tam, kde mytický svět eroduje, zvykem hovořit jazykem spíše *zpředměťujícím* a personalitu vyhrazovat pro člověka. Odtud by snad bylo možné porozumět Patočkou akcentovanému kontrastu mytické minulosti a přítomnosti filosofie: na jedné straně pak máme *vyprávění o činech* božských osob, na straně druhé *popis* („objektivně“ přítomného) stavu *věcí*. Je však na místě poznamenat, že mýtus nebývá omezen jen na minulost: působení božstev je v něm nepochybně *přítomné*, a zároveň se nezřídka nabízí i eschatologická *budoucnost*, především však *všechny* časové dimenze objímající *cykličnost*.

Navíc stále není jasné, proč by personální symbolizace celku skutečnosti měla být oproti symbolizaci apersonální v jakémkoli ohledu defektní. A bylo by možné uvažovat i v tom smyslu, že pokud považujeme např. zjevně bezohledný přístup „dějinného“ lidstva k přírodě i „spícím a nedospělým primitivům“ za škodlivý a pokud budeme (společně s Patočkou) věřit, že objektivizující přístup ke skutečnosti se odvíjí od řeckého počátku a tuto bezohlednost umožnil, mohlo by naše hodnocení mýtu a filosofie být oproti Patočkovu opačné.

Vzdor opakovaně proklamovanému odstupu od redukcionistického podhodnocování mýtu se zdá, jako by sílilo Patočkovu přesvědčení, že je mytická vzpomínka na prasně *falešná*. Ve své zdánlivé samozřejmosti poněkud zákeřný apriorní předpoklad, nakolik je mi známo nikde nezdůvodňovaný, že mýtus je *falešným* vědomím, podbarvuje, jak se zdá, celou

Patočkovu interpretaci počátků řeckého myšlení. Tento předpoklad pokládám za krajně problematický; navíc se zdá být riskantní i z hlediska sebeepochopení filosofie. Neupadá tak myšlení do osidel Patočkou posléze tolikrát kritizované osvícenské zpupnosti? A skutečně musí filosofie legitimovat svůj přístup ke skutečnosti polemicky, devalvací přístupů alternativních? Nepokračuje Patočka svým podtrhnutím určitých aspektů sebeepochopení prvomyslitelů v neblahé tradici špatného osvícenství, kterou sám na jiných místech opakovaně a právem kritizuje?

Otázkou rovněž je, zda je vůbec možné se v lidské situaci obejít bez jakéhokoli vyprávění o prvopočátcích. Není snad rezignace na takové vyprávění v úplnosti neproveditelná? Nedokazuje jak filosofie, tak i věda znovu a znovu, že se bez narace, která by sloužila jako rámeček vši skutečnosti – tedy narace *také* protologické a eschatologické – není možné dost dobře obejít? A neznamena pak „probuzení“ z mytického vědomí především vpravdě tragickou ztrátu schopnosti vidět svět jako posvátný a mocnosti jej utvářející jako osobní? Neskrývá se právě zde nejhlubší kořen přístupu ke skutečnosti, který otevírá pole pro bezohlednou exploataci přírody a člověka odsuzuje k bezdomoví tváří v tvář údajně chladnému, neosobnímu univerzu? A pokud existují i pouhé náznaky, že by tomu tak mohlo být, neměli bychom spíše než navazovat na to nejproblematictější z naší tradice hledat alternativní cesty myšlení i praxe?

Všimněme si ještě jedné nepřilíš přesvědčivé teze, která se objevila už dříve – totiž že mýtus překrývá úzkost, plynoucí z nehostinnosti světa. Ani toto své přesvědčení, dosti markantně ovlivněné relativně pozdní tradicí myšlení, která staví do centra pozornosti právě úzkost, Patočka nedokládá, a je proto otázka, zda a nakolik bychom je měli přijímat. Člověk přece není jen bytostí křehkou, ale také pevnou, a svět zdaleka není toliko nehostinnou pustinou: zprvu a

většinou se nám dává jako *domov*; onu nehostinnost je dobře možné chápat i jako nesamozřejmou modifikaci domova: *deficientní* modus přebývání.

Patočkovi v těchto přednáškách šlo především o zevrubné pojednání o řeckém počátku filosofie, mýtus zde byl záležitostí v podstatě marginální. Problematické body jeho interpretace, na které jsme zde upozornili, se však budou s mírnými obměnami objevovat i v následujících desetiletích; proto jsme jim museli věnovat pozornost. I v těchto přednáškách se začíná formovat jádro Patočkovy pozdní filosofie dějin, jejíž nezanedbatelnou součástí je právě kontrast mýtu a filosofie. V této zárodečné podobě je dobře patrné, že vzdor všemu odstupu od redukcionismu a vulgárního osvícenství zůstává v pozadí Patočkova pojetí počátků myšlení víra v *pokrok* lidstva od pověry k střízlivosti, od nerozumu k racionalitě, od mýtu k logu. Je otázka, odkud se právě ve druhé polovině čtyřicátých let minulého století, tedy bezprostředně po druhé světové válce a tváří v tvář nástupu další diktatury, taková víra brala. Nepokládám za přílišnou svévoli chápat její vytrvalost jako svědectví o moci mýtu, konkrétně moderního mýtu o pokroku – moci tím větší, že v tomto případě nereflektované; a navíc moci jednoho z nejzhoubnějších mýtů, které se kdy zrodily na této planetě.

2.2. Sókratés

V přednáškách věnovaných Sókratovi,¹⁶⁰ navazujících na předcházející cyklus věnovaný presókratikům, Patočka tematizuje mýtus v několika ohledech. Závažný je exkurz o tragédii, ke které je Sókratés v jistém smyslu v obdobném vztahu jako nejstarší myslitelé vůči mýtu obecně: tragédie je vlivnou kulturní mocí a jako taková je předpokladem Sókratova vystoupení.

¹⁶⁰ Patočka, Jan, *Sókratés*, Praha: SPN 1991. Přednáškový cyklus o Sókratovi se konal na půdě filosofické fakulty University Karlovy v letech 1946-47. K peripetiím vzniku jejich konečné verze viz Ediční poznámku in: *Sókratés*, str. 148-149.

Sókratés s ní sdílí otázky, nikoli však jejich řešení; tragédii filosoficky přehodnocuje. Kromě tohoto důležitého exkurzu se v přednáškách objevují porůznu roztroušené zmínky a kratší pasáže věnované přímo mýtu, případně pojednávající o tématech s ním souvisejících. Ke slovu přichází mnohoznačnost problematiky: mýtus je pro Patočku stále mocí do značné míry nepřátelskou vůči nové úrovni vědomí dosažené ve filosofii, zároveň se však může stát hrází proti mravní nevázanosti. Nově se Patočka zabývá problematikou filosofického mýtu: ten se ukazuje ve své ambivalenci; na jedné straně se setkáváme s mýtem účelově užívaným sofistickou, na straně druhé s paradigmatickým filosofickým mýtem o Sókratovi.

V rámci rozsáhlé kapitoly o kulturních předpokladech Sókratova vystoupení¹⁶¹ se Patočka zabývá především dvěma fenomény, které v tomto ohledu pokládá za zvláště určující, a to sofistickou a tragédií. V naší souvislosti je podstatný výklad o tragédii. Ta je pro Patočku především výrazem specificky řeckého (resp. athénské) typu náboženského a etického života. Tato religiozita je charakteristická tím, že je v ní člověk poddán obci a jejím zákonům, ale zároveň s tím i bohům: obojí úcta je neoddělitelně spjata, služba božstvům má význam pro obec a věrnost obci je zhodnocena nábožensky. „Nadsvětovost“ a „nadčlověčenství“,¹⁶² jejichž přinejmenším náznaky lze nalézt u Empedokla či Pythagora, jsou athénskému náboženskému životu vzdáleny, podobně jako obci odcizená autonomie myslitele Anaxagorova ražení.¹⁶³ V Sókratově době je stále do značné míry závazný a aktuální homérský obraz světa a příslušné pojetí člověka; největším pokušením a zároveň nejhorším hříchem homérského (ale i tragického) člověka je hybris, překročení daných hranic. Oproti staršímu světu Homérovu se však v tragédii, která je v Sókratově době druhou řídící duchovní mocí, dostává do hry

¹⁶¹ *Sókratés*, str. 28-63.

¹⁶² *Sókratés*, str. 29.

¹⁶³ Srv. *Sókratés*, str. 29.

mnohem více vedle vztahu člověka k bohům i jeho vztah a povinnost k obci a jejím zákonům. „*Zatímco homérský hrdina žije, aby se tak řeklo, v bezprostředním dosahu božské síly a je jí dirigován bez ohledu na jakoukoli další nadřizenou moc, je nyní v attickém dramatu téměř ustavičně přítomno trojí: hrdina jako jednotlivec, obec, skupina či dokonce lidstvo a konečně božský svět.*“¹⁶⁴ Problémem a tématem tragédie pak je nalezení náležitých vztahů jak ke společenství, tak i k božstvům. Mravní konflikty se v tragédii vinou plurality nároků kladených na jedince a rovněž jejich antagonismu vyhrocují do míry nedosažitelné v případech ryze individuálních. Na scénu se dostává i zkušenost dějinnosti, dějinného osudu vlastního společenství a jedince v jeho rámci. Společenství se stává kontextem, v němž se odehrávají rovněž děje prve čistě mytické. V dějinné polis se může týkat každého jejího příslušníka to, co bylo ve světě homérském výsadou toliko jedinců zvláště obdařených, např. Achillea: nevyhnutelná nutnost přijmout rozhodnutí a jeho následky. Tragédie je tak pro Patočku především tragédií (dějinné) svobody, nikoli osudu a nutnosti. Dále se v ní ohlašuje pokračující eroze naivity původního mytického vědomí: „*Proti homérskému člověku tento tragický již ztratil svou bezpečnou jistotu, kterou dává bezprostřední odevzdání do božských mocí mytických. Nevrhá se již do života s naivní a jasnou myslí, která nepředvídá a nerozpakuje se na sebe brát cokoli.*“¹⁶⁵ Tragický hrdina stojí cele ve stínu osudového utrpení; konflikt nelze vyřešit prostřednictvím průzračného nahlédnutí, osud nelze v nezúčastněné teorii pochopit: hrdina dosahuje poznání prostřednictvím bolesti. Iracionalita nutně náležející k tragédii, a to v míře mnohem větší, než tomu bylo v případě zjasněného světa homérských hrdinů, tvoří hranici lidství: je tím, co lidství podstatně vymezuje, ale i ohrožuje. Noční stránka skutečnosti, která zde přichází ke slovu více než v homérském

¹⁶⁴ *Sókratés*, str. 30.

¹⁶⁵ *Sókratés*, str. 30.

náboženství, iracionalita a nepochopitelnost je výrazem pokračující individualizace a stupňující se zranitelnosti jednotlivcovy v kontextu stále složitějších vztahů a souvislostí. Jedinec, vědomý si sebe sama a zatížený nutností volit, je součástí obce, rodu, rodiny; má být spravedlivý, ale rovněž odpouštět, má sám sebe prosadit, ale i překonat: na stále méně společenstvím a mytickým výkladem skutečnosti krytého a chráněného jedince jsou kladeny stále větší požadavky, které jsou navzájem přinejmenším v napětí, ba často přímo v konfliktu. Povinnosti a úkoly, mnohdy rozporné, jsou nadto božsky sankcionovány, což činí rozhodování mezi nimi tím závažnějším a obtížnějším. Jednotlivec nadto, jsa dědicem obce stojícím zároveň s tím i v souvislostech rodových, musí nést rovněž viny předků za činy, které sám nespáchal. „*Hrdina je živá otázka, položená z hloubi lidské bezradnosti tváří v tvář mocnostem, na kterých závisí a které mu jedině mohou dát smysl: protože tak žije v otázce, má u něho život novou dimenzi, novou uzavřenost.*“¹⁶⁶ Patočka zdůrazňuje, že k zásadní problematizaci lidského života dochází už v tragédii: otázka po smyslu života je položena ještě před Sókratem.

Příkladem, který slouží jako ilustrace tohoto pojetí tragédie, je tvorba Aischylova. U něj je dle Patočky ospravedlněna božská vláda na zemi lidskou provinilostí: pramenem utrpení je člověk, nikoli bůh. Ke slovu se dostává přemoc „svodu“¹⁶⁷ vedoucího člověka k překročení zákona. V různých svých dílech Aischylos ukazuje rozličné formy podlehnutí. Nejhlubší tragédií Aischylovou je pro Patočku Oresteia, v níž se konflikt mezi podsvětními božstvy a Apollónem, do nějž je zapleten hrdina, řeší ve smyslu nastolení spravedlnosti lidské, státní soudní instituce. Sofoklova Antigona je pak „jakoby zkouška téhož řešení per absurdum“.¹⁶⁸

¹⁶⁶ *Sókratés*, str. 31.

¹⁶⁷ *Sókratés*, str. 31.

¹⁶⁸ *Sókratés*, str. 33.

Tragédie tedy znamená jistou míru problematizace. Jejím předznamenáním je, podobně jako je tomu v případě Sókratova tázání, známá výzva k sebepoznání: delfské ‚gnóthi sautón‘. Patočka tuto výzvu interpretuje ve smyslu lidské konečnosti: člověk má utrpením poznat svou mez, převzít provinilost a podstoupit očistu. Takový je smysl života v tragédii. Drama je dramatem duše jako místa odpovědnosti a kladení otázky po smyslu, duše jako toho, co se k tomuto smyslu vztahuje prostřednictvím svého utrpení. Božstvo, které je posledním pramenem smyslu, v tragickém chápání světa ve vztahu k člověku především odkrývá jeho konečnost, omezenost. Člověk je zde pak jako bytost zprvu nevědoucí, konečná, problematická, ke smyslu směřující, aniž by jej pozitivně měla v rukou: to jsou rysy, které sdílí tragické pojetí člověka se Sókratovým. Dalším společným rysem je situovanost této problematiky v polis.

Patočka tím nechce říci, že by snad Sókratés proti tragédii nepřinášel nic nového: zdůrazňuje pouze, že problematika, rozpracovávaná pak filosofií jinými prostředky a jiným způsobem, s mnohem větším důrazem na racionalitu, je v klasické tragédii už nějakým způsobem přítomna.¹⁶⁹ Nejzásadnější Sókratovu inovaci ve vztahu ke starší náboženské tradici, jak vykryštovala v tragédii, spatřuje Patočka v otázce teodiceje.¹⁷⁰ Zatímco v tragickém světě se člověk může stát bitevním polem protikladných božských požadavků a jsa obětí tohoto sváru, může si zároveň při všem svém utrpení zachovat vnitřní integritu, je pro Sókrata božský příkaz jednoznačný: člověk může a má dosáhnout areté. Nespravedlností je potom vinen člověk sám, nikoli božstvo. Přestože se můžeme s podobným řešením problému teodiceje setkat i v tragédii (Patočka uvádí příklad Aischylův), je Sókratovo řešení přece jiné: Sókratés nezná rezignaci před iracionálním, vlastní hrdinům tragédií. U

¹⁶⁹ Srv. *Sókratés*, str. 33-34.

¹⁷⁰ Srv. *Sókratés*, str. 132 – 133.

Aischyla je člověk (nikoli bůh) sice pramenem utrpení, ale přece se tímto pramenem stává nevyhnutelně, slepě a nutkavě podléháje iracionální přemoci svodu. Takové zaslepující onemocnění rozumu a vůle Sókratés nezná. Právě v tomto vítězství racionality spočívá podle Patočky vlastní rozchod Sókratův s tradičním náboženstvím. Avšak i zde je při vši odlišnosti jistá kontinuita. Reziduem iracionality v Sókratově osobě, a to reziduem s náboženskou hodnotou, je jeho daimonion. Nicméně tento hlas je Sókratův privátní, jedná se o náboženskou veličinu soukromou, nikoli, jak tomu bylo v kultu tradičním, veřejnou, přístupnou všem. Daimonion je i přes svou zřejmou náboženskou hodnotu pro Patočku spojeno spíše s historičností lidského života než s mýtem. Ozývá se v závažném životním rozhodování, kde negativně pomáhá určit dobré: je tedy při díle v situacích, které utvářejí život jednotlivce v jeho dějinném ohledu. Úplné završení Sókratova života tváří v tvář smrti dosvědčuje svým mlčením. Daimonion tedy Patočka klade především do souvislosti s dějinností a s oblastí mravního života, oslabuje tak jeho náboženské konotace.

Další moment Sókratova rozchodu s tradiční zbožností Patočka odkrývá v parafrázujícím výkladu dialogu Euthyfrón.¹⁷¹ Ukazuje zde Sókrata jako toho, kdo v kontrastu se svým soupeřem, jenž bez pojmové jasnosti a bez ochoty vydržet rozpory uniká k mytologii, usiluje o pravou zbožnost.¹⁷² Euthyfrón v roli Sókratova protivníka redukuje religiozitu na obchodní vztah. Ve strachu o sebe se obává poskvřny; utíká se k nekriticky přijímaným mýtům, které se snaží, hodí-li se mu to, upotřebit jako konkrétní pokyny pro život. Sám sobě přisuzuje správné pochopení božských záležitostí. Naproti tomu Sókratés oblast mýtu coby nejasnou jakoby přeskakuje a v pojmovém zkoumání odhaluje nevědomost Euthyfrónovu, aniž by sám sobě přičítal pozitivní vědění.

¹⁷¹ Srv. *Sókratés*, str. 128 – 133.

¹⁷² Srv. *Sókratés*, str. 132.

Právě tato ochota vystavit se negativitě nevědění tvoří zvláštní rys Sókratovy osoby, a koneckonců i jeho zbožnosti. Tato religiozita je potom hlavně konáním areté ve vztahu k božstvům.¹⁷³

Mýtus, pokud jde o mýtus živý, bývá u Patočky obvykle spojován spíše s úpadkem a nežádoucím životním odlehčením, je spánkem či polospánkem mysli. Nečekaně se v tomto přednáškovém cyklu objevuje tradiční náboženství i jako fenomén pozitivní z hlediska morálky: Sókratés v době krize tradičních hodnot vyhledává mládež, mezi níž bují mravní nevázanost, aby zde v pozitivním smyslu působil. Mravní dekadence, které po ztrátě tradičních jistot mládež podléhá, je přirozeným stavem člověka, není-li tento podroben kázní náboženské a morální.¹⁷⁴ Tradiční náboženství je mytické: lze tedy snad dovodit, že je zde mýtus chápán jako moc koneckonců do jisté míry stojící proti tendencím úpadkovým, ač se coby sobě neprůhledný nemůže rovnat filosofii.

Nově se v přednáškovém cyklu objevuje problematika filosofického mýtu. Ten je zprvu představen jako moc spíše škodlivá, a to ve formě oblužování posluchačů sofistickými výklady. Patočka takový mýtus prezentuje v rámci interpretace Platónova dialogu *Prótagoras*.¹⁷⁵ Mýtus se zde ukazuje ve své nejproblematictější patrně podobě, totiž jako účelově použitá „báchorka“,¹⁷⁶ která neobstojí v Sókratově dialektickém zkoumání.

Sókratovské přednášky z konce čtyřicátých let představují s ohledem na naše téma prohloubení Patočkovy tendence chápat mýtus a fenomény příbuzné především jako artikulaci lidské situace. V tomto smyslu i tyto přednášky navazují na vývoj z první poloviny čtyřicátých let. Akcentace lidské stránky

¹⁷³ Srv. *Sókratés*, str. 132; Patočka vidí sókratovskou areté ve třech ohledech: ve vztahu k sobě, k božstvu a k spoluobčanům; srv. *Sókratés*, str. 128–133.

¹⁷⁴ Srv. *Sókratés*, str. 104.

¹⁷⁵ Srv. *Sókratés*, str. 37 a násl.

¹⁷⁶ Srv. *Sókratés*, str. 42.

mýtu se spojuje se silícím důrazem na individuální i kolektivní dějinnost, který je nicméně určený i historickým zaměřením práce.

Tragédie je příběhem v rámci polis situované, přinejmenším zárodečně dějinné svobody, jejímž negativním pozadím je bezradnost tváří v tvář antagonistickým a božsky sankcionovaným požadavkům; Sókratovo daimonion je iracionální mocí, přesto však mocí svobody dějinného člověka, dosvědčující životní autenticitu mlčením, stvrzujíc tak pravost filosofovy vytrvalosti tváří v tvář smrti. V pozměněné podobě se i zde dostává ke slovu podvojný vztah filosofie a mýtu, známý už z předchozího přednáškového cyklu: dochází k polemice s tradičním náboženstvím z pozice sókratovského nevědění, ale i k produkci originálních filosofických mýtů. Filosofický mýtus se však ve své upadlé podobě ukazuje rovněž jako moc destruktivní. Nečekané je ojedinělé zhodnocení tradičního náboženství jako zábrany proti mravní dekadenci.

Mýtus, ať už v podobě zevrubně pojednávané tragédie, tradiční mytologie, mýtu filosofického či v náznacích už zde vyprávěného mýtu o božském člověku Sókratovi, v těchto přednáškách nemluví o zakládající oblasti skutečnosti, jako tomu bylo třeba ve výše pojednávané erbenovské studii; není zde řeč o „pramocnostech“ utvářejících a nesoucích svět. Mýtus nicméně, a to zvláště v podobě tragédie, projasňuje a artikuluje konkrétní a priori nové podoby lidského života, a především svobody, naplno propukající ve filosofii; tímto a priori je napjatá, konfliktem těhotná scéna polis s rozporuplnými požadavky, kladenými na občana. Některé z těchto požadavků jsou božsky sankcionované: mytický děj se přesouvá z „onoho času“ do současnosti, vstupuje do dějinné situace polis. Podobně se i archetypický hrdina stává v historickém Sókratovi, zakladatelské a paradigmatické postavě filosofie, tělem, vstupuje do dějin, aby zde svým působením, zpečetěným obětí, ustavil tradici západního myšlení. V rozmanitých podobách mýtu se artikuluje pozadí

dramatu lidského osudu: lidská situace coby konkrétní a priori dějinné svobody. Matricí této svobody je zvláště v tragédiích zpřítomňovaný konflikt rozličných požadavků; ke slovu se zde dostává homérským náboženstvím přechodně smířený chaos. Vzmach se děje převzetím plné odpovědnosti za problematickou a konfliktní situaci, kterou exponuje už tragédie, nicméně plně ji na sebe podle našeho myslitele bere a uspokojujivě řeší až filosofie poté, co se zříká tragické osudovosti.

Mohli bychom se jistě ptát, zda je odmítnutí fatality opravdu věrnější leckdy hořce nevypočitatelné povaze lidského života, a také nakolik se vůbec odmítnutí osudovosti týká filosofie jako takové. Nezrodila se snad v rámci západní filosofie celá řada i mnohdy až drasticky deterministických rozvrhů skutečnosti? A nevystihuje snad právě tragédie hlouběji než abstraktní myšlení dramatickou koincidence osudové nutnosti a svobodného jednání, vlastní i reálnému životu? Skutečně lze fatalitu přemoci jejím odmítnutím? Nevede to spíše k masivnímu vytěsnění sil determinujících lidskou existenci než k jejich svržení, překonání, či alespoň zvládnutí? Otázky tohoto druhu mohl mít Patočka na mysli, když v následujících desetiletích meditoval o tragédii a hledal mimo jiné i v návratu k ní východisko z duchovní krize západního světa.

2.3. Platón

V poslední řadě Patočkových poválečných přednášek k antické filosofii věnované Platónovi se opět můžeme setkat s řadou kratších výkladů a zmínek o mýtu. Poprvé se zde kromě látky, kterou už známe z dřívějších, tedy kromě výkladů o mýtu jako pozadí vzniku filosofie, případně jako o moci, která rodící se reflexi ohrožuje, můžeme rovněž seznámit s obsírnějším výkladem o mýtu filosofickém.

Mluvě o osudovém setkání Platóna se Sókratem, které neváhá nazvat „zázrakem“, ¹⁷⁷ říká Patočka: „*Sókratés Platónovi ukázal, že je možno být; být z vlastního základu, tedy svobodně, nikoli jako mytický člověk, který na sebe zapomíná, kterému život není úlohou, nýbrž jediným extatickým podlehnutím mohutným kosmickým mocnostem – a přece nikoli prázdně a marně, libovolně a nevázaně, jako sofistům a jejich žákům, kteří sváděli tak gigantický a v gigantičnosti marný boj o obec a pomocí obce o svět. Sókratés tedy Platónovi ukázal novou vazbu, vazbu podstatně příslušnou k svobodě. Svoboda, autonomie člověka má svůj smysl toliko jako ochotná vazba, tj. jako láska k pravému jsoucnu, k tomu, co nikoli zdánlivě, nýbrž v pravém a plném slova smyslu je.*“¹⁷⁸ Mýtus, zde coby vláda sebezapomenutí, představuje opět negativní pozadí vzniku filosofie. Sofistika je potom, jak jsme už rovněž viděli, nihilistickou podobou problematizace; platonismus naproti tomu znamená svobodu, umožněnou vztahem k nepomíjejícímu bytí.

Podobně i básníci, tito hlavní představitelé mytického přístupu ke světu, bývají v Platónových dialozích demaskováni jako přísluhovači nesvobody a pasivity tradičního náboženství. Spor s poesii proniká celé Platónovo dílo: „*Platón chápe poesii jako moc, která odvádí od vlastní bytosti, jako jednu ze sil sebezapomnění. Je jako mýtus starého stylu: činí člověka nesvobodným.*“¹⁷⁹ Platónská reflexe úpadkové moci náboženství nachází svůj výraz zvláště v dialozích Ión a Euthyfrón: „*Co v nich brání člověku, aby přišel k sobě, je mytická tradice, je příliš vnější poměr k nadlidskému, které tu člověka odsunuje a umlčuje.*“¹⁸⁰ V prvním vykládaném dialogu je božské mocí strhující svou pozitivní daností, tím ale zároveň znesvobodňující, zbavující rozumu a tím zodpovědnosti. V rámci své parafráze dialogu Patočka upozorňuje na

¹⁷⁷ Srv. Patočka, Jan, *Platón: přednášky z antické filosofie*, Praha: SPN, 1992, str. 29.

¹⁷⁸ Viz *Platón*, str. 29-30.

¹⁷⁹ Viz *Platón*, str. 40.

¹⁸⁰ Viz *Platón*, str. 85.

Sókratovu „teorii iracionálna“,¹⁸¹ ktorou dialog obsahuje. „*Iracionálno je pathický stav, kďy božská i vyšší moc mluví a působí naším prostřednictvím, aniž se s naší lidskou povahou mísí a jí povyšuje k sobě.*“¹⁸² Není zde zpochybněno božské působení: problematická je trpnost strženého, který není ve skutečnosti pozdvihován k vyššímu životu, ale naopak ztrácí, jsa pouhým médiem cizí síly, rozum. Básník obsednutý vyšší mocí se ukazuje jako tvůrce pouze zdánlivý, ve skutečnosti závislý na cizích mocnostech, nesvobodný a nevědomý. „*Tak je patrné, že blízkost k božství, božské poslání, není ještě nikterak nutně poselstvím svobody, není nijak nutně výzvou, aby člověk uskutečnil sebe – filosofii: může být něčím právě opačným, úplným vystoupením ze vší skutečnosti, vymazáním sebe před poselstvím světa vyššího; a tím je Platónovi v tomto období poesie.*“¹⁸³ Totéž co pro básníky platí i pro rapsody: obojí přicházejí svou pasivitou a trpností o to nejpodstatnější, o schopnost náhledu, skutečný a odpovědný vztah k pravdě. Patočka v závěru výkladu Iónu zmiňuje pochybnosti, které se mohou zmocnit moderního čtenáře, pochybnosti týkající se podcenění iracionality a tvořivosti, pochybnosti o převaze racionalismu. Kritika, zaměřující se na údajný Platónův racionalismus, se mívá se svým předmětem: ve skutečnosti jde podle Patočky o vymezení lidských hranic. Člověk se bez iracionálního pramene inspirace neobejde. Tento pramen však nenáleží člověku, člověk je jím ovládán, ne naopak. A iracionální, inspirovaná tvořivost sama o sobě není tím nejvyšším, čeho lze člověku dosáhnout: „*Teprve stane-li se tvůrčí impuls výzvou k tomu, abychom hledali sami sebe, stává se inspirace impulsem k ‚sebepoznání‘, k svobodě, k chápání, které nyní, jako princip života, půjdou ruku v ruce, ba budou totéž.*“¹⁸⁴ Plná suverenita je vyhrazena bohům; intencí dialogu je zbavit

¹⁸¹ Viz Platón, str. 89.

¹⁸² Viz Platón, str. 89.

¹⁸³ Viz Platón, str. 90.

¹⁸⁴ Viz Platón, str. 93.

člověka iluze, že je v tomto smyslu božstvu roven. Takto iluzí o vlastní suverenitě zbavený člověk však teprve může *směřovat* k suverenitě lidské, ke konečné svobodě. Kritické zahrocení dialogu má tak nakonec pozitivní ráz: odkrytím zdánlivosti svobody falešné otevírá možnost osvojit si svobodu pravou.

Mytické náboženství, mající ještě v dialogu Ión dignitu pramene božské posedlosti, se ukazuje v Euthyfrónu čistě ve své úpadkové formě. „*Euthyfrón je pověřivý. Mýtus pro něho již není strhující a tvořivá životní moc. Ale je proň stále ještě jedinou mocí život regulující. Jenže tuto regulující moc si zapřahá do svého soukromého životního vozíku jako domácí spřežení. Je to pro něho způsob, jak mít životní úspěch, malý barometr životní pohody.*“¹⁸⁵ Mýtus je u Euthyfróna vykládán pověrečně a hrubě realisticky, stává se tak záminkou provedení osobních záměrů.

V obou dialozích je mytické náboženství představeno ve své dvojznačnosti. Na jedné straně se zdá, jako by v něm božské člověka svou pozitivní přítomností zbavovalo jeho svobody, na straně druhé se tato pasivita ukazuje jako lidský pokus dostat božské pod kontrolu, zneužít je ke svým účelům. Reflektovaný přístup k božství, vlastní filosofii, se naproti tomu vyznačuje vědomím konečnosti. Člověk se osvobozuje nejen tím, že přestane pasivně podléhat božství, ale rovněž tím, že přijme svou konečnost: to je podmínkou možnosti pravého respektu před božstvím v jeho jinakosti. Božsky inspirovaná a garantovaná moudrost Sókratova je moudrostí čistě negativní, je věděním nevědění.¹⁸⁶ Patočka konstatuje, že se v raných Platónových dialozích vůbec jedná především o načrtnutí hlavních rysů života filosofického na pozadí opačných úpadkových tendencí, ohrožujících člověka sebeztraceností a zotročením. Vedle falešné osvícenské racionality se jedná o moc mýtu a

¹⁸⁵ Viz *Platón*, str. 95.

¹⁸⁶ Srv. *Platón*, str. 40.

tradičního náboženství.¹⁸⁷ Dokonce i v tragédii člověk postrádá důstojnost, náležející filosofickému životu, neboť je vydán na milost a nemilost silám jej přesahujícím.¹⁸⁸

Kromě kritiky tradiční mytologie se však u Platóna nově setkáváme i s mýtem, který vytváří filosofie. Filosofický mýtus je pro Patočku především a zpravidla travestií filosofické pravdy, spíše pohádkou či nouzovým řešením, zohledňujícím hlavně potřeby posluchačstva.¹⁸⁹

Kupříkladu v dialogu *Gorgias* vypráví Sókratés mýtus o posmrtném životě,¹⁹⁰ jímž vrcholí a je dosvědčen jeho výklad péče o duši.¹⁹¹ Vyprávění je zde symbolickým vyjádřením Sókratova životního postoje; stále má rys pohádky a je pouhou ilustrací bez nějaké zvláštní vlastní hodnoty. Podle Patočky je třeba u platónských (filosofických) mýtů rozlišovat dvojí stránku: řečené a jeho význam.¹⁹² To, co se v mýtu doslova říká, je pro Patočku pouhá báchorka: ba dokonce tento doslovný smysl podle něj za báchorku zřejmě považoval i Platón.¹⁹³ Řečené je v mýtu pouhým šatem vlastního smyslu, narace je šatem filosofického obsahu: stejně jako je Sókratovo vyprávění o delfské věštbě z *Apologie* pouhým báchorečným vyjádřením podstaty jeho filosofického života, je mýtus o preexistenci duše zase výrazem „podstatné dějinnosti duše“.¹⁹⁴ Platónské mýty jsou tak Patočkou převedeny na svůj hypotetický existenciální či myšlenkový obsah: autor zde provádí dosti důslednou demytologizaci.

Ve Faidónu je vztah mýtu a filosofie poněkud složitější. Stojí tvář v tvář smrti, uskutečňuje v sobě Platónův Sókratés jednotu střízlivosti a pathosu,

¹⁸⁷ Srv. *Platón*, str. 186.

¹⁸⁸ Srv. *Platón*, str. 186.

¹⁸⁹ Srv. *Platón*, str. 161.

¹⁹⁰ Srv. *Platón*, str. 185.

¹⁹¹ Srv. *Platón*, str. 185.

¹⁹² Srv. *Platón*, str. 209.

¹⁹³ Srv. *Platón*, str. 209.

¹⁹⁴ Viz *Platón*, str. 209.

básnictví a filosofie.¹⁹⁵ Objevuje se zde rovněž náboženský, snad v tomto případě pythagoreismem inspirovaný pojem *katharsis*; filosofický život je odumíráním těla, očišťováním, přípravou na smrt.¹⁹⁶ Toto pojetí, jež se v raných aporetických dialogích nenachází, Patočka vidí v souvislosti s platónskou proměnou sókratismu, která spočívá v domyšlení životního obratu v metafyzickém smyslu: ryzí negativita sókratovské problematizace se u Platóna proměňuje v metafyziku. Důvodem, proč se o očištění snažit, je boží čistota,¹⁹⁷ *katharsis* znamená *imitatio dei*. Nábožensko-mysterijní pojem je Platónem převzat, ale zároveň i ve filosofickém smyslu přeznačen. Platónská *katharsis* nespočívá v magických a kultických praktikách, nýbrž v pouhém čistém nazírání věčného jsoučna. Rovněž se jejím prostřednictvím nedosahuje zrušení konečnosti prostřednictvím splnutí s božstvem: vztah k věčnému zůstává vztahem, rozdíl konečného a nekonečného nemizí. Negativně řečeno je *katharsis* odstupem od bezprostředního, očišťujícím odstupem od nároků těla, které splývají v jedno se sebezapomenutostí běžného života.¹⁹⁸

Patočka si u raných dialogů všímá především kritické distance filosofie od mýtu a náboženství, u dialogů pozdních naopak zdůrazňuje, jak Platón myticko-náboženskou terminologii přebírá a po přeznačení a naplnění novým významem používá. Dalo by se hovořit o pohybu od demytologizace k reinterpretaci: sókratismus, tento „negativní platonismus“, se vyznačuje pouhým životním obratem, distancí od danosti, pozdní platonismus je naproti tomu metafyzikou v plném slova smyslu. V první fázi je proto důraz na odstup ode všech pozitivních daností, jimiž se vyznačuje každodenní upadání: právě takovou daností je i mytický svět, představující vedle vulgárního osvícenství jednu ze základních mocí úpadku. Tato distance zůstává i ve druhé fázi, ale

¹⁹⁵ Srv. *Platón*, str. 222.

¹⁹⁶ Srv. *Platón*, str. 233.

¹⁹⁷ Srv. *Platón*, str. 234.

¹⁹⁸ Srv. *Platón*, str. 234.

pozitivní danost metafyzického světa idejí vyžaduje i kladnější vyjádření tohoto ontologického domyšlení, prodloužení životního obratu. Tak může přijít ke slovu novým, pozitivním obsahem naplněný náboženský jazyk.

Patočka zde proto vykládá základní momenty a charakteristiky platónského mýtu jako přehodnocení tradiční náboženské řeči.¹⁹⁹ Nejprve rozlišuje jednotlivé momenty takového mýtu. Prvním z nich je moment pedagogický: mýtus obrazně vyjadřuje myšlené, vážná témata uvažování nechává uchopit prostřednictvím fantazie. Mýtus se tak přibližuje alegorii. V této podobě je zvláště vhodný k výchově.²⁰⁰ Mýtus v tomto ohledu je rouchem obsahu předem jasně myšleného, rouchem, které má umožnit pochopení i tomu, kdo se z nějakého důvodu není schopen dobrat rozumového nahlédnutí; případně může sloužit jako ilustrace.

Druhý ohled spočívá v tom, že i v člověku schopném rozumového nahlédnutí zůstává jakési reziduum dětskosti či iracionality; nejsme s to hledět na pravdu zcela oproštěni od imaginace a emočního zaujetí. Schopnost entusiasmů, erotická strženost, je-li náležitě kultivována, je vedle schopnosti ryzího myšlení druhou mohutností vzmachu, ba snad je tato touha mocí, která je mocna vzmachu i tam ještě, kde síla myšlení selhává. Patočka připomíná novoplatónský výklad platónského obrazu duševních křídel, podle něhož jsou dialektika a mystika těmito dvěma křídly. „*Let duše se odbývá střídavým rázem obou perutí. Mýtus vyplývá z této stránky duševního pohybu, je tedy druhým tempem, jímž duše se pohybuje vzhůru.*“²⁰¹ Kromě své funkce pedagogické tak má filosofický mýtus i funkci poznávací: je prostředníkem extáze, vytržení, které duši pomáhá vystoupit do výšin, nepřístupných střízlivé spekulaci.

¹⁹⁹ Srv. Platón, str. 287

²⁰⁰ Srv. Platón, str. 287.

²⁰¹ Viz Platón, str. 288.

Jedním z podstatných rysů platónského užití mytologických témat je častý výskyt mýtů o soudu; toho si Patočka všímá už ve výkladu Apologie.²⁰² Právě soudní scénu Apologie rozpoznává jako základ a pozadí soudních výjevů v mýtech jiných dialogů. Jedná se zde o zásadní a radikální střet dvou životních možností, filosofie a politického statu quo. Státní moc dává filosofovi příležitost dosvědčit, ba v plnosti realizovat své pojetí života; filosof totiž jde cestou relativizace a problematizace za tím, co už není relativní. To však znamená, že pro něj holý život ve srovnání se službou pravdě není a nemůže být absolutní hodnotou.

Motiv soudu se objevuje už v tragédii; zatímco však v tragickém světě je základem konfliktu spor o to, která ze světových mocností, řečeno myticky které z božstev bude soudcem,²⁰³ spočívá platónské pojetí v tom, že je zde postavena na jednu stranu filosofie, na druhou stranu všechny světové mocnosti. „*Mytický člověk zná božstva jako pouhý fakt, jako danost, kterou možno toliko uznat a pak získávat, snažit se ji sobě naklonit. Božstva jsou božstvy jen proto, že mají sílu, že rozhodují. Sókratés naproti tomu tvrdí: abychom věděli, co rozhoduje, musíme poznat, pochopit vnitřně, co je božské, tj. která síla je nejvyšší, nejmocnější.*“²⁰⁴ Oproti tragédii, v níž jde o střetnutí člověku vnějších mocností, o to, které z nich bude člověk podléhat, jde ve filosofii o střetnutí autonomního, pravdě však oddaného člověka s celým světem a všemi jeho mocnostmi. Právě to se děje v Apologii: Sókratés pomocí vyprávění ukazuje, kým je, nicméně v pravém slova smyslu se to lze dozvědět jen ve zkoumajícím rozhovoru s ním; stojí však před množstvím musí Sókratés vylíčit mýtus o svém životě. „*V tom je však ironie; ale jako každý mýtus u Platóna je i tento úvodem do vlastní pravdy, je září vycházející pravdy. A jako*

²⁰² Viz Platón, str. 32.

²⁰³ Srv. Platón, str. 34.

²⁰⁴ Viz Platón, str. 35.

v každém pravém mýtu jde v něm o božské i lidské.²⁰⁵ Platónským mýtem ve zvláštním smyslu je tedy vyprávění o Sókratově životě. Filosofický mýtus je zde jakési nouzové řešení: není děním pravdy, je jejím „zářením“, není pravdou samou, ale může do ní posluchače uvést. Znamé vyprávění o Sókratově životě má pak za svůj smysl mytickou řečí jakoby zevnitř proměnit tradiční zbožnost. Negativní, konečná moudrost, tedy sókratovská problematizace a zkoušení spoluobčanů prostřednictvím otázek, je příkazem Apollónovým; příkazem božím se zde stává vnitřní svoboda a jasnost, která je ale v zásadním rozporu s vnitřní nesvobodou a stržeností, vlastní tradičnímu náboženství.²⁰⁶ Tento nový typ života a zkušenosti je zároveň něčím natolik mocným, hlubokým a závažným, že nárokuje jistou náboženskou úctu: Sókratova úloha není jeho svévolí, on sám je spíše prostředníkem než tvůrcem: propastně hlubokou novou možnost, která se skrze něj otevírá, pozoruje s bázní a chvěním.²⁰⁷

Ve výkladu Apologie se nachází rovněž interpretace Sókratova daimonia, v němž se z další stránky ukazuje novost sókratovské religiozity. Není tomu totiž tak, že by Sókratés ve svém odporu proti tradičnímu náboženství byl osvícencem či ateistou: co odmítá, je pasivita ve vztahu k pozemským mocnostem. Odmítnutí se ale neděje ve jménu lidské suverenity jako takové, člověk zde není posledním cílem a účelem. *„Osvobození od vnějšku není zrušení vší gravitace, nýbrž je to vstup z okruhu zemské, světské, odcizující tíže do okruhu jiné síly, která teprve s plnou platností, poněvadž nevyklučuje, nýbrž naopak podmiňuje možnost lidské svobody, se legitimuje jako nadlidská.“*²⁰⁸ Tato nadlidská síla, prostředkující mezi jednotlivým člověkem a božstvím, je daimón. Slavné Sókratovo daimonion, které je *„shrnujícím názvem pro celou*

²⁰⁵ Viz Platón, str. 38.

²⁰⁶ Srv. Platón, str. 39.

²⁰⁷ Srv. Platón, str. 39-40.

²⁰⁸ Viz Platón, str. 49.

*sílu odvratu od hotového, daného, svůdného a bezprostředního“;*²⁰⁹ je ve své negativitě pozitivně doplňováno další daimonickou mocností, Erótem, který představuje touhu po nadlidském. Platónsko-sókratovská religiozita je tedy odbožštěním světa jeho překonáním, je překročením do nadsvětské oblasti, které umožňují a prostředkují daimonické bytosti. Patočka dokonce provádí distinkci mezi „daimonickým“ v Sókratově smyslu a „démonickým“ ve smyslu moderním.²¹⁰ Strhující démonické síly úpadku jsou pak při Sókratově soudu v konfliktu a zásadním střetnutí s daimonickou silou vzmachu, vlastní filosofii. *„V Apologii filosof se vylamuje ze světa, do kterého člověka uzavřely démonické životní moci; proti nim pracuje jeho daimonion, jehož kladnou stránkou je láska k pravému, božskému jsoucnu; ke jsoucnu, nepřístupnému pathické extázi, nýbrž svobodnému pohledu lidské mysli, odpoutané od sil, určujících ji zvenčí. Kritón přichází, aby dosvědčil, že tato odpoutanost není nevěrnost, že svoboda není odchod do absolutní říše zcela mimo tento svět, nýbrž že je to úloha právě pro tento svět; že filosof nepretenduje na to, aby překročil lidskou konečnost vůbec a stanul na prahu božství; že pohyb ven ze světa má svým nezbytným korelátům zpětný pohyb do světa zpět.“*²¹¹

Charakteristický dvoj pohyb filosofujícího, totiž překročení danosti ve směru k pravému jsoucnu a návrat zpět do světa s pohledem proměněným, se u Platóna odehrává na pozadí mytický formovaného vědomí.

Důležitou součástí Platónova odkazu je vedle zásadního a určujícího vlivu na všechno budoucí myšlení i snaha o vytvoření univerzálního, filosoficky založeného náboženství. Toto dědictví přijmou za své a dále budou rozvíjet nábožensky založení filosofové v čele se stoiky a novoplatoniky, jiní, např. epikurejci, se vůči němu budou kriticky vymezovat.²¹² Dědicem tohoto

²⁰⁹ Viz Platón, str. 50.

²¹⁰ Srv. Platón, str. 51.

²¹¹ Viz Platón, str. 83.

²¹² Srv. Platón, str. 9.

platónského náboženství se posléze stane křesťanství.²¹³ Platónská filosofie má v sobě prvky, odkazující k mytickému světu: všudypřítomná analogie²¹⁴ a entusiasmus, který je posedlostí či fascinací božstvem, vyznačujícím se vyšším stupněm bytí.²¹⁵ Zvláště entusiastický rys, charakter strženosti, je momentem v náboženském ohledu potenciálně značně plodným, který jako by byl v napětí s filosofičností, racionalitou.²¹⁶ Patočka si však všímá, že Platón, ačkoli měl, jak už bylo řečeno, značný vliv na pozdější náboženský vývoj, nevstoupil do dějin jako zakladatel náboženství, ale jako filosof. Jeho entusiasmus není totiž nadšením iracionálním, ale touhou po bytostném, po zakládajícím, a tím touhou po zdůvodnění, založení ve světě idejí.²¹⁷ Jako takový je platónský entusiasmus filosofický.

V Patočkových přednáškách o Platónovi se o jiném mýtu než o tom filosofickém nedozvídáme mnoho nového: tradiční religiozita, mýtus a poesie – to všechno tvoří negativní pozadí, z něž vystupuje filosofie, jde o mocnosti úpadku a zotročení danostmi. Jejich přívětivějších a plodnějších aspektů si je Patočka jistě stále vědom, ale nepojednává o nich zde. Filosofický mýtus, konkrétně mýtus platónský, je pak pouhým šatem, který na sebe filosofická pravda bere především s ohledem na slabost posluchačů; v nejlepším případě je stimulem pro iracionální část bytosti, která jím má být svedena k pohybu ve službách nahlédnutí. Dokonce i sám mýtus o Sókratovi je jakýmsi ústupkem nutnosti – skutečné setkání s myslitelem probíhá v živém dialogu, nikoli ve vyprávění o jeho životě. Pokud bychom texty pocházející z první poloviny čtyřicátých let chápali jako nejzazší vychýlení kyvadla Patočkova myšlení ve směru zhodnocení mýtu, mohli bychom jeho přednášky k Platónovi číst jako

²¹³ Srv. *Platón*, str. 10.

²¹⁴ Srv. *Platón*, str. 16.

²¹⁵ Srv. *Platón*, str. 17.

²¹⁶ Srv. *Platón*, str. 17.

²¹⁷ Srv. *Platón*, str. 18.

nejzazší vychýlení opačným směrem: mýtus zde buďto hraje roli negativní, anebo služebnou. Takto přistupuje nejen k mýtu tradičnímu, ale překvapivě i k platónskému.

Na místě je upozornit ještě na jeden problematický rys Patočkových interpretací, který se bude postupem času stávat výraznějším, ale již zde je dobře zřetelný. Mohli jsme sledovat, jak náš autor ve svých přednáškových cyklech chápe vznik filosofie: ta se podle něj vymaňuje z moci mýtu a nabízí smysluplný alternativní projekt skutečnosti. Vytváří odlišnou teologii, proti pasivnímu vytržení staví jiný typ božského vedení, proti hypoteticky „světským“ mytickým mocnostem staví gravitaci nadlidské oblasti, pozitivní hodnoty legitimuje rekurováním k věčnému jsoucímu a podobně. Takové pojetí počátků filosofie je pravděpodobně věrné. Patočka zjevně sdílí odstup staré filosofie od mytického světa, nicméně ani zde, ani jinde nenabízí jako ona *smysluplnou* alternativu – rozvrh skutečnosti, na jehož základě by se bylo možné orientovat s ohledem na *určitým* způsobem chápaný celek jsoucího. Nevypracovává kupříkladu po Xenofanově vzoru alternativní teologii Jednoho; je otázka, zda v jeho myšlení skutečně figuruje *božsky sankcionované* (a teprve tím doopravdy závazné) daimonion; o založení etiky na o sobě jsoucích hodnotách podle všeho ani vážněji neuvažoval – avšak ani jiným způsobem se mu ji založit nepodařilo. Na otázku, *ve jménu čeho* vlastně Patočka společně s dávnými filosofy odmítá (ostatně hypotetickou) mytickou dřimotu, není snadné odpovědět, pokud je to na základě dochované Patočkovy pozůstalosti vůbec možné. Tato skutečnost po mém soudu poněkud oslabuje přesvědčivost jeho interpretací.

2.4. Čas, mýtus, víra

V článku *Čas, mýtus, víra*,²¹⁸ který otiskla na začátku padesátých let Křesťanská revue,²¹⁹ se Patočka zabývá náboženskými aspekty problematiky času. Na začátku upozorňuje na důležitost otázky po času v moderní filosofii. „*Někdy se říká, že moderní filosofie liší se od staré metafyziky tím, že pro ni existuje čas; stále rozhodnější historizace moderního obrazu světa zdá se to dosvědčovat. Do jisté míry však problematika času má význam rovněž pro některé otázky náboženské.*“²²⁰

Patočka provádí rozlišení mezi různými časovými fenomény. Rozeznává „časový svět“,²²¹ který je od sukcese abstrahovanou časovou dimenzí, analogickou prostoru, souborem všech skutečností v časovém pořádku. V rámci časového světa lze formulovat přírodní zákony.

Dále je zde samotná sukcesivita, která „*spočívá v tom, že časovým světem jako souborem pořádkových pozic probíhá kontinuálně... rozhodný řez, který dělí celé pásmo na dvě části, na třídu již proběhnutých a na třídu ještě neproběhnutých dat*“.²²² Sukcesivita odlišuje čas od prostoru a je nutná ke vzniku vědomí času, a to ve dvojím smyslu: jako sukcese vědomí (faktický pohyb řezu mezi proběhlým a neproběhlým) a vědomí sukcese (vědomí o této změně, udržování a předjímání nepřítomného). Sukcesi a spolu s ní bazální povědomí o čase sdílí člověk se zvířaty; nejde však dosud o plně rozvinuté časové vědomí. To se ustavuje teprve prostřednictvím odstupu od bezprostředně daného: negativity. „*Tak se vlastním pramenem lidské historičnosti stává aktuální rozpor: v přítomnosti obsažený konflikt budoucího*

²¹⁸ Patočka, Jan, *Čas, mýtus, víra*, in: *Sebrané spisy Jana Patočky*, sv. 1, Oikoymenth 1996, str. 131-136.

²¹⁹ Patočka, Jan, *Čas, mýtus, víra*, Křesťanská revue, XIX (1952), č. 3-4, str. 112-116; srv. rovněž *Ediční komentář, Sebrané spisy Jana Patočky*, sv. 1, str. 502.

²²⁰ *Čas, mýtus, víra*, str. 131.

²²¹ *Čas, mýtus, víra*, str. 131.

²²² *Čas, mýtus, víra*, str. 131.

s minulým, a budoucnost, moment novosti, stává se vlastním generátorem lidského, historického času. Čas historický je tu podáván podstatně jako tvořivý; čas historický je tvorba nového.“²²³ Lidský čas kromě sukcesivní kontinuity ustavuje diskontinuita.

Jaký je však vztah mezi možností tvorby a vědomím budoucnosti? Co je fundamentálnější momentem? Tvorba, spojená s negací minulosti, je podle Patočky derivátem základnějšího vědomí celkové budoucnosti: „*Negující budoucnost je možno pochopit na základě celkové, ale nikoli naopak celkovou na základě negující.*“²²⁴

Jsou dvě možnosti, jak chápat čas. Proud času je buďto pouhou modifikací, obměnou daného, nebo se naopak vztahuje k něčemu nepřítomnému, k mimočasovému úběžníku, který je tím rozhodujícím a vyzývá k překonání fixace na přítomné, a zvláště na minulé.

Povědomí o „zcela odlišném“²²⁵ je člověku vlastní od nepaměti. V mytickém světě je ale zatemněno: ono zcela jiné zde „nemůže být pochopeno ve vlastním charakteru budoucnosti“.²²⁶ Rozhoduje zde naopak počátek, praminulost, v níž bylo o všem podstatněm rozhodnuto. „*Proti mytické pradobě, která o všem rozhodla, žijeme ve sféře opakování a nápodoby, ve světě upadlém a bez autonomie.*“²²⁷ Současnost je tak proti mytické minulosti úpadkem, zadržovaným občasným rituálním kontaktem s prasnětem.

Co takovému světu a vědomí času schází? Nedostatkem není ustavení kvalitativních rozdílů v čase, které brání propuknutí špatné nekonečnosti stálé recyklace daného. Hlavní chybou není ani mylné přesunutí „zcela jiné“

²²³ Čas, mýtus, víra, str. 133.

²²⁴ Čas, mýtus, víra, str. 134.

²²⁵ Čas, mýtus, víra, str. 135.

²²⁶ Čas, mýtus, víra, str. 135.

²²⁷ Čas, mýtus, víra, str. 135.

budoucnosti do praminulosti: zůstává totiž stále otevřená možnost rošády, jíž se otevře namísto praminulosti eschatologická budoucnost. Hlavním defektem mytického pojetí světa může být něco docela jiného: kladení transcendence do času, snaha učinit souměřitelným zcela nesouměřitelné.

Naproti tomu pravý prožitek času spadá v jedno s aktem víry, v němž člověk střízlivě a nezkresleně nahlíží skutečnost, aniž by zapomínal na „absolutní požadavek a jeho nesouměřitelnost“.²²⁸

O mýtu v tomto článku Patočka hovoří z hlediska jeho vztahu k času. Mýtus znamená přítomnost mimočasového úběžníku, otevírá se v něm potencialita vztáhnout čas ve smyslu pouhé obměny daného k něčemu v čase samém nedanému a tím jeho fatalitu překročit. V mýtu se to nicméně podle Patočky nemůže odehrát dokonale: mytický *illud tempus* je pro Patočku stále ještě příliš nitročasový, a tak vlastně podvazuje v modifikaci času jeho vztažením k mimočasovému úběžníku přítomnou možnost pravého transcendování danosti, jak pro něj naplno propuká v budoucnostně orientované víře. Mýtus je zde uveden v nám už známé roli: depotencuje lidskou svobodu ve jménu daného. Z hlediska dřívějších, avšak i pozdějších autorových textů poněkud překvapivé vyzdvižení budoucnostně orientované víry se u Patočky nedočká, přinejmenším v naší souvislosti, přejného rozvinutí, proto se můžeme jen dohadovat, zda by je rozpracoval přesvědčivěji. V této podobě se zdá být superiorita budoucnostně (tj. stěží jinak než *rovněž nitročasově*) orientované „víry“ a její zásadní odlišnost od mytického pojmání času pouhou tezí.

²²⁸ *Čas, mýtus, víra*, str. 135.

2.5. Texty z druhé poloviny čtyřicátých a počátku padesátých let – shrnutí a zhodnocení

Pokusme se v krátkosti shrnout, jak v letech bezprostředně následujících po druhé světové válce Patočka uvažoval o našem tématu. Významný je kontext jeho výkladů: kromě článku *Čas, mýtus, víra* se jedná o přednášky k dějinám filosofie. Tato dějinná situovanost výkladů o mýtu se zdá nahrávat přehodnocení rozvrhu rozpracovaného ve výše pojednané erbenovské studii, s níž se setkáváme už v první máchovské studii z r. 1944. Už zde je mýtus spíše odrazem a výrazem existenciální situace člověka než dění v zásvětí, známého z erbenovské studie, což znamená, že je otevřena cesta k ponoření mýtu do proudu dějinnosti, k jakémusi jeho křtu časem. Mýtus zůstává vyprávěním, které zpřítomňuje celek světa; stejná koneckonců zůstává i funkce tohoto vyprávění: má překlenovat roztržku ve jsoucnu, která nastává s rodící se individualizací, překonat odcizení subjektu. Na rozdíl od dřívějšího pojetí je však tato roztržka věcí nikoli věčných, transcendentálních podmínek možnosti zkušenosti, které jsou podle všeho zároveň ontologickými podmínkami možnosti vší *skutečnosti*. Patočka sestupuje do konkrétní dějinné situace starého Řecka a do lidských životů, v nichž mýtus hraje – tentokrát nutnou, leč poněkud neblahou – úlohu jakéhosi těšitele v situaci postupně se prohlubujícího odcizení celku jsoucna a stále tíživějšího pocitu samoty a izolace. Mytický člověk je už vyrván celku, ale znovu si jej zpřítomňuje na způsob vzpomínky. Takto přítomný předchůdný celek konejší jeho propukající úzkost a rozervanost, přinášeje mír, avšak cena tohoto smíření je vysoká: vše podstatné už se odehrálo a rozhodlo, přítomnost se tudíž vyznačuje jednak nesvobodou, jednak jakousi vybledlostí ve srovnání s plností a dokonalostí archetypického světa prapočátků. Upozornili jsme už na problematičnost takového pojetí; doplňme jen, že Patočka jako by zapomínal na cyklickou rituální aktualizaci primordiálních dějství, která v archaických společnostech

podle všeho prozařuje časoprostor posvátnou přítomností, jež se tak podílí na plnosti předvěku. Nezdá se, že by sekularizované společnosti skýtaly nějakou alternativu, a ani sám Patočka se zjevně nedomníval, že by se každodenní existence v nich vyznačovala kýženou větší plností a intenzitou, aniž by se však pokusil uvažovat o tom, jak neblahý status quo v žádoucím směru modifikovat.

Významné je objevení podle všeho zásadní metafory pro mýtus – ten je v těchto přednáškách pro Patočku podobný snu, který se rovněž nutkavě a neuvědoměle točí kolem dominant existence. Své pochybnosti o její vhodnosti jsem již vyjádřil, zde se pokusím nastínit její pozitivní význam v rámci Patočkova rozvrhu. Metafora snu má svou závažnost; Patočka, jak víme, studoval nejpозději v první polovině čtyřicátých let Freudův *Výklad snů* a spisy Jungovy; zvláště Junga recipoval dosti vděčně. Všimněme si také, že od poloviny čtyřicátých let Patočka nepomýšlí na dříve přejně zvažovanou možnost vrátit se k mýtu jednak ve smyslu jeho přijetí coby revelace, jednak ve smyslu znovusjednocení s prasevětem jeho prostřednictvím. Zhruba od roku 1944 je pro něj mýtus zajímavý jako „opakovaný“ uměním, především pak jako předmět interpretace; obojí znamená reflektující uchopení mýtu: nikoli mýtus nevědomě či polovědomě žitý, ale mýtus nalomený vědomým osvojením či osvojováním toho, o čem zastřeně vypovídá. O čem však vypovídá? Na první pohled by se mohlo zdát, že Patočka v tomto ohledu poněkud kolísá: mýtus vypovídá jednou spíše o existenciální situaci člověka, jindy se zdá spíše artikulovat svět. Zdá se, že usiluje udržet pohromadě oba momenty nedílného celku: svět se jako mýtus artikuluje prostřednictvím člověka, člověk mýtem zvyšlovňuje svou situovanost ve světě. Mytická artikulace perichoretického vztahu člověka a světa se podobá snu jednak tím, že s náměsíčnou jistotou krouží okolo významných peripetií tohoto vztahu a nejbytošnějších rysů protagonistů dramatu, jednak svou povahou

překrývajícího smíření konfliktů. Nejvýznamnější podobnost však spočívá v tom, že stejně jako sen je i mýtus otevřen interpretaci, jejímž prostřednictvím snad můžeme proniknout k jeho významovému jádru a hlubokému smyslu. Jako hlubinná psychologie výkladem snů pohlíží do oblasti nevědomí, tedy oblasti lidský život podle jejích teorií určující, pro něj nade vše významné, obvykle však skryté, lze výkladem mýtu nejsnáze sestoupit k dramatickému dění ve vztahu člověka a světa, a snad i božství. Můžeme se domnívat, že podobně jako byl pro Freuda sen královskou cestou do lidského nevědomí, byl, nebo se snad spíše tu a tam stával, pro Patočku podobnou cestou k strukturám světa a pobytu právě mýtus. Samozřejmě se v žádném případě nejedná o hlubinnou psychologii; nejde o analýzu skrytých pohnutek jednotlivce, ale o rozkrytí zprvu a většinou nepovšimnutých struktur pobytu a světa. Právě takové sebeosvojení, které může být umožněno mimo jiné i výkladem mýtu, zohledňujícím fenomenologii přirozeného světa, představuje jednu z forem „vzmachu“: sebezpřekročení prostřednictvím reflexe všelidských aspektů vlastní, zároveň však dějinné a kosmické situace. Osvojování povědomí o vyprávění, jímž si pomáháme zvládat plynutí času a zabydlovat prostor, a jeho interpretace se podobá probuzení ze snu, nebo možná přesněji lucidnímu snění: svět nemizí, ale se sílící schopností intendovat celkovou souvislost slábne automatismus a fatalita, s níž prve obrazy a děje plynuly jeden z druhého. Vyprávění o probouzení z mýtu je samo mýtem o zrození svobody z lůna mytologie. Mýtus o subjektu probouzí byvší subjekt mýtu k odpovědnosti a tím ho (možná) modifikuje.

Snová povaha mýtu do jisté míry osvětluje i jeho vznik; v tom i onom případě se jedná o jakési samoplození obrazů, které ze sebe prostě vyplývají a rodí se. Vznik mýtu samozřejmě zůstává spíše temný, stejně jako je tomu se vznikem snů, osvětlení je toliko částečné a sestupem ke kořenům se i zde

sestupuje spíše do tmy než do plného jasu průzračného poznání.²²⁹ V tom se ale ukazuje další rys Patočkova vztahu k mýtu a světu, a tím je jeho respekt k alteritě; tajuplný pohyb samoplození snových i mytických obrazů je věcí „noci“, tj. temné a tajuplné hlubiny světa, kterou nelze zrušit poznáním ani ovládnutím, s níž však je třeba počítat a ji respektovat, aniž by bylo záhodno se jí nechat pohltit, jako je tomu v případě mytického relapsu orgiasmu. Tato noc však není zcela němá a zcela neproniknutelná: šeptá člověku a v člověku svá tajemství, podobna Vilémovi ve druhém zpěvu Máchova Máje; sen i mýtus jsou takovým šepotem – a jejich výklad je jeho amplifikací, prostředkující a prohlubující sebezporozumění, stavějící před oči situaci, do níž je pobyt vržen, a tím i uvolňující ruce k autentickému seberozvrhování. Konečně: zdá se, že přistupovat k mýtu jako k sekvenci obrazů, které jako by samy sebe plodily a samy ze sebe vyplývaly, znamená nechat „noc“ samu promluvit, tj. respektovat ji v její radikální jinakosti. Dost možná právě v tom spočívá nejhlubší důvod, proč Patočka přikládal mýtu, chápanému místy jako jakýsi sen světa, nemalou důležitost. Snad by bylo možné jeho pojetí mírně modifikovat: namísto metafory probuzení připodobnit uvědomění si celkové souvislosti (ať už zpřítomňované uměním, filosofií, mýtem, duchovní praxí, anebo jinak) k lucidnímu snění, které rovněž neruší souvislost prožívání, ale trvající sen obtížně popsatelným, avšak citelným a jednoznačně rozpoznatelným způsobem proměňuje. Věřím, že taková obměna Patočkova pojetí z něj může zachovat to cenné a vyhnout se devalvací mýtu a zaslepené zpupnosti špatného osvětlení.

Významné, třebaže jak jsme už upozorňovali, přinejmenším problematické je v této skupině textů Patočkovo rozehrání motivu napětí mýtu a filosofie. Filosofie podle našeho myslitele znamená oproti minulostně orientovanému mýtu propuknutí přítomnosti. Z předchozího by mělo být patrné, že se jedná o

²²⁹ Srv. *Mýtus v naší romantice*, str. 57.

pohyb obdobný interpretaci mýtu: pohyb zlomení samozřejmé zabydlenosti a zdomácnělosti v zázračně nesamozřejmém a cizím světě prostřednictvím reflexe. Negativní pozadí filosofického vzmachu nemá však jen podobu tradovaného mýtu; náleží k němu i každodenní sebezapomenutí. V naší souvislosti je důležité, že se tak sblíží sebezapomenutost všedního dne s její rozptýleností v obstarávaném s mytickým zapomněním na přítomnou situaci ve prospěch života ve světě už rozhodnutém. Případná hermeneutika každodennosti se tak přibližuje výkladu mýtu – a naopak. Pochybnosti o poněkud spekulativní dualitě mytické minulosti a filosofické přítomnosti by neměly zastřít důležitý fenomén intenzifikace vědomí prostřednictvím expozice celkové souvislosti (implikující i spoluzodpovědnost za takto zpřístupněný celek), k němuž, věřím, Patočkovy interpretace odkazují.

Všimněme si rovněž, že zatímco mytologie např. homérského ražení tvoří pozadí vzniku filosofie převážně negativní, v případě tragédie je zvláště v přednáškách o Sókratovi kladen důraz na v ní propukající problematičnost. Ta je vyvolána konfliktem různých, božsky sankcionovaných požadavků. Pozoruhodné je, že tragédie sice se svým položením otázky po smyslu znamená krok směrem k filosofii, na druhou stranu je však ve srovnání se zjasněným homérským mýtem návratem iracionality. Vysvětlením může být, že návrat iracionálního, temného a podsvětního je spojen s postupující individualací. Jak víme, mýtus znamená překlenutí hrozící roztržky ve jsoucnu, způsobené právě vznikem individuality. Jak se jednatlivec víc a víc vymaňuje ze zapuštění do kolektivu a přírodního celku, stává se roztržka dramatičtější, tradiční mytologie na její překlenutí již nestačí a v konfliktu různých požadavků, svědčícím o konečnosti člověka, se ozývá ohrožení chaosem, nebezpečí rozvratu. Tragédie však podle Patočky na rozdíl od filosofie připisuje odpovědnost působícím mocnostem; tragický hrdina je slepý a vydán moci svodu, což patrně přináší spolu s očištěním prostřednictvím utrpení, jímž

hrdina prochází, jistou míru opětovného smíření. Toto ulehčení proti tragédii sókratovská filosofie nezná: člověk je plně odpovědný za své činy a bůh je nevinen. V tom můžeme zaslechnout ozvěnu myšlenky, která zazněla v pasáži, věnované v přednáškách k presókratíkům Xenofanovi: filosofické odvržení mýtu předpokládá vypracovanou alternativní teologii; v tomto případě jde o nahrazení soupeřících božstev, jejichž rozporné požadavky v člověku vyvolávají neřešitelný vnitřní konflikt, jedním, jednoznačně dobrým božstvem, které za zlo ve světě nenese odpovědnost. Filosofie tak znamená další krok v individuaci: problematičnost propuká naplno, člověk v ní však není pasivně vydán přemoci svodu a mnohoznačným božským i lidským požadavkům, nýbrž je svobodný a plně odpovědný za své skutky. Zatímco v tragédii se jedná o konflikt mocností, jehož místem je člověk, ve filosofii, jak se ukazuje např. v osudu Sókratově, jde o konflikt spravedlivého s celým světem. Subjekt tak získává integritu prve nebývalou, třebaže dosahovanou jaksi „proti všem“. Už jsme upozorňovali na obtíž, latentně přítomnou už v těchto přednáškách: Patočka na rozdíl od svých filosofických předchůdců nenabízí žádnou smysluplnou alternativu, třeba v podobě vypracované „teologie Jednoho“. Navíc bychom se mohli ptát, zda *proklamace* konce pasivity filosofii znamená její *skutečné* ukončení. Pokud bychom na okamžik přijali schematizující rozlišení, mohli bychom říci: i tragický hrdina chtěl nechtěl nese za své činy odpovědnost; ani filosof si však jistě není vědom všech implikací a konsekvencí svého jednání. Je rozdíl mezi nimi tak zásadní, jak se zřejmě domníval náš myslitel?

Nové mýty se rodí i na půdě filosofie. Patočka podtrhuje pedagogickou funkci platónských mýtu; jsou mu „zářením pravdy“, jakousi alegorií myšlenkového obsahu, spíše nouzovým řešením než čímkoli jiným. Vlastní pohyb myšlenky se odehrává v dialogu, nikoli ve vyprávění. Kromě této pedagogické funkce však filosofický mýtus může mít rovněž funkci

anagogickou: působením na iracionální stránky duše slouží coby její „druhé křídlo“ vzletu myšlenky i tam, kde rozum ztrácí dech. Nebudeme se zde zabývat otázkou, zda a nakolik je tímto způsobem platónským mýtům práv; upozorníme jen, že jim náš myslitel stěží kdy přisoudí jinou než čistě služebnou funkci.

V posledním textu z pojednávaného období se již ohlašuje další moment Patočkovy distance od mýtu; zásadním jeho pochybením je kladení transcendence do času. Proti tomu je překvapivě a poněkud enigmaticky vyzdvížena *budoucnostně* orientovaná víra jako ryzí vztah k *mimočasové* transcendenci.

Výše pojednané období znamená dovršení přerodu, který Patočkova filosofie mýtu prodělala v první polovině čtyřicátých let. V prvních válečných letech Patočka vypracoval nástin filosofie mýtu, pro který byly zásadní pojmy mytologického chórismu, tj. předělu ve jsoucím, za nímž se otevírala říše mytických mocností, a anamnesis coby aktu, jímž se člověk rozvzpomínal na tento prasně a spojoval se s ním, čímž hojil svou jizvu po individuaci. Prasně jako blažený zdroj „nadpochopitelného smyslu“ a garant bazální důvěry skýtal útočiště před fádni a upadlou každodenností, dějinami. Poté Patočka přehodnotil jednak svou představu o metafyzickém podloží světa – to začalo být rozežíráno nicotou, pozbylo svou blaženost a přestalo být zdrojem smyslu – jednak přehodnotil svůj vztah k západní křesťanské tradici a rezignoval na pokusy myšlenkově uchopit a obhájit návrat do mytického stadia. Mýtus pro něj přestal být v současnosti použitelným prostředkem spojení s prasně a opojení jemu vlastním tancem sil a stal se jakožto opakovaný uměním a projasněný interpretací jednou z možných cest k sebeosvojení vnitřně rozporuplné, právě ve své jednotě a ojedinělosti rozervané a problematické existence. Tato existence, prošlá žádoucím traumatem individuace, zmítaná konflikty a těhotná reflexí se po válce díky nutnosti pojednat o nejstarších

dějinných filosofie ukázala ve své dějinnosti; mýtus pak převzal úlohu negativního pozadí individuace, zrození filosofie a dějinné svobody. Jako takový si podržel svou významnost: jeho interpretaci se podobně jako v první fázi má prosvětlovat ontologické pozadí existence. Nicméně mýtus je pozadím negativním: nemá už, jako měl v erbenovské studii vznikající kolem r. 1943, status božského zjevení. Je obrazným, snovým vyprávěním o bytostných rysech člověka a světa, líčením konfliktů a peripetií příběhu jejich vzájemné odkázanosti; podobně jako sen je i mýtus dvojznačný: vypovídá o podstatném přesněji a do větší hloubky než co jiného, jsa vždy slovem nejen lidským, nýbrž i náležejícím kosmické noci, temné hlubině světa, vypovídá však zastřeně, plně tak funkci směřovatele primordiálního konfliktu ve jsoucnu. Jeho interpretace, nikoli už jím prostředkovaná anamnese, se postupně může začít stávat královskou cestou do zprvu a většinou neuvědomovaných končin významných konfliktů, dominantních tužeb a tíhnutí života. Člověk jako vědomý nositel života si interpretaci mýtu sám sebe do hloubky osvojuje, jejím prostřednictvím se osvobozuje a intenzifikuje své bytí, podobně jako se to děje v protitahu vůči každodennímu upadání.

Dá se říci, že jádro Patočkovy filosofie mýtu je začátkem padesátých let hotové; následovat budou jednak aplikace teorie v rozličných kontextech, v závislosti na nichž bude docházet k dalším upřesněním, jednak příležitostně provádění implicitně v této teorii přítomného programu na prosvícení existence výkladem mýtu.

Pohyb „vzmachu“, transcendování daného, se ve vztahu k takto myšlenému mýtu projevuje především dvojitým způsobem: jednak jde o překročení mýtu coby stavu mysli ve stále znovu se rodícím filosofickém tázání, jednak jde o interpretaci mýtu vědomím již reflektujícím, kterým se toto vědomí intenzifikuje, přicházejíc k sobě osvojením vlastní situovanosti. V jistém smyslu může vzmachu rovněž pomáhat mýtus filosofický, nakolik je s to svůj

vlastní obsah spíše odhalovat než zakrývat a nakolik umí mobilizovat iracionální složky duše.

Připomeňme si rovněž, že právě v tomto období, třebaže nikoli snad z Patočkova rozhodnutí, se výklady mýtu podřizují interpretaci vzniku filosofie. Mýtus je pozadím, proti kterému má být co nejzřetelněji vidět samotné téma. Patočka se zde však zdržuje hodnocení, rozehrává motivy kontinuity i diskontinuity mezi mýtem a rodící se filosofií. Význam mýtu však spočívá v tom, že je dělohou, kde se rodí nový život, v němž teprve bude podle našeho myslitele možná pravá transcendence danosti.

V předchozím jsme průběžně upozorňovali na obtíže a nedostatky takového pojetí. Věřím, že se před Patočkou ve čtyřicátých letech otvírala cesta k vypracování rozvrhu, jenž by obsahoval období oné „alternativní teologie“, kterou staří nabízeli svým spoluobčanům náhradou za např. homérské mýty, a zároveň by v něm byl prostor i pro interpretaci mýtů bez jejich napínání na Prokrustovo lože apriorního filosofického předporozumění. Pokud by Patočka završil a dále rozvíjel svůj tehdejší metafyzický projekt, mohl svým současníkům a pokračovatelům nabídnout filosofii, v níž by měl mýtus své důstojné (a také přesněji určené) místo, která by však především nabízela použitelnou platformu pro zodpovědné vytvoření vztahu k živému, posvátnému a o sobě smysluplnému kosmu – tedy to, co se Patočkovi po přehodnocení tohoto rozvrhu po mém soudu nezdařilo, třebaže o to v jistém smyslu celoživotně usiloval. Přednášky z druhé poloviny čtyřicátých let dokreslují, jak k tomuto vývoji došlo. Zdá se, že příčinou byl ironií osudu právě poněkud bizarní mýtus o pokroku ke stále vyšším formám racionality, tedy mýtus legitimující jinak poněkud absurdně působící nárok některých forem evropského myšlení na superioritu.

V první polovině čtyřicátých let mýtus Patočkovi zjevoval dění v metafyzickém podloží mocností a sil vládnoucích našemu světu. I ve druhé

polovině čtyřicátých let zůstává mýtus médiem zjevování, avšak ukazuje se na něm především hypotetický spánek mytického člověka a stejně hypotetická bdělost filosofova. Mýtus se stává kouzelným zrcadlem, v němž určitý typ racionality vidí sebe sama jako zatímní, dost možná však i definitivní vrchol duchovního vývoje lidstva, a zřejmě i světa vůbec. Bohužel musíme konstatovat, že takovým kouzelným zrcadlem v rukou filosofových v nemalé části Patočkovy další práce zůstane.

Ještě než se začneme zabývat Patočkovými texty z let šedesátých, upozorníme na odmlku, kterou v jeho uvažování o mýtu znamenala léta padesátá. Posledním textem, nakolik je nám známo, který se alespoň letmo dotýká mýtu, je výše pojednaná stat' *Čas, věčnost a dějinnost* z r. 1952, následuje až text *Prostor a jeho problematika* z r. 1960. Co způsobilo tuto odmlku? Jistě by bylo lze uvažovat v tom smyslu, že se náš myslitel jednoduše zabýval jinými věcmi – mýtus nebyl jeho nejvlastnějším tématem, třebaže o něm pojednával často a důkladně, což svědčí o jeho zaujetí. Je však zapotřebí mít na paměti, že se Patočka mýtem zabíral zpravidla jen natolik, nakolik to bylo přínosné pro jeho hlavní témata. Od konce třicátých let však je taková delší odmlka, kdy se Patočka o mýtu v podstatě nezmiňuje, spíše výjimkou než pravidlem. Padesátá léta jsou v tomto ohledu netypická a můžeme se ptát, zda je to náhodné, nebo nějak spjaté s Patočkovým myšlením a jeho vývojem.

Další možností, jak na tuto lakunu pohlížet, je brát ji jako svědectví o tom, že v padesátých letech se Patočka z osobních i politických důvodů nemohl příliš zabírat dalším rozpracováváním svých systematických prací, tj. rozvíjením myšlenek, které jej coby myslitele interesovaly nejvíce; právě v pracích tohoto typu, ať už se jedná o příležitostné interpretace např. literárních děl, v nichž se však Patočka očividně snaží o něco víc než jen o pouhou amplifikaci obsahu s použitím ad hoc vybraných filosofických nástrojů, nebo o

texty vysloveně systematické či programové, se totiž setkáváme s výklady o mýtu nejčastěji. Jak jsme už upozornili, mýtus nebyl Patočkovým hlavním tématem, ale výklady o něm se zpravidla nacházejí v blízkosti rozličných náběhů ke zvládnutí tohoto jednotícího středu, totiž pohybu vzmachu. Na tom je jistě kus pravdy: léta padesátá Patočkově originální tvorbě příliš nepřála. Ani v této době však náš myslitel, jak patrně z dochované pozůstalosti, pracovat nepřestal; přece se v souvislosti s naším tématem odmlčel.

Navíc se nezdá, že by byl Patočka, který svou myslitelskou práci jistě nebral na lehkou váhu a nenechával se od ní odradit či zavést k méně podstatnému, nechal politickou situaci beze zbytku rozhodovat o tom, čím se bude zabývat. Nezbyvá, než se pokusit nalézt důvod odmlčení v Patočkově myslitelském vývoji samotném. Je nápadné, že Patočka prakticky nepojednává o mýtu v době, kdy je jeho programem negativní platonismus, v době však, kdy se začne více zabývat problematikou prostoru, vrátí se k tématu světa a začne rozpracovávat učení o pohybu, zvláště o třech základních existenčních pohybech, se vrací na scénu i mýtus, a to s nebývalou vehemencí. Můžeme tedy snad usoudit na vnitřní souvislost posunu směrem k negativnímu platonismu a jakéhosi vyzávorkování dříve přinejmenším co do objemu nastudované literatury a napsaných textů akcentované tematiky mýtu – a zároveň na souvislost mytické recidivy let šedesátých a sedmdesátých s opuštěním tohoto systematického rámce. Aniž bychom se zde chtěli pouštět do komplikovaného problému periodizace Patočkových systematických rozvrhů,²³⁰ nemluvě o jejich podobě, vnitřní struktuře a vzájemné spjatosti, můžeme se snad pokusit zhruba vystihnout, v čem tato souvislost spočívá.

V první polovině let čtyřicátých Patočka pracuje s různými modalitami konceptu nepředmětné niternosti, zvnějšňující se do nekonečného světa; od

²³⁰ Viz Karfík, Filip, *Odyssea zkonečnělého absolutna. Patočkův filosofický vývoj mezi lety 1936 a 1964*, in: *Myšlení Jana Patočky očima dnešní fenomenologie*, ed. Ivan Chvatík, Praha: Filosofia: Oikoymenh 2009, str. 25-50.

začátku šedesátých let zase jeho pozornost náleží zjednodušeně řečeno problematice světa jako místa dějinného pohybu fenomenalizace; v obou těchto obdobích se objevují pojednání o mýtu, v nichž zpravidla figurují transpersonální či apersonální „mocnosti“, jejichž postulování chrání mýtus před pozitivistickou redukcí či jinými formami devalvace. Rozvrhům tohoto typu je při vši jejich odlišnosti, ba místy až protikladnosti, společné jedno: ať už je spíše akcentováno „nitro“ či „vnějšek“, je zde vždy tak či onak přítomná oblast, kde mohou „mocnosti“ působit a kam lze situovat neredukovaný a neredukovatelný mýtus s jeho specifickým způsobem odkrytosti, resp. odkrývání jsoucna. Totéž však lze jen stěží říci o negativním platonismu. V programově protimetafyzickém rozvrhu, kde je jedinou transcendencí toliko negativní „Idea“, tj. absolutně myšlený chórismos, doslova není kam „mocnosti“ a mýtus v jeho významnosti a svébytnosti situovat. Je nemyslitelné, že by v rámci negativního platonismu byl mýtus za předělem chórismu, jako tomu ještě bylo ve studii *Mýtus v naší romantice, zvláště u Erbena* z r. 1943. Chórismos je v negativním platonismu myšlen jako absolutní a celý tento rozvrh stojí a padá se snahou, ostatně ne zcela úspěšnou,²³¹ nemyslet žádnou pozitivně danou oblast na druhé jeho straně. To ale znamená, že by mýtus a vše, co s ním souvisí, náležel do stejného řádu skutečnosti jako kterékoli jiné jsoucno; neměl by tudíž žádnou zvláštní důležitost, jeho výkladem by se mnoho nezískalo a šlo by jej tím pádem opominout. Zdá se, že právě to se v padesátých letech v Patočkově myšlení dělo. Mytičtí bohové a hrdinové se svým návratem čekali na rozpoznání negativního platonismu jako „nepochopitelné naivnosti“,²³² které znamenalo znovuotevření oblasti, v níž se mohli opět manifestovat.

²³¹ Srv. např. Patočka, Jan, *Negativní platonismus*, in: *Sebrané spisy Jana Patočky*, sv. 1, Praha: Oikoymenh 1996, str. 331.

²³² Viz Patočka, Jan, *Dopis Václavu Richterovi z 6. listopadu 1958*, in: *Sebrané spisy Jana Patočky*, sv. 20, Praha: Oikoymenh 2001, str. 73.

3. Periferie usmířená a usmiřující: sakrální transsubstanciace a příchod bohočlověka

(Texty z let šedesátých)

Kolik arch úmluvy to na obzoru, a Noe žádný, a žádný Bůh, jen stenající skořápka, a nesmiřitelné křížové ráhno, jediný to strom mořského sadu, strom listím a plody tak pohrdající, a pod ním člověk svislých paží, se sklopenou hlavou, vykřičník hlubin uprostřed řvoucích prázdni, dovedete si to představit? Máte to?

Richard Weiner, *Lazebník*²³³

Po delším odmlčení se v šedesátých letech Patočka k našemu tématu vrací a rozehrává je v rozličných rejstřících. Nově a kriticky recipuje Eliadovu fenomenologii náboženství, jejíž kategorie zapouští do svého interpretace vývoje pojmu prostoru. V rámci svého nástinu filosofie literatury si všímá dvojznačné role mýtu v dějinné genezi lidské svobody. Vrací se rovněž k antické tragédii, v níž spatřuje připomenutí konečnosti; v souvislosti s ní rovněž myšlenkově experimentuje s otázkou, jak v současném světě nalézt autentickou existenciální orientaci. Konečně v rámci své fenomenologické filosofie chápe mýtus jako artikulaci základních momentů a struktur pobytu a přirozeného světa, spojuje jej se svou naukou o pohybech, kterou korunuje interpretací mýtu o bohočlověku. V některých ohledech jako by se v této

²³³ Weiner, Richard, *Lazebník, Hra doopravdy*, Praha: Torst 1998, str. 21.

dekádě vracely motivy z první poloviny čtyřicátých let: v mýtu se možná ozývá poselství o snad i do jisté míry přátelské transcendenci, která naši každodennost nese a s ní sousedí. A třebaže Patočka ani v tomto relativně šťastném období neoslabí svůj důraz na konečnost lidské existence, pointou mu není jen vzmach tváří v tvář absurditě, nýbrž také společenství odevzdaných a vědomí zázračnosti oceánu bytí, z nějž se všechna jednotlivá jsoucna vynořují.

3.1. Prostor a jeho problematika

V poměrně rozsáhlém pojednání o problematice prostoru,²³⁴ napsaném u příležitosti šedesátých narozenin Václava Richtera, se Patočka po několika letech vrací k filosofické reflexi mýtu.

Ve studii autor probírá nejprve vývoj pojmu prostoru ve filosofii a vědě od antiky až k současnosti, poté se zabývá problémem geometrizace prostoru, aby se konečně dostal k prostorovosti přirozeného světa, která předešlé teprve zakládá a umožňuje. Fundující prostorovost přirozeného světa je pochopena nikoli jako hotové jsoucno, nýbrž jako dění; ne pořádek, ale pořádání: moment původního praktického vztahování k možnostem. Prostor je založen vztahově jako původní konečné „uvnitř“ světa našeho života. Patočka v něm rozeznává centrum, které je soustředěno v první a druhé osobě, tedy jako já a ty, a periferii (ono), která se vyznačuje jistou stálostí tvaru a zároveň pohybem. O „já“ je do značné míry možno říci, že se objevuje teprve následkem oslovení ze strany „ty“: původně je odpovídající, nikoli oslovující. Je rovněž tělesné: díky tomuto charakteru může být samo sobě přístupno i jako „ty“ i jako „ono“. V dramatickém vztahovém dění mezi já, ty a ono se konstituují rovněž původní fenomény ostatních mluvnických osob.

²³⁴ Patočka, Jan, *Prostor a jeho problematika*, Rkp. AJP 1985/2, in: *Estetika* 28 (1991), č. 1, str. 1–37.

Prostorovost je děním původně osobním; tenduje rovněž k ustálenému pořádku. Toto tíhnutí k uspořádání Patočka nazývá „budováním“. S budováním prostoru, s tendencí života k vytvoření trvalého řádu prostorovosti, souvisí fenomén „sakrální transsubstanciace“. V sakrální transsubstanciaci prostoru se tendence k budování stává vědomou; lidská úloha v budování prostoru je však upozaděna (a to do jisté míry právem: člověk podle Patočky skutečně nevytváří svůj prostor). Proměna prostoru nyní spočívá v tom, že „světová, všeobjímající periferie sama z vlastní iniciativy a svobody se stane pro nás centrem; že toto ‚absolutno‘ chce být u nás a projeví se nám“.²³⁵ Nejzazší horizont se, vycházející vstříc lidské potřebě orientace, sám projeví na způsob středu, počátku či osy světa. „Je to podstatně skrytá a všeobjímající povaha periferie, která je zde evokována a položena do centra.“²³⁶ Tím je umožněn vztah k té sféře světa, která je bytostně jinakostí, vymykající se interpersonálním relacím a obstarávání. Tato sféra jinakosti je zároveň tím rozhodujícím: místem, odkud se rozvrhuje světový řád. Tematizuje se zde, třebaže zatím nezřetelně, celek, a to včetně základního rozčlenění. Prvotním explicitním rozčleněním prostoru je tak diference sakrálního a profánního; sakrální je místem pravé skutečnosti a důležitosti, profánní je sférou nahodilosti, odvozenosti a koneckonců upadlosti. Takový je první *pojmem* prostoru, spojený s rozvržením celku světa. Příběh geneze prostorovosti tedy podle Patočky vypadá zhruba takto: na počátku je nevědomé zabydlování prostoru, dynamický děj nerefektovaného budování. Prostor takto budovaný má své základní momenty: interpersonální sféru domova (já-ty) a temnou, nezřetelnou periferii (ono). Explicitním se budování stává tehdy, když temná periferie jakoby vyjde vstříc, horizont jako sféra radikální alterity se stane středem, osou světa; odtud pak lze rozvrhnout jeho celek. Základní diferencí v takovém světě je rozdíl posvátného a profánního.

²³⁵ *Prostor a jeho problematika*, str. 24.

²³⁶ *Prostor a jeho problematika*, str. 24.

Jak se ale přihodí tato tajuplná proměna temné periferie v samotný střed světa? Jak se ohrožující a znepokojivé „ono“ změni v přátelské a vztahu přístupné „ty“? „*Nemůže se to stát žádnou lidskou mocí, žádnou naší iniciativou; pouze vlastní vůlí může se magické a sakrální ono převést v ty, které chce být my. Z vlastní moci provádí tuto transsubstanciaci, v kterou člověk pouze doufá a kterou zapřísahá; kterou svými vlastními a navždy provizorními silami provádí pouze provizorně.*“²³⁷

Rozvrh sakrálního (tj. patrně mytického) světa vypadá tak, že zůstává periferie – „noc“, dále je zde centrum, do něhož absolutní moc jinakosti, prve situovaná toliko na periférii, pronikla „mocí theofanie“, a konečně zbytek světa, strukturovaný podle míry profanity, která je úměrná vzdálenosti od posvátného středu.

Je patrné, že zde Patočka reaguje na četbu Eliadova spisu *Posvátné a profánní*.²³⁸ Eliadovo pojetí však v některých ohledech kritizuje. Nesouhlasí s tím, že by sakrální svět byl světem původním; naopak, spatřuje obojí, sakrální i profánní, zakotveno v původní, afektivně určené (inter)personální prostorovosti. *Spatium affectionis* sice tíhne k sakrálnímu naplnění, touží po absolutním centru a s ním spojeném pevném založení, které může pomoci jeho původní křehkosti a ohroženosti, nemá však takové centrum nutně. Rovněž není třeba původní afektivně určenou prostorovost rituálně znovuzakládat, jako je tomu s odvozeným prostorem sakrálním. Patočka rovněž kritizuje nejasnost v rozlišování (nebo naopak splývání) pojmových dvojic sakrální–profánní, centrum–periferie a kosmos–chaos. Kořen tohoto deficitu v pojmové práci spatřuje opět v Eliadově přehlédnutí fundace těchto polarit v původní personální prostorovosti: „*Ve skutečnosti pochopit jejich vztah možno toliko na podkladě osobního prostoru, jeho pohybu, jeho směřování k transsubstanciaci*

²³⁷ *Prostor a jeho problematika*, str. 25.

²³⁸ Eliade, Mircea, *Le sacré et le profane*, Paris 1965, česky: *Posvátné a profánní*, Praha: Česká křesťanská akademie 1994.

já v my. Sakrální svět není posvátné centrum a profánní periférie; nýbrž usmířená síla periférie, prolomivší se doprostřed světa, je centrum; přesto periférie jako neusmířená trvá dále a tvoří chaos. Profánní je dáno mezi centrem a periférií v rozmanitém odstupnění. ²³⁹

V sakrálně rozčleněném světě se objevením profanity, vzdálenosti od centra, skrytě rodí chápání jsoucna homogenního, nivelizovaného jako oslabeného ve svém bytí; hierarchie ve smyslu nadřazenosti tu naopak znamená stupňování bytí.

To, co se v mytickém světě objevuje, není osobní charakter prostoru, ale naopak periférie jako místo, otevírající přesah k absolutní alteritě. Ono „zcela jiné“ má své kořeny nikoli v abstraktních pojmech, nýbrž v neosobní komponentně původního osobního světa.

Vynoření polaritě sakrálního a profánního je pokračováním pohybu budování prostoru. Významnost této etapy tkví v tom, že se zde kromě nové prostorové skutečnosti rodí cosi jako pojem prostoru. Budování se stává přinejmenším zárodečně reflektovaným, v sakrálním rozčlenění prostoru dochází poprvé k jeho tematizaci. A nejen to: přichází zde ke slovu, bytí i v podobě obrazné a fantazijní, rys prostorovosti, který pozdějším filosofickým a vědeckým koncepcím podle Patočky uniká: založení světa v transcendenci, onom „zcela jiném“, odlišném od každého nitrosvětského jsoucna.

Zrození filosofie pak znamená modifikaci tohoto rozvrhu světa: vycházejíc z praktického řešení lidského začlenění do celku světa, vlastního mytickému světu, přistupuje filosofie k pokusu přehlédnout celek. Odhaluje tak opět, avšak hlouběji, lidskou nekrytost. Polarita sakrálního a profánního je nahrazena dvojicí přítomné–nepřítomné. Ještě prvomyslitelské hledání fysis nese zřetelné stopy mytického obrazu světa: zde i tam přichází ke slovu růst jednotlivého ze skryté hlubiny jinakosti. Posléze však nabývají ve filosofii vrchu

²³⁹ *Prostor a jeho problematika*, str. 25.

zpředmětňující tendence: objevuje se snaha myslet celek světa jako plně přítomnou konečnou bytnost. Z tohoto hlediska je myšlen i prostor a ztrácí tak svou důležitost. „*Zatímco v původním sakrálním univerzu byl prostor jednou z nejdůležitějších kosmických dimenzí, skrývající a zároveň odhalující nekonečno a žijící z napětí mezi kosmem a chaosem, prokazujícím vládu bezmezna nad omezeným, počínaje Parmenidem stává se nejsoucím par excellence. Prostor je to, co absolutní, jednotnou, celistvou, jednorázovou přítomnost bytí maří, rozptyluje, oslabuje.*“²⁴⁰ Podobný osud sdílí i čas a pohyb. Tendence, která propuká u Parmenida a pokračuje Zenónem, se v jistém smyslu završuje na způsob geometrizace u Platóna. Personální prostor vlastní lidské zkušenosti, sakrálnímu světu a do značné míry i presókratické filosofii, se štěpí: na jedné straně je tu pak čistý prostor geometrických vztahů, přístupný přísnému vědění, na straně druhé devalvovaný prostor smyslové zkušenosti, o níž vědění ve vlastním smyslu možné není. Iracionální, nespoutané a chaotické apeiron mytického světa a presokratické filosofie se mění v „inteligibilní apeiron“ geometrického prostoru. U Aristotela se sice inteligibilní stává vnitřní strukturou smyslového, čímž se odstraňuje roztržení smyslového a myslitelného, ale poslední zbytek prostoru mytického, chaotického dějiště personálních dramát, je exorcisován odstraněním pojmu prázdňového prostoru: otázka po prostoru se stává otázkou po umístění.

Tato studie je pozoruhodná tím, že je jedním z mála míst, kde Patočka mluví o aktivitě, vlastní „absolutnu“. Div metamorfózy periferie v centrum, zážrak theofanie, přichází jako milost, není lidským dílem. Motiv do jisté míry pozitivně dané (v tomto případě dokonce samu sebe aktivně dávající) transcendence ve spojení s reflexí mytického světa jako by naznačoval návrat myšlenkových témat a důrazů z první poloviny čtyřicátých let.²⁴¹ Příznačně se

²⁴⁰ *Prostor a jeho problematika*, str. 26.

²⁴¹ Srv. zvl. *Mýtus v naší romantice, zvláště u Erbena*. Rkp. AJP 3000/081.

tak stalo poté, co Patočka opustil rozvrh tzv. negativního platonismu,²⁴² který byl vystaven právě na absenci jakkoli pozitivně dané transcendence. Ani v rámci této studie však Patočka přímo neříká, co je nasnadě: aby se z „ono“ mohlo stát *skutečné* „ty“, umožňující společenství „my“, musí periferie být s to tak či onak vystoupit v první osobě singuláru. Sakrální transsubstanciace prostoru je stěží myslitelná bez toho, aby transcendence vykazovala osobní či nadosobní rysy, a to sotva ve smyslu pouze metaforickém. Takto myšlená hlubina světa nejen nemusí být nepřátelská a ohrožující, ale právě naopak: lze k ní mít vztah s důvěrou, že tento vztah je nějakým způsobem opětován. Případný „vzmach“ konečné bytosti by se pak mohl odehrávat na způsob právě takového vztahu k zakládající, samu sebe dávající, místo k žití skýtající a ve všech základních pohybech konečnou bytost akceptující a nesoucí radikální transcendenci. Zdá se, že možnost uvažovat o světě dál tímto způsobem, který by v podstatě znamenal návrat do blízkosti pozice zastávané ve studii *Mýtus v naší romantice, zvláště u Erbena*, Patočka dostatečně nevyužil a text *Prostor a jeho problematika* zůstal ojedinělým svědectvím o tom, že pro něj taková možnost nebyla nemyslitelná.

Motiv usmířené periferie, která se ze svého rozhodnutí stává zakládajícím středem lidského, obyvatelného prostoru, se však dost možná nenápadně vrací i v dalších textech, jak ještě uvidíme. Patočka, tvořící svou filosofii dějin z pozice rozpoznání a přiznání krachu a rozpadu evropské kultury a civilizace, si byl vědom, že nemá-li být snaha zachovat dějinný svět produktem hybris, musí být tento svět nesen tím, co radikálně transcenduje každé jsoucno, a ctít svou „noční“ stránku. Zároveň věděl, že pathos oběti je nesen právě touto

²⁴² Srv. např. Patočka, Jan, *Negativní platonismus*, in: *Sebrané spisy Jana Patočky*, sv. 1, Praha: Oikoymenth 1996, str. 303 – 336; o radikalitě, s níž koncem padesátých let Patočka opustil tento svůj rozpracovaný projekt, svědčí jeho výrok o negativním platonismu jako „nepochopitelné naivnosti“ z r. 1958; srv. *Dopis V. Richterovi 2/58 z 6. 9. 1958*, in: *Sebrané spisy Jana Patočky*, sv. 20, Praha: Oikoymenth 2001, str. 73.

noční, dennímu světu a světlu nezjevnou a z jeho hlediska nesmyslnou až protismyslnou stránkou skutečnosti. A je to právě dějinné opakování, vtělení mýtu o obětujícím se a obětovaném bohočlověku, které umožňuje a zakládá „společenství otřesených“. Věřím, že myšlenka překonání diktatury „dne“ prostřednictvím oběti, která dokládá přemoc samého bytí nad obstaráváním partikulárních zájmů, lze chápat jako travestii motivu usmířené periferie, jeho přesazení z podmínek mytického světa do kontextu sekulárního eschatonu evropských dějin a předpokládané potřeby jejich restaurace. Bohočlověk bude nositelem pohybu, v němž periferie vstupuje na scénu světa a stává se živým středem nového společenství; jako oběť se stává tváří, ikonou noci a pramenem smyslu pro společenství, které může představovat alternativu konzumního pekla rozkládající se moderny.

Za problém Patočkova pojetí i tak pokládám faktický nezájem o „absolutno“, o němž je v této studii, a snad i jinde řeč. Náš myslitel starším autorům, „metafyzikům“, dost možná ne zcela právem podsouvá myšlení jasné, pojmově vystihnutečné a zvládnutelné arché vší skutečnosti, sám pak na jasnější vymezení *svého chápání* oné hlubiny skutečnosti v podstatě rezignuje. To mu umožňuje o (těže?) hlubině hovořit jako o *osobním* absolutnu, které aktivně vstupuje do budování obyvatelného prostoru lidského světa, a jindy zase jako o chladném zlu apersonálního, k člověku lhostejného dění. Možná i *programová* nevyjasněnost *vlastní pozice* umožňuje hovořit také o rozvrhování světového řádu, aniž by bylo jasné, kdo či co tento řád rozvrhuje, a próteovská povaha světa jako scény dramatického dění lidských osudů umožňuje tuto *scénu* obsazovat do různých, mnohdy obtížně slučitelných *rolí* dramatu – tu jako nehostinné pozadí vzdorného titánského vzmachu, tu jako zářivý oceán bytí, v jehož službách, jak uvidíme dál, komunikují oddaní a odhodlaní následovníci božských mužů. Takový rozkmit základního kamene jakéhokoli smysluplného obecného rámce zkušenosti i skutečnosti stěží může evokovat

něco jiného než dojem ztráty půdy pod nohama, je však otázka, nakolik je taková (jistě nikoli nutná) ztráta stability zapotřebí.

Těžko můžeme skutečně rezignovat na úsilí o postihnutí *pravé* povahy skutečnosti jako celku, ale už z rázu takového tázání a zkoumání vyplývá, že v tomto ohledu jen stěží můžeme dospět k nepochybnému poznání. Uděluje nám to však dispens od riskantního zaujetí a zodpovědného vyjasnění *určité* vlastní pozice?

Rád bych upozornil ještě na jednu nejasnost probraného textu. Patočka v tomto textu tvrdí, že *původní* prostor je polem *interpersonálním*, vztahovým. To je nesporně pozoruhodná myšlenka, vnucuje se však otázka: kdo jsou ty osoby, mezi nimiž dochází k vybudování prostoru? Pokud bychom o těchto osobách chtěli uvažovat jako o lidech, museli bychom se vypořádat s otázkou, *kde* by takové osoby vznikly. Lidská tělesnost přece dosvědčuje přesažnou kosmickou skutečnost, jíž by bylo vpravdě absurdní upírat prostorovost. Kdo však tento předlidský, kosmický prostor ustavuje, je-li původní prostor interpersonálním, vztahovým polem? Nabízí se možnost myslet osoby, konstituující svými vztahy prostor, jako osoby božské, které by nebyly odkázány na materiální kosmos, naopak by jej svým vztahem (řečeno s mladým Patočkou: tancem) ustavovaly. Tento problém Patočka, nakolik je mi známo, nereflektuje; a přece jde o problém zásadní nejen z hlediska jeho pojetí mýtu, ale i pro jeho koncepci přirozeného světa a dějin. Znovu a znovu se nabízí otázka: počítá Patočka s absolutnem, kterému by byla vlastní vědomá aktivita? Nebo je pro něj hlubina světa zprvu nevědomým božstvím, které se probouzí v člověku a skrze něj? Není však v takovém případě řeč o božském spíše matoucí? Je Patočkův svět pouhým věčným a personálním kolotáním, z nějž jakýmsi tragickým nedopatřením tu a tam vystrčí hlavu vědomá, dějinná bytost, aby si na okamžik kladla kupříkladu otázku po bytí či usilovala o

vytvoření epochálního uměleckého díla a vzápětí byla pohlcena bezesmyslnou a bezeztažnou propastí nicoty?

Patočka nám dává možnost číst svůj odkaz ze všech těchto vzájemně sotva slučitelných pozic, aniž by však jasně sdělil, zda některou z nich sám zastával, případně která to byla. Je možné, že se u našeho myslitele jednalo o cílevědomou strategii, jejímž prostřednictvím chtěl předem zabránit každému přílišnému zpředmětnění; po mém soudu se však tato strategie, pokud zde vůbec taková byla, zvrhla v nedůslednost. Ta umožňuje velkou variabilitu interpretací, avšak na úkor jasnosti a soudržnosti myslitelova odkazu.

Tato nedůslednost má své následky i pro Patočkovu uvažování o mýtu. Ten by mohl být v případě, že bychom mohli počítat s vědomým „absolutnem“, *zjevením*, sebesdělením božství v živlu řeči: v takovém případě by mýtus byl skutečnou, třebaže jistě *nepřímou*, lidsky zprostředkovanou epifanií. Pokud by zprvu bezvědomé absolutno přicházelo k sobě prostřednictvím člověka, mohl by mýtus vznikat na předělu lidského a božského okrsku skutečnosti jako lidské i božské slovo, jehož účelem by bylo průběžně smiřovat oddělení vědomé jednotliviny od všeobjímajícího oceánu bezvědomého božství a zároveň přispívat k postupnému dvojznačnému zjasňování a pročišťování vztahu člověka k božství (a naopak). Konečně by ve třetím případě mohl být mýtus snad hlubokou, přece však čistě lidskou pohádkou, odkázanou, má-li vůbec vyjevit nějaký smysl, na interpretaci filosofa či promyšlené umělecké ztvárnění. Nezbývá než konstatovat, že z dochovaných Patočkových textů není jasné, zda některou z uvedených variant zastával, anebo jestli měl snad na mysli ještě nějaké odlišné řešení problému. Vnucuje se ožehavá otázka, zda si tohoto deficitu, který se jistě netýká pouze jeho pojetí mýtu, byl vědom sám Patočka a nakolik jej případně reflektoval.

3.2. Epičnost a dramatičnost, epos a drama

V polovině šedesátých let se Patočka vrací k tématu, kterým se zabýval už ve svých přednáškách k dějinám filosofie, totiž ke vztahu mytologie, eposu a tragédie.²⁴³ Tentokrát se tématem nezabývá s ohledem na vznik filosofie; jeho zamyšlení je určeno divadelním teoretikům.²⁴⁴ Východiskem je pro Patočku kromě Nietzscheovy antiteze eposu a dramatu²⁴⁵ zvláště výklad o tragédii z Aristotelovy Poetiky.

Epos, ať už se jedná o mezopotámský Epos o Gilgamešovi²⁴⁶ či eposy homérské, v nichž tato tendence dosahuje svého vrcholu, je oproti původnější mytologii, v níž přichází ke slovu noční stránka světa, oslavou řádu, světla a dne. „Úzkost smrtelníka byla zde zaplašena tím, že člověku bylo popřáno slunit se v paprscích božsky nezkaleného, nesmrtelného života, že mu božský svět Olympanů umožnil žít *mimo* sebe a právě v této excentricnosti u sebe, jak to přísluší smrtelníku; zatímco mezopotámské epos je ještě proniknuto divokou úzkostí smrtelnosti a vyčerpává se marným hledáním života věčného, homérský hrdina stojí již pevně na tomto lidském údělu konečnosti, zjasněném přítomností božského dne.“²⁴⁷ Jinak řečeno: v homérském světě dochází svého završení tendence eposu k zjasnění, která kontrastuje s temnějšími mýty archaičtějšího charakteru. Vláda světla a dne znamená pro člověka zvnějšnění, excentricitu, tedy život ve společenství a sdíleném světě; tato excentricita však přivádí člověka k sobě tím, že odhaluje jeho konečnost. Pohyb směrem k eposu je tak pohybem směrem k řádu, světlu dne, je jakousi extraverzí, zároveň však

²⁴³ Patočka, Jan, *Epičnost a dramatičnost, epos a drama*, in: *Sebrané spisy Jana Patočky*, sv. 4, Praha: Oikoyneh 2004, str. 348-358.

²⁴⁴ Srv. *Epičnost a dramatičnost, epos a drama*, str. 348.

²⁴⁵ Srv. *Epičnost a dramatičnost, epos a drama*, str. 348; srv. rovněž Nietzsche, Friedrich, *Die geburt der Tragödie*, kap. 8, in: *Sämtliche Werke*, Berlin / München 1980, sv. 1., str. 57; česky: *Zrození tragédie z ducha hudby*, Praha: Vyšehrad 1993, str. 32.

²⁴⁶ *Epos o Gilgamešovi*, přel. L. Matouš, Praha 1976.

²⁴⁷ Viz *Epičnost a dramatičnost, epos a drama*, str. 349.

znamená i krok k přijetí konečnosti. Do světa takto zjasněného se však s tragédií vracení temné podsvětí mocnosti: „*Epos bylo nezbytnou půdou i pro velkou reprízu podsvětích sil noci a smrti, kterou se stal vrcholný výtvar řecké poesie, totiž drama, zvláště ve formě tragédie.*“²⁴⁸ Původ tragédie, jejímž vůdčím božstvem je Dionýsos ve své dvojí podobě božstva extáze i podsvětí a smrti, spatřuje Patočka v rituálním uctívání heroů; chór je původně zástup, provádějící invokaci a posléze evokaci héra, která přechází v jeho epifanii; vůdce sboru se zjevuje jako heros, který se tímto způsobem vtěluje. Toto zjevení, přinášející uvolnění napětí z tíživé neviditelné přítomnosti mrtvého héra, je původní podobou tragické katharsis.²⁴⁹ Dramatičnost zde spočívá v tom, že se tragické dějství musí odehrát, nestačí je vylíčit, popsat. „*Není to svět, který svůj smysl již odevždy má a který je třeba jen zachytit, uzavřít do obrazů a slova, nýbrž je to smysl, který je nutno teprve realizovat, vykonat, stvořit a nerozhodnuté rozhodnout.*“²⁵⁰ Drama, pojímané jako divadlo, chápané tedy jako mimesis, pouhá nápodoba, je drama nahlížené ve své objektivitě. Divadlo, zbavené touto objektivizací svého dramatického momentu nerozhodnutosti, dějovosti, stojí na půdě objektivního světa sdílených hodnot, a tedy se nachází spíše v blízkosti eposu než archaického rituálu. Z tohoto pohledu se však stávají kultické kořeny divadla, jakož i jeho dramatický charakter, nesrozumitelnými, jak se už podle Patočky děje u Aristotela.²⁵¹ Tak se rodí pojetí dramatu jako nápodoby; mimesis sice může znamenat i nápodobu toho, co by být mělo, a má tak i etickou valenci, nicméně zůstává na půdě smyslu už předem daného. Takovým předem už konstituovaným smyslem se vyznačuje epos a vše, co má ráz epický, na rozdíl od smyslu teprve se v dějství konstituujícího, předem nedaného, který je vlastní skutečnému dramatu.

²⁴⁸ Viz *Epičnost a dramatičnost, epos a drama*, str. 349.

²⁴⁹ Srv. *Epičnost a dramatičnost, epos a drama*, str. 349-350.

²⁵⁰ Viz *Epičnost a dramatičnost, epos a drama*, str. 350.

²⁵¹ Srv. *Epičnost a dramatičnost, epos a drama*, str. 350-351.

Je-li však drama pojato jako u Aristotela z hlediska nápodoby, stává se problémem jeho specifíčnost oproti eposu. Tu tvoří katharsis, která souvisí s noční, temnou stránkou světa. Aristotelés však už nemá smysl pro její náboženskou hodnotu: přijav tradici, pro níž už nemá smysl, pokouší se o reflexi tragiky coby jádra dramatičnosti a zároveň i poesie.

Poesie se oproti dějepisu zabývá obecným, je tedy bližší filosofii. Tímto obecným tématem je lidský osud se svými základními charakteristikami, mezi nimiž hraje zvláštní úlohu zapletenost do viny a z ní vyplývající utrpení. S utrpením souvisí zvláštním způsobem dva city: strach a soucit. Strach přepadá ohroženého člověka samého. Je však možno mít strach i o blízkou bytost: zde je strach blízký soucitu, který vzniká při pohledu na cizí ohrožení, zvláště utrpení spravelivého, který se dostal do ohrožující situace nikoli svým přičiněním, nýbrž nevědomostí; utrpení spravedlivého, který ve slepé snaze docílit dobrého dociluje zlého.²⁵² Soucit a strach jsou city, spojené s naší ohrožeností a vydaností moci utrpení a smrti. Tyto city neodmyslitelně náležejí k tragédii a ke katharsis, tvořící její specifíčnost. Je ovšem otázkou, jak se může stát, že je nejhorší bída lidského života zároveň základem nejvyššího umění. Řešením je převedení katharsis na lidské poznání. Strach je bezprostřední panikou; proti němu obsahuje soucit jistou distanci, prvek projasnění. Přesto není ani soucit něčím žádoucím. Prostřednictvím mimesis se však tragičnost lidského života, ohlašující se v bolestných citech, může stávat nejen snesitelnou, nýbrž dokonce žádoucí. Člověku je vlastní radost z poznání; prostřednictvím básnické nápodoby však je možno člověka v jeho konečnosti zřít, poznávat. Konečnost je tak v nápodobě uskutečňována, ale zároveň i překračována. Lidská trýzeň se proměňuje v sebepochopení a tak dochází ke katharsi. To je u Aristotela předností tragédie oproti eposu.²⁵³

²⁵² Srv. *Epičnost a dramatičnost, epos a drama*, str. 352-353.

²⁵³ Srv. *Epičnost a dramatičnost, epos a drama*, str. 353-354.

Problém Aristotelova pojetí spočívá podle Patočky v tom, že se zde tragédie vykládá prostřednictvím nápodoby, tedy na epické půdě již konstituovaného smyslu, aniž by přišel ke slovu její původnější charakter smyslu dynamicky se konstituujícího v dějství. Stejně, tedy na půdě eposu a v těsné souvislosti s ním, vykládá tragédii celá pozdější tradice. I v křesťanství je základem dramatu objektivní, sdílený mravní svět, podobně jako v novověkém realismu.²⁵⁴ Objektivita sdíleného mravního řádu je čerpána z dějin a tradice; na této půdě pak stojí epické a dramatické umění až do hloubi novověku.

Avšak s počátkem novověku se objevuje rovněž jiný typ objektivitu; tím je objektivní skutečnost matematické přírodovědy. Tato objektivita je plodem redukce a eliminace všeho, co neodpovídá jejím kritériím rozumové (tj. v tomto případě matematické) nutnosti. Tato likvidace všeho, co by mohlo být v rozporu s vědeckou racionalitou, se týká v neposlední řadě právě sdíleného objektivního smyslu mravního, přijímaného nikoli na základě nutné rozumové úvahy, nýbrž z tradice. Výsledkem tohoto vývoje je i rozštěpení světa na svět přirozený a svět vědy. Dosavadní mravní objektivita se ve světě, v němž má vedoucí úlohu matematická přírodověda, stává čímsi subjektivním. Moderní básnictví, a to jak epické, tak dramatické, začíná v tomto procesu postrádat jednotný mravní svět a tím ztrácí půdu pod nohama. Touto ztrátou se však moderní literatura staví na novou půdu, kterou není smysl předem už konstituovaný, ale smysl tvořený v rozhodování, smysl předem nedaný, rodící se v dramatickém ději.

Současnost je pokračováním tohoto procesu: je jeho sebeuvědoměním. Objektivitou dostupnou komukoli se stává individuální perspektiva, subjektivita. V literatuře se nejen stává problematickou jednota děje a charakteru, nýbrž samotná tato problematičnost se stává jejím námětem. Na druhé straně se však objevuje i literatura naopak až didakticky doktrinaristická,

²⁵⁴ Srv. *Epičnost a dramatická, epos a drama*, str. 355.

kteřá vřak ve skutečnosti nechce předvádět svět tak, jak je, nýbrž spoluutvářet jej, účastnit se boje o ustavení objektivního řádu. Pod první z nich si můžeme představit většinu kvalitní literární produkce minulého století, druhým typem Patočka zřejmě míní angažovanou literaturu na způsob socialistického realismu.

Patočka vřak vidí vedle tematizace ztráty jistoty a snahy o nastolení jistoty nové ještě třetí možnost, kterou pokládá za výkon, k němuž jeho doba spíše sbírá síly či se ho letmo dotýká, než že by byl čímsi hotovým a odbytým. Už samo myšlenkové zvládnutí této možnosti by bylo jejím provedením. Jedná se o obtížně uchopitelné uvolnění původního dramatického momentu z jeho vázanosti na epično s jeho objektivitou; šlo by v něm nikoli o stvrzení dobra předem daného, nýbrž o samotný jeho vznik, ustavení. „*Základní dění, které se nedá nikdy konstatovat, nýbrž vždy jen vykonat, a které je proto drama v nejvlastnějším smyslu slova, je samotná krize smyslu: je možno vykládat sebe z předchůdného, daného, konstatovaného, prostě ze světa, či lépe řečeno ze světských, světových obsahů, nebo naopak svět může přijmout něco jako smysl teprve prostřednictvím a sebepochopením, sebezmocněním, sebebřijetím a sebebřekonáním lidské bytosti; bytosti, pro kterou svět je sice podstatným pobyttem, ale která je vůči němu přece jen ve výchylce, která se projevuje v tom: jako se může a musí člověk ztratit ze světa, aniž existuje způsob, jak toto zmizení uchopit a pochopit jakýmikoliv objektivními pojmy, tak existuje rovina, kdy vše, co patří k obsahu světa, jemu samému nic neřiká a není s to naplnit, nahradit, rozptýlit jej od kroku za toto vše.*“²⁵⁵

Tomuto transcendujícímu kroku, má-li zůstat sebou a nezvrhnout se ve svůj opak, není souzeno spočinout na půdě jiného světa, který by otevířal možnost špatné nekonečnosti stálého opakování. Patočkou myšlený krok je

²⁵⁵ Viz *Epičnost a dramatičnost, epos a drama*, str. 357-358.

„procesem“²⁵⁶ čirým výkonem transcendence, který na půdě objektivitu, a to ani psychologické, nikdy spočinout nemůže.

V této stati tedy Patočka provádí distinkci mezi eposem a dramatem, což jsou dva žánry, zakořeněné původně v mytickém světě, kterými se často zabývá při výkladech o mýtu a náboženství. Dále se ve studii objevuje, a to v souvislosti s rozlišením eposu a dramatu, motiv ryzí transcendence, která ustavuje smysl, aniž by se v ní otevíral přístup do objektivitu jiného světa. Jaký však má stat' význam z hlediska Patočkovy filosofie mýtu? Kromě uvedených rozlišení se zdá, jako by článek nechtěl pojednávat o mýtu, ale spíše tuto interpretaci používal k čemusi jinému. Celá argumentace míří ke snaze o zkusmé uchopení onoho ryzího aktu transcendování, který je spojen s dramatickým a nezaloženým zrozením smyslu v tragédii. Zdá se, že se zde formou interpretace ztroskotání snah porozumět tragičnu na půdě předem daného smyslu nepřímou tematizují, či snad spíše nasvěčují dva odlišné, přece však analogické příběhy. Jedním z nich je příběh zapomenutí na původní a zakládající transcendentní rozměr skutečnosti, zapomenutí, k němuž dochází jednak se zrodem homérského eposu, jednak vznikem metafyziky. Vzhledem k tomu, jak silná je podobnost mezi charakteristikami archaického mýtu, eposu a tragédie s atributy, jež Patočka koncem šedesátých let připisuje třem existenčním pohybům, lze pokládat za druhý příběh, o němž je v tomto článku nepřímou řeč, ustavování subjektivitu v dynamické interakci se světem. Oba tyto příběhy jsou nezavršené: v obou jde nakonec o problematizující prolomení světla „dne“ reflektujícím a vědomým návratem k archaickému v silném slova smyslu, prolomení, v němž se zdá spadat v jedno probuzení z polospánku každodenních interesů a dramatický zrod nijak nezaloženého a ničím negarantovaného smyslu. Taková možnost se pro Patočku rodí ve starém Řecku a její tradování a aktualizování je dějinností ve vlastním slova smyslu.

²⁵⁶ Viz *Epičnost a dramaticčnost, epos a drama*, str. 358.

Probuzení zároveň čeká na své projevení v každém pobytu, ne však jako jeho vlastnost; spíše přichází na způsob dějinně přijaté a svobodně osvojené (nebo také – a podle Patočky patrně častěji, lépe řečeno zprvu a většinou – neosvojené) možnosti. Problém správného provedení třetího, transcendujícího existenčního pohybu a jeho náležité interpretace tak tvoří hlubokou jednotu s problémem dějinnosti a naopak. Deficientními a v minulosti už přinejmenším v literární souvislosti uskutečňovanými formami této možnosti jsou pro Patočku v tomto textu tematizace problematičnosti a snaha o angažované ustavení nové jistoty. Nezřetelnou a jakoby se zatajeným dechem opisovanou formu třetí představuje ryzí transcendování, v němž se smysl sám dramaticky ustavuje nad propastí nezajištěnosti a bezdomoví. Tato možnost spíše visí ve vzduchu, než že by byla čímsi běžným, neproblematicky popsatelným a proveditelným. Koneckonců se jedná o provedení třetího pohybu v situaci nihilismu, který představuje jak ohrožení, tak i šanci provést takovou transcendenci v čistotě a jasnosti na půdě světa, obdařeného věrohodným tradovaným smyslem, nevidané. Na tomto místě Patočka uvažuje o uměleckém či myslitelském uchopení a uskutečnění této možnosti, které je příbuzné původním rituálním kořenům tragédie. Příchod smyslu jako by se podobal zjevení héraa a čekání na takové dění jako by bylo hluboce spřízněno s napjatým očekáváním nového zjevení.

Snad nebudeme příliš daleko od pravdy, když se pokusíme představit si takové ustavení smyslu jako podobné sakrální transsubstanciaci prostoru; nepředmětně myšlená hlubina transcendence se prostřednictvím člověka má stát „osou světa“ – místem, z něž vše ostatní čerpá svůj smysl. Rozdíl oproti archaické verzi takového předpodstatnění spočívá v tom, že se nejedná o budování prostoru, které by se odehrálo jakoby jednou provždy v mytickém pračase (na němž participují jeho nové a nové rituální aktualizace), nýbrž o zrození smyslu, odehrávající se vždy ad hoc v dějinném smyslodajném činu,

který se má prostřednictvím člověka uskutečnit, aniž by bylo možné jej vyvolat a způsobit. Posledním Patočkovým slovem k takovému činu je meditace o opakování mýtu o bohočlověku a oběti coby vítězství bytí nad uzavřeností jsoucího. Výše představený text je jedním z četných autorových rozběhů tímto směrem.

Otázkou však zůstává, jak Patočka vlastně chtěl myslet onu hlubinu, jejímž pozdravem je smrt, a jaký je vztah pohybu transcendence vůči této prapůvodní „noci“. Navíc není zcela jasné, jak by mělo vypadat ono dramatické ustavení smyslu prostřednictvím transcendentování vši danosti, proč bychom právě tímto směrem měli hledat „absolutní smysl“ a čemu by měl takový smysl vlastně náležet. Sám Patočka nám v tomto ohledu do jisté míry napovídá. Zdá se, že k úspěšnému a do jisté míry tradovatelnému završení tohoto tajemného dění odkazují studie, týkající se odkazu K. H. Máchy, a rovněž pozdější studie faustovské. Společným jmenovatelem je motiv umělce, který se celou svou existencí vystaví krizi smyslu a vlastní konečnosti a z tohoto boje přináší světu *dílo*. Nabízí se však takto skutečné východisko z krize smyslu? Má umění zrozené ve výhni heroického osudu skutečně magickou moc dát *absolutní* smysl lidskému životu, ba snad i světu vůbec? Pokud by v sobě takové *dějinné* opakování tragédie neslo semeno *absolutního* smyslu, jak se zřejmě Patočka chtěl domnívat, neslo by v sobě umění mnohem víc než jen příděch eschatonu. Nejsm si jist, zda Patočka lidské kulturní výkony přece jen nepřeceňoval.

3.3. Ještě jednou Antigona a Antigone ještě jednou

Tuto studii²⁵⁷ uveřejněnou původně časopisecky²⁵⁸ napsal Patočka jako reakci na podle jeho názoru nezdařenou Uhdeho adaptaci Sofoklovy tragédie. Hlavním problémem inscenace je nedostatek porozumění vnitřnímu napětí starověkého dramatu. V tom se původně střetává „dvojí pathos“,²⁵⁹ Kreontův a Antigonin, zatímco pro současného tvůrce je srozumitelný toliko Kreont; nevěrohodné a vnitřně slabé Antigone je dáno pouze krok za krokem ustupovat. Vlastním předmětem úvahy pak je ono dvojí zaujetí, které ustavuje konflikt v původní Antigone, a potažmo i vývoj, ve kterém se tento konflikt stal nesrozumitelným a Antigone pouhou lehce nedůvěryhodnou nostalgickou vzpomínkou.²⁶⁰ Cílem je zprostředkovat Sofoklovo poselství současnému člověku.

Jednou z obtíží, se kterými se musí Patočkův současník, chce-li starověkému dramatu porozumět, vypořádat, je jeho náležitost k mytickému světu. Smysl pro mýtus dnešní člověk podle Patočky většinou pozbyl. Mýtus je „forma vztahování ke světu“,²⁶¹ a to ve dvojíh ohledu: jednak jako modus nahlédnutí, myšlení svého druhu, jednak jako forma představování. Ačkoli bude pro celek úvahy podstatnější mytické myšlení, vychází Patočka od druhého ohledu: konkrétně od mytické představy zákona.

Svět vůbec a všechno v něm je podle mytických představ uspořádán zákonitě: jednotlivé věci i činy mají své místo v řádu celku a jsou zároveň podřízeny příslušným božským silám. Vztah k těmto silám je vztah vzájemnosti: jsou to právě božstva, která udržují věci v bytí, zároveň jim však

²⁵⁷ Patočka, Jan, *Ještě jednou Antigona a Antigone ještě jednou*, in: *Sebrané spisy Jana Patočky*, sv. 4, Praha: Oikymen 2004.

²⁵⁸ Patočka, Jan, *Ještě jednou Antigona a Antigone ještě jednou*, *Divadlo* 18 (1968), č. 10, str. 1-7; srv. Ediční komentář, *Sebrané spisy Jana Patočky*, sv. 5, str. 404.

²⁵⁹ Viz *Ještě jednou Antigona a Antigone ještě jednou*, str. 390.

²⁶⁰ Srv. *Ještě jednou Antigona a Antigone ještě jednou*, str. 390.

²⁶¹ Viz *Ještě jednou Antigona a Antigone ještě jednou*, str. 391.

za jejich péči přísluší jistá daň. V této mytické představě řádu je zakotven i zákon, který upravuje soužití mezi lidmi. V návázání na Hegela, který v souvislosti s Antigonou mluví o antitezi zákona božského a lidského,²⁶² chce Patočka sestoupit hlouběji k mytickému zdroji než autor *Fenomenologie ducha* a ptát se po onom původním „přídělu“,²⁶³ tedy po mytickém rozčlenění světa a střetnutí sil, které tvoří pozadí dramatu.

Jaký je úděl člověka? Jeho vládu při vší její velkoleposti lze přirovnat k lodi plavící se po moři: „obrovskou důmyslností, námahou a virtuozitou se dokáže udržet na povrchu, vydána nicméně nezkrotné síle hlubin“.²⁶⁴ Lidské nitro je vždy situováno nad propastí: „*Na povrchu propasti je tento příděl: jeho jméno je ‚uvnitř‘, je nitro.*“²⁶⁵ Je to sdílený svět řeči, z nějž člověk může čerpat svou moc i pomoc společenství. Nicméně tento úděl je stále ohrožený hranicí: smrtí. Stojí ustavičně na této hranici, sousedí člověk svým údělem s údělem cizím. Stabilita člověka i obce závisí na zacházení s touto vratkou hranicí. Chtěje povýšit a bezmezně rozšířit svou ve skutečnosti toliko relativní vládu, přesahuje člověk míru a prohřešuje se na svém údělu. Lidská vláda totiž stojí na sousední moci země. Země je okrskem, kde lidská ustanovení přestávají dávat smysl.

Hranice mezi lidským údělem a zemí není viditelná, protože všechno viditelné přirozeně spadá do údělu lidského. Ve skutečnosti je tato hranice pojata tím způsobem, že se vlastně jedná o dvojí smysl věcí, dvojí přináležení všech věcí. Nebezpečí pro člověka tkví v tom, že může svou moc, spočívající v dovednosti, absolutizovat, a tím nedbat skryté vlády země: jinak řečeno, nebezpečím člověka je hybris. Dvojznačnost všech činů a věcí, která spočívá

²⁶² Srv. *Ještě jednou Antigona a Antigóné ještě jednou*, str. 391.

²⁶³ Viz *Ještě jednou Antigona a Antigóné ještě jednou*, str. 391.

²⁶⁴ Viz *Ještě jednou Antigona a Antigóné ještě jednou*, str. 392.

²⁶⁵ Viz *Ještě jednou Antigona a Antigóné ještě jednou*, str. 392.

v jejich současné náležitosti ke sdílenému světu lidí a říši země, znamená pro člověka stálou ambivalenci jeho činů: svobodu.

K objasnění této na první pohled poněkud nejasné myšlenky vychází Patočka od jisté a do jisté míry dané hranice lidského života, kterou je smrt. Za touto hranicí se obrazně řečeno otevírá „noc“, tedy oblast, do níž neproniká nahlédnutí, která nedává lidský smysl. *„Mytické nahlédnutí však spočívá v tom: tato noc není nic, i když se to pro nás, pro náš lidský názor a chápání chová jako pouhé nic – jinak by totiž patřila k našemu přídělu, k lidskému nomos dne.“*²⁶⁶ Smrt zjevuje konečnost lidského údělu: to, že je „den“ obklopen „nocí“, že nelze noc pochopit z hlediska dne, ale naopak. Noc dokonce proniká i dnem: i lidské zákony jsou garantovány její mocí. *„To neznamená nic jiného, než že svět není lidský svět, nýbrž svět bohů.“*²⁶⁷ Božstva jsou síly, které vládnu světu dne, aniž by k němu patřily. Tato božstva, vládnuocí denní stránce světa, jsou v souladu s nocí a jejími mocnostmi.

V Antigonině při se tak hraje o vymezení lidského světa a o to, že jej nelze absolutizovat, že lidský „den“ stojí jakožto konečný pod vládou „noci“. Lidský svět i se svými řády a zákony je odkázán na její říši. *„V Sofoklově dramatu mýtus na prahu osvícenského údobí ještě jednou koncentruje všechny své síly v cosi jako neúprosnou ‚argumentaci‘, rozumíme-li tím nikoli abstraktní myšlenkový postup, nýbrž sílu posledních pozic, pod jejichž hloubku již lze sotva sestoupit.“*²⁶⁸

Kreon je představitelem absolutizace „dne“. Není ateistou, božstva však chce podřídít vládě dne. Nárokuje pro sebe rozhodování i o tom, kdo má být pohřben, kdo náleží do hájemství „noci“. Zákon obce, podle nějž je Polyneikos nepřitelem, sahá podle něj až za hranici smrti. Tomu Antigoné oponuje v tom smyslu, že za hranicí smrti lidský zákon nemá smysl, tam že neplatí. Jinak

²⁶⁶ Viz *Ještě jednou Antigona a Antigoné ještě jednou*, 393.

²⁶⁷ Viz *Ještě jednou Antigona a Antigoné ještě jednou*, str. 393

²⁶⁸ Viz *Ještě jednou Antigona a Antigoné ještě jednou*, str. 394.

řečeno, stojí tu proti sobě absolutizace lidskosti, která si chce podřídít i oblast vyhrazenou bohům, proti uznání konečnosti, s níž se pojí úcta k oblasti „noci“, oblasti za hranicí lidského údělu.

Antigoné tak není hrdinkou etickou; oproti pro současníka srozumitelnějšímu a snad i mravně bližšímu Kreontovi je představitelkou primitivnějšího vztahu ke světu; v jistém smyslu je její pathos pathosem lásky, nikoli však křesťanské, ale lásky prvotnější, v níž mizí individuální rozdíly, lásky, v pro kterou paradoxně tvoří hrob hlubokou jednotu se svatebním ložem: lásky „noční“.

I Antigoné však překračuje svou mez tím, že se dobrovolně vydává na smrt. *„Je nelidské nebát se smrti, žít ve smrti, ale takový je Antigonin úděl: její život, vzniklý z přestupnosti, živený neštěstím a hořem a přeplněný nikdy nezapomenutelnou hanbou, je nelidský život záporu, Noci.“*²⁶⁹ Dobrovolné přijetí smrti však hrdinku osvobozuje: její protivník ji nemá čím ohrozit. V tom se ukazuje odkázanost světské vlády dne na noční stránku: není vlády nad lidmi beze strachu ze smrti. *„Antigoné se nemůže bát, zaleknout – Kreontův hněv lomcuje mříží, v níž je uvězněn sám.“*²⁷⁰ Ze střetnutí Kreontovy zaslepenosti s Antigoninou odhodlaností vyplývá zbytek tragického děje s jakousi automaticností; série katastrof je nevyhnutelná.

Sofoklovo drama tak vypovídá o lidské nesamostatnosti a konečnosti, o vydanosti mocnostem noci. Právě o takové nesamostatnosti vypovídá každý skutečný mýtus. Mýtus však, jak jej zná moderní člověk a jak jej kritizují osvícenci, je mýtem falešným: pouhou za účelem mobilizace či upokojení mas vyprávěnou báchorkou. *„Mýtus v tomto moderním smyslu tkví celý v lidském světě: v objektivitě člověka jako souboru instinktů, na něž navazují a působí jisté představy tak, že mobilizují jinak nečinné síly.“*²⁷¹ Takové falšující

²⁶⁹ Viz *Ještě jednou Antigona a Antigoné ještě jednou*, str. 396.

²⁷⁰ Viz *Ještě jednou Antigona a Antigoné ještě jednou*, str. 396.

²⁷¹ Viz *Ještě jednou Antigona a Antigoné ještě jednou*, str. 397-398.

zneužívání mýtu pro potřeby lidské sebeabsolutizace vykazuje značnou příbuznost s Kreontovým přístupem.

Zfalšovaný mýtus je naším neblahým dědictvím, předávaným nejprve v podobě státních kultů starověkých, v nichž však ještě přetrvávala jistá kontinuita s mýtem pravým. I tuto reziduální kontinuitu však postrádají uměle vytvářené mýty novověké: mýty rasové, třídní, nacionalistické. Jedním z těch, kdo jako první generovali tento typ pseudomytologie, je zde pro Patočku i Platón.²⁷²

Osvícenské dědictví je jen jednou z bariér mezi současníkem a světem nefalšovaného mýtu; druhou takovou zábranou je „spiritualistická metafyzika“.²⁷³ Její ambicí je oproti osvícenství, které se chce omezit pouze na svět lidský, dobrat se k samotným kořenům jsoucího: v tom se podobá tradiční mytologii. Na rozdíl od ní však metafyzika shledává prapočátek jasným. K této tradici náleží ještě i Hegelova interpretace Antigony, které si jinak Patočka velmi cení.²⁷⁴ Odtud plyne Hegelova snaha zastat se, nakolik je to možné, Kreonta.

V metafyzické tradici podle Patočky koření snaha chápat Antigóné jako světici či hrdinku mravnosti. A právě rozpad a nevěrohodnost řecko-křesťanské metafyzické tradice činí Antigónu, chápeme-li ji morálně, nevěrohodnou. Taková vyčpělost, pramenící z nedostatečného porozumění původnímu záměru starověké tragédie, poznamenává i Uhdeho adaptaci.

Existuje však vůbec nějaká cesta z moderní zapomenutosti na mytický svět, je nějaká možnost skutečně porozumět Antigóně? Patočka se nedomnívá, že by se snad bylo možné jednoduše zbavit osvícenského dědictví a přesadit se do archaického světa: jsme Kreontovi dědici, a to nejen nakolik jsme určeni osvícenstvím, ale ještě i v našem iracionalismu a podléhání mytologiím.

²⁷² Srv. *Ještě jednou Antigona a Antigóné ještě jednou*, str. 398.

²⁷³ Viz *Ještě jednou Antigona a Antigóné ještě jednou*, str. 398.

²⁷⁴ Srv. *Ještě jednou Antigona a Antigóné ještě jednou*, str. 399.

Antigoné je tak pouhou tichou připomínkou lidské konečnosti. Člověk žije v sousedství noci, která není prostě ničím, nicotou, nýbrž „patří tomu, co ve vlastním smyslu jest“.²⁷⁵ Tragédie je připomínkou původního významu delfské výzvy k sebepoznání.

Tematizaci mýtu obecně v tomto textu nacházíme toliko nepřímou. Mýtu jakožto vyprávění přináležejí mytický svět se svým specifickým rozuměním – myšlením a představováním. Oč méně se toho dozvídáme o mýtu obecně, o to více se zdá být tento text jedním z míst, kde Patočka do jisté míry provádí už ve čtyřicátých letech načrtnutý program prosvětlování filosofické problematiky výkladem mýtu. V rámci interpretace Antigony se tak dostává ke slovu polarita prosvětlené denní oblasti, která je místem lidského soubytí a lidské srozumitelnosti, a temné „noci“, která je horizontem i hranicí naší konečnosti, oblastí, kde lidská ustanovení nedávají smysl, oblastí konce všeho lidského smyslodajství. Nejde zde však v první řadě o popis struktur světa, ale především o způsob, jak jednat, resp. přistupovat k jednání. Problematičnost jednání je předvedena ze dvou perspektiv. Už jednání v obecně lidské situaci konečnosti, která má nicméně sklon sama sebe absolutizovat, ignorujíc moc zkonečňující a vše lidské relativizující „noci“, je záležitostí komplikovanou. K tomu přistupuje obtížnost dějinné situace, v níž je „pathos“ Antigony takřka nesrozumitelný; situace, která je určena dvojím dědictvím osvícenského vytváření pseudomýtů a spiritualistické metafyziky s jejím myšlením počátku jako jasného. Nesrozumitelnost spočívá v tom, že je současníku uzavřen mytický svět, v němž Antigonina úcta k podsvětním božstvům dávala smysl. Patočka chce zprostředkovat toto pochopení, ale nevěří v možnost návratu k mýtu: osvícenského ani metafyzického dědictví nás nikdo nezbaví. Posledním slovem, které lze namítnout hybris, bující v naší civilizaci se zhoubností a

²⁷⁵ Viz *Ještě jednou Antígona a Antigoné ještě jednou*, str. 400.

urputností rakoviny, je potom podle Patočky slovo o přijetí konečnosti tváří v tvář smrti, poukazující k hlubině světa.

V souvislosti s ostatními texty z pozdních fází Patočkova vývoje stojí za povšimnutí ještě jeden moment. V tomto článku je položen důraz na to, že oblast noci je místem, kde končí lidský smysl, oblastí z našeho pohledu nesmyslnou, či přinejmenším žádný dobrý lidský smysl nedávající. Sebeabsolutizace lidství, ničivá hybris, jinde opisovaná jako diktatura dne, kterou Patočka usiluje prolomit a myšlenkově přemoci, se vyznačuje nadbytkem smyslu konečného. Jedná se o oblast obstarávání, již je vlastní špatná nekonečnost ustavičného odkazování na další a další konečná jsoucna. Zároveň však se „den“ vyznačuje deficitem co do smyslu absolutního. Život v blízkosti noci, jaký vede Antigona, je v tomto ohledu protipólem běžného obstarávání: z hlediska zájmů všedního dne nedává smysl takřka žádný, ale jsou v sousedství znepokojivé alterity noci a smrti, dává tušit smysl absolutní, zpochybňuje tím všechno usilování v rámci každodenního obstarávání. Noc však není jasná: nelze se dobrat prosvětleného, pojmenovatelného a nahlédnutelného absolutního počátku metafyziky; absolutní smysl lze toliko tušit, či spíše se k němu vztahovat negativně, prostřednictvím vědomí o pochybnosti všeho smyslu relativního. Pokud budeme příležitostnému článku rozumět v širším kontextu Patočkova díla, můžeme snad právem říci, že se zde předvádí možnost, jak se prostřednictvím otřesu v konfrontaci s jinakostí vztáhnout ke smyslu, který už není relativní. Mýtus sám není pro našeho myslitele nositelem takového smyslu, nemůže jej poskytnout. Alterita mytického světa však je se svou nepochopitelností a nepřístupností jakousi maticí, z níž se takový smysl snad může zrodit, či spíše stále znovu rodit. Zdá se totiž, že právě ono žití v blízkosti absolutního smyslu (chtělo by se říci s o několik desetiletí starší studií erbenovskou: smyslu nadpochopitelného), který lze tušit v noční stránce skutečnosti, je pramenem, z něžž vyvěrá síla k oběti. Z

denního hlediska je nejzazší hrozbou zabítí – tato hrozba však, jak Patočka ukazuje na Kreontově bezmocnosti, selhává v konfrontaci s člověkem, který se svou existencí dostává do blízkosti noci a vystavuje se jejímu působení. Síla k sebeobětování vyvěrá právě odtud, a dokonaná oběť je svědectvím o skutečnosti a moci této oblasti. Mýtus jako takový je slovem, nějakým způsobem z této oblasti pocházejícím – jeho iracionální, přesto však naléhavá přesvědčivost to dosvědčuje. Mýtus o božském člověku, který se dobrovolně vydává na smrt, by potom mohl být příběhem o takovém vpádu absolutního smyslu do dějinného světa; příběhem, jehož opakování by se mohlo stát kosmogonií v silném slova smyslu: bohočlověk by byl mocí periferie, stávající se středem světa; nešlo by však jen o usmířenou periferii, zpřítomňovanou rituálně, nebo třeba v sakrální stavbě, ale o samotné božství ve své nejzazší vydanosti, božství, které by mělo tělo a tvář. Nemuselo by jít o hypotetický „zjasněný“ počátek metafyziky, avšak ani o pustou nicotu a absurditu bezesmyslu. Taková interpretace jde však nad rámec Patočkova odkazu, třebaže s ním snad není v rozporu.²⁷⁶

Jakkoli je snaha uvažovat a nově, pokud možno odlišně od tradice mluvit o transcenci v době Patočkou glosované duchovní krize pochopitelná a sympatická, mám pochybnosti o způsobu, který náš myslitel volí. Otázník se vznáší už nad samotnou hypotetickou odlišností od „metafyziky“. Nejsem si jist, zda by nebylo tradici západního myšlení, kterou ostatně Patočka dobře znal, věrnější přiznat *vědoucí nevědění* ohledně božského počátku: už jenom rozsáhlá a široce odedávna akceptovaná tradice apofatiky to dosvědčuje vrchovatě. Zdá se mi, že naše tradice zrodila dvě základní možnosti jak se k transcenci stavět: buďto o ní filosoficky uvažovat a snažit se o její (pochopitelně nikdy úplné, přece však v rámci *lidských* možností do jisté míry

²⁷⁶ Možnost domýšlet odkaz Jana Patočky v tomto směru jsem se pokusil do jisté míry načrtnout v závěru článku *Jan Patočka a křesťanství*, *Studia Philosophica* 60/2013/2, str. 63-84.

adekvátní) postižení, anebo na takové myšlenkové úsilí rezignovat. První pozici bychom mohli označit jako metafyzickou, druhou jako skeptickou. Patočka tvrdí, že nechce být metafyzikem, přitom však zjevně o transcendenci hovoří, aniž by však své předchůdce-metafyziky následoval ve snaze zřetelněji vysvětlit *své pojetí* „noci“ v zájmu projasnění své *argumentace*, nikoli (snad bytostně) skrytého prapočátku. Zdá se, jako by usiloval o nalezení třetí cesty: myšlení nikoli metafyzického, přitom však ani skeptického. Po mém soudu se však nelze domnívat, že by se mu to zdařilo – a je dokonce otázka, zda takové snažení vůbec může být korunováno úspěchem a zda je vlastně skutečně zapotřebí.

Rovněž se můžeme ptát, je-li konfrontace se smrtí opravdu jediný pro moderního člověka možný kontakt s transcendencí. Patočka hovořil o současné „uzavřenosti“ sakrální oblasti. Pokud přijmeme předpoklad takové fatální uzavřenosti, nezbyvá potom, nechceme-li rezignovat na kontakt s transcendencí vůbec, hledat jakoby z posledních sil místo, kde takto *in extremis* ještě můžeme najít cosi posvátného, anebo alespoň fatálního, tajuplného či děsivého a svou cizostí vytyčujícího meze lidské zpupnosti. Předpoklad uzavřenosti dimenze posvátného, který našeho myslitele, jak se zdá, žene na dobrodružnou výpravu za nalezením sekulární spirituality a absolutního smyslu v titánské agónii obětovaného, však přijmout není nutné. O tom svědčí jak skutečnost renesance religiozity po z hlediska příběhu celého lidstva efemérní peripetii západní sekularizace, tak i s odstupem času víc než zřetelné *náboženské* rysy tohoto milosrdně krátkého období a jeho duchovních aspirací a projektů. Vracíme se opět k problému, že Patočkova sekulární spiritualita nenabízí žádnou životní formu a uskutečnitelnou praxi kontaktu se „světem“ anebo „noci“, pokud nepočítáme poněkud nejasné sebevystavení krizi smyslu či konečnosti. Je to právě životní forma, budovaná s ohledem na kultivaci zkušenosti posvátného a vztahu k celkové souvislosti skutečnosti i zkušenosti,

a rozličné techniky dosahování intenzifikovaného, rozšířeného vědomí, co prostředkuje široce a napříč kulturami sdílenou zkušenost sakrálního, tedy zkušenost absolutního, „nadpochopitelného“ smyslu. Dimenze života, které nejsou smysluplně kultivovány, mají tendenci zplanět; mám za to, že právě taková byla s ohledem na sféru posvátného situace Evropy po rozpadu *určitého typu tradiční religiozity*, v níž žil a uvažoval Patočka. To však nemuselo znamenat ani tak fatální uzavření či zpuštění klíčové (smyslodajné a zakládající) dimenze přirozeného světa, jako spíše výzvu k nové kultivaci kontaktu s touto oblastí prostřednictvím obnovení *praxe* duchovního života. Obávám se však, že nám v tomto ohledu Patočkovo myšlení nabízí stěží víc než trochu inspirace.

3.4. Spisovatel a jeho věc (K filosofii literatury)

Jeden z esejí²⁷⁷ obsažených v díle *O smysl dneška*²⁷⁸ z konce šedesátých let formuluje Patočkovu pozici ohledně filosofie literatury. Podobně jako v přednášce *Společenská funkce literatury*²⁷⁹ vychází ze situačního charakteru řeči přes její transgresivní potenciál až k pojetí literatury jako zpřítomnění celku světa. Důraz je zde položen na moc literatury umožnit a podnítit překročení daného zpřítomněním celku světa, neboli sloužit pohybu „vzmachu“.

Transcendence, odstup vůči danému a překročení konkrétní situace se odehrává už v ústně tradovaném mýtu.²⁸⁰ Podstatným momentem procesu osamostatnění řeči od konkrétní danosti a situačních vazeb je vznik písma. I

²⁷⁷ Patočka, Jan, *Spisovatel a jeho věc*, in: *Sebrané spisy Jana Patočky*, sv. 12, Praha: Oikoymenh 2006, str. 280-292.

²⁷⁸ Patočka, Jan, *O smysl dneška*, in: *Sebrané spisy Jana Patočky*, sv. 12, Praha: Oikoymenh 2006, str. 231-338.

²⁷⁹ Patočka, Jan, *Společenská funkce literatury*, in: *Sebrané spisy Jana Patočky*, sv. 12, Praha: Oikoymenh 2006, str. 175-187.

²⁸⁰ Srv. *O smysl dneška*, str. 283.

zde má svou roli mýtus: „*Další stupeň téže dialektiky,*²⁸¹ *kteřou se člověk stává výslovně bytostí žijící duchovně, tj. ve výslovném, uvědoměném vztahu ke světu, je písmo, fixace slovesného projevu. Potřeba fixace je stará, prapůvodní: je to patrné na stereotypii prvotně mluvícího vyprávění, na rituální přesnosti, s níž se tradují mýty, na figurách usnadňujících recitaci a pamatování.*“²⁸²

Stereotypnost mýtu tedy vypovídá o tendenci k fixaci, díky které se vynořuje písmo. Vzniká „objektivní paměť“,²⁸³ která je pak základem dalších specificky lidských možností. První z nich je možnost dokumentace; u té si podržuje svou významnost situační ráz řeči, která se stále ztrácí za řečeným; podstatné však je, že dokumentace umožňuje umělé zpřítomnění časově či prostorově odlehleho. Druhou možností je možnost filosofie a vědy: zde dochází k zobecnění, objektivizaci významů oproštěných nejen od konkrétní situace, ale rovněž od subjektivního zabarvení.²⁸⁴ Třetí a ohledně mýtu nejpodstatnější možností je možnost umělecké tvorby coby jazykového zachycení zápasu o smysl života.²⁸⁵ Původní vázanost na situaci, která je spojena se rozptýlením v obstarávání bezprostředních potřeb a zájmů, se může prostřednictvím písemně fixovaného slovesného díla proměnit a zvrátit. „*Vytvořením objektivovaných, zvěcněných, stálých jazykových architektur vytváříme něco takového, co není pouze věcí ve světě, nýbrž co zároveň je s to ,obsahovat‘ v sobě svět, být jeho vyjádřením, a co nám umožňuje mít jej před sebou, zpředmětnit jej. Objektivace jazyka je tak zvlášť důrazným příkladem transcendence člověka, toho, že člověk v každé fázi života vždy již uskutečnil vykročení mimo jakýkoli soubor jednotlivých věcí.*“²⁸⁶

²⁸¹ Tj. dialektiky mezi řečí a situací, která vede k duchovnímu životu; srv. *O smysl dneška*, str. 280-283.

²⁸² Viz *O smysl dneška*, str. 283-284.

²⁸³ Viz *O smysl dneška*, str. 284.

²⁸⁴ Srv. *O smysl dneška*, str. 284-285.

²⁸⁵ Srv. *O smysl dneška*, str. 285.

²⁸⁶ Viz *O smysl dneška*, str. 285-286.

Prvním plodem tohoto obratu je mýtus. V něm sice dochází k zpřítomnění celku světa, ale projevuje se v něm rovněž přemoc objektivního, a to ve více ohledech: mýtus se vyznačuje jednotou smyslu, jeho vyústění je odpovědí, řešením zápletky; v mytických motivech se projevují na způsob obrazů jakoby snových základní životní tihnutí, ale tím se ukazuje i lidská bezmoc vůči těmto silám; konečně je mýtus výtvořem kolektivním: obecné v něm převažuje nad individuálním.²⁸⁷

Rozpad mytického vědomí, k němuž dochází²⁸⁸ ve starověkém Řecku spolu se vznikem filosofie, je podstatnou událostí, umožňující rovněž spisovatelství ve vlastním smyslu.²⁸⁹ Nicméně v antice, ba ani ve středověku dosud spisovatelství coby „individuální zachycení životního smyslu“²⁹⁰ nenajdeme. Moderní literatura se však nově, tj. individuálně, vrací při řešení svých problémů k mytickým motivům.²⁹¹

V tomto textu představuje mýtus, podobně jako v řadě dalších textů zvláště pozdního období Patočkovy tvorby, vyprávění, které zpřítomňuje celek světa. Významná je v naší souvislosti funkce, jež mýtu přísluší v genezi lidské svobody. Jakožto první způsob, kterým se člověk začíná explicitně vztahovat nikoli k jednotlivému, nýbrž k všeobjímajícímu celku, je mýtus důležitým nástrojem emancipace od daností. Svoboda se však v archaickém světě nenalomeného mýtu odehrává toliko v deficientním modu; mýtus není jen zpřítomněním celku, ale také ospravedlněním a legitimizací lidské vázanosti, ba zotročení, vždy už daným a v minulosti rozhodnutým. Svoboda ve vlastním smyslu tak propuká na způsob filosofie v protitahu vůči mytickému světu a je

²⁸⁷ Viz *O smysl dneška*, str. 286.

²⁸⁸ Na tomto místě výjimečně Patočka nechává otevřenou možnost podobného vývoje i v rámci jiných kultur: řecký počátek se týká našeho civilizačního okruhu; srv. *O smysl dneška*, str. 286-287.

²⁸⁹ Srv. *O smysl dneška*, str. 286.

²⁹⁰ Viz *O smysl dneška*, str. 287.

²⁹¹ Srv. *O smysl dneška*, str. 288.

spojena s rozpadem mytického vědomí. Mýtus je tím pádem lůnem, v němž se svoboda ve svých nedokonalých formách rozvíjí a roste, zároveň je však prostředím vůči svobodě naplno uskutečňované hostilním, s nímž musí probuzené vědomí svést bitvu, která si nezádá s bojem Marduka s Tiámat: novorozený duch mytického draka nejen přemáhá, ale také kusy jeho „těla“ asimiluje a užívá k budování svého světa. Ani tím však úloha mýtu nekončí. Patočka se vrací k myšlence „opakování“ mýtu literaturou, kterou poprvé načrtl už kolem roku 1943 v přednášce *Mýtus jako vyprávění*. Moderní literatura se vrací k mytickému materiálu, z něj čerpá a jej přetváří. Literatura jako taková je význačným místem, kde se v době neblahé hegemonie vědy a techniky odehrává vztah k celku světa, spojený s možností integrálního a integrovaného, celistvého života v tomto světě. V tomto zpřítomňování celku je jí mytický materiál nápomocen. Zdá se však, že by mohla být i hlubší souvislost mezi mýtem, jeho opakováním v moderní literatuře a lidskou emancipací, transcendováním daností. Jednak je tu, jak jsme již řekli, mýtem sycená literatura jako cesta ke vztahu s celkem světa. Navázání takového vztahu, spojené s příslušnou proměnou vědomí, však obvykle znamená otřes pro každodenní obstarávání, či přinejmenším jisté zpochybnění jeho závažnosti. V literatuře se tedy otevírá možnost negace absolutizovaného „dne“ a překonání sebezotročující vazby života k sobě samému. Právě zde je význam mytických zdrojů moderní literatury. Mýtus ve své původní podobě, jak víme, sice znamená osvobodivý explicitní vztah k celku, znamená však rovněž nadvládu minulého, zotročení neměnnými, božsky sankcionovanými danostmi. Jako takový, není-li žit, nýbrž rozlomen reflexí a interpretován, mýtus vrhá velmi ostré světlo na lidskou situaci i s jejím charakterem zotročení a sebezotročení. Vedle funkce pozitivní, tj. otevírání možnosti navázat vztah k celku světa a tím žít celistvý život, mohou mít mytické zdroje pro moderní literaturu rovněž význam negativní, řekněme diagnostický. Reflektovaný a

náležitě interpretovaný mýtus projasňuje lidskou situaci právě v jejích temných aspektech, prozrazuje nám, co bychom o sobě možná raději nevěděli. Tím však otevírá možnost terapie: teprve se vším všudy přijatou situací lze skutečně, nikoli pouze iluzorně transcendovat. Ambivalence mýtu spočívá v jeho povaze jak anonymního nástroje zotročení, který smiřuje s daností za cenu zřeknutí se otevřené scény budoucího ve jménu pasivně přijaté minulosti, tak nelítostného odhalovatele tohoto zotročení a pohlcení danostmi. V pozadí můžeme tušit schéma tří pohybů; zdá se, že autentické a plné vykonání třetího pohybu je bytostně spjata s reflexí lidské situace; ta shledává potřebný materiál v mytickém pološeru, které jsouc prosvíceno myšlením vrhá tím ostřejší jas na situaci reflektujícího.

V této studii se rýsuje Patočkovo dějinné schéma, které bude v následujících letech dále rozvíjet: dějiny jsou dějinami svobody a povstávají tam, kde končí mytické zotročení. Nesamozřejmost tohoto schématu je zjevná. Položme si však otázku, zdali by nebylo možné nosnou myšlenku zjasňování lidské situace prostřednictvím nového čtení a reflektovaného ztvárňování mýtů vymanit z po mém soudu svazujícího a vlastně nadbytečného rámce krajně etnocentricky interpretovaných dějin nahlížených prizmatem dialektiky svobody a zotročení a z toho vyplývajícího, minimálně implicitně negativního hodnocení mýtu. Nebylo by možné chápat člověka jako bytost, k níž *bytostně* náleží potřeba vyprávět příběhy, skýtající obecný rámec jejímu pozemskému existování? Nejsou rozličná ztvárňování, nové a nové interpretace a reinterpretace tradičních příběhů, v nichž se mimo jiné obráží *a utváří* lidské sebepochopení, vlastní v podstatě *všem* kulturám, a to v míře do značné míry závislé na kontaktu s alteritou odlišných kultur? Není sebeporozumění prostřednictvím příběhu a jeho interpretací záležitostí obecně lidskou? Nedokládá už samo utváření mytologických celků a soustav, nemluvě o jejich literárním ztvárňování, stěží vždy závislém na řecké filosofii, že porozumění

prostřednictvím příběhu je bytostně spjata i s vědomím, že lze příběh vyprávět *také jinak?* A není právě toto, jakkoli zárodečné vědomí svědectvím, že problematičnost jistě není výhradním vlastnictvím Evropanů?

Konečně bych rád podtrhl, že Patočkovy *vyprávění* o dějinách enigmatické „svobody“ sice není míněno jako mýtus, můžeme si však už zde položit otázku: v čem se vlastně *liši* od tradičního mýtu? Mám za to, že především absencí koherentního kosmického, přírodního a osobního rámce lidského osudu, tedy tím, co mýtus činí smysluplným a obyvatelným; nejsem si však jistý, zda je Patočkův příběh opravdu výrazně uvěřitelnější než kupříkladu biblická narace, Hesiodova Theogonie nebo Popol Vuh.

3.5. „Přirozený svět“ v meditaci svého autora po třiatřiceti letech

Pozdní „asubjektivní“ verze Patočkovy fenomenologie je spjata s jeho učením o třech existenčních pohybech. Pravděpodobně nejsystematičtější zpracování tohoto filosofického rozvrhu nalézáme ve studii *„Přirozený svět“ v meditaci svého autora po třiatřiceti letech*,²⁹² a právě zde se v kontextu učení o pohybech setkáváme s mýtem v jeho rozličných modalitách.

V pohybu zakotvení dochází k mnohonásobné a mnohoznačné vzájemné akceptaci člověka s jeho okolím; Patočkovy analýzy se zde, jak se zdá, týkají v první řadě raného dětství. Příchod dítěte na svět je kryt a zabezpečen rodinou: *„svět sklenul v lidském malospolečenství, v lidském sblížení, cosi jako vnitřní nitro, zastíňující vlastní podobu vnějšku, kterým ve své podstatě jest, a tímto sklenutím je obsah nitra chráněn před přesilou tohoto vnějšku.“*²⁹³ Nicméně už v této prvotní ochraně se ohlašuje i vnějšek, a tím pádem i základní polarita

²⁹² Patočka, Jan, *„Přirozený svět“ v meditaci svého autora po třiatřiceti letech*, in: *Přirozený svět jako filosofický problém*, str. 167-251.

²⁹³ Viz *„Přirozený svět“ v meditaci svého autora po třiatřiceti letech*, str. 233.

domova a cizoty. Dítě, jsouc akceptováno, se přimyká k blízké bytosti. Toto přimknutí je provázeno zahalením ostatního světa. „*Temnota, ne-pravda, nezjevnost prvotního zlatého věku spočívá v tomto nezbytném zastínění.*“²⁹⁴ Zde ještě nejde o mýtus v pravém slova smyslu, ale o skutečné prožívání mytického zlatého věku. Nicméně ve svém vývoji si individuum postupně osvojuje možnosti, ale tím je konfrontováno s nahodilostí své situace: samo sebe objevuje a nachází. Blaženost prvotní akceptace se postupem času ztrácí; s touto ztrátou ale přichází i probouzení vědomí, provázené prvními konflikty. „*Zlatý věk je věkem těchto bohatých, ač původně němých dramát.*“²⁹⁵ Pohyb zakotvení probíhá pod vládou moci, kterou Patočka nazývá „zemí“.²⁹⁶ Země, charakterizovaná jako „umožňující všeobecnou“,²⁹⁷ se plněji fenomenalizuje po nabytí vlády nad tělem. Pohyb zakotvení je tedy v jistém smyslu žitým mýtem: je zlatým věkem s jeho prvotní blažeností, ale i konflikty. Je v něm přítomna polarita domova a cizoty, celý se odehrává pod vládou země, a to na způsob složité hry aktivních a pasivních akceptací. Probouzení vědomí je v tomto „zlatém věku“ neoddělitelně spjata s polospánkem, odkrývání světa s jeho zabezpečujícím překrytím. Tento pohyb, odehrávající se pod vládou země a noci, je bytostně spoutávající,²⁹⁸ uvolněním z tohoto spoutání je pohyb druhý, vyznačující se nebeskou vládou „dne“ a elánem směrem k věcem. Oproti pohybu prvnímu, v němž časově dominuje minulost, odehrává se druhý pohyb sebezprodloužení pod vládou přítomnosti; říše snu a fantazie je v něm vykázána do podsvětí, vztah k celku světa, který je v předchozím pohybu, byť zakrytý, přítomen, je nahrazen pozorností věnovanou jednotlivému. Jde o pohyb, jímž se převážně vyznačuje všední den se svou zaujatostí prací a sebezotročující

²⁹⁴ Viz „*Přirozený svět*“ v meditaci svého autora po třiatřiceti letech, str. 234.

²⁹⁵ Viz „*Přirozený svět*“ v meditaci svého autora po třiatřiceti letech, str. 235.

²⁹⁶ Viz „*Přirozený svět*“ v meditaci svého autora po třiatřiceti letech, str. 237.

²⁹⁷ Viz „*Přirozený svět*“ v meditaci svého autora po třiatřiceti letech, str. 237.

²⁹⁸ Srv. „*Přirozený svět*“ v meditaci svého autora po třiatřiceti letech, str. 239.

vázaností života k sobě samému. Vyznačuje se mimo jiné i provinilostí, žitím na úkor druhých.²⁹⁹ Jeho negativní charakter se zjevuje i v moci chaosu, která ohrožuje i sebelépe organizované celky. Jejich neovladatelnost není možné eliminovat sebelepší organizací, neboť se v ní ohlašuje to hlavní: potřeba třetího existenčního pohybu.³⁰⁰ V druhém pohybu je tak mýtus skryt, nicméně se ohlašuje jednak ve zjevující se moci dne, která je komplementární prvotní noci, jednak v provinilosti, která je námětem mnoha mýtů, a konečně v celkové zapletenosti do světa a neuspokojivosti, svědčící o nutnosti pohybu třetího.

V třetím, nejdůležitějším pohybu průlomu se odehrává navázání a modifikace vztahu k sobě samému a k celku světa; nikoli už jednotlivé jsoucno a každodenní obstarávání je v něm tématem, nýbrž celek sám. K tomuto pohybu náleží archaický posvátný rituál, v němž se jedinec, slavě přítomnost a vzájemnost primordiálních mocností tvořících svět, vřazuje do jejich souvislosti a tím i do celku, a to přijetím svého údělu smrtelné bytosti.³⁰¹ Mýtus je rovněž součástí tohoto pohybu: je verbalizací rituálního konání, obřadem, který přichází ke slovu. Děje se v něm totéž setkání se světem jako v rituálu, ale v živlu řeči. Mýtus je artikulací, vyjádřením oněch dramát, která se odehrála v prvním pohybu zakotvení. Tato artikulace je onou odpovědí, která je na základní otázky dána ještě před jejich vyslovením, před zrodem reflexe.³⁰² O jaká dramata však konkrétně jde? Patočka jmenuje vyvstání individuality a prvotní jednotu, poté rozdvojení, rozkol a zášť; slepotu, způsobenou zakrytím celku, jak je známe z prvního pohybu; dále vyhnání z ráje, provinilost a potřebu vykoupení z otroctví.³⁰³ Je zřejmé, že zde existuje jakési stupňování co do původnosti: jsou mytické motivy, spojené s těmi

²⁹⁹ Srv. „Přirozený svět“ v meditaci svého autora po třiatřiceti letech, str. 244.

³⁰⁰ Srv. „Přirozený svět“ v meditaci svého autora po třiatřiceti letech, str. 244.

³⁰¹ Srv. „Přirozený svět“ v meditaci svého autora po třiatřiceti letech, str. 245-246.

³⁰² Srv. „Přirozený svět“ v meditaci svého autora po třiatřiceti letech, str. 246.

³⁰³ Srv. „Přirozený svět“ v meditaci svého autora po třiatřiceti letech, str. 246.

nejzákladnějšími ději individuace a prajednoty, a motivy, vztahující se k pozdějším stadiím.

Mytická výpověď o lidském životě v jeho hlubinách a původních mocích, které jej v skrytu utvářejí, je snad až příliš pronikavá. „Tak pronikavý je tento pohled, že musí být mírněn, a mírněn je onou formou vyprávění, onou předstíranou historií, oním umístěním do minula.“³⁰⁴ Situovanost v minulosti jako v čemsi neskutečném, nepřítomném, je záležitostí toliko formální: ve skutečnosti mýtus prosvěcuje přítomnou situaci, ba co víc: je možné toto prosvícení autenticky uchopit jako možnost a tak je učinit otevřeným do budoucna.³⁰⁵

Z tohoto hlediska Patočka v navázání na W. Bröckera³⁰⁶ interpretuje mýtus z Geneze.³⁰⁷ Požití rajského ovoce a vyhnání z ráje je mu jednak obrazem přechodu od pohybu zakotvení k pohybu sebezprodloužení, jednak uchopením lidského života jako události, která se vyznačuje vybočením z fakticity zaběhlého pořádku přírody a světa. Tento druhý moment zahrnuje i odpovědnost za tuto odchylku: svázanost prací a sdíleným světem, přítomná v pohybu sebezprodloužení, se chápe jako trest. Nicméně snášení tohoto trestu prostřednictvím schopnosti a ochoty vydržet vědomí vlastní smrtelnosti umožňuje odpovědnost a tím hlubší a zjasněnější odemčenost.³⁰⁸ Vědomí této odpovědnosti stojí mimo jiné u zrodu učení o převtělování, které je jejím spekulativním uchopením.³⁰⁹ Praktickým úsilím, pramenícím z téhož, je např. buddhistická praxe, usilující podle Patočky prostřednictvím útoku na motor vši

³⁰⁴ Viz „*Přirozený svět*“ v meditaci svého autora po třiatřiceti letech, str. 246.

³⁰⁵ Srv. „*Přirozený svět*“ v meditaci svého autora po třiatřiceti letech, str. 246.

³⁰⁶ Bröcker, Walter, *Der Mythos vom Baum der Erkenntnis*, in: *Anteile. M. Heidegger zum 60. Geburtstag*, Frankfurt a. M. 1950.

³⁰⁷ Gn 1-3, *Bible, Písmo svaté Starého a Nového zákona*, Český ekumenický překlad, Praha: Česká biblická společnost 2007.

³⁰⁸ Srv. „*Přirozený svět*“ v meditaci svého autora po třiatřiceti letech, str. 247.

³⁰⁹ Srv. „*Přirozený svět*“ v meditaci svého autora po třiatřiceti letech, str. 247.

fenomenalizace, vazbu života k sobě samému, ponořit nakonec meditujícího za cenu ztráty jeho individuality do jednoty prvotní noci.

Patočka se pak vrací k Bröckerově interpretaci mýtu z Geneze. Přijímá názor německého interpreta, že je tomuto mýtu cizí jak pavlovské novozákonní pojetí vykoupení, tak i osvícenská víra ve schopnost člověka vymanit se ze zapletenosti do viny vlastní silou. Usmíření viny v tomto smyslu v mýtu o ráji a pádu neshledává. Pojetí druhého pohybu jako trestu však přesto zahrnuje vedle zodpovědnosti i „osten“,³¹⁰ pohánějící člověka ve snaze „ohledat pouto, které zde člověka váže“.³¹¹

Tato vázanost je vazbou člověka k sobě samému, k vlastnímu já. Pokud se tento život bere jako něco hotového, pouze ve své fakticitě, znamená pro něj konfrontace s konečností, tedy se smrtí, pouhé utvrzení ve vazbě na požitek. Pokud je však uchopen jako možnost, může konfrontace se smrtí vyústit v odevzdání: člověk se stává otevřeným, ba dokonce samou otevřeností; žije, aby skýtal věcem a světu místo ke zjevování. Daleko spíše než zmizením světa, které Patočka spatřuje v buddhistické variantě řešení téhož problému, se tento obrat vyznačuje jeho nalezením. Tento pohyb obratu je spojen s mýtem o bohočlověku, „*člověku dokonale pravdivém, jeho nutném konci a nezbytném ,zmrtvýchvstání*“.³¹²

Člověk, žijící v plné odevzdanosti, bez sebestřednosti, je „*pravdou, slovem, které se stalo tělem*“.³¹³ Je místem události bytí, a tudíž je, nakolik bytí náleží charakteristika božství, bohočlověkem. Jeho vystoupení je nutně útokem na řád, vládnoucí ve světě, na organizovanou vládu partikulárních zájmů, sobectví a upadání. V tomto konfliktu se hraje o to, zda bude člověku vládnout přemoc jsoucna, nebo pravda bytí. Tím, že se tento konflikt odehraje na scéně světa,

³¹⁰ Viz „*Přirozený svět*“ v *meditaci svého autora po třiatřiceti letech*, str. 248.

³¹¹ Viz „*Přirozený svět*“ v *meditaci svého autora po třiatřiceti letech*, str. 248.

³¹² Viz „*Přirozený svět*“ v *meditaci svého autora po třiatřiceti letech*, str. 248-249.

³¹³ Viz „*Přirozený svět*“ v *meditaci svého autora po třiatřiceti letech*, str. 249.

jsou s ním nějak konfrontováni všichni: každý nyní stojí před volbou, zda obdobný obrat provede, či nikoli. Obratem, pokud jej provede, vstupuje do nepředmětně přítomného „božího království“.

Bohočlověk je nutně zahuben, neboť svět si s ním jinak poradit nedovede. Se stejnou nutností je však vzkříšen, neboť „pravda“ není žádné jsoouco, nic, co by se dalo skutečně zahubit.

Život v odevzdanosti je v jistém smyslu životem věčným. Nejedná se o odstranění konečnosti, smrti, ale o spoluvytváření společenství odevzdaných. *„Čeho Husserl mýnil dosíci svou fenomenologickou redukcí jako faktu, dosažitelného ve filosofické reflexi, je ve skutečnosti výsledek komunikace existencí: jejich přesah do řetězu bytostí, které nejsou ostrůvky života v moři objektivního jsoouca, nýbrž pro něž se věčná předmětnost vynořuje z oceánu bytí, v jehož službách komunikují.“*³¹⁴

V tomto textu v jistém smyslu dochází k završení jedné etapy Patočkova uvažování o mýtu a jeho úloze v dramatu lidského života ve světě, které je zároveň dramatem života světa v člověku. Setkáváme se s jednou z verzí příběhu o sebeprojasnění, tentokrát s ontogenetickou, radostnou verzí, jejímž hrdinou je spíše jednotlivý člověk než dějinné lidstvo a která končí přinejmenším náznakem happyendu. „Noční“ pohyb akceptace je žitým mytickým zlatým věkem, který se však nevyznačuje pouze blažeností, ale naopak i specifickými konflikty. V „denním“ pohybu sebeprodloužení dochází k uzavření pramocností do podsvětní říše nevědomí a k projasnění, spojeném však se sebezapomenutostí a zotročením či sebezotročením. Právě neuspokojivost každodenního dospělého života odhaluje potřebu pohybu třetího. Ten se ve svých rozličných podobách vyznačuje vztahem k celku světa. Ve svých nedokonalých formách se uskutečňuje jako archaický rituál a z něj vyrůstající mýtus, který je vlastně zvyšlovněným rituálem. Ve formách

³¹⁴ Viz „Přirozený svět“ v meditaci svého autora po třiatřiceti letech, str. 251.

pokročilejších se pohyb transcendence vyznačuje modifikací sebezotročující vazby života na sebe sama, která je motorem, pohánějícím proces fenomenalizace. V buddhistické podobě transcendování dochází k útoku na tuto vazbu, který má, je-li doveden k vítěznému konci, podle Patočky za následek rozvázání této vazby, jímž se však ztrácí individualita a člověk se rozplývá v temném prazákladu. Ve variantě dle Patočky šťastnější, kterou symbolizuje a opisuje mýtus o bohočlověku, se odehrává modifikace rozumění: život není přijat jako zvěčnělý ve své holé fakticitě, nýbrž jako možnost; pro takový život není konfrontace se smrtí a konečností pobídkou k nutkavému (neboť časově omezenému) konzumu, nýbrž k sebeodevzdání, a to jednak na způsob sebeskýtání jsoucnům za půdu jejich vyjevování, jednak na způsob oběti. Významné je společenství takto odevzdaných, společenství bytostí, pro něž nejsou jsoucna pouhými prostředky, nýbrž zázračnou skutečností, která se vynořuje z „oceánu bytí“.

Mýtus je v tomto textu představen jako nadmíru přesné slovo o lidské existenci. Je asi jedinou přístupovou cestou k obsahové stránce němých dramát předvěku, raného dětství, a zřejmě nejadekvátnějším, snad až příliš intenzivním odkrytím zotročující moci, kterou vykonává každodenní život ve svém upadání sám na sobě. V rámci třetího pohybu je mýtus způsobem, jak tento pohyb vykonat, minout se však s jeho plností: rituální drama primitivního pobytu sice znamená vztahování se ke světu jako takovému, jde však o dění dosud nejasné a zastřené. K autentickému provedení tohoto pohybu naopak odkazuje mýtus o bohočlověku. Toto téma je v myšlení našeho autora přinejmenším implicitně přítomno od samých počátků, a lze říci, že v sobě symbolicky shrnuje to nejpodstatnější, oč Patočkovi jako mysliteli šlo: transcendenci daného, která se odehrává v konečné, tělesné lidské bytosti v rámci dějin. Obsahem tohoto filosofického mýtu je vyprávění o člověku, který se stává božským ve své plné odevzdanosti pravdě, obětuje sám sebe v nutném střetnutí s upadlým světem a

vstává z mrtvých ve společenství následovníků a nositelů tradice. Toto společenství komunikuje ve službách zjevnosti samé a nese na svých bedrech svět, nakolik je tento něčím víc než jen souborem omezených, partikulárních zájmů.

Specifičnost mýtu o bohočlověku spočívá v tom, že se nejedná o vyprávění minulostně orientované v tom smyslu, že by se v něm ten, kdo se s ním setká, poznával, že by je rozpoznával vždy již přítomné charakteristiky své existence. Naopak, tento mýtus hovoří o možnosti autentického sebepřekročení, a jako takový je orientován spíše k budoucnosti. Jako takový je symbolem „vzmachu“ a můžeme jej chápat jako vyprávění o povstání dějinnosti: mýtus o překonání mýtu.

V tomto textu patrná tendence k vyprávění vlastního, filosofického mýtu o genezi (zde ontogenezi) duše, která se odehrává za osvojujícího překonávání rozličných podob mýtu archaického, najde své završení v Patočkově pozdní filosofii dějin. Povšimněme si možnosti, která se v tomto trendu nabízí: vyprávění o překonání mýtu nemusí mít nutně jen funkci pedagogickou, nemusí být ani toliko nouzovým řešením, snahou uzavřít v dobře tradovatelném příběhu jako v jakési konzervě filosofický obsah, který by se měl správně předávat v živém dialogu. Tyto záměry mohou být v pozadí také, ale jedná se o záležitosti rázu v podstatě spíše technického. Možností myšlení, která se v zatažení narace do filosofického diskursu otevírá, je v Patočkově případě spíše vpuštění nepojmové (tj. z hlediska racionality přinejmenším zčásti temné) moci narativity do filosofie, tedy do hájemství pojmů. Nemělo-li se překonání mýtu stát prostředkem, kterým by se „den“ afirmoval a tím více proklamoval svou iluzorní všemoc ve snaze beze zbytku pohltit „noc“, muselo se myšlení samo zřici své uzavřenosti a rezignovat na završení v absolutním nahlédnutí. Jednou z možností, jak se vnitřní tendenci racionality k

sebeabsolutizaci ubránit, je potom právě její přerod ve vyprávění – nebo ještě lépe: její přiznání k vlastním kořenům v časové zkušenosti narace.

Konečně je zapotřebí připomenout funkci, kterou filosofickému mýtu Patočka připisoval nejpozději od druhé poloviny čtyřicátých let.³¹⁵ Filosofický mýtus není jen travestií filosofického obsahu, ale může také posloužit jako nástroj motivace iracionálních částí duše; v jeho moci je vyvolávat nadšení. Mýtus o bohočlověku lze chápat i jako vyprávění, které chce vyvolat odezvu v podobě následování navzdory protivenstvím.

Tento text představuje dosti šťastnou peripetii Patočkova uvažování o mýtu; daří se zde udržet v potřebné rovnováze lidské i kosmické aspekty dění individuace a je to právě motiv bohočlověka, v němž nachází svůj nejpriléhavější výraz pohyb transcendence. I zde se však ohlašují tendence chápat mýtus jako pouhou nedokonalou travestii filosofického obsahu a ve jménu *nesamozřejmého*, a do jisté míry arbitrárního filosofického předporozumění poněkud násilně interpretovat mytické látky. Navíc se zde v pasáži věnované buddhismu ukazuje Patočkovo limitované porozumění pro mimoevropské tradice duchovnosti, které budou posléze bez pardonu a výjimky charakterizovány jako polospánek příslušníků velkých domácností. Ani konkrétní podoba projektu duchovního života, který text obsahuje, není nijak jasná. Nicméně tato studie zůstává jedním z Patočkových nejzajímavějších a po mém soudu nepřijatelnějších příspěvků k naší problematice z druhé poloviny minulého století.

3.5.1. Exkurz: Bröckerův výklad biblického mýtu

Patočka ve svých pozdních interpretacích jednoho z nejvýznamnějších mýtů naší kultury, biblického vyprávění o ztrátě rajske blaženosti, vycházel z textu

³¹⁵ Viz *Platón*, str. 288.

Waltera Bröckera *Der Mythos vom Baum der Erkenntnis*.³¹⁶ Seznámíme se nyní ve stručném exkurzu s obsahem této studie, publikované ve sborníku k Heideggerovým šedesátinám.

Bröckerova interpretace vychází z toho, že mýtus je pro filosofii vždy svůdným tématem, neboť obsahuje jakousi prafilosofii, podanou ve formě obrazné řeči. Mýtus je třeba vždy interpretovat, aniž by však bylo možné jej kdy beze zbytku vyčerpat. Vyprávění o stromu poznání, obsažené v první knize Mojžíšově, považuje Bröcker za nejdůležitější z dochovaných mýtů vůbec.

Na rozdíl od Řeků, kteří v tradičním procesu své příběhy stále znovu reinterpretovali, snažili se podle Bröckera Židé tradovat pokud možno beze změn; i to zakládá důležitost mýtu o stromu poznání: ve své dochované podobě pravděpodobně odráží příběh vskutku prastarý. Podle Bröckera není příběh složen z více pramenů, je kompletní, nic v něm neschází ani nepřebývá.

Bröcker nicméně dochovanou podobu tohoto textu ve snaze přiblížit jej jeho hypotetické původnější podobě poněkud upravuje: podle něj člověku neprozrazuje pravou povahu stromu uprostřed zahrady jako stromu poznání dobra a zla bůh ve chvíli, kdy zakazuje pojíst z tohoto stromu,³¹⁷ ale teprve had.³¹⁸ Bůh tedy v Genezi podle Bröckera nechce lidem prozradit pravou povahu zapovězeného stromu. Toto údajné porušení textu je následkem porušení ještě dalšího: vprostřed zahrady nemá ve skutečnosti stát strom života a strom poznání,³¹⁹ nýbrž pouze strom poznání. Strom života roste jinde, skryt všem kromě boha samého. Tyto Bröckerovy textové úpravy poněkud mění celkové vyznění: setkáváme se v něm s božstvem, žárlivým na svou

³¹⁶ Bröcker, Walter, *Der Mythos vom Baum der Erkenntnis*, in: *Anteile. M. Heidegger zum 60. Geburtstag*, Frankfurt a. M. 1950.

³¹⁷ Gn 2,17

³¹⁸ Gn 3,4-5. Ve verši 2, 17 se tedy podle této úpravy nehovoří o stromu poznání dobrého a zlého, ale pouze o stromu uprostřed zahrady, tedy tak, jak o něm pak hovoří žena v Gn 3,3.

³¹⁹ Gn 2, 9.

nesmrtelnost, které zakazuje požití ovoce ze stromu, jehož pravou povahu navíc zamlčuje. Ta je ženě odhalena teprve hadem.

Samotný výklad pak podle Bröckera vyžaduje vyzávorkování křesťanského předporozumění textu. Tradiční výklad je problematický v tom, že neorganicky spojuje stvoření s prvotním hříchem. Je třeba příběh vyjmout z navyklé souvislosti, zbavit se zatemňujícího předporozumění a vykládat mýtus z něj samého. Jediným vodítkem přitom může být to, co už o podobných mýtech víme: totiž že vyprávěním o minulé události osvětlují něco přítomného. Nejde však o nějakou historickou přítomnost; událost, situovaná do doby *in illo tempore*, osvětluje to, co platí stále a odnepaměti. Lidská bída, v níž se člověk vždy už nalézá, má být vysvětlena příběhem o tom, jak se do ní dostal. A protože tato bída náleží člověku jako takovému, vypráví také mýtus o vzniku lidstva jako takového. Nejde tedy o spojení příběhu stvoření a pádu: jde jen o příběh stvoření – stvoření člověka, který není jen dílem božím, ale do jisté míry také svým vlastním výtvořem.

Člověk je v Gn 2 vyličen jako první boží stvoření na zemi jinak ještě pusté. Je vyroben ze země a bůh jej oživí svým dechem. Není zde však řeč o původní nesmrtelnosti člověka: právě naopak, verš Gn 3,3 naznačuje, že je už na počátku smrtelníkem. Dále se dozvídáme, že bůh vysadil zahradu s rozmanitými stromy, z nich člověk mohl jíst, ale nebylo tomu tak, že by tato zahrada byla vysazena kvůli člověku; právě naopak, člověku byla uložena práce: měl zahradu obdělávat. Neobdělává ji však kvůli sobě, ale kvůli bohu, který mu tuto práci přidělil. Nejde tedy o práci ve vlastním smyslu (starost o sebe), ale o službu božstvu. Bůh si zahradu vysadil, aby se v ní mohl procházet. Kromě stromů, jejichž ovoce může člověk jíst, jsou tu i dva stromy zapovězené: ovoce z nich bůh nárokuje jen pro sebe. Motiv čtyř řek pak zvýrazňuje mytický charakter vyprávění – naznačuje, že zahrada leží ve středu světa.

V dalším bůh zakazuje jíst člověku ze stromu vprostřed zahrady pod pohrůžkou okamžité smrti; nedozvídáme se však, o jaký strom se to vlastně jedná, jaké mají být účinky požití jeho plodů a proč by z něj člověk vlastně neměl jíst. Ani Adam se na to neptá, nakonec však pojí z ovoce, které mu dává jeho žena. Nemluví se zde vůbec o zákazu jíst ze stromu života. Takový zákaz není nutný; nebezpečí, že by se člověk zmocnil i jeho ovoce, hrozí až od chvíle, kdy pojedl ze stromu poznání. Od této chvíle se lidé rovněž stydí za svou nahotu; původní absence studu před požitím ovoce ze stromu poznání není dětská, ale zvířecí: není tomu tak, že by mezi mužem a ženou nebyla sexuální přitažlivost, podléhají jí však jako zvířata, v neproblematickém automatismu, tedy zcela jinak, než je tomu v lidském světě. Stud pak není následkem spáchané viny, ale následkem požití ovoce ze stromu poznání, po kterém si člověk uvědomuje svou nahotu. Ta představuje vědomí duchovnosti člověka: jeho pudovost ztrácí živočišnou nevinnost a stává se specificky lidskou. Zároveň s nabytým odstupem od vlastní živočišné povahy si člověk uvědomuje budoucnost včetně smrtelnosti; stává se bytím k smrti, zároveň s tím přichází i odsouzení k obstarávání, k práci jako péči o budoucnost.

Člověk nebyl ani před požitím ovoce ze stromu poznání pouhým zvířetem, ale vstupem do provinilosti si své lidství, svou duchovní povahu, která spočívá v provinilosti a vědomí konečnosti, osvojuje a uvědomuje.

Mýtus je etiologií všelidského stavu konečnosti a provinilosti. Bröcker upozorňuje na dva dějinné pokusy o vyváznutí z této situace či její překonání: jedním z nich je pavlovské osvojení zástupného odsouzení božího syna a milosti, druhou osvícenská snaha o znovudosažení rajskeho stavu v dějinném eschatonu ideální společnosti; ani jeden z těchto pokusů však nemá jeho sympatie. Namísto toho studie vybízí k odpovědnému převzetí situace, kterou mýtus o ztrátě rajske blaženosti exponuje.

Čtenář příspěvku německého badatele si stěžít může nepoložit otázku, zda nebyl biblický příběh po „vzávorkování“ jednoho předporozumění namísto nepředpojatého přístupu k původní látce interpretován spíše na pozadí předporozumění jiného, domněle adekvátnějšího, zda nebyl položen na Prokrustovo lože heideggerovské fundamentální ontologie, na němž jej bylo nutné pozměnit a číst nejen v rozporu s tisíciletými biblické hermeneutiky (ať už křesťanské, nebo židovské), ale snad i v rozporu se záměry jeho lidských autorů. Není zde naším úkolem tuto jistě problematickou a poněkud provokativní interpretaci biblického vyprávění hodnotit. Je na místě toliko konstatovat, že právě na základě této interpretace biblického vyprávění Patočka opakovaně používá biblický „mýtus“ jako svědectví o bytostné (nikoli však morální) provinilosti coby vlastním jádru lidství, a to zpravidla jedním dechem s vyprávěním o Oidipovi. Snad simplifikující a možná i poněkud násilný přístup k interpretovaným látkám by nám, jak správně podotýká Henri Declève,³²⁰ neměl zastírat závažnost Patočkových výpovědí. Zároveň bychom však měli mít na paměti podmíněnou platnost hypotetického svědectví mýtu o význačných charakteristikách lidského bytí, nakořím četba a porozumění látce vychází z interpretace, silně ovlivněné dosti specifickým, a zdaleka ne samozřejmým filosofickým předporozuměním.

3.6. Texty z let šedesátých – shrnutí a zhodnocení

Jak jsme mohli sledovat, po odmlčení se téma mýtu vrací do Patočkova zorného pole, a přestože se ani v tomto období neocitá v centru myslitelovy pozornosti, můžeme si všimnout, že se opět, ba snad i výrazněji než dříve, k tomuto centru blíží. Různými způsoby se dostává do souvislosti s otázkou po transcendování danosti a nalezení smyslu v situaci vládnoucího nihilismu.

³²⁰ Declève, Henri, *Mýtus o bohočlověku*, str. 365-367.

Do jisté míry se v tomto období svého myšlení Patočka vrací do blízkosti pozice, kterou nastiňoval v první polovině čtyřicátých let. Hlubina skutečnosti, která přichází ke slovu v mýtu, se zdá být zdrojem „absolutního” smyslu a v mytickém světě dochází k theofanii, v níž se transcendence z vlastní iniciativy stává středem lidského světa. Po období, kdy náš myslitel kladl důraz především na negativitu ryziho transcendování a absenci jakékoli pozitivně dané transcendence, se opět otevírá oblast mytických mocností. Náhledy, k nimž náš myslitel došel ke konci druhé světové války, však zůstávají v platnosti, stejně jako nebyly zapomenuty ani výtěžky dějinného bádání z let poválečných. Do mytického stadia vědomí se není možné vrátit a pro současného člověka je hlas mýtu především připomenutím konečnosti. „Noc”, jež ohraničuje náš „denní” svět, není prosta dvojznačnosti: život v její blízkosti osvobozuje od strachu, ale jen za cenu přinejmenším částečného zmaření jednotlivcova života. Mýtus zůstává artikulací lidské existence, zároveň se v něm však ohlašuje propastný základ vši skutečnosti.

Zdá se, že se v tomto období Patočkova myšlení rýsovala možnost myslet ono „absolutno” jako personální transcendenci, která zakládá, objímá a nese sdílený svět. Jak jsme viděli, přinejmenším v jednom z dochovaných textů³²¹ je transcendenci prisuzována iniciativa a aktivita, a to iniciativa vstřícná vůči člověku: „usmířená periferie” se stává centrem prostoru sdíleného světa archaického člověka. Věřím, že by bylo dobře možné boholidský čin života v pravdě a oběti, zakládající společenství, o němž se Patočka zmiňuje na konci této dekády, chápat jako dějinnou dobu téhož pohybu. Pokud by se Patočka rozhodl rozumět „noční” stránce skutečnosti jako nezbadatelné, nicméně osobní „transcendenci”, bylo by snadnější pohyb vzmachu zbavit zbytkového titanismu a rozumět mu jako odevzdání nejzazšímu Druhému. Onen „oceán bytí”, o němž Patočka hovoří, bychom pak nemuseli chápat jako anonymní a

³²¹ *Prostor a jeho problematika*, Rkp. AJP 1985/2.

neosobní propast, z níž se vše bezděky vynořuje, ale jako živé, osobní dění. Otřes navyklého, každodenního sebepochopení, jak je snad zprostředkuje i mýtus, by pak mohl vést jak k jistému bezdomoví ve vztahu k obstarávanému světu, tak i k nalezení pevné půdy pod nohama ve vztahu k božství. Namísto *oběti*, která by jaksi z posledních sil dosvědčovala, že vzdor všemu je přece jen možné prolomit diktaturu daností a absolutizaci „dne“, by mohla být adekvátním postojem *obětavost*, služba sdílenému světu, který vzdor lidské zpupnosti spočívá v bezpečné náruči vstřícného, a snad i láskyplného nejzazšího Druhého.

Patočka, jak ještě uvidíme, nechal tuto interpretační možnost sice do jisté míry otevřenou, přece však se touto cestou nevydal. Snad i životní a historické okolnosti přispěly k tomu, že jeho vize světa opět potemněla a posledním slovem nakonec nebylo odevzdání hlubině bezpečnosti, ale vzmach zlomeného titána, triumfujícího svým sebezničením nad chladnou a bezcitnou propastí, „studeným zlem“ světa.

Tento vývoj Patočkova myšlení je možné hodnotit různě; osobně se domnívám, že nakonec došlo k opomenutí slibných možností, které rozličné podoby Patočkova myšlení skýtaly, k rezignaci na řešení některých závažných otázek, a to ve jménu prohlubování po mém soudu krajně problematického a jednostranného chápání mýtu jako temného pozadí, v nejlepším případě služebníka „vzmachu“, redukovaného na snad pozoruhodnou, přece však nepříteliš jasně určenou a poněkud nesnášenlivou podobu duchovního života, která se snad tu a tam objevovala v bouřlivých dějinách necelých posledních tří tisíciletí našeho kontinentu.

Patočkovo myšlení v první polovině čtyřicátých let nabízelo možnost myslet náš svět jako vyvěrající z posvátného počátku na způsob mnohosti božských mocností, jejichž interakce a pnutí se zjevují v jimi sedimentovaném světě smrtelníků na způsob mýtů; jejich prostřednictvím se zjevoval

„nadpochopitelný smysl“. Tento rozvrh Patočka bez vysvětlení opustil, aby se k němu posléze už nevrátil. V šedesátých letech se zase nabízel možnost v jistém smyslu obdobná: bylo lze v návaznosti na Eliadovu fenomenologii náboženství hlouběji, totiž jako bytostně osobnímu dějství, rozumět theofanii, a sdílený svět nazírat nikoli optikou radikální konečnosti, nýbrž prizmatem vstřícné a smyslem lidský svět obdařující božské hlubiny či svrchované personální skutečnosti. Obě tyto možnosti Patočka naznačil a do jisté míry rozpracoval, ale nakonec opustil. Na rozdíl od jeho enigmatických pozdních textů, které se znova a znova točily kolem problému moderní ztráty smyslu a otázky po jeho nalezení, tyto rozpracované rozvrhy měly možnost dovést Patočkovu výpravu za smyslem existence a dějin i jinam než k (jakkoli snad autentickému) ztroskotání. Navíc je na místě s jistou lítostí připomenout, že právě tyto dvě zajímavé možnosti, jak rozvíjet fenomenologickými prostředky tradici západní metafyziky, mohly v nedávné minulosti i současnosti posloužit jako vhodný pendant snah avantgardních přírodovědců o rozvíjení nového, ekologicky citlivějšího, a snad i samotným jevům věrnějšího holistického paradigmatu.

Důležitou roli v tomto vývoji hrálo opomíjení snahy hlouběji proniknout do oné hlubiny, která podle Patočky nese, objímá a vymezuje lidský svět. Jedině odtud by po mém soudu bylo možné čerpat smysl, který sama sobě dějinná bytost dát nedokáže. Mám za to, že i tzv. metafyzická tradice zpravidla dobře věděla o tom, že arché vši skutečnosti nelze jednoduše projasnit, nebo snad dokonce definovat, přece však nerezignovala na snahu o její pojmové a symbolické uchopení, jakkoli lidsky nedokonalé. Patočka sice s *nějakou* transcendencí počítal a rozličnými způsoby se ji snažil symbolicky postihnout, avšak zůstal nám dlužen ne snad přesné pojmové vyjasnění této oblasti skutečnosti (kterému se právem bránil), ale zřetelnější objasnění *svého pojetí* tajuplné oblasti, která pro něj snad představovala pramen vši skutečnosti i

zkušenosti, odkud nějakým způsobem vyvěrají i mýty a symboly. Pokud měl Patočka na mysli nějaký způsob, jak *nově* hovořit o oblasti „noci“, nezanechal nám o něm, nakolik je mi známo, žádná přesvědčivá písemná svědectví; přece však s enigmatickými šiframi pro hraniční a rozhodující, božskou oblast skutečnosti pracoval. Druhou stranou téže mince se mi zdá být druhé významné opomenutí, totiž opomenutí oblastí zkušenosti, kterými je možné se dostat do kontaktu s posvátnem. Snad to byla nepříliš doložená teze o uzavřenosti sakrální oblasti přirozeného světa, která našeho myslitele dohnala k tomu, aby usiloval o nalezení absolutního smyslu jen v otřásající zkušenosti radikální konečnosti. Snaha vydestilovat ze zkušenosti krize smyslu smysluplnost tím hlubší je sice úctyhodná, je však otázka, zda jsou heroický vzmach, radikální problematičnost, předběh ke smrti a další travestie spirituálního zhodnocení radikálně míněné lidské konečnosti dostatečně potentními symboly, jejichž prostřednictvím by se taková extrakce či transmutace skutečně mohla podařit. Alternativní praxi duchovního života náš myslitel v podstatě nebere vážně v úvahu.

Pro jeho pojetí mýtu nejsou tato opomenutí bezvýznamná. V rozvrhu, v němž je chápání „božské“ oblasti vágní a který nebere v úvahu typy zkušenosti, jimiž by bylo možné, jak dosvědčují napříč kulturami i epochami rozmanité prameny, vejít do kontaktu s takovou oblastí, v podstatě nezbývá než mýtus redukovat na výpověď o *lidské* situaci, redukované na upadlou, nebo naopak různě se vzmachující každodennost, třebaže výpověď snad nějakým způsobem vyvěrající z tajemné „noci“, nebo s ní alespoň spjatou. Jak uvidíme, bude sklon demytologizovat a nechat mytická vyprávění dosvědčovat velmi nesamozřejmé filosofické předporozumění, plynoucí snad i z okleštění celku lidské zkušenosti na jeho nejtriviálnější aspekty, v následujících letech sílit.

4. Mýtus o konci mýtu a obětovaný titán

(Texty z let sedmdesátých)

Nikde pylone mých hladných usebrání

Nikde šklebná tváři pcháči umírání

Nikde ukryvaná stará tajná kniha

Zhlavče natažení toho posledního

Nikdo rouhavé a nikde hrsti prsti

Nikde byvší jsoucí nikde budoucnosti

Nikde červotočů stálá vrtby směno

Nikde velká nahá otevřená ženo

František Halas, *Nikde*³²²

Poslední dekáda Patočkovy myslitelské dráhy nám k našemu tématu skýtá bohatství rozmanitého materiálu; platí však, že k radikálnímu přehodnocení ani vyjasnění svých pozic zde Patočka nedochází. Zaznamenáme nicméně opětovné posunutí důrazů, které se v něčem může podobat vývoji, který jsme mohli sledovat kolem roku 1944. Místo zářivého oceánu bytí, v jehož službách mohly komunikovat následovníci bohočlověka, definitivně nadchází noc, v níž se odehrává vzmach zlomeného titána a solidarita otřesených. Mýtus, který v

³²² Halas, František, *Hlad*, Praha: Československý spisovatel: 1966, str. 20.

předchozích textech tu a tam jako by opět nabízel jisté relevantní východisko z duchovní krize, se v rámci filosofie dějin opět stává především polospánkem, nedospělostí a temným pozadím právě (tedy: pouze evropské) dějinnosti.

Kromě obsáhlé formulace obecného pojetí mýtu se setkáme s meditací o faustovské tematice, kterou Patočka rovněž pokládal za záležitost mytickou, a konečně se mýtu týká i pozdní Patočkova filosofie dějin. V sedmdesátých letech tak, jak uvidíme, právě snad vinou radikalizace postojů výrazněji vysvitne i problematičnost autorova přístupu k našemu tématu. Povšimněme si rovněž, že v následně pojednávaných textech opět potměná scéna světa: oproti tu a tam nebývale projasněným šedesátým letům, která jako by přála Patočkově citlivosti pro kouzlo skutečnosti, zaslechneme v textech následující dekády tóny o poznání zlověstnější, vrcholící v úděsné vizi světa jako studeného zla, démona, jehož překonáním se zlomený titán definitivně transcenduje: ztrácí rozum a umírá.

Patočka v tomto období své tvorby nabízí čtenářům trs možných vyprávění o vzniku, vývoji – a snad i zániku Evropy. Nedílnou součástí těchto narací je i motiv mýtu jako spánku, z něž se Evropan probouzí k bdělému a odpovědnému životu, a dětství, po němž následuje dějinná dospělost. Náš myslitel si podle všeho uvědomoval, že bez symbolického, zobecňujícího vyprávění, které by rámovalo, frázovalo a nasvěcovalo celek zkušenosti i skutečnosti, nelze lidsky existovat, natožpak obdařit existenci nějakým smyslem. Takovým vyprávěním, nabízejícím smysluplné duchovní milieu, býval mýtus, anebo náboženské metanarace. Patočka nám místo nich nabízí vyprávění o dějinách, které se z mýtu zrodily a podle našeho myslitele se od něj *zásadně* liší. Je však otázka, zda je dějinná narace opravdu smysluplnější, pravděpodobnější nebo uvěřitelnější než kterákoli mytologie. Věřím, že z po mém soudu neudržitelné pozice, která na jedné straně nemá k dispozici žádné spolehlivé měřítko, na jehož základě by bylo možné prokázat superioritu

jakékoli duchovní tradice, na straně druhé však zřetelně jednu tradici staví nad všechny ostatní a jedno možná i nemalou měrou vykonstruované vyprávění do značné míry absolutizuje, existuje jediné východisko: uvidět samotnou tradici problematičnosti jako problematickou a probudit se z celého, ostatně hypotetického „probouzení“ do dějin. Na rozdíl od našeho myslitele pokládám za nutné, anebo přinejmenším poctivé, rozpoznat takzvané dějiny nikoli jako bdění oproti mytickému snu, ale jako další sen či další z možných modalit bdění, případně travestii archaických a archetypálních dramát, vlastních *celému* lidskému rodu.

4.1. Základní problémy předsókratovské filosofie

Rozsáhlý náčrt Patočkovy pozdní filosofie mýtu nacházíme v jeho přednáškách k presókratikům ze začátku sedmdesátých let.³²³ Svým rozsahem (čtyři z pěti úvodních přednášek) představuje tento nárys filosofie mýtu vedle studie *Mýtus v naší romantice, zvláště u Erbena* a úvodních přednášek k presókratikům z druhé poloviny čtyřicátých let třetí systematictější rozvinutí tématu.

Samu presókratovskou filosofii Patočka chce vidět jako plnokrevné myšlení, ne jako pouhou nerozvinutou předchůdkyni filosofie pozdější, tedy nechce jí rozumět tak, jak sugeruje vlivný výklad Aristotelův.³²⁴ Pokládá za možné, že v době Sókratově byla filosofickému myšlení „nastavena výhybka“,³²⁵ byl určen jeho směr na celá tisíciletí. Hledání alternativy je motivem vážného studia presókratiků; zároveň je však motivem reflexe mýtu, bez něhož je zrod filosofie nepochopitelný. „*Filosofická reflexe se ani nemůže jasně definovat,*

³²³ Patočka, Jan, *Základní problémy předsókratovské filosofie*, Rkp. AJP 1989/15.

³²⁴ Srv. *Základní problémy předsókratovské filosofie*, str. 9-11.

³²⁵ Viz *Základní problémy předsókratovské filosofie*, str. 12.

když pomineme vztah k mýtu.“³²⁶ V rozsáhlém exkurzu Patočka nechce podat systematickou filosofii mýtu;³²⁷ nicméně se zde v rámci pouhého „rozvinutí hlediska“³²⁸ jejím vypracování přece přibližuje.

Mýtus pro něj znamená předpojmové myšlení; filosofie je naproti tomu myšlením v pojmech.³²⁹ Prvotní filosofie se, předpokládajíc mýtus, proti němu staví. Proto je pouze z něj srozumitelná.³³⁰

Patočka vlastní výklad začíná kritikou pozitivistického chápání mýtu jako pouhé fantazie, nepravdy a filosofie, resp. vědy jako pravdy. Mýtus naopak může obsahovat hlubokou pravdu; na doklad toho Patočka parafrázuje známý příběh z Gn 3. Mýtus o pádu prvních lidí opět čte v souladu s výše shrnutou interpretací jako hluboké uchopení fenoménů lidské konečnosti (člověk jako bytost duchovní se vztahuje na rozdíl od zvířat k vlastní smrti) a studu (který pramení v rozporu mezi duchovním a instinktivním, jenž se v člověku odehrává). „*Co je v tomto mýtu hloubky a pravdy! Nebylo dlouhou dobu řečeno o člověku nic podstatnějšího, nic více, než je v tomto mýtu. Tento mýtus mluví o podstatné smrtelnosti člověka.*“³³¹

V následující přednášce se vrací k pozitivismu, avšak v rámci pokusu projít škálou možností filosofie mýtu od pojetí, která mýtus plně subjektivizují, k takovým, která jej objektivizují.

Pozitivismus představuje stanovisko extrémní subjektivizace mýtu: ten je v něm pouhou projekcí fantazijních obrazů na vnější svět. Vztah k pravdě má toliko nepřímý: je jakousi iracionální teorií, která však, dávajíc už jakousi

³²⁶ Viz *Základní problémy předsókratovské filosofie*, str. 13.

³²⁷ Srv. *Základní problémy předsókratovské filosofie*, str. 15.

³²⁸ Viz *Základní problémy předsókratovské filosofie*, str. 15.

³²⁹ Srv. *Základní problémy předsókratovské filosofie*, str. 13.

³³⁰ Srv. *Základní problémy předsókratovské filosofie*, str. 15.

³³¹ Viz *Základní problémy předsókratovské filosofie*, str. 14.

možnost falsifikace, přece jen otevírá možnost vybudovat teorii racionální.³³² I v pozitivismu má však mýtus jistou zákonitost; není čistě arbitrární.

Zde navazuje na pozitivistické pojetí psychologie, zvláště psychoanalýza. Mýtus jako plod imaginace je stále silně subjektivizován, ale zároveň se ohlašuje jistá jeho objektivita. Vnitřní zákonitost je mu vlastní jako projevu nevědomé části psyché, tj. alterity v rámci subjektivity samé. Tendence k objektivizaci se prohlubuje v jungovské verzi hlubinné psychologie: mýtus se stává zjevením hlubiny duše, která nenáleží toliko jednotlivci, nýbrž je historií celého lidstva. Závažnost pravdy mýtu roste.

Tendence k objektivnímu pojetí mýtu vrcholí ve filosofii absolutního idealismu, zvláště u Schellinga. Mýtus je zde pravdou v nejsilnějším slova smyslu: „*Tam, kde v lidském vědomí se ukazuje vztah k božskému, není to vědomí, které ze své fantazie tvoří představy, nýbrž ty tryskají z potence absolutního ducha klást sebe sama a vracet se k sobě.*“³³³ V mytologických představách se absolutno vztahuje k sobě samému prostřednictvím lidského vědomí. Přestože uznává velikost Schellingovy filosofie, pokládá ji Patočka za neudržitelnou: toto pojetí mýtu má svůj smysl pouze v problematičtém metafyzickém rámci absolutního idealismu. Hloubka této koncepce spočívá v prolomení subjektivismu při jeho současném zachování: v mýtu se objektivují skutečné potence vědomí, mocnosti, které utvářejí i přírodu; božský subjekt se tak proměňuje z bytí o sobě v bytí pro sebe. Omyl či nepravda, nakolik jsou součástí mytologie, jsou ve skutečnosti vlastní samotnému absolutnu: jsou projevy procesu zjasňování, sebeosvojování prve nevědomého bytí.³³⁴

³³² Srv. *Základní problémy předsokratovské filosofie*, str. 16.

³³³ Viz *Základní problémy předsokratovské filosofie*, 16.

³³⁴ Srv. *Základní problémy předsokratovské filosofie*, str. 17.

Patočka konstatuje, že tuto dříve nad jiné rozšířenou koncepci mytologie dnes nikdo nezastává. Sleduje však příbuzný pokus Cassirerův,³³⁵ kterému rozumí jako snaze odstraněním absolutně idealistického rámce izolovat pro účely kritického zkoumání plodné komponenty Schellingovy filosofie. V Cassirerově (nemetafyzické a protipozitivistické) fenomenologii se mýtus stává subjektivně oprávněnou formou vědomí, svébytnou a nepřevoditelnou na formy jiné. V mýtu člověk poprvé, třebaže nevědomě, překračuje pouhou smyslovou danost. Cassirer nicméně, podobně jako Comte, chápe mýtus z hlediska nadřazeného poznání objektivní vědy, tedy jako pouhou nutnou, avšak nedokonalou etapu vývoje vědomí.³³⁶ Tento nekriticky přejatý předpoklad vykazuje podle Patočky rysy vědeckého dogmatismu: „*Znamená to natahovat mýtus na Prokrustovo lože transcendentální reflexe o vědě, o objektivním poznání, o formách a kategoriích, které mýtus předpokládá.*“³³⁷

Ještě než přejde k vlastní koncepci mýtu, zmiňuje se Patočka krátce o množství dalších teorií, které chtěly ve vztahu k mýtu překonat subjektivismus; jmenuje i svého někdejšího oblíbence Ludwiga Klagese, jehož koncepce byla „*zdánlivě objektivní, ale poplatná psychologii své doby*“.³³⁸

Východiskem Patočkova vlastního pojetí mýtu je jeho začlenění do širšího celku lidského konání. Mýtus pak není způsobem poznání, ale neztrácí přitom rysy pravdivosti; není původně něčím samostatným, je součástí praktického rituálního chování. Rituál je spojen se sakrálním časem, který frázuje celek lidského života. Rozdíl mezi všedním dnem a svátkem spočívá v tom, že zatímco v prvním z nich člověk něco utváří, ve druhém je sám utvářen. Zde je

³³⁵ Cassirer, Ernst, *Philosophie der symbolischen Formen*, Zweitr Teil: *Das mythische Denken*, 1925; česky: *Filosofie symbolických forem*, sv. II: *Mytické myšlení*, Praha: Oikoyomenh 1996.

³³⁶ Srv. *Základní problémy předsókratovské filosofie*, str. 18-19.

³³⁷ Viz *Základní problémy předsókratovské filosofie*, str. 19.

³³⁸ Viz *Základní problémy předsókratovské filosofie*, str. 19.

místo mýtu: není výtvořem myšlení, ale komponentou lidského bytí, nakolik je bytím rozumějším, tedy nakolik má jasno o sobě a o světě.³³⁹

Mýtus tak Patočka zasazuje do celku lidského chování; jím se člověk vždy vztahuje k sobě samému prostřednictvím jiného. Specifikum toho chování, které nemá praktický charakter, spočívá v tom, že v něm člověk sám k sobě nepřichází prostřednictvím jednotlivých jsoucn, nýbrž světa jako celku, „*přes celý svět, přes všechny lidské potence*“.³⁴⁰ Mýtus je ve všech svých podobách vyprávěním náležejícím k tomuto způsobu lidského chování: jeho původním místem je rituál. Jednotlivá jsoucna jsou dána v praktickém zacházení; v rituálním chování, jehož zvyšlovněním je mýtus, se naproti tomu člověku dává celek světa.

Lidská zkušenost jako taková je vždy určena časovostí, odehrává se v časovém rámci. Specifický charakter mytické zkušenosti času spočívá v tom, že je v něm zdůrazněna dimenze minulosti; to plyne z jeho narativního charakteru. „*Mýtus svým způsobem vše proměňuje ve vyprávění, tzn. vše, co říká, proměňuje v minulost. Jakým právem? Je v něm něco jako porozumění, že vše, co je, již bylo; že vše, co je, je již zde. Právě, že mýtus je chováním k celku, který jsme nevytvořili, který už vždy je zde, právě proto je tím, co nás vždy již obsáhlo a co my nikdy neobsáhneme. Celá energie tohoto chování je vztahena k této oblasti, to vše způsobuje, že v mýtu převládá dimenze toho již, že mýtus je vidění světa z hlediska původní minulosti.*“³⁴¹ Aktuálně dané je ve světle mýtu srozumitelné z horizontu minulosti. Touto původní minulostí však není jakoby už proběhlá část časové linie, ale struktura „vždy již“, kterou se vyznačuje každá zkušenost.

³³⁹ Srv. *Základní problémy předsokratovské filosofie*, str. 19.

³⁴⁰ Viz *Základní problémy předsokratovské filosofie*, str. 19.

³⁴¹ Viz *Základní problémy předsokratovské filosofie*, str. 20.

Dalším charakteristickým rysem mýtu je anonymita;³⁴² v tom se podobá jazyku vůbec. Jak do mýtu, tak do jazyka spíše vrůstáme, než že bychom je tvořili. Přesvědčivost mýtu plyne právě z toho, že je do něj člověk vrostlý, že v něm zdomácněl. S anonymitou souvisí, že mýtu samotnému náleží jakási spontaneita: zatímco v poznání je aktivní subjekt, v mytickém prožívání je aktivní fantazie, předkládající pasivnímu vědomí fascinující obrazy, jimiž je vše podstatné rozřešeno.

Mýtus však znamená i pravdu: tou je „*jeho kroužení kolem lidské existence*“, do které „*zapadá... jako ruka do rukavice*“.³⁴³ Z jeho minulostní orientace plyne, že přiléhavě a pronikavě tematizuje a artikuluje prapůvodní lidskou situaci bytosti postavené do předchůdného celku světa. Faktická tematická rozmanitost nejrůznějších mýtů tento charakter veškerého mýtu jako zvyšlovnění lidské situace nevyvrací; „*možná, že mytická obraznost je ve svém jádře jen jedna, že rozvíjí témata, která z různých stran tematizují totéž*“.³⁴⁴

Dokladem tohoto tvrzení je pro Patočku jak biblický mýtus o stromu poznání, tak i příběh Oidipův. Pravdou prvního z nich je člověk jako „*podstatně konečná, pracující, tělesná bytost, pociťující svoji existenci jako provinění*“;³⁴⁵ druhého pak „*opět lidská existence, provinění spočívající v té jasnosti, v jakési svatokrádeži, kterou je poznání*“.³⁴⁶ Podle Patočky oba příběhy odlišnými způsoby hovoří o tomtéž, což poukazuje na hlubinnou spřízněnost různých mýtů. Právě tato spřízněnost umožňuje spojování jednotlivých mýtů do celých mytologických celků, jak je tomu např. v Hesiodově *Theogonii*. Takovou změnou kontextu se však transformují i původně samostatná vyprávění; z více mýtů vyprávěných původně bez

³⁴² Srv. *Základní problémy předsókratovské filosofie*, str. 20.

³⁴³ Viz *Základní problémy předsókratovské filosofie*, str. 21.

³⁴⁴ Viz *Základní problémy předsókratovské filosofie*, str. 21.

³⁴⁵ Viz *Základní problémy předsókratovské filosofie*, str. 21.

³⁴⁶ Viz *Základní problémy předsókratovské filosofie*, str. 21.

hierarchizace vedle sebe vznikají celkové příběhy, původní mýty zahrnující: parataxe se proměňuje v syntaxi.³⁴⁷

Mýtus jakožto minulostně orientovaný vypráví zpravidla o vzniku, zabývá se počátkem a genezí. Typickým obrazem, opakujícím se v mnoha mytologiích, je rozbřesk světla v temnotách na počátku všeho, při vzniku světa.

Prvomyslitelé se pohybují v rámci mytického obrazu světa. Jejich inovace spočívá v tom, že tento obraz problematizují; tam, kde mýtus odpovídá, oni se ptají. Tázáním se však člověk proměňuje: ustavuje se jako aktivní subjekt. K zásadní modifikaci nedochází jen na straně tazatele, ale i na straně odpovědi, tj. mytického obrazu světa. Ten prvomyslitelé sice bez dalšího neodvrhují, postupem času a s prohlubováním filosofické spekulace se však jejich roztržka se světem mýtu radikalizuje.³⁴⁸

V celém rozsáhlém mytickém exkurzu jde o pochopení toho, jak vůbec vzniká filosofická otázka. Podobně jako dnešní člověk podle Patočky nežije ve filosofii, nýbrž jeho vztahování ke světu je primárně formováno vědou a technikou, nežije ve filosofii ani člověk starověký: jeho duchovním živlem je mýtus. Prvomyslitelé kladli filosofickou otázku po látkovém principu veškerenstva. Aristotelovo vysvětlení této otázky neuspokojuje, neboť je projekcí jeho vlastní filosofie. Chceme-li porozumět prvomyslitelům, je třeba vyjít z pochopení světa, které bylo tehdejšímu člověku vlastní a v jehož rámci se zrodilo to nové, co přinesla filosofie presókratiků.³⁴⁹

Rozuměním veškerenstvu, z něhož vyšli prvomyslitelé, byl mýtus. Nejde ovšem o mýtus degenerovaný, o pouhou libovolnou smyšlenku, což je chápání mýtu obvykle vlastní modernímu člověku. Naopak: jde o postoj ke světu, kterému není cizí pravdivost, jak dokládá hluboké porozumění lidské situaci, se

³⁴⁷ Srv. *Základní problémy předsókratovské filosofie*, str. 21.

³⁴⁸ Srv. *Základní problémy předsókratovské filosofie*, str. 22.

³⁴⁹ Srv. *Základní problémy předsókratovské filosofie*, str. 22-23.

kterým se setkáváme např. v biblickém mýtu o pádu prvních lidí či Oidipově tragédii.

Důvodem, proč moderní člověk nemá dostatečné porozumění pro mýtus, je absence životní souvislosti, z níž jinak mýtus čerpá svůj smysl. Jde o rituální chování, z něhož v současnosti zbyly pouhé relikty a sedimenty, např. rozlišení svátku a všedního dne nebo důležitost, kterou připisujeme rodinným vztahům. Významnou skutečností je, že tyto způsoby chování pramení v modifikaci rozumění, nikoli v tom, co je přijato zvenčí: ve svátek nevidíme jiné věci, ale vidíme věci jinak, a na základě toho i jiným stylem jednáme.

V každodennosti s její trivialitou je středobodem života to, co není „lidsky centrální“;³⁵⁰ jinak je tomu při příležitostech svátečních. Příkladem může být rozdíl mezi chůzí a tancem: chodíce chceme především někam dojít, chůze je obvykle zapuštěna do souvislosti našeho obstarávání, v tanci se však vztahujeme k prostoru jako takovému a pohybujícímu se tělu v něm. I v tomto ohledu je nicméně zkušenost moderního člověka ve srovnání s tou primitivní trivializovaná.³⁵¹

Jaká je však situace ve společnosti, kde hrají mody chování, nám známé leda v podobě vybledlých reliktních, centrálních rolí? Jaký je svět „primitivů“? Patočka vychází z toho, že slovo primitivní znamená tolik co původní, počáteční. Podobně jako všechno abstraktní poznání vyrůstá z originální danosti, jako svět vědy vyrůstá z přirozeného světa, tak je i historie teologické a metafyzické racionalizace náboženství pouhým derivátem zkušenosti s posvátnou stránkou světa. „*Kde není tato dimenze původně otevřena, tam ji nic nenahradí, žádná myšlenková ekvilibristika ji nemůže suplovat; do této myšlenkové hloubky nesešoupí abstrakce našeho poznání.*“³⁵² Mýtus náleží do této souvislosti: je slovem, které se nějakým způsobem vynořuje z rituálního

³⁵⁰ Viz *Základní problémy předsokratovské filosofie*, str. 24.

³⁵¹ Srv. *Základní problémy předsokratovské filosofie*, str. 24.

³⁵² Viz *Základní problémy předsokratovské filosofie*, str. 25.

chování³⁵³ a které v sobě tak uchovává původní jasnost člověka o světě a sobě samém. Rituál stejně jako mýtus není výtvořem jednotlivce: do tohoto vztahování ke světu člověk vrůstá díky společenství.³⁵⁴

Lidské rozumění je však časové povahy; časovost je jeho nejvladnějším kořenem. Proto musí být mytické rozumění specifické i v tomto ohledu.

„Máme-li najít způsob, jak si rituálně-mytické chování otvírá cestu ke své dimenzi světa, pak musíme poslechnout pokynu, jež dává mýtus sám v časovém směru. Pokyn zřetelný: mýtus je vypravování, a vypravování má jasně daný časový ráz – vypravuje něco, co se stalo, co je minulé.“³⁵⁵

Jak ale mýtus vyprávěním minulé události vysvětluje přítomné? V rozumění, vlastním mýtu, je zdůrazněn ten rys všeho jsoucna, že vždy již je; tedy jeho minulostní dimenze. To, co je, je tu proto, že bylo. Mýtus umožňuje vzpomínku na tento rys života, uvědomění si situovanosti v tom, co je již zde.³⁵⁶ *„To je v mýtu to důležité: rozpomenutí se na podstatnou dimenzi našeho života a světa – totiž na to, že již jsme vždy na světě.“³⁵⁷* Nejde o uplynulou část časové linie, o minulé události jako takové, ale o základní rys existence, o její situovanost. *„Mýtus je takové základní ustavičné, byť sobě samému ne vždy průhledné, upomenutí na tuto základní dimenzi. Zároveň s tím je upomenutím na zásadní řez v totalitě jsoucna, totiž že to vše nejen jest, nýbrž že se v tom také něco událo, co tu celistvost a neporušenost nějak porušilo a rozbilo.“³⁵⁸* Tímto řezem, vpádem zjevování do původně celistvé a uzavřené říše věcí, je člověk. Tento jeho vpád do původní panenské neporušenosti je i jeho prapůvodním proviněním. Proto mýtus ustavičně krouží kolem těchto

³⁵³ Patočka odmítá na tomto místě řešit způsob tohoto vynořování: „Jak (se vynořuje: JV), to není úkol této chvíle.“, srv. *Základní problémy předsokratovské filosofie*, str. 25.

³⁵⁴ Srv. *Základní problémy předsokratovské filosofie*, str. 25.

³⁵⁵ Viz *Základní problémy předsokratovské filosofie*, str. 26.

³⁵⁶ Srv. *Základní problémy předsokratovské filosofie*, str. 26.

³⁵⁷ Viz *Základní problémy předsokratovské filosofie*, str. 26.

³⁵⁸ Viz *Základní problémy předsokratovské filosofie*, str. 27.

základních motivů: minulostního rozměru existence, původního provinění a lidského osudu jím poznamenaného. Prvotní vina není výsledkem konkrétního lidského činu; jde o „něco kosmického“.³⁵⁹ Tento hřích člověk nespáchal: tímto proviněním v silném slova smyslu jest.

Dvěma póly mytického myšlení jsou tedy původní neporušená celistvost na jedné straně a její narušení, jasnost, která je souznačná se vpádem člověka do světa. Mýtus je většinou vyprávěním o porušení prvotní celistvosti vpádem zjevování; vypráví o tomto ději různými způsoby a z různých hledisek: na způsob kosmogonie, theogonie či anthropogonie. Podle Patočky je jen na tomto základě srozumitelné, proč mýtus obvykle pojednává právě o onom prapůvodním vybočení, kterým je člověk, o vině, v níž lidská bytost vždy už žije.³⁶⁰

Takové je pozadí vzniku filosofie. Ten znamenal zároveň objevení myšlení vůbec. „Až do 6. stol. lze říci, že lidé ve vlastním smyslu nemysleli. Myslelo se způsobem mýtu. To nevylučuje pravdivost, hlubokou sondáž až do propastí lidské existence. Ale vylučuje to tu naprostou svobodu a odpovědnost myslícího člověka za to, co myslí.“³⁶¹ Proto mýtus nemůže být vymyšlený, uměle a záměrně vytvořený. „Mýtus celou svou hloubkou člověka přepadá, vnucuje se mu.“³⁶² Naopak myšlení je lidskou aktivitou; z této jeho povahy vyplývá i odpovědnost s ním spojená. Filosofie nezačíná ex nihilo: je kritickým navázáním na mytické pojetí světa. Rozchod filosofie s mýtem spočívá především v přechodu z časové dimenze minulosti do dimenze přítomnosti.

Přítomnost původně dominuje, a to i ve světě mytickém, každodennímu obstarávání, bytí u věci. V něm je však celek překryt jednotlivostmi a partikulárními zájmy. Vztah k celku světa je v mytickém světě zprostředkován

³⁵⁹ Viz *Základní problémy předsókratovské filosofie*, str. 27.

³⁶⁰ Srv. *Základní problémy předsókratovské filosofie*, str. 27.

³⁶¹ Viz *Základní problémy předsókratovské filosofie*, str. 27.

³⁶² Viz *Základní problémy předsókratovské filosofie*, str. 27.

vyprávěním o minulém, je zakotven v minulosti. Problémem počínající filosofie je, jak se vztáhnout k celku na základě časového porozumění obdobného tomu, které převládá v každodenním obstarávání, tj. z hlediska přítomnosti. Celek je aktuálně přítomný, ale přesto je překryt jednotlivostmi; nelze jej jednoduše dosáhnout a pojmout: tím provokuje otázku. Tou se chce filosofie dobrat vysvětlení přítomného z přítomného, dobrat se celku z toho, co je dáno.

Tuto otázku však prvomyslitelé kladou v navázání na mytický svět, z něhož vycházejí, jako otázku po počátku, po genezi jsoucího. Nicméně pokoušejí se o vysvětlení na základě toho, co je aktuálně dáno; nevyprávějí příběh.

Mýtus tedy archaickému člověku sice umožňuje vztáhnout se k celku, nicméně svou minulostní orientací podvazuje možnost emancipace člověka jako svobodné bytosti. Filosofie tuto možnost podle našeho myslitele otevírá tím, že usilujíc o vysvětlení světa na základě přítomnosti, ruší fascinaci fakticitou. Ve svém pozdním rozběhu k systematickému uchopení mýtu Patočka akcentuje jeho minulostní orientaci a tematizaci lidské provinilosti. V rámci mytického světa nelze mluvit o „vzmachu“, nicméně je v něm přítomen vztah k celku světa, a to vztah realizovaný a aktualizovaný rituálním chováním, které svou artikulaci nachází v mýtu coby vyprávění.

Ani v tomto rozsáhlém exkurzu se náš myslitel nevyhne vzdor proklamovanému odporu vůči redukcionismu přinejmenším implicitnímu znehodnocení mýtu, vyplývajícího fatálně z jeho pojetí dějin a filosofie. Mýtus je *před*-pojmovým myšlením, skutečným myšlením je až filosofie. Náš myslitel zcela vážně tvrdí, že lidé až do objevení filosofie *nemysleli*; zasadíme-li tuto výpověď do kontextu jeho filosofie dějin, vyplývá z ní, že v celé historii lidstva, trvající řádově miliony let, až do dnešního dne „myslela“ toliko hrstka filosoficky vzdělaných Evropanů ve staletích po axiální epoše (případně těch příslušníků ostatních kulturních okruhů, kteří prošli příslušnou formací).

Hlubokou pravdou, kterou má podle našeho myslitele mýtus obsahovat, je pravda *filosofická*: mýtus našemu mysliteli dosvědčuje jeho vlastní, nikterak samozřejmě předporozumění. Otázkou však je, zda je tento způsob čtení uvedeným mýtům a mýtu vůbec skutečně práv. Samo pojetí člověka jako bytostně provinilého se mi jeví jako velmi problematické, a nadto dosti arbitrární; navíc je po vynětí ze svého původního náboženského rámce poněkud enigmatické. Povšimněme si, že Patočka bude opakovaně hovořit o člověku jako bytosti, která představuje jakousi odchylku ze zprvu uzavřeného celku *věcí*. Právě v člověku se začíná odehrávat zjevování, a v tom spočívá jeho „provinilost”. Člověk je však jako smrtelník bytostí tělesnou, zrod naší tělesnosti nicméně předpokládá *silně diferencovaný* a bezpochyby *živý*, tedy nikoli *věcný* předchůdný celek, kosmos, jemuž sotva může být opravdu cizí zjevování: kdyby se kupříkladu zvířatům nějakým způsobem nezjevovala potrava, stěží by mohla přežít, a kdyby nedocházelo k vzájemné, třebaže pro člověka těžko představitelné afekci a minimálně rudimentárně *rozumějící* interakci třeba i mezi nejjednoduššími prvky přírody, s nimiž však stojí a padá i lidské pozemské živobyті, nemohla by ani ze dvou atomů vodíku vzniknout jednoduchá molekula. Že se s člověkem *možná* proces fenomenalizace značně modifikuje, to neznamena, že námi *začíná*. Proč takovou modifikaci spojovat s provinilostí, rovněž dobře nechápu: přinejmenším stejným právem bychom mohli hovořit o obdarování, odemknutí nové možnosti, požehnání a podobně. Pochybnosti mám rovněž o Patočkově neprokazatelném přesvědčení, že kromě nemnoha Evropanů vlastně nikdy nikdo vpravdě nemyslel, stejně jako o jeho domněnce, že (na rozdíl od primitivů „my”) myslíme zcela zodpovědně. Je snad našemu myšlení opravdu vlastní údajná svoboda, o níž Patočka hovoří? Nepřicházejí myšlenky spíše spontánně, nenapadají nás? A neodvívají se pak i samotný proces myšlení s jistou toliko zdánlivě jasnou nutkavostí, která si nezadá s fatalitou, již Patočka připisuje mytickému či snovému samoplození

obrazů? Opravdu je myšlení svobodné od všech nevědomých a bezděčných motivací? Skutečně se můžeme pokládat za pány v domě, o němž sotva můžeme vědět byť i jen to, komu vlastně náleží?

Za pozoruhodný naproti tomu pokládám Patočkův postřeh o trivializaci zkušenosti moderního člověka, jemuž jako by scházely cesty k rozvíjení vztahu k všeobsažnému celku světa. Překvapuje, že se Patočka nepokoušel z tohoto náhledu vyvodit důsledky: namísto konstatování jakési hypotetické, fatální uzavřenosti sakrální dimenze skutečnosti by bylo možné zvažovat, jak blahodárný, a pro samotné přežití dost možná nezbytný kontakt se smyslodajnou oblastí posvátného *obnovit*. Překvapuje, že Patočka přijal moderní erozi zkušenosti s posvátným jako cosi fatálně daného, místo aby se zamýšlel nad tím, zda by se takovému zpusťování nedalo nějak čelit.³⁶³

4.2. Pravda mýtu v Sofoklových dramatech o Labdakovcích

K sofoklovské tematice se Patočka vrací začátkem sedmdesátých let.³⁶⁴ Východiskem je mu opět současné neporozumění mýtu: moderní člověk nezná málem jinou než upadlou jeho formu, tedy mýty nacionální, rasové, politické apod.³⁶⁵ Kritika mýtu z racionalistických pozic není oprávněná mimo jiné i

³⁶³ Že uvažovat v tomto smyslu nebylo ani v Patočkově době nikterak nesmyslné, ukazují mj. podněty myslitelů, jako byli kupříkladu Henry Corbin nebo Gilbert Durand, nemluvě o zcela praktických snahách, vyvíjených v rámci humanistické psychologie či transpersonálního hnutí. Jistě, stěží lze obnovit v podmínkách moderního světa archaický rituál v jeho původní podobě a účinnosti, mylné je však po mém soudu Patočkově přesvědčení, že primitivní rituální chování je *jediná* cesta ke zkušenosti s posvátnem. Příznačně se všude tam, kde na Západě došlo k praktickému zkoumání a rozvoji alternativní religiozity, zázračně obnovil i cit pro hluboký smysl mýtů bez redukce na jejich hypotetické „jádro“, dosvědčující rozličná filosofická, nebo dokonce psychologická předporozumění. Viz např. Corbin, Henry, *Mundus imaginalis*, Paris 1972, česky Malvern 2007 a Durand, Gilbert, *Science de l'homme et tradition, Le nouvel esprit anthropologique*, Paris 1996; česky: *Věda o člověku a tradice: nový antropologický duch*, Malvern 2012.

³⁶⁴ Patočka, Jan, *Pravda mýtu v Sofoklových dramatech o Labdakovcích*, in: *Sebrané spisy Jana Patočky*, sv. 4, str. 461-467.

³⁶⁵ Srv. *Pravda mýtu v Sofoklových dramatech o Labdakovcích*, str. 461.

proto, že nezasahuje skutečný fenomén, nýbrž toliko dekadentní odvozeninu. Proti tomu chce Patočka ukázat mýtus, který „*je pravda v silném smyslu, o pravdě jedná a pravdu obsahuje a chce být pojímán s nejvyšší vážností, která náleží všemu prapůvodnímu a počátečnímu*“.³⁶⁶

Dekadence, která stíhá mytologii, je pochopitelná na základě společenských změn: zanikla souvislost, z níž mýtus čerpal svůj smysl a v jejímž rámci smysl měl: primitivní vztah ke světu. Z tohoto životního modu v naší současnosti zbyla pouhá rezidua: chatrné zbytky rituálního chování, viditelné např. v dosud přetrvávajícím rozlišování všedního a svátečního dne.

Rituální chování se vyznačuje odstupem od každodenního obstarávání: člověk se v něm vztahuje „*k celku všech možností, v nichž ho oslovuje svět*“.³⁶⁷ Jedině v rituálním chování, které je obdobně původním modem vztahování ke světu jako každodenní obstarávání, je přístupná dimenze posvátného, numinózního. Jako přístupová cesta k této dimenzi světa je rituál nenahraditelný; rovněž jej nelze vysvětlit vědecky, redukovat na něco jiného. Ritus tedy má svou nezczizitelnou svébytnost.

Mýtus je pak slovem, které z rituálu vychází. „*A jelikož ve slově se zdvojuje a tím reflektuje svět, máme v mýtu též první nápor reflexe, původnost reflexe člověka na jeho celkový vztah k světu.*“³⁶⁸ Mýtus je jednou z možností, jak se vztahovat k celku světa; vztah k celku takto založený se však vyznačuje jistou jednostranností: mýtus rozumí světu na základě minulosti. Vypráví události, které se odehrály na úsvitu světa a osvětlují současnost. Vlastním předmětem mýtu je původní situovanost člověka ve světě. Základem mytického porozumění je dimenze minulosti. „*Toto již' je sám výskyt, rozbřesk života, rozbřesk světla v temnotě nezměrna. Tento rozbřesk to je, co se odehrálo a odehrává, v čem jako by se otvíralo uzavřené jádro universa. Tento řez, toto*

³⁶⁶ Viz *Pravda mýtu v Sofoklových dramatech o Labdakvcích*, str. 461.

³⁶⁷ Viz *Pravda mýtu v Sofoklových dramatech o Labdakvcích*, str. 462.

³⁶⁸ Viz *Pravda mýtu v Sofoklových dramatech o Labdakvcích*, str. 462.

vybočení z odvěké uzavřenosti a zastření je téma, k němuž se mýtus vždy znovu vrací v souvislých tématech theo-, kosmo- a anthropogonie.³⁶⁹ Život člověka nejen že se odehrává v tomto průlomu, nýbrž jím sám je; vpád člověka do osvětlené oblasti je lidskou předností i slabostí, vinou. Tento vpád, spojený se zkázňováním instinktivního jednání, lidskou dovedností, schopností morální volby a postavením v napětí mezi tělesností a duchovností, je tématem mýtů. Odtud čerpají pravé mýty svou hloubku.³⁷⁰

I řecká tragédie má svůj původ v rituálním jednání, konkrétně v kultu héroů; původně je i ona sama ještě takovým rituálem. Právě stálá přítomnost praminulosti umožňuje rituální ožítí héroa. Tragédii Patočka na tomto místě dokonce chápe jako vlastní pramen mýtu: „*Pojmeme-li tragédii ve smyslu původního obřadu, pak lze říci paradoxně, že nevzniká ani z ducha hudby, ani z mýtu, nýbrž že je sama pramenem, vlastním vývařištěm mýtu.*“³⁷¹ Drama je na jedné straně rituálním jednáním, na straně druhé je původním místem poesie: právě v něm se nejpůvodněji odehrává ono zdvojení světa prostřednictvím řeči. „*Tragédie je výsostná, původní a nikdy neopakovatelná forma lidského soběporozumění, v níž celé společenství obce si předvádí před oči to, co člověk jest a znamená.*“³⁷² Není pouhým představením: je rituálem, zpřítomňujícím mytickému člověku to, čím sám je.

V rámci celku tragédií, věnovaných Labdakovcům, Patočka rozlišuje mezi tématem oidipovských tragédií a Antigony. „*Námětem oidipovských tragédií je vina, kterou člověk nepáše, nýbrž kterou jest.*“³⁷³ Lidský osud je v nich uchopen jako vkročení do říše zjevnosti, do prosvětlené oblasti, které je však

³⁶⁹ Viz *Pravda mýtu v Sofoklových dramatech o Labdakovcích*, str. 463.

³⁷⁰ Srv. *Pravda mýtu v Sofoklových dramatech o Labdakovcích*, str. 463.

³⁷¹ Viz *Pravda mýtu v Sofoklových dramatech o Labdakovcích*, str. 464.

³⁷² Viz *Pravda mýtu v Sofoklových dramatech o Labdakovcích*, str. 464.

³⁷³ Viz *Pravda mýtu v Sofoklových dramatech o Labdakovcích*, str. 464.

tragicky předznamenanou odchylkou od univerza. Antigona naproti tomu pojednává o vztahu mytického nočního aspektu skutečnosti k světu dennímu.³⁷⁴

Oidipus je tragédií člověka, který jde cestou jasnosti, nahlédnutí a spolehnutí na sebe důsledně až do konce, aby nakonec sám sebe se svým spolehnutím na vlastní náhled, situovaném nesouladně v celku přesažného smyslu, odkryl jako vyvrhele, podvracejícího samy základy toho, co chtěl budovat. Prvopočáteční celkový smysl je tím, co platí stále, proto je přístupný věštci. Král Oidipus po odhalení svým oslepením ruší moc vlastního náhledu a přijímá osud štvance. Jeho vyvržení je však dvojznačné: je zavržencem vyvoleným k tomu, aby na něm bylo učiněno zjevným ohrožení, jímž člověk sám pro sebe je. Jeho nevědomé provinění má zvláštní nevinný ráz; obec, která jej vyhání, se na něm prohřešuje a tím zpečetuje svůj zánik. Obcí, která díky nahlédnutí obecného naopak Oidipa přijímá, jsou Athény.³⁷⁵

Antigona pak na sebe jako jeho dědička bere tíži Oidipova vyhnanství. Ve střetnutí s Kreontem, který představuje osvícenskou hybris, ztělesňuje převahu mytického světa a noční stránky života nad aspektem denním s jeho snahou po absolutizaci.

Na závěr Patočka vyzdvihuje nejen Sofoklovu básnickou velikost, ale rovněž jeho vliv na pozdější myslitele, zvláště Hegela.³⁷⁶ Vlastní pointa jeho úvahy však tkví v otázce, kladené v závěru: není odkouzlený svět absolutizovaného dne, poznamenaný s jistou zdánlivou samozřejmostí „střízlivou nesmyslností jsoucího“,³⁷⁷ projevem do celého kosmu projikované hybris, kterou ukazují už Sofoklovy tragédie? Nejsou koneckonců katastrofy dvacátého věku jakousi úděsnou reprízou těchto tragédií absolutizovaného

³⁷⁴ Srv. *Pravda mýtu v Sofoklových dramatech o Labdakovcích*, str. 464.

³⁷⁵ Srv. *Pravda mýtu v Sofoklových dramatech o Labdakovcích*, str. 465-466.

³⁷⁶ Srv. *Pravda mýtu v Sofoklových dramatech o Labdakovcích*, str.467.

³⁷⁷ Viz *Pravda mýtu v Sofoklových dramatech o Labdakovcích*, str. 467.

lidství?³⁷⁸ Tato otázka je spíše řečnická. Tragédie podle Patočkovy interpretace nabízí jisté východisko z neblahé duchovní situace moderního člověka: není samozřejmě žádoucí, a snad ani možné zřítit se zpět do předdějinného světa s jeho neproblematickou smysluplností, není však ani nutné podléhat sklonu ke zpupnosti. Tragédie nabízí expozici lidské situace: jednak nastavuje zrcadlo naší původní provinilosti, umožňujíc tak sebeosvojení a tím i vědomější život, jednak dává zaznít hlasu noční stránky skutečnosti, která nese i náš, toliko zdánlivě samostatný „denní“ svět. Tragédie tak upozorňuje na lidskou konečnost a všeobjímající, lidsky nezvládnutelnou a nepochopitelnou souvislost, která tvoří kontext našich životů, ať už ji respektujeme, či nikoli. Evokace této souvislosti nabízí možnost probudit se ze zaslepenosti individuálních či kolektivních interesů. „Vzmach“ na sebe stále silněji bere podobu pokorného přijetí vlastní konečnosti. Překonání fascinace jednotlivostmi a diktatury obstarávání se děje vědomým respektováním vždy už přítomných hranic lidského světa. Člověk sám sebe paradoxně překračuje osvojením své omezenosti, kultivací vědomí, že denní skutečnost není nekonečná, ale že je vždy v sousedství s bezednou nocí, která relativizuje smysl všeho partikulárního. Překročit špatné zaujetí partikulárními interesy můžeme pokornou akceptací vlastní podmíněnosti a ochotou brát na vědomí „noc“.

Oproti dalším Patočkovým textům týkajícím se antické tragédie nepřináší tento článek mnoho nového. Pokusme se však na tomto místě alespoň krátce zamyslet nad Patočkou často opakovanou tezí o minulostní orientaci mýtu. Jak si Patočka jistě uvědomoval, existují i *eschatologické* mýty a žitý mýtus nasvědčuje a činí srozumitelnou i *přítomnost*. Teze o minulostní orientaci mýtu tím však ztrácí svou přesvědčivost. V jakém smyslu by měl být kupříkladu *eschatologický* mýtus *minulostně* orientovaný? Znamená snad narativní a

³⁷⁸ Srv. *Pravda mýtu v Sofoklových dramatech o Labdakvcích*, str. 467.

symbolické zpřítomnění nejzazších horizontů lidské (a nejen lidské) existence nutně zakletí minulým? Není naopak k slepé recyklaci minulosti odsouzen spíše ten, kdo se vědomé kultivace kontaktu se základními dimenzemi světa zřídá?

Navíc je otázkou, zda se orientace člověka „nemytického“ oprostila od *přinejmenším* částečného rozumění na základě minulosti: nerozumíme snad i bez archaické mytologie převážně na základě rozličných, více i méně věrohodných vyprávění? Nečerpá snad i svět „dějinný“, nakolik o něm můžeme hovořit, svou srozumitelnost a konzistenci z řady leckdy snad implicitních, přece však nutných a působivých *vyprávění*?

Není vyprávění spíš pochopitelnou, obecně lidskou cestou, jak neztratit s minulostí kontakt? A nepředstavuje mýtus způsob, jak se v jiném než deficientním modu vztahovat také k minulosti primordiální a jejím prizmatem, *sub specie* celku skutečnosti, pohlížet na přítomnost? Nespočívá deficit nemytického člověka, nakolik rezignuje i na „metafyziku“, především *v absenci smysluplného vyprávění*, které by zahrnovalo i (stěží jiné než nadlidské) síly, zakládající a pořádající celek světa?

Připomeňme ještě další otázku, která se vnucuje nad řadou Patočkových textů, tuto studii nevyjímaje: z jakého důvodu vlastně náš myslitel volí metafory temnoty a noci, když hovoří o základu, předchůdném celku apod.? Na tuto otázku můžeme jen stěží odpovědět na základě dochovaných textů, je však třeba upozornit, že prazáklad vší skutečnosti je stejně dobře možné symbolizovat jako jasný, a to nikoli ve smyslu pochopitelnosti lidskými prostředky, ale jako záplavu světla, z níž se možná člověk a skutečnost vůbec nevynořuje, nýbrž *sestupuje*; nebo také vzniká kaskádovitým odstíněním jasné záře vyšších „světů“. Právě z Patočkova odkazu je velmi zřetelné, jakou měrou volba (do jisté míry v těchto hraničních oblastech arbitrárních, protože nutně nepřiměřených) metafor či symbolů ovlivňuje celkové pojetí skutečnosti.

Můžeme se jen dohadovat, jakými cestami by se ubíralo Patočkovy myšlení, kdyby pro oblast zakládajících tvůrčích pramocností zvolil odlišné symboly a metafory.

4.3. Evropa a doba poevropská

V rámci Patočkovy filosofie dějin, která nachází jednu ze svých podob ve spisu *Evropa a doba poevropská*,³⁷⁹ hraje mýtus významnou roli coby stadium vývoje lidstva, které má být překročeno, a stav mysli, v němž se nacházejí příslušníci nedějinných a předdějinných kultur a epoch. V mytickém stadiu se nacházejí civilizace, které podle našeho myslitele dosud nedospěly k probuzení reflexe, tj. filosofii a vědě.³⁸⁰ Na otázku, jak dochází k „probuzení“ z mytického stadia, Patočka odpovídá v pojednání o počátku filosofie u presokratiků, které volně navazuje na řadu předcházejících úvah na toto téma.

V archaických kulturách dochází k postupnému nárůstu racionality, spojenému zvláště s písemnictvím, které umožňuje kumulaci poznatků a tvoří kolektivní paměť. V jeho rámci náleží zvláštní postavení mytologii. *„Mýtus si přitom sice uchovává ráz danosti, je výkladem každé otázky a problematičnosti, ale přerůstá sám sebe ve zdvojení světa v řeči, ve zdvojení, jež je umožněné pouze syntézou v psané podobě. Teprve nyní řeč ukazuje, co dokáže: že není jen příležitostnou komponentou lidského chování, vázanou na subjektivní situace ve světě, nýbrž že může být pro svět zrcadlem. Staví před pozorovatele obrazy, jež jako by byly formovány přímo situací člověka ve světě – s tak náměsíčnou jistotou je v nich ztělesněna velikost a bída konečného světa člověka; bytosti, jež jasností světa, tj. věděním o dobru a zlu, překračuje*

³⁷⁹ Patočka, Jan, *Evropa a doba poevropská*, in: *Sebrané spisy Jana Patočky*, sv. 2, Praha: Oikoymenth 1999, str. 80-148.

³⁸⁰ Srv. *Evropa a doba poevropská*, str. 95.

*kosmos, řád celku, a celou svou podstatou je tudíž proviněním, je vystavena nejvyššímu zmatení, ohrožujíc tak samotné základy svého lidství.*³⁸¹

V psaném mýtu se postupně objevuje stále palčivější vědomí smrtelnosti a základní provinilosti lidského života. Písmo bylo oporou nejvyššího vzmachu předdějinného lidstva: předvádění mytického děje ve hře, zpěvu a literatuře. Písmo umožňuje dvojí: jednak aktualizovat minulé, což je spojeno s idealizací, jednak zachytit děj staticky v jeho celku a tím původně časové převést na prostor svého druhu. Obojí rozvolňuje vazbu k bezprostředně danému zvětšením distance vůči světu, zároveň však zesiluje odcizení.³⁸²

Mýtus je příběhem, který v sobě obsahuje společně s konfliktem i řešení; odpovídá na základní lidské otázky ještě před jejich položením. Patočka volí za charakteristické příklady mýty o Gilgamešovi, Oidipovi a biblický mýtus o vyhnání z ráje: všechny tři podle něj chápou člověka jako bytost, která poznávajíc dobro a zlo ztrácí rajskou nevinnost, jež se vyznačuje nevědětím o smrti. Tak je lidské bytí poznamenáno vinou.³⁸³ Mýtus o tomto základním charakteru lidské existence vypráví jako o minulé události: přítomnost je tak minulostí určena a vysvětlena, ale stává se tím pádem v podstatě minulou: do mytické události už nelze zasáhnout, nelze tedy ani měnit přítomnost, mytickým pradějstvím určenou, ani aktivně rozvrhnout budoucnost. Člověk je odsouzen k stálému opakování pravěkého dění, rozpadu ve jsoucnu. Mýtus sice vysvětluje, proč člověk stále opakuje primordiální dějství, zároveň ho ale drží v zakletí tohoto opakování.

Mýtus je božským zjevením: ve všech třech exemplárních mýtech je vědění vyhrazeno bohům, je jejich podílem, a člověk do této říše zjevnosti vstupuje jakoby neprávem. Právě tento vpád do říše jasnosti je pramenem jeho utrpení. *„Vědění je hra na dvou stranách šachovnice, při níž člověk přistupuje ke*

³⁸¹ Viz *Evropa a doba poevropská*, str. 101.

³⁸² Srv. *Evropa a doba poevropská*, str. 102.

³⁸³ Srv. *Evropa a doba poevropská*, str. 102.

*každému svému tahu s dobrým přesvědčením, že je rovnoprávným partnerem, aniž by si všiml, že ať činí cokoli, je to již zapuštěno v dalekosáhlejších souvislostech, prohlédnuto a překonáno nadřazenou strategií; člověk stojí na hranici mezi pouhým bytím a pobytem ve světle, jevením.*³⁸⁴

Člověk je božským odhalením bludnosti své pouti postaven do situace hráče na obou stranách šachovnice. Původní blud, zmatení, předchází následnému zjevení. Oidipus například bloudě nevědomky páchá zločiny, nakonec je mu však Teiresiem zprostředkováno božské vědění: nahlédnuv celkovou souvislost, prohlédne. Druhá fáze jeho pouti se odehrává ve světle pravdy. Bohové, odhalující člověku pravdu o jeho bloudění, mu dávají podíl na božském vědění, které mu prve upírali. Tak se ale člověk ve své porážce paradoxně stává vítězem, který se (na rozdíl od božstev) naučil, že „pravda není prosté otevření očí, pouhé a čisté zření, nýbrž právě vytržení ze zahalenosti, věčné zjevování z temnot“.³⁸⁵ Vykoupení pak člověk dosahuje tím, že touto bytostně tragickou cestou kráčí, stále znovu prohlížeje svůj blud, až ke konci.³⁸⁶

Právě tento rys lidského ho života, konečného, přece však vřazeného do bezmezného a neproniknutelného celkového souvislosti, je pro Patočku pozadím Anaximandrový představy jednotlivého jsoucna, které se vymezuje pouze bezprávím a jehož zdrojem i koncem je bezmezno.³⁸⁷ Rovněž Herakleitův logos³⁸⁸ je oním „zacelováním“,³⁸⁹ kterým je částečnému, omezenému a jednostrannému nahlédnutí člověka přidán podstatný doplňující celkový pohled, aby tak vyvstal jednotný smysl. Avšak tato podobnost filosofie a mýtu

³⁸⁴ Viz *Evropa a doba poevropská*, str. 103.

³⁸⁵ Viz *Evropa a doba poevropská*, str. 103.

³⁸⁶ Srv. *Evropa a doba poevropská*, str. 103.

³⁸⁷ Srv. *Evropa a doba poevropská*, str. 103; srv. rovněž Diels, H., Kranz, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1951. Anaximandros, B 1.

³⁸⁸ Srv. Diels, H., Kranz, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1951, Héakleitos B 2.

³⁸⁹ Srv. *Evropa a doba poevropská*, str. 104.

neznamená totožnost: je tu zásadní rozdíl, jímž se filosofie konstituuje jako samostatná a svébytná. Filosof totiž nehovoří ve jménu božím, nýbrž lidském, „nehovoří z pověření vyšší mocnosti, nýbrž jménem zdvojeného člověka, který sám se sebou hraje hru na odhalování, tuto velkou šachovou partii, tento dialog“.³⁹⁰ Vše, s čím se člověk setkává, se učí vidět jako tuto jednotu dvou momentů: jsoucí je na jedné straně vždy do jisté míry svévolně a na úkor jiného vymezené, na straně druhé vystupuje z bezmezného horizontu, který dokonce ve jsoucnu samém pracuje k jeho návratu do prvotní noci. „Tak byl člověku vložen do rukou nejen nový vztah, ale i nový klíč k univerzu, který mu umožňuje nejenom jako dříve vyjádřit úzkost a naději, vděčnost, triumf nad přízní chvíle, chvění o budoucnost a život, čelit vyšším bytostem a upozorňovat je na sebe, nýbrž i prostě vyslovit ohromení nad tajemstvím, nad výmluvným mlčením v základu života.“³⁹¹ Člověk je konfrontován s otázkou po tom, kdo je, a zároveň i co je univerzum jej obklopující; odpovědi však už neočekává od božstva, nýbrž od sebe sama. Modifikací ale prochází i jeho já: člověk se od sebe učí zaujímat odstup a zároveň s tím žít ve vztahu k nutnému a věčnému prazákladu, který jediný je vpravdě božský. Objevením toho v sobě, co je takového vztahu schopno, objevuje i to božské v sobě.³⁹²

V rámci své filosofie dějin Patočka mluví nejen o mýtu jako o pozadí vzniku filosofie, ale přímo o mytickém stadiu, v němž se nacházejí celé civilizace – ba vlastně civilizace všechny kromě té naší, západní, v níž údajně jako v jediné došlo k probuzení z mytického polospánku do plného vědomí – filosofie a vědy.

K tomuto zrodu racionality dochází v procesu, jehož hlavní fáze a peripetie zde Patočka nastiňuje. Mytická civilizace začíná být reflexí těhotná při vzniku písennictví – řeč se vyvazuje z aktuální situace a v zapsaných mýtech se stává

³⁹⁰ Viz *Evropa a doba poevropská*, str. 104.

³⁹¹ Viz *Evropa a doba poevropská*, str. 104.

³⁹² Srv. *Evropa a doba poevropská*, str. 104-105.

člověku zrcadlem, odhalujícím jeho smrtelnost a provinilost. Odstup od daného však zvyšuje odcizení. To je však v mýtu, třebaže již zapsaném, zatím překlenuto: vyprávění nabízí spolu s expozicí problému i hotové řešení. To Patočka demonstruje na mýtech o Oidipovi, Gilgamešovi a Adamovi a Evě: všechny tři zpřítomňují svízelnou situaci člověka, který se probouzí k vědomí, ale tím si uvědomuje i vlastní smrtelnost a bytostnou provinilost. Mytickým řešením není změna této situace, ale vyprávění o jejím vzniku: minulostí je vysvětlena přítomnost, což usnadňuje, ba snad i umožňuje její smířené přijetí. Posvátné primordiální dějství však současnost závazně určuje, a tím ji činí jakoby osudově danou, nevyhnutelnou a vlastně uzavřenou, minulou. Mýtus vysvětluje, ale odsuzuje tím člověka k opakování prapůvodního provinění. Slovem shůry je zde osvětleno lidské jednání jako zasazené do celkové souvislosti, kterou konečná bytost není zatím s to sama pojmout. Filosofie ve svých počátcích přijímá tuto představu celkové souvislosti, ale modifikuje lidský přístup k ní: člověk přestává být odkázán na božsky inspirované slovo. Zjevování se odehrává ve zdvojeném člověku, který se učí vše brát v jednotě dvou momentů: z perspektivy konečného jsoucna i z hlediska všeobjímajícího celku. Subjekt očekává pravdu od sebe sama a tím, že se vztahuje k nekonečnému prazákladu, objevuje vlastní božskou dimenzi.

Tato studie představuje jeden z pokusů pozdního Patočky formulovat svou filosofii dějin. Probuzení z mýtu, chápaného jako stav mysli, resp. stádium civilizace, je jedním z jejích ústředních motivů. Právě tento pohyb k plnému vědomí krystalizuje do podoby péče o duši, která je nejvlastnějším jádrem evropské duchovnosti. Mezi texty, v nichž mýtus vystupuje v roli nositele hluboké pravdy a pronikavé diagnózy lidské situace, a těmi, v nichž naopak hraje úlohu polospánku mysli, je jistě napětí, ale ve skutečnosti je jejich rozpor toliko zdánlivý. Nakolik je mýtus, který je vždy vyprávěním, duchovním ovzduším, v němž počínající subjektivita vegetuje, natolik je u Patočky

skutečně polospánkem myslí, přesněji řečeno společným snem somnolentních vědomí příslušníků mytických civilizací. Záleží pak na kontextu, je-li kladen důraz spíše na jeho funkci pečující, v níž působí na způsob dělohy už počaté, avšak dosud nezrozené reflexe, nebo spíše na moment negativního pozadí vzniku reflektujícího myšlení, které se vůči mýtu, z něž se rodí, nutně musí vymezovat. Mytická narace, k níž se vztahuje reflektující vědomí, je pak pochopitelně nositelkou hluboké pravdy o lidské situaci; této pravdy se lze interpretací mytického materiálu do jisté míry dobrat. Do jisté míry: mýtus zůstává řečí, která dává zaznít „výmluvnému mlčení“ noci, hlubiny bytí, o níž můžeme vědět a ji ctít (či alespoň respektovat), nikoli však obsáhnout. Podstatné je, že pro Patočku má zásadní význam obojí: jak střízlivá subjektivita, bez níž se člověk propadá do polospánku a ztrácí sám sebe, tak alterita noci, která subjektivitu chrání před sebeabsolutizací, nakolik je jí tato subjektivita ochotna brát na vědomí. Mýtus říká o světě a člověku to zásadní a základní: vypráví o předchůdném celku, z něž konečná, omezená bytost vybočuje a vykračuje na cestu, která se posléze stává cestou dějin; tato prapůvodní „provinilost“ se exponuje uvědoměním celkové souvislosti a usmíruje respektem k hranicím konečné bytosti a úctou ke skryté dimenzi skutečnosti. Mýtus tuto situaci líčí a trhlinu v celkové souvislosti zaceluje, nakolik je mýtem žitým, za cenu svobody: zabezpečující vyprávění odsuzuje člověka k recyklaci daného. Filosofie pro Patočku znamená krok za hranice danosti: prokletí se jí pod rukama proměňuje v privilegium a nezvratný osud v otevřený prostor svobody, těhotný možnostmi. Patočkovy úvahy však nesměřují jen k afirmaci takového předpokládaného zrodu svobodné subjektivity, ale také poukazují na její druhou, v dějinách nezřídka opomíjenou stránku: odpovědnost, plynoucí ze situovanosti v předchůdné, třebaže každodennímu obstarávání zprvu a většinou skryté celkové souvislosti. Mýtus je pro „vzmach“ matricí jeho růstu, ohrožením při jeho zrodu, ale posléze hraje

roli ochránce před zpupností: je připomínkou konečnosti a bezedné noci, z níž svobodný, přece však konečný a podmíněný subjekt vstává.

Pokud se rozhodneme přistoupit na předpoklady našeho myslitele a budeme na dění v lidském světě pohlížet jako na specificky evropský příběh zrodu dějinné svobody mimo jiné i z lůna mýtu, příběh o probouzení z předdějinného spánku do bdělosti reflexe a dospívání z dětství mytických příběhů k dějinné dospělosti, je Patočkovy vyprávění o dějinách přesvědčivé. Pochybnosti o Patočkových nesamozřejmých předpokladech však zpochybňují i příběh, který náš myslitel na jejich základě vypráví. Jeho narace sdílí s mytickou mimo jiné i to, že postrádá vnitřní nutnost a mohla by svádět i k alegorézi. Podezřavému a posledními staletími západních dějin poučenému čtenáři by mohl mýtus o dějinách dosvědčovat kupříkladu otřesnou a zaslepenou hybris, vlastní okcidentální tradici myšlení, v níž je možné šmahem přehlédnout drtivou většinu historie lidského druhu a převážnou část světa ve jménu partikulární, leč „naší“, a tudíž i samozřejmě „lepší“ (probudilejší, „mužnější a riskantnější“, zodpovědnější, svobodnější, méně na minulost vázané) tradice. Samotná možnost takového čtení nicméně jistou míru oprávněnosti Patočkova rozvrhu dosvědčuje přinejmenším stejnou měrou, jako jej zpochybňuje.

V následujícím se budeme nuceni vrátit k otázce, co si s Patočkovou filosofií dějin, která je zvláště v jeho pozdním myšlení silně spjata s uvažováním o mýtu, počít. Mám za to, že by bylo dobře možné přijmout dialektiku vzmachu a úpadku či svobody a vázanosti jako *jednu z mnoha možných* perspektiv, z nichž lze pohlížet na dění v lidském světě; dost možná i perspektivu privilegovanou. Věřím však, že by bylo příhodnější, a snad i věrnější věci samé, kdybychom se pokusili myslet tento pohyb bez hodnocení – jako ustavičnou tendenci člověka vstupovat na snad nebezpečná, avšak nové dimenze zkušenosti otevírající nová území, také se z nich však vrátit k přinejmenším stejně hodnotnému pokojnému přebývání ve sféře domova,

k níž jistě náleží i srozumitelné, smysluplné a smysl skýtající vyprávění o tom, jak došlo k ustavení našeho kosmického domova a jaký je jeho vztah k zakládající božské oblasti. Jsem přesvědčen o tom, že tento dvojí pohyb překračování a přebývání je nedělitelný a všelidský. Na jednotlivé kultury by bylo možné pohlížet i z tohoto hlediska: chápat je jako na určité, specifické strategie provádění tohoto dvojího pohybu; přičemž bychom mohli naši, evropskou tradici chápat jako dědictví, kterého se musíme ujmout s jeho stinnými i jasnými stránkami, a jako náš specifický příspěvek do *všelidské* pokladnice vědění a moudrosti. Pokud bychom klíčovou Patočkovu metaforu probouzení zbavili exkluzivistického nánosu, mohli bychom se pokusit uvažovat o dějinách lidstva jako o kosmicky a přírodně situované cestě k intenzivnějšímu vědomí a větší etické zralosti, cestě, která je nám, Patočkovým dědicům, společná s lidskými bytostmi všech epoch a kultur. Teprve pak by pro nás i Patočkova filosofie dějin, chápaná jako mýtus svého druhu a jako jedno z mnoha možných vyprávění o lidské tragikomedii odehrávající se na scéně světa, otevírala tolik potřebnou perspektivu globální kultury, v níž by si jednotlivé tradice vzájemně nepodsouvaly negativní hodnocení typu mytické somnolence (nebo třeba bezbožnosti), nýbrž usilovaly se vzájemně obohacovat a dospívat k hlubší jednotě *sdíleného* příběhu.

4.4. Duchovní základy života v naší době

Ve studii *Duchovní základy života v naší době*³⁹³ Patočka ohledává možnosti nalézání nové spirituality v souvislosti s dobovou duchovní vyprahlostí, způsobenou vědeckým redukcionismem. Technika podle Patočky umožňuje splnit to, co bylo dříve námětem mýtů a pohádek;³⁹⁴ na druhé straně

³⁹³ Patočka, Jan, *Duchovní základy života v naší době*, in: *Sebrané spisy Jana Patočky*, sv. 2, Praha: Oikoymenh 1999, str. 9-28.

³⁹⁴ Srv. *Duchovní základy života v naší době*, str. 18.

má společenský kolos tendenci svou totalitní mocí znevolňovat individuuum víc než kdy dřív. Tyto dvě tendence, tedy vstup do pohádkového světa utopie a tíhnutí k propasti, přirovnává Patočka k mytickému dvojspřeží z Platónova Faidra.

Na techniku tak lze v jistém smyslu pohlížet jako na realizaci mýtu.³⁹⁵ Co však žene tuto techniku vpřed? Patočka tvrdí, že to nejsou primárně nutné životní potřeby, ale sny. „*Člověk by nikdy nerealizoval to, co je původně utopické, kdyby o něm nesnil.*“³⁹⁶ Každý pokrok v technice je vlastně realizací snu. Sněním vedený pokrok je umožněn bytostnými charakteristikami člověka: jeho stálým deficitem, neuspokojeností a rovněž předstihem před sebou samým, jeho bytím v možnostech.³⁹⁷ Splnění snu je však obvykle spojeno s jistým zklamáním.³⁹⁸

Takovým zklamáním realizovanou utopií může být např. uvolnění sexuální represe, která je jedním ze společenských projevů druhého existenčního pohybu sebezprodloužení. Jako příklad Patočka volí známé místo z eposu o Gilgamešovi, kde mytický hrdina při budování města odebírá muže ženám.³⁹⁹ Materiálním nadbytkem umožněné celospolečenské uvolnění sexuální morálky však nepřináší štěstí pravé, nýbrž toliko iluzorní.

Podobně se může prostřednictvím vědy do jisté míry naplnit pradávna mytická touha po nesmrtelnosti. Realizace nesmrtelnosti lékařskou cestou však je rovněž pouhou iluzí: konečnost lidského života se bude i nadále ohlašovat ve stálé péči o další a další prodloužení života; ten však neztratí svůj charakter bytí k smrti. Tento fakt si sice může nesmrtelník budoucnosti všemožně uměle zastírat, ani tím však nezíská život věčný, leda snad jeho vybledlou náhražku:

³⁹⁵ Srv. *Duchovní základy života v naší době*, str. 18.

³⁹⁶ Viz *Duchovní základy života v naší době*, str. 19.

³⁹⁷ Srv. *Duchovní základy života v naší době*, str. 19.

³⁹⁸ Srv. *Duchovní základy života v naší době*, str. 19.

³⁹⁹ Srv. *Duchovní základy života v naší době*, str. 20.

„Jako existuje záměna štěstí a slasti v perspektivě uvolnění sexuálních tabu, tak v problému zvládnuté smrti existuje záměna vnitřní konečnosti za vnější zakončení.“⁴⁰⁰

Patočka chápe snění, mytologii a utopii jako motor vývoje vědy a techniky, jako zdroj motivací. Naznačuje, že by zde mohla být možnost nalezení nového duchovního života. Všimá si nicméně rovněž rizika: utopie skutkem učiněná se často zvrhne v banalitu, možnost autentického transcendování danosti svým pouze zdánlivým uskutečněním ústí do nesmyslného konzumu.

Motivační funkce fantazie a mýtu je v této poloze pro Patočkovu uvažování o tématu spíše netypická a nedočká se významnějšího dalšího rozvedení. Podobně je tomu i s myšlenkou, že fantazie a sen má funkci naplňovat přání. Přece je však tato dvojice náhledů v souladu s ostatními Patočkovými texty: právě motivace a nesplněné přání ukazují člověka jako bytost konečnou, touha po nesmrtelnosti zjevuje smrtelnost; mýtus jako splněné přání je tak toliko jiným vyjádřením jeho charakteru snu, kroužícího kolem dominant lidské existence. Jeho motivační funkce stimuluje vědecký a civilizační pokrok se vši jeho dvojznačností a splněné přání přináší spíše zklamání. Mýtus původně zpřítomňuje nekonečný horizont světa; možnost zaměnit tento nekonečný horizont za konečné jsoucno či konkrétní potencialitu vyplývá z ontologické metaforičnosti mýtu, nicméně jakýmsi kouzlem nechtěného vypovídá o původním lidském zbloudění a vede k frustraci. Jak ještě uvidíme, vyznačuje se pro Patočku takovým zblouděním velká část moderní vědecké racionality, symbolizovaná např. ve faustovské legendě.

Je příznačné, že se Patočka nezřiká motivačního potenciálu mýtu úplně a vypráví o evropské duchovní tradici a především o obětujícím se božském člověku. Snad můžeme tento text brát i jako náповědu, v jakém smyslu bychom symboly a narace, užívané Patočkou, měli brát – totiž jako prostředky

⁴⁰⁰ Viz *Duchovní základy života v naší době*, str. 22.

zpřítomňující nepředmětný a nezpředměnitelný celek světa, a v žádném případě jako něco lidskými silami dosažitelného a obstaratelného. Patočkův bohočlověk není sice nebeský syn člověka, ještě spíše však není konečným produktem lidského snažení, či snad dokonce evoluce. Přát si jedno či druhé by pro Patočku pravděpodobně bylo příliš skromné; oběť jako zjevení zcela jiného řádu skutečnosti v jeho pojetí všechny pozitivně dané transcendence, v něž by snad bylo možné vkládat naději, překračuje.

Pokud se však splněný sen má tendenci zvrhnout v banalitu, nebylo by na místě více uvažovat o samotné imaginaci jako snad privilegovaném způsobu danosti toho, co je centrální v lidském životě, a snad i v životě kosmickém? S odstupem několika desetiletí, která s sebou přinesla celou dlouhou řadu nových, stále triviálnějších naplnění odvěkých snů, je ještě jasnější než v Patočkových dobách, že samotné splnění snu nemusí přinášet ani uspokojení, natožpak aby doopravdy naplnilo lidskou existenci. Věřím, že je to právě *imaginální*⁴⁰¹ přítomnost archetypálních sil, utvářejících z hlubin či výšin náš svět, kterou se zcela neúspěšně pokouší nahradit či simulovat ničivý konzum nových a nových splněných snů, hrozících sdílenou skutečnost proměnit ve velmi reálnou noční můru. Právě taková přítomnost snad byla vlastní přinejmenším některým z – řečeno s Patočkou – mytických, nedějinných či předdějinných kultur.

4.5. Faustovská legenda včera a dnes

V sedmdesátých letech se Patočka vrací k tématu, které ho zajímalo od jeho myslitelských počátků,⁴⁰² totiž k faustovské legendě, jež se mu v pozdní fázi

⁴⁰¹ Ve smyslu, který tomuto slovu dává Henry Corbin, jenž odlišuje běžnou profánní představivost od imaginace v silném slova smyslu, o níž se hovoří v rámci duchovních tradic (z nichž Corbin mj. i z tohoto hlediska zkoumal především islámskou mystiku a teosofii), srv. Corbin, Henry, *Mundus imaginalis*, Paris 1972, česky Malvern 2007.

⁴⁰² Srv. *Mýtus v naší romantice, zvláště u Erbena*, str. 70.

jeho myšlení stává šifrou neblahé situace moderního člověka, zároveň však i symbolem možnosti jejího překonání.

Východiskem studie *Faustovská legenda včera a dnes*⁴⁰³ je tvrzení, že v literatuře a umění vůbec existují zvláštní témata, která si nevybírá autor, nýbrž si naopak ona vybírají svého básníka: témata mytická. „*Mýty jsou vyprávění, která lidé skládají z vnitřního nutkání a bez nároku na autorství, aby artikulovala tíži života a jeho nejzazší napětí a naděje.*“⁴⁰⁴ Mýtus je nějakým způsobem živý, vyvěrá z „*mytické roviny pramoci a prasil*“,⁴⁰⁵ které musí básník dosáhnout, chce-li uspět ve svém úsilí mýtus nově uchopit, aktualizovat a reinterpretovat.

První ze dvou Patočkových faustovských studií je od samého začátku zaměřená na interpretaci románu Thomase Manna Doktor Faustus: její otázkou je, nakolik se Mannovi „*z praelementů faustovské ságy podařilo vytvořit nejen zdařilé, životné ztělesnění Fausta, ale i básnicko-mytický výklad doby*“.⁴⁰⁶ S tímto ohledem Patočka načrtává vývoj faustovského motivu, jeho cestu duchovními dějinami Evropy.

První zastávkou na této cestě je Faust století šestnáctého. Křesťanství podle Patočky vždy pokládalo člověka za tvora vzpurného a dobra neschopného. Teprve v době reformace, která byla i dobou vzniku faustovské legendy, se zrodila myšlenka, že by člověk věřící mohl své svobody použít záměrně ke zlému. Renesanční titán, ztělesněný německým čarodějem, se – jsa přitahován zemí a hlubinou jejích tajemství – zříká věčné spásy a volí zlo. Dábel je médiem této volby, pomáhá ji učinit skutkem. Právě v tomto vzpurném vzepětí a vzmachu je, jak se zdá, podle Patočky jádro Faustovy velikosti: „*Když člověk*

⁴⁰³ Patočka, Jan, *Faustovská legenda včera a dnes*, in: Sebrané spisy Jana Patočky, sv. 5, Praha: Oikoymenh 2004, str. 105-119.

⁴⁰⁴ Viz *Faustovská legenda včera a dnes*, str. 105-106.

⁴⁰⁵ Viz *Faustovská legenda včera a dnes*, str. 106.

⁴⁰⁶ Viz *Faustovská legenda včera a dnes*, str. 106.

ví o boží všemohoucnosti a omezené pozemské svobodě, jak může unést, že není pozemským bohem?“⁴⁰⁷

V této volbě se ohlašuje možnost rozlišit mezi dobrem (a zlem) obecným a vlastním. Faust se svou vědomou volbou obecně zlého „*vyšvihl... do pozice někoho, kdo spolurozhoduje o smyslu světa*“.⁴⁰⁸ V souladu s touto subjektivizací je i povaha vědění, kterým je Faust sveden v první řadě: nechce tolik znát svět „o sobě“, protože tento svět náleží svému stvořiteli. Fausta zajímá spíše vědění účinné, „ *které se obrací na ony síly ve veškerenstvu, jež se snaží vymanit z obecného centra*“.⁴⁰⁹ Jinak řečeno: mág se obrací na padlé anděly, kteří jsou tak jako tak nepřáteli stvořeného řádu veškerenstva, aby se s jejich pomocí stal stvořitelem vlastního, na Bohu do jisté míry nezávislého světa. Dvoznačnost tohoto působícího vědění spočívá v tom, že i přes svou úspěšnost skýtá pouhé zdání všemohoucnosti: Faust operuje pomocí sil, které jej ovládly. Skutečná moc náleží jim, nikoli člověku. Jeho vědění přitom nepřináší ani skutečné porozumění, ba ani uspokojení: je pouhou možností manipulace; emancipační projekt končí sebezotročením.

Z dějinných okolností vzniku faustovských legend Patočka vyzdvihuje vedle čarodějnických procesů i dobové rozšíření okultismu, hermetismu s magie. Příběh vyjadřuje strach z čarodějnictví, zároveň však Faust ztělesňuje i pokušení, vlastní tajemnému. Vyprávění o něm je však i obranou proti takovému pokušení: tím, že ukazuje černou magii, umožňuje rozeznat a odlišit (akceptovatelnou) magii bílou. Slouží jako prostředek rozlišování duchů: v rámci tajuplného pomáhá rozeznat zakázané od přijatelného. Konečně Patočka zdůrazňuje jako dost možná nejdůležitější rys legendy její příslušnost k německému světu. V Německu šestnáctého století totiž stále ještě žije myšlenka křesťanské říše; tím je však dána i živoucnost vnitřního ohrožení této

⁴⁰⁷ Viz *Faustovská legenda včera a dnes*, str. 107.

⁴⁰⁸ Viz *Faustovská legenda včera a dnes*, str. 107.

⁴⁰⁹ Viz *Faustovská legenda včera a dnes*, str. 107.

myšlenky. „Dobově podmíněný smysl faustovské legendy spočívá tedy v tom, že člověk na prahu období reformace cítí nebezpečí a pokušení zaprodat svou nesmrtelnou duši za regnum hominis na této zemi, za říši světa, pokušení uzavřít pakt s démonickými silami, vymanit se z velkého řádu, který původně nezbyvá člověku než uzнат, a přihlásit se k řádu, který jakožto vzdoroříše v říši může přinést jen rozklad a zmar.“⁴¹⁰

Faustovská legenda tak v době svého vzniku artikuluje jednak pokušení racionality zaměřené na ovládnutí přírody místo na její kontemplaci, jednak pokušení vymknout se ze staletého politického řádu křesťanské říše a budovat čistě voluntaristicky říši člověka. Vedle dobového pozadí vzniku legendy chce Patočka ukázat i riskantní a „démonické“ rysy těchto tendencí evropských dějin vůbec. Renesanční Faust nezpochybňuje předpoklady křesťanství, není skeptik. Jeho novost tkví v tom, že se v rámci tradičního světonázoru rozhoduje vědomě a dobrovolně „špatně“: jeho zpochybnění křesťanského univerza nespočívá v alternativním chápání souvislosti, v níž probíhá rozhodování, ale ve specifickém *rozhodnutí*, myslitelném toliko v rámci počínajícího novověkého subjektivismu, subjektivismu nicméně stále křesťanského.

S otřesy myšlenky křesťanské říše a duchovními proměnami Evropy spojuje Patočka i Goethovu verzi legendy. Dílo je „*spjato s celkovým zaměřením tehdejší německé duchovnosti, která se chce s duchem doby, vanoucím od západu, pozitivně vyrovnat, ale usiluje přitom o to, obrátit evropský impetus ještě jednou zpět, směrem duchovním*“.⁴¹¹

Goethova Fausta klade Patočka do bezprostřední blízkosti Hegelova metafyzického optimismu. Něco takového jako prodej nesmrtelné duše vlastně není ve světě německého básníka vůbec možné. Goethův nový Faust nepodepisuje pakt, který by znamenal ztrátu nesmrtelné duše; uzavírá sázku o

⁴¹⁰ Viz *Faustovská legenda včera a dnes*, str. 108-109.

⁴¹¹ Viz *Faustovská legenda včera a dnes*, str. 109.

pozemský život. Báseň je tak podle Patočky jakýmsi hymnem na aktivního člověka a lidskou aktivitu, na jejímž tažení dějinami je i sestup do říše zla pouhým momentem cesty nekonečného ducha, dialektickou zkušeností, obracející se nakonec ve svůj protiklad. Depotencovaný démon je zde „*netvůrčí, jeho principem je povrch, je to duch prázdné identity, a = a, která se nehne z místa*“.⁴¹² Goethův ďábel není skutečným ohrožením světového řádu; stává se figurou spíše komickou.

Stejně jako je Mefistofelovo banální zlo z hlediska světového principu neškodné, postrádá i Faustova revolta hloubku a skutečnou závažnost: „*Proměňuje se v očistu, která s sebou nese to, že Faust musí svou sázku o život prohrát, aby veškeré démonično bylo setřeseno a katarze úplná.*“⁴¹³ Jinak řečeno, Faustova iniciační cesta s sebou od počátku nese nutnost úspěchu. Faktická Faustova prohra v sázce se zlým duchem je pouhým momentem purifikace Faustovy duše. Tato očista je v Goethově podání spojena i s novým pojetím viny. Individualista Faust, chtěje se zmocnit konkrétního požitku, se setkává se smrtí. Tu ale zakouší druhý, v tomto případě Markéta. Faust je tak poznamenán vinou. Svázanost s ní sice jde natolik hluboko, že očista nemůže být cele uskutečněna v pozemském životě, ale ani to nezabrání Faustově vítězství post mortem. Zlo je situováno místo do celého kosmu do lidského nitra, kde je i překonáno. „*Pověst o Faustovi je tak u Goetha feminizována, estetizována, socializována: démonické je v ní zapuzeno, nadlidské zjemněno v lidské a duševně prohloubeno.*“⁴¹⁴ Goethův optimismus, poněkud zplošťující faustovské téma, je pro Patočku dobově podmíněným odrazem nadějí tehdejších německých elit.

Ve zcela jiné situaci dochází k novému zpracování faustovské legendy u Thomase Manna. Ten za svého života prožil dvě světové války, které Patočka

⁴¹² Viz *Faustovská legenda včera a dnes*, str. 110.

⁴¹³ Viz *Faustovská legenda včera a dnes*, str. 110.

⁴¹⁴ Viz *Faustovská legenda včera a dnes*, str. 111.

interpretuje jako dva německé pokusy o prodej duše za pozemské blaho. „*Tato prožitá metafora je těhotná novým zpracováním faustovského tématu, naznačuje, jak je tato tematika nutková. Faustovské téma je německé v silném slova smyslu, jeho peripetie totiž provázejí etapy německých dějin, básnický výklad dění doby je bez vztahu k nim stěží možný.*“⁴¹⁵

Mann žije vzdor vši zavázanosti Goethově zpracování tématu ve zcela jiném kontextu a duchovním prostředí. Jeho tématem je „*zaprodaní duše v bezduché době*“.⁴¹⁶ Hloubka krize mu zabraňuje uvěřit v ducha, který se po překonání těžkostí vzchopí. Ostatně právě představitelé duchovnosti jsou v celém románu *Doktor Faustus*⁴¹⁷ předvedeni jako ti, kdo vlastní tradici pervertují, zneužívají ji ke svým hanebným cílům. „*Básníci a myslitelé se stali estéty, ideology a publicisty. Od této společnosti, v níž vládne nezávaznost, nelze právě v zemi velké, ale zfalšované duchovní tradice nic očekávat.*“⁴¹⁸ Úměrně tomu, jak klesá a slábne duchovní schopnost integrovat rozpory a garantovat šťastné vyústění faustovského dramatu, vzrůstá význam a moc démonického. Zatímco v předešlé tradici nemělo zlo nikdy moc skutečně ohrozit řád univerza a bylo spíše jakýmsi stínem toho pozitivního, ať už to byl bůh a jím stvořený řád, nebo cesta ducha k sebepoznání, je nyní démonické „*jedinou transcendentní mocí, která je nejen nasnadě, nýbrž která se vnucuje*“.⁴¹⁹ Démonické je nicotou, mocí absurdna, která se zdá být tím posledním: hrou, za kterou už není k nalezení nic dalšího. Východiskem z nouze bezduché doby není pak nic jiného než pokus čelit této transcendentní démonické moci. Prodej duše, resp. sázka o život se v době, v níž člověk o duši vždy už přišel,

⁴¹⁵ Viz *Faustovská legenda včera a dnes*, str. 111.

⁴¹⁶ Viz *Faustovská legenda včera a dnes*, str. 112.

⁴¹⁷ Mann, Thomas, *Doktor Faustus: Das Leben des deutschen Tonsetzers Adrian Leverkühn, erzählt von einem Freunde*, Wien: Bermann-Fischer Verlag 1948; česky: *Doktor Faustus: Život skladatele Adriana Leverkühna - Vypravuje jeho přítel*, přel. P. Eisner, Praha: Melantrich 1948.

⁴¹⁸ Viz *Faustovská legenda včera a dnes*, str. 111.

⁴¹⁹ Viz *Faustovská legenda včera a dnes*, str. 112.

proměňuje: faustovský hrdina transcenduje bezduchou démonií světa prostřednictvím obětování svého ducha, aby tak vydobyl pro sebe i druhé zpět ztracenou duši.

Co zde má Patočka na mysli? Jak se podle něj něco takového může přihodit? Zlo, kterému hrdina čelí, není nic jiného než svět sám, a to svět v silném slova smyslu: samotný celek, poslední horizont; nikoli jednotlivé jsoucno, ale samotný celek jsoucího. Proto je pro Patočku velmi důležité, že v románu nedochází k porušení kauzálního řetězce, k žádnému zakouzlení světa modernou odkouzleného. Démon není žádným jednotlivým jsoucnem, z jehož spárů by bylo možné vyváznout za přispění jsoucna jiného. Konfrontací se zlem čelí hrdina románu, geniální hudební skladatel Adrian Leverkühn, nehostinné cizotě iracionální hlubiny světa jako takového. Právě v tomto bodě se objevuje duše. Aktem transcendence, jímž se člověk staví tváří v tvář nikoli jednotlivému jsoucímu, ale celku světa jako takovému, se vynořuje na jedné straně nesmrtelná duše, na straně druhé se ukazuje svět jako to, co je: jako démon, jako zlo.

Člověk osamělý, jakým je hrdina knihy, je ve zvláštním smyslu konfrontován se světem v celku. Plnou závažnost však toto střetnutí získává, podobně jako u Goetha, prostřednictvím provinění. Jak ale převzít vinu v současném světě, v němž „*neexistuje žádná nevina, žádná ctnost, žádný absolutní vztah, na němž by se člověk mohl provinit*“⁴²⁰ Vinu si nelze osvojit vztahem k jednomu ze jsoucna v nivelizovaném světě. Ale osamělý umělec sám, který již svou konfrontací svět transcendoval, čímž z nivelizované řady do jisté míry vystoupil, se stále ještě může provinit sám na sobě. Adrian Leverkühn přebírá roli Markéty. V případě prostitutky Esmeraldy, která jej nakazí, podle Patočky „*přirozeně nemůže být řeč o nějaké tragédii*“.⁴²¹ Po

⁴²⁰ Viz *Faustovská legenda včera a dnes*, str. 114.

⁴²¹ Viz *Faustovská legenda včera a dnes*, str. 114.

nakažení syfilitidou se Adrian z člověka, který se sám vyčleňuje svou genialitou a aristokratismem, stává vyvrhelem. Na rozdíl od Goethova Fausta, který na své neúnavné pouti zažívá i okamžiky krásy, je Leverkühnovi odeřena každá podpora, každá útěcha. Zisk plynoucí z luetické infekce, jež je v románu ve zpětné interpretaci zobrazena jako pakt, je dvojznačný. Právě díky ní duch už prve výjimečný tvoří geniální díla; jejich dovršení, které by jinak mohlo být chápáno jako umělecký i lidský úspěch, se však stává hanbou. Umělec nejenže nezískává skutečné uspokojení z práce, ale vinou choroby, která jej vyčleňuje ze společnosti, přichází takřka už za života o své empirické bytí: jsa činným v umění, je ve světě zcela pasivní. Celý román má tak podle Patočky charakter jakéhosi prologu v nebi. Jinak tomu ale nemůže být: drama novodobého Fausta není dějstvím, které by se týkalo v první řadě jednotlivých jsoucen, nýbrž tragickou konfrontací se světem jako takovým. Ve srovnání s jeho pasivitou ohledně věcí běžného lidského živobytí a jednotlivých světských záležitostí je Leverkühnova aktivita ve vztahu ke světu jako takovému značná. Vyústěním jeho konfrontace s personifikovaným světem je řešení problému, které nemá znamenat nic menšího než vydobytí možnosti umění v bezduché epoše. Umění je ve význačném vztahu k dějinám; souvisí se situací lidstva. Právě to dává Leverkühnovu střetnutí se světem, které má své vyústění na poli umění, jeho závažnost: „*Nový počátek umění je tedy viděn jako úkol, který je spjat s obnovou člověka, a to nerozlučným způsobem – nový počátek umění a znovuzískání nesmrtelné duše jsou v základě jeden a týž úkol.*“⁴²²

Umění je jako moc obnovující člověka jedním z velkých témat německé kultury. Zduchovnění prostřednictvím umění bylo chápáno jako protiváha jednostrannému osvícenství. Hrdina románu z této tradice vyrůstá, ale zároveň ji přehodnocuje: k obrození člověka nemá dojít prostřednictvím umění, ale naopak je třeba přijetím odpovědnosti vydobýt „nesmrtelnou duši“, v níž se

⁴²² Viz *Faustovská legenda včera a dnes*, str. 117.

může zrodit nové umění, aby se pak stalo prostředkem další obnovy. Vynoření nesmrtelné duše a nového umění tak spadá v jedno. V románu se to s konečnou platností odehrává v době smrti chlapce Nepomuka, svázané těsně se závěrečným hudebním průlomem a podle Patočky i s příchodem nesmrtelné duše.

Ztrátou milovaného chlapce dochází v hrdinovi k dovršení procesu přijetí univerzální odpovědnosti, který je jiným vyjádřením toho, co lze metaforicky opsat i jako vynoření nesmrtelné duše. Leverkühnova závěrečná autoakuzace, při níž se jako viník hlásí i k věcem, které nejen nespáchal, ale ani neměl v úmyslu spáchat a z běžného hlediska za ně nenese žádnou odpovědnost, je tak zároveň poslední vítěznou replikou v jeho celoživotním dialogu se světem-satanem, na níž už světové zlo nemá žádnou odpověď. Naprosté přijetí provinilosti je rovněž jeho odkazem lidstvu, ohroženému v bezduché epoše zánikem. Leverkühn sám sebe vydává soudu, čímž mu vzhází paradoxní naděje. Toto znovuzrození je dědictvím, které odevzdává jako možnost lidstvu.

Ruku v ruce s tím jde zánik empirické bytosti umělce: titán se obětuje, aby mohla skrze něj povstat nesmrtelná duše: „*Génius, velký mág umění musí sám zmizet, jeho zešílení je publikem nepochopené, ale vnitřně nevyhnutelné potvrzení vážnosti jeho proměny.*“⁴²³ Novodobý Faust v dramatu vystupuje i v roli Markéty: v příběhu hlavního hrdiny se sjednocují nejen oba tragické osudy, ale i jejich vyústění. „*V okamžiku Leverkühnova zhroucení se nám zdá, že ve zdech, které se nyní staly empirickým vězením jeho nesvéprávnosti, pociťujeme něco jako ‚je zachráněn‘.*“⁴²⁴

Leverkühnova postava v sobě spojuje výjimečnost s nutností, což ji činí životnou. V Mannově reinterpetaci faustovské legendy se podle Patočky

⁴²³ Viz *Faustovská legenda včera a dnes*, str. 118.

⁴²⁴ Viz *Faustovská legenda včera a dnes*, str. 118.

rovněž neosvětlují jen osudy Německa, ale rovněž „*osud Evropy a celého lidstva na prahu proevropské epochy dějin*“.⁴²⁵

Co nám tato studie říká o Patočkově pojetí mýtu? Text je příkladem interpretace mytické látky, která nemíří k tematizaci zrodu racionality; není však bez dalšího ani nasloucháním mytické řeči hlubiny skutečnosti. Faustovská legenda je podle Patočky mýtem, ba pochází z těchto hlubin – je jí možno připsat svébytnost a jistou míru aktivity: volí si svého interpreta, nechává se ztvárnit, ba sama se novému a novému ztvárňování přímo vnucuje. V této studii se však stává především optikou, skrze niž je možné nahlédnout vnitřní dynamiku vývoje novověkých evropských dějin, a především novověké subjektivity. Článek vede k úvaze o východisku z krize, které chce Patočka najít naznačené v Mannově románu; evidentně mu nejde jen o situaci Německa čtyřicátých let, v němž se román rodil, ale také o novodobou situaci evropskou vůbec, a v letech sedmdesátých zvláště. Legendární motiv ožívá nejen ve svých literárních podobách, ale i v dějinách samých – neboť pro Patočku jsou zde německé (a evropské) dějiny dějinami prodeje a znovunabývání nesmrtelné duše a dějinná situace je těhotná motivem, jehož zpracování umožňuje ji jako celek zahlédnout. V Mannově zpracování však nejde jen o artikulaci situace, ale i o východisko z ní. Nejde o řešení mytické, které by prostě odpovídalo, jak Patočka často Březinovými slovy opakuje, na otázku ještě před jejím položením; nejde však bez dalšího o řešení prostřednictvím reflexe, případně náhledu světa jako celku, který je zde ostatně prezentován jako zlo. Jde o řešení existenciální – o oběť. Východisko z faustovského dramatu, které je i dramatem novověké Evropy, leží v jeho reinterpetaci, která se však nemá odehrávat toliko v mysli či na papíře, ale musí být uskutečněna, nesena tělesným subjektem, který přijímá provinilost a je ochoten se obětovat. Tak se z lůna mytického příběhu může narodit nesmrtelná duše. Umělec-héros na

⁴²⁵ Viz *Faustovská legenda včera a dnes*, str. 119.

půdě dějin svou obětí vydobude epochální dílo a tím dá možnost nového duchovního života: tento motiv, který Patočka v různých laděních přehrává od první poloviny čtyřicátých let, v jeho pozdních faustovských studiích zaznívá nejzřetelněji. Snad oprávněné pochybnosti o takto zásadním významu umělecké tvorby by neměly zastřít, že se zde rýsuje možnost na půdě dějin do mýtu vstoupit, ztělesnit jej a touto cestou vtisknout dění smysl přesahující individuální osud. „Velký mág“ vstupuje svým odhodlaným sebevzdáním do role celebranta obřadu dějinné kosmogonie, zrození nesmrtelné duše a tím i nového světa, překonávajícího krizi moderny. Titanismus nachází své završení v oběti, v níž se riziko zpučnosti proměňuje ve skutečnost sebevzdání. Maje na paměti jeho neblahé plody, nesdílím Patočkovy sympatie k modernímu titanismu; *pokud* je však takový titanismus brán jako východisko, lze po mém soudu jen stěží přijít na vhodnější způsob jeho završení, a snad i překonání, než je oběť.

V této studii se však tím výrazněji projevuje i slabá stránka Patočkova rozvrhu. Už jsme upozorňovali, že rezignace našeho myslitele na preciznější vyjasnění jeho pojetí prazákladu vši skutečnosti umožňuje překvapivou variabilitu: Patočkův „svět“ může být jak zářícím oceánem bytí, tak i „studeným zlem“. Ve svých faustovských studiích náš myslitel dospívá k otřesné vizi bezcitného chaosu, z něž se na okamžik vynořuje bytost, jež nesvede o mnoho víc než chaos v průběhu vlastní fatální desintegrace umělecky ztvárnit a snad i na okamžik morálně zvítězit – aniž by bylo jasné, jaký základ či jaké oprávnění má v takové verzi skutečnosti morálka, s níž Patočka přece jen *nějak* počítá a operuje. Nejsem si jist, je-li Patočkova meditace v této podobě práva komplexnosti skutečnosti samé – a koneckonců i značně subtilní Mannově literární hře.

4.6. Platón a Evropa

V rámci výkladu o zjevování se v cyklu přednášek *Platón a Evropa*,⁴²⁶ jenž náleží do okruhu pozdních Patočkových textů, věnovaných dějinněfilosofické problematice, objevuje téma člověka jako bytosti, která je na jedné straně projasněná, blízká samému zjevování, na straně druhé však ví o své konečnosti. Člověk jako bytost blízká zjevování, „bytost pravdy“,⁴²⁷ je v řadě mýtů pojat jako tvor, kterému je toto privilegium prokletím.⁴²⁸ Konkrétně se jedná o mytické okruhy, z nichž podle Patočkova názoru vyrostla evropská civilizace: biblický mýtus o stromu poznání, epos o Gilgamešovi, dále mýtus héraclovský a oidipovský.⁴²⁹ Pravda je pro člověka prokletím, protože si je díky ní vědom své konečnosti a přemoci univerza. I filosofie si všímá toho, že člověk svou blízkostí k zjevování vybočuje z běžného řádu věcí. Její inovace oproti mytickému pojetí však spočívá v tom, že tuto zvláštnost při vši její problematičnosti nepokládá za kletbu, nýbrž za výsadu a znamení lidské velikosti.⁴³⁰ Péče o duši jako rozvrh života na základě této základní charakteristiky činí pak člověka v jistém smyslu božským.⁴³¹

Aby mohl důkladněji tematizovat vznik filosofie, provádí Patočka obširný výklad mytické půdy, z níž filosofie vzešla. Ani v tomto případě nenárokují vyčerpávající zpracování tématu,⁴³² nicméně se chce pokusit o vypracování základních struktur, které filosofie zdělila po mýtu.

Svůj výklad začíná vymezením významu slova mýtus. Od mýtu v silném slova smyslu se zásadně liší modernímu člověku známější „pseudomýtus“ či

⁴²⁶ Patočka, Jan, *Platón a Evropa*, in: *Sebrané spisy Jana Patočky*, Sv. 2, Praha: Oikoyomenh 1999, str. 149-355.

⁴²⁷ Viz *Platón a Evropa*, str. 179.

⁴²⁸ Srv. *Platón a Evropa*, str. 179.

⁴²⁹ Srv. *Platón a Evropa*, str. 179.

⁴³⁰ Srv. *Platón a Evropa*, str. 180.

⁴³¹ Srv. *Platón a Evropa*, str. 180.

⁴³² Srv. *Platón a Evropa*, str. 185.

„mýtus v přeneseném smyslu“,⁴³³ např. mýtus o stálém pokroku. Pseudomýtus je ideologicky motivovaná a zpravidla uměle vytvořená představa, ale není mýtem ve vlastním smyslu. Mýtus skutečný je něčím, bez čeho člověk zásadně nemůže žít: člověk je bytostí určenou zjevováním, jinak řečeno žijící v pravdě, a „*mýtus je pravda*“.⁴³⁴ Vyjadřuje se v něm dosud nereflektovaná prvotní odkrytost jsoucna. Mýtus nicméně není, jak se mylně domnívali pozitivisté, pouhou zárodečnou fází myšlení.⁴³⁵

Důvodem, proč se mýtu nelze zcela zbýt a proč v něm v jistém smyslu stále žijeme, je to, že nepřestáváme být obyvateli přirozeného světa.⁴³⁶ V něm se však setkáváme se základní polaritou domova a cizoty, která se artikuluje právě v mýtu.⁴³⁷ Příkladem takové mytické artikulace prapůvodní polarity přirozeného světa se pro Patočku stává poněkud překvapivě Babička Boženy Němcové. Svět této knihy sice nechápeme jako svět pohádkový, čistě fiktivní, nicméně jde podle Patočky o svět mytický. V jeho rámci se odehrává každodenní život, v němž jsou lidé v kontaktu s tím, co je pozitivní, dobré. Řešení obtíží a smíření konfliktů v tomto denním, domácí světě je garantováno dobrotivými, ochraňujícími mocnostmi. Proti bezpečné sféře dne však stojí oblast cizoty: „*to je to temné, cizina, nepřátelské, z čeho číhá hrůza, šílenství, temné, nevyličitelné zlo*“.⁴³⁸ Jedná se o příběh Viktorčin, který si zachovává tajemný a děsivý ráz: zůstává v něm oblast nevysloveného, toho, „*co se neříká, poněvadž se to říci nedá, ale proniká to až do toho druhého světa*“.⁴³⁹ Teprve jednotu těchto dvou oblastí je jedním světem.⁴⁴⁰ Nicméně

⁴³³ Srv. *Platón a Evropa*, str. 186.

⁴³⁴ Srv. *Platón a Evropa*, str. 186.

⁴³⁵ Srv. *Platón a Evropa*, str. 186.

⁴³⁶ Srv. *Platón a Evropa*, str. 186.

⁴³⁷ Srv. *Platón a Evropa*, str. 186-187.

⁴³⁸ Viz *Platón a Evropa*, str. 187.

⁴³⁹ Viz *Platón a Evropa*, str. 187.

⁴⁴⁰ Srv. *Platón a Evropa*, str. 187.

protiklad domova a cizoty je při vši své význačnosti pouze jednou z řady polarit, v nichž běžně žijeme a jejichž bohatství artikulují mýty.

S polaritami je spojena rovněž nejistota sféry bezpečí, její ohroženost cizotou: „mytická dvojsmyslnost“.⁴⁴¹ Babiččinu ustavičnou modlitbu Patočka vykládá jako výraz vědomí této ohroženosti: v každém okamžiku je bezpečí domova zpochybňováno cizotou, možností jejího propuknutí. V tomto smyslu je mytický svět světem problematickým. V jasném každodenním světě stále číhá možnost zbloudění. „*Naše lidská odhalenost je sice odhalenost světa v celku, ale zároveň je v ní tenhle element a tohle divné vědomí problematickosti.*“⁴⁴²

Ohroženost domova cizotou je mnohem výraznější v počátcích civilizace. Zde je situován mýtus o Gilgamešovi,⁴⁴³ který začíná stavbou města, tedy zajištěním sféry domova. To je spojeno s regulací sexuality; výsledkem však je život bohatší na možnosti než „*instinktivní skomírání, ve kterém člověk o sobě sotva ví*“.⁴⁴⁴ Zadržemím a zkázněním animální pudovosti vzniká napětí, v němž se nereflektovaně, spíše na způsob jakéhosi tušení, stupňuje vědomí ohroženosti života. Člověk je odsouzen ke stálé obraně před smrtí: co je v Babičce líčeno v idylické poloze, odhaluje v eposu o Gilgamešovi svůj tragický ráz. Nicméně zde i tam se jedná o základní polaritu domova a cizoty. Ta se objevuje ve všech mýtech, a to z jednoduchého důvodu: jedná se o základní strukturu přirozeného světa, jehož je mýtus artikulací.⁴⁴⁵

Pro ilustraci výše vypracovaného pojetí mýtu vykládá Patočka tři mýty, které chápe jako typické představitele té fáze mytického pojmání světa, z níž

⁴⁴¹ Viz *Platón a Evropa*, str. 188.

⁴⁴² Viz *Platón a Evropa*, str. 188.

⁴⁴³ *Epos o Gilgamešovi*, přel. L. Matouš, Praha 1976.

⁴⁴⁴ Viz *Platón a Evropa*, str. 188-189.

⁴⁴⁵ Srv. *Platón a Evropa*, str. 189.

se rodí řecká reflexe. Vrací se k eposu o Gilgamešovi a opět se zabývá i biblickým mýtem o stromu poznání a příběhem Oidipovým.

Ve výkladu biblického mýtu se Patočka znovu opírá o interpretaci Waltera Bröckera.⁴⁴⁶ Jak už víme, je zde podle Patočky kladen zvláštní důraz na to, že oproti ostatním bytostem je charakteristickým rysem člověka odkrývání celku světa, díky kterému (resp. vinou kterého) žije v živlu problematičnosti. Právě v tom spočívá poznání dobrého a zlého. Osvojení privilegia odkrytosti se v mýtu stává hříchem, zkázou.⁴⁴⁷ Ve chvíli, kdy se člověku vědomím konečnosti odkryje svět, začíná toužit po nesmrtelnosti; proto lze říct, že vyhnání je „*na samém začátku toho mýtu, ne až na konci*“.⁴⁴⁸ Příběh je pro Patočku pouze postupnou artikulací situace, která je původně přítomná ve všech svých komponentách naráz: poznání je nutně spojeno s touhou po nesmrtelnosti a vědomím vydělenosti.

Analogické motivy Patočka shledává v mýtu o Gilgamešovi. Održení člověka od živočišného základu, ztělesněného Enkiduem v jeho původní nezkrtnosti, jeho vítězný boj s mocí pudovosti, reprezentovanou v tomto mýtu bohyní smyslnosti, má za následek objevení smrtelnosti. Gilgamešovo hledání nesmrtelnosti po skonu přítelově končí nezdarem: podobně jako mýtus biblický je i epos o Gilgamešovi prost spasení. „*Mýtus není žádná vzpruha, žádná iracionální injekce, to je tohle tvrdé vědění, nebo chcete-li tvrdá odhalenost naší odhalenosti.*“⁴⁴⁹

Hrdina třetího mýtu, král Oidipus, je představitelem lidského vědění o dobrém a zlém. Tato odkrytost se zde však sama odhaluje ve své dvojsmyslnosti:⁴⁵⁰ Oidipus, zachrániv město mocí rozumu, ukazuje se

⁴⁴⁶ Bröcker, Walter, *Der Mythos vom Baum der Erkenntnis*, in: *Anteile. M. Heidegger zum 60. Geburtstag*, Frankfurt a. M. 1950.

⁴⁴⁷ Srv. *Platón a Evropa*, str. 190.

⁴⁴⁸ Viz *Platón a Evropa*, str. 190.

⁴⁴⁹ Viz *Platón a Evropa*, str. 191.

⁴⁵⁰ Srv. *Platón a Evropa*, str. 191.

nevědomým pachatelem otcovraždy a incestu. Jeho vědění o dobrém z pozice božského vědění, tlumočeného Teiresiem, ukazuje svou omezenost a odvrácenou tvář. Oslepen se pak Oidipus stává bytostí prokletou, zároveň však posvátnou. Kořen této dvojznačnosti tkví v tom, že se na něm ukazuje „*mystérium lidské odhalenosti*“.⁴⁵¹

Patočkova expozice problému mýtu postupuje, jak jsme viděli, v několika krocích. Na prvním místě odlišuje pseudomýtus od mýtu pravého. První z nich je pro vznik filosofie, jehož tematizace je vlastním motivem výkladu mýtu, v zásadě irelevantní, druhý zde naopak hraje klíčovou roli. Pravý mýtus je výrazem sebepochopení člověka jako bytosti blízké zjevování, pro kterou je však toho problematické privilegium především prokletím. Zároveň je mýtus i artikulací základních struktur přirozeného světa, zvláště duality domova a cizoty. Konkrétními příklady Patočka toto své pojetí dokládá: příběhy Oidipa, Gilgameše, ale i Adama a Evy se točí okolo základních témat provinilosti a ohrožení chaosem.

Následující výklady se přibližují k vlastnímu tématu, kterým je vznik filosofie. Patočka v nich zaměřuje pozornost na ty charakteristiky mýtu, na které prvomyslitelé mohli kriticky navázat. Tento záměr odůvodňuje jistou fragmentárnost výkladu; Patočka upozorňuje, že dosud nepodal přesné vysvětlení, co mýtus je, ani nereferoval o pokusech vědy a filosofie o uchopení problému. Jeho zájem se zde omezuje na mytický rámec počátků filosofie, na to, jak mýtus filosofii brání i pomáhá v rozvinutí.⁴⁵²

Na úvod zaznívá parafráze často Patočkou zmiňovaného Březinova výroku o odpovědích, položených ještě před otázkami.⁴⁵³ Jaká je souvislost výroku

⁴⁵¹ Viz *Platón a Evropa*, str. 192.

⁴⁵² Srv. *Platón a Evropa*, str. 103.

⁴⁵³ „*V těch dlouhých rozhovorech, které duše vede ve svých samotách, odpovědi němé a utajené položeny jsou před otázkami. Odpovědi jsou věčné, otázky čekají na svůj čas, aby směly býti oděny světlem a zvukem.*“ – Březina, Otokar, *Tajemné v umění*, in: *Hudba pramenů a jiné eseje*, Praha: Odeon 1989, str. 9.

s mýtem a vznikem filosofie? V mýtu je původně vypracován komplexní obraz světa. Nerozlišuje se v něm však to, co je smyslově přístupné, od toliko imaginárního či vyprávěného: tyto tři komponenty dosud splývají ve všeobjímající a koneckonců všepohlcující jednotu. V takovém obraze světa jsou pak položeny odpovědi ještě před jakýmkoli tázáním. Filosofie však k rozvinutí svého tázání vyžaduje prázdné místo, o němž by nebylo dosud jasno. Mýtus svým nárokem učinit vše závazně srozumitelným případně problematizaci zabraňuje. Filosofie se musí rozvíjet v protitahu k této mytické jasnosti o věcech. Nerozvíjí se ale sama ze sebe: navazuje na mýtus jeho použitím na způsob materiálu; to však zároveň znamená jeho metamorfózu.

Na doklad svého přesvědčení, že se v mýtu lidské já dosud nenachází, že v něm člověk k sebeobjevení teprve tihne, cituje Patočka Cassirerovu *Filosofii symbolických forem*.⁴⁵⁴ Patočka se, jak se zdá, ztotožňuje s Cassirerovým chápáním mýtu jako tvůrčího vypracování skutečnosti, které má však povahu spíše jakéhosi automatismu než svobodného duchovního činu, jaký může vykonat teprve sebevědomé já. Kritizuje však jeho přesvědčení o tom, že lze fantazijní obrazy redukovat na jejich subjektivní komponentu: „*Domnívám se, že fantastické variace vidíme právě proto jako objektivní, poněvadž zde skutečně něco takového jako objektivní elementy je.*“⁴⁵⁵ Podle Patočky lze dále hovořit o širokém badatelském konsensu v tom, že mýty na jedné straně obsahují artikulaci sdíleného světa archaické společnosti, na straně druhé však je tato artikulace obsažena ve formě fantastické a fantazijní, takže se lze podstatných rysů a témat dobrat toliko komparací různých mytických okruhů. Tak postupuje například strukturalistické zkoumání mýtu.⁴⁵⁶

⁴⁵⁴ Srv. *Platón a Evropa*, str. 194; srv. rovněž Cassirer, Ernst, *Philosophie der symbolischen Formen*, 1925; česky *Filosofie symbolických forem*, sv. II, str. 42, Praha 1996.

⁴⁵⁵ Viz *Platón a Evropa*, str. 194-195.

⁴⁵⁶ Patočka zde má patrně na mysli Levi-Strausse, kterého posléze zmiňuje a krátce vykládá; srv. *Platón a Evropa*, str. 199; srv. rovněž Levi-Strauss, Claude, *Mythologiques*, sv. I: *Le cru et le cuit*, Paris 1964, str. 340.

Výklad se nyní vrací k třem prve probraným mýtům. Jejich společným jmenovatelem je téma člověka jako bytosti nějakým způsobem blízké zjevování jsoucna v celku. Zjevování je v mýtech zvěcněno: stává se oblastí, která je pod vládou božstev, jejich hájemstvím. Člověk v mýtu do této oblasti vniká jakoby neprávem; průnik do říše jasnosti se stává hříchem, tak jako v případě Oidipově. Jasnost coby výsadu a doménu božstev reprezentuje v tragédii věštba. Lidské bloudění spočívá už v lítosti a slitování nad dítětem Oidipem. V dobré víře lidé chystají katastrofu. Oidipův dospělý život je celý blouděním, a to nejen v okamžicích nevědomého páchání zločinů, ale rovněž na vrcholu slávy, když hrdina triumfuje jako osvoboditel Théb. Oidipův osud jako by ilustroval výrok, který je rovněž slovem z oblasti božské jasnosti, o tom, že nejlépe je člověku nenarodit se.⁴⁵⁷ Dalším motivem, společným řadě mýtů, je protiklad domova a cizoty, prve vyložený zvláště v mytologizujícím výkladu Babičky. První motiv se týká toho, že se svět vůbec objevuje, motiv druhý na něj navazuje: vypovídá o tom, jakým způsobem, v jaké základní polaritě se toto zjevování odehrává.⁴⁵⁸

Patočka připomíná ještě Kerényiho s jeho chápáním mýtu jako zakládání, etiologie.⁴⁵⁹ Do jisté míry s ním Patočka souhlasí: „*Mýtus zakládá v tom smyslu, že skutečnost, která se v něm ve fantastické podobě obráží a objevuje, jistým způsobem **akcentuje**, zdůrazňuje v ní jisté věci.*“⁴⁶⁰ Nicméně je zde výhrada: funkce mýtu je proměnlivá; etiologie je pouze jednou z mnoha možných jeho funkcí. I přes poněkud proteovskou povahu mýtu však v jeho variacích a metamorfózách přetrvává struktura, jádro, které vzniká právě zdůrazněním určitých prvků a jejich specifickým propojením. Vyhmátnutím a zdůrazněním určitých rysů pak mýtus může věc, ke které se vztahuje, určovat

⁴⁵⁷ Srv. Platón a Evropa, str. 198.

⁴⁵⁸ Srv. Platón a Evropa, str. 196.

⁴⁵⁹ Srv. Jung, Carl Gustav, Kerényi, Karl, *Věda o mytologii*, viz zvl. Prolegomena.

⁴⁶⁰ Viz Platón a Evropa, str. 198.

co do jejího původu, ale i co do jejího budoucího působení. V případě Oidipova příběhu např. platí, že tento může nabývat nejrůznějších podob, ale stále bude podle Patočky zdůrazňovat bludný charakter lidského života, odehrávajícího se v rámci širší jasnosti, která však není člověku vlastní.⁴⁶¹

V čem přesně spočívá etiologický rozměr mýtu? V čem spočívá ono zakládání? Vyprávěje o minulosti mýtus vysvětluje současný úzus: to, co je, je proto, že to bylo v rozhodující minulosti ustaveno. Minulá událost zakládá zvyk. Vztaženo na mýtus o Oidipovi: bloudění v rámci jisté jasnosti patří k lidskému osudu bytostně, nelze se jej zcela zbýt.⁴⁶² První moment etiologie tak spočívá v tom, že mýtus vypovídá o současnosti, o aktuální situaci či zvyklosti, která se v ní uplatňuje.

Druhým momentem mýtu jako etiologie je jeho zakotvení v minulosti, v neaktuálním. Problematickým rysem je neschopnost mytického člověka rozlišit mezi sférou neaktuální, minulou, a přítomností: mytický svět je tak ponořen v minulosti.

Inovace filosofie proti mýtu pak probíhá asi tímto způsobem: na prvním místě dochází k přesunu z dimenze minulosti, vlastní mýtu, do přítomnosti. Oblast jasnosti, která je v mýtech vlastní bohům a o níž se vypráví, se tím rovněž přesunuje z minulosti do přítomnosti: naplno propuká v údivu nad přítomností jsoucího a následně v otázce, co toto jsouc jest.⁴⁶³ Poté je možno pochopit blízkost člověka zjevování nikoli jako prokletí, ale jako výsadu.

Oproti mýtu, kde jsou, jak už víme, otázky zodpovězeny ještě před kladením, se ve filosofii nově objevuje úžas, a to nikoli nad jednotlivostí, ale nad prapůvodním faktem, že zde něco je. Z údivu pochází snaha odhalit jsoucí v jeho jsoucnosti, nikoli se je pouze pokusit vysvětlit vyprávěním o jeho

⁴⁶¹ Srv. *Platón a Evropa*, str. 199.

⁴⁶² Srv. *Platón a Evropa*, str. 198-199.

⁴⁶³ Srv. *Platón a Evropa*, str. 199-200.

původu.⁴⁶⁴ Nicméně ve filosofii dochází ke zjevení jak jsoucna, tak i zjevování samého: tyto dvě oblasti se však ne vždy daří odlišit, spíše se naopak překrývají.⁴⁶⁵ Celý Patočkův výklad zřejmě míří právě tímto směrem: chce ukázat, jak se i v mýtu, z něhož filosofie vzešla, objevuje vedle zvěčňujícího vysvětlení jsoucího jiným jsoucím i téma ukazování samého. Filosofie na mýtus jednak navazuje, jednak se rodí v protitahu k němu. V obojím hraje důležitou roli čas; oproti mytické minulosti je ve filosofii akcentována přítomnost. V obou fenoménech je významný motiv blízkosti člověka samotnému zjevování jsoucího; mytické pojetí této blízkosti na způsob prokletí je však filosofii přeznačeno: lidská příslušnost k oblasti jasnosti se stává privilegiem.

Mytický rámec počínající filosofie Patočka demonstruje příklady z děl presokratiků. U Anaximandra se objevuje archaický motiv spravedlnosti a nespravedlnosti, který nicméně slouží k vyjádření filosofické myšlenky, týkající se ukazování jsoucího.⁴⁶⁶ U Hérakleita se vliv i přeznačení mýtu projevuje především ve formě jeho výroků; ty po formální stránce připomínají delfská orákula. Jejich autorem je však člověk, nikoli bůh, což znamená, že si filosof „osobuje funkci, kterou tam měl bůh: on je ten, kterému teď patří **funkce zjevnosti v celku**“.⁴⁶⁷ Zároveň je však patrné i to, že efezský myslitel ví i o lidském bloudění.⁴⁶⁸ U Parmenida Patočka zdůrazňuje důležitost „mytického objektivismu“⁴⁶⁹ v souvislosti s epifanií na začátku jeho filosofické básně.⁴⁷⁰

⁴⁶⁴ Srv. Platón a Evropa, str. 200.

⁴⁶⁵ Srv. Platón a Evropa, str. 201.

⁴⁶⁶ Srv. Platón a Evropa, str. 2.

⁴⁶⁷ Viz Platón a Evropa, str. 203.

⁴⁶⁸ Srv. Platón a Evropa, str. 204.

⁴⁶⁹ Viz Platón a Evropa, str. 205.

⁴⁷⁰ Srv. Diels, H., Kranz, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1951-1952, 28 B 1.

Problematičnost, která se naplno projevuje ve filosofickém tázání, vidí Patočka zakotvenu ve dvojznačné povaze lidské zkušenosti se světem jako takové. Člověku coby konečné bytosti je na jedné straně perspektivně dán jistý úsek skutečnosti v originále, na straně druhé je přítomný i všeobšáhly celek světa. Celek není jako takový nikdy dán originálně, zůstává však vždy týž. Právě tento celek usiluje uchopit mýtus, aniž by toho mohl kdy dosáhnout; v této své snaze svět nevědomky falšuje.⁴⁷¹ Právě tento, v mýtu toliko zastřešeně přítomný celek chce dostat do zorného pole filosofie.

Z jednostrannosti plynoucí dvojznačnost, která je vlastní každému lidskému poznání, je i navazovacím bodem mezi filosofií a mýtem. Přechod z dimenze minulosti do přítomnosti, objevení reflexe a vypuknutí problematičnosti však otřásá mýtem: člověk ztrácí pevnou půdu pod nohama. Proto jde ve filosofii poslěze o znovuzískání takové pevné půdy prostřednictvím myšlení. Získat však jistotu nikoli z tradice, ale z toho, co je bezprostředně dáno, vyžaduje především člověka, který je něčeho takového schopen: snaha o získání pevné půdy pod nohama se tak pro Patočku stává péčí o duši, jak ji shledává u Démokrita, a zvláště Platóna.⁴⁷²

Filosofické probuzení z mýtu, spojené se ztrátou stability, skýtané původně tradicí a jejím neproblematickým přijetím, však může vést i k nihilismu a dekadenci. Filosofie se u Sókrata a Platóna brání i proti těmto úpadkovým tendencím; tím se pro Patočku znovu dostává na scénu pozitivní smysl jejího zakotvení v mytickém světě, ba dokonce i jistý návrat k němu, byť nesmazatelně poznamenaný a vnitřně formovaný reflexí.

Vztah k mýtu má proto u Platóna, resp. Sókrata, značně komplikovanou podobu. Zůstává motiv ztráty půdy pod nohama, způsobené rozpadem tradičního mytického světa. Platónův Sókratés nicméně proti relativizujícím

⁴⁷¹ Srv. *Platón a Evropa*, str. 213.

⁴⁷² Srv. *Platón a Evropa*, str. 216.

sofistům zastává staré hodnoty, které byly v rámci mytického světa božsky garantované; zastává je ale novými prostředky.⁴⁷³ Nejde však jen o prosazování tradičních hodnot: Sókratovou úlohou je rovněž prostřednictvím dotazování odhalovat své spoluobčany jako bloudící: i v tomto ohledu se ve svém působení orientuje na mytické tradici, byť novým způsobem.⁴⁷⁴ Sókratovo působení má tedy spojitost s mýtem jednak v prosazování tradičních, dříve mýtem garantovaných hodnot proti sofistice, jednak v odhalování falešného vědění a skutečného bloudění spoluobčanů. Je zde však ještě třetí mytický aspekt Sókratova působení: sám jeho životní příběh se stává mýtem svého druhu. Sókratés jako by byl vtělením onoho ideálního spravedlivého, o němž sám vykládá.⁴⁷⁵ Je rovněž vyslancem božím a jeho odsouzením na sebe obec svolává hněv nebes;⁴⁷⁶ v neposlední řadě se jedná i o zakladatelskou postavu: dědicům odevzdává filosofický rozvrh ideální obce, v níž by spravedlivý nemusel umírat.⁴⁷⁷ Takovým rozvrhem je Platónova Ústava.

Mýtus o Sókratovi, tj. filosofický mýtus ve své nejčistší snad formě, tvoří přechod k problému platónského užití mýtů, resp. jejich kultivace v náboženství.

Platónovu vlastní tvorbu mýtů v *Ústavě* i jinde Patočka odůvodňuje tím, že i po rozbřesku reflexe lidé stále upadají zpět do spánku, dál mají tendenci žít v mytickém pološeru. Platón, jsa si toho vědom, vypráví vlastně jako ústupek této tendenci mýty: to je pouze jeden důvod, nikoli však jediný.⁴⁷⁸

Platónova práce s mýtem a narací má vždy dobré důvody, a to i v případech působících poněkud bizarně, jako je třeba reforma dětských pohádek, jak se s ní setkáváme právě v *Ústavě*. Jejím pozadím je totiž Patočkou v dalším

⁴⁷³ Srv. *Platón a Evropa*, str. 222.

⁴⁷⁴ Srv. *Platón a Evropa*, str. 223.

⁴⁷⁵ Srv. *Platón a Evropa*, str. 226.

⁴⁷⁶ Srv. *Platón a Evropa*, str. 226.

⁴⁷⁷ Srv. *Platón a Evropa*, str. 226.

⁴⁷⁸ Srv. *Platón a Evropa*, str. 226.

tematizovaná proměna mýtu v náboženství.⁴⁷⁹ Živý mýtus není reflektovaný; zmocňuje se člověka podobně jako sen. „*Mýtus je velká pasivní fantazie – fantazie, která o sobě neví, že je fantazií, a která odpovídá jistým hlubokým afektivním potřebám člověka.*“⁴⁸⁰ V tomto zaměření na saturaci lidských potřeb a zabydlenost ve světě se projevuje praktická povaha mýtu. V době Platónově už je více méně završen proces rozkladu tohoto tradičního symbolického universa. Desintegrace je patrná už u tragiků, zvláště u Euripida;⁴⁸¹ ještě zřetelnější je tento trend u prvních filosofů: Patočka uvádí Hérakleita a Xenofana. Zde se projevuje kritika mytologie jak myšlenková, tak i morální. Celý postup tohoto rozpadu tradičního mytického světa směřuje k logizaci a moralizaci mýtu: jinak řečeno ke vzniku platónského náboženství, které má svým vyznavačům vštěpovat na rozdíl od mnohoznačného a morálně ne vždy zcela korektního mýtu náležitou představu o božském jako jednoznačně dobrém. Bůh v tomto náboženství nenese odpovědnost za pozemské zlo. Rovněž se objevuje nový fenomén, totiž akt víry.⁴⁸²

Charakter tohoto religiosního novotvaru se zvláštním způsobem ukazuje v souvislosti s problematikou nesmrtnosti duše. U Platóna je podle Patočky duše s ohledem na svou posmrtnou existenci něco radikálně odlišného od duše v tradičním mýtu či mysterijních kultech.⁴⁸³ Nejedná se o pouhou nitra zbavenou podobu, objevující se např. ve snech, nýbrž žije i po smrti z nitra. „*Pro Platóna, protože objevil princip péče o duši, je duše poprvé i ve svém posmrtném osudu něco takového, co žije zevnitř. A její posmrtný osud se stává součástí celkové starosti a péče o sebe samu.*“⁴⁸⁴ Tento posun je pozadím, na

⁴⁷⁹ Srv. *Platón a Evropa*, str. 257.

⁴⁸⁰ Viz *Platón a Evropa*, str. 257.

⁴⁸¹ Srv. *Platón a Evropa*, str. 257.

⁴⁸² Srv. *Platón a Evropa*, str. 257.

⁴⁸³ Srv. *Platón a Evropa*, str. 261; toto téma podrobněji rozpracováno v Patočkově studii *O duši u Platóna*, in: *Sebrané spisy Jana Patočky*, sv. 2, str. 58-79; viz rovněž Karfik, Filip, *Unendlichwerden durch die Endlichkeit*, str. 82-129.

⁴⁸⁴ Viz *Platón a Evropa*, str. 261.

kterém lze porozumět rozdílům v pojetí posmrtného osudu duše v *Apologii* a *Faidónu*. *Apologie* podle Patočky zřejmě odráží autentické pojetí Sókratovo, zatímco *Faidón* obsahuje Platónovo pozdější rozvinutí. „*Ta velká změna souvisí s tím, že Platón je právě tím, kdo mýtus přeměňuje v náboženství a přetváří tradiční mýtus v podstatě v mýtus o nesmrtnosti duše.*“⁴⁸⁵ Velké platónské mýty podle Patočky odpovídají na otázku po osudech duše před narozením a po smrti.⁴⁸⁶ Tyto mýty se odlišují od tradice svým apelem na svobodné přitakání: vyžadují akt víry, nikoli pasivní přijetí. To je podstatný nový rys vznikajícího náboženství. Toto nové platónské náboženství je podle Patočky, na rozdíl od např. židovství, záležitostí čistě morální.⁴⁸⁷ Tato tvrzení mají podporovat Patočkovu tezi, že hlavním, ba snad dokonce jediným základem, na němž stojí duchovní stavba Evropy, je fundament řecký.⁴⁸⁸

Nikoli nečekaně pokládá Patočka za největší platónský mýtus příběh Sókratův, tedy příběh člověka, který z božského příkazu provádí zkoumání, aby nakonec zemřel mučednickou smrtí. „*Hříšnost světa padá na jeho hlavu, to provinění padá na hlavu tohoto spravedlivého. Tady máme před sebou ve skutečnosti rysy křesťanského mýtu. Už v epistole sv. Pavla Římanům se přece říká, že svět leží ve zlém.*“⁴⁸⁹ *A to je zde, v tomto mýtu.*“⁴⁹⁰ Z tohoto hlediska je pro Patočku křesťanství vskutku jakýmsi zlidovělým platonismem. Platónský mýtus se týká péče o duši. Duše je u Platóna nově obdařena niterností a tím nesmrtností nového typu; díky těmto charakteristikám může svobodně určovat svůj osud před narozením i po smrti. Mýtus tohoto typu vyžaduje víru. Z tohoto jádra se rodí morální náboženství. To, co v křesťanství přesahuje

⁴⁸⁵ Viz *Platón a Evropa*, str. 261.

⁴⁸⁶ Srv. *Platón a Evropa*, str. 261.

⁴⁸⁷ Srv. *Platón a Evropa*, str. 262.

⁴⁸⁸ Srv. např. *Platón a Evropa*, str. 262.

⁴⁸⁹ Patočka biblický výrok o ležení světa ve zlém připisuje apoštolu Pavlovi neprávem; srv. 1J 5,19.

⁴⁹⁰ Viz *Platón a Evropa*, str. 263.

mytický rámec, je ve skutečnosti platónským dědictvím. Největším platónským mýtem je mýtus o Sókratovi, který vykazuje nápadné podobnosti s křesťanským příběhem o bohočlověku.

Dále se setkáváme s upřesněním výkladu o mýtu, konkrétně o napětí, které je mezi výroky o jeho snové povaze a o pravdivosti.⁴⁹¹ Pravdivost mýtu spočívá v tom, že je určitým typem jasnosti o světě. Není pouhou bezobsažnou fantasmagorií; má svou vnitřní logiku. Tento moment řádu je typu spíše afektivního; zvláště Patočka zdůrazňuje protiklad domova a ciziny, všudypřítomný v mýtu, který nazývá „*afektivní prostorovost*“.⁴⁹² Tato základní polarita má své místo jak v mýtu v silném slova smyslu, tak i v jeho derivátech.⁴⁹³ Právě ona vázanost na afektivitu je zdrojem toho, že mýtus v člověku „*vyvolává pocit jednoty a důvěry ve skutečnost*“.⁴⁹⁴ Takovou zdomácnělost mýtus umožňuje díky své minulostní orientaci. Patočka si všímá i toho, že právě naladěnost úzce souvisí s minulostí. Probuzení, které je spojeno s orientací na přítomnost a ztrátou samozřejmé zdomácnělosti ve světě, je tak nutně rovněž probuzením z mytické zabydlenosti.⁴⁹⁵ I mýtus v sobě sice obsahuje složku cizoty, tato však není dimenzí problematickou - je čímsi daným, sférou, jíž lze náležitým jednáním usmířit, případně se před ní bránit: zvládnout ji. Ve filosofii však propuká skutečná problematická, ztráta samozřejmosti.⁴⁹⁶

Konečně Patočka v rámci výkladu o platónském pojetí nesmrtnosti duše upřesňuje také své chápání velkých platónských mýtů.⁴⁹⁷ Ty pojednávají

⁴⁹¹ Srv. *Platón a Evropa*, str. 267.

⁴⁹² Viz *Platón a Evropa*, str. 267.

⁴⁹³ Srv. *Platón a Evropa*, str. 267; Patočka zde mluví o odvozených fenoménech, které se udržely až do 19. století: na mysli má v této souvislosti pravděpodobně mj. Babičku B. Němcové, na které právě afektivní prostorovost prve vysvětloval; srv. *Platón a Evropa*, str. 187-189.

⁴⁹⁴ Viz *Platón a Evropa*, str. 267.

⁴⁹⁵ Srv. *Platón a Evropa*, str. 268.

⁴⁹⁶ Srv. *Platón a Evropa*, str. 268.

⁴⁹⁷ Srv. *Platón a Evropa*, str. 270.

vesměs o životě před narozením či po smrti. Podstatným jejich prvkem je volba, kterou duše vykonává, svobodná volba vlastní existence: to je i důvod, proč jsou podle Patočky důležitější mýty o životě před narozením.⁴⁹⁸ Právě v prenatalní existenci se „*odbývá základní akt svobody, kterým se člověk stává bytostí, jež žije pořád v alternativě dobrého a zlého, pravdivého a nepravdivého*“.⁴⁹⁹ Podmínkou možnosti takové volby je však jasnost, zjevování, resp. bytí.⁵⁰⁰ Velké platónské mýty tedy nějakým způsobem poukazují směrem k oblasti základních vztahů mezi duší, bytím a svobodou.⁵⁰¹ Podobně jako je podle Patočky Platónova spekulace o posmrtném životě argumentačně nepřesvědčivá,⁵⁰² nelze ani o mýtech tvrdit, že by snad podávaly nějakou informaci o skutečném posmrtném osudu duše. Po smrti totiž člověka nečeká nic, co by bylo ještě možné vyprávět, nic reálného, nýbrž „*pouhé bytí*“.⁵⁰³ Mýtus je, jak se zdá, toliko hávem existenciálního tématu svobodné volby, vlastního dramatu péče o duši. Tato svobodná volba je chápána v těsné blízkosti ontologické tematice bytí a zjevování.

Mýtus v těchto přednáškách vypovídá o člověku a světě, k pravdě v něm skryté se však lze propracovat toliko komparací více podobných vyprávění – teprve ta odhaluje pro ten který motiv příznačný typ akcentace a tím i původně skrytou pravdu mýtu. Rovněž platónské mýty vlastně nevypovídají o tom, o čem vyprávějí: jejich tématem je pro Patočku svoboda duše, nikoli její imaginární osudy po smrti či před narozením. Celý výklad se tedy zdá v tomto případě opět směřovat výrazně k existenciální interpretaci všech mýtů, tedy k alegorezi svého druhu.

⁴⁹⁸ Srv. *Platón a Evropa*, str. 270.

⁴⁹⁹ Viz *Platón a Evropa*, str. 270-271.

⁵⁰⁰ Srv. *Platón a Evropa*, str. 271.

⁵⁰¹ Srv. *Platón a Evropa*, str. 271.

⁵⁰² Srv. *Platón a Evropa*, str. 269.

⁵⁰³ Viz *Platón a Evropa*, str. 271.

Povšimněme si však také jiného, Patočkou méně akcentovaného momentu výkladu. Jak jsme viděli dříve, vystoupení božského člověka, zde Sókrata, vyvěrá z oblasti, kterou nelze redukovat na záležitost čistě lidskou: pathos ochoty k oběti pramení v blízkosti duše temné noci, nezjevnému prazákladu, který ohraničuje lidskou konečnost a sousedí s ní. Podobně jako *daimonion* je i tato vytrvalost nejzazších pozic významným reziduem iracionality, bez nějž však rozum ztrácí opodstatnění a půdu pod nohama: myšlenka, jíž si nikdo neváží tolik, aby se za ni byl ochoten obětovat, mnoho neváží, a pravdivost filosofova dotazování se prubuje věrností myšlenému i za cenu ústrků či pronásledování. Zároveň je sám Sókratés jako paradigmatická postava filosofického zkoumání především postavou, o níž se nám zachovalo vyprávění, „*největší z platónských mýtů*“. Jak samo opravdové, vážné a závazné myšlení, tak i předání této tradice prostřednictvím vyprávění tkví tedy svými kořeny hluboko v mytickém světě; odvrácenou, tím však významnější stránkou překonání mýtu, třeba i za cenu alegoreze, je jeho nevymýtitelná přítomnost v samém srdci myšlení. Mýtus se má u Patočky k filosofii podobně jako rodná země k Vilémovi z Máchova Máje: představuje kolébku i hrob všeho myšlení, z něj reflexe vzchází, jím je ustavičně ohrožována, ale také se k němu v krizové situaci vrací: posledním Patočkovým slovem je filosofie dějin, jejímž srdcem je nakonec právě vyprávění o bohočlověku.

Pro Patočku to však neplatí naopak: myšlení mu nepůsobí v kořenech mýtu. Mýtus je, na rozdíl od bytostně povrchního, artikulovatelného myšlení, slovem pocházejícím z oblasti prvotního zakládání, tvůrčího prapohybu. Mluví-li Patočka, zvláště ve svých pozdních spisech, vůbec o prazákladu, z nějž vše vyvěrá, uvažuje o něm zpravidla jako o temném, patrně nevědomém; základ podle všeho přichází k sobě teprve v konečné bytosti. Eventualita, že by tomu mohlo být i jinak – tedy že by prazáklad mohl být v jakémkoli smyslu, alespoň sám pro sebe, inteligibilní – zůstává u Patočky většinou nemyšlena, třebaže

jeho odkaz skýtá, jak jsme už viděli, prostor i pro takovou interpretaci a není v tomto ohledu jednoznačný: jak jsme viděli, periferie se i našemu mysliteli umí nechat smířit a takto smířená se „mocí theofanie“⁵⁰⁴ dobrovolně, z vlastního rozhodnutí, stát středem intersubjektivního, interpersonálního prostoru. Nezbyvá však než konstatovat, že se Patočka tímto směrem v cyklu přednášek *Platón a Evropa* nevydal; periferie mu opět zůstala chaotickou mocí, hrozící ustavičně od kraje i zevnitř rozežrat zjasněný denní svět, mýtus moci minulosti a filosofie jeho (jak jsme viděli nepříliš úspěšným a zdaleka ne definitivním) překonáním, které má nakonec za účel především znovu nalézt rozpadem mýtu ztracenou půdu pod nohama. V Patočkově pozdní filosofii dějin navíc půjde o půdu velmi křehkou – unikátní kus země, zvaný Evropa, jehož zhroucení náš myslitel ohlašuje. Celek světa je potom znovu spíše chaotickou, zející bezdnou než přátelským oceánem, v jehož službách odevzdaní lidé komunikují,⁵⁰⁵ a vzmach se odehrává jednak vynořením přítomnosti oproti minulosti, jednak sebezpotvrzením tváří v tvář základní lidské provinilosti.

Právě taková je však povaha vzmachu v řadě Patočkových pozdních textů: člověk zprvu bloudící bezděky vykonává svobodu, spojenou bytostně s nahlédnutím, tak, že je ochoten ztratit i poslední zbytek půdy pod nohama: uvědomit si své zbloudění, aniž by tím nicméně, jak se zdá, nacházel jinou cestu než bezcestí: rozpaky, bezdomoví a sérii dějinných katastrof, jež, řečeno s Jacquesem Derridou, „manicky afirmuje“.⁵⁰⁶ Jistě by si bylo možné klást otázku, zda by nebylo možné myslet autenticky prováděný pohyb vzmachu i jinak než v této poněkud destruktivní verzi; jak jsme se pokusili naznačit, i Patočkovo myšlení obsahuje takový potenciál.

⁵⁰⁴ Srv. *Prostor a jeho problematika*.

⁵⁰⁵ Srv. „*Přirozený svět*“ v *meditaci svého autora po třiatřiceti letech*, str. 251.

⁵⁰⁶ Viz Derrida, Jacques, *Donner la mort*.

Ohledně Patočkovy filosofie dějin, jejíž rozličné verze vypracovával v posledních letech své tvorby, je v naší souvislosti třeba upozornit na následující. Náš myslitel zjevně, jak jsme viděli, usiloval o překonání duchovní krize končící moderny. Byl si vědom toho, že se po rozpadu či zpochybnění tradičních metanarací vnucuje otázka, jaký má lidské pozemské plahočení smysl; rovněž si uvědomoval, že je to otázka vpravdě životně důležitá. Není mi známo, že by náš myslitel otevřeně tematizoval souvislost hledaného smyslu existence a smysluplného vyprávění – faktem však zůstává, že jeho odpovědi na moderní krizi je *příběh*: vyprávění o Evropě a péči o duši, podbarvené motivy apriorní provinilosti a zjevování. K tomuto příběhu náleží i to, že pojednává o hypotetickém vymanění z moci narace: „probuzení“ z mýtu. Patočka svému počínání podle všeho rozuměl v tom smyslu, že *jeho* verze vyprávění, nárokujícího obejmout a *přinejmenším* implicitně zhodnotit celek skutečnosti, je *sit venia verbo* pravdivá, zatímco mýtus, který může vznášet obdobný nárok, snad bezděky, přece však *falšuje* svět.

Pravděpodobně nejvýraznější slabinou tohoto rozvrhu je, že se Patočkovi nepodařilo vykázt oprávněnost vzneseného nároku na zhodnocení celých dějinných období. I kdyby se našemu mysliteli skutečně podařilo přesvědčivě doložit předkládané teze a nabídnout verzi skutečnosti uvěřitelnější než kterýkoli jiný mýtus, bylo by jeho zhodnocení drtivé většiny historie lidstva jako instinktivního skomírání přinejmenším odvážné; v situaci, kdy se však nárok na hodnocení, tj. jakkoli oproti „primitivům“ privilegovanou perspektivu, nepodařilo vykázt, nemohu než poněkud dehonestující výroky tohoto typu pokládat za ozvěnu otřesné hybris moderního člověka, která umožňuje mimo jiné i vytváření dějinněfilosofických konstrukcí ideově vlastně ospravedlňujících a zdůvodňujících jinak krajně diskutabilní imperiální nároky Západu.

Navíc Patočkova filosofie dějin stojí na dalších problematických postulátech: můžeme skutečně pokládat za klíč k dějinám určitým způsobem interpretovaný pohyb fenomenalizace? Je opravdu provinilost spjatá s tímto pojetím zjevování natolik zásadním momentem antropogeneze, že ji lze chápat jako centrální motiv v podstatě kteréhokoli mýtu? Odkud Patočka ví, že mýtus falšuje skutečnost? A z čeho usuzuje, že jeho dějinněfilosofické vyprávění skutečnost falšuje menší měrou, anebo dokonce vůbec ne? Je na místě si rovněž povšimnout, jak relativně skromnou část dějin našeho kontinentu, i kdybychom se omezili jen na dějiny duchovní, je skutečně a bez interpretačního násilí možné chápat jako pohyb problematizace či život v otázce, a zároveň s tím vzít v úvahu významné paralely evropského pohybu problematizace v jiných kulturních okruzích a epochách.

Nejsem si jist, zda je opravdu možné Patočkovu filosofii dějin držet včetně jejího drtivého nároku na *velmi jednostranné* zhodnocení celé odyseje lidstva. Domnívám se, že bychom se mohli pokusit ji číst jako mýtus svého druhu: antropogonické vyprávění o jednom z civilizačních okruhů; jedno z mnoha možných vyprávění. Patočka byl s tímto vyprávěním spjat jako jeho zaujatý tradent, protagonist a spolutvůrce. V celoživotním nasazení našeho myslitele za rozvíjení či záchranu této formy duchovnosti, příznačně a symbolicky korunovaném martyriem, můžeme spatřovat dosvědčení věrohodnosti tohoto vyprávění – nic víc, ale rovněž nic méně. Mám za to, že budeme právi tomu nejlepšímu z Patočkova odkazu, když budeme číst toto vyprávění jako naraci, která může obohatit a prohloubit náš pohled na určitou fasetu nesmírně komplexního historického dění a v dialogu s ostatními srovnatelnými mýty snad i dát zahlédnout některé jeho bytostné rysy.

Upozorníme však na jeden z hlavních deficitů tohoto vyprávění. Příznačně se v něm setkáváme s (arci diskutabilní a poněkud nesnášenlivou) antropogonií, nikoli však s kosmo- či teogonií. Patočka nám vypráví příběh o

dějinné Evropě, který se sice odehrává v rámci všeobsažného přírodního a kosmického dějství, předpokládajícího adekvátní, protologický a eschatologický rámec, avšak o tom, kde se vzal vysoce diferencovaný a uspořádaný kosmos a kam směřuje, nám neříká nic. Tento našim myslitelem kupodivu netematizovaný nedostatek jeho vyprávění sice dává zdání přísné, kvazivědecké interpretace skutečnosti, založené na solidní empirii, avšak takové zdání se mi jeví jako falešné, navíc rezignace na otázky skutečně lidsky závažné oslabuje přesvědčivost a naléhavost příběhu.

S odstupem několika desetiletí a vědomím, jakými cestami se ubírala v posledních staletích Evropa, si můžeme klást otázku: není styl uvažování a přístupu ke skutečnosti, který pokládá z celého kosmického dění za hodné vážné úvahy a pozornosti jen hypotetické dějiny pohybu problematizace či vzmachu v Evropě po axiální epoše, protože ostatek se z této perspektivy zdá být složen z intaktních příslovečných kusů lávy a instinktivního skomírání, předem odsouzen k neúspěchu? Nejsme odsouzeni k přiznání definitivního krachu snahy takové reflexe nalézt ve veškerenstvu *cokoli* smysluplného?

4.7. Smysl mýtu o paktu s ďáblem

Druhá studie k faustovskému tématu nazvaná *Smysl mýtu o paktu s ďáblem*⁵⁰⁷ vznikla přepracováním a novým promyšlením textu *Faustovská legenda včera a dnes*.⁵⁰⁸ Shrňme si nyní v krátkosti její obsah s ohledem na naše téma. Mýtus je v druhé faustovské studii vyprávěním, které se týká „*srdce světa*“, a zároveň otázkou, kterou člověk klade sám sobě, která se v něm však

⁵⁰⁷ Patočka, Jan, *Smysl mýtu o paktu s ďáblem*, in: *Sebrané spisy Jana Patočky*, sv. 4, str. 510-525.

⁵⁰⁸ K peripetiím, které provázely vznik těchto studií, viz. *Ediční komentář* in: *Sebrané spisy Jana Patočky*, sv. 5, str. 416-418.

vynořuje z hloubky větší než všechna ostatní řeč. Jeho původ je temný – Patočka rezignuje na to, vysvětlit jej, pouze užívá přirovnání ke krystalizaci.

Faustovský mýtus sám podle něj mluví o prodeji nesmrtelné duše; hraje se o životní vzmach, k němuž se dochází prostřednictvím překonání strachu ze smrti. Renesanční titán tohoto konečného absolutna podle Patočkova tvrzení svou volbou dosahuje, protože sebeztracením dosahuje maxima svobody možné v rámci křesťanství. Oklamán je posléze: místo pravého nahlédnutí se mu dostává účinného vědění, příznačného pro moderní vědu. Goethovo zpracování spočívá ve smíření do světa zaměřené aktivity s niterností; nicméně nesmrtelnost duše je v jeho duchovním universu předpokladem, čímž se příběh zplošťuje a pozbývá tragiky a závažnosti. Mannovo pojetí se naproti tomu v jistém smyslu vrací před Goetha: opět se odehrává pakt, nikoli sázka. Hrdina se však vzdává pozemského života, aby vydobyl nesmrtelnou duši. Prubířským kamenem je svod k dekadenci v konfrontaci s všeobecným zvěcněním; protihráčem hrdinovým je dvojí zlo – studené zlo lhostejného iracionálního světa a žhavé zlo špatné nekonečnosti vášně v lidském nitru. Zlo skýtá příležitost k rozpoutání superiority; umělcovou replikou je sebevzdání, pokorná služba pravdě. Světové zlo prohrává, navíc se aktivně zapojuje do zrození nesmrtelné duše.

Tato studie předvádí opět mýtus jako svébytnou moc, slovo z temné hlubiny světa. Mýtus se vtěluje v historickou postavu, jejíž příběh pak slouží jako krystalizační jádro pro legendu, která se znovu a znovu vnucuje k uměleckému ztvárnění, nakolik je recipována vědomě, a zároveň se slepě a bezděčně stává tělem v dějinném údělu západní civilizace. Interpretace mýtu ukazuje svět jako chaotické „studené zlo“ a předvádí příběh zlomeného titána, který na svém těle, v alchymické nádobě individuální existence provádí opus magnum usmíření této chaotické, desintegrující periferie; nové umění, které je vyústěním křížové cesty novodobého Fausta, znamená znovuzrození duše, a

tím i otevírá možnost ustavení nového společenství duší, tj. další dějinné podoby světa. V textu můžeme spatřovat další verzi Patočkova mýtu o bohočlověku a jeho kosmogonické úloze: faustovský titán se nakonec stává hrdinou sebevzdání a jeho utrpení a smrt je médiem transmutace d'ábelské a temné prvotní matérie světa v zázračnou krásu uměleckého díla, které vzniklo jakoby pouhou milostí v době naprostého duchovního vyčerpání. Německému romanopisci Patočka připisuje snahu o zachování neporušeného kauzálního nexu, uzavřené souvislosti odkouzleného světa, jak jej vnímá moderní subjekt; totéž by se dalo říci i o záměru našeho myslitele. Patočka nechává „studené zlo“ světa, lhostejný prazáklad, z něž vše s němou, hluchou, slepou a bezcitnou nutností vyvěrá, nabýt tvář jen v očích umělce; transmutace nehostinné pustiny skutečnosti se plně odehrává v konečné bytosti zlomeného titána. Dramatičnost této události tkví v její nezaloženosti: není zde žádná hlubina bezpečnosti, která by garantovala šťastné vyústění, ba naopak: lhostejnost světa se zdá dílo proměny spíše ohrožovat. Tento úděsný obraz skutečnosti, v níž se záblesk smyslu zjevuje leda ve střetu dvojího zla, zla světa a zla nitra, podtrhuje naléhavost a radikalitu, s níž se Patočka snažil o reflexi, oživení a zachování tradice péče o duši. Vzdech se odehrává, stejně jako dějinnost, nad propastí naprostého bezesmyslu, a to jen v konečných bytostech na způsob vyostřeného vědomí této situace a z toho plynoucí absolutní odpovědnosti. Z takto vpravdě propastné odpovědnosti je pochopitelný sklon k titanismu, který se pádu do hybris může ubránit jen prostřednictvím sebeobětování. Pravý a ryzí, paradigmatický vzdech se tak odehrává teprve v nejzazší oběti: tedy neodehraje se na půdě světa vlastně nikdy, jako skutečnost smrti je na půdě sdíleného světa vždy budoucí. Strnulá tvář obětovaného připomíná masku boha: možnost a skutečnost pravé transcendence zjevuje toliko prostřednictvím paradoxního zpřítomnění

nepřítomnosti; nicméně podíl na aktu ryzí transcendence lze mít prostřednictvím recepce umění a odpovědnou reflexí.

Patočkova tendence vykreslovat horizont, na němž se odehrává vzdech konečné bytosti, v barvách co možná nejtemnějších, v této studii pravděpodobně vyvrcholila. Je otázka, zda se Patočka nechal strhnout tématem, nebo zda se v tomto období svého myšlení skutečně domníval, že svět je místem tak úděsným a nehostinným. Jistě by se bylo možné tázat i dál: jaký je vztah světa, jehož zázračnosti slouží umělec, světa, o jehož srdci vyprávějí mýty, a světa jako studeného zla a lhostejné pustiny bezesmyslu? Jde o tři světy, dva, jeden? A pokud jde stále o jeden jediný svět, proč by měl umělec vůbec sloužit jeho zjevování? Nebylo by přece jen lépe o *takovém* světě cudně pomlčet?

4.8. Křesťanská víra a myšlení

Přednáška *Křesťanská víra a myšlení*⁵⁰⁹ z 27. 1. 1975 se týká především vztahu filosofie a křesťanství, ale k mýtu se v některých bodech rovněž vztahuje.

Patočkův vstup navazuje na jeho rozpracování problému přirozeného světa z konce šedesátých let. Přednáška se točí kolem otázky, zda by v přirozeném světě moderního člověka, který už není obyvatelem mytického světa, nemohlo právě křesťanství svou afinitou k dějinnosti představovat smysluplnou alternativu nihilismu. Nás zde zajímá především Patočkova interpretace mytického světa a světa současného.

Patočka konstatuje, že sakrální dimenze byla nedílnou komponentou přirozeného světa archaických společností, což pro člověka vrcholné moderny neplatí. „*Staří Řekové kupř. svůj svět, ten, který je obklopoval a ten, který*

⁵⁰⁹ Patočka, Jan, *Křesťanská víra a myšlení*, Rkp. AJP 1978/3.

mysleli, mohli považovat za božský; mohli jej považovat za něco, v čem bohové a bůh se může projevat, v čem se může ukazovat. Ve světě moderní objektivitě něco takového je přinejmenším podivné. ⁵¹⁰ S ohledem na případnou budoucnost náboženství se Patočka ptá, zda je přirozenému světu inherentní něco takového jako porozumění pro posvátné. Tvrdí, že pokud by existoval invariant přirozeného světa, který by zůstal stále stejný v historických proměnách rozumění, bylo by nutno odpovědět záporně, protože světu, jak jej zná a jak jej znají jeho posluchači, nic takového vlastní není. Pokud je tomu však tak, jak se domnívá Patočka, totiž že zde není žádný invariant přirozeného světa a dějiny jsou primárně dějinami rozumění, přičemž jednotlivé podoby přirozeného světa se plně ustavují dějinně, je možné vidět svět moderny jako svět v modu zpusošeni s ohledem na sakrální dimenzi.

„Kdyby měl pravdu Edmund Husserl se svou myšlenkou, že povaha přirozeného světa v nejvlastnějším smyslu slova se objevuje tam, kde ze všech svých zkušeností o světech historických vyvozujeme určitý invariant, pak by ovšem bylo jasné, že něco takového jako původní přístup k něčemu, co je božské a posvátné, není možný. Jednoduše proto, poněvadž svět dneška, přirozený svět, do kterého vproudila moderní objektivita, ten takový přístup, myslím, podstatně zasouvá. Ale což jestli právě dnešní svět, v kterém žijeme, v kterém pracujeme a do kterého se každé ráno probouzíme, což jestli tento svět je přirozený svět ve způsobu deficiencie, v modu pustošení, zpusošeni? ⁵¹¹

Nasadě je potom otázka, zda nelze přístup k dimenzi posvátného znovu objevit, zvláště když byl tento rozměr skutečnosti, jehož absenci moderní člověk bolestně pociťuje, součástí přirozeného světa odjakživa. *„V přirozeném světě člověka vždycky existovalo něco takového jako porozumění pro to, co je*

⁵¹⁰ Viz *Křesťanská víra a myšlení*, Rkp. AJP 1978/3.

⁵¹¹ Viz *Křesťanská víra a myšlení*, Rkp. AJP 1978/3.

*božské a posvátné! Jistě si vzpomenete na to, že jeden z nejstarších argumentů přirozené nebo lépe řečeno filosofické teologie byl argument ex consensu gentium. Z hlediska přirozeného světa ten argument dostává trochu novou podobu, a zní potom asi tak: V přirozeném světě člověka existuje jako zvláštní dimenze něco takového jako porozumění pro tuto realitu, pro realitu božského a posvátného.*⁵¹²

Porozumění pro božské je v moderním světě, poznamenaném objektivující vědou, zasuto; avšak návrat k archaickému prožívání už rovněž není možný – a důvodem toho není jen moderní přírodověda, ale také vznik filosofie a odlišné rozumění posvátnému v rámci křesťanství. Archaické „pověry“ a všudypřítomnost božských sil v přirozeném světě předdějinného člověka jsou podle Patočky passé. Na jedné straně je tu pak holá fakticita fenoménu různých modů rozumění posvátnému, na straně druhé obsahová nestravitelnost tradičních způsobů, jak toto rozumění kultivovat a k jím odemykané oblasti světa se vztahovat. V přírodě se nám po vpádu objektivitivy už božské ukazovat nikdy nemůže, nicméně v přece zůstává jakési ponětí o posvátném.

Současná situace se utvářela dějinně: první velkou cézurou byl objev věčnosti, připisovaný Patočkou řecké filosofii. Druhým velkým zlomem bylo křesťanství jako konfrontace s živým Bohem, nikoli s „božstvím“. Konečně přichází moderna a s ní věda, která dovršuje odkouzlení světa.

Patočka nenabízí žádné konkrétní řešení svízelné situace moderního člověka jako bytosti, která u sebe může konstatovat otevřenost posvátnému, aniž by však byla s to tradičními způsoby tento vztah kultivovat. Rozumíme-li dobře, naznačuje možnost, že není-li zde žádný neměnný invariant přirozeného světa, je přirozený svět bytostně dějinný a jako takový je dějinami rozumění, které lze modifikovat. Jinak řečeno: ze situace „zpuštění“ přirozeného světa by snad mohlo existovat východisko. Je příznačné, že pointou úvahy je spíše otázka než

⁵¹² Viz *Křesťanská víra a myšlení*, Rkp. AJP 1978/3.

odpověď: Patočka naznačuje, že by východiskem mohla být jeho nauka o třech pohybech, tím ale přednáška končí.

4.9. Kacířské eseje o filosofii dějin

Náš průchod Patočkovým odkazem, nakolik se týká mýtu, se chýlí ke konci; dospíváme k dílu, které tvoří jakýsi myslitelův testament.⁵¹³ Hned v prvním z esejů⁵¹⁴ se Patočka zabývá mytologií dosti obsáhle. Nejprve představuje vývoj pojmu přirozeného světa od Avenaria přes Husserla až k Heideggerovi, přičemž pojetí posledně jmenovaného myslitele, zvláště pojem otevřenosti,⁵¹⁵ do značné míry přijímá.⁵¹⁶ Vedle rozeznání dvojího základního typu fenomenality, totiž fenoménu ontického a ontologického,⁵¹⁷ rozeznává rovněž fenomenalitu primární, tj. bezprostřední zjevování jsoucna, a odvozenou, která spočívá nikoli v bezprostřední danosti jsoucna, ale v ukazování na jsoucno. Takovou odvozenou fenomenalitou je v první řadě řeč.⁵¹⁸ Ta v sobě chová možnost tradice, schopnost stát se médiem tradování nahlédnutého, a tím „základem chování, které znamená rozšiřování otevřenosti a slouží mu“.⁵¹⁹ Takovým chováním je pak vedle umění, oběti a náboženství i mýtus.⁵²⁰ „Každá z těchto činností, každé takové chování obsahuje zvláštní modus odhalování jsoucna, případně bytí. V kultu a mýtu jsou věci zbavovány své každodenní významnosti v souvislostech služby životu a nabývají rázu svobodných, původních jsoucen.“⁵²¹ Podobně i ve výtvarném umění se zjevuje

⁵¹³ Patočka, Jan, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, in: *Sebrané spisy Jana Patočky*, sv. 3, Praha: Oikoymenth 2002, str. 13-144.

⁵¹⁴ Srv. *Kacířské eseje o filosofii dějin*, str. 13-40.

⁵¹⁵ Srv. *Kacířské eseje o filosofii dějin*, str. 18-24.

⁵¹⁶ Srv. *Kacířské eseje o filosofii dějin*, str. 25.

⁵¹⁷ Srv. *Kacířské eseje o filosofii dějin*, str. 21.

⁵¹⁸ Srv. *Kacířské eseje o filosofii dějin*, str. 24.

⁵¹⁹ Viz *Kacířské eseje o filosofii dějin*, str. 24.

⁵²⁰ Srv. *Kacířské eseje o filosofii dějin*, str. 24.

⁵²¹ Viz *Kacířské eseje o filosofii dějin*, str. 24.

svět na předmětu, který je postaven mimo každodenní souvislost obstarávání. „*Otevření světa ve všech podobách je však dějinné, odkázáno na ukazování se fenoménů a na činnost lidí, kteří uchovávají a tradují. Otevřenost se odehrává jako událost života jednotlivců, ale týká se všech prostřednictvím tradice.*“⁵²²

Dějinnost je otevřenosti a zjevování světa přisuzována ve dvojím ohledu: odkrývají se jednak jsoucna a jednak samotné struktury bytí.⁵²³ K zjevování bytí patrně náleží i mýtus.

Patočka vedle přirozeného světa v obvyklém smyslu rozeznává ještě další pojem přirozeného světa, „*svět před objevením problematičnosti*“.⁵²⁴ V tomto světě nedochází k rozpoznání skrytosti jako skrytosti: struktury zjevování jsou v něm dosud zcela překryty zjevujícím se, bytí je skryto za jsoucny; tím je uzamčena samotná možnost objevit tuto skrytost.⁵²⁵ Občan tohoto přirozeného světa žije před objevením filosofie, tedy v mýtu.

Čím se vyznačuje tento mytický svět? Především je život v něm vázán na minulost a prost dimenze otevřené budoucnosti.⁵²⁶ Z toho plyne nemožnost vyvázat se z daného, překročit tradovaný smysl: nedochází zde k otřesení tohoto smyslu a není přístupná možnost odhodlaného osvojení vlastního bytí.⁵²⁷ Člověk si je velmi dobře vědom své konečnosti, ale jeho reakcí není úzkost, otevírající možnost autentického osvojení vlastního bytí k smrti, nýbrž panika: útěk k minulému, k mocnostem ustavujícím daný řád.⁵²⁸ „*Fascinace oním ‚již‘ je zároveň odevzdání se vášnivé účasti na něm; vrženost je pociťována jako opuštěnost, jako vystavenost i tam, kde si je člověk akutně vědom své konečnosti; protože nedochází k otřesu světa, není v něm ani úzkost,*

⁵²² Viz Kacířské eseje o filosofii dějin, str. 24.

⁵²³ Srv. Kacířské eseje o filosofii dějin, str. 24.

⁵²⁴ Viz Kacířské eseje o filosofii dějin, str. 26

⁵²⁵ Srv. Kacířské eseje o filosofii dějin, str. 26.

⁵²⁶ Srv. Kacířské eseje o filosofii dějin, str. 27.

⁵²⁷ Srv. Kacířské eseje o filosofii dějin, str. 27.

⁵²⁸ Srv. Kacířské eseje o filosofii dějin, str. 27.

*nýbrž jen panika, strach, který je zároveň akutním vědomím závislosti na tom, co tomuto jeho životnímu smyslu dává smysl – na mocnostech a bozích.*⁵²⁹

Dimenze budoucnosti zde pochopitelně neschází zcela: má charakter opakování,⁵³⁰ nikoli však ve smyslu autentického seberozvrhování, ale ve smyslu lidsky nedisponovatelné přítomnosti bohů ve svátku, v slavnostním obnovování počátku. Člověk je tak odkázán na přízeň bohů (proti pozdějšímu seberozvrhování), která se projevuje jako vytržení, uchvácenost. Převládající stav je oproti aktivitě, která může nastoupit po vynoření reflexe, pasivní.⁵³¹ Absence pravé jasnosti a z ní vyplývající absence vědomí skrytosti nicméně neznamená, že by tomuto přirozenému světu scházela dimenze tajemství, právě naopak, „*je tu přemíra mysteriózního, temného, strašlivého a fascinujícího*“.⁵³² „*Otázka ve vlastním smyslu tu však není možná; otázky totiž předpokládají možné osvobození, distanci vůči tomu, co již jsme a v čem se nacházíme, a zde se smysl již před každou otázkou dostavil a ustanovil.*“⁵³³ Tento svět je smysluplný, tj. nepostrádá srozumitelnost: tu garantují vládnoucí božstva. Božstva rovněž skýtají člověku jeho místo ve světě: antropocentrismus je tomuto světu cizí. Do jisté míry je možné se poznání tohoto neproblematického světa přiblížit prostřednictvím zkoumání dosud existujících primitivních národů, nicméně je třeba tyto referáty náležitě interpretovat. Za podstatný rys života těchto přírodních etnik Patočka pokládá neproblematický smysl: „*Že je život něco srozumitelného a že stojí za to žít, je samozřejmé.*“⁵³⁴ Život primitivů se tak podobá životu zvířat. Opozice posvátného a profánního je zde

⁵²⁹ Viz *Kacířské eseje o filosofii dějin*, str. 27.

⁵³⁰ Viz *Kacířské eseje o filosofii dějin*, str. 28.

⁵³¹ Srv. *Kacířské eseje o filosofii dějin*, str. 28.

⁵³² Viz *Kacířské eseje o filosofii dějin*, str. 28.

⁵³³ Viz *Kacířské eseje o filosofii dějin*, str. 28.

⁵³⁴ Viz *Kacířské eseje o filosofii dějin*, str. 29.

přítomna se stejnou samozřejmostí jako např. protiklad dne a noci, všedního dne a svátku.⁵³⁵

Pokud se život v rámci takového přirozeného světa stane usedlým a rozšíří se v něm písemná kultura, umožňující zdvojení světa prostřednictvím literárních děl, může se dostat až na samou hranici problematičnosti.

V básnickém zpracování mýtů prvních vysokých civilizací se podle Patočky ukazuje ještě ostřeji než v Hegelově dialektice panského a rabského vědomí původní otrocké sebezporozumění člověka. „*Člověk je zde stále ohroženým a smrti zasvěceným životem, věnovaným práci, totiž nepřetržitěmu odvracení tohoto ohrožení, jež posléze vždy vítězně proniká. Na okraji takto viděného lidství se však objevuje jako jeho protiklad život, který není tímto způsobem ohrožen, který sice může být rozmanitým způsobem **potřebný**, ale není podroben smrti, a z toho důvodu triumfuje též nad sebevíce pocíťovanými potřebnostmi: to však není život lidský, nýbrž božský.*“⁵³⁶ Příkladem mýtu, který vypovídá o této vázanosti lidského života na práci prostřednictvím smrti, je pro Patočku vedle tolika připomenutého vyprávění z Geneze⁵³⁷ mýtus o Atrachasisovi,⁵³⁸ v němž se bohové zbavují nutnosti pracovat tím, že vynaleznou smrt a zabijí jedno z nižších božstev, z jehož mrtvoly stvoří člověka. Bohové (resp. jejich „synové“, vládci) pak žijí život bezpracný, zatímco obyčejný člověk je nutností udržovat svůj neustále smrtí ohrožený život vázán k práci. Distance mezi těmito úrovněmi života je v takové nutně teokratické společnosti nepřeklenutelná, z čehož vyplývá nejen nemožnost vzájemného uznání bohů a lidí, ale i lidí mezi sebou navzájem: jinými slovy je zde podvázána možnost vzniku svobody. Proto jsou takové společnosti pro

⁵³⁵ Srv. Kacířské eseje o filosofii dějin, str. 28-29.

⁵³⁶ Viz Kacířské eseje o filosofii dějin, str. 33.

⁵³⁷ Srv. Kacířské eseje o filosofii dějin, str. 33.

⁵³⁸ Srv. Kacířské eseje o filosofii dějin, str. 33; srv. rovněž srv. *Atrachasis*, in: *Mýty staré Mezopotámie*, přel. J. Prosecký, Praha 1977, str. 151-175.

Patočku se svým božsky garantovaným, neměnným řádem velkými domácnostmi, nikoli dějinnými společnostmi.⁵³⁹

Bohové nicméně vykonávají sobě příslušné práce i v mýtu o Atrachasisovi. Neobstarávají svůj denní chléb, ale jejich dílem je udržování světového pořádku, a to včetně jeho relativního vyvrácení např. potopou, a následného zachránění. Kataklysmata takového druhu pak zjevují nejen ohroženost jednotlivého lidského života, ale i lidstva vůbec. Zlo, které ohrožuje lidstvo, je rovněž zahrnuto do božského řádu: jeho stálá hrozba ukazuje člověku jeho závislost. Člověk má za úkol proti světovému zlu bojovat. „*Je boží nařízení, aby toto zlo stálo nad lidstvem, ale rovněž tak, aby zlu bylo čeleno a aby se proti němu vedl boj, pokud je v lidských silách.*“⁵⁴⁰

Smrtelnost, která se v tomto mýtu ukazuje, není však absolutní: materií, z níž byl stvořen člověk, je tělo jednoho z bohů. Je tedy v člověku cosi nadlidského, přesahujícího konečný úděl: život rodu jako takový. „*Umírají jednotlivci, ale lidský rod se udržuje v generativní souvislosti skrze odumírání generací. Tak má člověk účast na božském pořádku.*“⁵⁴¹

Charakteristiky předdějinné civilizace se ukazují i v eposu o Gilgamešovi: motiv udržování řádu, práce, střetnutí se světovým zlem, konfrontace se smrtí a zde i marná snaha o její překonání. Toliko zdánlivě hedonistická promluva božské šenkýřky Siduri, která Gilgamešovi doporučuje radovat se z pozemských darů a pořádat slavnosti,⁵⁴² je jakousi trestí životní moudrosti, dosažitelné v rámci neproblematičnosti. Na jedné straně jde v šenkýřčiných výrocích o uznání lidských hranic a radost v jejich rámci, na straně druhé sváteční přehlušení hrozby smrti ponorem do proudu jedince přetrvávajícího

⁵³⁹ Srv. *Kacířské eseje o filosofii dějin*, str. 33.

⁵⁴⁰ Viz *Kacířské eseje o filosofii dějin*, str. 34.

⁵⁴¹ Viz *Kacířské eseje o filosofii dějin*, str. 34.

⁵⁴² Srv. *Epos o Gilgamešovi*. Praha 1997, str. 78.

života.⁵⁴³ Po svém neúspěšném heroickém putování, na jehož samém konci „podlehne spánku, bratru smrti, plíživému vyčerpání, které jako únava a stárnutí doprovází život“;⁵⁴⁴ se Gilgameš vrací k jedinému smysluplnému konání v rámci svého světa: k budování hradeb, k obraně omezeného řádu. „Tak je tato báseň sebepochopením člověka, pro kterého svět náleží bohům, jichž jednomyslnost rozhoduje o osudech jednotlivců i lidstva, který, viděno od člověka, je veliká domácnost spravovaná mocnými, kteří se snaží ve spojení s bohy udržovat světové zlo v mezích a přes heroické činy sdílejí s lidmi osud smrtelnosti, který není pocítován jako solidarita (při všem nářku nad Enkidu myslí Gilgameš po celou dobu své paniky na sebe sama a zděšen je nad sebou), nýbrž jako temná moc konečného, stále se vyčerpávajícího, obstarávaného a ochraňovaného života.“⁵⁴⁵ Díky tomu, že vše stojí na nadlidském, božském základu, není ostrá hranice mezi světem a společností.⁵⁴⁶

Člověk předdějinné „velké domácnosti“ je si vědom své smrtelnosti, byť v něm toto vědomí nepropuká v autentické bytí k smrti. Je zde vedle vědomí smrti i jisté tušení možnosti konečnost překročit. Takové překročení se odehrává ve vztahu k zemřelým, v kultu předků, ve vázanosti na neindividualizovaný život rodu. Odkázanost živých a mrtvých je vzájemná: živý jedinec existuje jen díky životu rodu, ale zemřelí, pouhé nitra prosté obrazy, jsou odkázáni na úctu, prokazovanou jim živými. Rod je středním členem mezi individuem a nerozlišenou „nocí“.⁵⁴⁷ Život rodu je vlastně dlouhou řadou akceptací, sahající i přes hranici smrti.⁵⁴⁸ Patočka tak propojuje svůj výklad s učením o životních pohybech: v mytologii předdějinné společnosti se ukazuje jak pohyb práce, tak i pohyb akceptace. Rovněž se vrací

⁵⁴³ Viz Kacířské eseje o filosofii dějin, str. 35-36.

⁵⁴⁴ Viz Kacířské eseje o filosofii dějin, str. 36.

⁵⁴⁵ Viz Kacířské eseje o filosofii dějin, str. 36.

⁵⁴⁶ Srv. Kacířské eseje o filosofii dějin, str. 36.

⁵⁴⁷ Viz Kacířské eseje o filosofii dějin, str. 37.

⁵⁴⁸ Srv. Kacířské eseje o filosofii dějin, str. 37.

ke své myšlence o tom, že individuální nesmrtnost duše nacházíme až u Platóna.⁵⁴⁹

V těchto výkladech je nejpodstatnější teze, že civilizace, v nichž dosud nedošlo k objevení problematičnosti, byly toliko velkými domácnostmi. Život v nich byl vlastně omezen na první dva pohyby, akceptaci a sebedroždění. Pohyb transcendence se zde odehrává pouze v deficientním modu: překročení rámce pouhé hry akceptací spojené se sebedrožděním pochází ze spojení se světem bohů; není zde přítomná svoboda, vzájemnost; člověk má své zvenčí pevně dané místo v řádu světa a zůstává závislým na bozích.⁵⁵⁰ Všechny předcházející charakteristiky se podle Patočky týkají i světa homérských eposů.

Tím Patočka zakončuje charakteristiky přirozeného světa, světa, v němž nedochází k překročení danosti a jehož řád je garantován božstvy. Zvláštnost povahy bohů spočívá v tom, že působí skrytě, a přitom jsou ve světě. „*Bohové jsou zároveň to nejtajemnější: neboť se skrývají, ukazujíce svou moc, a přece je nejvyšší moc možná jen jako svobodný pobyt na světě, svobodný od smrti.*“⁵⁵¹

V závěru prvního eseje klade Patočka otázku, zda není koneckonců sebezpočtení člověka v tomto „přirozeném“ světě pravdivé. „*Co více může člověk uchopit než toto velké pozadí svého nezbytného zařazení do neuvle udržování života?*“⁵⁵² Co v tomto světě zůstává neodkryto, v čem je jeho nedostatek? Ten spočívá ve skrytosti samotných struktur zjevování; jsoucno je v tomto světě jasné, to, co způsobuje zjevování, nikoli. Odhalení této skryté dimenze je odkrytím problematičnosti. Tím se člověk vydává na cestu dějin.⁵⁵³

Právě počátkem této odysey dějinného lidstva se zabývá následující eseji nazvaný *Počátek dějin*.⁵⁵⁴ Mýtus, v němž žije člověk předdějinného období, je

⁵⁴⁹ Srv. *Kacířské eseje o filosofii dějin*, str. 38.

⁵⁵⁰ Srv. *Kacířské eseje o filosofii dějin*, str. 38.

⁵⁵¹ Viz *Kacířské eseje o filosofii dějin*, str. 39.

⁵⁵² Viz *Kacířské eseje o filosofii dějin*, str. 39.

⁵⁵³ Srv. *Kacířské eseje o filosofii dějin*, str. 40.

⁵⁵⁴ Srv. *Kacířské eseje o filosofii dějin*, str. 41-60.

zde charakterizován jako „*ontologická metafora*“.⁵⁵⁵ „*Je nyní příznačné pro člověka před dějinami, že chápe svůj život v jakési ontologické metafoře, že nerozlišuje mezi nocí, která je zkušenostní fakt, a nocí jako temnotou, z níž šlehá blesk bytí, mezi zemí, která dává plody a živí, a oním pozadím veškerenstva, světa, které není žádná jednotlivá skutečnost, jaké se vždy vyskytují pouze v něm, a že tedy jsoucna a bytí, fenomény a pohyb jejich ukazování jsou mu stopeny v jediné rovině, která připomíná řeč básnických metafor, kde vztahy nezachytitelné v běžné empirii jsou vyjadřovány obraty vzatými z této empirie, ovšem pomocí v běžném světě nepřipustných spojení, rozpojení a variačních operací, které jako takové nejsou tematické; ba netematicnost je zde mnohem ještě hlubší, neboť čtenář básnických děl očekává metafory jako metafory, jako tropy jazyka, zatímco mytický člověk v nich nerozeznává rovinu přenášenou a přenášejíci, nerozeznává význam a předmět, řeč a to, o čem je řeč.*“⁵⁵⁶ Rozumění na způsob ontologické metafory tedy znamená, že mýtus, mluvě o jsoucnech, hovoří vlastně o bytí, avšak mytický člověk tento rozdíl nevidí. Touto cestou lze podle Patočky vysvětlit i samozřejmost, s jakou přijímá předdějinný člověk přítomnost božstev v rámci svého světa, a to vzdor tomu, že se o jejich skutečnosti nemohl nikdy empiricky přesvědčit. V rozumění na způsob ontologické metafory, kdy nedochází k rozlišení jsoucna a bytí, se ve jsoucnech bytí zastřeně zjevuje, a tím jsoucna pro mytického člověka jakoby povyšuje do božského stavu. „*To vyšší, „transcendentální“, „nadpřirozené“, o němž se ví přesto, že se nezakouší tak jako běžná zkušenost, pochází z duality ontologické metafory: ve světě jsoucna se manifestuje přítomnost bytí, kterému se rozumí jako vyššímu, nesouměřitelnému, nadřazenému, ale jež není ještě jasné jako takové, nýbrž*

⁵⁵⁵ Viz Kacířské eseje o filosofii dějin, str. 45.

⁵⁵⁶ Viz Kacířské eseje o filosofii dějin, str. 45.

sdílí se jsoucný tutěž oblast jediného světa, v němž se všecko zároveň ukazuje i skrývá – nerozlišeným způsobem.“⁵⁵⁷

V mýtu se tak může v rámci předdějinného světa nevlastním způsobem odehrávat i pohyb pravdy, „*vlastní vztah ke zjevování*“,⁵⁵⁸ a to jako jako objevování protikladu přirozeného a supranaturálního a vztah k božské oblasti. V tomto zastřeném, leč přece se odehrávajícím pohybu pravdy je zakořeněno rovněž umění. Prostřednictvím umění, „*v obraze, tanci, zpěvu*“,⁵⁵⁹ se odehrává v rámci mytického světa pohyb pravdy ještě patrně nejčistěji: zde se člověk k božskému vztahuje jako k přicházejícímu, k příštímu, jako k tomu, co otevírá budoucí dimenzi časovosti, a to v kontrastu s (rovněž myticky určeným) pohybem akceptace, který je určen minulostí, a práce, spojeným s přítomností.⁵⁶⁰ V přirozeném světě, v němž se lidský život omezuje na pouhé vegetování, starost o obživu a reprodukci, je vztah k božskému čímisi přirozeným a přiměřeným. Problémem zde může být vymezení hranice mezi oblastí příslušející bohům a okrskem lidským. Božstvům zde přísluší péče o řád společnosti: odtud teokratická povaha archaických společenství. Není zde rozlišováno mezi říší a světem: Patočka to dokládá příklady faraona jako garanta pravidelných životodárných záplav, čínského císaře odpovědného za přírodní katastrofy a krále Xerxa, který dal bičovat neposlušný Hellespont.⁵⁶¹

Patočka připomíná rozdíl mezi lidstvem čistě přírodním a předdějinným člověkem v rámci rozvinutých předdějinných civilizací. Ty se odlišují vědomým udržováním tradice prostřednictvím písma: tradice však už znamená tendenci k udržení neměnného, k odstupu vůči bezprostřední danosti. Vůle k tradici, potřebná k zachování kontinuity a k neměnnosti, má však náboženské

⁵⁵⁷ Viz *Kacířské eseje o filosofii dějin*, str. 45.

⁵⁵⁸ Viz *Kacířské eseje o filosofii dějin*, str. 45.

⁵⁵⁹ Viz *Kacířské eseje o filosofii dějin*, str. 46.

⁵⁶⁰ Srv. *Kacířské eseje o filosofii dějin*, str. 46.

⁵⁶¹ Srv. *Kacířské eseje o filosofii dějin*, str. 46; srv. rovněž *Herodoti Historiarum libri IX*, VII, 35; česky: Hérodotos, *Dějiny aneb devět knih dějin nazvaných Músy*, Praha 1972, str. 385.

kořeny. „*Vůle k neměnnosti je v podstatě sakrální a rituální, souvisí se základním charakterem předdějinné pravdy, s kosmicko-ontologickou metaforou; písmo má zajisté původně vztah hlavně k říši a rituálu, oborům, které spolu úzce souvisejí, jak jsme se pokusili výše na to poukázat.*“⁵⁶²

Nicméně Patočka provádí rozlišení tří stupňů vývoje lidstva: nedějinný, předdějinný, vyznačující se písemnou tradicí, a vlastní dějinný stupeň.⁵⁶³

V posledním ze stadií dochází k probuzení z mytického snění; toto probuzení je vzmachem, snahou překročit předchozí stupeň vývoje.⁵⁶⁴ První dvě stadia jsou si velmi blízká: jediným skutečným rozdílem mezi nimi je organizace.

Předdějinné lidstvo usiluje organizovaně, tj. modifikovanými prostředky, o totéž jako lidstvo nedějinné: o zachování a reprodukci. Téhož cíle dosahuje, nebo se o takové dosažení aspoň snaží i lidstvo nedějinné, jeho usilování je však živelné, prostě zefektivňující organizace.

Skutečně závažný předěl se však nachází teprve mezi stadiem druhým a třetím. Tato cézura je vyznačena vznikem polis,⁵⁶⁵ v jejíž veřejné sféře žije oproti pasivnímu přijímání daného napjatá připravenost k činu. Vzmach je umožněn zabezpečením života v rámci předchozího stadia, které znamenalo možnost uvolnění z bezprostřední vázanosti. Dochází zde k modifikaci zkušenosti času, ale také ke změně poměru k moci „země“. „*Politický život jako život v naléhavém čase, v čase k..., tato stálá bdělost, je zároveň stálá nezakotvenost, nepodloženost. Život tu nestojí na pevné základně generativní nepřetržitosti, neopírá se zády o temnou zemi, nýbrž temnotu, tj. konečnost a*

⁵⁶² Viz *Kacířské eseje o filosofii dějin*, str. 47.

⁵⁶³ Srv. *Kacířské eseje o filosofii dějin*, str. 47.

⁵⁶⁴ Patočka se zde odvolává na obdobné pojetí O. Beckera; srv. *Kacířské eseje o filosofii dějin*, str. 48; srv. rovněž Becker, O., *La transcendance de la vie et l'irruption de l'existence*, in: *Recherches philosophiques*, II, Paris 1932/1933, str. 112-130 a Becker, O., *Dasein und Dawesen. Gesammelte philosophische Aufsätze*, Pfullingen 1963.

⁵⁶⁵ Srv. *Kacířské eseje o filosofii dějin*, str. 49; Patočka v tomto ohledu navazuje na pojetí H. Arendtové; srv. *The Human Condition*, Chicago / London 1958; německy: *Vita activa oder Vom tatigen Leben*, Stuttgart 1960, česky: *Vita activa*, Praha: Oikoymenth 1999.

stálou ohroženost života, má stále před sebou.“⁵⁶⁶ V tomto pohybu, který přibližuje metaforou obrácení čelem k temnotě, se objevuje spolu s ohrožením i svoboda: život nekrytý. Dochází k vědomé proměně způsobu bytí: člověk v této nové situaci vidí vlastní svobodu i svázanost předchozího způsobu života. „*Aniž by se povyšoval k nadlidskému, stává se svobodně lidským.*“⁵⁶⁷ Jinými slovy: se zrozením svobody se člověk stává vědomě pořadatelem vlastního světa – řád přestává být garantován božsky a člověk se tak teprve stává plně sám sebou, svobodným jednotlivcem. V této proměně se však také objevuje diference mezi jednotlivými jsoucnými a celkem. Celek se ohlašuje bezprostředně, nikoli už v zastření ontologické metafory mýtu, apeluje na osobní přijetí a individuální odpovědnost. „*Nic z dosavadního života akceptace nezůstává v klidu, otřásají se stejně sloupy společenství, tradice a mýty, všechny odpovědi položené před otázkami, všechny skromný, ale zabezpečený a uklidňující smysl, aniž snad zmizel, proměňuje svou podobu – stává se problematickým, něčím, co je právě tak záhadné jako vše ostatní – člověk s ním přestává být totožný, mýtus přestává být slovem z jeho úst; ve chvíli, kdy život se obnovuje, je všechno v novém světle – svobodnému spadly šupiny z očí, ale ne aby viděl nové věci, nýbrž aby je viděl nově: jsou zde jako krajina bleskem ozářená, v níž stojí sám, bez opory a odkázán pouze na to, co se mu ukazuje, a toto ukazující se – je všechno bez výjimky; je právě okamžik tvůrčího rozbřesku, první ‚den stvoření‘, záhadný a tím naléhavější, že žasnoucího objímá, nese v sobě a unáší s sebou.*“⁵⁶⁸ Vykročení člověka do dějin znamená zároveň vznik polis, rozpad tradovaného mytického smyslu, vysvitnutí ontologické diference a vznik filosofie.

⁵⁶⁶ Viz Kacířské eseje o filosofii dějin, str. 50.

⁵⁶⁷ Viz Kacířské eseje o filosofii dějin, str. 50.

⁵⁶⁸ Viz Kacířské eseje o filosofii dějin, str. 51.

Ve třetí esejí⁵⁶⁹ je mýtus pojednáván v rámci otázky po smysluplnosti dějin. Je spolu s jinými formami komunikace a společenské koexistence, zvl. mravy a obyčeji, charakterizován jako „*sedimentovaný smysl*“.⁵⁷⁰ Smysl je to, co dává možnost rozumět: mýtus je rámcem, ve kterém se věci srozumitelně, pochopitelně objevují, v němž se odehrává život. Smysl je zde kategorií doslova životně důležitou: Patočka tvrdí, že bez něj není možné ani prosté biologické vegetování.⁵⁷¹

Počátek dějin znamená otřes naivně přijímaného smyslu, vlastního mytickému světu. Tento naivní smysl se vyznačuje skromností: člověk zde žije přibližně stejně jako rostlina či živočich; nesmrtelný život si pro sebe nárokují toliko bohové, kteří jsou zároveň tvůrci, garanty a ochraniteli kosmického řádu. „*Lidská záležitost je obstarávání života pro sebe a své blízké, je to, co člověku sugeruje jeho vázanost k této stále údržbě života, je tato skromnost, která jej učí smířovat se s údělem služby životu a s trudem práce, která nikdy nekončí. Za tuto cenu může člověk žít ve smíru se světem a nepovažovat svůj život za nesmyslný, nýbrž toliko za excentrický vůči tomu, co o něm rozhoduje, za přirozeně smysluplný tak jako život květin na poli nebo zvířat v lese.*“⁵⁷² Dějiny ve vlastním smyslu se od předdějinného (resp. nedějinného) světa liší otřesením takového skromného a neproblematického smyslu. „*Je nesprávným položením otázky, ptáme-li se, co toto otřesení způsobilo; právě tak marné, jako kdybychom se ptali, co způsobuje, že člověk odchází z krytosti dětství do své zodpovědnosti dospělého věku.*“⁵⁷³ Paralelu mezi dospíváním jednotlivce a vykročením lidstva do dějin vede Patočka dál: jako se dospívající jedinec může zdráhat přijmout odpovědnost za svůj život, couvá i předdějinné lidstvo zpět do

⁵⁶⁹ Srv. *Kacířské eseje o filosofii dějin*, str. 61-83

⁵⁷⁰ Viz *Kacířské eseje o filosofii dějin*, str. 65.

⁵⁷¹ Srv. *Kacířské eseje o filosofii dějin*, str. 66-67.

⁵⁷² Viz *Kacířské eseje o filosofii dějin*, str. 69.

⁵⁷³ Viz *Kacířské eseje o filosofii dějin*, str. 70.

smyslu už otřeseného, nejistého, do světa problematičností teprve těhotného: příkladem toho je Gilgamešovo zděšení a panika nad Enkiduovou mrtvolou. Odmítnutí otřesu spadá v jedno s odmítnutím odpovědnosti za vlastní život. Předdějinné lidstvo prchá před zkušeností problematičnosti, odmítá se vystavit jistotu zpochybňující otázce. „*Tázání však předpokládá zkušenost záhadnosti, problematičnosti, a tato zkušenost, které předhistorické lidstvo **uhýbá**, před níž se uchyluje do mýtu sebehlubšího a pravdou těhotného, rozpoutává se v podobě filosofie.*“⁵⁷⁴ Místem propuknutí nekrytého života dějinného člověka je polis, která se od předešlých forem společenského uspořádání liší tím, že je záležitostí pouze lidskou: její řád není garantován božstvy. Tento způsob života je ve srovnání s předchozím riskantní, podobně jako je riskantní filosofie ve srovnání s „*ponorným uhadováním*“ smyslu v mýtu.⁵⁷⁵

K tématům sakrálna a orgiasmu se Patočka vyjadřuje v eseji věnovaném otázce úpadkovosti technické civilizace.⁵⁷⁶ Protiklad všedního dne a svátku, který se v našem světě uchovává jako reziduum světa mytického, je v kontextu výkladu o dekadentních tendencích západní technické civilizace rozpoznán jako dvojí modalita neautenticity. Zatímco v rámci každodennosti člověk uniká od zodpovědnosti, ve svátečním je, odkrýváje dimenzi vášně a démonična, stržen, přemožen, tím však rovněž zbaven sám sebe. Zkušenostmi takové strženosti jsou erotika, démonično, sexus, posvátná hrůza.⁵⁷⁷ „*Tváří v tvář tomuto fenoménu jsme nakloněni **zapomenout** na celou dimenzi boje o sebe sama, na odpovědnost i útěk, a nechat se strhovat do nové, otevřené dimenze, jako by teprve nyní stál před námi skutečný život a jako by se tento nový život nepotřeboval vůbec starat o dimenzi odpovědnosti.*“⁵⁷⁸ Protiklad sakrálního a

⁵⁷⁴ Viz *Kacířské eseje o filosofii dějin*, str. 71.

⁵⁷⁵ Srv. *Kacířské eseje o filosofii dějin*, str. 71.

⁵⁷⁶ Srv. *Kacířské eseje o filosofii dějin*, str. 98-116.

⁵⁷⁷ Srv. *Kacířské eseje o filosofii dějin*, str. 101.

⁵⁷⁸ Viz *Kacířské eseje o filosofii dějin*, str. 101.

profánního neodpovídá tedy opozici mezi odpovědností a únikem. Obé má být přivtěleno k zodpovědnému životu, ovládnuto logem.

Význam sakrální oblasti spočívá i v tom, že je protikladem sebeujarmení života, práce: „*práce je ohled na sebe, démonično je bezohledné.*“⁵⁷⁹ Na doklad této bezohlednosti démonického Patočka cituje Durkheimovo líčení scény tohoto charakteru.⁵⁸⁰ Durkheimem tvrzenou přednost všedního dne před svátkem Patočka pokládá za „*pozitivistický předsudek*“.⁵⁸¹ Dvojznačnost démonična spočívá v jeho schopnosti na jedné straně vytrhnout člověka z běžné vázanosti, na straně druhé se však může vydávat za svobodu, kterou není, a tím prohlubovat sebezapomenutí a sebeodcizení.⁵⁸²

Sexualita podle Patočky jednoznačně spadá do sféry sakrální, démonické dimenze, odlišné od každodenní profánnosti; právě zde je patrné, jakým způsobem se tato sféra dostává do vztahu k zodpovědnosti. Vznik takové vazby je „*zárodečnou buňkou dějin náboženství*“.⁵⁸³ „*Náboženství není sakrální, ani nevzniká přímo ze zkušenosti sakrálních orgií a obřadů, nýbrž je tam, kde se překonává výslovně sakrální jako démonie. Zkušenosti sakrální přecházejí v náboženské, jakmile je zde pokus integrovat odpovědnost do sakrality nebo regulovat sakralitu odpovědností.*“⁵⁸⁴

Jak původní orgiastické démonično, tak i jeho zvládnutí, regulace prostřednictvím odpovědnosti, tedy proměna v náboženství, se může dít, a často se i děje bez patřičné jasnosti. Je-li mýtus a čirá zkušenost sakrálna temnotou, je náboženství jakýmsi pološerem lidskosti: skutečnou jasností, mající zásadní relevanci pro lidské bytí, je až „*ontologická zkušenost*“

⁵⁷⁹ Viz *Kacířské eseje o filosofii dějin*, str. 101.

⁵⁸⁰ Srv. *Kacířské eseje o filosofii dějin*, str. 102; srv. rovněž Durkheim, Émile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris 1968, str. 312.

⁵⁸¹ Srv. *Kacířské eseje o filosofii dějin*, str. 102.

⁵⁸² Srv. *Kacířské eseje o filosofii dějin*, str. 102.

⁵⁸³ Viz *Kacířské eseje o filosofii dějin*, str. 103.

⁵⁸⁴ Viz *Kacířské eseje o filosofii dějin*, str. 103.

filosofie“.⁵⁸⁵ „Proto též snad se může ukazovat, že náboženství podléhá na čas zatmění, dokud jeho problémy nejsou vyřešeny filosoficky.“⁵⁸⁶

Jak už víme, protiklad všedního dne a svátku, sakrálního a profánního, přítomný ve všech formách lidského života, není totožný s opozicí pravého a nepravého bytí, vzmachu a úpadku. „Každodennost–nekaždodennost může znamenat: všednosti jsme se zbavili; ale dosáhli jsme proto již také své vlastní, plné a nepřevodné bytosti, jak na ni tajemným náznakem upozorňuje slovo ‚já‘?“⁵⁸⁷ Vynoření onoho ‚já‘ se podle Patočky kryje s počátkem dějin: každodennost je zde překročena, ale ne na způsob podlehnutí strženosti a sebezapomenutí, nýbrž sebeosvojením. „Dějinný život znamená na jedné straně diferenciaci konfúzní každodennosti života předdějinného, dělbu práce a funkcionalizaci individua, jednak vnitřní zvládnutí posvátného jeho interiorizací, tím, že se mu neoddáváme vnějškově, nýbrž vnitřně se konfrontujeme s jeho bytným základem, k němuž otvírá cestu otřesená do základů lidská nejasnost, útočiště našeho životního rutinérství. Proto má v základech dějinného procesu tak velký význam vznik epické a potom zvláště dramatické poesie, v níž člověk přihlíží vnitřním a pak vnějším okem k dění, jehož se účastnit znamená propadnout orgii; dějiny vznikají jako povznesení z úpadku, jako pochopení, že život dosud byl životem v úpadku a že existuje jiná možnost či možnosti, jak žít, než na jedné straně mozolení za naplněným žaludkem v bídě, nedostatku, důmyslně kroceném lidskými technikami – a na druhé straně orgiastické chvíle soukromé a veřejné, sexualita a kult. Řecká polis, epos, tragédie a filosofie jsou různé stránky téhož elánu, který znamená vzmach z úpadku.“⁵⁸⁸

⁵⁸⁵ Viz Kacířské eseje o filosofii dějin, str. 103.

⁵⁸⁶ Viz Kacířské eseje o filosofii dějin, str. 103.

⁵⁸⁷ Viz Kacířské eseje o filosofii dějin, str. 103.

⁵⁸⁸ Viz Kacířské eseje o filosofii dějin, str. 103-104.

Patočkova celoživotní meditace tak dochází ke svému v jistém smyslu konsekventnímu, po mém soudu však poněkud neuspokojivému završení. Mýtus je metaforou filosofického obsahu, zkušenost s posvátným útekem před tíhou života – a dějiny, k nimž celá anabáze lidského druhu tenduje a v nichž vrcholí, má pouze Evropa; zde se otevírá možnost autentického „vzmachu“, který je, jak se zdá, pro Patočku žádoucí; jindy a jinde, tedy tam, kam světlo evropského ducha (dosud) nedopadlo, je život pouhým ustavičným úpadkem. Mýtus zůstává, nakolik je hypotetickým stadiem civilizace, jakýmsi sdíleným snem příslušníků nedějinných a předdějinných civilizací, je tím, co má být překonáno; a jako vyprávění, interpretované již „probuzeným“ či „dospělým“ vědomím, je odkázán na alegorické čtení, které z mytické skořápky vyloupne jádro filosofického smyslu.

Věřím, že nosným motivem, který by si zasloužil dalšího rozvíjení, je tradice odpovědnosti, kterou Patočka spojuje i s proměnou mýtu v náboženství. Mám za to, že odpovědnost jako skutečný konstitutivní rys lidství nelze nárokovat jen pro evropskou duchovnost, ba právě naopak: že nás právě ochota nést odpovědnost a povědomí o ní spojuje s lidskými bytostmi napříč kulturami a epochami. Mám za to, že by Patočkovu filosofii dějin bylo nejlepší číst jako paján na jednu pozoruhodnou a historicky v posledních několika staletích překvapivě úspěšnou variaci na všelidské téma odpovědného života. Přece však jsem *v souladu s tradicí odpovědnosti*, k níž se Patočka hlásí, toho názoru, že k takovému chvalo zpěvu na vlastní, hluboce ambivalentní a samu v sobě krajně problematickou tradici duchovního života, by mělo patřit rovněž přiznání a vyznání viny za všechno mnohdy anonymní utrpení a značně neblahé konsekvence leckdy i dosti nezodpovědně působícího „dějinného“ dobrodružství Evropy. Věřím, že by hlubší vědomí následků evropského „vzmachu z úpadku“ mohlo vést k pokornějšímu, a snad i realističtějšímu zhodnocení našeho duchovního dědictví. Nejsem si jist, zda křehké úspěchy

jednoho typu racionality skutečně mohou, jak Patočka zřejmě věřil, vykoupit duchovní bezdomoví fatálně vyplývající z „problematizace“ archaického mýtu – a koneckonců i náboženských metanarací, nemluvě o dalších neblahých jevech s touto racionalitou spjatých, ať už jde o agresivitu vůči odlišným kulturám, anebo o bezohledný vztah k přírodnímu prostředí. Patočkova meditace o dějinách je dost možná prodchnuta hluboce dvojznačným duchem osvícenství mnohem víc, než by snad náš myslitel se vší svou rezervovaností vůči osvícenské zpupnosti chtěl připustit. Odtud Patočkovy dějiny berou své směřování – s tím stojí a padá jejich právo absorbovat vše odlišné. Věřím, že je to právě tento grandiosní sen vzdělaného Evropana o vlastní superioritě, která jej opravňuje pohlížet na vše odlišné prizmatem vlastní hypotetické kulturní nadřazenosti, z nějž je třeba se probudit především. *V tomto smyslu je po mém soudu na místě se k tradici problematičnosti jednoznačně přihlásit.*

4.10. Fragmenty z pozůstalosti

Dva fragmenty z pozůstalosti, *Mýtus*⁵⁸⁹ a *Pravda mýtu – její problém*⁵⁹⁰ svědčí o Patočkově vyrovnávání s filosofií E. Cassirera, nicméně Patočka se v nich vrací i k Rádlovým *Dějinám filosofie* a zmiňuje i další autory: Schellinga, Klagese, Comta. Mýtus je v nich hlasem podvědomé dynamiky a „něčím středním mezi vněmovým či vněmově-praktickým vyrovnáváním se světem a mezi výslovným (,racionálním‘) myšlením světa.“⁵⁹¹ Celek světa je v mýtu dán kvazivněmově a pasivně; právě pasivitu zde Patočka akcentuje. Ta je spolu se symbolikou tím, co mýtus spojuje se snem; v obou hraje roli cenzura. Ta se projevuje ve dvojí projekci mytických dějů: z člověka na

⁵⁸⁹ Patočka, Jan, *Mýtus*, in: *Sebrané spisy Jana Patočky*, sv. 3, str. 433-435.

⁵⁹⁰ Patočka, Jan, *Pravda mýtu – její problém*, in: *Sebrané spisy Jana Patočky*, sv. 3, str. 436-438.

⁵⁹¹ Viz. *Mýtus*, str. 433.

božstvo a z přítomnosti do praminulosti.⁵⁹² Mýtus je pasivním vyjádřením základních lidských zkušeností; dějinné události mohou být podnětem jeho vzniku. „*Mýtus přetváří jedinečnou událost v archetyp a typické vnitřní zápletky formuluje podobou vypravování jediné události.*“⁵⁹³

Druhý fragment převážně kopíruje argumentaci poslední řady Patočkových přednášek o presókraticích.⁵⁹⁴ V závěru Patočka zkusmo a ve zkratce shrnuje svou pozici: „*Zkusme následující myšlenkový pochod. Mýtus by byl zvláštní forma lidského porozumění jsoucnu, mytický svět by byl svět zcela specifický, do něhož jsoucno vstupuje ve formách předepsaných tímto porozuměním. Jako jiné způsoby porozumění má i mýtus své iluze, své měličiny, svá popředí a hloubky. Jako jiné by měl také svou originalitu, svůj původní přístup k tomu, co se v něm člověku objevuje. Pochopitelně nikdy mýtus neobjeví geometrii, matematickou zákonitost a skryté materiální vrstvy přírody. Ale mohlo by být, že neexistuje žádný jiný přístup k tomu, co je posvátné, v jeho bytostném vztahu k člověku a jeho podstatné konečnosti.*“⁵⁹⁵ Mýtus je formou bytí, nikoli poznání.

Pozoruhodná je v těchto fragmentech myšlenka cenzury, spojené s mýtem, která dovysvětluje potenciál interpretovaného mýtu říci něco podstatného, zprvu a většinou skrytého ohledně lidské existence. Stažení projekcí znamená prozření, zpřístupnění nové otevřenosti vlastního bytí. Mýtus je rovněž privilegovaným, možná jediným prostředkem nalezení posvátného; to však vyžaduje schopnost, kterou moderní člověk ztratil: osvojit si mýtus jako způsob bytí. K posvátnému máme přístup prostřednictvím svědectví mýtu: sakrální se však nestává součástí našeho přirozeného světa. Originalita mytického světa je podle Patočky v současnosti ztracena.

⁵⁹² Srv. *Mýtus*, str. 435.

⁵⁹³ Viz *Mýtus*, str. 435.

⁵⁹⁴ Srv. *Pravda mýtu – její problém*, str. 436-437.

⁵⁹⁵ *Pravda mýtu – její problém*, str. 437-438.

4.11. Texty z let sedmdesátých – shrnutí a zhodnocení

Patočkova filosofie mýtu z let sedmdesátých je, přestože spíše roztroušená v rozličných textech a studiích, poměrně ucelený útvar, plod celoživotní meditace. Nenalzáme v ní mnoho nového oproti předchozím obdobím Patočkova myšlení v tom smyslu, že by se objevovaly radikálně nové náhledy či zásadní přehodnocení celkového pojetí. Ať už jsou texty z let sedmdesátých spíše příležitostné, nebo se jedná o práce, v nichž se Patočka pokoušel tak či onak shrnout a završit své myslitelské úsilí, setkáváme se v nich s vyžralou podobou jeho myšlení. Patrná je zde jistá radikalizace, patrně spoluzapříčiněná i dalším nuceným odchodem z univerzity a společenskou situací, v níž už nemělo valný smysl usilovat o kompromis se státní mocí. Patočkovo programově otevřené a nezavršené myšlení, které se neobávalo experimentu a ustavičného přehodnocování svých východisek, v pozdních textech skutečně dochází k formulacím a tezím až provokativním. Tento vývojový trend se do jisté míry týká i uvažování o mýtu.

Při četbě pasáží, které se zabývají mýtem, je třeba mít stále na paměti rozlišení, které je věcně přítomné stále, ale pojmově je Patočka nevypracovává důsledně. Jde o rozdíl mezi mýtem jako duchovním útvarem, vyprávěním, a mýtem v nevlastním smyslu – tedy jako stavem mysli či stadiem civilizace, která takové vyprávění nereflektovaně přijímá v jeho zdánlivé doslovnosti jako optiku, jejímž prostřednictvím vnímá svět.

Mýtus jako vyprávění zůstává velmi pronikavým komentářem lidské existence, výstižnou artikulací jejích klíčových konfliktů a témat. Řada formulací svědčí o Patočkově přesvědčení, že takovým nevlastnějším tématem mytických vyprávění, ba potažmo lidské existence jako takové je provinilost, způsobená narušením původní souvislosti celku světa. Člověk jest svou

provinilostí, způsobenou vstupem do prve toliko bohům vyhrazené oblasti zjevování. Tak mýtus zpřítomňuje s plnou ostrovní situací, kterou reflexe přeznačuje a činí z ní lidské privilegium. V tomto smyslu zůstává slovem, kterému stojí za to naslouchat – a to i pro jeho transpersonální moment: není totiž výpovědí, jejímž subjektem by byl bez dalšího jednotlivec; spíše zůstává slovem prvotní „noci“, vyprávěním rodícím se v samém „srdci světa“, slovem jakoby vyvřelým či vykrystalizovaným v hlubinách, do kterých jinak než prostřednictvím reflektující meditace o mýtu nelze dohlédnout.

Mýtus jako stav mysli či stadium civilizace je naopak pro Patočku podle všeho čímsi, co má být (a přinejmenším v našem kulturním okruhu bylo) překonáno. Předpokládané somnolentní vědomí příslušníků předdějinných či nedějinných civilizací je polospánkem ducha, podvazujícím svobodu, zodpovědnost a sebeurčení. Jako negativní pozadí rodících se dějin je mýtus v této podobě důležitou komponentou Patočkovy filosofie dějin. Provokativní teze, podle níž je jedinou civilizací, která se z mytické somnolence probudila, ta naše, tvoří podle všeho jednu ze základních myšlenek této filosofie.

V Patočkových pozoruhodných interpretacích jednotlivých mytických látek zůstává mýtus většinou předmětem jisté úcty: bývá jako slovo z nedozírných hloubek vyslechnut a přijat ve své alteritě. Ostatně mu Patočka v této době přiznává i svébytnost ve smyslu aktivity: mýtus si vybírá básníka, který jej ztvární, nikoli naopak. V některých případech se však ani zde nelze ubránit dojmu, jako by Patočka ve své snaze vyloupnout z předpokládané mytické skořápky jádro existenciálního smyslu sklouzával k vyprázdňování mýtu, poněkud násilně demytologizaci a redukci bohatého mytického obsahu na hypotetické existenciální jádro.

Jádrem Patočkových tvrzení o počátku dějin je vyprávění o zrození reflexe z lůna mýtu, resp. o probuzení sebevědomého a svobodného člověka z mytického polospánku. K mnohoznačnosti a obtížnosti této části Patočkovy

filosofie nemálo přispívá skutečnost, že se skutečně jedná o naraci, o vyprávění, v němž lze rozpoznat motivy a struktury, známé z rozličných mytologických okruhů. Tam, kde Patočka s pomocí mýtu medituje o lidském údělu, se zúročuje snaha naslouchat šepotu z hlubin, vpustit do myšlení alteritu noci a tím se ubránit hybris absolutizovaného dne. Ve vyprávění o počátku dějin jako by se naopak ukazoval stín téhož: do myšlení, které samo sebe chápe a o sobě samém vypráví jako o protitahu vůči překonanému mýtu, jako by se zde vkrádal prvek iracionality. Mohli bychom si položit otázku, zda se na jedné straně vyprávění o překonání mýtu myšlením nestává – na jiných místech Patočkou samotným kritizovaným – osvícenským samozvaným mýtem, na straně druhé zda, vypráví-li se tak pouze o jedné (příznačně: Patočkově) civilizaci, není projevem úděsné hybris moderního Evropana, tedy právě té zpupnosti, kterou se Patočka zvláště ve svých pozdních textech snaží uchopit a překonat.

Patočka zjevně pokládal jádro evropské duchovnosti, péči o duši, za záležitost zcela specifickou a poklad nedozírné hodnoty. Právě ona se podle všeho stává definitivní šifrou pro „vzmach“, autentickou transcendenci daností: semenem, z něž vyrůstá strom Evropy – a dějin vůbec. Uchopit toto jádro s maximální možnou ostrotí patrně vyžadovalo negativní pozadí, od něž by se péče o duši odrazila – jako takové pozadí posloužil mimo jiné i mýtus jako zkušenost světa a stav mysli. Výhodou vyprávění o zrození této duchovnosti je tradovatelnost: ne pokaždé máme poblíž Sókrata, který by nás probouzel svými otázkami, ale je-li zde mýtus o něm, je možné se k tomuto prapočátku znovu a znovu vztahovat – a z vyprávění se mohou jako z duchovní dělohy znovu a znovu rodit další daimónští tazatelé. Možná byl záměr Patočkovy filosofie dějin i tento: konzervovat ve vyprávění o Evropě lék proti každodennímu upadání, které je ostatně se svou orientací na bezprostředně daném, nekritičností a polospánkem jakousi nepodařenou odlikou mytického vědomí.

Můžeme si pomoci obrazem: je-li péče o duši či „vzmach“ semenem, z něž strom Evropy a dějin vyrůstá, je vyprávění o počátcích Evropy a zrodu problematičnosti skořápkou. Mytické vědomí, každodennost a jejich nositele bychom pak mohli přirovnat k (více či méně kvalitní) hlíně, v níž se takové semínko může, ale také nemusí ujmout.

Tradovatelnost je jednou ze základních charakteristik právě mýtu. Kdo se však rozhodne *vyprávět* o konci mýtu, může tím pomoci tradovat samotné jádro vyprávění, avšak vystavuje sebe – a především to, o čem jeho příběh vypráví – také nebezpečí: vždycky lze naslouchat místo jednoho vyprávění jinému, případně vyprávět příběh jinak. Jak zásadní může být taková reinterpretace, toho si byl Patočka jako interpret nejen jednotlivých mytických příběhů, ale také dějinných proměn jejich zpracování, dobře vědom. Nezbyvá než konstatovat, že se rozhodl svůj příběh o konci mýtu vyprávět. Nakonec není rozhodující, zda to „tak a tak“ ve skutečnosti bylo; skutečnost je vždycky i věcí rozumění, a tedy volby. Příběhu zůstává vnitřní přesvědčivost, jádro smyslu, které chtěl Patočka předat, neboť věřil, že zde je jádro evropské duchovnosti, která snad může svět na pokraji katastrofy zachránit.

Vzdor svým silným pochybnostem o smysluplnosti moderního, Patočkou sdíleného mýtu o dějinách se domnívám, že víra našeho filosofa v odpovědnost a skromnou racionalitu zohledňující lidskou, třebaže snad nikoli nutně radikální konečnost má nejen své oprávnění, ale také budoucnost. Je to právě tato sdílená víra, která zavinila mé rozpaky nad Patočkovým pojetím mýtu.

5. Závěr

*Jaké to oudů toužení,
Chtí opět býti jedno jen.
Jaké to strašné hemžení,
Můj nový sen. – Můj nový sen! –*
K. H. Mácha, *Máj*⁵⁹⁶

Duch se osvobodí, až když přestane být oporou.
Franz Kafka, *Aforismy*⁵⁹⁷

*Filosofie, která začíná pochybováním, útočí na něco, čemu už nikdo nevěří,
a nic věrohodného nenabízí... takové filosofii nyní hrozí riziko, že zpřetrhá své
svazky s životem, který ji obklopuje, a zřekne se slibu starověké filosofie, že
nám bude pomáhat, třeba nepřímo, žít moudře a dobře.*

Roger Scruton, *Průvodce inteligentního člověka filosofií*⁵⁹⁸

Na konci práce se pokusíme o dvojí. V první části nazvané *Patočkova meditace o mýtu* sumarizujeme, nakolik to bude v našich silách, Patočkovu meditaci o mýtu a budeme se snažit tuto meditaci číst jako celek co možná nejkompaktnější. V této souvislosti přistoupíme na Patočkovy předpoklady a

⁵⁹⁶ Mácha, Karel Hynek, *Máj*, in: *Spisy K. H. Máchy*, sv. I.

⁵⁹⁷ Kafka, Franz, *Aforismy*, Praha: Torst 1998, str. 18.

⁵⁹⁸ Scruton, Roger, *Průvodce inteligentního člověka filosofií*, Brno: Barrister and Principal 1997, str. 10.

pokusíme se vyslechnout poselství, které nám náš myslitel chtěl svou meditací o mýtu předat.

Ve druhé části nazvané *Problémy a výhledy* pak budeme uvažovat o problematických rysech odkazu našeho myslitele, nakolik se týká zvoleného tématu, a zamyslíme se nad možnostmi dalšího rozvíjení tohoto odkazu.⁵⁹⁹

5.1. Patočkova meditace o mýtu

Jan Patočka nevytvořil vyčerpávající teorii mýtu, ale postupem času dospěl k jeho relativně ustálenému pojetí. V následujícím se pokusíme nejprve ve zkratce načrtnout cestu, kterou se jeho myšlení v tomto ohledu ubíralo. Poté se pokusíme zamyslet nad vnitřní spjatostí, jednotou i rozmanitostí jednotlivých peripetií této cesty; zahlédnout tuto jednotu, nakolik je to možné, by nám mělo pomoci rozvedení Patočkova přirovnání mýtu ke snu a posléze i pokus převyprávět hypotetický filosofický mýtus, který lze na základě Patočkových textů konstruovat. Z celé naší práce i závěrečných úvah by mělo vysvitnout, v jakém smyslu se Patočkova nikoli nepřetržitá a ustavičná, přece však celoživotní meditace o mýtu vztahuje k samotnému jednotícímu středu jeho myšlení, který souhrnně označujeme jako pohyb vzmachu či transcendence.

5.1.1. Vývoj Patočkova pojetí mýtu

První etapa Patočkova uvažování o našem tématu se vyznačovala pozoruhodným experimentováním, ovlivněným silně zájmem o romantismus. Právě zde se po mém soudu náš myslitel nejvíce přiblížil vytvoření

⁵⁹⁹ Své kritické poznámky jsem před několika lety v zárodečné formě formuloval ve svém prvním patočkovském textu *Patočkovo pojetí péče o duši a jeho kritika*, in: *Teologická reflexe* 2/2007.

konsistentního a smysluplného, v jistém smyslu metafyzického rámce lidské zkušenosti, v němž měl své významné místo i mýtus, chápaný takřka bez osvícenské přezíravosti jako náboženské zjevení. Mýtus je v tomto období pro Patočku hlasem kosmického oceánu bytí či tance sil a uchází se o roli zjevení této všezakládající oblasti. Kosmický život, který se v mýtu zjevuje, je blažený, a moci zde působící jsou v zásadě důvěryhodné; Patočka v tomto období dokonce uvažuje o předdějinném zlatém věku jako o období a stavu, z něhož možná nebylo zcela záhodno odpadnout,⁶⁰⁰ a o přechodném splývání s blaženým tancem sil jako o plnohodnotné formě překročení každodennosti.⁶⁰¹ V jeho raném, při vší fragmentárnosti dosti obsažném pokusu o vybudování filosofie mýtu se artikulují základní stanoviska, kterým Patočka z větší části zůstane věrný v celém zbytku své myslitelské dráhy (odmítnutí pozitivistického přístupu k mýtu, uznání jeho svébytnosti a specifčnosti, povědomí o jeho symbolickém charakteru, soupatřičnosti s ritem a minulostní orientací), nicméně také experimentuje s pozicemi, které posléze opustí: s pojetím mýtu jako bezmála nezprostředkovaného zjevení důvěryhodné božské oblasti hlubokého světa za hranicemi „mytologického chórismu“, oblasti skýtající „nadpochopitelný smysl“, s níž se spojujeme prostřednictvím specifického aktu mytické anamneze. Filosofie může tuto oblast zjasnit, nicméně nikoli úplně: ani zde Patočka nevěří v možnost dokonalé deskripce primordiální oblasti mytických dějů.⁶⁰² Brzy však Patočka své pojetí začíná modifikovat: návrat do mytického stavu mysli je odmítnut, počátek dějin už neznamená katastrofu a provinění, ale zrod svobody a odpovědnosti, a v rámci západní tradice, nakolik chce být aktuální, sdělná a věrná sama sobě, má mýtus význam především jako námět či inspirace pro umění.⁶⁰³ Proměňuje se i

⁶⁰⁰ Srv. *Úkoly, které si může klásti...*, str. 69-74.

⁶⁰¹ Srv. *Úkoly, které si může klásti...*, str. 80-94.

⁶⁰² Srv. *Mýtus v naší romantice*, zvl. str. 57.

⁶⁰³ Srv. *Mýtus jako vyprávění*.

povaha předpokládané oblasti hlubokého světa, která se v mýtu artikuluje: namísto blaženého tance sil nastupuje nicotou rozleptaná propast neukojitelné touhy po toliko imaginární vlasti, marně slibující naplnění. Tímto obdobím počínaje Patočka v podstatě rezignuje na přesnější vyjasnění svého pojetí „hlubokého světa“ – bude příležitostně s touto oblastí dál pracovat, ale její pojetí bude poněkud vágní a značně kolísavé. Lidská transcendence se pak neuskutečňuje ponořením do oceánu kosmického života, ale uvědoměním a přijetím osamělosti a izolace; člověk má především akceptovat a vydržet svůj neradostný úděl, s nímž ho ostře konfrontuje básnický vyjádřený mytický symbol.⁶⁰⁴ V první polovině čtyřicátých let se rozeznává základní kontrapunkt Patočkova uvažování o mýtu: na jedné straně je tento vždy hlasem transpersonální hlubiny světa, „noci“, na straně druhé je artikulací lidské situace. Je vyprávěním, které zní v člověku, ale nepochází jen z něj. Ireversibilní a nikoli bezvýznamnou změnu představuje ztráta důvěryhodnosti mytologických mocností a s ní spojené vědomí o marnosti všech snah nalézt bazální důvěru, nebo snad dokonce šťastné vyústění existence: vzmach, tedy transcendence danosti, se bude napříště odehrávat zásadně ve znamení konečnosti a navzdory neradostné lidské situaci, jejím osvojením, plným přijetím utrpení a zmaru, nikoli však překročením této situace v jakkoli myšleném „metafyzickém šťastném konci“ či úlevném spočinutí v oceánu kosmického života.

Po druhé světové válce se Patočka zabývá počátky filosofie, čímž se v jeho myšlení o mýtu silněji dostává ke slovu dějinný zřetel. Mýtus má funkci překlenovat z individualizace plynoucí a v ní sílící roztržku ve jsoucím,⁶⁰⁵ avšak za cenu zřeknutí se svobody a delegování rozhodnutí do minulosti.⁶⁰⁶ Je

⁶⁰⁴ Srv. *Symbol země u K. H. Máchy*.

⁶⁰⁵ Srv. *Nejstarší řecká filosofie*, str. 23-24.

⁶⁰⁶ Srv. *Nejstarší řecká filosofie*, str. 26

polosnem myslí, z něž se člověk skutečně probouzí až v počátcích myšlení.⁶⁰⁷ Obrazně se v něm, podobně jako ve snu, dostávají ke slovu stěžejní témata lidské existence. Jeho dominantou je polarita řádu a chaosu; reflexe mimo jiné znamená, že člověk přestává projíkovat zdrcující moc chaosu do praminulosti a uvědomuje si ji jako aktuálně přítomnou.⁶⁰⁸ Mýtus je vyprávění, které zdvojuje svět, reflexe pak vzniká zdvojením vědomí.⁶⁰⁹ Pro sílící individualizaci je mýtus lůnem, pro čerstvě zrozenou reflexi pak stavebním materiálem (Patočka obsáhle pojednává vazby zvláště myšlení presókratiků na mytickou obraznost), ale i ohrožením a svodem.⁶¹⁰ Jak jsme již podotkli, Patočka ve svých přednáškách k dějinám filosofie pojednává mýtus s ohledem na konkrétní situaci vzniku západní myšlenkové tradice, proto tematizuje i specifickou řeckou religiozitu a její roli při vzniku filosofie. Tím specificky řeckým je jednak politizace religiozity,⁶¹¹ jednak její (přechodné) zjasnění v homérském eposu, a posléze tragédie, která navracejíc na scénu moc chaosu exponuje protichůdnost požadavků kladených na člověka a tím se dostává na samotný okraj problematičnosti. Pokud bychom filosofii chápali spolu s Patočkou jako probuzení ze spánku, představovala by zvláště tragédie se svým více než počínajícím vědomím konfliktu a problematičnosti jakési neklidné spáčkovo převalování těsně před probuzením.

Mýtus jako takový je pro Patočku orientován na minulost, filosofie znamená vynoření přítomnosti.⁶¹² Od svého počátku se řecké myšlení vůči mýtu, z něž vychází a který usiluje překonat, vztahuje dvěma způsoby: jednak ve smyslu osvícenské kritiky, jednak absorpcí náboženství do filosofie. Tragédie se

⁶⁰⁷ Srv. *Nejstarší řecká filosofie*, str. 27.

⁶⁰⁸ Srv. *Nejstarší řecká filosofie*, str. 27-29.

⁶⁰⁹ Srv. *Nejstarší řecká filosofie*, str. 29.

⁶¹⁰ Srv. *Nejstarší řecká filosofie*, str. 60-65.

⁶¹¹ Srv. *Nejstarší řecká filosofie*, str. 66-111.

⁶¹² Srv. *Nejstarší řecká filosofie*, str. 69.

vyznačuje konfliktem požadavků; tragický hrdina je živá otázka;⁶¹³ nicméně filosofie se s ní v myšlení Sókratově rozchází v otázce teodiceje: člověk nese plnou odpovědnost za svá rozhodnutí. Sókratés se jako paradigmatická postava filosofické tradice pohybuje mezi nesvobodou mýtu a nihilismem sofistů; zastává pomocí nahlédnutí tradiční hodnoty,⁶¹⁴ které mýtus toliko konzervuje, aniž by je byl s to odůvodnit.⁶¹⁵ Patočka v poválečných přednáškách hovoří i o umělém, filosofickém (případně sofistickém) mýtu: ten může být účelově použitá pohádka,⁶¹⁶ travestie filosofického obsahu,⁶¹⁷ a má také pomocnou funkci: vyvolává nadšení.⁶¹⁸

Čtyřicátá léta v Patočkově myšlení o mýtu představují období hledání a experimentování, během kterého náš myslitel zaujímal i pozice z hlediska známějších textů dosti nečekané, na jehož konci však je jeho základní pojetí (nikoli ucelená filosofie) mýtu rámcově dotvořeno. Mýtus je vyprávěním, které dává zaznít hlasu jinak jen stěží přístupné a nepřiliš jasně určené hlubiny skutečnosti; mluví v člověku a o něm, není však možné jej redukovat na lidský výkon či výmysl. Mýtus je orientován minulostně, proto je život v něm jako v duchovním prostředí (tedy v archaických společnostech) hypnotizován daným a nesvobodný. Filosofie znamená přijetí a kultivaci individualizace, tedy roztržky s celkem světa, kterou mýtus usiluje překrýt a zhojit. V současnosti nepředstavuje mýtus (a tím méně extatický či orgiastický regres do mytického polospánku) autentickou možnost transcendence, leda by byl opakován v umění či interpretován. Už zde je plně přítomno zásadní rozlišení mýtu jako duchovního prostředí archaického člověka a mýtu jako vyprávění,

⁶¹³ Srv. *Sókratés*, str. 30-31.

⁶¹⁴ Srv. *Platón* str. 29-30.

⁶¹⁵ Srv. *Sókratés*, str. 104

⁶¹⁶ Srv. *Sókratés*, str. 42.

⁶¹⁷ Srv. *Platón*, str. 209.

⁶¹⁸ Srv. *Platón*, str. 287-288.

k němuž se může v zájmu sebezprojasnění vztahovat (podle Patočky bdělé) vědomí člověka dějinného.

V padesátých letech se Patočka ohledně mýtu⁶¹⁹ odmlčí, což se zdá být způsobeno nejen osobní a politickou situací, která příliš nepřála jeho originální tvorbě, ale i obecným myšlenkovým rámcem, s nímž tehdy pracoval; nezdá se, že by v „negativním platonismu“ s jeho radikalizací negativity bylo pro mýtus místo či uplatnění.

V šedesátých letech se Patočka k tématu vrací. Jeho úvahy předpokládají předcházející vývoj, avšak dosavadní krajní polohy (mýtus jako zjevení radikální transcendence a mýtus jako artikulace lidské situace) se v nich nyní vzájemně průběžně doplňují a jsou jako protikladné momenty rozeznívány ve své komplementaritě, a to do značné míry v závislosti na kontextu. Akcent na lidskou konečnost podtrhuje skutečnost lidského sousedství s nocí, která o sobě dává vědět právě prostřednictvím mýtu. Začátkem šedesátých let Patočka ve studii věnované problematice prostoru interpretuje některé pojmy a motivy Eliadovy fenomenologie náboženství; zasazuje je (zvláště polaritu sakrální-profánní) do rámce přirozeného světa a interpersonálně konstituované prostorovosti, která v archaickém světě prodělává „sakrální transsubstanciaci“: původně hrozivá periferie sama od sebe vstupuje do lidského světa a stává se jeho posvátným centrem.⁶²⁰ V tom se ukazuje, že lidský svět spočívá na hlubině, která bude posléze metafyzikou a vědeckou racionalitou překryta, zapomenuta či zfalšována. Podobně je i pointou úvah, věnovaných antické tragédii,⁶²¹ lidská konečnost na pozadí „noci“. Patočka upozorňuje na nesrozumitelnost řeči mýtu pro moderního člověka, plynoucí z absence

⁶¹⁹ Jedinou, a v rámci Patočkova myšlení o mýtu svou budoucnostní orientací poněkud excentrickou výjimkou je článek *Čas, mýtus, víra* z roku 1952.

⁶²⁰ Srv. *Prostor a jeho problematika*.

⁶²¹ Srv. *Epičnost a dramatická, epos a drama a Ještě jednou Antigona a Antigone ještě jednou*.

původního rituálního rámce,⁶²² současně s tím konstatuje moderní rozpad sdíleného smyslu ústící v současném nihilismu. Podle něj by bylo možné myslet zrod nové smysluplnosti podobný původní tragické *katharsis*, kde se smysl rodil v posvátném rituálním dějství, aniž by byl předem dán.⁶²³ S mýtem souvisí i Patočkova nauka o třech existenčních pohybech; pohyby akceptace a sebezprodloužení se v mýtech odrážejí a jim vlastní, zprvu buďto němé (akceptace), či nevědomé (sebezprodloužení) děje se v něm artikuluje, a to společně se základními strukturami přirozeného světa (domov-cizota). Mýtus před zrodem filosofie představuje deficientní modus provádění pohybu transcendence: archaické vědomí v něm zůstává uvězněno v minulosti. Nicméně je i archaický mýtus velmi přiléhavým vyjádřením lidské situace, což jej posléze činí privilegovanou přístupovou cestou k reflektujícímu uchopení této situace. Pravý pohyb transcendence nachází svůj výraz v mýtu o bohočlověku,⁶²⁴ dokonale spravedlivém, který je ve střetu s padlým světem nezbytně zničen, nutně však i vstává z mrtvých, a to ve společenství podobně odevzdaných, společenství založeném a umožněném jeho krajní odevzdaností. Mýtus o bohočlověku ve svých rozličných podobách je oproti mýtu archaickému velmi specifický. Zatímco v minulostně orientovaném mýtu archaickém se člověk může bez dalšího poznat, budoucnostně zaměřený mýtus o bohočlověku předvádí nejzazší lidskou možnost a vyzývá ke ztělesnění. Archaický mýtus je artikulací rituálního jednání, v němž se odehrává kosmogonie mytického světa. Mýtus o bohočlověku se má podobně ke světu vpravdě dějinnému: jakýmsi jeho rituálem je odpovědná a odevzdaná existence paradigmatického „bohočlověka“, jež otevírá možnost ustavit společenství podobně odevzdaných, které se vždy znovu rodí prostřednictvím tradování a anamnese tohoto mýtu a je podle všeho vlastním nositelem dějinnosti. Ta

⁶²² Srv. *Ještě jednou Antigona a Antigone ještě jednou*, str. 391.

⁶²³ Srv. *Epičnost a dramatičnost, epos a drama*, str. 357-358.

⁶²⁴ Srv. „*Přirozený svět*“ v *meditaci svého autora po třiatřiceti letech*, str. 248-251.

potom sice záleží na křehké svobodě odevzdávajících se jednotlivců, ale tím, že „bohočlověk“ se svou ochotou k oběti žije v sousedství noci a vyprávění o něm je mýtem v silném slova smyslu, rovněž vyvěrá z nezbadatelné prapůvodní hlubiny a je v ní založena. Bohočlověk v dějinách hraje roli usmířené, či spíše usmiřující periferie: propastná vášeň lidského nitra se v něm stává pathosem oběti a spravedlivý se ve svém nejzazším sebevzdání stává významovým centrem autenticky lidského světa.

V sedmdesátých letech Patočka potřetí⁶²⁵ formuluje své obecné pojetí mýtu. Ten je pro něj hlubokou výpovědí o člověku a předpojmovým myšlením,⁶²⁶ akcentováno je jeho původní místo v rituální praxi, jejímž prostřednictvím se člověk rozumějícím způsobem vztahuje k celku svého bytí ve světě, a to z hlediska původní minulosti.⁶²⁷ Mýtus lidskou existenci artikuluje velmi přesně: zapadá do ní „jako ruka do rukavice“.⁶²⁸ Právě příbuznost jednotlivých mýtů, vyplývající z jejich vztahu k lidské existenci a jejím obecným rysům, umožňuje vznik mytologických soustav.⁶²⁹ Mýtus je vždy spojen s kolektivem⁶³⁰ a zpravidla vypráví v různých rovinách (antropogonické, teogonické, kosmogonické) o prapůvodní provinilosti.⁶³¹ Ta není konkrétním, jednotlivým proviněním, ale bytostným rysem lidského života, který se pro Patočku vyznačuje odchýlením od původní nenarušené jednoty všeobsažného celku, tedy lidským vpádem do říše zjevování, původně vyhrazené bohům.⁶³²

Tento charakter existence pokládá náš myslitel za centrální a často se objevuje i v jeho dalších textech ze sedmdesátých let. Právě o vině mluví

⁶²⁵ Za první dva systematické pokusy můžeme pokládat fragment studie *Mýtus v naší romantice, zvláště u Erbena* a rozsáhlý exkurz v přednáškách k presokratikům z druhé poloviny čtyřicátých let.

⁶²⁶ Srv. *Základní problémy předsókratovské filosofie*, str. 12-15.

⁶²⁷ Srv. *Základní problémy předsókratovské filosofie*, str. 19-20.

⁶²⁸ Srv. *Základní problémy předsókratovské filosofie*, str. 21.

⁶²⁹ Srv. *Základní problémy předsókratovské filosofie*, str. 21.

⁶³⁰ Srv. *Základní problémy předsókratovské filosofie*, str. 25.

⁶³¹ Srv. *Základní problémy předsókratovské filosofie*, str. 27.

⁶³² Srv. *Evropa a doba poevropská*, str. 102.

biblický „mýtus“ o rajské zahradě, stejně jako příběh o Oidipovi. Druhým významným tématem, které v mýtu, a zvláště v tragédii přichází ke slovu, je střet „denní“, osvícenské tendence k sebeabsolutizaci s prapůvodní „nocí“,⁶³³ která před osvícenskou hybris varuje a jí vzdoruje.⁶³⁴

Zvláštní verzi (ač původně spíše inverzí) mýtu o bohočlověku je faustovská legenda. Tento pro Patočku mytický motiv vyvěrá ze samého srdce světa a svého básníka si sám vybírá,⁶³⁵ nicméně odráží se v něm dějinný pohyb a v jeho rozličných interpretacích a znovučteních se na něm ukazují nejen peripetie moderny, ale i možné řešení krize, do níž podle Patočky vyústily.⁶³⁶ Legenda o Faustovi je příběhem o ztrátě duše vinou instrumentalizace touhy po poznání a mocichivosti; její reinterpretace v Mannově románu Doktor Faustus nabízí východisko prostřednictvím oběti a přijetí univerzální odpovědnosti.⁶³⁷ V Patočkově pozdní filosofii dějin se pak vrací mýtus ve smyslu duchovního prostředí archaických společností, vyznačujících se „skromným smyslem“,⁶³⁸ nicméně také zajištěním v obstarávání bezprostředních potřeb.⁶³⁹ Nesmrtelnost je zde participací na rodovém životě a život sám dlouhou řadou akceptací.⁶⁴⁰ Mýtus má ráz ontologické metafory;⁶⁴¹ mytický člověk si není vědom, že se v něm vlastně nemluví o jsoucnech (božstvech), nýbrž o samotném bytí. Odehrává se v něm, arci oproti filosofii v deficientním modu, pohyb pravdy.⁶⁴² Mýtus představuje sedimentovaný smysl⁶⁴³ a je s ním spjata sebezapomenutí v orgiastickém excesu.⁶⁴⁴

⁶³³ Srv. *Pravda mýtu v Sofoklových dramatech o Labdakovcích*, str. 465-466.

⁶³⁴ Srv. *Pravda mýtu v Sofoklových dramatech o Labdakovcích*, str. 467.

⁶³⁵ Srv. *Faustovská legenda včera a dnes*, str. 105-106.

⁶³⁶ Srv. *Faustovská legenda včera a dnes*.

⁶³⁷ Srv. *Faustovská legenda včera a dnes*, str. 524.

⁶³⁸ Srv. *Kacířské eseje o filosofii dějin*, str. 28-29.

⁶³⁹ Srv. *Kacířské eseje o filosofii dějin*, str. 33

⁶⁴⁰ Srv. *Kacířské eseje o filosofii dějin*, str. 34-37

⁶⁴¹ Srv. *Kacířské eseje o filosofii dějin*, str. 45.

⁶⁴² Srv. *Kacířské eseje o filosofii dějin*, str. 45.

⁶⁴³ Srv. *Kacířské eseje o filosofii dějin*, str. 51.

⁶⁴⁴ Srv. *Kacířské eseje o filosofii dějin*, str. 101.

5.1.2. Mýtus jako sen a probuzení z něj

Jak jsme měli možnost sledovat, Patočka o mýtu dosti intenzivně uvažoval v průběhu takřka celé své myslitelské dráhy, aniž by však vytvořil jeho soustavnou filosofii; kromě jednoho (navíc sporného) případu⁶⁴⁵ o to podle všeho ani neusiloval. Mýtus pro něj byl zpravidla optikou, jejíž pomocí bylo možné zahlédnout některé z hlavních témat jeho myšlení, přičemž v samotném centru jeho pozornosti byl zpravidla pohyb „vzmachu“. Rovněž jsme se však mohli přesvědčit o tom, že absence systematické filosofie mýtu neznamenaala inkonsistenci: Patočka se sice příliš nesnažil téma mýtu vyčerpat a uzavřít, nerezignoval však na určitý obecný pojem mýtu. V následujícím se nejprve pokusíme vystihnout, v čem toto obecné pojetí spočívalo, a pak se budeme snažit porozumět tomu, co se nám Patočka, nakolik pojednával o mýtu, vlastně snažil sdělit a předat.

Mýtus by se dal v Patočkově myšlení charakterizovat jako vyprávění, které symbolicky zpřítomňuje celek světa a lidské existence v něm. Zásadní je rozlišení, přítomné věcně, ne však vždy explicitně, mezi mýtem, nakolik je duchovním prostředím, v němž archaický člověk žije, a mýtem jako duchovním útvarem, k němuž se vztahuje vědomí člověka, který už vstoupil do dějin. V prvním významu je mýtus jakousi dělohou, která umožňuje se v jistém smyslu vztáhnout k metaforicky a symbolicky zpřítomňovanému celku světa a usnadňuje (ba snad i umožňuje) pokračující individualizaci tím, že zaceluje a hojí roztržku ve jsoucím, představovanou odděleným vědomím

⁶⁴⁵ Jde o mnohokrát citovanou práci *Mýtus v naší romantice, zvláště u Erbena*, která má k systematicky vypracované filosofii mýtu nejbližší, tento rozvrh však zůstal nedokončen a už jeho začlenění do pojednání o české romantice (nemluvě o souvislostech s ve stejné době rozpracovanou filosofií dějin) zpochybňuje jeho svébytnost; viz rovněž Karfík, Filip, *Patočkova strahovská pozůstalost a jeho odložené opus grande*, Kritický sborník XX, 2000/2001, str. 125-160.

individualizovaného člověka. Patočka různými způsoby tematizoval rostoucí napětí v předdějinném světě, které vrcholí zrodem filosofie. Pro tu je potom mýtus ohrožením a svodem, nicméně také představuje zásobárnu obrazů, jejichž přeznačením se myšlení může ustavovat.

Nakolik je obýván, mýtus usmiřuje roztržku ve jsoucnu, a to mimo jiné i díky tomu, že sice lidskou, pro Patočku obvykle překerní a nepřiliš radostnou situaci na jedné straně exponuje, na straně druhé však depotencuje projekcí této snad až příliš ostré expozice do minulosti. Mýtus je díky tomu velmi přesnou a přiléhavou artikulací lidské existence: pokud je zrušena fascinace minulostí a reflektované vědomí se k němu vztáhne jako k duchovnímu útvaru, který obsahuje pravdu, nicméně není záhodno mu slepě důvěřovat, je jeho prostřednictvím možné nebývale intenzivní sebeosvojení. Mýtus předvádí základní struktury přirozeného světa (zvláště polarity chaosu a řádu či domova a cizoty), artikuluje se v něm nemá dramata pohybu akceptace i obvykle obstaráváním překryté sebezotročení života, jak je vlastní pohybu sebezprodloužení, především však mýtus zvyšlovňuje podle Patočky zásadní charakter lidské existence, totiž její ráz provinilosti. Navíc mýtus představuje slovo, pocházející z oblasti prapočátků; „noc“ v něm sama lidským prostřednictvím přichází ke slovu. Přiléhavost mýtu ve srovnání s jinými duchovními útvary plyne právě z toho, že mýtus není pouhým sebeuchopením konečné bytosti, ale jakýmsi komentářem „noci“ k lidskému živobytí, nakolik tato hlubina člověka nese, dává mu vyrůst až k emancipovanému lidství, avšak právě jako taková o něm ví i to, nač by snad leckdy raději zapomněl.

Patočka záhy rezignoval na záměr přímo projasnit oblast nezjevného prazákladu, nicméně mýtus pro něj zůstal vždy hlasem, upozorňujícím člověka na „noc“, která zakládá, nese a ustavičně objímá všechn „denní“, lidsky srozumitelný a do jisté míry i smysluplný svět. Ani prostřednictvím mýtu není pro Patočku možné „noc“ pochopit, ale už trpělivé naslouchání jejímu hlasu,

kterým je mýtus, skýtá možnost prolomit diktaturu dne. V souvislosti této snahy prolomit zakletí moderního člověka „denním“ rozměrem skutečnosti se mýtus objevuje ve dvou ohledech: jednak jako vyprávění, upozorňující na skutečnost a působnost „nočního“ aspektu existence, jednak jako filosofický mýtus o obětujícím se bohočlověku.

Je zřejmé, že jednotlivé Patočkovy výpovědi o mýtu není snadné uvést v úplný soulad. Náš myslitel se o to zjevně ani nesnažil: v různých souvislostech mluvil o mýtu rozličnými způsoby, aniž by mezi svými pozicemi explicitně prostředkoval. Zdá se však nepravděpodobné, že by po dlouholeté meditaci o tématu nechal bez povšimnutí zjevnou diskrepanci, pokud by si takové byl vědom; můžeme se snad spíše domnívat, že rozdíly mezi jednotlivými interpretacemi mýtu nepokládal za natolik zásadní, že by svědčily o skutečném rozporu; zdá se, že jednotlivé strategie plynuly spíše z rozdílnosti kontextů než z opravdové roztříštěnosti.

Jak víme, mýtus může být stavem mysli či stadiem civilizace. Nakolik o něm Patočka pojednával v souvislosti se zrodem filosofie, byl jeho postoj k mýtu ve smyslu duchovní matrice, v níž se zárodečné podoby reflexe rozvíjejí, ale která je pro reflexi již zrozenou ohrožením a svodem, značně rezervovaný. Filosofie usiluje mýtus jako stav mysli překonat, a pokud se jím vůbec zabývá, pak se pro ni stává nástrojem – ať už v tom smyslu, že mýtus přeznačuje, používajíc jeho trosek a fragmentů jako symbolických opor myšlení, nebo že vypráví mýtus vlastní, filosofický.

Člověk již probuzený z mytického stavu mysli si může pomocí mýtu (ve smyslu symbolického vyprávění), který je hlasem hlubiny skutečnosti artikulujícím lidskou existenci, osvojovat základní rozměry a charakteristiky svého života a tím své bytí i vědomí intenzifikovat a do jisté míry tak kráčet směrem k hlubší emancipaci od daností. Mýtus tak slouží jako médium

hlubšího sebeosvojení, zrcadlo, v němž se reflektované vědomí může zahlédnout ve své podmíněnosti a situovanosti a tím ji zároveň transcendovat.

Rizikem emancipace však je hybris; nakolik člověk tendenci k sebeabsolutizaci podléhá, stává se pro něj mýtus upozorněním na skutečnost jeho podmíněnosti a křehkosti, a to přinejmenším ve dvojitým smyslu. Jednak se v něm tato podmíněnost zračí a ukazuje, jednak je ale mytický svět i zdrojem smyslu, který není z „denního“ hlediska bez dalšího srozumitelný, přesto však přesvědčuje, a to až k ochotě obětovat se za hodnoty, jež z pragmatického či utilitárního hlediska nemají význam. Mýtus se pak stává varováním a důtklivým upozorněním na podmíněnost a křehkost všeho pouze lidského: zůstává hlasem „noci“, jehož zanedbání může mít za následek nedozírné (dějinné i osobní) katastrofy.

Abychom lépe ukázali jednotu těchto rozličných poloh mýtu, můžeme si pomoci Patočkovým příměrem mýtu ke snu. Rozdíl mezi mýtem žitým a reflektovaným bychom mohli přirovnat k rozdílu mezi spánkem a bděním. Mýtus je jakoby kolektivní sen, z nějž se člověk probouzí do dějin.

Probuzené vědomí se nemusí svými sny nutně zabývat, podobně se ani dějinný člověk nemusí nutně přímo vztahovat k mýtu. Patočka si však jako čtenář Freuda a Junga jistě uvědomoval, že je přinejmenším možné si svou existenci, a to právě ty její aspekty, které si zprvu a většinou vzdor jejich mnohdy zásadnímu významu neuvědomujeme, právě interpretací snu hlouběji osvojovat. Jde o jednu, a jistě ne nejméně významnou, cestu k sebeosvojení, které je podmínkou alespoň nějaké míry narušení slepé recyklace zděděných schémat a konfliktů. Podobně si i prostřednictvím mýtu lze uvědomovat podmíněnost a tím alespoň usilovat o její zvládnutí či transgresi.

Je však možné místo snahy o prohloubení a sebereflexi před neuvědomovanými obsahy uprchnout, třeba do nutkavého obstarávání či zábavy; varování z vytěšňované hlubiny individuální existence, která

promlouvá ve snech, pak může přicházet například ve formě chybných úkonů či psychosomatických onemocnění. Podobně se i mýtus může stát člověku, usilujícím o absolutizaci „denních“ zájmů, varovným hlasem.

Jde přitom o stále týž „sen“ – zprvu a většinou neuvědomovanou, přece však skutečnou a zjevně působící aktivitu „noční“ dimenze skutečnosti. Mýtus je výrazem skrytého života noci, k němuž se můžeme postavit různě, aniž by se ztratila jednota tohoto života. Snad by se o mýtu dalo říci totéž, co Patočka jednou v souvislosti s myšlením Václava Navrátila řekl o snění: „...*žije v něm jediný Sen, který není nic bezprostředního, nýbrž jsoucno samo.*“⁶⁴⁶ Za jeden z hlavních problémů Patočkovy meditace o mýtu pokládám rezignaci na přesnější určení vlastního pojetí této „noční“ oblasti, které by sice bylo spojeno s riskantním vstupem hluboko na „metafyzickou“ půdu, ale věřím, že by mohlo vyjasnit celou argumentaci, zasadit ji do smysluplného přírodního a kosmického rámce a snad i příhodněji kontextualizovat Patočkův příběh o „probuzení“ z hypotetického mytického spánku, tedy o dějinách.

Věřím však, že analogie se snem, vůči němuž se můžeme nacházet v rozličných vztazích podle situace (spánek-bdění) či míry ochoty akceptovat vlastní konečnost a alteritu „noci“ (interpretace-vytěsnění), ukazuje alespoň vnitřní jednotu Patočkových textů o mýtu.

5.1.3. Patočkovo vyprávění o Evropě a životu v pravdě jako mýtus svého druhu

Především ve svých pozdních spisech se náš myslitel, jak si lze povšimnout, nejednou uchýloval k vyprávění a symbolu. Je otázkou, zda a nakolik měl v úmyslu vytvořit vlastní filosofický mýtus, který by umožňoval tradovat

⁶⁴⁶ Patočka, Jan, *Mýtus, sen filosofie*, in: *Sebrané spisy Jana Patočky*, sv. 5, Praha: Oikoymenh 2005, str. 132.

ohrožené jádro evropské duchovnosti, burcoval k jeho opětovnému vtělování, případně pomáhal ohledávat možnosti k jinakosti citlivého, postmetafyzického myšlení. Patočka se v tomto smyslu nevyjádřil, nebudeme mu proto podsouvat snahu o vytvoření originální mytologie. Můžeme se však na základě dochovaných materiálů pokusit převyprávět filosofický mýtus, který by byl Patočka vyslovit mohl (ačkoli to pravděpodobně nikdy neudělal); jde sice spíše o konstrukci než o rekonstrukci, věříme však, že takové vyprávění otevírá perspektivu, z níž je možné uchopit rozmanitost jednotlivých Patočkových interpretací mýtu a v jistém smyslu i zahlédnout celek jeho myšlení. Navíc je třeba si uvědomit, že si náš myslitel mytologické či kvazimytologické a iracionální motivy myšlení dobře uvědomoval,⁶⁴⁷ je tedy dobře možné, že se snažil vědomým užíváním vyprávění a symbolů tyto jinak krajně obtížně přístupné horizonty vlastního myšlení explikovat. Pokusme se tedy tento hypotetický filosofický mýtus, resp. jednu jeho možnou verzi, v krátkosti převyprávět. V našem podání půjde o vyprávění o překonání mýtu, o dějinnost a tradici odpovědné existence, a to jak na rovině kolektivní, dějinné, tak individuální.

Na počátku povstávají z nesmírného, nerozlišitelného pohybu kosmických sil, vyvěrajících z hlubin prapůvodní noci, archaické společnosti, které se sice nacházejí v zakletí pohybů akceptace a sebezprodloužení, v nichž se nicméně nevlastním způsobem odehrává i pohyb transcendence, zpřístupňující (třebaže zastřeně) celek světa. Temná periferie, z níž se rodí veškerenstvo, z vlastní vůle vstupuje do středu těchto archaických společenství, ustavujíc sdílený, sakrální časoprostor. To vše se odehrává v jakémsi společném polosnu, během kterého sílí individualizace, spolu s ní však i konflikty a odcizení. Svou přesnou artikulaci, ustavičně vztahovanou k sakrálnímu centru sdíleného světa a z této božské oblasti i vyvěrající, nachází archaický člověk v rozličných, přece však

⁶⁴⁷ Viz *Mýtus v naší romantice, zvláště u Erbena*, str. 49.

vnitřně jednotných mýtech; v nich se na rozmanitých rovinách vypráví převážně o základní lidské provinilosti. Tyto mýty člověku pomáhají nalézt v situaci silícího odcizení stabilitu a bazální důvěru, avšak za cenu svobody. V proměnách obývaných mýtů se zračí vzrůstající napětí, jež nakonec exploduje v probuzení – zrodu filosofie. Ta si, podobna mytickému demiurgovi, staví tělo z překonaných mytických motivů a symbolů, jsouc ustavičně ohrožována ztrátou svébytnosti zaviněnou opětovným pádem do mytické somnolence. Provinilost, která představuje téma mnoha význačných mýtů, filosofie přeznačuje, berouc ji jako privilegium (nikoli prokletí), a ruší mýtu vlastní cenzuru: drama existence se týká člověka tady a teď, nikoli božstev in illo tempore.⁶⁴⁸ Tradice odpovědného života se plně formuje u Sókrata, který obětí zpečetí svůj status paradigmatického „bohočlověka“. V bohočlověku se transcendence opět stává centrem světa, nyní je však významovým centrem světa *dějinného*. Tradice tohoto kosmogonického dění se posléze v těsné souvislosti s křesťanskou verzí mýtu o bohočlověku prohlubuje o dramatický aspekt viny a celistvé existenciální zasaženosti: je překonán „intelektualismus“ řeckého počátku. V novověku však dochází (mimo jiné následkem metafyzické travestie původního filosofického impulsu) ke „ztrátě duše“, jež se zračí ve faustovské legendě: namísto úsilí o „věčný život“ nastupuje snaha ovládnout svět, jejímž neblahým důsledkem jsou válečné katastrofy, pád Evropy a praktický nihilismus technické civilizace. Evropa je smrtelně nemocná; mohlo by se stát, že spolu s ní zahyne i dějinnost a tradice odpovědného života. Ocítáme se na okraji propasti: pokud už nenastal, v každém případě hrozí pád do tupého vegetování, zbaveného nejen smyslu náročného, vlastního naší tradici, ale i skromného smyslu, jaký panoval v archaických společnostech či předdějinných „velkých domácnostech“. Záchranou v situaci hrozícího zmaru je návrat k počátku, a to ve trojím smyslu.

⁶⁴⁸ Viz *Mýtus*, str. 435.

Jednou možností je kultivovat tradici zodpovědného života vykonáváním myšlení, tedy dějinného pohybu problematizace. Druhou možností představuje mimo jiné i mýtem prostředkované naslouchání hlasu radikální alterity, jehož posledním pramenem je počáteční „noc“. To vede k poznání vlastní konečnosti a vrženosti, spojenému se zostřeným vědomím jejích charakteristik, zvláště provinilosti. Jde o prohloubení problematizace, která se nyní stává problematizací existenciální; vyzývá k převzetí odpovědnosti, ne jen k zamyšlení. Třetí spásnou možností je opakování mýtu o bohočlověku, korunované a zpečetěné obětí; právě zde by se mohl dramaticky zrodit nový smysl. Poslední možnost představuje završení předcházejících dvou a zároveň slibuje nejen záchranu Evropy, ale přímo její nový počátek, skutečné obrození. Kosmogonický akt boholidské oběti pramení z překonání strachu ze smrti, tedy z života v blízkosti noci, který transmutuje egocentrismus (ať už v podobě hybris, nebo úpadku) v otevřenost „nesmrtelné duše“. Zdá se, že náš myslitel uvažuje o tomto opakování zvláště v souvislosti s uměním. Má to být právě cele, i za cenu sebezničení, své práci oddaný umělec, který v alchymické nádobě svého tragického osudu extrahuje myticky i dějinně sycené dílo, jenž se snad může stát základním kamenem nového nebe a nové země. V postavě zlomeného titána dochází moderní subjektivismus svého završení a naplnění; právě zde z něj, jak doufal už mladý Patočka, snad mohou vyvěrat síly mravní.⁶⁴⁹ Pointou příběhu je dějinnost tohoto aktu a možnost jej buďto dokonalou obětí opakovat, nebo na něm alespoň odevzdanou službou, jež pomáhá udržovat sdílený dějinný svět, participovat. Základní volbou, před kterou stojí každý člověk i lidstvo jako celek, je, zda budeme ochotni vystavit se radikální alteritě „noci“ a nést svůj díl tíhy světa, nebo zda zpupně odvrhneme břemeno, které nám dává být, a v neblahém eschatonu konce dějin se tím či oním způsobem zhortíme do nerozlišenosti: „*Otázka je, zda dějinný*

⁶⁴⁹ Srv. Patočka, Jan, *Titanism*, in: *Sebrané spisy Jana Patočky*, sv. 5, str. 125-130.

člověk se chce ještě přiznávat ke svým dějinám. ⁶⁵⁰ Jednou alternativou je svízelná dějinná cesta k sdílené intenzifikaci vědomí a bytí spojená s odevzdáním a ochotou k oběti, druhou alternativu představuje více či méně definitivní ztráta téhož.

Nakolik je takové vyprávění nosné jako interpretační klíč k Patočkově filosofii, je samozřejmě otázkou, stejně jako není jisté, zda jako mýtus může uspět: tedy být tradováno, opakováno, umělecky ztvárňováno, nemluvě o tom, nakolik se bude stávat tělem v lidech, kteří takovému vyprávění budou ochotni uvěřit se všemi důsledky. Po přečtení naší práce by nicméně mělo být zřejmé, že na základě dochovaných Patočkových textů takový mýtus vyprávět lze a že na tradování jádra tohoto vyprávění – dějinného pohybu transcendence – Patočkovi velmi záleželo.

5.1.4. Meditace o mýtu jako „fenomenologie noci“

Jak jsme mohli sledovat a jak jsme se pokusili rovněž vyprávět, Patočkovu uvažování o mýtu se různými způsoby dotýká k centrálního pohybu „vzmachu“. Naše práce není věnovaná tomuto pohybu samému, ba ani specifickému mýtu o bohočlověku, což jsou snad hlediska, která by umožňovala interpretovat Patočkovu myšlenku jako smysluplnou a soudržnou, přestože velmi dynamicky se rozvíjející a nezavršený celek. Náš záměr byl skromnější: zmapovat a předvést jednu část Patočkova myšlenkového odkazu a pokusit se porozumět jejímu smyslu. Předpokládali jsme, co se, jak věříme, průběžně ukazovalo: totiž že se meditace o mýtu u Patočky vztahuje především ke středu jeho myšlení, jímž je transcendence daného, jak se odehrává v konečné bytosti, a odtud jsou jednotlivé úvahy srozumitelné. Tento pohyb „probuzení“ se pokaždé odehrává na pozadí předpokládaného původního

⁶⁵⁰ *Kacířské eseje o filosofii dějin*, str. 116.

úpadku či „polospánku“, jehož jednou formou může být i mytické vědomí. Vzmach je vždy spojen s nezakrytým osvojením vlastní situace, kterou nám v jejích obecných rysech velmi ostře odhalují rozličné mytické látky. Právě ty člověka ukazují jako bytost radikálně konečnou, vždy už provinilou, křehkou a ohroženou chaosem a desintegrací. Naslouchání mýtu jako hlasu tak či onak pojímané radikální transcendence přinejmenším zmenšuje riziko hybris: mýtus je právě jako hlas „noci“ připomenutím skutečnosti, že se naše konečné životy odehrávají v těsném sousedství nezbadatelného, tajuplného pramene, z nějž vše vyvěrá a do něhož se i vrací. Konečně je sama meditace o mýtu spolu s tvorbou vlastní filosofické mytologie, která snad umožňuje kolektivně tradovat jádro evropské duchovnosti, krokem, v němž se racionalita vrací a do jisté míry odevzdává svému původu, aniž by usilovala o eschaton absolutního nahlédnutí: Patočkovu meditaci o mýtu tak můžeme číst jako nezavršenou, a snad i bytostně nezavršitelnou „fenomenologii noci“.⁶⁵¹

5.2. Problémy a výhledy

Jak patrně, snažili jsme se s Patočkou projít jeho meditaci o mýtu co možná nejvstřícněji ve snaze především zaslechnout, co náš myslitel k tématu říká. V následujícím se pokusím o zamyšlení jednak nad problematickými rysy Patočkova pojetí, jednak nad tím, jak by se po mém soudu dal myslitelův odkaz viděný z naší perspektivy dále rozvíjet.

5.2.1. Probuzení z mýtu do dějin?

Jan Patočka se jako filosof nezabýval primárně mýtem; naše téma zpravidla nebylo v samotném centru jeho pozornosti. Jak jsme již vícekrát upozorňovali,

⁶⁵¹ Srv. Declève, Henri, *Mýtus o bohočlověku*.

interpretace mýtu – ať už mýtu jako takového, nebo jednotlivých mytických látek – pro něj sloužila jako nástroj k uchopování něčeho jiného. Samotným centrem gravitace, z něž je srozumitelné ladění a zaměření Patočkova myšlení jako celku, zůstává pohyb vzmachu, a to především nakolik se odehrává ve filosofii.⁶⁵²

Mýtus v rozličných podobách společně s náboženstvím Patočkovi slouží jako nepřilíš rozčleněné temné pozadí, z něž vystupuje jas filosofického nahlédnutí; bývá jakousi metaforou pro pasivitu a zajetí minulostí, pro spoutání daností, z něž se člověk osvobozuje vzmachem, probuzením ze spánku či polospánku do jasného nahlédnutí a odpovědnosti. Mýtus představuje fantazijní svět dětství, z něž se probouzíme k plnému lidství, až když jej rozpoznáme jako klamný. Za cenu jistého zjednodušení bychom se snad mohli odvážit tvrzení, že nemalé části Patočkova uvažování o mýtu dominuje kontrast mytického „spánku“ a „probuzení“ k problematičnosti. Vzdor vší přesvědčivosti Patočkových interpretací se však musíme ptát, zda do jisté míry nejde o konstrukci. Poskytují nám skutečně prameny dostatečnou oporu, abychom mohli s jistotou hovořit o polospánku celých civilizací, případně o jejich fixaci na uspokojování vcelku přizemních potřeb? Máme vůbec k dispozici nástroje, jimiž bychom mohli odkrýt hypotetický stav myslí archaického člověka a jednoznačně ho odlišit od stavu člověka „dějinného“? Navíc by se mohlo zdát, že ani důraz na problematičnost, sókratovský život v otázce, nebyl naší vlastní tradicí vždy tak vlastní, jak by si náš myslitel snad přál.⁶⁵³ Může-li však být „mytický“ člověk zjednodušujícím konstruktem a evropská „problematičnost“ spíše desideratem než nápadně převládající charakteristikou našich dějin, jak se máme vypořádat s jejich, v Patočkově meditaci o mýtu tak významným kontrapunktem? Pokud můžeme pokládat za

⁶⁵² Cajthaml, Martin, *Evropa a péče o duši*, str. 13-50.

⁶⁵³ Srv. tamtéž, str. 148-160.

do jisté míry problematický patrně základní motiv této meditace, ono „probuzení“ z mýtu do dějin, co z tohoto uvažování vlastně zbývá?

Po mém soudu bychom mohli tuto svízel přijmout jako svědectví o centrální roli „vzmachu“ a bytostně angažovaném rázu Patočkova myšlení. Aniž by bylo v rámci jeho ustavičně se proměňujícího filosofického rozvrhu možné zdůvodnit, proč by mělo být na místě o „vzmach“ usilovat a že je tím pravým „vzmachem“ život v otázce a dějinnosti, Patočka podle všeho věřil, že tomu tak je, a ve jménu tohoto přesvědčení myslel a psal. Vyprávění o hypotetickém probuzení do jasu dějinné problematičnosti jako dominantě osudu jednotlivého člověka i lidstva vůbec můžeme přijmout jako jedno z možných vyprávění, jejichž prizmatem lze nahlížet komplikovanou a bolestně nejasnou skutečnost, v níž žijeme. Můžeme, ale také nemusíme je brát jako vyprávění privilegované, pravdivé, nebo pravdivější než vyprávění jiná. Tato námitka Patočkovo hledisko nediskvalifikuje, spíše se snaží poukázat na jeho nesamozřejmost, a snad i na limity takového přístupu.

O to více si pak lze cenit těch Patočkových textů, v nichž si lépe všímá hluboké pravdy, obsažené v mýtech. Zdá se, jako by náš myslitel nezřídka chápal mytickým obrazům přisuzovaný charakter „ontologické metafory“⁶⁵⁴ nejen jako osudové zakrytí, ale také jako zvláštní způsob danosti, přítomnosti mocí, které vytvářejí svět. Vedle problematického předpokladu, že je mýtus travestií filosofického obsahu, můžeme z Patočkova odkazu zaslechnout i vstřícnější tóny, prozrazující cit pro skutečnost, že obrazná řeč mytických symbolů a metafor může artikulovat lidské bytí i zkušenost s životem světa přiléhavěji než abstraktní (stěží však ve vztahu ke skutečnosti samé méně metaforické) pojmy.⁶⁵⁵ Snad by bylo možné se tam, kde Patočkovy stopy vedoucí tímto směrem končí, vydat na další cestu. Mohli bychom si klást

⁶⁵⁴ Srv. Srv. *Kacířské eseje o filosofii dějin*, str. 45; podobně na problematiku ontologické metafory pohlíží i A. Matoušek, viz stať *Božství jako metafora*.

⁶⁵⁵ Viz rovněž *Božství jako metafora*.

otázku, zda jazyk filosofie, nakolik se snaží explikovat nejzazší horizonty lidské existence, za imaginativní řeči mýtu vlastně nepokulhává, a pokud ano, jaké by z toho bylo možné vyvodit důsledky. Stojíme pak skutečně před volbou buďto se snažit o vposledku neproveditelný regres do (hypotetického) předdějinného stadia, nebo vzít mýtus jako pouhé připomenutí konečnosti a afirmovat svou vykořeněnost? Je umělecké „opakování“ mytických motivů v současnosti skutečně jediným možným přístupem k nim? Nemůže se i myšlení sblížovat s imaginací a symbolikou a usilovat tak o další cesty k porozumění té stránce skutečnosti, kterou ani Patočka neváhal označovat jako božskou? Nemohli bychom nově zhodnotit i zasuté cenné stránky mytického světa, aniž bychom se zcela zřekli Patočkova hlediska? Nebylo by možné chápat „zajetí“ minulostí, které Patočka přisuzuje „předdějinným společnostem“, jako prostou dbalost na celkový kontext lidského života, jako oprávněnou úctu ke konečné bytosti bezesporu přesahujícímu celku, jenž nás udržuje při životě a skýtá vše potřebné? Nezprostředkuje snad mýtus „primitivnímu“ člověku domov a nedává mu prostředky, jak se k tomuto domovu-světu explicitně vztahovat? Pokud je tomu tak, musí to nutně znamenat nesvobodu, zajetí, z něž je záhodno se cestou k lidské dospělosti vyprostit? Představuje snad bezdomoví jedinou možnou formu svobody? A je vůbec skutečně dosažitelné? Nezůstáváme i tam, kde jsme se z některých neproblematicky přijímaných vyprávění „probudili“, odkázáni na jiná, která však možná na rozdíl od mýtů nenabízejí ani domov, ani adekvátní zakotvení, a jako taková vlastně nedávají smysl?

V dílech našeho myslitele se v rozličných podobách objevuje myšlenka, že z hlediska lidské existence je klíčová zpravidla netematická, nicméně tematizovatelná intence celku, v němž je existující vždy už zahrnut. Tento celek jako nejzazší horizont existence však jsme stěží s to intendovat jinak než prostřednictvím symbolu, metafory a s ohledem na jeho časový charakter

zvláště vyprávění, nějakým způsobem zahrnujícího *celek* času. Celek, v němž jsme situováni, pak evidentně nevytváříme – jsme do něj postaveni a jeho realitu lze s ohledem na naše omezené možnosti stěží kvalifikovat jinak než jako zázrak. Je potom otázka, zda jako bytosti vždy už nějak, třeba i v deficientním modu nedbalosti, intendující celek prostřednictvím symbolické zkratky, nejsme odkázáni na mýtus, chápeme-li jej jako symbolické vyprávění zpřítomňující celek světa, v němž nějak figurují nadlidské mocnosti, tj. ty mocnosti, které musíme na základě zkušenosti se světem chtíce nechtíce přinejmenším postulovat. Otázkou pak není, *zda* žijeme v mýtu, ale jak se k mýtu, v němž vždy už žijeme a s ohledem na nějž se rozvrhujeme do jím zpřístupňovaných možností, vztahujeme. Věřím, že se cesta k hlubší odemčenosti otevírá explikací těchto horizontů, jejich vědomým osvojením, a snad i modifikací. Neproveditelné *probuzení* z mýtu je po mém soudu možné nahradit jeho vědomým *osvojením*, případně následovaným *volbou* jiného. O mytologii jako netematickém, avšak určujícím horizontu myšlení Patočka uvažoval,⁶⁵⁶ a náš pokus konstruovat hypotetický filosofický mýtus, podbarvující jeho filosofování, šel rovněž tímto směrem. Mám za to, že by bylo možné takové úsilí rozšířit nejen na myšlení, ale na lidskou existenci, ba snad i rozumění dějinám vůbec. Tematizace zprvu a většinou netematických mytických horizontů myšlení i existence by po mém soudu mohla otevřít perspektivy dalšího tázání. Pokud je pravda, že rozumění není možné bez smysluplné narace, mohly by se lidské dějiny, pro Patočku dějiny rozumění, ukázat jako dějiny víry a důvěry v transcendingící celek coby základní modus rozumění, jehož artikulací je mýtus ve smyslu symbolického vyprávění, zpřítomňujícího celek skutečnosti. Takový úkol zajisté nelze zde ani náležitě načrtnout; v souvislosti s naším tématem je však na místě podotknout, že by se

⁶⁵⁶ Srv. *Mýtus v naší romantice*, str. 49-50.

východím bodem zamyšlení mohlo stát místo přeryvu v myšlení našeho autora v první polovině čtyřicátých let.

Je otázka, zda by nebylo příhodnější opustit, nebo alespoň oslabit vývojové schéma, v němž se filosofie, resp. „vzmach“ rodí z mýtu, jej překonává a vůči němu vymezuje. Samo Patočkovu myšlení se zdá dokládat, že vyprávění náleží k lidskému sebepochopení a duchovnímu životu neoddělitelně a že jsou i jiné formy pravdivosti než čisté nahlédnutí (nakolik je nám vůbec přístupné). Mohli bychom filosofii chápat *vedle* mýtu jako jednu z možných forem duchovního života, které různými způsoby artikulují celek světa a lidské existence v něm. Takový přístup by vůbec nemusel být postojem špatného relativismu – i Patočkovu myšlení bohatě dokládá, že rozličné formy duchovního života jsou na sebe vzájemně nepřevoditelné, ale protože se nás bytostně týkají, znovu a znovu se pouštět do dialogu, který mívá jak podobu sporu, tak i vzájemného ovlivňování a oplodňování. Snad bychom mohli právě vášnivý milovný boj, který mezi nimi v našem kulturním okruhu plane, nebo alespoň ještě v nedávné minulosti plál, chápat jako vlastní duši evropské spirituality – a tendence k uhašení tohoto blahodárného ohně definitivním zrušením rozličných forem ve jménu jediné jako jakousi možná bezděčnou a k neúspěchu naštěstí předem odsouzenou snahu větví vytrhnout z kořenů kmen, který je nese. Patočka si byl dobře vědom pravdy, která přebývá i v jiných typech přístupu ke světu než je samotná filosofie, v mýtu obzvláště, a jsem přesvědčen o tom, že nejvlastnější intence jeho meditace nebyla zrušit ostatní formy přístupu ke světu ve jménu jediné, ale precizovat určitý, pro našeho myslitele klíčový aspekt naší duchovnosti. Zdá se však také, že jeho respekt vůči jinakosti byl často přemožen zaujetím pro rozvíjení vlastní pozice. Děje se to po mém soudu zvláště tam, kde Patočka k mytickým látkám přistupuje s tak silným filosofickým předporozuměním, že jejich svébytnost spíše zakryje, než že by ji interpretací naplno rozehrál, a také v pozdní filosofii dějin. V Patočkově

myšlení se však, mnohdy v těsné blízkosti, rýsuje i opačná tendence: nejen že náš autor filosofickými prostředky vykládá mýtus, ale také své myšlení nechává mýtem zevnitř proměňovat – sytí je symbolikou a dává mu podobu vyprávění. Navíc si je vědom, že právě prostřednictvím mýtu se myšlení možná dostává nejbližší mimolidskému základu vší skutečnosti,⁶⁵⁷ třebaže bychom si mohli klást otázku, zda tento náhled patřičně rozvinul a zúročil. I zde by se bylo možné vrátit k Patočkovým textům z období druhé světové války a položit si otázku, zda bychom spolu s ním kromě emancipační snahy o explikaci mytických horizontů našeho vztahování k přesažnému celku nemohli rovněž v symbolických vyprávěních zaslechnout zvěst o jeho skrytém životě, jenž by snad nemusel být jen životem nekonečné trýzně.⁶⁵⁸

Jen stěží bychom mohli popírat, že se filosofie jako specifická forma duchovního života rodí (mimo jiné) i z mýtu. Není však nutné, a snad ani realistické postulovat i překonání mýtu filosofií, jeho nahrazení, či dokonce zničení. Mytická míza poesie, symbolů, metafor a narácí živí veškerou naši duchovní aktivitu; třebaže je snad v případě myšlení na místě jistá asketická střízlivost, ani zde, jak ostatně vrchovatě dokládá odkaz našeho myslitele, není možná úplná abstinence. Jsem přesvědčen, že si toho byl Patočka vědom a že jeho snaha zaslechnout hlas „noci“ meditací o symbolech a mytických látkách, stejně jako jeho pokus genezi filosofie a Evropy *vyprávět*, plynula z úsilí nalézt slova pro myšlení, které by bylo prosté zpupnosti, aniž by rezignovalo na hledání jistoty a životního smyslu, jenž se ve skromnějších časech daroval v intimním souručenství tradentů a recipientů mýtů.

⁶⁵⁷ Srv. *Mýtus v naší romantice*, str. 57.

⁶⁵⁸ Srv. *Úkoly, které si může klásti...*, str. 95.

5.2.2. Pojem a hodnota mýtu; ojedinělost řeckého počátku.

Výše jsme se snažili pomocí metafory snu poukázat na vnitřní jednotu různých způsobů, jakými Patočka hovoří o mýtu. V naší práci jsme ve snaze Patočkovi porozumět a vyslechnout, co nám k tématu chtěl říci, spolu s ním přistoupili na to, že existuje nějaký jednotný fenomén mýtu. Toto rozhodnutí je snad oprávněné metodicky z hlediska přístupu k Patočkově odkazu: náš myslitel s určitým záměrem hovoří o mýtu v singuláru. Jak se zdá, v podstatě chápe jako jednotný fenomén nejen všechny archaické mýty, ale více méně všechny náboženské fenomény vůbec, třebaže v odstínění na základě míry „logizace“. Takový přístup potvrzuje, že pro našeho myslitele byl zajímavý především „vzmach“, zřejmě pro něj jen krajně obtížně, pokud vůbec, slučitelný s religiozitou; zároveň však v sobě skrývá určitá úskalí.

Mluvit o „mýtu“ v singuláru je snad možné, avšak uvědomíme-li si, jak rozmanité látky chápal náš autor jako mytické, můžeme být v rozpacích. Je skutečně mýtem faustovská legenda nebo biblické vyprávění? A co teprve Babička Boženy Němcové? A i když připustíme, že snad tyto mohou z jistého hlediska spadat společně s klasickými mytickými látkami do kategorie mýtu, není pak tato kategorie tak široká, že ztrácí jasné obrysy? Průběžně jsme si v této práci vypomáhali ad hoc vytvořeným určením mýtu jako vyprávění, symbolicky zpřítomňujícím celek světa, jenž vyhovuje i Patočkovu v tomto ohledu značně velkorysému přístupu. Takto široké vymezení mýtu však nahrává pochybnostem, zda by nakonec Patočkovu vyprávění o Evropě nemohlo být mýtem i z jeho vlastní perspektivy. Věřím, že naši poněkud mytologizující interpretaci lze na základě této skutečnosti chápat jako v jistém smyslu genuinně patočkovskou, třebaže jistě ne jedinou možnou.

Je však otázka, zda se Patočkova interpretace určitého stylu „třetího existenčního pohybu“ simplifikací sama neproblematizuje a nedeformuje, zda se tak nekontaminuje osvícenskou zpupností, která sama v sobě spatřuje vrchol

a účel dějinného procesu. Jistá – s ohledem na zaměření textů snad ospravedlnitelná – nepozornost k odstínům temného pozadí, ať už jde o mýtus,⁶⁵⁹ nebo třeba o „upadlou“ každodennost, snad umožňuje jasnější zahlédnutí „vzmachu“; nedochází však k přehlížení podstatných momentů *všech* těchto fenoménů? Mýtus, nakolik o něm vůbec takto obecně v singuláru hovořit můžeme, je natolik rozrůzněným a komplexním fenoménem, že si jistě zaslouží diferencovanější přístup než užití na způsob temného pozadí vzniku dějin a vynoření problematičnosti, a sama dějinnost by se mohla ukázat jako fenomén dost možná nejednotný, vnitřně mnohem diferencovanější, který se nadto možná odehrává spíše vedle mýtu a společně s ním než místo něj.

Patočka se navíc neubráníl *přinejmenším* implicitním hodnotícím soudům, podle nichž je naše „dějinná“ tradice hodnotnější než „předdějinné“ „velké domácnosti“, nemluvě o společnostech nedějinných. Nakolik je mi známo, přesvědčivě vykázat nárok tradice, formované řeckou filosofií, na superioritu v jakémkoli smyslu se mu však nepodařilo; a je otázkou, zda se to v rámci rozvrhu, v němž se hodnoty konstituují toliko dějinně, podařit vůbec může.⁶⁶⁰ Patočkovu rozhodnutí pro tuto tradici a víru v její specifčnost a snad i nadřazenost, která podle všeho podbarvuje jeho interpretaci lidské existence, dějin i mýtu, můžeme přijmout, nebo odmítnout, nemělo by nám však zůstat skryto, že je to spíše záležitost konfese než evidence, jinými slovy – že v samotném srdci našich sympatií k sókratovské problematizaci a filosofické reflexi tepe spíše krev lásky než soubor nutných rozumových důvodů. Takový horizont porozumění výrokům, vyzdvihujícím vlastní tradici, má jistě svou dignitu; po mém soudu by však právě tam, kde se nedostává rozumových důvodů, přihlášení k důvodům snad nikoli nutným a vykazatelným, o to však možná pádnějším, přispělo k čistotě argumentace a otevřelo i možnost

⁶⁵⁹ Srv. Declève, Henri: *Le mythe de l'Homme-Dieu*.

⁶⁶⁰ Srv. Cajthaml, Martin, *Evropa a péče o duši*, str. 148-160.

vstřícněji pohlížet na jinakost těch druhých, možná ne „dějinných“ a „rozumných“ v *našem* smyslu, proto však nikoli nutně „před-dějinných“. Nemluvě o tom, že by opuštění poněkud etnocentrických a silně exkluzivistických pozic mohlo ukázat naši *blízkost* těm údajně „nedějinným“ či „předdějinným“ společnostem, a snad i otevřít možnost *skutečného* dialogu a *vzájemného* obohacování. Nezbyvá než konstatovat, že v tomto ohledu zůstal Patočka namnoze součástí právem umírající tradice evropského triumfalismu.

Navíc se zdá, že Patočka ve jménu svého zaujetí přehlíží analogické tradice problematičnosti jinde; markantními příklady jsou buddhismus a židovství. Třebaže i v těchto případech jde o fenomény velmi odlišné a vnitřně dosti rozrůzněné, byla by po mém soudu chyba přehlížet společný jmenovatel „otřesu“ a zásadního zpochybnění byvších jistot. Buddhismus se kupříkladu v osobě svého zakladatele dle vlastního podání rodí z existenciálního otřesu všudypřítomným utrpením, a jistě nepřináší hotové odpovědi: nabízí cestu, po níž se má k plnému probuzení kráčet, a společenství podobně otřesených (sanghu), tedy spíše životní formu a prostor pro kultivaci centrálního vhledu než pád zpět do neproblematickosti. Podobně ani v případě nám bližšího židovství nelze přehlédnout rozsáhlou tradici tázání a stále nových zpochybnění, konfliktních interpretací a neuzavřených debat – vždyť právě stálé tázání je pro značnou část židovského myšlení charakteristické, stejně jako je tomuto náboženství bytostně vlastní napjatý vztah k mýtu. Židovství se nadto rodí z otřásající zkušenosti zjevení, podle všeho bytostně spjatého s vysvobozením ze zakletí danostmi - „egyptskými hrnci masa“, „modlami“. Nadto musíme uvážit napříč kulturami i epochami rozšířené hravé zacházení s hádankami a leckdy i z hlediska *naší* tradice *minimálně* protofilosofickými otázkami, a to mnohdy v rituálním a mytickém rámci.⁶⁶¹

⁶⁶¹ Pestrou paletu ukázek takových (leckdy i velmi vážných) her předestírá např. Johan Huizinga ve své klasické studii *Homo Ludens: Proeve Ener Bepaling Van Het Spelelement Der*

V podobném duchu by bylo možné pokračovat. Je samozřejmé, že specificky „řecký“ styl tázání najdeme jen v „řecké“ tradici, jak zdůrazňuje se vši vehemencí Patočka; je však otázka, zda dostojíme fenoménu problematičnosti, když přehlédneme, jak se zázrak ztráty samozřejmosti odehrává v odlišných kontextech a formách. Není tomu snad nakonec spíše tak, že je mohutnost, již docházíme k vědomí problematičnosti, antropologickou konstantou, potencialitou, kterou je možné za příhodných podmínek principiálně aktualizovat kdekoli, a leckde se to s intenzitou srovnatelnou s počátkem filosofie i stalo? Není řecký počátek, jehož specifičnost Patočka akcentuje, jen jednou z mnoha možných aktualizací této mohutnosti? A není pak sekularizovaná forma „řecké“ racionality, relativně nenáboženský „vzmach“, opět jen jednou z možností, jak lze navázat na tuto tradici filosofie? Nebylo by možné číst Patočku jako zvěstovatele slávy a proroka této jedné určité tradice, v níž, jak se zdá, celou svou bytostí věřil? Nemůžeme chápat Patočkovu filosofii spíše jako paján na tuto tradici, jako rozsáhlou filosofickou symfonii a umělecké dílo svého druhu, cyklus filosofických romanet a fragmentů, jehož síla netkví jen v evidenci racionálních důvodů, ale rovněž ve vnitřní přesvědčivosti a naléhavosti, a to právě tam, kde jako by samotnému myšlení docházel dech?

Jsem si vědom toho, že takové čtení Patočkova odkazu je poněkud kacířské. Není však právě tím a skutečností, že se pokouší dostat do zorného pole iracionální, „noční“ část Patočkova myšlení, součástí téhož myšlenkového pohybu, který prováděl náš filosof sám? Vytěsnění deformuje rozum a vede ho k šílenství: i tak by se dala popsat diktatura „dne“. Nejúčinnější obranou před vytěsněním je však integrace potlačovaných obsahů. Ta se, jak známo, nejlépe dociluje doceněním, přijetím toho, co zprvu bylo pro svou obtížnou

Cultuur, Groningen 1938, česky *Homo ludens, O původu kultury ve hře*, Praha: Mladá fronta 1971.

akceptovatelnost nezjevné, skryté a přehlížené. Mám za to, že číst Patočkova díla jako fragmenty obsáhlé filosofické básně velkého erotika, milovníka určité tradice hledání moudrosti, je náležitější a v jistém smyslu důslednější než snažit se obhájit tezi o výlučnosti a superioritě tradice, na jejíž oltář náš myslitel položil své celoživotní úsilí, zpečetěné sebeobětováním.

Důsledky pro filosofii mýtu jsme se snažili do jisté míry vyvodit. Právě zde by bylo krátkozraké chtít Patočkův odkaz buďto přijmout bez dalšího, nebo naopak odmítnout jako „překonaný“. Namísto toho jsme zvolili přístup, zohledňující angažovanost Patočkova myšlení, a pokusili se vyhmátnout *příběh*, na jehož základě je tato angažovanost srozumitelná, příběh, jehož byl Patočka nejen *zaujatým* tradentem, ale rovněž aktérem a spolutvůrcem. Mám za to, že se jedná mimo jiné i o příběh pojednávající o uvědomění, jaký že příběh vlastně – zprvu a většinou bezděky – obýváme, která dramata svými životy inscenujeme; příběh o tom, jak se přiznat k vlastnímu životu nejen jako herec, ale i jako spoluautor scénáře a režisér, nebo alespoň jeho asistent. Snaha o přinejmenším částečnou emancipaci, či alespoň usebrání prostřednictvím explikace příběhů, které obvykle recyklují některá z mytických, „archetypálních“ schémat a jež zprvu a většinou nevědomky, nutkavě inscenujeme, se mi zdá být dosud slibně nevytěženou pointou Patočkovy meditace. Aplikovat tento přístup i na Patočkův odkaz je po mém soudu konsekventní a v duchu našeho myslitele: stejně jako on zde vycházíme z dále nezdůvodňovaného předpokladu, že uvědomění je pro člověka důstojnější než bezděčný automatismus. Věřím, že kruh, v němž tak z našeho hlediska Patočkovo myšlení končí, není kruhem bludným, nýbrž hermeneutickým; nebo že se jím alespoň může stávat.

5.2.3. Filosofie jako kritika, nebo jako metafyzika?

Jak už jsme podotkli, skutečnost, že se filosofie v Patočkově pojetí ustavuje v napjatém vztahu k mýtu a náboženství, signalizuje její hlubokou spjatost s těmito jevy. Mohli bychom se dále ptát, zda taková spřízněnost nesahá ještě hlouběji, zda filosofie, chtěc kromě potřebného fermentu problematizace sama dát životu i smysl a směřování, nevstupuje na pole náboženství, zda nevznáší nárok, že odpoví na základní otázky lidské existence. A skutečně se zdá, že tomu tak bývá; kupříkladu antická filosofie podle Patočky nabízela jako alternativu tradičnímu mýtu vztah k tomu, co je věčné.⁶⁶² Pokud se ale filosofie, jak ji chápe Patočka, nechce omezit na kritický komentář a chce nabídnout smysluplnou alternativu mýtu i náboženství, je možné se ptát, jaká že je to vlastně alternativa, kterou nabízí. V této práci jsme se s ohledem na téma mýtu pokoušeli přestříti i paletu Patočkou nabízených projektů skutečnosti; ve snaze je převést na společného jmenovatele jsme se odvážili konstruovat hypotetický filosofický mýtus, který by z textů našeho autora vycházel a za cenu jistého zjednodušení jejich mytické rysy sumarizoval. Pokud však chce nějaká filosofie nabídnout smysluplnou orientaci v nepřehledném labyrintu lidské zkušenosti se světem, měla by se odhodlat dát i pozitivní odpovědi na základní otázky po celku, původu, smyslu a určení veškeré skutečnosti a lidského života v ní. Z tohoto hlediska však Patočkovu myšlení, jak jsme viděli, poskytuje spíše neurčité nápovědi. Zdá se, že je pro našeho autora právě filosofie tím, co nabízí alternativu mytickému světu, do nějž do značné míry spadá i svět tradičních i méně tradičních náboženství, avšak když jde o odpovědi na základní otázky, náš autor nám obvykle proklouzne mezi prsty, nabízející spíše enigmatické průpovědi než jasnou konfesi.

⁶⁶² Viz např. *Platón a Evropa*, str. 160.

Pokud by tomu bylo tak, že filosofie v Patočkově pojetí chce být jen kritikou, jakýmsi průběžným zemětřesením pod vždy až příliš jistýma nohama smrtelníků, byl by takový minimalismus na místě. Tak tomu však není: Patočka chce nabídnout novou půdu, na které by se otřesený mohl postavit.⁶⁶³ Vztah k věčnému, který oproti mýtu podle jeho interpretace mohla nabízet filosofie starých, by však pro něj byl jistě podlehnutím svodu metafyziky. Nezbyvá než se ptát, jakou že vlastně jeho filosofie nabízí orientaci. Věřím, že na tuto otázku částečně odpovídáme, konstruující hypotetický patočkovský mýtus. Nakolik je taková odpověď na potřebu existenciálního zakotvení validní, je otázkou, kterou v této práci nemůžeme zodpovědět; můžeme však upozornit na to, že se jedná o odpověď, jejíž přijetí či odmítnutí je spíše věcí rozhodnutí než nutného náhledu. Po mém soudu Patočka ohledně posledních otázek, jež jsou s lidskou existencí spjaty podle všeho osudově, vzdor svému nároku poskytnout životní orientaci neříká mnoho: povaha celku skutečnosti je u něj přinejlepším mlhavá, smysl lidského života velmi problematický, prazáklad, z něžž se vše vynořuje, temný, a smrt tu má poslední slovo, leda by snad bylo ono „bytí“, které nás po ní čeká,⁶⁶⁴ něčím jiným než ničím. Zbývá nezaložený, a dlužno podotknout, že také nezdůvodněný „vzmach“, o němž přesně nevíme ani *jak*, ani *proč* by se měl vlastně v praxi provádět.

Mám za to, že nám Patočkův odkaz v této souvislosti nabízí v podstatě jen dvě alternativy, jak lze kráčet ve stopách našeho myslitele a jeho myšlení dál rozvíjet. Na jedné straně se tu otevírá možnost radikalizovat problematičnost a setrvat na kritické pozici, z níž by bylo možné probouzet sebe i druhé z různých forem (mytické, každodenní, dogmatické) dřímoty; tato pozice by však nenabízela žádné východisko z bezcestí problematičnosti, zůstávala by kritikou a dávala by tak prostor vědomě zvolenému, vždy riskantnímu

⁶⁶³ Viz např. *Kacířské eseje o filosofii dějin*, str. 80-83 nebo *Platón a Evropa*, str. 160.

⁶⁶⁴ Srv. *Platón a Evropa*, str. 271.

přesvědčení, ať už by šlo o tak či onak pojatou pozitivní konfesi, nebo spíše o nějakou verzi skepse. Faktická nevyhnutelnost v praxi volit mezi přesvědčeními (nevyjímaje skepsi) by se však týkala i takto kriticky filosofujícího; nespádala by však do jeho kompetence, nakolik by byl filosofem.

Druhou možností, kterou se nám v této souvislosti nabízí, je varianta takřikajíc metafyzická, anebo rovnou náboženská: filosof by se pak zhostil úkolu vytvořit plnokrevný systém, který by odpovídal na základní otázky lidské existence a mohl tak skutečně usilovat o nalezení nějaké půdy pod nohama tam, kde by se příznivec první z možností zdržel *filosofického* soudu. Otázka po posledním základu skutečnosti a její celkové povaze, kterou jako by si Patočka nechtěl se vši radikalitou položit, by se pak nutně dostala do samotného centra zkoumání, tvoříc takto horizont pro další argumentaci a posléze rovněž interpretaci. V tomto případě by myslitel musel unést tíhu skutečnosti, že stejně či srovnatelně oprávněných, vzájemně si však protirečících metafyzických systémů je možné vytvořit více, a že je tedy i v pozadí jeho myšlení vedle rozumových důvodů a argumentů i rozhodnutí, plynoucí z více či méně vyjasněného kréda. Obsahem takového kréda, tvořícího po mém soudu horizont porozumění systému, by pak byl „mýtus“ ve smyslu rozumění umožňujícího vyprávění o celku skutečnosti.

Obě tyto alternativy pokládám za dobře možné, co se mi však možné nezdá, je ani jednu z nich nezvolit, resp. projít jaksi mezi nimi: ponechat si pro sebe bezpečnost a nezranitelnost, kterou skýtá kritický odstup, ale přitom chtít konkurovat duchovním útvarům, které se odvažují na poslední otázky dávat nějaké pozitivní, třebaže snad křehké odpovědi. Zdá se mi však, že právě o takovou třetí cestu Patočka, a to i ve vztahu k našemu tématu, usiloval. Pokud takovou cestou však byl s to sám projít, nezanechal po sobě, vidím-li dobře, nic, co by nám jasněji napovídalo (natožpak přesně popisovalo), jak bychom

tento výkon po něm mohli zopakovat. Bylo by jistě poněkud nemístné chtít našemu mysliteli klást „Gretchenfrage“,⁶⁶⁵ ale nelze v naší souvislosti nekonstatovat, že nám zůstal jasnější odpověď na otázku po smyslu, stejně jako po posledním základu skutečnosti, dlužen, aniž by však z tohoto přinejmenším pro interpreta bolestného vakua ve svém díle vyvodil patřičné důsledky – kupříkladu otevřené přiznání ke skeptické pozici, náboženské víře nebo některé z podob metafyziky. Místo toho náš autor zůstal u nepřiliš jasného výhledu na budoucí příchod nové smysluplnosti.⁶⁶⁶ Deficitem mytického přístupu ke světu oproti filosofii bylo pro našeho myslitele to, že odpovídá na otázky ještě před jejich položením. Mohli bychom se však ptát, je-li skutečně v jakémkoli ohledu smysluplnější nakonec neodpovědět vůbec. Není nakonec neochota otevřeně se přihlásit k *určitému* přesvědčení, k němuž je konečná bytost tak či onak odsouzená, neblahým reziduem touhy po *absolutním* nahlédnutí, které by další pochybnosti znemožňovalo a tak nás zbavovalo alespoň části tíhy naší konečnosti?

Domnívám se, že je labyrint otázek a nedorečených odpovědí, v němž se nachází – a častokrát i ztrácí – interpret Patočkova díla, vystavěn především na základě této nevyjasněnosti ohledně základních východisek. Všechny mnohokrát zmiňované přednosti, hloubka a brilantnost jednotlivých interpretací, vzhledem k životním okolnostem ohromující produktivita a širší záběr, udivující erudice a zvláštní citlivost pro vlastní témata nemohou zakrýt stěží záměrnou fragmentárnost díla. Pro Patočkovu dílo, nakolik se týká našeho tématu, platí, že svým rozsahem i svou neuceleností nárokuje – ostatně díky své rozmanitosti a zajímavosti oprávněnou – pozornost, avšak po jeho projití můžeme být na rozpacích. Dozvěděli jsme se něco převratně nového? Nabídl nám náš myslitel – snad alespoň zkusmé, omezené, avšak konkrétní -

⁶⁶⁵ Srv. Hagedorn, Ludger, *Překročit mýtus a osvícenství. Náboženství u Jana Patočky*, str. 372.

⁶⁶⁶ Srv. např. *Kacířské eseje o filosofii dějin*, str. 68 či 80.

řešení otázek, které si položil? A položil si vůbec se skutečnou ostrostí otázky, jejichž zodpovězení by teprve ospravedlňovalo vznesený nárok na nalezení pevné půdy pod nohama v období, jež náš myslitel chápal jako krizové a poznamenané nihilismem? Překonal náš myslitel moderní nihilismus, nebo pouze došel na jeho nejzazší výspu?

5.2.4. Titánské sebeobětování, anebo obětavá služba sdílenému světu?

Patočkova meditace o mýtu a jeho podmíněném překonání nalézá své završení v mýtu o bohočlověku, který se obětuje. Snad bychom mohli tento motiv chápat bez pathosu – ne jako výzvu k absolutní oběti, nýbrž jako prosté připomenutí potřeby prohlédnout zmeř' partikulárních interesů a uvědomit si, že stejně jako nás živí a udržuje náš svět, měli bychom i my obětavě pečovat o své okolí, a to zdaleka ne jen o to nejbližší. K tomu však patří i rozumění pro to, jaké povahy je naše okolí, což v neposlední řadě zahrnuje i vyprávění o zázraku povstání právě tohoto světa.

Vyprávění, které chce explikovat nejzazší horizonty času a prostoru, se stěží vyhneme, a nevidím ani důvod, proč bychom o to měli usilovat. K našemu duchovnímu dědictví patří i vědomí, že můžeme o sdíleném světě vyprávět více různých příběhů, jež můžeme z různých hledisek interpretovat a vstupovat do nich. K tomuto dědictví však, jak Patočka právem zdůrazňoval, náleží i tradice odpovědného života. Jeho součástí je však po mém soudu volba, kterou jsme vždy již, třebaže snad částečně bezděky, udělali a kterou stvrzujeme a dosvědčujeme každým svým činem: totiž volba toho či onoho příběhu, nasvěčujícího nám pod určitým úhlem a s určitým zabarvením celek světa a vtiskujícího mu takovou či onakou formu srozumitelnosti a smysluplnosti, z níž se pak odvozuje i naše životní praxe.

V současném globálním světě jsme ostřeji než kdy dřív konfrontováni s matoucí mnohostí rozmanitých verzí skutečnosti; to může blahodárně zpochybňovat nereflktovaná předporozumění a nevědomky přijímané výklady světa, avšak rovněž vést na scestí nihilismu. Ten si však neuvědomuje, že volbu vyprávění o celku světa vždy už děláme, že tento smyslodajný akt *víry* tvoří horizont srozumitelnosti veškeré naší praxe a že jej každým jednotlivým činem znovu dosvědčujeme, prozrazující nepřímo i jeho konkrétní podobu: naši více či méně explicitní osobní konfesi.

Patočka ve své době viděl jako svůj úkol podtrhnout problematičnost, s níž se v kontextu bezdomoví vrcholné moderny může odehrávat autentické sebeosvojení až k nejzazšímu svému vyústění v heroické oběti. O několik desetiletí později, v historické situaci neméně bezútěšné, bych s vědomím jisté oprávněnosti jeho pozice svou úvahu rád uzavřel kontrapunktem: nové čtení mýtů a jiných symbolických vyprávění by po mém soudu mělo napomáhat rozvoji „myšlení srdce“,⁶⁶⁷ které s láskou k oduševnělému, živému světu nalézá domov, jemuž lze důvěřovat a který stojí za soustavnou a obětavou péčí. Alternativou probuzení *ze* symbolického vyprávění, zpřítomňujícího celek světa, je odpovědné osvojení a další rozvíjení thesauru tradovaných vyprávění, poukazujících k všeobsažnému příběhu veškerenstva, jenž může být zprvu a většinou netematický, přece jej však můžeme pokládat za *nutně* spolupřítomný horizont každé zkušenosti. Takové osvojení by však svou povahou mělo být analogické spíše proměně běžného snu v sen lucidní než probuzení *ze* spánku do „skutečností“.

⁶⁶⁷ V navázání na Henry Corbina tento motiv rozvíjí James Hillman, viz *The Thought of the Heart and The Soul of the World*, Spring Publications 1998, česky: *Myšlení srdce a duše světa*, Praha: Malvern 2013.

5.2.5. Nadpochopitelný smysl jako dar?

Z tohoto hlediska jsem si v této práci kladl otázku, nakolik je Patočkův projekt skutečností, nakolik o něm můžeme hovořit, nosný, v čem jsou jeho slabiny a kde jsou naopak jeho silné stránky. Dospívám k tomu, že jako celek je Patočkovy vyprávění o světě, nakolik je čteme optikou jeho meditace o mýtu, trpí jistou nevyjasněností základních pozic. Náš myslitel, jak jsme už upozornili, sice v souvislosti s mýtem operuje s jakýmsi pojmem více či méně radikálně myšlené transcendence, avšak fakticky rezignuje na přesnější vyjádření *vlastního pojetí* této „hlubiny“ skutečností. Následkem toho u něj nacházíme výpovědi týkající se takové „hlubiny“, které jsou jednak obtížně slučitelné a jednak poněkud enigmatické. Navíc je příběh, který nám Patočka vypráví, vzdor proklamovanému vztahu k „celku“ zaměřen jen na dosti úzkou oblast nám tak či onak přístupné skutečností a zkušeností. Zdá se, jako by z celého ohromujícího příběhu kosmu, přírody a lidstva našeho myslitele v podstatě zajímalo jen posledních několik málo staletí evropských dějin. Náš myslitel z překvapivě široké škály lidského prožívání vybírá a reflektuje jen část a zaměřuje se především na dialektiku každodenního „úpadku“ a nepříliš jasně určeného „vzmachu“, přičemž případné ostatní formy zkušeností, a to včetně zkušeností posvátného, a priori chápe z této pozice a jako modalitů úpadku. Projektu duchovního života, k němuž náš myslitel nakonec dochází, je po mém soudu rovněž na škodu rezignace na praktickou stránku; reflektuje sice silně okleštěnou zkušenost s „odkouzleným“ světem jako nesmyslnou, přinejmenším potenciálně destruktivní a takřka nesnesitelnou, ale nepokouší se uvažovat o způsobech její modifikace, ba zdá se, že takovou možnost *předem* odmítá a bez bližšího zkoumání pokládá za regres, nedůstojný dospělého a probudilého Evropana.

Z odkazu našeho myslitele naproti tomu pokládám za nosné a hodné dalšího rozvíjení především jeho rané texty zhruba do roku 1944, v nichž se pokouší

rozpracovat metafyzicky založený, a především co do metafyzických předpokladů alespoň do jisté míry *vyjasněný* projekt skutečnosti, v jehož rámci může mýtus sloužit jako médium *zjevení* „nadpochopitelného smyslu“. Z hlediska otázek, které kladou některé, nikoli nejméně významné Patočkovy pozdní texty, by bylo možné uvažovat v tom smyslu, že si prostřednictvím takového zjevení „nadpochopitelného“ smyslu na způsob posvátného příběhu, do nějž je možné vstupovat skrze *praxi* duchovního života, může i „dějinná“ existence nechat *absolutní* smysl *darovat*.

Raný rozvrh Patočkovy filosofie dosud nebyl příliš zatížen tendencí všimat si právě nejtemnějších aspektů skutečnosti a v jistém smyslu je absolutizovat; bylo v něm rovněž místo i pro zajímavou a v současné době překvapivě progresivní filosofii přírody – živoucího kosmu jako společenství bytostí a tance božských sil. Za výtěžek trvalé hodnoty rovněž pokládám Patočkův akcent na odpovědnost a kritičnost, třebaže se na rozdíl od našeho myslitele nedomnívám, že by šlo o fenomény specifické pro evropskou duchovní tradici po vzniku filosofie.

Jan Patočka byl myslitelem duchovní krize moderního západního světa; z jeho nejvýznamnějších textů je zřejmé, že jeho celoživotním zájmem bylo tuto krizi překonat a nabídnout nosný projekt duchovního života, který by mohl poskytnout lidské existenci smysl po rozpadu či erozi tradičních symbolických a duchovních vztahových rámců. Věřím, že takovou možnost skýtaly spíše jeho zmíněné rané texty, které nabízely alespoň v náznaku cestu k lidstvu tolik potřebnému znovunalezení kosmického domova a opětovnému posvěcení skutečnosti. Naproti tomu jeho pozdní texty, a to ve zvláštní míře jeho filosofie dějin, nám předkládají sofistikovanou a kultivovanou, přece však se svým nárokem na superioritu „dějinných“ společenství oproti větším či menším „domácnostem“ *těch druhých* dosti drastickou verzi čehosi, co neváhám nazvat kulturním imperialismem Západu. Mám za to, že Patočkovy myšlenky obsahuje i

protijed na takový stěží ospravedlnitelný triumfalismus – je to právě zmíněný důraz na kritičnost a problematizaci, který snad skýtá nástroje na zvládnutí této neblahé hybris a ukrývá v sobě možnost procitnout z grandiosní fantazie o nadřazenosti částečky kulturní elity jedné nepříliš staré, a navíc dost možná zanikající civilizace.

Naše téma nabízí perspektivu, umožňující zahlédnout Patočkovu celoživotní snahu o překonání duchovní krize Západu. Zároveň nám jeho napjatý vztah k mýtu ukazuje tento zápas s jeho stinnými a problematickými stránkami. Mýtus ve smyslu symbolického vyprávění, zahrnujícího celek skutečnosti a artikulujícího celek zkušenosti, má moc dát lidskému životu smysl a orientaci, a to právě tím, že konečnou existenci situuje do posvátného, *o sobě hodnotného* celku, který má ráz nejen dramatického, leckdy i tragického dění, ale *především domova*. Patočka charakterizoval evropskou duchovnost také jako „procitnutí“ z mýtu do mnohdy trýznivého, avšak z hlediska našeho autora autentického bezdomoví dějin. Zdá se mi, že ve skutečnosti nabízí vyprávění o dějinnosti oproti archaičtějším formám mýtu pouze *odlišný* narativní rozvrh skutečnosti – relativně málo uvěřitelný, stěží empiricky doložitelný a ve srovnání s mytickými či náboženskými artikulacemi světa nepříliš smysluplný. Právě to se snažím na určitém aspektu Patočkovy filosofie, která z této perspektivy představuje snad ušlechtilou, přece však po mém soudu neudržitelnou podobu či výraz určitého sebezpočopení moderního člověka, ukázat. Co pokládám za smysluplnější alternativu v situaci po mém soudu blahodárné eroze projektu „dějin“, v níž je nicméně jen stěží myslitelný úplný návrat k archaické mytologii, jsem mohl v závěru této práce s ohledem na její rozsah i zaměření toliko naznačit.

Seznam citované literatury

Citované texty Jana Patočky

- Čas, mýtus, víra*, in: *Sebrané spisy Jana Patočky*, sv. 1, Oikoymenh 1996
- Dopis Václavu Richterovi z 6. listopadu 1958*, in: *Sebrané spisy Jana Patočky*, sv. 20, Praha: Oikoymenh 2001
- Duchovní základy života v naší době*, in: *Sebrané spisy Jana Patočky*, sv. 2, Praha: Oikoymenh 1999
- Epičnost a dramatičnost, epos a drama*, in: *Sebrané spisy Jana Patočky*, sv. 4, Praha: Oikoymenh 2004
- Evropa a doba poevropská*, in: *Sebrané spisy Jana Patočky*, sv. 2, Praha: Oikoymenh 1999
- Faustovská legenda včera a dnes*, in: *Sebrané spisy Jana Patočky*, sv. 5, Praha: Oikoymenh 2004
- Ještě jednou Antigona a Antigone ještě jednou*, in: *Sebrané spisy Jana Patočky*, sv. 4, Praha: Oikoymenh 2004
- Kacířské eseje o filosofii dějin*, in: *Sebrané spisy Jana Patočky*, sv. 3, Praha: Oikoymenh 2002
- Křesťanská víra a myšlení*, Rkp. AJP 1978/3
- Mýtus*, in: *Sebrané spisy Jana Patočky*, sv. 3, Praha: Oikoymenh 2002
- Mýtus jako vyprávění*, Rkp. AJP 3000/095
- Mýtus v naší romantice, zvláště u Erbena*, Rkp. AJP 3000/081
- Mýtus, sen, filosofie*, in: *Sebrané spisy Jana Patočky*, sv. 5, Praha: Oikoymenh 2004, str. 131-133
- Negativní platonismus*, in: *Sebrané spisy Jana Patočky*, sv. 1, Praha: Oikoymenh 1996

- Nejstarší řecká filosofie. Přednášky z antické filosofie*, Praha: Vyšehrad
1996
- Několik poznámek o mimosvětské a světové pozici filosofie*, in: *Sebrané spisy Jana Patočky*, sv. 1, Praha: Oikoymenh 1996
- O duši u Platóna*, in: *Sebrané spisy Jana Patočky*, sv. 2, Praha: Oikoymenh
1999
- O smysl dneška*, in: *Sebrané spisy Jana Patočky*, sv. 12, Praha: Oikoymenh
2006
- Pravda mýtu – její problém*, in: *Sebrané spisy Jana Patočky*, sv. 3, Praha:
Oikoymenh 2002
- Platón a Evropa*, in: *Sebrané spisy Jana Patočky*, Sv. 2, Praha: Oikoymenh
1999
- Platón a popularizace*, in: *Sebrané spisy Jana Patočky*, sv. 1, Praha:
Oikoymenh 1996
- Platón: přednášky z antické filosofie*, Praha: SPN, 1992
- Pravda mýtu v Sofoklových dramatech o Labdakovcích*, in: *Sebrané spisy
Jana Patočky*, sv. 4, Praha: Oikoymenh 2004
- Prostor a jeho problematika*, Rkp. AJP 1985/2, in: *Estetika* 28 (1991), č. 1,
str. 1–37
- „Přirozený svět“ v meditaci svého autora po třiatřiceti letech*, in: *Přirozený
svět jako filosofický problém*, Praha: Československý spisovatel 1992
- Přirozený svět jako filosofický problém*, in: *Sebrané spisy Jana Patočky*, sv.
6, Praha: Oikoymenh 2008
- Smysl mýtu o paktu s ďáblem*, in: *Sebrané spisy Jana Patočky*, sv. 4, Praha:
Oikoymenh 2004
- Sókratés*, Praha: SPN 1991
- Spisovatel a jeho věc*, in: *Sebrané spisy Jana Patočky*, sv. 12, Praha:
Oikoymenh 2006

- Společenská funkce literatury*, in: *Sebrané spisy Jana Patočky*, sv. 12, Praha: Oikoymenh 2006
- Studie k pojmu světa I a II*, Rkp. AJP 3000/202 a Rkp. AJP 3000/206
- Symbol země u K. H. Máchy*, in: *Sebrané spisy Jana Patočky*, sv. 4., Praha: Oikoymenh 2004
- Titanism*, in: *Sebrané spisy Jana Patočky*, sv. 5, Praha: Oikoymenh 2004
- Úkoly, které si může klásti...*, Rkp. AJP 3000/307
- Základní problémy předsokratovské filosofie*, Rkp. AJP 1989/15

Sekundární literatura

- Cajthaml, Martin, *Evropa a péče o duši*, Praha: Oikoymenh 2010
- Declève, Henri, *Le mythe de l'Homme-Dieu*. in: *Jan Patočka., Philosophie phénoménologie, politique*, ed. E. Tassin a M. Richir, Grenoble: J. Millon 1992, str. 121-164; česky: *Mýtus o bohočlověku*. překlad M. Sedláčková, in: *Filosofický časopis* 39 (1991), č. 3, str. 363-399.
- Derrida, Jacques: *Donner la mort*, in: *L'éthique du don. Jacques Derrida et la pensée du don*, Colloque de Royaumont - décembre 1990, ed. J.-M. Rabaté a M. Wetzel, Paris: Métailié-Transition 1992, str. 11-108, česky: část. překl. pod názvem: *Tajemství, kacířství a odpovědnost. Patočkova Evropa*, překlad M. Petříček, in: *Filosofický časopis* 40 (1992), č. 4, str. 551-573 a č. 5, str. 857-867.
- Gilarová, Zuzana, *Faustovská tematika v kontextu filosofie dějin Jana Patočky a Josefa Šafaříka*, in: *Jan Patočka, české dějiny a Evropa*, str. 282-292.
- Hagedorn, Ludger: *Překročit mýtus a osvícenství. Náboženství u Jana Patočky*, in: *Myšlení Jana Patočky očima dnešní fenomenologie*, ed. Ivan Chvatík, Praha: Filosofia: Oikoymenh 2009, str. 371-389.

Hejna, Dalibor, *Od mýtu k dějinám – Patočkova reflexe počátku dějin*, in: *Jan Patočka, české dějiny a Evropa*, Turnov 2007, str. 182-186.

Chvatík, Ivan, *Náboženství, nebo politika?*, in: *Reflexe* 33/2007, str. 9-20.

Jusko, Štefan, *Asubjektívna fenomenológia a mýtus noci a dňa*, in: Tholt, P., Neznik, P. (eds.), *Patočkova asubjektívna fenomenológia a dějiny filozofie*, Košice 2009, str. 97-123.

Karfík, Filip, *Die Odyssee des endlich gewordenen Absoluten*, in: *Unendlichwerden durch die Endlichkeit*, Würzburg 2008

Karfík, Filip, *Odyssea zkonečnělého absolutna. Patočkův filosofický vývoj mezi lety 1936 a 1964*, in: *Myšlení Jana Patočky očima dnešní fenomenologie*, ed. Ivan Chvatík, Praha: Filosofia: Oikoymenh 2009

Karfík, Filip, *Patočkova strahovská pozůstalost a jeho odložené opus grande*, *Kritický sborník XX*, 2000/2001, str. 125-160

Matoušek, Alexander, *Božství jako metafora*, ineditní text použitý s laskavým svolením autora

Další použitá literatura

Arendt, Hannah, *The Human Condition*, Chicago / London 1958; německy: *Vita activa oder Vom tatigen Leben*, Stuttgart 1960, česky: *Vita activa*, Praha: Oikoymenh 1999

Atrachasis, in: *Mýty staré Mezopotámie*, přel. J. Prosecký, Praha 1977

Bachofen, Johann Jakob, *Versuch über die Gräbersymbolik der Alten*, Basilej 1954

Becker, O., *La transcendance de la vie et l'irruption de l'existence*, in: *Recherches philosophiques*, II, Paris 1932/1933

Becker, O., *Dasein und Dawesen. Gesammelte philosophische Aufsätze*, Pfullingen 1963

- Bible, Písmo svaté Starého a Nového zákona, Český ekumenický překlad, Praha: Česká biblická společnost 2007*
- Bröcker, Walter, *Der Mythos vom Baum der Erkenntnis*, in: *Anteile. M. Heidegger zum 60. Geburtstag*, Frankfurt a. M. 1950
- Březina, Otokar, *Tajemné v umění*, in: *Hudba pramenů a jiné eseje*, Praha: Odeon 1976
- Bultmann, Rudolf, *Neues Testament und Mythologie*, in: *Offenbarung und Heilsgeschehen*, München 1941
- Cassirer, Ernst, *Philosophie der symbolischen Formen, Zweitr Teil: Das mythische Denken*, 1925; česky: *Filosofie symbolických forem, sv. II: Mytické myšlení*, Praha: Oikoymenh 1996
- Cioran, Émile, *Sylogismes de l'amertume*, Paris: Gallimard 1952, česky: *Sylogismy hořkosti*, Votobia 1995
- Corbin, Henry, *Mundus imaginalis*, Paris 1972, česky Malvern 2007
- Comte, Auguste, *Cours de philosophie positive*, sv. 5, Paris 1908
- Čyževskij, Dmytro, *K Máchovu světovému názoru*, in: *Torso a tajemství Máchova díla. Sborník pojednání Pražského lingvistického kroužku*, red. J.Mukařovský, Praha 1938
- Diels, H. – Kranz, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1951
- Durand, Gilbert, *Science de l'homme et tradition. Le nouvel esprit anthropologique*, Paris 1996, česky: *Věda o člověku a tradice. Nový antropologický duch*, Praha: Malvern 2012
- Durkheim, Émile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris 1937
- Eliade, Mircea, *Le sacré et le profane*, Paris 1965, česky: *Posvátné a profánní*, Praha: Česká křesťanská akademie 1994
- Epos o Gilgamešovi*, přel. L. Matouš, Praha 1976
- Fink, Eugen, *Hra jako symbol světa*, Praha: Český spisovatel 1993, z německého originálu *Spiel als Weltsymbol* přeložil M. Petříček

- Freud, Sigmund, *Die Traumdeutung*, Leipzig 1900, česky: *Výklad snů*, Praha: Psychoanalytické nakladatelství 1998
- Gilbert-Lecomte, Roger, *Život láska smrt prázdno a vítr*, Praha: Malvern 2006
- Halas, František, *Hlad*, Praha: Československý spisovatel: 1966
- Heidegger, Martin, *Bytí a čas*, Praha: Oikoymenh 1996; z německého originálu *Sein und Zeit*, Tübingen: M. Niemeyer 1977 přeložili Ivan Chvatík a Pavel Kouba.
- Herodoti Historiarum libri IX*, VII, 35; česky: Hérodotos, *Dějiny aneb devět knih dějin nazvaných Músy*, Praha 1972
- Hillman, James, *The Thought of the Heart and The Soul of the World*, Spring Publications 1998, česky: *Myšlení srdce a duše světa*, Praha: Malvern 2013
- Huizinga, Johan, *Homo Ludens: Proeve Ener Bepaling Van Het Spelelement Der Cultuur*, Groningen 1938, česky *Homo ludens, O původu kultury ve hře*, Praha: Mladá fronta 1971
- Jung, Carl Gustav, Kerényi, Karl, *Einführung in das Wesen der Mythologie. Gottkindmythos, eleusinische Mysterien*, Amsterdam, Leipzig 1941, česky: *Věda o mytologii*, Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka 1997
- Kafka, Franz, *Aforismy*, Praha: Torst 1998
- Kirchhof, Jochen, *Die Anderwelt*, Klein Jasedov: Drachen Verlag GmbH 2002, česky *Jinosvět. Prostor, čas a vlastní já ve změněných stavech vědomí*, Praha: Dybbuk 2008
- Kirk, G. S., Raven, J. E., Schofield, M., *Předsókratovští filosofové: Kritické dějiny s vybranými texty*, Praha: Oikoymenh 2004
- Klages, Ludwig, *Der Geist als Widersacher der Seele*, Bd. 1. Leipzig 1937
- Klages, Ludwig, *Vom kosmogonischen Eros*, Jena 1930
- Lévy-Bruhl, Claude, *La Mythologie primitive*, Paris 1935

- Lévy-Bruhl, Claude, knihu *La mentalité primitive*, Paris 1925, česky: *Myšlení člověka primitivního*, Praha 1999
- Levi-Strauss, Claude, *Mythologiques*, sv. I: *Le cru et le cuit*, Paris 1964
- Mann, Thomas, *Doktor Faustus: Das Leben des deutschen Tonsetzers Adrian Leverkühn, erzählt von einem Freunde*, Wien: Bermann-Fischer Verlag 1948; česky: *Doktor Faustus: Život skladatele Adriana Leverkühna - Vypravuje jeho přítel*, přel. P. Eisner, Praha: Melantrich 1948
- Mácha, Karel Hynek, *Máj*, in: *Spisy K. H. Máchy*, sv. I., Praha: Československý spisovatel 1986
- Malinowski, Bronislaw, *Myth in Primitive Psychology*, London 1926
- Nietzsche, Friedrich, *Die geburt der Tragödie*, kap. 8, in: *Sämtliche Werke*, Berlin / München 1980, sv. 1., česky: *Zrození tragédie z ducha hudby*, Praha: Vyšehrad 1993
- Otto, Rudolf, *Das Heilige*, Marburg 1926, str. 5-30, česky: *Posvátno*, Praha: Vyšehrad 1998
- Otto, Walter, *Dionysos. Mythos und Kultus*, Frankfurt a. M. 1933
- Pickering, W. S. F., *Durkheim And Religio - A selection of readings with bibliographies*, London 1975
- Preuss, K. Th., *Der religiöse Gehalt des Mythen*, Tübingen 1933
- Rádl, Emanuel, *Dějiny filosofie I.*, Praha: Jan Leichter 1932
- Scruton, Roger, *Průvodce inteligentního člověka filosofií*, Brno: Barrister and Principal 1997
- Schmidt, P. W. *Menschheitswege zum Gotterkennen*, München 1923
- Veselý, Jindřich, *Jan Patočka a křesťanství*, *Studia Philosophica* 60/2013/2
- Veselý, Jindřich, *Mýtus v myšlení Jana Patočky v době druhé světové války*, in: *Reflexe* 40/2011.
- Veselý, Jindřich, *Patočkovo pojetí péče o duši a jeho kritika*, in: *Teologická reflexe* 2/2007

Weiner, Richard, *Lazebník, Hra doopravdy*, Praha: Torst 1

