

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ

Pracoviště historické sociologie



Mgr. Jakub Homolka

PATOČKA A MODERNITA

**Studie k Patočkově dialogu s dílem Maxe Webera
a jeho významu v rámci současné civilizační analýzy**

Dizertační práce

školitel: Prof. Johann P. Arnason

Praha 2015

Prohlášení

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

V Praze dne 23. 9. 2015

Jakub Homolka

Obsah

Abstrakty	4
Předmluva a poděkování	5
Úvod	8
I. Patočkovo dílo na počátku 21. století:	
Pozůstalost – vydávání – interpretace	15
1. Pozůstalost	18
1.1. Biografické souvislosti	18
1.2. Struktura pozůstalosti	20
1.3. Přehled hlavních vydání	21
2. Vydávání spisů	26
2.1. Kritické vs. čtenářské vydání	29
2.2. Tematické vs. chronologické členění	31
3. Interpretace	34
3.1. Význam nepublikované pozůstalosti	34
3.2. Meze tematického členění	35
3.3. Kontexty dvacátého století	37
II. Patočka očima současné civilizační analýzy:	
Civilizační dimenze modernity	43
1. Civilizační analýza (J. P. Arnason)	45
1.1. Koncept civilizace	48
1.2. Koncept kultury	51
2. Civilizační dimenze v sociologické analýze (S. N. Eisenstadt)	58
2.1. Kulturní ontologie	60
2.2. Modernita	62
3. Civilizační paradox (J. Patočka)	66
III. Patočkovo pojetí modernity:	
Přehlížený dialog s dílem Maxe Webera	70
1. Dějiny jako vzmach z úpadku	74
1.1. Duchovní člověk	79
1.2. Existenciální obrat	86
1.3. Dějinnost a péče o duši	91
2. Koncept racionální civilizace	94
2.1. Duševní krize evropského lidstva (30. l.)	104
2.2. Nadcivilizace (40.–50. l.)	111
2.3. Doba poevropská (60.–70. l.)	119
2.4. Technická/průmyslová civilizace (70. l.)	125
3. Je racionální civilizace úpadková?	130
3.1. Současná filosofie	133
3.2. Moderantismus	136
3.3. Moderní inteligence	138
3.4. Solidarita otřesených	141
Závěr	145
Summary	156
Poznámky autora	163
Chronologie odkazovaných Patočkových spisů	164
Seznam odkazované literatury/pramenů	166

Abstrakt: Disertační práce se zabývá dílem Jana Patočky (1907–1977), asi nejvýznamnějšího českého filosofa dvacátého století, a jeho pojetím modernity. Přesněji řečeno, disertace se na Patočkovu dílo zaměřuje z hlediska současné civilizační analýzy, která poukazuje zejména na filosofův dialog s dílem německého sociologa Maxe Webera (1864–1920). Práce je rozdělena do tří částí. V první z nich jde o obecné představení Patočkova díla, včetně shrnutí současného stavu jeho pozůstalosti, problémů s jeho interpretací a s tím spojených výzev. Druhá část se zabývá civilizační analýzou, již můžeme považovat za disciplínu současného historické sociologie, a její souvislostí s Patočkovým dílem. Konečně v třetí části je předložena naše vlastní interpretace Patočkova myšlení, akcentující právě civilizaciovou perspektivu: zaměřujeme se v ní na Patočkův dialog s dílem Maxe Webera, který je u českého filosofa nejvýznamněji vyjádřen v představě takzvané „racionální civilizace“. Touto cestou by předkládaná práce měla přispět jak k existujícím interpretacím Patočkova díla, tak k rozvinutí a rekonstrukci teoretických konceptů civilizační analýzy.

Klíčová slova: Jan Patočka; Max Weber; civilizační analýza; modernita; civilizace; racionalita; racionální civilizace

Abstract: This thesis deals with the work of Jan Patočka (1907–1977), probably the most important Czech philosopher of the twentieth century, and with his understanding of modernity. More precisely, the thesis focuses on Patočka's work from the perspective of contemporary civilizational analysis, which leads our attention especially to Patočka's dialogue with the work of the German sociologist Max Weber (1864–1920). The thesis is divided into three parts. The first part introduces Patočka's work in general; it summarizes the situation of Patočka's heritage, subsuming existing findings and future challenges. The second part discusses the perspective of civilizational analysis, a subdiscipline of contemporary historical sociology, and explains the link between this field of research and Patočka's work. Finally, the third part presents an interpretation of Patočka's work which emphasizes the very perspective of civilizational analysis: the focus is on Patočka's dialogue with Weber's work, which is most notably expressed in the philosopher's idea of "rational civilization". In this way, the thesis contributes to the existing interpretations of Patočka's work as well as to the discussions of the theoretical concept of civilizational analysis.

Key words: Jan Patočka; Max Weber; Civilizational Analysis; Modernity; Civilization; Rationality; Rational Civilization

Předmluva a poděkování

Ještě než představím práci samu, považuji za potřebné zmínit se o souvislostech, v nichž vznikala. Jelikož se Patočkovým dílem zabývám již delší dobu, můj pohled na něj postupně formovaly tři instituce.

V první řadě musím jmenovat Fakultu humanitních studií Univerzity Karlovy v Praze, kde mé studium doposud probíhalo. Prostředí této fakulty je s Patočkovým odkazem poměrně výrazně spojeno, a to mimo jiné proto, že fakultu založili Jan Sokol a docent Zdeněk Pinc, tedy v prvním případě Patočkův zeť a ve druhém případě Patočkův někdejší žák. Právě druhý jmenovaný Pinc byl vedoucím mé bakalářské práce a k četbě Patočkova díla mě původně přivedl. Pro přístup k Patočkovu dílu, který je prezentován v této práci, však bylo klíčové až setkání s profesorem Johannem P. Arnasonem, který se stal vedoucím mé diplomové práce na Pracovišti historické sociologie. Právě Arnason mě přivedl k myšlence interpretovat Patočkovu dílo z hlediska civilizační analýzy. Ve své diplomové práci jsem se proto zabýval Patočkovým konceptem „nadcivilizace“.¹ Při tom se nicméně ukázalo, že interpretaci autorova díla z hlediska civilizační analýzy by bylo žádoucí rozvinout v širším rámci celého Patočkova díla a že výraznou roli by při tom mohl hrát právě Max Weber. Touto cestou se tedy zformovala myšlenka předkládaného dizertačního projektu.

Druhou výraznou institucí se pro mě stal Archiv Jana Patočky v Praze, původně založený na začátku devadesátých let někdejšími Patočkovými žáky Ivanem Chvatíkem a Pavlem Koubou, který funguje v rámci Centra pro teoretická studia, jež je společným pracovištěm Univerzity Karlovy v Praze a Filosofického ústavu Akademie věd České republiky. S archivem jsem v kontaktu od roku 2012 a možnost přístupu k některým dosud nepublikovaným materiálům směřování mého výkladu výrazně ovlivnila. Za konzultaci některých svých dílčích prací děkuji zejména řediteli archivu Ivanu Chvatíkovi. Za ochotu a vstřícný přístup rovněž děkuji pracovnícím archivu Ladce Švandové a Jitce Pelikánové. Za příjemné pracovní prostředí jsem nicméně vděčný všem pracovníkům Patočkova archivu, stejně jako Centra pro teoretická studia.

¹ J. HOMOLKA, *Nadcivilizace: Patočkův koncept modernity a jeho význam v kontextu současné historické sociologie*.

Konečně se musím zmínit také o vídeňském Institutu pro vědy o člověku (Institut für die Wissenschaften vom Menschen, IWM), kde jsem v akademickém roce 2014/2015 strávil půlroční výzkumný pobyt. Díky stipendiu Jan Patočka Junior Visiting Fellowship, které sponzoruje IWM a Ministerstvo zahraničních věcí České republiky jsem jednak získal výjimečné pracovní podmínky a jednak možnost spolupracovat s řadou zahraničních odborníků, což bylo pro mou práci výrazným přínosem. V tomto ohledu bych rád zmínil spolupráci s Klausem Nellenem, který mimo jiné spolu s Krzysztofem Michalskim během osmdesátých let v rámci IWM založil archiv shromažďující kopie Patočkových spisů. Vedle toho jsem byl ve Vídni v intenzivním kontaktu také s Ludgerem Hagedornem (IWM) a Michaellem Staudiglem (Universität Wien), kteří mi oba svými konzultacemi a komentáři významně pomohli.

Za vedení práce děkuji profesoru Johannu P. Arnasonovi. Vedle toho pak děkuji inženýru Ivanu Chvatíkovi, profesoru Filipu Karfíkovi, profesoru Pavlu Koubovi a docentu Danielu Vojtěchovi za konzultaci pracovní verze první části práce zaměřené na Patočkovu pozůstalost. Docentu Marku Skovajsovi děkuji za konzultaci pracovního textu týkajícího se filosofické dimenze historické sociologie, který se stal základem pro druhou část práce. Za komentáře k některým dílčím rukopisům rovněž děkuji svému kolegovi Ondřeji Hudečkovi. V každém případě ovšem platí, že odpovědnost za předložený text nese jen jeho autor.

Motto:

„Tento pokus nechce být ani součástí katastrofického myšlení, ani jednou ze spekulativních koncepcí dějinných period (od takové metafyziky dějin se vědomě a metodicky distancuje) a neprovozuje ani žádné prorokování či futurologii.“

Jan Patočka, *Evropa a doba poevropská*

Úvod

Hlavním cílem této práce je vyložit, jakým způsobem je v díle českého filosofa Jana Patočky uchopen problém „modernity“, a to s důrazem na filosofův dialog s myšlením německého sociologa Maxe Webera. Takové zadání by však mnohé čtenáře mohlo zaskočit. Za neméně překvapivou lze považovat také skutečnost, že práce o Patočkovi vzniká na půdě historické sociologie, nikoliv filosofie. Úvodem je proto třeba samotné téma naší práce důkladněji objasnit.

Důvody, které nás vedly k přesvědčení, že zabývat se Patočkovým dílem na poli historické sociologie je opodstatněné, jsou v zásadě dvojí. Jednak je to skutečnost, že sám Patočka čerpal z klasické sociologie, tedy z děl autorů, na jejichž ramenou dnes stojí také disciplína historicko-sociologická. Tato skutečnost nebyla doposud příliš zohledňována, nicméně Patočka klasickou sociologii velmi dobře znal a studium vybraných autorů, zejména pak zmíněného Webera, v jeho díle zanechalo výraznou stopu. Patočka se tedy vymykal dnes tak často vídanému postoji, kdy na sebe představitelé společenských a filosofických disciplín navzájem pohlížejí s nezájmem, neporozuměním a někdy dokonce s nedůvěrou. V tomto ohledu se Patočka ukazuje jako velmi otevřený myslitel a vzdělanec v pravém smyslu slova. Ačkoliv vycházel z filosofického a zejména pak fenomenologického zázemí, poměrně intenzivně četl také práce historiků a sociologů. Ba co víc, v mnoha případech o ně projevoval výrazný zájem a ve svém vlastním filosofickém díle se jimi nechával inspirovat. To pochopitelně neznamená, že by se Patočka jako filosof vůči sociologii v určitých ohledech kriticky nevymezoval. Takové momenty v jeho díle najdeme. Zároveň si však byl vědom přínosu, který historické a sociologické práce pro filosofa mohou znamenat.

Zadruhé je namístě uvést, že ani současná historická sociologie není bez zájmu o filosofii. V rámci dosavadních přehledových prací se sice většinou v první řadě řeší otázka, zdali je tato disciplína spíše „historií“ či „sociologií“,² při pohledu na současnou historickou sociologii však nelze přehlédnout, že svou roli zde hrají také perspektivy „filosofické“. Nejvýznamnějším příkladem je v tomto ohledu dílo Shmuela N. Eisenstadta, respektive jím rozpoutaná diskuse o „axiálním věku“, ve které izraelský sociolog vlastním

² K tomu viz např. J. ŠUBRT, Dialog mezi hluchými? K problematice vztahu sociologie a historie.

způsobem rozvinul filosofický koncept Karla Jasperse.³ Tento pokus o spojení historické sociologie s filosofií dějin nezůstal bez kritické odezvy.⁴ Eisenstadtovo hledání inspirace na filosofické půdě se však každopádně ukázalo jako podnětné, o čemž ostatně svědčí diskuse, které jsou nad konceptem „axiálního věku“ od osmdesátých let až do dnešních dnů vedeny. Ještě dále v tomto ohledu zašel současný sociolog Johann P. Arnason. Ten totiž ve svých výkladech mimo jiné poukazuje na skutečnost, že klasická sociologie má svou filosofickou dimenzi, přičemž vyzdvihuje zejména konvergenci mezi historicko-sociologickým konceptem „kultury“ a fenomenologickým konceptem „světa“.⁵ Jak na základě Eisenstadtova, tak na základě Arnasonova příkladu tedy můžeme diskusi různých filosofických zdrojů v rámci historické sociologie považovat za legitimní přístup.

Právě výklad posledně jmenovaného Arnasona je také hlavním východiskem naší vlastní práce. Arnason je totiž zatím asi jediným autorem, jenž na možné souvislosti mezi historickou sociologií a Patočkovým dílem poukázal. Patočkův význam se ukazuje v rámci Arnasonova představení jedné z podoblastí dnešní historické sociologie, takzvané „civilizační analýzy“. Při rekonstrukci teoretického konceptu „civilizace“, jehož kořeny sahají až ke klasické sociologii, totiž Arnason zmiňuje právě Patočkovu dílo, respektive jeho koncept „nadcivilizace“, a ukazuje, že český filosof jednak patří mezi autory, kteří navázali na klasické zdroje, konkrétně na A. J. Toynbeeho a M. Webera,⁶ a jednak ve svém výkladu předznamenal některé problémy současného bádání, a to zejména uchopení „modernity“ jakožto „civilizačního paradoxu“.⁷

V našem výkladu chceme na Arnasonovy poznámky navázat a vlastní cestou předvést, jakým způsobem Patočka z klasických zdrojů civilizační analýzy čerpal. Jak bylo naznačeno výše, zaměříme se při tom zejména na Patočkovu návazání na dílo Maxe Webera a jeho koncept „racionalizace“. Přesněji řečeno, weberovský motiv představíme v širším rámci Patočkova myšlení a pokusíme se tak objasnit, v jakých souvislostech se český filosof k Weberovu dílu vlastně obracel. Na rozdíl od Arnasona se tedy nechceme omezovat jen na koncept „nadcivilizace“, který pochází z konce čtyřicátých a průběhu

³ Za klíčový v tomto ohledu bývá považován Eisenstadtův článek k problematice „axiálního věku“ z roku 1982 – viz S. N. EISENSTADT, *The Axial Age: The Emergence of Transcendental Visions and the Rise of Clerics*.

⁴ Viz např. J. ASSMANN, *Cultural Memory and the Myth of the Axial Age*.

⁵ Viz zejm. J. P. ARNASON, *Civilizations in Dispute*, s. 90n.; J. P. ARNASON, *Merleau-Ponty and Max Weber: an Unfinished Dialogue*.

⁶ J. P. ARNASON, *Civilizations in Dispute*, s. 132n.

⁷ J. P. ARNASON, *Nadcivilizace a její různé podoby: Patočkova koncepce modernity ve světle dnešních diskusí*, s. 27n.

padesátých let, nýbrž chceme předvést, že stopy Patočkovy inspirace Weberem lze sledovat napříč celým autorovým dílem.

Náš výklad lze ovšem chápat také z hlediska dosavadních interpretací Patočkova myšlení. V jejich rámci by měl náš příspěvek odhalit doposud poněkud opomíjený motiv. Jak si totiž můžeme všimnout na příkladech doposud asi nejvýznamnějších pokusů o uchopení Patočkova díla – za něž považujeme jednak soubor statí Filipa Karfíka *Unendlichwerden durch die Endlichkeit* (2008) a jednak knihu Martina Cajthamla *Evropa a péče o duši* (2010) –, filosofovo pojetí modernity bývá vnímáno především v souvislostech husserlovské či heideggerovské kritiky moderní vědy a techniky.⁸ My se ovšem budeme snažit předvést, že důležitým východiskem Patočkova výkladu byl rovněž motiv weberovský.

V tomto ohledu je třeba objasnit, jak vlastně k celku Patočkova díla přistupujeme. Zde je třeba mít na paměti současný stav Patočkovy pozůstalosti. Ačkoliv od filosofovy smrti uběhla již takřka čtyři desetiletí, jeho dílo ještě stále není uveřejněno v plné šíři. Při naší práci budeme proto kromě textů dostupných v české edici *Sebraných spisů Jana Patočky* (vychází od r. 1996) vycházet také ze samizdatového *Archivního souboru prací Jana Patočky (1977–1989)*, jenž obsahuje některé texty v oficiální edici doposud neuveřejněné, a z rukopisů dostupných v pražském Archivu Jana Patočky.⁹

Co je však nutné zdůraznit, náš výklad Patočkova pojetí „modernity“ nemá být výkladem úplným, diskutujícím všechny možné zdroje autorova myšlení. Namísto toho je naším cílem předložit takovou interpretaci, která bude vedena z výše naznačené perspektivy a která tedy bude zdůrazňovat zejména Patočkovu návazání na dílo Maxe Webera. S ohledem na to probíhal jak výběr textů, se kterými pracujeme, tak způsob, jakým je čteme. Na tuto skutečnost upozorňujeme zejména z toho důvodu, že v některých případech budeme věnovat menší či dokonce žádnou pozornost Patočkovým spisům, jež by někdo mohl považovat za základní (např. habilitační práci *Přirozený svět jako filosofický problém*), zatímco na straně druhé budeme vyzdvihovat texty, které by z jiného hlediska mohly být brány jako marginální (např. krátký spis ze třicátých let *Masarykovo a Husserlovo pojetí duševní krize evropského lidstva* nebo soubor esejů z konce šedesátých let *O smysl dneška*). Naše interpretace by tak svým akcentem mohla některé čtenáře zaskočit. Je proto třeba ještě jednou upozornit, že selektivní ráz našeho přístupu je záměrný

⁸ Viz zejm. KARFÍK, Von der Spannung im Inneren zum Konflikt im Sein; M. CAJTHAML, *Evropa a péče o duši*, s. 106–147.

⁹ Chronologických přehled Patočkových spisů, s nimiž jsme v našem výkladu pracovali, najde čtenář na konci práce.

a jeho cílem rozhodně není obecně sdílené výklady Patočkova díla popřít, nýbrž je naopak z hlediska naší vlastní perspektivy doplnit a obohatit.

* * *

Co se struktury práce týče, náš výklad Patočkova pojetí modernity je rozdělen do tří částí: I. *Patočkovo dílo na počátku 21. století: Pozůstalost – vydávání – interpretace*, II. *Patočka očima současné civilizační analýzy: Civilizační dimenze modernity*, III. *Patočkovo pojetí modernity: Přehlížený dialog s dílem Maxe Webera*. První dvě části lze při tom chápat jako přípravu na výklad, jenž je předložen v části třetí. Přesněji řečeno, v prvních dvou částech si klademe za cíl představit čtenáři souvislosti, v nichž se naše interpretace pohybuje: tedy jednak Patočkovo dílo jako takové a jednak oblast současné civilizační analýzy; teprve ve třetí části přistupujeme k našemu vlastnímu výkladu, tedy k představení Patočkova navázání na Maxe Webera, k němuž nás obě předchozí části směřují.

Abychom logiku našeho postupu čtenáři lépe objasnili, předkládáme níže schematický přehled celého výkladu doplněný odkazy na příslušné strany. Takový způsob představení struktury práce nejspíš není úplně obvyklý, domníváme se však, že je to nejlepší cesta, jak čtenáři poskytnout základní představu o rozvržení obsahu práce a jak mu zároveň umožnit snadnější orientaci při její četbě. K tomu dodáváme, že práce je rozdělena do tří výše zmíněných částí označených římskými číslicemi, z nichž je každá dále členěna do tří kapitol, jež značí číslice arabské (kapitoly jsou pak ještě dále děleny na dílčí podkapitoly – ty jsou uvedeny výše v obsahu, avšak v tomto přehledovém schématu je nerozlišujeme):

I. Patočkovo dílo na počátku 21. století:

Pozůstalost – vydávání – interpretace..... s. 15

Úvodní část je především exkurzem do otázek stavu a celkové povahy Patočkova díla. Čtenář by se mohl ptát, zdali těmto problémům není věnována až příliš velká pozornost, neboť v jiných výkladech bývají otázky tohoto typu zmíněny stručněji, okrajově nebo dokonce vůbec. My se však domníváme, že pokus o interpretaci Patočkova díla, jdoucí napříč celým korpusem autorových spisů, si takový úvod žádá. Čtenářům, kteří Patočkovu pozůstalost a její historické souvislosti tak dobře neznají, může tato pasáž zároveň posloužit k získání základní orientace, a to hned ve třech ohledech:

1. *Pozůstalost*s. 18

Porozumění Patočkovu dílu se jednak neobejde bez seznámení se základními biografickými souvislostmi filosofova života. Ten byl totiž zasažen řadou událostí, které měly vliv na autorovy možnosti svobodně vyučovat a publikovat. Od toho se pak odvíjí také struktura Patočkovy pozůstalosti, která se kromě standardně publikovaných prací skládá také z velkého množství původně nevydaných rukopisů, které začaly být od momentu filosofovy smrti postupně edičně zpracovávány a vydávány. Touto cestou tedy čtenáři poskytujeme základní představu o struktuře a povaze Patočkova díla, jak je dnes máme k dispozici.

2. *Vydávání spisů* s. 26

Zvláštní pozornost je při tom třeba věnovat české edici *Sebraných spisů Jana Patočky* (vycházející od roku 1996 až do současnosti), kterou v rámci vydávání filosofova díla považujeme za nejsystematičtější a nejúplnější projekt. Právě skrze tuto edici a diskusi, s níž je spojená, proto čtenáře chceme seznámit s některými problémy, které se vydávání Patočkovy pozůstalosti týkají, a to zejména s otázkami kritické/čtenářské edice a tematického/chronologického členění.

3. *Interpretace* s. 34

Konečně zatřetí chceme představit základní problémy, s nimiž se dnes badatelé potýkají při snahách Patočkovu dílo interpretovat. Přesněji řečeno, poukazem na otázky významu nepublikované části filosofovy pozůstalosti, meze tematického členění celého díla a jeho zařazení do kontextů dvacátého století chceme čtenáře seznámit se základními výzvami, které před námi při interpretaci Patočkovy pozůstalosti stojí a na které chce reagovat i naše práce.

II. *Patočka očima současné civilizační analýzy:*

Civilizační dimenze modernity s. 43

Jelikož náš výklad vzniká na poli historické sociologie, je třeba důkladněji objasnit, jakým způsobem s touto disciplínou Patočkovu dílo vlastně souvisí. Opřeme se při tom o práce dvou jejích čelních představitelů: Johanna P. Arnasona a Shmuela N. Eisenstadta. Právě jejich prostřednictvím se totiž obrátíme k civilizační analýze, podoblasti dnešní historické sociologie, v jejímž rámci je souvislost s Patočkovým dílem nejviditelnější.

1. *Civilizační analýza (J. P. Arnason)*.....s. 45

Naším hlavním východiskem bude zejména dílo prvně zmíněného Arnasona. Právě Arnason totiž představil doposud asi nejkomplexnější pokus o zachycení hlavních teoretických otázek a historického vývoje celé disciplíny, včetně objasnění pojmů „civilizace“ a „kultury“. Náhled do Arnasonova výkladu proto považujeme za nejlepší způsob, jak čtenáře s oblastí civilizační analýzy seznámit.

2. *Civilizační dimenze v sociologické analýze (S. N. Eisenstadt)*.....s. 58

Skrze perspektivu Arnasonova pojetí civilizační analýzy následně představíme také dílo Shmuela N. Eisenstadta, respektive jeho pozdní fázi spojenou s vymezením takzvané „civilizační dimenze“ sociologické analýzy. Zaměříme se při tom zejména na autorovy výklady „axiálního věku“ a „rozmanitých modernit“. Z hlediska našeho uchopení Patočkova díla Eisenstadt zároveň představuje důležitý referenční bod, skrze který lze sledovat paralely, jež mezi dílem českého filosofa a současnou historickou sociologií vystávají.

3. *Civilizační paradox (J. Patočka)*s. 66

Konečně poslední kapitola druhé části čtenáře seznamuje s významem, který dnes můžeme Patočkovi v rámci civilizační analýzy připisovat, a to jak z hlediska jeho role v rámci dějin konceptu „civilizace“, tak z hlediska předznamenání některých dnešních problémů. Jako klíčové se při tom ukazuje Arnasonem zdůrazňované uchopení „modernity“ jakožto „civilizačního paradoxu“, které Patočka naznačil již v padesátých letech ve své studii o „nadcivilizaci“.

III. *Patočkovo pojetí modernity:*

Přehlížený dialog s dílem Maxe Weberas. 70

Třetí část práce představuje naši vlastní interpretaci Patočkova pojetí modernity, ve které se zaměřujeme na doposud spíše přehlížený dialog s dílem německého sociologa Maxe Webera. Jde nám při tom zejména o Patočkovu návazání na Weberovo pojetí „racionality“– „racionalizace“–„racionalismu“, které chceme sledovat napříč celým filosofovým dílem. Náš výklad je rozvržen do tří kroků:

1. *Dějiny jako vzmach z úpadku*s. 74

Východiskem celého dialogu je představení Patočkova vlastního pojetí „dějinnosti“. Kromě uchopení pojmu „dějin“ jakožto „vzmachu“ z „úpadku“ chceme v této souvislosti vyložit také autorovy pojmy existenciálního „obratu“ a „duchovního

člověka“. Čtenář by tak měl získat přehled o některých základních problémech Patočkovy filosofie dějin, byť náš výklad je nutně selektivní.

2. *Koncept racionální civilizace* s. 94

Ve druhém kroku je předvedeno, jakým způsobem do Patočkova chápání „modernity“ vstupuje Weberovo pojetí „racionalizace“. Vycházíme při tom z našeho vlastního rozdělení Patočkova díla na čtyři periody, z nichž každá je z hlediska autorova výkladu modernity spjata se specifickým přístupem. Čtenáře proto seznámíme s koncepty „duševní krize evropského lidstva“ (30. léta), „nadcivilizace“ (40. a 50. léta), „doby poevropské“ (60. a 70. léta) a „průmyslové/technické civilizace“ (70. léta). Na tomto základě je ukázáno, že všechny čtyři zmíněné periody různými způsoby prostupuje právě weberovský motiv „racionalizace“. Patočkův výklad modernity proto zastřešujeme termínem „racionální civilizace“.

3. *Je racionální civilizace úpadková?* s. 130

Patočkův dialog s Weberem uzavřeme třetím krokem, ve kterém předvedeme, jakým způsobem se Patočkova vlastní představa „dějinnosti“ konfrontuje s konceptem „racionální civilizace“, tedy s pojetím modernity založeném na weberovských východiscích. Přesněji řečeno, ukážeme, že koncepty „dějinnosti“ a „racionální civilizace“ jsou zde ve vzájemném napětí, které se týká zejména uchopení otázky životního „smyslu“. Patočka při tom načrtává různé pokusy o nalezení souladu obou konceptů, které představíme skrze pojmy „současné filosofie“, „moderantismu“, moderní „intelligence“ a „solidarity otřesených“.

I. Patočkovo dílo na počátku 21. století: Pozůstalost – vydávání – interpretace

„Je dnes zřejmé, že Patočkovo dílo má a bude mít pro český duchovní život a českou kulturu zásadní význam [...]”

Skupina spolupracovníků Patočkova archivu ve Vídni
[skupinu tvořili Ivan Chvatík a Pavel Kouba], (1987)¹⁰

„Srovnat Patočku s jeho velkými filosofickými současníky, ukázat na jeho místo v mezinárodním *republique des lettres*, do které svými snahami patřil, zasadit jeho myšlení do příslušných dobových kontextů, toť úkol, jehož se napodiv dosud nikdo nepodjal. Patočkovská literatura se omezuje většinou jen na vztahy Patočka–Husserl/Heidegger, nejvýš Patočka–Fink, Patočka–Landgrebe, Patočka–Ingarden, nevykračujíc tak z úzkého kruhu Husserlových žáků. Ale Patočka byl od počátku víc než Husserlův žák. Filosofické podněty čerpal z mnohem širšího okruhu a širšímu publiku byly zjevně také určeny jeho nejtajnější filosofické plány a jeho nejodvážnější literární pokusy [...]”

[...]

„Prvním krokem v tomto směru by ovšem mělo být kompletní zpřístupnění Patočkova díla, a to i rukopisného.“

Filip Karfík (1999/2000)¹¹

„Posoudit celek dosud vydaných svazků *Sebraných spisů Jana Patočky*, jejich obsah i organizaci, by vyžadovalo větší prostor, než jaký může mít tato recenze. V každém případě je ale třeba zdůraznit, že se jedná o projekt, jehož význam se zatím v naší odborné i širší kulturní veřejnosti nezdá být dostatečně oceněn. Nejen s ohledem na vzdělanost, integrovanost a pronikavost Patočkova myšlení na jeho neprovinciální a v mnohém ‚nečeskou‘ otevřenost Evropě, světu a univerzálním dějinám, ale zároveň i s ohledem na jeho vnímavost pro boční a opomíjené linie českých dějin a kultury, na jejich spodní proudy i intelektuální osamělce.“

Miloš Havelka (2007)¹²

¹⁰ SKUPINA..., *Spisy Jana Patočky*, s. 10.

¹¹ F. KARFÍK, *Patočkova strahovská pozůstalost a jeho odložené opus grande*, s. 144, 145.

¹² M. HAVELKA, *Recenze: Jan Patočka, Umění a čas, svazek 1–2, Jan Patočka, Češi, svazek 1–2*, s. 113.

Uchopení díla českého filosofa Jana Patočky se v průběhu čtyř desetiletí od jeho smrti ukázalo být daleko složitějším úkolem, než se možná původně předpokládalo. Dnes, na počátku jednadvacátého století, však máme při snaze o výklad filosofova odkazu daleko lepší výchozí pozici než badatelé v letech minulých. Je tomu tak zejména díky pečlivé práci dlouhé řady editorů, kteří u nás i v zahraničí v minulých dekadách velkou část Patočkova díla zpřístupnili. Jejich zásluhou si dnes o Patočkově dílu můžeme vytvořit mnohem ucelenější představu a můžeme se na něj proto podívat s daleko větším odstupem.

Jednou z možností, která se nám při tom otevírá a na kterou se zaměřuje také první část naší práce, je poukázat v Patočkově případě na vzájemnou souvislost mezi (1.) specifickou povahou jeho pozůstalosti, (2.) dlouhou a komplikovanou historií vydávání jeho spisů a (3.) obtížností ucelené interpretace jeho díla. Tento záměr je naplněn ve třech krocích: V prvním z nich máme za cíl poskytnout čtenáři základní přehled týkající se Patočkovy pozůstalosti, a to skrze představení historických okolností jejího vzniku, struktury korpusu zachovaných spisů a stručného bibliografického přehledu dosavadních vydání. Druhá kapitola se blíže zaměřuje na otázku vydávání spisů, respektive na doposud největší a nejsystematičtější, českou edici *Sebraných spisů Jana Patočky* (dále jen: *Sebrané spisy*), včetně jí předcházející edice samizdatové, tzv. *Archivního souboru prací Jana Patočky* (dále jen: *Archivní soubor*). Naším hlavním zájmem je při tom diskuse nad celkovou koncepcí vydávání spisů. V jejím rámci se zaměříme jak na různé recenze a komentáře – vyzdvihneme zejména časopisy *Akta* (Jiří Němec, Erazim Kohák, Jan Vladislav, Josef Novák), *Kritický sborník* (Filip Karfík, Jan Sokol), *Aluze* (Čestmír Pelikán), *Dějiny–Teorie–Kritika* (Miloš Havelka) –, tak na poznámky hlavních editorů (Ivan Chvatík, Pavel Kouba). Konečně třetí část se v návaznosti na to snaží zformulovat výzvy, které před námi při interpretaci Patočkova díla stojí, a na několika příkladech (zejm. Filip Karfík, Martin Cajthaml) zároveň poukázat, jak se s těmito otázkami dosavadní výklady vyrovnávají.

Touto cestou chceme tedy opět otevřít diskusi nad povahou Patočkova díla a otázkami jeho vydávání, která v posledních letech takřka zcela utichla,¹³ přičemž náš vlastní příspěvek k dosavadním poznatkům a komentářům by měl být trojí: (i.) V první řadě se domníváme, že celou diskusi je třeba důkladněji navázat na otázku členité struktury

¹³ Nechceme tím tvrdit, že by snad diskuse nad vydáváním *Sebraných spisů* utichla zcela. Objevily se zde například recenze Adély Petruželkové na *Korespondenci s komeniology a Fenomenologické spisy III/1* (A. PETRUŽELKOVÁ, Váš starý Patočka; A. PETRUŽELKOVÁ, Píše Adéla Petruželková). Intenzivní a systematická pozornost, jež byla Patočkovu dílu a jeho vydávání věnována dříve, však v poslední době zmizela.

Patočkovy pozůstalosti. Z toho důvodu se mimo jiné obrátíme k méně známým diskusním příspěvkům z osmdesátých let týkajícím se chystané edice *Sebraných spisů*, tehdy zamýšlené ještě jako exilové. Právě v těchto příspěvcích je totiž asi v nejsyrovější formě zachycena reflexe některých problémů plynoucích ze specifického charakteru Patočkovy pozůstalosti, které se v dalším průběhu diskuse výrazně odrážejí. (ii.) Zadržet máme ambici celou diskusi, jak se vyvíjela od osmdesátých let až do současnosti, shrnout a zdůraznit při tom skutečnost, že jednotliví účastníci se v jejím průběhu dotýkali zejména dvou otázek – totiž zdali při přípravě spisů zvolit „čtenářské“, či „kritické“ vydání a zdali dát přednost „tematickému“, či „chronologickému“ členění. (iii.) Touto cestou by náš příspěvek měl konečně ukázat, že celou diskusi je dnes třeba vidět v novém světle. Zatímco dříve, především v osmdesátých a devadesátých letech, spočíval význam celé debaty zejména ve snaze ovlivnit stále se formující koncept *Sebraných spisů*, my chceme ukázat, že tuto diskusi je dnes třeba chápat především jako zdroj důležitých reflexí o povaze Patočkova díla, jež by měly hrát roli při jeho interpretaci.

1. Pozůstalost

1.1. Biografické souvislosti

Jak je známo, Patočka po značnou část svého života nemohl svobodně publikovat, což pochopitelně muselo ovlivnit také podobu jeho pozůstalosti. Pro čtenářův přehled zde proto zmíníme několik klíčových dat a událostí, díky nimž si můžeme vytvořit představu, v jakých podmínkách Patočkovo dílo vznikalo. Nutno dodat, že tyto poznámky je třeba chápat pouze jako drobné ilustrace nežli ucelený výklad. Chceme především ukázat, že Patočkův akademický život, jenž se převážně odehrával v tehdejší Československu, byl dobovými událostmi hned třikrát výrazně přerušen.¹⁴

Prvnímu přerušení předcházela roku 1938 Mnichovská dohoda následovaná vznikem Protektorátu Čechy a Morava, přičemž na podzim roku 1939 byly uzavřeny české vysoké školy. Patočka byl tehdy již od roku 1937 habilitován na Univerzitě Karlově, přičemž udržoval kontakty s kolegy v zahraničí, které mimo jiné získal během studijních pobytů ve Francii (1928–1929) a především pak v Německu u Edmunda Husserla (1932–1933); kromě jiného se tehdy také významně podílel na činnosti pražského filosofického kroužku (Cercle philosophique de Prague). Tomu všemu byl však s výše popsanými událostmi konec a Patočka se musel začít živit jako středoškolský učitel. Ke konci války byl nuceně nasazený na stavbě Vinohradského tunelu.

Po válce se Patočka mohl na akademickou půdu vrátit – v roce 1945 opět začal učit na Univerzitě Karlově, od roku 1946 působil také na univerzitě v Brně –, ani tentokrát to však nemělo být na dlouho. Další přerušení totiž v roce 1948 předznamenal nástup Komunistické strany Československa k moci. Patočka ještě téhož roku přestal učit v Brně a opustit nakonec musel v roce 1950 i Univerzitu Karlovu. Od té doby filosof působil v celé řadě institucí, kde však až do šedesátých let nemohl učit ani svobodně publikovat: Ústav TGM – knihovník (1950–1954), Výzkumný ústav pedagogický J. A. Komenského (1954–

¹⁴ Co se životopisných dat týče, můžeme se mimo jiné obrátit ke stručnému strukturovanému životopisu, jehož autorem je sám Patočka a ze kterého nejspíš vycházejí i stávající biografické přehledy (J. PATOČKA, Curriculum; dále viz např. D. VOJTĚCH, Jan Patočka; I. CHVATÍK, P. KOUBA, Stručný životopis Jana Patočky). Nutno však dodat, že důkladnější zpracování Patočkova životopisu, které by, kupříkladu, detailně zmapovalo veškeré filosofovy cesty do zahraničí apod., zatím postrádáme.

1956), Pedagogický ústav ČSAV (1956–1958) a nakonec Filosofický ústav ČSAV (1958–1968). K tomu je však namístě poznamenat, že Patočka nadále udržoval kontakt s kolegy v zahraničí, přičemž v šedesátých letech prezentoval za hranicemi Československa řadu přednášek a na několika univerzitách působil jako hostující profesor. V uvolněné atmosféře šedesátých let vrcholících Pražským jarem se Patočka nakonec dočkal postupného návratu na akademickou půdu. Za práci *Aristoteles, jeho předchůdci a dědicové* (1964) mu byl udělen titul DrSc. a v roce 1968 byl jmenován profesorem. Ještě téhož roku však následovala okupace Československa vojsky Varšavské smlouvy, což předznamenalo další omezení.

Patočkovo třetí opuštění akademické půdy je dnes dobře známo i mezi širší veřejností. Když byl totiž Patočka během normalizace roku 1972 nuceně emeritován, začal vyučovat na slavných „bytových seminářích“ a na sklonku svého života se stal mluvčím Charty 77. Přestože tehdy musel působit v obtížných podmínkách, rozhodně se nedá říci, že by se jednalo o období neplodné. Patočka tehdy mimo jiné napsal své asi nejslavnější dílo – *Kacířské eseje o filosofii dějin* (1975). Publikovat své práce však tehdy mohl jen v exilových či samizdatových edicích.

Pomocí těchto stručných poznámek jsme se čtenáři snažili předvést dvojí. Na straně jedné jsme chtěli ukázat, že Patočkovy možnosti standardním způsobem publikovat a vůbec působit na akademické půdě byly značně omezené – Patočka mohl působit na univerzitní půdě prakticky jen v letech 1925–1939,¹⁵ 1945–1949 a 1968–1972,¹⁶ přičemž v prvně zmíněné periodě jsou zahrnuta i léta studií. Na straně druhé jsme se ovšem snažili naznačit, že navzdory této nepřízni Patočka soustavně pracoval a psal. Tato skutečnost se ukázala zejména po jeho smrti, kdy jeho žáci převzali objemný korpus filosofovy písemné pozůstalosti.

¹⁵ Nutno dodat, že tato perioda zahrnuje také období, která Patočka strávil na studiích v zahraničí, tedy roky 1928–1929 a 1932–1933. Rovněž by stálo za to důkladněji prozkoumat, v jakých podobách Patočka na Univerzitě Karlově působil a vyučoval ještě předtím, než se zde habilitoval. Tyto biografické otázky však jdou za rámec naší práce.

¹⁶ V případě Patočkova návratu na univerzitní půdu v šedesátých letech je nutno poznamenat, že nárazově Patočka učil již před rokem 1968. Jak totiž uvádějí editoři *Sebraných spisů* s odkazem na deník Josefa Zumra, Patočka již v letech 1964–1967 vyučoval na Univerzitě Karlově jako externista (P. KOUBA, O. ŠVEC, *Ediční komentář*, s. 639n.).

1.2. Struktura pozůstalosti

Pochopitelně se můžeme jen dohadovat, jak by Patočkova pozůstalost vypadala, kdyby filosofova možnost publikovat nebyla nijak omezena. Jak ještě zmíníme později, někteří autoři dnes totiž poukazují na skutečnost, že Patočkovu myšlení mělo specifický charakter, který by sám o sobě mohl být důvodem toho, že ve filosofově pozůstalosti zůstala spousta nedokončených prací. Z výše řečeného je však zřejmé, že historické okolnosti významně přispěly k tomu, že za Patočkova života vyšel jen zlomek autorova díla. Je proto potřeba se blíže seznámit se strukturou Patočkovy pozůstalosti. Přesněji řečeno, chceme stručně shrnout, v jakých formách se nám Patočkova dílo – jehož rozsah bývá odhadován přibližně na 10 000 stran –¹⁷ vlastně zachovalo:

Zprvce můžeme vymezit práce publikované za autorova života. V rámci této kategorie najdeme publikace, jež vyšly oficiálně – sem patří řada článků a recenzí, přičemž z velkých prací je to zejména habilitační spis *Přirozený svět jako filosofický problém* (1936, Ústřední nakladatelství a knihkupectví učitelstva československého), dílo *Aristoteles, jeho předchůdci a dědicové* (1964, Nakladatelství Československé akademie věd) či soubor esejů *O smysl dneška* (1969, Mladá fronta), který byl ovšem krátce po vydání stažen z prodeje a zlikvidován. Dále jsou to práce, které vyšly v různých samizdatových či exilových vydáních v době, kdy Patočka nemohl běžným způsobem publikovat – mezi těmi jsou nejvýznamnějším spisem *Kacířské eseje o filosofii dějin* (1975, Edice Petlice).

Vedle toho však, zadruhé, Patočkovu dílo tvoří celá řada původně nepublikovaných rukopisů, zahrnujících jak texty takřka dokončené, tak různé náčrtky, poznámky či pouhé zlomky. Jak víme zejména díky pamětem Ivana Chvatíka,¹⁸ krátce po Patočkově smrti byla totiž ve filosofově bytě objevena celá řada rukopisů, která ukázala, že autorova písemná pozůstalost je daleko větší, než se předpokládalo. To ale nebylo vše. Jak totiž shrnuje Filip Karfík,¹⁹ v roce 1988 pracovníci Památníku národního písemnictví v Praze dali opatrovníkům filosofovy pozůstalosti k nahlédnutí rozsáhlý soubor dalších rukopisů, které jim v roce 1971 předal sám Patočka a o jejichž existenci do té doby filosofovi žáci ani blízcí neměli tušení – tato část Patočkova díla je dnes označována jako takzvaná „strahovská pozůstalost“. Dodejme, že všechny doposud známé Patočkovy rukopisy jsou

¹⁷ I. CHVATÍK, P. KOUBA, M. PETŘÍČEK, Struktura „Sebraných spisů“ Jana Patočky jako interpretační problém, s. 400.

¹⁸ Srov. I. CHVATÍK, Dějiny pražského Archivu Jana Patočky a co jim předcházelo, s. 8.

¹⁹ Srov. F. KARFÍK, Patočkova strahovská pozůstalost a jeho odložené opus grande.

dnes uchovány jednak v Archivu Jana Patočky v Praze (dále jen: AJP) a jednak v kopiích v Patočkově archivu ve Vídni, který vznikl v osmdesátých letech při tamním Institutu pro vědu o člověku (Institut für die Wissenschaften vom Menschen – dále jen: IWM).

Kromě výše řečeného je sbírka AJP doplněna rozsáhlou korespondencí (např. s W. Biemelem, E. Finkem, L. Landgrebem, K. Schallerem, V. Richterem a řadou dalších myslitelů), která se zčásti zachovala v rámci Patočkovy pozůstalosti, zčásti byla dodána z různých archivů či pozůstalostí jiných osob. Dodejme, že jelikož Patočka udržoval písemný kontakt především s kolegy z akademického prostředí, nejedná se jen o dopisy osobního charakteru – často zde najdeme odborné poznámky či výklady, které si Patočka se svými kolegy vyměňoval.

K tomu je konečně namístě dodat, že již za Patočkova života se někteří jeho žáci snažili nahrávat a rekonstruovat filosofovy přednášky. K dispozici máme tedy také magnetofonové záznamy přednášek a jejich následné přepisy (jež byly v některých případech editovány ještě samotným Patočkou).²⁰

1.3. Přehled hlavních vydání

Výše popsané dokumenty pak byly prakticky od momentu Patočkovy smrti různými způsoby vydávány – a to jednak formou edic „vybraných“ či „sebraných“ spisů a jednak cestou samostatných publikací.²¹ Vývoj a stav vydávání Patočkových spisů před třinácti lety stručně představil Čestmír Pelikán,²² na jehož příspěvek chceme navázat a danou otázku vlastním způsobem rozvést.

První pokus o vydání Patočkovy pozůstalosti představuje česká samizdatová edice tzv. *Archivního souboru prací Jana Patočky* (dále jen *Archivní soubor*). Tato edice, organizovaná v letech 1977–1989 skupinou kolem Ivana Chvatíka, navazovala na činnost Jiřího Němce a Petra Rezka, kteří se Patočkovu dílo snažili uspořádat ještě za filosofova života.²³ Pro edici byly typické plátěné (v některých případech rovněž plastové), světle

²⁰ Viz I. CHVATÍK, *Dějiny pražského Archivu Jana Patočky a co jim předcházelo*, s. 4.

²¹ Přehled různých vydání Patočkových spisů, včetně překladů, lze najít jednak v tištěné bibliografii (J. PATOČKA, *Bibliografie 1928–1996*) a jednak v aktualizované internetové *Bibliografii Jana Patočky* (J. PATOČKA, *Bibliografie*).

²² Srov. Č. PELIKÁN, *Několik poznámek k historii vydávání Patočkových Sebraných spisů*.

²³ Jak lze vidět ze souslednosti vydávání Patočkových spisů v samizdatu, jako první byly k publikaci připraveny texty shromážděné pod nadpisem *Umění a filosofie*, které vyšly již roku 1977. Dá se tedy

modré desky a formát A4 s lepenou vazbou. Vše bylo původně psáno na psacím stroji přes průklepový papír, nicméně počínaje čtvrtým svazkem už bylo využíváno xeroxového stroje. Celkem tak vzniklo 27 svazků²⁴ rozdělených do dvanácti oddílů, přičemž náklad každého svazku údajně dosahoval přibližně 200 kusů.²⁵

Po roce 1989 se již začala chystat oficiální edice, kterou zaštiťoval AJP, nově založený Ivanem Chvatíkem a Pavlem Koubou roku 1990 při Filozofickém ústavu Akademie věd České republiky (od roku 1993 funguje AJP pod Centrem pro teoretická studia, které je dnes společným pracovištěm Akademie věd ČR a Univerzity Karlovy v Praze). Ještě před vydáním prvního svazku chystané edice, tedy v letech 1990–1996, byla ovšem péčí AJP řada titulů publikována samostatně u různých nakladatelů, případně v rámci časopisů.²⁶ Klíčovým se však stává až rok 1996, kdy v nakladatelství OIKOYMENH vychází první svazek *Sebraných spisů Jana Patočky* (dále jen *Sebrané spisy*) nazvaný *Péče o duši I.*²⁷ Byl tak zahájen významný vydavatelský počín, který dodnes není uzavřen a kolem něhož se rozpoutala diskuse, ke které se ještě vrátíme níže.

Je-li však řeč o vydávání Patočkových spisů, nelze přitom nezmínit, že filosofovo dílo bylo a je paralelně vydáváno také v zahraničí. Krátce po Patočkově smrti v tomto směru vznikla zvláštní situace: zatímco v zahraničí vycházely první oficiální edice, v Československu mohla být ve značně omezených podmínkách vydávána pouze edice samizdatová.

Zvláštní kapitolu v tomto ohledu představuje německojazyčná edice, jež vznikla na půdě vídeňského IWM. Celý podnik inicioval někdejší Patočkův žák Krzysztof Michalski (1948–2013), přičemž na publikaci edice se klíčovým způsobem podílel jeho kolega Klaus

předpokládat, že zejména na těchto svazcích Patočkovi žáci pracovali již za filosofova života.

²⁴ Jak Jiří Gruntorád, tak později editoři *Sebraných spisů* uvádějí, že svazků je 27; mohli bychom ovšem uvést také počet 29, neboť díly *Péče o duši 4: Platón a Evropa* a *Platón* byly v některých svých vydáních dvousvazkové. Tato změna byla způsobena tím, že v okopírované verzi byly papíry objemnější než ve verzi původní, která byla zachycena na průklepovém papíře (srov. J. GRUNTORÁD, Archivní soubor prací Jana Patočky, s. 74; I. CHVATÍK, Dějiny pražského Archivu Jana Patočky a co jim předcházelo, s. 3; J. PATOČKA, *Bibliografie 1928–1996*).

²⁵ Srov. I. CHVATÍK, Dějiny pražského Archivu Jana Patočky a co jim předcházelo, s. 11.

²⁶ Mezi těmito publikacemi najdeme i některé z Patočkových textů, na něž se v rámci oficiální edice *Sebraných spisů* zatím ještě nedostalo – v letech 1991, 1992 a 1994 to byly například přednášky k antické filosofii (J. PATOČKA, *Sokrates*; J. PATOČKA, *Platón*; J. PATOČKA, *Aristoteles*); v roce 1995 vyšly Patočkovy fenomenologické přednášky z šedesátých let (J. PATOČKA, *Tělo, společenství, jazyk, svět*); téhož roku vyšla časopisecky korespondence s J. Chalupěckým (J. PATOČKA, *Dopisy Jindřichu Chalupěckému*); v roce 1996 byly publikovány další přednášky k antické filosofii (J. PATOČKA, *Nejstarší řecká filosofie*).

²⁷ Přehled celé edice je předložen níže.

Nellen (*1948). Právě Nellen v průběhu první poloviny osmdesátých let navázal kontakt s českými disidenty, začal organizovat převoz kopií spisů z Prahy do Vídně a zde pak na půdě IWM vedl ediční práce.²⁸ Na celkem pětisvazkové edici vybraných spisů *Ausgewählte Schriften* (1987–1992, nakl. Klett-Cotta), zaměřené na Patočkova hlavní díla, se pod Nellenovým vedením podíleli čeští spolueditoři Jiří Němec (1932–2001), Ilja Šrubař (*1946), Petr Pithart (*1941) a Miroslav Pojar (1940–2012).²⁹ Spoluprací AJP, v jehož rámci bylo později založeno také Centrum fenomenologických bádání, a IWM pak vznikla celá řada dalších překladatelských a vydavatelských počínů, z nichž můžeme vyzdvihnout například tři svazky z edice *Orbis Phaenomenologicus* z let 1999 a 2000 (ve kterých byla pod vedením několika editorů publikována celá řada Patočkových textů, včetně doplňujících dokumentů či korespondence s Eugenem Finkem)³⁰ nebo projekt *Andere Wege in die Moderne* z roku 2006 (obsahující texty z již zmiňované „strahovské pozůstalosti“).³¹

²⁸ Detaily týkající se archivace a vydávání Patočkových spisů ve Vídni nedávno popsal Klaus Nellen v rozhovoru pro *Lidové noviny* (K. NELLEN, J. HOMOLKA, Rozhovor: Patočka zemřel. Musíme něco udělat!).

²⁹ Mezi lety 1987–1992 v edici *Ausgewählte Schriften* vyšlo následujících pět svazků: jako první vyšel roku 1987 svazek zaměřený na Patočkovy práce věnované otázkám kultury a umění (J. PATOČKA, *Kunst und Zeit*), o rok později následovaly příspěvky k filozofii dějin, mimo jiné obsahující slavné *Kacířské eseje* či úvahy o „době poevropské“ (J. PATOČKA, *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte und ergänzende Schriften*); dále přišly na řadu v letech 1990 a 1991 dva svazky „fenomenologických spisů“ (J. PATOČKA, *Die natürliche Welt als philosophisches Problem*; J. PATOČKA, *Die Bewegung der menschlichen Existenz*) a celou edici uzavřely v roce 1992 příspěvky týkající se české kultury, včetně známého eseje *Co jsou Češi?* či textů k Chartě 77 (J. PATOČKA, *Schriften zur tschechischen Kultur und Geschichte*).

³⁰ V rámci edice *Orbis Phaenomenologicus – Perspektive und Quellen* jednak vyšla roku 1999 korespondence mezi Patočkou a Eugenem Finkem editovaná Michaellem Heitzem a Bernhardem Nesslererem (E. FINK, J. PATOČKA, *Briefe und Dokumente 1933–1977*); dále byly téhož roku publikovány výběry Patočkových textů a doplňujících dokumentů, včetně různých komentářů a bibliografie, editované L. Hagedornem a H. R. Seppem (J. PATOČKA, *Texte – Dokumente – Bibliographie*); o rok později vyšel výbor fenomenologických textů editovaný Helgou Blaschek-Hahn a Karlem Novotným (J. PATOČKA, *Vom Erscheinen als solchem. Texte aus dem Nachlaß*).

³¹ Projekt *Andere Wege in die Moderne*, editovaný Ludgerem Hagedornem, se skládá ze dvou svazků, přičemž první z nich obsahuje přímo Patočkovy texty ze „strahovské pozůstalosti“, zatímco druhý se soustředí na jejich interpretace. Viz J. PATOČKA, *Andere Wege in die Moderne: Studien zur europäischen Ideengeschichte von der Renaissance bis zur Romantik*, L. HAGEDORN, H. R., SEPP (eds.), *Andere Wege in die Moderne: Forschungsbeiträge zu Patočkas Genealogie der Neuzeit*.

Zdaleka nejobsáhlejší jsou však ze zahraničních vydání Patočkova díla francouzské překlady. První velký překlad Patočkova díla do francouzštiny přinesl již v roce 1976 Henri Declève (1924–1998), který se ujal filosofovy habilitace o „přirozeném světě“.³² Za klíčovou postavu však v tomto ohledu musíme považovat Eriku Abrams (*1952), která od začátku osmdesátých let přeložila do francouzštiny značnou část Patočkova díla. V případě francouzských vydání sice nejde o jednu souvislou edici, nýbrž spíše o samostatně publikovaná díla, která se ovšem vyznačují velmi pečlivou editorskou prací. Zároveň je namístě vyzdvihnout, že Abrams mimo jiné publikovala Patočkovy fenomenologické spisy, včetně těch týkajících se projektu asubjektivní fenomenologie, čímž výrazným způsobem přispěla k silné recepci českého filosofa v současné francouzské filosofii.³³

Zvláštní zmínku si zaslouží také vydání italská. Na nich je pozoruhodné zejména to, že začala být realizována velmi brzy. Ještě za Patočkova života byla totiž přeložena práce *O smysl dneška* (1969).³⁴ Publikace vyšla roku 1970 v překladu G. Paciniho a nejspíš i to má zásluhu na skutečnosti, že je dnes Patočkovy dílo mezi mladými italskými badateli poměrně populární – tento zájem se mimo jiné projevuje v nové překladatelské činnosti.³⁵

Konečně bychom z velkých světových jazyků neměli opomenout ani překlady anglické, které jsou však v porovnání s dříve zmíněnými daleko méně početné. Klíčovou osobou je zde český myslitel Erazim Kohák, kterému asistoval Michalskiho žák James Dodd. Díky nim jsou v anglickojazyčném prostředí dostupné Patočkovy *Kacířské eseje* a některé další práce.³⁶ Ačkoliv se ještě později objevily další překlady některých vybraných

³² J. PATOČKA, *Le monde naturel comme problème philosophique*.

³³ Z dlouhé řady francouzských vydání Patočkova díla, jež Abrams realizovala, zmiňme první z nich, kterým byly v roce 1981 *Kacířské eseje* (J. PATOČKA, *Éssais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*). Za velmi významné z hlediska recepce Patočkova díla na poli francouzské fenomenologie pak lze mimo jiné považovat publikaci jeho fenomenologických spisů z roku 1995 (J. PATOČKA, *Papiers phénoménologiques*).

³⁴ J. PATOČKA, *Il senso dell'oggi in Cecoslovacchia*.

³⁵ Z poslední doby zmiňme například překlad Patočkova textu *Křesťanství a přirozený svět* od Riccarda Papparussa (J. PATOČKA, *Cristianesimo e mondo naturale e altri saggi*) a dále překladatelské práce, které odvedl Francesco Tava – ten v roce 2012 přeložil studii o „nadcivilizaci“ (J. PATOČKA, *La superciviltà e il suo conflitto interno*) a o tři roky později práci o „negativním platonismu“ (J. PATOČKA, *Platonismo negativo e altri frammenti*).

³⁶ Přesněji řečeno, Erazim Kohák nejprve vydal roku 1989 publikaci *Jan Patočka: Philosophy and Selected Writings*. V ní jednak formou „filosofické biografie“ představil Patočkův životopis a jednak čtenářům předložil celou řadu překladů vybraných autorových textů (E. KOHÁK, *Jan Patočka: Philosophy and Selected Writings*). Vedle toho pak spolu s James Doddem připravil tři překlady z Patočkova díla – v roce 1996 vyšly *Kacířské eseje* (J. PATOČKA, *Heretical Essays in the Philosophy of History*) a *Úvod do*

textů,³⁷ je třeba dodat, že právě v případě anglických vydání se stále čeká na editora/překladaře, který by byl schopen se Patočkova díla ujmout podobným způsobem, jako to udělala Abrams ve francouzském prostředí.

Německá, francouzská, italská a anglická vydání můžeme v rámci zahraničních publikací Patočkových spisů považovat za nejvýznamnější, byť pochopitelně vyšly a stále vycházejí překlady různých autorových spisů v celé řadě dalších jazyků.³⁸ Výjimečnost zahraničních edic Patočkových textů spočívá mimo jiné také v tom, že v nich byly publikovány některé Patočkovy texty, které zatím stále ještě čekají na své vydání v rámci českých *Sebraných spisů* (např. italské vydání textu *Křesťanství a přirozený svět*, francouzské vydání práce *Aristoteles, jeho předchůdci a dědicové* a další) nebo dokonce zatím nebyly uveřejněny vůbec a jedná se tedy o jejich zcela první vydání (např. německé vydání některých textů ze „strahovské pozůstalosti“).

Husserlovy fenomenologie (J. PATOČKA, *An Introduction to Husserl's Phenomenology*), o dva roky později přednášky *Tělo, společenství, jazyk, svět* (J. PATOČKA, *Body, Community, Language, World*).

³⁷ Co se týče anglických překladů, zmiňme ještě, že v roce 2002 se v překladu Petra Loma objevily přednášky *Platón a Evropa* (J. PATOČKA, *Plato and Europe*) a že roku 2007 vydal Eric Manton soubor překladů několika Patočkových kratších textů (J. PATOČKA, *Living in Problematicity*). Vedle toho lze pochopitelně v rámci různých publikací najít anglické překlady několika dalších Patočkových příspěvků. V žádném z těchto případů se však nejedná o systematický pokus o přeložení větší části Patočkova díla.

³⁸ Mezi nejčastěji překládané patří *Kacířské eseje*, které kromě němčiny, francouzštiny a angličtiny vyšly například také v bulharštině, italštině, japonštině, litevštině, maďarštině, norštině, polštině, ruštině, španělštině, švédštině a ukrajinštině (J. PATOČKA, *Bibliografie 1928–1996*).

2. Vydávání spisů

Ve světle předchozí kapitoly je však třeba zdůraznit, že za klíčový počín na poli vydávání Patočkových spisů – aniž bychom tím jakkoliv snižovali význam všech ostatních edic – považujeme výše zmíněný český soubor *Sebraných spisů* (vydávaný od roku 1996). V jeho případě se totiž z hlediska publikování Patočkova díla jedná o nejobsáhlejší a nejsystematičtější projekt. Dále se proto zaměřím právě na něj, a to včetně diskuse, která je s jeho vydáváním spojena.

Nejprve je však třeba seznámit se s celkovou koncepcí, podle které je vydávání *Sebraných spisů* realizováno a která má také svou historii. Editoři se totiž v devadesátých letech rozhodli přijmout schéma praktikované v *Archivním souboru* z let 1977–1989 a texty v rámci edice *Sebraných spisů* rozdělili do několika tematicky vymezených svazků. Aby čtenář o tomto konceptu získal představu, uvádíme níže přehled obou edic, včetně dvou koncepčních návrhů z osmdesátých let.

Co se týče *Archivního souboru* publikovaného v letech 1977–1989, vycházíme zde ze členění, které v roce 1992 zveřejnil Jiří Gruntorád v *Kritickém sborníku*. Gruntorádovo členění ovšem drobně doplňujeme a upravujeme:³⁹

³⁹ Držíme se členění na dvanáct tematických celků (I–XII), které ve svém soupisu uvádí Jiří Gruntorád (J. GRUNTORÁD, *Archivní soubor prací Jana Patočky*); Gruntorádův přehled jsme zkontrolovali na základě svazků, které jsou dostupné v AJP a na základě bibliografií. V závorce za titulem uvádíme rok prvního vydání; nutno však dodat, že mnohé svazky měly vícero vydání, v některých případech „opravená“.

Archivní soubor prací Jana Patočky (1977–1989)

- [AS I]: Umění a filosofie 1 (1977)
Umění a filosofie 2 (1977)
Umění a filosofie 3 (1977)
Umění a filosofie 4 (1985)
- [AS II]: Péče o duši 1 (1987)
Péče o duši 2 (1987)
Péče o duši 3 (1988)
Péče o duši [4] Platón a Evropa, sv. 1 (1979)
Péče o duši [4] Platón a Evropa, sv. 2 (1979)⁴⁰
Péče o duši 6 (1988)
- [AS III]: Masaryk (1979)
- [AS IV]: Co jsou Češi? (1989)
- [AS V]: Přírozený svět a pohyb lidské existence I (1980)
Přírozený svět a pohyb lidské existence II (1980)
Přírozený svět a pohyb lidské existence III (1980)
Přírozený svět a pohyb lidské existence IV (1983)
- [AS VI]: Úvod do fenomenologické filosofie (1989)
- [AS VII]: Nejstarší řecká filosofie (1977)
- [AS VIII]: Základní problémy předsokratovské filosofie (1989)
- [AS IX]: Sokrates (1977)
- [AS X]: Platón [sv. 1] (1983)
Platón [sv. 2] (1983)⁴¹
- [AS XI]: Aristoteles (1985)
- [AS XII]: J. A. Komenský [I] (1980)
J. A. Komenský II, sv. 1 (1980)
J. A. Komenský II, sv. 2 (1980)
J. A. Komenský III, sv. 1 (1983)
J. A. Komenský III, sv. 2 (1983)
J. A. Komenský III, sv. 3 (1983)

V roce 1987 byla v časopisu *Acta* zahájena diskuse nad vydáním souborného díla Jana Patočky v exilovém vydavatelství,⁴² v níž mezi sebou soutěžily zejména dva projekty: jednak to byl projekt Jiřího Němce, který již tehdy působil ve Vídni, a jednak projekt

⁴⁰ V *Bibliografii* i v Gruntorádově soupisu je uveden jen jeden svazek – fakticky však existují dva. (Srov. J. PATOČKA, *Bibliografie 1928–1996*; J. GRUNTORÁD, Archivní soubor prací Jana Patočky). Jak již bylo zmíněno výše, tuto skutečnost vysvětluje fakt, že jednosvazkové vydání vyšlo na tzv. „průklepovém“ papíře. Když ovšem později došlo ke xeroxovému rozmnožení, standardní papíry dosahovaly větší tloušťky a svazek proto musel být rozdělen. V případě těchto svazků zároveň chybí příslušné číslování tematického celku *Péče o duši* – tedy číslo „4“ –, což je dáno skutečností, že svazek *Platón a Evropa* byl nejprve chystán samostatně, mimo tento tematický celek. Co se týče neexistujícího svazku číslo „5“, ten byl původně vyhrazen překladům, na jejichž vydání nedošlo. Tyto informace čerpám z ústního sdělení tehdejšího editora Ivana Chvatíka.

⁴¹ V *Bibliografii* je uveden jen jeden svazek – existuje však i dvousvazkové vydání, což má stejné vysvětlení jako v případě rozdělení svazku *Péče o duši: Platón a Evropa*; všude je zároveň uveden rok publikace 1983 s poznámkou, že se jedná o „druhé, opravené vydání“ – nikde však není uveden rok publikace vydání „prvního“ (srov. Jan PATOČKA, *Bibliografie 1928–1996*; Jiří GRUNTORÁD, Archivní soubor prací Jana Patočky).

⁴² REDAKCE ACTA, Spisy Jana Patočky.

takzvané „skupiny spolupracovníků Patočkova archivu ve Vídni“, kterou tvořili Ivan Chvatík a Pavel Kouba. Oba projekty obsahovaly detailnější rozpracování jednotlivých svazků (soupis konkrétních textů a zdůvodnění tematických okruhů), zde nicméně uvádíme pouze přehled jejich názvů:

Projekt (návrh Jiřího Němce, 1987)⁴³

1. Umění a filosofie
2. Přirozený svět jako filosofický problém
3. Pohyb lidské existence
4. K čisté fenomenologii
5. K filosofii dějin
6. Komenský
7. Masaryk
8. K české existenci
9. Dějiny antické filosofie
10. Aristoteles, jeho předchůdci a dědicové
11. K dějinám filosofie

Projekt II (návrh „skupiny spolupracovníků“, 1987)⁴⁴

1. Péče o duši I
2. Péče o duši II
3. Masaryk, české myšlení a dějiny
4. Fenomenologie I
5. Fenomenologie II
6. Fenomenologie III
7. Umění a filosofie
8. Přednášky k antické filosofii I
9. Přednášky k antické filosofii II
10. Komenský I
11. Komenský II
12. K dějinám filosofie
13. Miscellanea
14. Korespondence
15. Dodatky, překlady, bibliografie, rejstříky

Konečně roku 1996 začala pod hlavičkou nakladatelství OIKOYMENH (v některých případech ve spolupráci s nakladatelstvím Filosofia) vycházet oficiální edice *Sebraných spisů*, již dnes tvoří 17 již vydaných svazků (přičemž dle předběžného plánu by mělo vyjít ještě přibližně dalších 9 svazků):

Sebrané spisy Jana Patočky (edice vychází od roku 1996)

- SS 1: Péče o duši I (1996)
- SS 2: Péče o duši II (1999)
- SS 3: Péče o duši III (2002)
- SS 4: Umění a čas I (2004)
- SS 5: Umění a čas II (2004)
- SS 6: Fenomenologické spisy I (2008)
- SS 7: Fenomenologické spisy II (2009)
- SS 8/1: Fenomenologické spisy III/1 (2014)
- SS 9: Komeniologické studie I (1997)
- SS 10: Komeniologické studie II (1998)
- SS 11: Komeniologické studie III (2003)
- SS 12: Češi I (2006)
- SS 13: Češi II (2006)
- SS 14/4: Přednášky k antické filosofii IV (2012)
- SS 20: Dopisy Václavu Richterovi (2001)
- SS 21: Korespondence s komeniologií I (2011)
- SS 22: Korespondence s komeniologií II (2011)

⁴³ J. NĚMEC, *Projekt spisů Jana Patočky*, s. 8–14.

⁴⁴ SKUPINA..., *Projekt spisů Jana Patočky – II*, s. 10–21.

Diskusi, která byla okolo vydávání *Sebraných spisů* vedena, můžeme rozdělit do dvou částí. Jednak je to debata nad povahou celého projektu zachycená ve zmíněném časopisu *Acta*, jíž se účastnili i budoucí editoři *Sebraných spisů*.⁴⁵ Zadruhé je to diskuse vedená v devadesátých letech, respektive po roce 1996, zejména v tehdejší *Kritickém sborníku* – v této diskusi už ovšem nejde o spor editorů o povahu celého projektu, nýbrž jde o kritiku již vycházející edice *Sebraných spisů*.

Každopádně se však domníváme, že celá diskuse se od samého počátku točila zejména kolem dvou otázek: (i.) zdali mají být *Sebrané spisy* spíše „čtenářským“ vydáním, případně jaký má být jejich vztah k předcházejícímu *Archivnímu souboru*; (ii.) nakolik se v edici *Sebraných spisů* držet „tematického“ uspořádání textů do jednotlivých svazků, jež bylo vlastní již *Archivnímu souboru*, a nakolik uplatňovat členění „chronologické“.

2.1. Kritické vs. čtenářské vydání

Prvním motivem diskuse vedené okolo edice *Sebraných spisů* bylo napětí mezi „čtenářským“ a „kritickým“ vydáním. Tuto tezi dokreslují již příspěvky z osmdesátých let. V nich zmiňovaná „skupina“ tvořená Ivanem Chvatíkem a Pavlem Koubou na straně jedné uvedla, že „projekt nemíni suplovat archiv“ a že „*Sebrané spisy* neznamení pro nás nutnost publikovat všechno, co kdy autor napsal“.⁴⁶ Na straně druhé ovšem Kouba s Chvatíkem konstatují, že „půjde o základní, kritické vydání celého díla, jež bude zřejmě na dlouhou dobu jediným uceleným pramenem k studiu nejen Patočkovy filosofie, ale i mnohých důležitých aspektů českých dějin a českého myšlení“,⁴⁷ a že „je potřeba dobře

⁴⁵ Diskuse je zachycena v časopisu *Acta*, kde v čísle 1/87 nejprve vyšel příspěvek *Projekt spisů Jana Patočky* od Jiřího Němce (s. 8–14). Na ten v následujícím čísle 2/87 reagovala skupina spolupracovníků Patočkova archivu ve Vídni vlastním návrhem *Projekt spisů Jana Patočky – II* (s. 10–21), k čemuž Jiří Němec přiložil svůj *Komentář k projektu Sebraných spisů Jana Patočky – II* (s. 21). Oba projekty obsahují podrobně rozepsaný plán obsahu jednotlivých svazků. V čísle 3–4/87 se do diskuse zapojili ještě Erazim Kohák příspěvkem *Poznámky k návrhům na souborné vydání spisů Jana Patočky* (s. 21–24), exilový měsíčník *Národní politika* krátkým komentářem *K diskusi o Patočkových spisech* (s. 24), Josef Novák příspěvkem *Komentář k projektu spisů Jana Patočky* (s. 25), autoři druhého projektu v reakci na komentář Jiřího Němce nazvané *K diskusi o sebraných spisech Jana Patočky* (s. 26–29) a konečně Jan Vladislav *K otázce Patočkových spisů* (s. 29).

⁴⁶ SKUPINA..., *K diskusi o sebraných spisech Jana Patočky*, s. 26.

⁴⁷ SKUPINA..., *Projekt Spisů Jana Patočky – II*, s. 10.

připravit nejprve standardní Sebrané spisy“, neboť „tím bude de facto připraveno zároveň i „čtenářské vydání““. ⁴⁸

Budoucím editorům roku 1987 částečně oponují Erazim Kohák a Jiří Němec, kteří se oba kloní spíše ke „čtenářskému“ vydání. Erazim Kohák upozorňuje zejména na některá úskalí exilového vydávání a navrhuje proto, aby svazky co nejvíce vyšly vstříc čtenářům a aby vydávání začalo „tím, co je nejdůležitější a nejaktuálnější“. ⁴⁹ Před čtenářskou náročností Patočkova díla varuje také Jiří Němec, který se domnívá, že „hlavním čtenářem“ chystaných spisů bude spíše „český vzdělanec s širokými kulturními zájmy“ nebo „české studentstvo“ duchovních oborů. ⁵⁰ Jan Vladislav v tomto hledu konečně poznamenává, že je třeba odlišit ediční přípravu „definitivního textu“ od samotného knižního vydání, které může být selektivní a třeba i čtenářské. ⁵¹

Když v roce 1996 vyšel první svazek *Sebraných spisů*, editoři celý koncept představili následujícím způsobem: „Knižní vydání Sebraných spisů má v textově spolehlivé podobě zpřístupnit celek Patočkova myšlení, aby jej bylo možné promýšlet a diskutovat, rozvíjet a kritizovat. Proto přináší toto vydání zpracovaný korpus Patočkova díla, který je po tematické stránce úplný, avšak bez neukončených textových variant, přípravných prací a poznámek. Tyto materiály, jež pro úzce specializované studium jistě nejsou bez významu, by základní čtenářskou edici neúnosně zatížily, a budou proto zařazeny do AS [*Archivního souboru* – poznámka J. H.].“ ⁵²

Jinými slovy, na počátku vydávání měli editoři představu, že skutečně komplexním a úplným souborem Patočkových spisů, obsahujícím všechny dokumenty z pozůstalosti, by měl nakonec zůstat původní *Archivní soubor*, obohacený o některé dříve nevydané dokumenty. Taková myšlenka se však záhy setkala s kritikou. Filip Karfík v recenzi na první svazek *Sebraných spisů* pro *Kritický sborník* poukázal zejména na neudržitelnost záměru ponechat hlavním studijním zdrojem Patočkova díla *Archivní soubor*. Zdůrazňuje při tom, že v případě filosofického díla nehrozí, že by přítomnost různých fragmentů a variant čtenáře nějak zatížila. Přítomnost podobných dokumentů by pro edici *Sebraných spisů* naopak byla přínosem. Karfík proto editory vyzývá, aby své rozhodnutí ještě zvážili a celou edici případně doplnili. ⁵³

⁴⁸ SKUPINA..., K diskusi o sebraných spisech Jana Patočky, s. 26.

⁴⁹ E. KOHÁK, Poznámky k návrhům na souborné vydání spisů Jana Patočky, s. 23.

⁵⁰ J. NĚMEC, Komentář k projektu Sebraných spisů Jana Patočky – II, s. 21.

⁵¹ J. VLADISLAV, K otázce Patočkových spisů, s. 29.

⁵² I. CHVATÍK, P. KOUBA, Úvodní poznámka k Sebraným spisům, s. 7.

⁵³ F. KARFÍK, Nad prvním svazkem Patočkových Spisů, s. 22n.

Kritizovaný koncept představený v prvním svazku *Sebraných spisů* byl nakonec skutečně revidován. Hned ve druhém svazku editoři konstatují proměnu celkového přístupu: „[...] ukázalo [se], že lze do našeho vydání zařadit i textové varianty a fragmenty, vyhrazené původně archivnímu zpřístupnění. Týká se to těch součástí pozůstalosti, které mají povahu souvislého, třeba i velmi krátkého textu.“⁵⁴ Konečně ve třetím svazku, v němž jsou slibované doplňující texty již skutečně obsaženy, editoři zacházejí ještě dál: „[...] vycházíme vstříc odborné veřejnosti, která se dožaduje publikace i těch fragmentárních a poznámkových materiálů z pozůstalosti, které měly být v *Sebraných spisech* původně pouze popsány a zpřístupněny formou *Archivního souboru*.“⁵⁵ V tomto duchu je vydávání *Sebraných spisů* realizováno dodnes.

2.2. Tematické vs. chronologické členění

Možná ještě diskutovanějším bodem celé debaty však bylo rozhodnutí editorů řadit texty v *Sebraných spisech* podobně jako v *Archivním souboru* – tedy nikoliv čistě chronologicky, nýbrž tematicky. Přesněji řečeno, *Sebrané spisy* jsou v první řadě řazeny do tematických svazků (jednotlivá témata většinou zabírají 2 až 3 svazky); v rámci každého svazku bývají dále rozlišovány různé kategorie („Části“ a „Přílohy“), přičemž chronologické členění je uplatňováno teprve v rámci těchto kategorií.⁵⁶

Takové rozhodnutí pochopitelně má své důvody, přičemž řada z nich padla již v diskusi z roku 1987. Budoucí editoři, tedy Ivan Chvatík a Pavel Kouba, tehdy mimo jiné napsali: „Celý soubor *Spisů* je bezesporu třeba rozdělit do tematických bloků, a to jak z důvodů věcných, tak z důvodů komerčních. Kromě vlastní koncepce tematických celků, kterou komentujeme u jednotlivých svazků, vzniká pak otázka jejich vnitřního uspořádání. Zvolili jsme uspořádání v zásadě chronologické [...]. V některých případech se nám zdálo účelné v nepatrných detailech chronologii uvolnit, pokud se tím docílilo přehlednější struktury svazků podle témat nebo podle důležitosti jednotlivých článků. Nechtěli bychom

⁵⁴ I. CHVATÍK, P. KOUBA, Předmluva k druhému dílu souboru *Péče o duši*, s. 7n.

⁵⁵ I. CHVATÍK, P. KOUBA, Předmluva k třetímu dílu souboru *Péče o duši*, s. 10.

⁵⁶ Pro ilustraci vyjděme třeba z příkladu dvanáctého svazku *Sebraných spisů* nazvaného *Češi I* z roku 2006, kde je členění následující: Část I. Články, studie, přednášky, Část II. O smysl dneška, Část III. Dvě studie o Masarykovi, Příloha I. Texty k Chartě 77, Příloha II. A. Recenze, referáty, Příloha II. B. Slovníková hesla a zprávy, Příloha II. C. Anotace, Příloha III. Varianty, náčrtky, zlomky. Viz J. PATOČKA, *Sebrané spisy 12: Češi I*.

však jednotnou chronologickou výstavbu rušit konstruováním věcných ‚hnízd‘ z příspěvků někdy časově velmi vzdálených.“⁵⁷ Mnohem dále by v upozadění chronologie zašel Josef Novák, který dokonce napsal, že „nepovažuje za účelné třídit obsah jednotlivých svazků chronologicky“, neboť „takový postup nutně vede do babylónu, kde čtenář bude ztracen“.⁵⁸ Budoucí editoři v tomto ohledu ovšem oponovali: „Rozhodně však chceme u *Spisů* [u jejich jednotlivých svazků – poznámka J. H.] zachovat chronologické řazení, které po tomto pročištění dá ještě víc vyniknout významovým celkům Patočkovy tvorby.“⁵⁹

Svůj záměr členit *Sebrané spisy* do tematických celků Ivan Chvatík a Pavel Kouba spolu s Miroslavem Petříčkem ještě objasnili roku 1991 ve *Filosofickém časopisu* (v příspěvku původně předneseném na konferenci v Paříži), kde konstatovali, že vzhledem k „polytematickému charakteru“ Patočkova díla se ukazuje „jako optimální základ koncepce jeho Sebraných spisů kombinace tematického a chronologického hlediska“, přičemž „všechny linie jeho uvažování se do jisté míry prostupují a vzájemně osvětlují, avšak u speciálnějších oblastí dějin filosofie, jako je antická filosofie či studie komeniologické, není obtížné vyčlenit tematické bloky, které při chronologickém uspořádání jasně obrazy strukturu a vývoj autorových názorů“.⁶⁰

Když ovšem v roce 1996 došlo na samotné vydávání, ukázalo se, že tematické členění – přes zachování chronologie v rámci tematicky členěných svazků, respektive jejich jednotlivých „Částí“ a „Příloh“ – může vyvolat některé dříve možná neočekávané problémy. Jedním z nich, jak často upozorňují recenzenti, jsou nejasnosti ohledně zařazování jednotlivých textů do tematických okruhů. Když Filip Karfík v *Kritickém sborníku* hodnotil druhý svazek spisů, již tehdy se objevila poznámka o tom, že „recenzent si nedovede vysvětlit, proč vydavatelé k těmto textům nepřihradili Patočkův německy psaný článek *Zur ältesten Systematik der Seelenlehre*“.⁶¹ Podobně se Čestmír Pelikán v roce 2002 v článku pro časopis *Aluze* podivuje nad tím, že v dosavadních svazcích k Patočkově filosofii dějin byly zatím takřka zcela ignorovány texty ze „strahovské pozůstalosti“, které do této tematiky zapadají.⁶² Konečně v roce 2007 problematiku zařazování jednotlivých

⁵⁷ SKUPINA..., Projekt Spisů Jana Patočky – II, s. 19.

⁵⁸ J. NOVÁK, Komentář k projektu spisů Jana Patočky, s. 25.

⁵⁹ SKUPINA..., K diskusi o sebraných spisech Jana Patočky, s. 27.

⁶⁰ I. CHVATÍK, P. KOUBA, M. PETŘÍČEK, Struktura „Sebraných spisů“ Jana Patočky jako interpretační problém, s. 400.

⁶¹ F. KARFÍK, Duše evropská a poevropská, s. 166. Nutno však dodat, že k nezařazení daného spisu do příslušného svazku v tomto případě nejspíš došlo nedopatřením, nikoliv záměrem editorů.

⁶² Č. PELIKÁN, Několik poznámek k historii vydávání Patočkových sebraných spisů.

textů zmiňuje také Miloš Havelka v recenzi na svazky *Češi I, II* a *Umění a čas I, II* pro časopis *Dějiny –teorie –kritika*. Havelka se kupříkladu ptá, „proč jsou jednotlivé položky Patočkovy důležité triády z pomnichovské doby, totiž *Česká vzdělanost v Evropě*, *Dvojitý rozum a příroda v německém osvícenství* a *Symbol země u Karla Hynka Máchy* (a s nimi související texty *Myšlenka vzdělanosti a její dnešní aktuálnost* a *J. G. Herder a jeho filosofie humanity*) vydány pohromadě ve svazcích *Umění a čas*, ačkoliv svou intencí, dobou vzniku, svým obsahem i argumentací nepochybně patří jinam, nejspíš do svazku *Češi*“.⁶³ Tyto poznámky poukazují na skutečnost, že v rámci zvoleného konceptu tematického řazení se podobným rozporům asi nelze vyhnout: v případě takového typu členění lze totiž vždy diskutovat jednak nad zařazením textů do jednotlivých tematických okruhů a jednak nad samotným určením těchto témat.

Vedle toho se však v komentářích k *Sebraným spisům* setkáme ještě s jedním rozměrem kritiky. Tematickým členěním se mohou vytrácet souvislosti, a to jak mezi jednotlivými texty, tak mezi celkovým vývojem Patočkova myšlení a dobovým kontextem. V této souvislosti připomínáme, že již na představení prvního svazku *Sebraných spisů* v roce 1996 přednesl Jan Sokol následující varování: „U sebraných spisů, které jsou pořádány tematicky a tím, že shromažďují texty z různých období, stlačují či dokonce ruší každou historickou perspektivu, přistupuje i nevyslovený předpoklad jakési stejnorodosti prostředí, homogenního pozadí textů, které tu přece stojí vedle sebe.“⁶⁴ Vedle toho lze postavit další komentář Miloše Havelky, opět pocházející z výše citované recenze: „Široký výklad nadpisů jednotlivých, zatím editovaných svazků (to se netýká ani tak *Komeniologických studií* a *Dopisů Václavu Richterovi* jako zejména *Péče o duši*, *Umění a času* a *Čechů*) do určité míry dovolil nejen svévoli v přiřazování jednotlivých textů ke konkrétním nadpisům, resp. ‚tématům‘, ale možná způsobil i jisté zkreslení jejich významu (časového i systematického). Jinak řečeno, znění Patočkových myšlenek se vydavatelům zdálo být důležitější než možnost ukazovat vnitřní logiku jejich vzniku a proměn.“⁶⁵ [...] „Důsledně chronologické hledisko, odhalující vnitřní souvislosti a textové návaznosti by naproti tomu nejen umožnilo nacházet jednoznačnější širší kontexty myšlenkové, ale případně i kulturně historické“.⁶⁶

⁶³ M. HAVELKA, Recenze: Jan Patočka, *Umění a čas*, svazek 1–2, Jan Patočka, *Češi*, svazek 1–2, s. 116.

⁶⁴ J. SOKOL, [Komentář k vydání prvního svazku Patočkových *Sebraných spisů*], s. 64.

⁶⁵ M. HAVELKA, Recenze: Jan Patočka, *Umění a čas*, svazek 1–2, Jan Patočka, *Češi*, svazek 1–2, s. 114.

⁶⁶ Tamt., s. 115.

3. Interpretace

Byť projekt vydávání Patočkových spisů ještě rozhodně není završen, máme dnes díky němu více než kdy dříve možnost vidět filosofovu pozůstalost vcelku. V této možnosti spatřuji především tři následující výzvy spojené s interpretací filosofova díla: (i.) určit význam původně nepublikovaných částí Patočkovy pozůstalosti; (ii.) pokusit se definovat klíčové problémy Patočkova myšlení a tím testovat meze tematického členění, jak byly definovány v různých vydáních autorových spisů; (iii.) zasadit Patočkovu dílo do kontextů dvacátého století, a to jak těch myšlenkových, tak těch společensko-politických. Nutno dodat, že naplňování těchto bodů již v rámci dosavadních interpretací zčásti začalo. Níže se proto pokusíme načrtnuté výzvy detailněji rozvést a doplnit je konkrétními příklady.

3.1. Význam nepublikované pozůstalosti

Již ze členitosti Patočkovy pozůstalosti vyplývá otázka, jak při výkladu určit význam (původně) nepublikovaných částí, jež byly vydány až po autorově smrti nebo vůbec, a to zejména textů, které jsou v mnoha ohledech nedokončené či dokonce pouze fragmentární, pracovní apod.

Byť by někdo mohl kupříkladu trvat na tom, že bychom se měli držet jen textů, které autor za svého života vydal – a tedy také autorizoval –, v Patočkově případě takový přístup z výše zmíněných důvodů není možný. Jednak totiž platí, že původně nepublikované texty v rámci autorovy pozůstalosti tvoří natolik významnou a rozsáhlou část, že se bez nich při snaze o nějakou obecnější interpretaci autorova díla jen stěží obejdeme. Zadruhé lze konstatovat, že Patočka po velkou část svého života nemohl svobodně publikovat, takže spousta textů, které by za standardních poměrů pravděpodobně dokončil a vydal, zůstala ve formě pouhých rukopisů, v různé míře rozpracovaných. V této souvislosti je zároveň namístě dodat, že sám Patočka si různé své poznámky, fragmenty a náčrtky ve většině případů úmyslně uchovával, z čehož lze dovodit, že své dílčí práce v nějakém ohledu považoval za důležité. Konečně nelze přehlédnout výsledky dosavadního bádání, které ukazují, že v některých případech nám právě tyto původně nevydané texty

mohou pomoci lépe pochopit význam autorizovaných částí Patočkova díla, o čemž ještě bude řeč níže.

Pokud na tuto argumentaci přistoupíme, musíme se ovšem zároveň ptát, jak tedy máme s Patočkovým členitým dílem zacházet. V tomto ohledu se můžeme opřít o poznámky autorů, kteří při výkladech Patočkových prací mimo jiné poukázali na „neuzavřenost“ filosofova myšlení, „jež neznalo klidu a stále se zpochybňovalo“ (Filip Karfík),⁶⁷ na „vrstevnatý“, „proměnlivý“ a „nedokončený“ charakter jeho díla, jež se vyznačuje „strategií, kterou se žádnému filozofovi v této zemi v takové míře nepodařilo uplatnit“ (Petr Rezek).⁶⁸ Jinými slovy, dílo Jana Patočky je potřeba chápat jako „živý celek“, který procházel neustálým vývojem a v němž daleko spíše než o konečné formulace vždy šlo o živé promyšlení daných problémů, otázek a témat. V této perspektivě pak pro nás jednotlivé texty – bez ohledu na to, zdali jde o publikované práce či jen přípravné poznámky, náčrtky, zaznamenané přednášky a tak podobně – zachycují vývoj autorova pojetí daného problému, myšlenkový pohyb, který v Patočkově případě nikdy nebyl u konce.

V tomto ohledu můžeme jako příklad vyzdvihnout německy psanou práci Filipa Karfíka *Unendlichwerden durch die Endlichkeit* z roku 2007. Karfík zde totiž v řadě esejů zaměřených na různé problémy Patočkova díla (patří mezi ně např. koncepce existenciálního „pohybu“, „asubjektivní fenomenologie“ či „přirozeného světa“) autorovy známé a hlavní texty pečlivě doplňuje jak dalšími, méně známými příspěvky, z nichž mnohé byly v té době dostupné jen v archivní podobě, tak postřehy z korespondence apod.⁶⁹ Domníváme se, že právě Karfíkův přístup nám naznačuje, jak lze s původně nepublikovanými částmi Patočkovy pozůstalosti pracovat a živou povahu filosofova myšlení alespoň zčásti zachytit.

3.2. Meze tematického členění

Skutečnost, že Patočkovo dílo budeme vnímat jakožto „živý celek“, nás ovšem nezbaví jiného interpretačního problému: v tomto celku – bez ohledu na to, zdali jej dělíme na původně publikované/nepublikované texty apod. – totiž, zdá se, vyvstává hned několik

⁶⁷ Srov. F. KARFÍK, *Odyssea zkonečného absolutna: Patočkův filosofický vývoj mezi lety 1936 a 1964*, s. 25.

⁶⁸ P. REZEK, *Jan Patočka*, s. 183n.

⁶⁹ F. KARFÍK, *Unendlichwerden durch die Endlichkeit*.

tematických okruhů, jejichž souvislost není vždy zcela zřejmá. Jak jsme předvedli výše, snahou vymezit tyto okruhy je orientováno také vydávání Patočkových spisů, a to jak v samizdatovém *Archivním souboru*, tak v pozdějších *Sebraných spisech*. Již v diskusi nad vydáváním spisů se však ukázalo, že tato skutečnost může v některých případech vyvolávat otázku, zdali zvolené tematické okruhy – které již samy o sobě představují určitou interpretaci – nezakrývají některé jiné souvislosti, jež bychom v Patočkově díle mohli nalézt.

Další výzva, která dnes před badateli stojí, je tedy zřejmá: pokus o celkový pohled na Patočkovo dílo dnes volá po tom, abychom při formulaci klíčových problémů filosofova myšlení testovali meze tematického členění. Tuto otázku si již v minulosti položilo více autorů.⁷⁰ V našem příspěvku ovšem chceme vyzdvihnout především nedávnou práci Martina Cajthamla *Evropa a péče o duši* (2010), která je možná vůbec prvním pokusem poukázat na určité téma, jež by mohlo celé Patočkovo dílo sjednocovat.⁷¹ Zatímco jiní autoři (včetně např. výše zmíněného Karfíka) se většinou soustředí na výklad různých motivů a rezignují na pokus o jejich celkové zastřešení, Cajthaml ve svém habilitačním spisu předložil tezi, podle které je Patočkovo myšlení sjednoceno „jedním základním tématem“, jímž je „podstata a pravost (pravdivost) lidského bytí.“⁷² Tento zastřešující motiv se Cajthaml sám snaží vyložit zejména na otázce Patočkova pojetí evropských duchovních dějin, akcentující motiv „péče o duši“.

Bez ohledu na to, zdali s Cajthamlovou tezí souhlasíme, autor prokázal, že v rámci Patočkova díla můžeme definovat problémy, které lze sledovat napříč jednotlivými tematickými okruhy. Právě pojmenování a výklad takových problémů – stejně jako otázka, zdali lze nalézt jeden, všechny ostatní zastřešující – je nepochybně jednou z výzev, které před nás dnes celek Patočkova díla klade.

⁷⁰ Např. v roce 1991 Chvatík, Kouba a Petříček konstatovali, že jádro Patočkova díla tvoří fenomenologie, přičemž v průběhu autorova života se jen různě měnily akcenty této problematiky (I. CHVATÍK, P. KOUBA, M. PETŘÍČEK, *Struktura „Sebraných spisů“ Jana Patočky jako interpretační problém*, s. 405). V roce 1999 dále načrtnul několik motivů, skrze které může být Patočkovo dílo vykládáno, Josef Moural (J. MOURAL, *The Question of the Core of Patočka's Work: Phenomenology, History of Philosophy and Philosophy of History*).

⁷¹ V tomto ohledu se lze odkázat na recenzi Cajthamlovy práce z pera Jana Freie, ve které autor recenze konstatuje, že „Martin Cajthaml je zřejmě vůbec první, kdo se do takového podniku pustil“ (J. FREI, „Recenze: Martin Cajthaml: *Evropa a péče o duši*“, s. 930).

⁷² Srov. M. CAJTHAML, *Evropa a péče o duši*, s. 15.

3.3. Kontexty dvacátého století

Ptáme-li se po Patočkově pozici v rámci dějin myšlení dvacátého století, v první řadě bývá diskutována autorova role na poli fenomenologické filosofie, kde se český filosof pohyboval v napětí mezi Husserlovým a Heideggerovým odkazem. Vedle toho nelze přehlédnout Patočkovy reflexe českého prostředí, v jejichž rámci dominovaly zejména postavy Masaryka, Rádl a Beneše.

Pohled do Patočkových spisů však ukazuje, že autorův záběr byl daleko širší a neomezoval se jen na reflexi fenomenologie na straně jedné a českého prostředí na straně druhé. Není naším cílem zde zkoušet načrtnout všechny možné myšlenkové kontexty, ve kterých se Patočka pohyboval. Namísto toho chceme zmínit pouze jeden z nich, který bude předmětem naší vlastní interpretace – totiž vliv některých klasických historicko-sociologických prací zaměřených na výklad modernity. V tomto směru nelze přehlédnout třeba Patočkův zájem o britského historika Arnolda J. Toynbeeho a německého sociologa Maxe Webera, demonstrováný zejména ve studii o nadcivilizaci,⁷³ odkaz na práci francouzského sociologa Emila Durkheima v *Kacířských esejích*⁷⁴ nebo inspiraci dílem britského historika Geoffreyho Barraclougha v pracích o době poevropské.⁷⁵

Jako vůbec nejpodnětnější se nám z výše zmíněných ukazuje Weberův výklad „racionalizace“: Patočka se o něm zmínil již ve třicátých letech,⁷⁶ důkladněji jej sám rozvinul v letech padesátých⁷⁷ a jeho značný vliv lze konečně sledovat i v letech sedmdesátých.⁷⁸ Weberovský element tedy podle všeho významným způsobem vstoupil do

⁷³ J. PATOČKA, *Nadcivilizace a její vnitřní konflikt*, s. 243, 247.

⁷⁴ J. PATOČKA, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, s. 101n.

⁷⁵ J. PATOČKA, *Evropa a doba poevropská*, s. 85n.

⁷⁶ Viz na první pohled nenápadnou poznámku, jež padla v rámci Patočkova srovnání Masarykova a Husserlova pojetí „krize“ a již se ještě budeme detailněji věnovat později: „Při Husserlově charakteristice evropského ducha musíme mimoděk vzpomenout Maxe Webera s jeho pokusem o všestrannou charakteristiku evropského racionalizačního pudu, jak jej podává ve své slavné předběžné poznámce k článkům z náboženské sociologie.“ (J. PATOČKA, *Masarykovo a Husserlovo pojetí duševní krize evropského lidstva*, s. 25)

⁷⁷ Na Weberově výkladu „racionalizace“ jsou v podstatě postavena základní východiska Patočkovy studie *Nadcivilizace a její vnitřní konflikt* – viz např.: „Tato stupňovaná racionalizace stala se nyní, jak společenská badatelé různého zaměření konstatují, v moderní době, v podstatě asi od konce sedmnáctého století, základním a určujícím faktorem společenským.“ (J. PATOČKA, „Nadcivilizace a její vnitřní konflikt“, s. 247)

⁷⁸ Patočkovo odkazování na Webera lze sledovat také v *Kacířských esejích*, kde český filosof v podstatě přijímá Weberův známý výklad vzniku „ducha kapitalismu“ z „protestantské etiky“, když hovoří o tom, že

Patočkova výkladu krize moderní společnosti a jeho pozdějšího konceptu filosofie dějin. Hlubší rozbor tohoto vlivu a jeho role v celku Patočkova díla jsou tak příkladem jedné z možných výzev, která před námi stále leží.⁷⁹

Vedle toho se ovšem musíme zabývat také otázkou, jak Patočkovo myšlení ovlivnily společensko-politické souvislosti. Jak jsme již předvedli výše, bouřlivé události dvacátého století významným způsobem zasáhly Patočkovo dílo co do možnosti svobodně publikovat. Zde je však na místě klást si otázku, nakolik jej ovlivnily také po stránce obsahu. V tomto ohledu můžeme připomenout slova Jana Sokola, který poznamenal, že velká část autorových prací vznikala za mimořádných podmínek, které Patočku nejspíš donutily „myslet a psát jinak, než by jeho kolegům v klidnějších částech světa a možná i jemu samému bylo přišlo přirozené“.⁸⁰ Dnes se pochopitelně můžeme jen dohadovat, jak by Patočkovo dílo vypadalo, kdyby měl filosof možnost působit v podmínkách odpovídajících tehdejší západní Evropě. Není však pochyb o tom, že události československých dějin, jakými byly roky 1938, 1948 či 1968, do Patočkova myšlení výrazným způsobem vstupovaly.

Jako příklad toho, jakým způsobem se v Patočkově díle myšlenkové a společensko-politické souvislosti proplétaly, lze zmínit úvahy prezentované v práci *O smysl dneška* (1969).⁸¹ Celý spis totiž jednak můžeme vnímat v souvislosti Patočkova dřívějšího výkladu „racionální civilizace“ z padesátých let. Zároveň ovšem nelze přehlédnout, že Patočkovu dřívější představu nyní výrazným způsobem ovlivnilo celkové společenské uvolnění vrcholící Pražským jarem. V šedesátých letech se proto Patočka od značně pesimistické vize „vnitřního konfliktu“ takzvané „nadcivilizace“, jak jej prezentoval v letech padesátých, a problémy moderní, racionální společnosti se pokusil promyslet v novém světle. Patočka, ve snaze nalézt možné pozitivní konsekvence těchto společenských proměn, v eseji *Intelligence a opozice* mimo jiné problematizoval marxistickou představu o vůdčí roli dělnického proletariátu – namísto toho věřil v klíčovou roli moderní

„samo křesťanství přispělo reformační mentalitou askeze ve světě a patosem osobního osvědčení hospodářským požehnáním ke vzniku oné autonomie výrobního provozu.“ (J. PATOČKA, Kacířské eseje o filosofii dějin, s. 110)

⁷⁹ K tomu viz J. HOMOLKA, *The Problem of Meaning in the Rational (Super)Civilization: Patočka's Interpretation of Modernity after World War II*. Zároveň dodáváme, že všem výše citovaným pasážím se ještě budeme znovu věnovat později. V tuto chvíli je uvádíme pouze proto, aby měl čtenář přehled o tom, jaké odkazy na Weberovo dílo máme na mysli.

⁸⁰ J. SOKOL, *Komentář k vydání prvního svazku Patočkových Sebraných spisů*, s. 65.

⁸¹ Viz J. PATOČKA, *O smysl dneška*, s. 231–338.

inteligence.⁸² Patočkův příspěvek *Intelligence a opozice* tak svádí k tomu, aby byl čten prvoplánově, jako výpověď o autorově politické orientaci.⁸³ Právě tento text je ovšem příkladem Patočkovy práce, kterou nelze interpretovat bez ohledu na historické souvislosti na straně jedné (šedesátá léta, Pražské jaro 1968, vědecko-technický pokrok atd.) a celkový vývoj Patočkova díla na straně druhé (výklad racionální civilizace z padesátých let).⁸⁴

* * *

Hlavní tezi první části naší práce – totiž že je třeba sledovat souvislost mezi zvláštním charakterem Patočkovy pozůstalosti, spleť historii jejího vydávání a problémy s celkovou interpretací filosofova díla – jsme se pokusili doložit důkladnějším výkladem všech tří otázek: (1.) Úvodem bylo předvedeno, že na podobu Patočkovy pozůstalosti měly mimo jiné vliv společensko-politické okolnosti tehdejšího Československa a Evropy vůbec. Události symbolizované zejména lety 1938, 1948 a 1968 totiž měly velký dopad na Patočkovy možnosti působit na univerzitní půdě a svobodně publikovat. Právě v tom lze spatřovat jeden z důvodů, proč velká část Patočkova díla zůstala nezveřejněná a ke čtenářům se postupně začala dostávat až po autorově smrti prostřednictvím různých českých i zahraničních vydání. (2.) Právě při edičním zpracování Patočkových spisů však vyvstaly problémy ohledně toho, jak vlastně k členité struktuře autorovy pozůstalosti přistoupit. Jak ilustruje diskuse, jež se rozpoutala kolem české edice *Sebraných spisů Jana Patočky*, editoři čelili zejména dvěma otázkám – jednak se museli vyrovnat se skutečností, že mezi nepublikovanými spisy byla řada nedokončených textů, variant, fragmentů, náčrtků apod., a jednak čelili problému, jak se vypořádat s tematickou roztržitostí Patočkova díla. Čeští editoři se nakonec rozhodli, že do *Sebraných spisů* kromě dokončených textů zařadí také výše zmíněné varianty, náčrtky apod., přičemž celou edici budou členit nikoliv chronologicky, nýbrž do tematicky zaměřených svazků či bloků svazků. Zatímco prvně zmíněné rozhodnutí bylo v rámci odborných diskusí považováno za vítané, tematické členění se stalo terčem některých kritických komentářů, jež poukazyvaly jak na problémy s takovým přístupem spojené (volba témat, přiřazování textů k

⁸² Srov. tamt., s. 246.

⁸³ Srov. např.: E. MANDLER, Poznámky k době českého disentu; I. CERMAN, Patočka, Kant, chartisté a záhada.

⁸⁴ První kroky tímto směrem lze najít například ve výkladech Ivana Chvatíka nebo Martina Cajthamla: I. CHVATÍK, Kacířství Jana Patočky v úvahách o krizi Evropy, s. 4.5; M. CAJTHAML, *Evropa a péče o duši*, s. 145n.

jednotlivým tématům), tak na skutečnost, že upozadění chronologie může vést ke ztrátě různých souvislostí. Na obranu editorů je však třeba poznamenat, že zvolené řešení bylo v dané situaci asi nejlepší možné. V dané situaci totiž šlo o to, aby se spisy začaly vydávat rychle a aby vydání bylo pro čtenáře zajímavé a přívětivé, čemuž právě tematické členění nahrává. (3.) Z výše řečeného konečně vyplývají některé výzvy, které před námi při interpretaci Patočkova díla stojí. Jejich společným jmenovatelem je přitom podle všeho právě větší důraz na chronologii. Skrze zdůraznění chronologie jednotlivých textů totiž bude možné překročit jak rozdíl mezi publikovanými a původně nepublikovanými částmi autorovy pozůstalosti, tak meze tematického členění a sledovat tak souvislosti, které by mohly pomoci ukotvit Patočkovu dílo v myšlenkových a společensko-politických kontextech dvacátého století.

Na základě výše shrnutých poznámek si dovoluujeme konstatovat, že edice *Sebraných spisů* – přes některé výtky rozebírané v rámci zmíněné diskuse – dnes představuje výjimečný vydavatelský počín usilující o systematické zpřístupnění Patočkova díla. Již dnes je zřejmé, že edice *Sebraných spisů* nikoliv jen nahrazuje původní *Archivní soubor*, nýbrž jej dalece překonává; až bude uzavřena, budeme ji moci považovat za hlavní a snad úplný soubor Patočkovy pozůstalosti.⁸⁵

Někdo by možná mohl namítnout, že předložené problémy a výzvy, které se před námi spolu se zpřístupněním Patočkova díla otevírají, jsou zajímavé jen pro uzavřený okruh „patočkovských“ badatelů. My se však naopak domníváme, že dílo Jana Patočky, jak je máme k dispozici dnes, na počátku jednadvacátého století, v sobě má potenciál, který „patočkovské“ kruhy překračuje. Tento potenciál spatřujeme především ve dvou následujících úkolech.

Současná situace jednak pochopitelně volá po důkladnějším biografickém zpracování Patočkova života. Přestože je Patočka jednou z nejzajímavějších osobností českých moderních dějin a v mnoha ohledech jistě i pozoruhodnou postavou dějin střední

⁸⁵ Dodejme, že v tomto ohledu pochopitelně bude potřeba reflektovat některé nesrovnalosti, které v průběhu vydávání Patočkova díla vznikly. V *Archivním souboru* se totiž můžeme setkat s texty, které v edici *Sebraných spisů* doposud nebyly publikovány, byť z hlediska tematického členění na ně již měla dojít řada. Viz například texty *Problém úpadku a regenerace* a *Velké prvotní civilizace a Indie* uveřejněné v samizdatovém svazku *Péče o duši I* (J. PATOČKA, *Problém úpadku a regenerace*; J. PATOČKA, *Velké prvotní civilizace a Indie*). Dá se nicméně předpokládat, že jde buď o editorský záměr a texty byly přesunuty do jiného, doposud nerealizovaného svazku, nebo že v průběhu dokončování celé edice budou tyto nedostatky napraveny v některém z dodatků. V tomto ohledu je jednou z otevřených otázek, jež však již sahá za hranice našeho příspěvku, možnost digitalizace Patočkova díla, která by v případě potřeby mohla mimo jiné sloužit také k případnému doplnění a opravám existující edice *Sebraných spisů*.

Evropy, stále nemáme k dispozici důkladnější zpracování jeho životního příběhu, například formou intelektuální biografie.⁸⁶ Absence Patočkovy biografie je markantní například ve srovnání se situací okolo postavy Václava Havla, jemuž bylo jen v posledních letech věnováno hned několik obsáhlých prací na pomezí odborné a populární literatury.⁸⁷ Proč však Patočka, jehož život měl tak dramatický průběh, na svou monografii stále čeká? Odpověď je zřejmá: V Patočkově případě lze jen obtížně oddělit život od díla, přičemž – jak bylo předvedeno v našem výkladu – filosofovo dílo je natolik náročné na zpracování, že se nelze divit tomu, že se kupříkladu žádný historik doposud do Patočkovy biografie nepustil. Na straně druhé jsou zde myslitelé, kteří sice jsou hluboce zaujati Patočkovým dílem, důkladnější historický výzkum autorova života však většinou leží mimo jejich síly a zájem.⁸⁸ Bádání nad životem a dílem Jana Patočky tak stále čeká na okamžik, kdy se uchopení celku filosofova myšlení podaří propojit s důkladným historickým prozkoumáním jeho životního příběhu.

⁸⁶ Doposud se objevily tři větší pokusy zpracovat Patočkovu biografii – a to od Milana Waltera *Jan Patočka. Sein Leben und sein Werk* (1985), Erazima Koháka *Jan Patočka: filosofický životopis* (1987) a Ivana Blechy *Jan Patočka* (1997). Přestože si práce všech tří autorů vážíme, domníváme se, že žádná z nich tak docela nespĺňuje naši představu plnohodnotné intelektuální biografie. Walterova práce přece jen ještě nese znaky kvalifikačního spisu a navíc je omezena rokem 1965. V Kohákově případě jde zase spíše o soubor zamyšlení nad jednotlivými otázkami a problémy Patočkova díla nežli o životopis jako takový. Konečně v Blechově případě se sice setkáme se základním přehledem běhu Patočkova života, do nějž se autor snaží zasadit jednotlivá díla, výsledná práce je však přece poněkud stručná a zdaleka nezahrnuje všechny materiály, které dnes máme k dispozici. Viz M. WALTER, *Jan Patočka. Sein Leben und sein Werk. Eine Monographische Betrachtung seiner frühen und mittleren Entwicklungsphase 1907–1965*, 1985; E. KOHÁK, *Jan Patočka: filosofický životopis*; I. BLECHA, *Jan Patočka*.

⁸⁷ Viz např. rozsáhlejší práce publikované v několika posledních letech: M. C. PUTNA, *Václav Havel: Duchovní portrét v rámu české kultury*; J. SUK, *Politika jako absurdní drama. Václav Havel v letech 1975–1989*; M. ŽANTOVSKÝ, *Havel*.

⁸⁸ Pochopitelně nechceme tvrdit, že je tato otázka zcela zanedbaná. Za velmi cenné můžeme v tomto ohledu považovat ediční komentáře *Sebraných spisů* pravidelně doplňované k veškerým uveřejněným textům, ve kterých se čeští editoři snaží důkladně popsat souvislosti vzniku jednotlivých spisů, včetně příslušného historického pozadí. Pozornost si rovněž zaslouží práce, již odvedli němečtí editoři v rámci zmíněné publikace *Texte, Dokumente, Bibliographie*; vyzdvihneme například důkladné zpracování dokumentů spjatých s Patočkovým působením okolo Cercle philosophique de Prague, kterého se v rámci zmíněné publikace ujal Hans Rainer Sepp (J. PATOČKA, *Texte, Dokumente, Bibliographie*, s. 176–257). Na poli dnešního „patočkovského“ bádání se tedy můžeme setkat s řadou zajímavých pokusů o důkladnější prozkoumání jednotlivých epizod Patočkova života. Jedná se ovšem stále pouze o pokusy dílčího rázu. Podobně důkladnou pozornost by si totiž zasloužily také další, doposud neprozkoumané periody Patočkova života a díla.

V kontextu naší práce je ovšem třeba zdůraznit zejména skutečnost, že nové možnosti v interpretaci Patočkova díla by z autorova myšlenkového odkazu mohly vyzvednout právě ty momenty a motivy, které skrývají velký potenciál pro dnešní bádání. O neutichající přitažlivosti Patočkova fenomenologického odkazu již dnes není sporu a reflexe na poli současné fenomenologie o tom dostatečně vypovídají.⁸⁹ My se však domníváme, že potenciál Patočkova díla je širší. Jak jsme se již výše pokusili naznačit, filosofovo myšlení skrývá další, doposud nepřilíš diskutované motivy, jež by mohly do celé řady dnešních diskusí přispět.

Jak bylo naznačeno úvodem, v naší práci chceme z těchto motivů vyzdvihnout zejména Patočkovo uchopení odkazu Maxe Webera a v návaznosti na výklady Johanna P. Arnasona si tak položit otázku, jakou mají originální teoretické koncepty českého filosofa, propojující dnes velmi populární koncept „civilizace“ s pojmem „racionalizace“, vlastně souvislost se současnou „civilizační analýzou“.⁹⁰ Z pohledu výše pojmenovaných problémů bude tedy naše práce sice jen dílčím, přesto však, jak věříme, nikoliv nevýznamným příspěvkem k interpretaci Patočkova díla.

⁸⁹ Patočkovu dílo je dnes intenzivně rozvíjeno zejména ve Francii. Představení této percepce by vyžadovalo širší prostor, nicméně pro přehled je namístě zmínit, že o Patočku se již dříve zajímali známí francouzští filosofové jako Jacques Derrida (1932–2004) nebo Paul Ricoeur (1913–2005) (viz zejm. J. DERRIDA, *Tajemství, kacířství a odpovědnost: Patočkova Evropa*; P. RICOEUR, *Hommage an Jan Patočka*). Vedle toho je však namístě zmínit současnou recepci, která – jak poznamenává Karfík (F. KARFÍK, *Unendlichwerden durch die Endlichkeit*, s. 11) – se nese v duchu živého rozvíjení Patočkova myšlení; za hlavní postavu můžeme v tomto ohledu považovat Renauda Barbarase (*1955). Patočkovo postavení v rámci francouzské fenomenologie můžeme ostatně sledovat také v nedávno vydané přehledové práci českého filosofa Karla Novotného (K. NOVOTNÝ, *O povaze jevů. Úvod do současné fenomenologie ve Francii.*). Vedle toho zmiňme také některé kolektivní monografie či sborníky zaměřené na Patočkův příspěvek dnešní fenomenologii: I. CHVATÍK, P. KOUBA (eds.), *Fenomén jako filosofický problém*; I. CHVATÍK (ed.), *Myšlení Jana Patočky očima dnešní fenomenologie*; E. ABRAMS, I. CHVATÍK (eds.) *Jan Patočka and the Heritage of Phenomenology: Centenary Papers*; L. UČNÍK, I. CHVATÍK, A. WILLIAMS (eds.) *Asubjective Phenomenology: Jan Patočka's Project in the Broader Context of His Work*.

⁹⁰ Jak bude ještě později rozvedeno, Arnason se o Patočkovu dílo zajímá již od osmdesátých let v souvislosti s hledáním konvergence mezi historicko-sociologickým konceptem „kultury“ a fenomenologickým konceptem „světa“. Z našeho pohledu je však nejzajímavější Arnasonův poukaz na skutečnost, že Patočka v rámci své studie o „nadcivilizaci“ z padesátých let explicitně navázal na tradici konceptu „civilizace“, původně rozvíjenou na poli klasické sociologie. (J. P. ARNASON, *Civilizations in Dispute*, s. 132–139). Později pak Arnason k tématu Patočkovy studie o nadcivilizaci zorganizoval workshop, z něž vznikla kolektivní monografie poukazující na výjimečnost a potenciál Patočkovy práce (nejen) v souvislostech dnešních historicko-sociologických diskusí (J. P. ARNASON, L. BENYOVSZKY, M. SKOVAJSA (eds.), *Dějinnost, nadcivilizace a modernita. Studie k Patočkově konceptu nadcivilizace*).

II. Patočka očima současné civilizační analýzy: Civilizační dimenze modernity

Zatímco takzvaná „teorie modernizace“ chápe pojmy „tradice“ a „modernity“ jako dva odlišné stupně společenského vývoje, původem islandský sociolog Johann Pall Arnason předvádí, že v rámci dnešní „srovnávací analýzy civilizací“ (comparative analysis of civilizations) – zkráceně též „civilizační analýzy“ (civilizational analysis) nebo „civilizacionistiky“⁹¹ se vztah mezi „tradicí“ a „modernitou“ ukazuje jako daleko komplikovanější: „Modernizační teorie se opíraly o ploché a ochuzené pojetí tradice, které tradici redukovalo téměř jen na negativní zrcadlový obraz inovativní dynamiky přisuzované moderně. [...] Civilizační přístup k modernitě může [...] poukázat na vzájemnou interakci nových orientací se staršími zděděnými tradicemi.“⁹² Jeden z aspektů tohoto vztahu Arnason předkládá v pojmu takzvaného „civilizačního paradoxu“. V jeho rámci je totiž „modernita“ pojata jakožto „kulturně-historická formace, která na jedné straně přesahuje rámec tradičních civilizací, na druhé straně je však ve srovnání s ním neúplná“.⁹³

Uchopení „modernity“ jakožto „civilizačního paradoxu“ Arnason představuje především na příkladu dvou autorů. Tím prvním je izraelský sociolog Shmuel Noah Eisenstadt (1923–2010), kterého můžeme považovat za čelního představitele současné civilizační analýzy. Vedle toho se však s výkladem „civilizačního paradoxu“ podle Arnasona setkáme – překvapivě – také u českého filosofa Jana Patočky (1907–1977). Abychom tuto souvislost objasnili, musíme se seznámit jednak s širším kontextem

⁹¹ Sám Arnason vedle termínu „civilizační analýza“ používá také český novotvar „civilizacionistika“; jeho původ připisuje českému sociologovi Jaroslavu Krejčímu (J. P. ARNASON, J. ŠUBRT, *Civilizace v singuláru a v plurálu*, s. 13), který pojem používal v některých svých přednáškách (např. J. KREJČÍ, *Civilizacionistické úvahy*). V našem příspěvku budeme preferovat prvně zmíněný termín, nicméně Krejčího pojem nám vzhledem k vlastnostem českého jazyka poslouží při potřebě utvořit přídavné jméno.

⁹² J. P. ARNASON, *Civilizační analýza: vznikající paradigma*, s. 32n. K tomu viz též např. J. P. ARNASON, *Civilizační analýza, sociální teorie a komparativní historie*, s. 179n.; J. P. ARNASON, *Nadcivilizace a její různé podoby*, s. 24n.

⁹³ J. P. ARNASON, *Nadcivilizace a její různé podoby*, s. 55.

Arnasonova výkladu civilizační analýzy a jednak s některými základními pojmy, které jsou spojené zejména s dílem zmíněného Eisenstadta.

Náš výklad bude proto postupovat ve třech krocích. Nejprve se obrátíme k Arnasonovu základnímu vymezení civilizační analýzy. V něm hraje klíčovou roli jednak rekonstrukce konceptu „civilizace“, jehož kořeny sahají až ke klasické sociologii, a jednak definice pojmu „kultury“, v níž autor poukazuje na konvergenci historicko-sociologických a filosofických přístupů. Na základě těchto východisek se pak, zadruhé, budeme moci blíže zaměřit na způsob, jakým je v rámci současné civilizační analýzy vykládán problém „modernity“. V tomto směru vyzdvihneme Eisenstadtovo uchopení pojmů „axiálního věku“ (Axial Age) a „rozmanitých modernit“ (multiple modernities), ve kterých je vymezena takzvaná „civilizační dimenze“, kterou autor v rámci sociologické analýzy rozvíjí. Tím se, zatřetí, v rámci našeho výkladu konečně otevře prostor po objasnění Patočkova významu, který spočívá v již zmíněném uchopení „modernity“ jakožto „civilizačního paradoxu“.

1. Civilizační analýza (J. P. Arnason)

S odkazem na mnohé přehledové publikace můžeme konstatovat, že významnou součástí poválečné obrody historicko-sociologických přístupů byla takzvaná „nová historická sociologie“, prosazující se zejména od sedmdesátých let v americkém prostředí. Do ní bývají řazeni v první řadě autoři jako Charles Tilly (1929–2008), Theda Skocpol (*1947) a Michael Mann (*1942); v souvislosti s novým vzestupem historické sociologie pak bývají dále jmenováni například Reinhard Bendix (1916–1991), Barrington Moore (1913–2005), Martin Seymour Lipset (1922–2006), Immanuel Wallerstein (*1930), Perry Anderson (*1941) či Shmuel N. Eisenstadt (1923–2010) a někteří další.⁹⁴

Tuto vlnu historicko-sociologických přístupů zde vyzdvihujeme zejména z toho důvodu, že v jejím rámci bývá zmiňován také posledně jmenovaný Shmuel N. Eisenstadt, který je dnes spolu s Edwardem A. Tiryakianem (*1929), Johannem P. Arnasonem (*1940) či Björnem Wittrockem (*1945) považován za klíčového představitele civilizační analýzy.⁹⁵ Jak konstatují některé přehledové práce, Eisenstadt již zhruba od poloviny sedmdesátých let začal budovat vlastní koncept sociální teorie, mimo jiné založený na novém uchopení teorie modernity a kritickém vztahení ke komparativnímu programu Maxe Webera, jenž vyústil právě ve srovnávací analýzu civilizací.⁹⁶ Dodejme, že Eisenstadt svůj přístup postupně rozvinul v již zmiňovaných konceptech „axiálního věku“ a „rozmanitých modernit“.⁹⁷ Právě spojením důrazu na význam původních kulturních základů s uznáním možnosti rozvoje rozmanitých, autentických forem modernity se Eisenstadt mimo jiné odlišil od jiných, v devadesátých letech značně populárních konceptů „konce dějin“ a „střetu civilizací“.⁹⁸ O potenciálu Eisenstadtem uchopených problémů svědčí diskuse, jež

⁹⁴ Srov. např. D. SMITH, *The Rise of Historical Sociology*; W. SPOHN, *Neue Historische Soziologie: Charles Tilly, Theda Skocpol, Michael Mann*; M. HAVELKA, Několik úvah a tezí o původu, stavu a možnostech historické sociologie; J. ŠUBRT, Dialog mezi hluchými? K problematice vztahu sociologie a historie; J. ŠUBRT, *Historická sociologie*.

⁹⁵ W. SPOHN, *Historical and Comparative Sociology in a Globalizing World*, s. 16n.

⁹⁶ W. SPOHN, Eisenstadt on Civilizations and Multiple Modernity; W. KNÖBL, *Die Kontingenz der Moderne. Wege in Europa, Asie und Amerika*, s. 61–110.

⁹⁷ Viz zejm. EISENSTADT, *The Axial Age: The Emergence of Transcendental Visions and the Rise of Clerics*; EISENSTADT, *Multiple Modernities*.

⁹⁸ EISENSTADT, *Multiple Modernities*, s. 537. K tomu viz S. P. HUNTINGTON, *Střet civilizací*; F.

jsou v souvislosti s jím představenými koncepty v posledních dekádách soustavně vedeny.⁹⁹

Ustavení soudobé civilizační analýzy lze tedy chápat jako dílčí krok v rámci vývoje celé historické sociologie. Jak je dnes některými z jejích zastánců akcentováno, tento krok je třeba vidět v souvislosti „proměňující se demografické, ekonomické a politické reality světa“,¹⁰⁰ přičemž právě koncept „civilizace“ se ve světle proměn poslední doby ukazuje být klíčovou analytickou jednotkou poskytující měřítko „větší než národní státy a menší než globální, jednodílná, socioekonomická totalita světového systému“.¹⁰¹ Modely, jako je právě Wallersteinův „světový systém“, totiž podle některých autorů nedokázaly reagovat na nové jevy modernity, mezi které patří například novodobý vzestup náboženství. Tím se právě pro civilizační analýzu jakožto klíčový makro-sociologický přístup otevřel prostor.¹⁰²

Snahy o uchopení lidských společností skrze koncept „civilizace“ ovšem nejsou jen otázkou posledních desetiletí, jak by se z výše řečeného mohlo zdát. Současná civilizační analýza se totiž – podobně jako celá historická sociologie – snaží sama sebe chápat jakožto navázání na starší tradici. Avšak zatímco v otázce vzniku a základů historicko-sociologických přístupů není ustaven jednoznačný „kánon“,¹⁰³ v případě civilizační analýzy můžeme sledovat pozvolnou shodu na tom, že kořeny civilizacionistické disciplíny

FUKUYAMA, *Konec dějin*.

⁹⁹ Viz např. některé kolektivní monografie z poslední doby: J. P. ARNASON, S. N. EISENSTADT, B. WITTRICK (eds.), *Axial Civilizations and World History*; R. N. BELLAH, H. JOAS (eds.), *Axial Age and Its Consequences*.

¹⁰⁰ S. A. ARJOMAND, E. TIRYAKIAN, Introduction, s. 1.

¹⁰¹ E. TIRYAKIAN, *Civilizational Analysis*, s. 32.

¹⁰² W. KNÖBL, *Path Dependency and Civilizational Analysis: Methodological Challenges and Theoretical Tasks*, s. 84. K tomu viz též: P. WAGNER, *From Interpretation to Civilization – and Back: Analyzing the Trajectories of Non-European Modernities*, s. 90n.

¹⁰³ S odkazem na celou řadu přehledových prací můžeme konstatovat, že základy historicko-sociologických přístupů lze hledat v rámci poměrně široké palety autorů: někteří je spatřují už u myslitelů 18. a 19. století (např. Charles de Montesquieu, Alexis de Tocqueville, Fustel de Coulanges), včetně představitelů skotského osvícenství (Adam Ferguson, John Millar, Adam Smith); za klíčové jsou pak pochopitelně považováni klasičtí sociologové (zejm. Karl Marx, Max Weber); v různé míře bývá akcentován význam, jaký pro rozvoj historicko-sociologických přístupů hrála například vlna německých národohospodářských a sociologických výzkumů počátku 20. století či francouzská škola Annales. Viz např.: D. SMITH, *The Rise of Historical Sociology*; G. DELANTY, E. F. ISIN (eds.), *Handbook of Historical Sociology*; ŠUBRT ET AL., *Historická sociologie*; M. HAVELKA, *Několik úvah a tezí o původu, stavu a možnostech historické sociologie*.

se nacházejí v klasické sociologii – konkrétně u Emila Durkheima a Marcela Mause, v jiné formě pak také u Maxe Webera.¹⁰⁴

Jeden z nejsystematičtějších pokusů představit historický vývoj a teoretická východiska civilizační analýzy najdeme v díle zmíněného Arnasona. To bývá svým významem často řazeno hned za to Eisenstadtovo, přičemž mnozí autoři při tom vyzdvihují specifický ráz Arnasonova přístupu, vycházejícího z filosofických perspektiv a usilujícího o revizi některých aspektů Eisenstadtova odkazu.¹⁰⁵ Z Arnasonova díla v tomto ohledu

¹⁰⁴ Srov. např. J. P. ARNASON, *Civilizations in Dispute*, s. 66–104; E. A. TIRYAKIAN, *Civilizational Analysis*, s. 34–39; W. KNÖBL, *Die Kontingenz der Moderne. Wege in Europa, Asie und Amerika*, s. 62–66.

¹⁰⁵ V posledních letech byla publikována celá řada výkladů, jež Arnasonovu úlohu na poli civilizační analýzy rozebírají jak z širší perspektivy (W. SPOHN, *World History, Civilizational Analysis, and Historical Sociology...*; P. WAGNER, *From Interpretation to Civilization...*), tak z hlediska některých konkrétních problémů, jakými jsou otázky civilizační dimenze islámu (A. SALVATORE, *Eccentric Modernity? An Islamic Perspective on the Civilizing Process and the Public Sphere*) či Japonska (J. C. A. SMITH, *Modernity and Civilization in Johann Arnason's Social Theory of Japan*). V kontextu našeho příspěvku nás však zajímají zejména výklady hledající v rámci Arnasonova díla jeho filosofická východiska – vyzdvihneme proto práce australské myslitelky Suzi Adams a německého sociologa Wolfganga Knöbla. Co se prvně zmíněné Suzi Adams týče, autorka především akcentuje Arnasonovo uchopení pole tzv. „post-fenomenologie“ (S. ADAMS, *Introduction to Post-Phenomenology*), otevírající možnosti nového promyšlení fenomenologického odkazu, což mimo jiné zahrnuje sblížení se sociologickými přístupy. Adams se tedy, ve stručnosti řečeno, jednak snaží předvést, jakým způsobem se Arnasonovo nové promyšlení fenomenologických pojmů promítá do autorova konceptu sociologické makroanalýzy (S. ADAMS, *The Intercultural Horizons of Johann P. Arnason's Phenomenology of the World*; S. ADAMS, *On the Significance of Johann Arnason's Macro-Phenomenology for Cultural Sociology*), a jednak v těchto souvislostech dále rozebírá Arnasonův poměr k myšlení Cornelia Castoriadis (S. ADAMS, *Castoriadis and the Permanent Riddle of the World...*; S. ADAMS, *Arnason and Castoriadis' Unfinished Dialogue: Articulating the World*). Jednou z otázek, k nimž se Adams touto cestou vztahuje, je také Arnasonovo pojetí civilizační analýzy (např. S. ADAMS, *The Intercultural Horizons of Johann P. Arnason's Phenomenology of the World*, s. 252n., 259n.; S. ADAMS, *Arnason and Castoriadis' Unfinished Dialogue: Articulating the World*, s. 77n.; S. ADAMS, *On the Significance of Johann Arnason's Macro-Phenomenology for Cultural Sociology*, s. 10). Wolfgang Knöbl v porovnání s Adams poskytuje o něco širší pohled na celek Arnasonova myšlení. Knöbl se jednak snaží zachytit postupný vývoj Arnasonova díla od raných filosofických, kritických analýz marxistického myšlení (sedmdesátá léta) přes obrat k dílu Maxe Webera (osmdesátá léta) až k problematice modernity (od devadesátých let do současnosti) (W. KNÖBL *In Praise of Philosophy...*; W. KNÖBL, *Spielräume der Modernisierung*, s. 330–390) a jednak blíže představuje Arnasonovu roli v rámci současné civilizační analýzy (W. KNÖBL, *Path Dependency and Civilizational Analysis: Methodological Challenges and Theoretical Tasks*). Jedním z důležitých motivů Knöblova výkladu je konfrontace Arnasonova přístupu s odkazem Shmuela N. Eisenstadta. Ve stručnosti řečeno, Knöbl vyzdvihuje skutečnost, že Arnason svým důrazem na „otevřenost“ a „diskontinuitu“ překonává – v Eisenstadtově výkladu „axiálního věku“ přítomný – předpoklad předem vyznačených cest dalšího společensko-historického vývoje („path dependency“).

vystupují do popředí zejména jeho analýzy sovětské modernity (*The Future that Failed: Origins and Destinies of the Soviet Model*, 1993) a Japonska (*Social Theory and Japanese Experience: The Dual Civilization*, 1997). Z hlediska našeho výkladu je však třeba vyzdvihnout zejména jeho práci *Civilizations in Dispute* (2003), ve které představil základní teoretická a historická východiska svého chápání civilizační analýzy, a dále pak celou řadu dalších spisů publikovaných od osmdesátých let až do současnosti, pro něž byl klíčový obrat k dílu Maxe Webera (např. samostatně vydaná studie *Rationalisation and Modernity: Towards a Culturalist Reading of Max Weber*, 1982) a následné přijetí civilizacionistické perspektivy (např. časopisecký článek *Social Theory and the Concept of Civilization*, 1988). Arnasonovo pojetí civilizační analýzy se proto pokusíme sledovat v rámci delší periody, v jejímž rámci se autorův výklad postupně vyvíjel od vymezení civilizacionistického přístupu v rámci sociální teorie přes důkladný rozbor klasických zdrojů, teoretických konceptů a klíčových otázek až po definování a následné zproblematizování civilizační analýzy jakožto „nového paradigmatu“, tedy jakožto „specifického způsobu sociálního a historického výzkumu“, jenž akcentuje „spojení teoretických a historických přístupů ke komparativnímu zkoumání civilizací“ chápaných jakožto „makrokulturní, makrosociální a makrohistorické jednotky“.¹⁰⁶ Základním rámcem, v němž se Arnasonův výklad odehrává, je při tom vymezení a rekonstrukce konceptu „civilizace“.

1.1. Koncept civilizace

Jak ukazují některé přehledové práce,¹⁰⁷ koncept „civilizace“ má svou dlouhou historii – mezi její nejznámější kapitoly patří například tradiční napětí mezi vnímáním termínu „civilizace“ ve francouzském a anglickém prostředí na straně jedné, a v prostředí německém, vymezujícím se pojmem „kultura“, na straně druhé,¹⁰⁸ dále rozsáhlý výklad

Základem pro tento krok je přitom Arnasonovi motiv „kulturní kreativity“, který má své kořeny právě v autorových filosofických výkladech (srov. W. KNÖBL, *Contingency and Modernity in the Thought of J. P. Arnason*).

¹⁰⁶ J. P. ARNASON, *Civilizační analýza: vznikající paradigma*, s. 17n.

¹⁰⁷ Např. J. KREJČÍ, *Postižitelné proudy dějin*, s. 23–46; B. MAZLISH, *Civilization in a Historical and Global Perspective*; E. A. TIRYAKIAN, *Civilizational Analysis*.

¹⁰⁸ K tomu viz např. N. ELIAS, *O procesu civilizace /I*, s. 67–84.

britského historika Arnolda J. Toynbeeho¹⁰⁹ nebo třeba populární teze o “střetu civilizací” z devadesátých let.¹¹⁰ Vyrovnání se s bohatými dějinami tohoto konceptu se tedy v rámci civilizační analýzy ukazuje být jedním z primárních úkolů.

Nemají-li se však pokusy o uchopení konceptu “civilizace” proměnit v pouhý výčet jeho různých formulací a v popis vzájemných rozdílů mezi jednotlivými případy, je potřeba definovat obecné kategorie, skrze které by bylo možné koncept a jeho vývoj teoreticky pojmut. Domníváme se, že takovou definici můžeme najít v Arnasonem opakovaně zdůrazňovaném rozlišení mezi pojetím konceptu civilizace „v singuláru“ a „v plurálu“:¹¹¹ v prvním případě termín zpravidla označuje nějakou kvalitu či kvalitativní proces – Arnason ukazuje, že se lze setkat s různými formulacemi, z nichž nejznámější jsou zřejmě uchopení „civilizace“ jako „společenského pokroku ve smyslu dějinného rozvoje lidských schopností“ (Karl Marx) a koncept „civilizačního procesu, ve kterém jsou proměny lidského chování vzájemně propojeny s vývojem forem lidského soužití“ (Norbert Elias);¹¹² v případě druhém, „plurálním“ pojetí, slouží termín „civilizace“ jako označení „společensko-kulturních formací“ větších rozměrů, jež lze navzájem komparovat;¹¹³ v tomto ohledu Arnason vyzdvihuje společný příspěvek Emila Durkheima a Marcela Mause *Note sur la notion de civilisation* z roku 1913, kde jsou „civilizace“ představeny jakožto celky kolektivního života překračující národní hranice.¹¹⁴

Byť Arnason poukazuje na základní souvislost mezi „singulárním“ a „plurálním“ konceptem „civilizace“, zároveň konstatuje, že rozpracování obou pojmů se ve 20. století odehrávalo izolovaně, aniž by probíhal pokus o jejich propojení: zatímco „singulární“ pojetí rozvinul zejména Norbert Elias, důkladné rozpracování „plurálního“ konceptu najdeme v díle zmiňovaného Shmuela N. Eisenstadta.¹¹⁵ Z Arnasonova výkladu dále vyplývá, že pro civilizační analýzu se v průběhu dvacátého století ukázala jako klíčová především ta linie myšlení, která rozvíjela „plurální pojetí“. Právě na ni se proto dále zaměříme.

¹⁰⁹ Viz zejm. A. J. TOYNBEE, *A Study of History: Volume I*.

¹¹⁰ S. P. HUNTINGTON, *Střet civilizací*.

¹¹¹ Např. J. P. ARNASON, *Social Theory and the Concept of Civilization*, s. 87n.; J. P. ARNASON, *Civilizations in Dispute*, s. 1n.; J. P. ARNASON, J. ŠUBRT, *Civilizace v singuláru a v plurálu*.

¹¹² J. P. ARNASON, J. ŠUBRT, *Civilizace v singuláru a v plurálu*, s. 10n.

¹¹³ Tamt., s. 7.

¹¹⁴ J. P. ARNASON, *Civilizations in Dispute*, s. 69.

¹¹⁵ Např. J. P. ARNASON, J. ŠUBRT, *Civilizace v singuláru a v plurálu*, s. 8n.; J. P. ARNASON, Max Weber jako klasik civilizační analýzy: komparativní pohledy na souhrn kultury a moci, s. 549–553.

V rámci Arnasonova výkladu „klasických zdrojů“ a dalšího vývoje „plurálního“ konceptu „civilizace“ můžeme rozlišit tři klíčová období.¹¹⁶ (i.) Kořeny konceptu „civilizace“ je třeba hledat na půdě klasické sociologie počátku dvacátého století – jednak u již zmíněných francouzských autorů Emila Durkheima (1858–1917) a Marcela Mause (1872–1950) a jednak u Maxe Webera (1864–1920). Arnason však zároveň podotýká, že „sociologické příspěvky k civilizační teorii byly příliš fragmentární a nepřesvědčivé na to, aby se z nich vyvinula uznávaná větev celé disciplíny; pole tak zůstalo otevřené jiným přístupům“.¹¹⁷ (ii.) Zhruba po první světové válce proto následoval přesun konceptu „civilizace“ mimo sociologické pole, a to především na půdu takzvané „spekulativní historie“, kde se jej chopili autoři jako Oswald Spengler (1880–1936), Arnold J. Toynbee (1889–1975) či později Franz Borkenau (1900–1957). Tento přesun však Arnason zároveň chápe jako impuls pro další promýšlení konceptu, s nímž se setkáme u Erica Voegelina (1901–1985), Jana Patočky (1907–1977), Jaroslava Krejčího (1916–2014) či Williama McNeilla (*1917). (iii.) Touto cestou se koncept „civilizace“ v sedmdesátých a osmdesátých letech vrací na sociologické pole, kde v podání Benjamina Nelsona (1911–1977) a zejména Shmuela N. Eisenstadta (1923–2010) získává prostor v rámci vlastní disciplíny, tedy „civilizační analýzy“. Právě Eisenstadtovým dílem se Arnasonův výklad dosavadního vývoje v jistém ohledu završuje – koncept „civilizace“ už zde totiž není pouze okrajovým přístupem, nýbrž se stává plnohodnotným výzkumným historicko-sociologickým programem, „vznikajícím paradigmatem“,¹¹⁸ byť sám Arnason užití termínu „paradigma“ v této souvislosti v posledních letech sebekriticky zpochybňuje.¹¹⁹

Kdybychom procházeli práce jednotlivých autorů, kteří do historie rozvíjení konceptu „civilizace v plurálu“ přispěli, jejich definice daného pojmu by se nejspíš v řadě ohledů lišily. Arnason nicméně ukazuje, že v rámci současné civilizační analýzy, ke které načrtnutý vývoj dospěl, se koncept „civilizace“ obecně zaměřuje na vztah mezi „kulturou“ a „ostatními aspekty sociálního života“. Přesněji řečeno, Arnason pluralistické pojetí

¹¹⁶ Viz zejm. J. P. ARNASON, *Civilizations in Dispute*, s. 66–194; dále též J. P. ARNASON, *Social Theory and the Concept of Civilization*; J. P. ARNASON, *Civilizační analýza: vznikající paradigma*, s. 17–35; J. P. ARNASON, *Sociologická teorie, civilizační analýza a globální dějiny: Stav debaty a další perspektivy*.

¹¹⁷ J. P. ARNASON, *Civilizations in Dispute*, s. 105.

¹¹⁸ J. P. ARNASON, *Civilizační analýza: vznikající paradigma*; J. P. ARNASON, *Domains and Perspectives of Civilizational Analysis*, s. 5.

¹¹⁹ Přesněji řečeno, Arnason došel k závěru, že civilizační analýza přeci jen nepředstavuje „soběstačnou soustavu základních pojmů“, jak bychom od „paradigmatu“ očekávali, neboť je spíše „svébytným pokusem o spojení teorie a historie“ (J. P. ARNASON, *Sociologická teorie, civilizační analýza a globální dějiny: Stav debaty a další perspektivy*, 2.30–5.10).

konceptu „civilizace“ chápe jakožto „konfigurace kultury a moci“, přičemž se zaměřuje na „souhru kulturních vzorců se strukturami politické a ekonomické moci a s tím korespondujícími formami sociální integrace a diferenciaci“. ¹²⁰ Takové chápání konceptu „civilizace“ – které mimo jiné dominuje také v Eisenstadtově díle – si ovšem žádá rozvinutí pojmu „kultury“.

1.2. Koncept kultury

Východiskem Arnasonova uchopení termínu „kultury“ je dílo Maxe Webera. Právě Webera Arnason označuje jako „klasika civilizační analýzy“, ¹²¹ přičemž z jeho díla je v tomto ohledu pochopitelně na prvním místě vyzdvihován program komparace „kulturních oblastí“ či „kulturních světů“ (Kulturwelten). Arnason při tom poznamenává, že Weber tyto „kulturní světy“ chápal jako „makro-struktury, které si napříč dlouhými časovými obdobími a hranicemi menších oblastí udržují určitý druh kontinuity a identity“. ¹²² Ačkoliv tedy sám Weber s pojmem „civilizace“ nepracoval, jeho pojem „kulturních světů“ odpovídá Durkheimovu a Maussovu vymezení „civilizace v plurálu“. ¹²³

Významnou souvislostí Arnasonova zájmu o Weberovo dílo je výše vyložený vzestup historické sociologie, jenž je spojen s obratem ke kořenům historicko-sociologických přístupů. Tento obrat, jak se dnes ukazuje, totiž vede k novému pohledu na díla klasických autorů: Jak poznamenali například Gerard Delanty s Enginem F. Isinem, klasici jako Max Weber nebo Karl Marx byli v jistém ohledu „před-disciplinární“, tedy nebyli „výhradně historičtí, ani sociologičtí“. ¹²⁴ Sám Arnason však v tomto směru zachází dále a poznamenává, že „autoři, kteří jsou dnes chápáni jako klasici sociologie, byli navíc tvůrci komplexních a význačných filosofických projektů a jejich práce by měla být vnímána jako součást vícerozměrné a vícesměrné proměny filosofie“. ¹²⁵ Kromě Karla Marxe či Georga Simmela, u nichž je podle Arnasona filosofický rozměr jejich děl zřejmý, se islandský sociolog zmiňuje právě o Emilu Durkheimovi a Maxu Weberovi. U dvou

¹²⁰ J. P. ARNASON, *Civilizations in Dispute*, s. 4.

¹²¹ J. P. ARNASON, Max Weber jako klasik civilizační analýzy: komparativní pohledy na souhru kultury a moci.

¹²² J. P. ARNASON, *Civilizations in Dispute*, s. 88.

¹²³ Tamt., s. 88n.

¹²⁴ G. DELANTY, E. F. ISIN, *Handbook of Historical Sociology*, s. 1.

¹²⁵ J. P. ARNASON, Merleau-Ponty and Max Weber: an Unfinished Dialogue, s. 85.

posledně jmenovaných však konstatuje, že „filosofické aspekty jejich děl jsou méně viditelné, a proto náchylnější k přehlížení či nepochopení, avšak o to možná významnější“; u obou zároveň platí, že jejich odkazy k této problematice jsou „nepřímé“ a „fragmentární“ a „snaha o jejich smysluplný výklad musí čerpat z externích zdrojů“.¹²⁶

Zmíněnou tezi o filosofických rozměrech děl sociologických klasiků lze v rámci Arnasonova díla sledovat právě na Weberově příkladu, respektive na jeho pojmu „kultury“, jak je uchopen ve spisu „*Objektivita sociálněvědního a sociálněpolitického poznání*“ (Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis) z roku 1904. Obrat právě k tomuto spisu, jenž bývá zmiňován zejména v souvislosti s Weberovou koncepcí „vědy o kultuře“ spojenou s principem „vztahování k hodnotám“,¹²⁷ není náhodný. O potenciálu, který v sobě zmíněný text nese, vypovídá například skutečnost, že se k němu obrací – pro Arnasonovo dílo velmi důležitý – Merleau-Ponty.¹²⁸ Sám Arnason se Weberovým spisem původně zabýval v osmdesátých letech,¹²⁹ přičemž později se k tomuto výkladu opět vrací, aby ukázal význam Weberova původního – z tradičního německého vymezení se vymykajícího a v jistém ohledu vlastně filosoficko-antropologického –¹³⁰ konceptu „kultury“ pro dnešní civilizační analýzu.¹³¹

Arnason při tom vyzdvihuje zejména dvě Weberovy poznámky – jednak je to tvrzení, že „transcendentálním předpokladem každé vědy o kultuře totiž není to, že určitou anebo vůbec nějakou ‚kulturu‘ považujeme za *hodnotnou*, nýbrž to, že *jsme* kulturními lidmi, nadanými schopností a vůlí vědomě zaujímat ke světu postoj a propůjčovat mu *smysl*“;¹³² a jednak je to Weberovo vymezení „kultury“ samé: „‚Kultura‘ je konečný výsek ze smysluprosté nekonečnosti světového dění, obdařený smyslem a významem z lidského hlediska.“¹³³

¹²⁶ Tamt., s. 85.

¹²⁷ K tomu viz např. M. HAVELKA, Max Weber a počátky sociologie náboženství, s. 69n.; M. HAVELKA, „Odkouzlení“ versus sekularizace?!, s. 564n.

¹²⁸ M. MERLEAU-PONTY, *Adventures of Dialectics*, s. 20–22.

¹²⁹ J. P. ARNASON, Rationalisation and Modernity: Towards a Culturalist Reading of Max Weber, s. 6n.; J. P. ARNASON, *Praxis und Interpretation. Sozialphilosophische Studien*, s. 112n.

¹³⁰ J. P. ARNASON, *Civilizations in Dispute*, s. 89.

¹³¹ J. P. ARNASON, *Civilizations in Dispute*, s. 89–92; J. P. ARNASON, Max Weber jako klasik civilizační analýzy: komparativní pohledy na souhrn kultury a moci, s. 555n.

¹³² M. WEBER, „Objektivita“ sociálněvědního a sociálněpolitického poznání, s. 35.

¹³³ Tamt., s. 35.

Právě s odkazem na tuto pasáž Arnason opakovaně zdůrazňuje „dvojrozměrnost“ Weberova pojetí „kultury“ – její „interpretativní“ a „evaluativní“ aspekt –, ¹³⁴ přičemž již v autorových starších výkladech je toto rozlišení rozvedeno například prostřednictvím termínů „Sinngabung“ a „Stellungnahme“. ¹³⁵ Jinak řečeno, Arnason se snaží ukázat, že takto uchopená „kultura“ má jednak co dělat s „konstitucí a kladením smysluplných perspektiv“, tedy s „otevíráním horizontů významu“, a jednak s „hodnotově orientovanými postoji ke světu a více či méně integrovanými základními pravidly jednání“. ¹³⁶ Arnason ovšem zároveň poznamenává, že „Weber nedokázal svůj raný a nehotový, přesto však jasně načrtnutý koncept kultury prostřednictvím komparativních studií rozvinout“. ¹³⁷ Weberova srovnávací analýza indického, čínského a okcidentálního světa totiž podle Arnasona „reflektuje nevyslovené, avšak nesporné rozhodnutí zaměřit se na jednu ze dvou dimenzí kultury: postoje ke světu“, v důsledku čehož zůstalo rozvedení druhého, „interpretativního“ aspektu zanedbáno. ¹³⁸ Arnason proto hovoří o Weberově „tendenci podceňovat interpretativní dimenzi kultury“. ¹³⁹

Právě v této souvislosti je tedy třeba rozumět dříve zmíněné poznámce o potřebě čerpat při výkladu filosofických aspektů Weberova díla z „externích zdrojů“. ¹⁴⁰ Později Arnason přímo uvádí, že právě otázka „interpretace světa (jíž můžeme rozumět také jako jednotě artikulace a otevření světa)“ – přítomná v konceptech „kultury“ různých představitelů civilizační analýzy, včetně Webera a později Eisenstadta – „byla obšírněji vyložena ze sociologii vnějších, filosofických hledisek, přičemž civilizační analýza může z těchto zdrojů čerpat (...), aby tak svůj referenční rámec odlišila od hojněji užívaných sociologických modelů“. ¹⁴¹

Co se Arnasonova rozvinutí pojmu „kultury“ týče, některými výklady je vyzdvižováno, že jeho kořeny lze hledat již v autorových raných spisech zabývajících se marxistickým myšlením. ¹⁴² Z hlediska civilizační analýzy však – zejména v souladu s

¹³⁴ J. P. ARNASON, *Civilizations in Dispute*, s. 91.

¹³⁵ J. P. ARNASON, *Praxis und Interpretation. Sozialphilosophische Studien*, s. 113; viz rovněž J. P. ARNASON, *Rationalisation and Modernity: Towards a Culturalist Reading of Max Weber*, s. 6.

¹³⁶ J. P. ARNASON, *Civilizations in Dispute*, s. 91.

¹³⁷ Tamt., s. 92.

¹³⁸ Tamt., s. 93.

¹³⁹ Tamt., s. 94.

¹⁴⁰ J. P. ARNASON, *Merleau-Ponty and Max Weber: an Unfinished Dialogue*, s. 85.

¹⁴¹ J. P. ARNASON, *The Cultural Turn and The Civilizational Approach*, s. 68n.

¹⁴² W. KNÖBL, *In Praise of Philosophy: Johann P. Arnason's Long but Successful Journey Towards a Theory of Modernity*, s. 1–7; W. KNÖBL, *Spielräume der Modernisierung*, s. 336–345. K tomu viz J. P. ARNASON,

výklady Suzi Adams –¹⁴³ považujeme za relevantní především dva později akcentované koncepty: jednak fenomenologický pojem „světa“, který Arnason vykládá s důrazem na práce Maurice Merleau-Pontyho (1908–1961), v menší míře pak také Jana Patočky (1907–1977), a jednak koncept „imaginárních významů“ Cornelia Castoriadis (1922–1997).

Arnason pochopitelně není jediným ani prvním autorem, který se o propojení sociologických přístupů s fenomenologií zajímal. V souvislosti s rozvíjením díla Maxe Webera je namísto zmínit případ Alfreda Schütze (1899–1959), jenž weberovské pojmy vztahoval k myšlení Edmunda Husserla (1859–1938). Právě v Husserlově fenomenologii ostatně spočívají také základy fenomenologického konceptu „světa“, úzce spojeného s pojmem „horizontu“. Při četbě Arnasonova díla si však musíme uvědomit, že pojem „světa“ je zde vnímán specifickým způsobem. Přesněji řečeno, Arnason – sám se vůči Schützově přístupu vymezující –¹⁴⁴ se mimo jiné obrací k pracím Merleau-Pontyho a Patočky, v jejichž díle, viděno z hlediska vývoje fenomenologické disciplíny, můžeme vůči Husserlovi sledovat kritické vymezení.¹⁴⁵ Přesněji řečeno, Merleau-Ponty a Patočka podle Arnasona reprezentují posun, v němž fenomenologie „překročila stanovisko filosofie vědomí“¹⁴⁶ – Arnason někdy hovoří o takzvané „post-transcendentální fenomenologii“ –¹⁴⁷ přičemž důležitou součástí tohoto posunu je také reinterpretační pojem „světa“. Právě v novém uchopení fenomenologického konceptu „světa“ přitom Arnason spatřuje souvislost s Weberovým vymezením „kultury“.

Weberovo výše představené pojetí lidské „schopnosti a vůle vědomě zaujímat ke světu postoj a propůjčovat mu smysl“, respektive autorův popis „nekonečnosti světového dění“, z něž je „kultura“ určitým „konečným výsekem“,¹⁴⁸ tedy můžeme v rámci Arnasonova díla vidět v souvislosti s Merleau-Pontyho uchopením „světa“ jakožto „horizontu všech horizontů“ spojeného s „otevřenou nekonečností“ perspektiv;¹⁴⁹ „svět“ je

Von Marcuse zu Marx. Prolegomena zu einer dialektischen Anthropologie; J. P. ARNASON, *Zwischen Natur und Gesellschaft. Studien zu einer kritischen Theorie des Subjekts*.

¹⁴³ S. ADAMS, *The Intercultural Horizons of Johann P. Arnason's Phenomenology of the World*; S. ADAMS, *Arnason and Castoriadis' Unfinished Dialogue: Articulating the World*; S. ADAMS, *On the Significance of Johann Arnason's Macro-Phenomenology for Cultural Sociology*.

¹⁴⁴ J. P. ARNASON, *Merleau-Ponty and Max Weber: an Unfinished Dialogue*, s. 93n.

¹⁴⁵ K tomu viz např. K. NOVOTNÝ, *O povaze jevů. Úvod do současné fenomenologie ve Francii*, s. 19n.

¹⁴⁶ J. P. ARNASON, *Weltauslegung und Verständigung*, s. 69.

¹⁴⁷ J. P. ARNASON, *Weltauslegung und Verständigung*, s. 75; J. P. ARNASON, *Civilizations in Dispute*, s. 91.

¹⁴⁸ M. WEBER, „Objektivita“ sociálněvědního a sociálněpolitického poznání, s. 35.

¹⁴⁹ Srov. M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologie vnímání*, s. 401n.

onen celek, v němž každá ‚část‘ náhle rozevřívá bezpočet dimenzí“.¹⁵⁰ Explicitně na tuto souvislost Arnason poukazuje ve svém výkladu „nedokončeného dialogu“ mezi Merleau-Pontym a dílem Maxe Webera, kde přímo konstatuje, že „společným těžištěm“ projektů obou autorů je „idea kultury“ jakožto „interpretativní artikulace světa“.¹⁵¹

Z jakého důvodu by se však historicko-sociologické zkoumání „civilizací“ mělo k fenomenologickému konceptu „světa“ obracet? Z Arnasonova výkladu vyplývá, že důvodem je právě otázka oné „otevřenosti“ různým „perspektivám“, která je v pojmu „světa“ jakožto „horizontu“ zachycena. Předpoklad „otevřenosti“ světa sice je ve Weberově definici „kultury“ rovněž implicitně přítomen, jeho rozvedení je však podle Arnasona třeba hledat právě ve fenomenologických výkladech. Arnason totiž s odkazem na Merleau-Pontyho dílo ukazuje, že koncept „světa“ představuje „horizont otevřený rozličným artikulacím“,¹⁵² který je „všudypřítomným, neredukovatelným a enigmatickým“ kontextem, jenž „volá po interpretaci a poskytuje prostor pro pluralitu těchto interpretací“.¹⁵³ Tento motiv Arnason sleduje také v Patočkově díle,¹⁵⁴ což lze asi nejlépe doložit na jeho interpretaci filosofova konceptu „negativního platonismu“. V té Arnason, v odkazu na Patočkovo promýšlení platónské „ideje“,¹⁵⁵ mimo jiné konstatuje, že schopnost vést vnímání a porozumění „za hranice daného“ se manifestuje „v základní historičnosti bytosti schopné měnit jak sebe, tak své prostředí“, přičemž „tato schopnost je zase neoddělitelná od charakteristicky lidské temporality, která umožňuje měnící se kulturní konstelace minulosti, přítomnosti a budoucnosti. A svět, který trvá a rozvíjí se v čase, je společným kontextem těchto mnohočetných výrazů a artikulací. Jejich různost se promítá do různých kulturních voleb a kombinací.“¹⁵⁶

Jinými slovy, teprve v takto chápaném konceptu „světa“ je zachycen zmiňovaný „interpretativní“ aspekt, implicitně obsažený již ve Weberově pojmu „kultury“. Právě neredukovatelná „otevřenost“ světa, již Arnason z fenomenologických konceptů vyzdvihuje, totiž poukazuje na možnost nových „interpretací“ a „kulturních artikulací“.

¹⁵⁰ M. MERLEAU-PONTY, *Viditelné a neviditelné*, s. 222.

¹⁵¹ J. P. ARNASON, *Merleau-Ponty and Max Weber: an Unfinished Dialogue*, s. 94.

¹⁵² J. P. ARNASON, *Merleau-Ponty and the Meaning of Civilizations*, s. 294.

¹⁵³ J. P. ARNASON, *Civilizations in Dispute*, s. 221.

¹⁵⁴ Srov. zejm. J. P. ARNASON, *Praxis und Interpretation: Sozialphilosophische Studien*, s. 222; J. P. ARNASON, *Heidegger, Patočka und die Hermeneutik der Moderne*, s. 260; J. P. ARNASON, *Negativní platonismus: Mezi dějinami filosofie a filosofií dějin*, s. 494n., 505n.

¹⁵⁵ K tomu viz zejm. J. PATOČKA, *Negativní platonismus*, s. 335n.

¹⁵⁶ J. P. ARNASON, *Negativní platonismus: Mezi dějinami filosofie a filosofií dějin*, s. 505.

Zejména v návaznosti na Merleau-Pontyho slova pak Arnason konstatuje, že jako význačné způsoby takových „artikulací“ lze chápat právě „civilizace“.¹⁵⁷

V souvislosti s problematikou kulturní „artikulace světa“ se však Arnason ve svém pojetí civilizační analýzy snaží čelit ještě jednomu problému: „Velký důraz na kulturní předpoklady, přesněji řečeno na základní soustavy a konstitutivní horizonty smyslu, musí být spojen s kritikou kulturního determinismu a s odmítnutím funkcionalistických koncepcí kultury jakožto kódu či programu.“¹⁵⁸ Arnason proto své pojetí civilizační analýzy spojuje s dílem autora, v jehož myšlení kritika funkcionalismu výrazně vystupuje do popředí – jedná se o Cornelia Castoriadis a jeho stěžejní práci *L'Institution imaginaire de la société* z roku 1975.

Arnasonovo uchopení Castoriadisova díla – především pak jeho konceptu „imaginárních významů“ – je spojeno se dvěma východisky. Prvním z nich je dříve diskutovaný obrat ke klasikům. Podobně jako v případě Merleau-Pontyho totiž Arnason poukazuje na souvislost Castoriadisova díla s Weberovým pojmem „kultury“ a s problematikou „artikulace světa“.¹⁵⁹ Při srovnání Weberova pojetí „kulturních světů“ jakožto „makro-sociologických formací uspořádaných kolem konstelací smyslu“ a Castoriadisova výkladu společnosti jakožto „světa významů“ Arnason nicméně konstatuje, že Castoriadisův přesah za meze Webera a dalších klasiků spočívá v uchopení „imaginárního elementu“.¹⁶⁰ Právě role „imaginárna“ je přitom klíčová pro Arnasonovo druhé východisko. Tím je již zmíněná kritika strukturálně-funcionalistického přístupu, jehož překonání islandský sociolog považuje za klíčový krok celé civilizační analýzy.¹⁶¹ Ve stručnosti řečeno, Arnason předvádí, že oporu pro uchopení „sebe-tvořivé“ a „sebe-transformativní“ kapacity „společensko-historického“ světa, v níž se překročení mezi funkcionalismu a strukturalismu demonstruje, představuje právě Castoriadisovo pojetí „kreativní imaginace“, tedy schopnosti tvořit „významy“, jejichž základem není ani vnímaná skutečnost, ani racionální úvaha apod.¹⁶²

¹⁵⁷ Srov. J. P. ARNASON, *Civilizations in Dispute*, s. 206; J. P. ARNASON, Merleau-Ponty and the Meaning of Civilizations, s. 294.

¹⁵⁸ J. P. ARNASON, *Civilizations in Dispute*, s. 221.

¹⁵⁹ Srov. J. P. ARNASON, Culture and Imaginary Significations, s. 27n.

¹⁶⁰ Srov. J. P. ARNASON, Social Imaginary Significations, s. 31n.

¹⁶¹ J. P. ARNASON, *Civilizations in Dispute*, s. 52.

¹⁶² J. P. ARNASON, *Civilizations in Dispute*, s. 56. Srov. též tamt., s. 205; J. P. ARNASON, Culture and Imaginary Significations, s. 29n. K tomu viz C. CASTORIADIS, *The Imaginary Institution of Society*, s. 146.

V tomto světle se tedy Arnason v rámci svého pojetí civilizační analýzy obrací ke Castoriadisově konceptu „společenských imaginárních významů“ (significations imaginaires sociales). Jedním z Castoriadisových základních východisek, o něž se lze v tomto ohledu opřít, je tvrzení, že člověk je jednak „filosofické zvíře“, jež si klade filosofické otázky, a jednak zvíře „poetické“, jež na tyto otázky odpovídá prostřednictvím „imaginárna“;¹⁶³ přesněji řečeno, „každá z dosavadních společností musela nějak odpovědět na několik základních otázek“, které definují „její identitu“, „její vztah ke světu a objektům v něm“, „její potřeby a touhy“ atd., přičemž „úlohou imaginárních významů je dát na tyto otázky odpověď, kterou ‚realita‘ ani ‚racionalita‘ očividně nemohou poskytnout“.¹⁶⁴ Arnason proto hovoří o „imaginárních významech“ jakožto o „univerzech smyslu“, „sémantických komplexech, které tvarují kulturní profil příslušných společností a mohou být chápány jakožto nesporné či předem dané odpovědi na otázky týkající se lidského údělu“.¹⁶⁵ Co se civilizační analýzy týče, právě koncept „imaginárních významů“ by podle Arnasona mohl sloužit k objasnění rozrůzněnosti civilizačních celků,¹⁶⁶ neboť v civilizační rovině „otevřít slibné způsoby teoretického uchopení smyslu“.¹⁶⁷

¹⁶³ C. CASTORIADIS, *The Imaginary Institution of Society*, s. 147.

¹⁶⁴ Tamt., s. 146n.

¹⁶⁵ J. P. ARNASON, *Civilizations in Dispute*, s. 227.

¹⁶⁶ Tamt., s. 205.

¹⁶⁷ Tamt., s. 232.

2. Civilizační dimenze v sociologické analýze (S. N. Eisenstadt)

Po předchozím představení Arnasonova uchopení souvislosti mezi Weberovým pojetím termínu „kultury“ a vybranými filosofickými koncepty by se čtenář mohl ptát, jakou má takový výklad pro dnešní civilizační analýzu vlastně význam. Následující kapitola proto ukazuje, jakým způsobem se podle Arnasona otevřenost filosofickým perspektivám promítá do díla předního představitele dnešní civilizační analýzy, izraelského sociologa Shmuela N. Eisenstadta. Právě výše představené uchopení pojmu „kultury“ se totiž v rámci Eisenstadtova díla ukazuje jako klíčové pro reformulaci termínu „tradice“, která je základem pro autorův výklad pojmů „axiálního věku“ a „rozmanitých modernit“.

Jak jsme již naznačili výše, pojem „tradice“ v rámci sociální teorie po jistou dobu formulovala takzvaná „teorie modernizace“, která dominovala západní sociologii po druhé světové válce, respektive v padesátých a raných šedesátých letech. Ačkoliv se jednalo o problematiku rozvíjenou celou řadou autorů, můžeme konstatovat, že jejím hlavním východiskem byla distinkce mezi „tradicí“ a „modernitou“, respektive otázka přechodu od „tradičních“ (či „předmoderních“) společností k těm „moderním“.¹⁶⁸ Jak ukazuje Wolfgang Knöbl na příkladu předního představitele teorie modernizace, amerického sociologovi Marionu Levym (1918–2002), přechod od „tradičních“ společností k těm „moderním“ je zde chápán jako problém „makro-sociální změny“. Levy, inspirován Parsonsovou koncepcí „vzorců proměnných“ (pattern variables), se pokusil ukázat, že zatímco moderní, industrializované společnosti se vyznačují hodnotovými orientacemi a rozdělením rolí, jež jsou „racionální“, „univerzalistické“ a „funkčně specifické“, ve „tradičních“ společnostech, které industrializací neprošly, jsou tyto orientace a role „neracionální“, „partikularistické“ a „funkčně difúzní“. Jednou z otázek „teorie modernizace“ potom je, jak tyto neindustrializované společnosti po vzoru společností západních dovést k přijetí moderních hodnotových vzorců.¹⁶⁹

Teorii modernizace bychom se mohli zabývat z celé řady pohledů. Sám Knöbl v tomto směru popisuje její historii od vzniku na kongresu v Chicagu v roce 1951 až po

¹⁶⁸ Viz zejm. W. KNÖBL, *Spielräume der Modernisierung*; J. KELLER, *Teorie modernizace*; P. SZTOMPKA, *The Sociology of Social Change*; M. HAVELKA, *Modernizace*.

¹⁶⁹ W. KNÖBL, *Spielräume der Modernisierung*, s. 30, 162.

pomyslný konec v polovině šedesátých let.¹⁷⁰ Český sociolog Jan Keller, který se na Knöblův výklad odvolává, v této souvislosti zdůrazňuje zejména politické pozadí celé teorie a předpoklad interdependence jednotlivých společenských podsystémů.¹⁷¹ Polský sociolog Piotr Sztompka zase „teorii modernizace“ uchopuje v souvislosti své rozsáhlé typologie „sociální změny“ a chápe ji jako „poslední ztělesnění evolucionismu“.¹⁷² My jsme však na prvním místě vyzdvihli právě Knöblův výklad, neboť právě ten nás odkazuje jak k dílu Shmuela N. Eisenstadta, tak k problematice „civilizační analýzy“ vůbec.

Ve stručnosti řečeno, Knöbl v souvislosti s neúspěchem teorie modernizace poznamenává, že „představa, podle které tradice sídlí jen v ‚tradičních‘ společnostech, se ukázala být čím dál méně věrohodnou; to znamená, že se prosazoval pohled, že tradice určujícím způsobem provázejí také společnosti moderní“.¹⁷³ Problémem nového uchopení „tradice“ se pak podle něj v první řadě věnoval právě izraelský sociolog Eisenstadt. Knöbl se Eisenstadtovým dílem zabývá poměrně podrobně a zachycuje jeho celkový vývoj. V souvislosti s naším výkladem však uveďme zejména Knöblovu zmínku o „radikalizaci pojmu tradice“, se kterou se u Eisenstadta setkáme v sedmdesátých letech v práci *Tradition, Change and Modernity* (1973). Pojem „tradice“ totiž pro Eisenstadta neoznačuje jen „výřez historické skutečnosti“, nýbrž „kulturní program“ zanesený v dnešních kulturách a civilizacích.¹⁷⁴ Eisenstadtův pokus překonat dichotomii modernita–tradice, poukazující na význam druhé z obou složek, pak v jistém ohledu vrcholí koncem sedmdesátých let obratem k civilizacionistické perspektivě a k pojmu „axiálního věku“. Právě v diskusi o „axiálním věku“ se podle Knöbla „znovu potvrzuje Eisenstadtem zastávaná teze o dynamice tradic“.¹⁷⁵

Jak jsme již naznačili výše, Eisenstadtovo dílo je klíčové také pro Arnasonovo uchopení civilizační analýzy. Sám Arnason v rámci diskusí nad Eisenstadtovým odkazem konstatuje, že jeho pojetí „axiálního věku“ má pro civilizační analýzu mimo jiné dvojitý význam: jednak je to kritika funkcionalismu a jednak kritika hlavního směru teorie modernizace.¹⁷⁶ V našem výkladu se pokusíme předvést, že tato dvojitá kritika se v rámci Arnasonova uchopení Eisenstadtova díla promítá zejména do dvou otázek: jednak je to

¹⁷⁰ Tamt., s. 155n.

¹⁷¹ J. KELLER, *Teorie modernizace*, s. 21n., 29n.

¹⁷² P. SZTOMPKA, *The Sociology of Social Change*, s. 129n.

¹⁷³ W. KNÖBL, *Spielräume der Modernisierung*, s. 12.

¹⁷⁴ Tamt., s. 239.

¹⁷⁵ Tamt., s. 251.

¹⁷⁶ J. P. ARNASON, *Axiální věk a jeho interpreti: znovuotevření diskuse*, s. 168.

pojem „kulturní ontologie“ a jednak již zmíněné uchopení „modernity“ jakožto „civilizačního paradoxu“.

2.1. Kulturní ontologie

Co se Eisenstadtova díla týče, Arnason v souvislosti s ním často hovoří o takzvaných „kulturních ontologiích“.¹⁷⁷ Tyto „kulturní ontologie“, tedy „kulturně kodifikované artikulace světa“,¹⁷⁸ je při tom třeba chápat v rámci toho, co Eisenstadt ve svém pojetí sociologické analýzy nazývá „civilizační dimenzí“. Eisenstadtovo uchopení konceptu „civilizace“ totiž představuje právě kombinaci „kulturních ontologií“, tedy „ontologických nebo kosmologických vizí, vizí nadpozemské a pozemské reality“, na straně jedné, s „definicí, konstrukcí a regulací hlavních arén společenského života a interakce“, na straně druhé.¹⁷⁹ Arnason k tomu ještě mimo jiné dodává, že termín „kulturní ontologie“ podle něj Eisenstadt používal proto, „aby ozřejmil kulturně specifické interpretace lidského údělu a jeho světových horizontů“.¹⁸⁰

Klíčovou roli, kterou „kulturní ontologie“ v Eisenstadtově civilizační analýze hrají, lze přiblížit zejména na příkladu již zmíněného pojmu „axiálního věku“. Připomeňme, že Eisenstadtův výklad „axiálního věku“ vlastně představuje znovuotevření tématu, kterému se v první polovině dvacátého století věnoval německý filosof Karl Jaspers. Pojem „Achszeit“, respektive „axiální věk“ (česky též „osová doba“), Jaspers použil, aby pojmenoval něco jako univerzální východisko dějin, které umístil do období 800 až 200 let před Kristem. Právě tehdy totiž podle něj hned v několika významných regionech došlo ke vzniku náboženských a filosofických koncepcí, které výrazným způsobem redefinovaly poměr člověka ke světu (například v Číně začal vznikat konfucianismus a taoismus, v Indii se objevil hinduismus a buddhismus, v Palestině judaismus, v Iránu zoroastriánství a ve starém Řecku filosofie).¹⁸¹

¹⁷⁷ Např. J. P. ARNASON, *Civilizations in Dispute*, s. 162n.; J. P. ARNASON, *The Cultural Turn and The Civilizational Approach*, s. 69.

¹⁷⁸ J. P. ARNASON, *Negativní platonismus: Mezi dějinami filosofie a filosofií dějin*, s. 495.

¹⁷⁹ S. N. EISENSTADT, *The Civilizational Dimension in Sociological Analysis*, s. 34.

¹⁸⁰ J. P. ARNASON, *Negativní platonismus: Mezi dějinami filosofie a filosofií dějin*, s. 493.

¹⁸¹ K. JASPERS, *The Origin and Goal of History*, s. 2n.

Jak nedávno předvedl například Hans Joas, diskuse okolo „axiálního věku“ má svou dlouhou historii, na které se podílela řada autorů.¹⁸² Z hlediska naší práce můžeme nicméně konstatovat, že Eisenstadt v této diskusi hraje ústřední roli, neboť to byl právě on, kdo na základě Jaspersovy filosofie dějin rozvinul vlastní historicko-sociologický model. Změny, které ve svém výkladu Jaspers popisuje, se totiž Eisenstadt pokusil uchopit perspektivou výše vymezené „civilizační dimenze“. Poukazuje při tom, že během „axiálního věku“ vzniklo nové uchopení vztahu mezi takzvaným „transcendentálním“ (transcendental) a „pozemským“ (mundane) řádem.¹⁸³ Přesněji řečeno, změna, která se zde odehrála, byla v zásadě následující: obě oblasti, které byly dříve, v „pohanských“ společnostech analogické (respektive, „pozemský“ řád byl nápodobou toho „nadpozemského“), od sebe byly odděleny; tím však zároveň vznikla potřeba nějakého vyššího „mravního“ nebo „metafyzického“ řádu, skrze který by člověk propast mezi oběma oblastmi mohl překročit, což muselo být ve vznikajících filosofických a náboženských koncepcích tematizováno.¹⁸⁴

Arnason v této souvislosti konstatuje, že „ústředním aspektem a společným jmenovatelem axiálních inovací je podle Eisenstadta nová „kulturní ontologie“, nový pohled na svět a na lidské způsoby vztahování se ke světu: rozdvojení reality, rozlišení mezi nižšími a vyššími řády bytí, které vede ke vzniku nových pravidel lidského jednání a sociálního života“.¹⁸⁵ Jinými slovy, Arnason ukazuje, že nový „kulturní horizont“, který „axiální věk“ přinesl, vedl k celkové proměně sociální dynamiky, přičemž s odkazem na Eisenstadtův výklad – akcentující např. vzestup nového typu společenských elit (vzdělců a kleriků) či proměnu statusu panovníka (zodpovědnost vůči vyššímu řádu) –¹⁸⁶ konstatuje, že „ústředním a význačným tématem civilizační teorie“ je zejména „ztělesnění kulturních projektů v mocenských strukturách“.¹⁸⁷

Arnason se tak na příkladu Eisenstadtova vymezení „civilizační dimenze“ snaží předvést, že civilizační analýza překonává funkcionalistický koncept společnosti – dokonce v této souvislosti hovoří o „anti-funcionalistickém obratu“.¹⁸⁸ Klíčovým

¹⁸² H. JOAS, *Was ist die Achsenzeit? Eine wissenschaftliche Debatte als Diskurs über Transzendenz*.

¹⁸³ Dodejme, že Eisenstadt někdy používá dvojici „transcendentální–pozemský“ (transcendental–mundane), někdy pracuje s pojmy „nadpozemský–pozemský“ (transmundane–mundane).

¹⁸⁴ S. N. EISENSTADT, *The Axial Age: The Emergence of Transcendental Visions ...*, s. 199n.

¹⁸⁵ J. P. ARNASON, *Civilizační analýza: vznikající paradigma*, s. 27.

¹⁸⁶ S. N. EISENSTADT, *The Axial Age: The Emergence of Transcendental Visions...*, s. 201–206.

¹⁸⁷ J. P. ARNASON, *Civilizations in Dispute*, s. 52.

¹⁸⁸ Tamt., s. 177.

argumentem je mu při tom Eisenstadtův důraz na kreativní roli „kultury“: „Civilizační přístup – v protikladu ke strukturálně funkcionalistické koncepci kultury jako systémového kódu – zdůrazňuje vliv kulturních vzorců na přeměnu sociálního řádu v nemenší míře než vliv na jeho udržování [...]“ [...] „Důraz na souhrnné interpretace světa, na jejich variabilitu a na jejich roli jako rámce pro institucionální formace stojí ve zřejmém protikladu k jednostrannému strukturálně-funcionalistickému zdůrazňování hodnot a jejich institucionalizace prostřednictvím norem.“¹⁸⁹

A právě v tomto světle se ukazuje význam výše rozvedeného pojmu „kultury“. Arnason totiž konstatuje, že aby bylo možné uchopit její tvořivou roli – reprezentovanou například „průlomem civilizační kreativity“, který se odehrál v „axiálním věku“ –,¹⁹⁰ musí pojem „kultury“ zahrnovat zmíněnou „interpretativní dimenzi“, tedy „svět-otevívající“ a „svět-artikulující“ rovinu, která je „meta-sociální“.¹⁹¹ Jak jsme ovšem předvedli výše na příkladech fenomenologického pojmu „světa“ a konceptu „imaginárních významů“, tento aspekt „kultury“ byl podle Arnasona obšírněji rozveden právě ve filosofických výkladech, které se tak civilizační analýze nabízejí jako významný zdroj.¹⁹²

2.2. Modernita

Druhým významným problémem, který Arnason s Eisenstadtovým uchopením „civilizační dimenze“ spojuje, je pojetí „modernity“ jakožto takzvaného „civilizačního paradoxu“. V této souvislosti je nejprve třeba připomenout, že Eisenstadt vidí „modernitu“ jako „odlišnou civilizaci“ (distinct civilization), případně jako „civilizaci nového typu“ (new type of civilization), která se – prostřednictvím osvícenství, francouzské a americké revoluce a anglické občanské války – vyvinula na základech civilizace křesťansko-evropské.¹⁹³

Proměny, které se v rámci oné „civilizační dimenze“ spolu s nástupem „modernity“ odehrály, Eisenstadt shrnuje pod pojmem „kulturního a politického programu modernity“. Ve stručnosti řečeno, jádro moderního programu podle Eisenstadta spočívá ve „výrazném

¹⁸⁹ J. P. ARNASON, *Civilizační analýza, sociální teorie a komparativní historie*, s. 181.

¹⁹⁰ J. P. ARNASON, *Civilizations in Dispute*, s. 163.

¹⁹¹ Tamt., s. 159.

¹⁹² J. P. ARNASON, *The Cultural Turn and The Civilizational Approach*, s. 69.

¹⁹³ S. N. EISENSTADT, *The Civilizational Dimension of Modernity: Modernity as a Distinct Civilization*, s. 493n.

posunu v koncepci lidského jednání, jeho autonomie a jeho místa v běhu času“; součástí toho je také „koncepte budoucnosti, ve které zůstávají otevřené různé možnosti uskutečnitelné autonomním lidským jednáním či během dějin“.¹⁹⁴ Celý program lze při tom dále charakterizovat skrze termíny „otevřenosti“, „vnitřní rozporuplnosti“ a „křehkosti“: (i.) Podstata zmíněné „otevřenosti“ spočívá ve skutečnosti, že politický, společenský a ontologický řád byl vyvázán z tradičních autorit. S modernitou je tak spojena dříve nevídaná „reflexivita“, z níž vyplývá vědomí, že společenský a politický řád může mít řadu různých, navzájem soupeřících podob, na jejichž ustavování se člověk může aktivně podílet. S tím souvisí skutečnost, že klíčovou roli získala oblast politiky, jejíž aréna se začala zpřístupňovat a stala se tak místem, kde se mohou konfrontovat různé společenské požadavky, vize a představy o tom, jak mají být moderní vize realizovány.¹⁹⁵ (ii.) Tento program je však zároveň spojen s „vnitřní rozporuplností“. Eisenstadt hovoří o „antinomiích“ a „pnutích“, ve kterých se střetávají různé, často protichůdné představy jak ideál modernity uskutečnit. Rovněž, v nichž lze antinomická pnutí sledovat, je pak celá řada: patří mezi ně například napětí mezi „totalizujícím“ a „pluralizujícím“ pohledem na společnost (např. jaká má být úloha rozumu ve společnosti?); dále je to otázka, nakolik lze při konstrukci lidské společnosti a jejího poměru k přírodě postupovat „reflexivně“ a nakolik něco takového vyžaduje více „technokratický“ přístup (např. má lidská společnost přírodu objevovat, nebo ovládnout?); zatřetí Eisenstadt zmiňuje různé pohledy na význam odlišných dimenzí lidské zkušenosti (např. lze na vše pohlížet z hlediska univerzálního rozumu, nebo zde také mohou hrát roli různé emoce apod.); konečně začtvrté sem patří také pnutí mezi „autonomií“ jednotlivého člověka a společenskou „kontrolou“ (např. nakolik má společenská kontrola limitovat lidskou kreativitu?).¹⁹⁶ V této souvislosti je pak namísto podotknout, že na „totalizující“ straně moderního programu hraje klíčovou roli takzvaný „jakobínský element modernity“, jímž Eisenstadt označuje moderní ideologii, jež se mimo jiné vyznačuje silným společenským a kulturním aktivismem, tendencí k absolutizaci určitých dimenzí lidské zkušenosti či společenského řádu a ideologizací politiky, skrze kterou chce, většinou s ohledem na určitou transcendentální vizi, přetvářet společnost. Nikoliv náhodou byl tento prvek přítomen jak v socialistických, tak v nacionalistických a fašistických hnutích, později pak zejména ve hnutích populistických

¹⁹⁴ Tamt., s. 494n.

¹⁹⁵ Srov. S. N. EISENSTADT, *Multiple Modernities*, s. 535n.; S. N. EISENSTADT, *The Civilizational Dimension of Modernity: Modernity as a Distinct Civilization*, s. 494n.

¹⁹⁶ S. N. EISENSTADT, *Fundamentalism, Sectarianism and Revolution: The Jacobin Dimension of Modernity*, s. 62–65.

či fundamentalistických, jež tendují k modernímu totalitarismu.¹⁹⁷ (iii.) Spojíme-li si dohromady Eisenstadtův popis „otevřenosti“ a současné „vnitřní rozporuplnosti“ kulturního a politického programu modernity, dostáváme se logicky k otázce „křehkosti“ celého moderního uspořádání. Právě nejistota ohledně toho, na jakých základech má být program modernity vlastně postaven, je totiž zdrojem nestability moderního řádu. Ten je tak v rámci snahy o nalezení jistot nových náchylný k revolučním proměnám nebo dokonce k pokusům o opětovné ustavení sakrální a charismatické dimenze.¹⁹⁸ Konkrétně tento problém Eisenstadt analyzuje na příkladu demokratických režimů: „křehkost“ a „nestabilita“ těchto režimů vyplývá z jejich podstaty, tedy z jejich „otevřenosti“, která poskytuje prostor pro neustálé snahy o redefinici hranic politické arény, jež mohou vést až k zásadní změně „pravidel hry“.¹⁹⁹

Na tomto základě Eisenstadt konstatuje, že období modernity představuje něco jako „druhý axiální věk“. Tímto termínem chce naznačit, že z hlediska průlomu kulturní kreativity se v případě moderní epochy jedná o podobně významný historický moment, jakým bylo dříve zmíněné „axiální“ období. Modernita totiž rozhodně není jen záležitostí Západu. Byť její program původně vykrytalizoval na základech západní křesťanské civilizace, začal se různými způsoby – ať už formou ekonomického imperialismu a kolonialismu, či později prostřednictvím globalizace – postupně šířit po celém světě. Toto šíření však nemá charakter prostého rozpínání homogenní struktury, nýbrž je procesem, ve kterém jsou původní moderní vize různými způsoby uchopovány, reinterpretovány či proměňovány. Přesněji řečeno, moderní program se setkává s různými kulturními východisky, které se s ním vlastním způsobem vyrovnávají, a to včetně negativního vymezení vůči západnímu vzoru. Co je však nejdůležitější, „rozmanité modernity“, které touto cestou vznikají, rozhodně nejsou jen méně či více zdařilými kopii západního projektu, nýbrž jsou autentickými podobami modernity samé.²⁰⁰

Arnason si v této souvislosti všímá zejména skutečnosti, že Eisenstadtovo uchopení „rozmanitých modernit“ přispělo k redefinici vztahu mezi „modernitou“ a „tradicí“.²⁰¹ Podotýká však, že Eisenstadtovo uchopení tohoto vztahu vykazuje určitou dvojznačnost. Na straně jedné Eisenstadtův výklad naznačuje, že „modernita“ by mohla v porovnání s

¹⁹⁷ Tamt. s. 72n. K tomu viz též J. HOMOLKA, *Strach a modernita...*, s. 28n.

¹⁹⁸ S. N. EISENSTADT, *The Great Revolutions and the Civilizations of Modernity*, s. 145n.

¹⁹⁹ S. N. EISENSTADT, *The Paradox of Democratic Regimes: Fragility and Transformability*, s. 212, 226.

²⁰⁰ S. N. EISENSTADT, *Multiple Modernities*, s. 235n.

²⁰¹ Např. J. P. ARNASON, *Civilizační analýza: vznikající paradigma*, s. 32n. K tomu viz též např. J. P. ARNASON, *Civilizační analýza, sociální teorie a komparativní historie*, s. 179n.

dosavadními „civilizacemi“ vynikat, tedy být onou „civilizací nového typu“. Důvodem pro takové tvrzení je podle Arnasona zejména její schopnost expanze: „jak dokládá její globální dopad, modernita svou schopností spustit provázané, nikoliv však koordinované transformace v kulturních, politických a ekonomických oblastech překonává světová náboženství“.²⁰² Na straně druhé si ovšem Arnason všímá, že Eisenstadt zároveň připisuje významnou roli také elementům tradice: „[...]při formování ‚rozmanitých modernit‘ trval na aktivní roli různých civilizačních odkazů. Tyto předmoderní civilizace sice nezůstávají nedotčeny, jejich fragmenty a sedimenty však do formování moderních vzorců mohou zasahovat.“²⁰³

Vysvětlení této dvojznačnosti podle Arnasona spočívá právě vtom, co Eisenstadt nazývá „kulturním a politickým programem modernity“, respektive v povaze tohoto programu, kterou jsme výše popsali s odkazem na pojmy „otevřenosti“, „vnitřní rozporuplnosti“ a „křehkosti“. Sám Arnason totiž konstatuje, že jádro modernity „tvoří celý komplex nových vizí lidské autonomie“, přičemž tyto „vize“ je třeba chápat jako „kulturně orientovanou imaginaci“ umožňující „pluralitu interpretací, které tento imaginární substrát přesněji artikulují“.²⁰⁴ Ačkoliv tedy moderní vize jsou schopny dříve nevídané expanze, na straně druhé se podle Arnasona ukazuje, že tyto „konstelace smyslu (řeceno Castoriadisovou terminologií: imaginární významy) [...] se neslučují do takové kulturní jednoty (být relativní), již můžeme přisuzovat předmoderním civilizačním komplexům“.²⁰⁵

Arnason proto při výkladu Eisenstadtova díla hovoří o „modernitě“ jako o takzvaném „civilizačním paradoxu“: „[...] a to v tom smyslu, že její kulturní premisy prolamují civilizační hranice dosud nevídaným způsobem a přitom zůstávají příliš neurčité a přizpůsobitelné protikladným interpretacím na to, aby se daly použít pro myšlenku jedné koherentní civilizace. Modernita by tak byla něčím víc a zároveň něčím míň než civilizací.“²⁰⁶ Prvním autorem, u něž se s tímto výkladem „modernity“ setkáme, byl ovšem podle Arnasona český filosof Patočka.

²⁰² J. P. ARNASON, *Civilizations in Dispute*, s. 324.

²⁰³ Tamt., s. 324.

²⁰⁴ J. P. ARNASON, *Nadcivilizace a její různé podoby*, s. 24n. K tomu viz též J. P. ARNASON, *Civilizations in Dispute*, s. 324n.

²⁰⁵ J. P. ARNASON, *Civilizations in Dispute*, s. 325.

²⁰⁶ J. P. ARNASON, *Civilizační analýza, sociální teorie a komparativní historie*, s. 192.

3. Civilizační paradox (J. Patočka)

Nežli se obrátíme přímo k Arnasonově výkladu, zmiňme se krátce o Patočkově studii *Nadcivilizace a její vnitřní konflikt*; té se v naší práci ještě budeme věnovat podrobněji, nicméně pro tuto chvíli je potřeba načrtnout alespoň ty její motivy, které jsou pro Arnasonovu interpretaci důležité.

Studie, která původně vznikla někdy v padesátých letech, začíná vymezením pojmů „primitivní společnosti“, „civilizace“ a „nadcivilizace“. Patočka v tomto ohledu navazuje na Arnolda J. Toynbeeho, čemuž se ještě budeme věnovat později. V tuto chvíli je pro nás významné zejména Patočkově tvrzení, že zatímco „primitivní společnosti“ nemají žádný vyšší cíl, „vysoké civilizace“ chtějí být „obecné“, a proto vyvíjejí a organizují moc tak, aby se mohly dále šířit.²⁰⁷ Patočka ovšem dále poznamenává, že kromě toho je každá „civilizace“ také „určitým zabočením v řešení otázek života, otázky jak žít a otázky proč žít jakožto jejího vnitřního základu“.²⁰⁸ Z toho důvodu se mocenské šíření tradičních civilizací odehrává v rovině takzvaného „přímého iracionálního působení“, tedy „sugescí, masovým působením velkých základních, jednoduchých, hlubokých a účinných koncepcí o celkovém významu života“.²⁰⁹ Takový způsob šíření ovšem vždy „naráží na hranice, kde vládnou představy jiné“ a „ono civilizační ústředí“ zůstává „ostatním vždy cizí, ba působilo by ustavičně svým tlakem jejich protitlak“.²¹⁰ Proto Patočka konstatuje, že jejich snaha o „universálnost“ musí končit neúspěchem.²¹¹ Oproti těmto „tradičním“ civilizacím pak Patočka – s odkazem na výklad Maxe Webera – staví civilizaci „moderní“, která se řídí „stupňovanou racionalizací“, takže se nezabývá otázkou „proč žít“, nýbrž „směřuje především k ovládnutí věcných sil a prostředků moci a nechává stranou prostředky přímé, nejspecifičtější lidské“.²¹² Moderní civilizace tak ve srovnání s těmi tradičními expanduje v jistém smyslu slova „automaticky“ a „anonymně“.²¹³ Právě z toho důvodu Patočka uvažuje nad tím, zdali moderní civilizace představuje pouze další „civilizaci vedle jiných“, nebo zdali je díky svému potenciálu šířit se celoplanetárně a překonávat tradiční civilizace něčím „zásadně odlišným“ – pro její označení proto autor zvažuje termín

²⁰⁷ J. PATOČKA, *Nadcivilizace a její vnitřní konflikt*, s. 244.

²⁰⁸ Tamt., s. 245.

²⁰⁹ Tamt., s. 246.

²¹⁰ Tamt., s. 246.

²¹¹ Tamt., s. 246.

²¹² Tamt., s. 247n.

²¹³ Tamt., s. 248.

„nadcivilizace“.²¹⁴ Od této úvahy se pak odvíjí hlavní linie celého výkladu, ve kterém Patočka diskutuje takzvaný „vnitřní konflikt“ nadcivilizace, tedy spor její „moderantní“ a „radikální“ formy, které reprezentují dvě odlišné představy, jak vizi „moderní civilizace“ uskutečnit.

Právě na základě studie o „nadcivilizaci“ Arnason konstatuje, že to byl Patočka, kdo předložil „první vyhraněnou interpretaci modernity jako civilizačního paradoxu, tzn. jako kulturně historické formace, která na jedné straně přesahuje rámec tradičních civilizací, na druhé straně však je ve srovnání s ním neúplná;“²¹⁵ Jak již bylo zmíněno výše, onen „paradox“ podle Arnasona spočívá v tom, že „moderní civilizace“ je „současně něčím více a něčím méně, než byly tradiční civilizace“.²¹⁶

Přesněji řečeno, Arnason si s odkazem na Patočkův výklad všímá, že „nadcivilizace“ je „něčím více“ z hlediska schopnosti své expanze. Zatímco jejímu šíření teoreticky nic nebrání, šíření „tradičních“ civilizací je vždy také šířením určitých specifických kulturních vizí, které se setkávají s odporem: „Je pak základním historickým faktem, že v dosavadních dějinách bylo vždycky ve hře vícero takových vizí, a snaha o univerzalitu tudíž musela narazit na alternativní projekty vycházející z jiných premis.“²¹⁷ Na straně druhé je však „nadcivilizace“ ve srovnání s „tradičními“ civilizacemi zároveň „něčím méně“ – je totiž „méně způsobilá k osmyslnění a ohraničení lidského bytí ve světě“.²¹⁸ Přesněji řečeno, Arnason z Patočkova výkladu vyzdvihuje zejména skutečnost, že všechny civilizace jsou spojeny se „specifickou definicí bytí ve světě“ či „konstrukcí exkluzivní identity“,²¹⁹ tedy s určitými „vizemi a projekty“, které „jsou zakotvené v kulturních výkladech světa, a v nejzávažnějších případech jsou totožné s celocivilizačními rozvrhy bytí ve světě“.²²⁰ V případě „nadcivilizace“, jak ji Patočka chápe, sice také můžeme definovat její kulturní vize – kromě „racionalizace“ je to „primát vědy“ a snaha tvořit „civilizační statky“, které by byly „všeobecně lidské“ a jimiž jsou zejména hodnoty „vědecké pravdy“ a „svobody“ –, jelikož však nadcivilizace nemá pokrývat „celý život“ a nemá být odpovědí na otázku „proč žít“, její hlavní vize v tomto ohledu nemají a vlastně ani nedovedou plnit roli kulturních jader tradičních civilizací. Ústřední motiv Patočkovy

²¹⁴ Tamt., s. 247.

²¹⁵ J. P. ARNASON, *Nadcivilizace a její různé podoby*, s. 55.

²¹⁶ Tamt., s. 27n.

²¹⁷ Tamt., s. 32.

²¹⁸ Tamt., s. 37.

²¹⁹ Tamt., s. 29.

²²⁰ Tamt., s. 31n.

studie, tedy „vnitřní konflikt“ dvou jejích forem, pak Arnason chápe právě jako spor dvou odlišných způsobů jak „civilizační paradox“ řešit.²²¹

* * *

Shrňme, že se zmínkou o významu Jana Patočky pro civilizační analýzu se v rámci Arnasonova výkladu setkáme ve dvou ohledech. Zaprvé Arnason Patočku již od osmdesátých let řadí mezi autory – a to zejména po boku Merleau-Pontyho –, jejichž pojetí fenomenologie přispělo ke konvergenci mezi filosofickým pojmem „světa“ a historicko-sociologickým konceptem „kultury“. V souvislosti našeho příspěvku nás však zajímá zejména druhá Patočkova role, kterou začal Arnason diskutovat až později a která spočívá ve filosofově přímém navázání na klasické zdroje konceptu „civilizace“.

Nutno dodat, že ve druhém zmíněném ohledu zaujímá Patočkův odkaz v rámci civilizační analýzy zvláštní postavení. Na straně jedné Arnason ukazuje, že Patočka v rámci dějin konceptu „civilizace“ představuje spíše zapomenutou epizodu. Čerpal sice z hlavních proudů tehdejšího promýšlení celého pojmu (Toynbee, Weber), na jeho vlastní a v mnoha ohledech originální úvahy už ovšem nikdo nenavázal. Patočkův hlavní spis zabývající se rozvedením civilizacionistické problematiky, zmiňovaný text *Nadcivilizace a její vnitřní konflikt*, totiž zůstal dlouhou dobu jen nepublikovaným rukopisem; prvně si jej čtenáři mohli přečíst až v osmdesátých letech v českém samizdatu a svých oficiálních vydání, ve francouzštině a v češtině, se dočkal teprve až v devadesátých letech.²²²

Na straně druhé ovšem Arnason naznačuje, že Patočkův výklad si přesto zachoval svou aktuálnost. Tu vidí právě v souvislosti s autorovou snahou uchopit skrze civilizacionistickou perspektivu koncept „modernity“. Arnason přitom uvádí hned několik současných příspěvků k této otázce – již zmiňované Eisenstadtovo uchopení modernity jako „civilizace nového typu“, Huntingtonovo pojetí „civilizační kontinuity“ a Delantyho a O'Mahonyho definici „post-civilizačního stavu“ – a konstatuje, že Patočkova koncepce, vypracovaná „mnohem dříve, než začali západní sociologové a filosofové diskutovat o různých teoriích modernity“, přinesla „ucelenou odpověď na otázky, které se dnes kladou“ a „argumentaci, která svým způsobem integruje akcenty tří výše zmíněných přístupů“.²²³ Ve světle Arnasonova výkladu můžeme zároveň konstatovat, že Patočkův koncept „nadcivilizace“ má podle všeho nejbliže právě k Eisenstadtově výkladu „civilizační

²²¹ Tamt., s. 55.

²²² K tomu více viz J. P. ARNASON, Myšlenkové a politické pozadí Patočkovy konfrontace s modernitou.

²²³ J. P. ARNASON, Nadcivilizace a její různé podoby, s. 27.

dimenze“ modernity, přičemž paralel by bylo možné naznačit hned několik: patří mezi ně uchopení modernity jako „nové civilizace“, poukaz na vnitřní „antinomie“/„konflikt“ uvnitř moderních vizí či problematizace vztahu mezi „modernitou“ a „tradicí“. Všechny tyto aspekty pak zastřešuje právě výše zmíněný pojem „modernity“ jakožto „civilizačního paradoxu“.

Arnasonova studie ovšem pracovala takřka výhradně se spisem o „nadcivilizaci“. Je proto otázkou, nakolik jsou problémy, kterými se dnes zabývá civilizační analýza, rozvedeny také v dalších Patočkových dílech. Jako nejlepší cesta k otevření této otázky se nám zdá důkladnější rozbor Patočkova navázání na klasické zdroje. Za nejslibnější pak v tomto ohledu považujeme dílo Maxe Webera. Sám Arnason v tomto směru ostatně poznamenal, že „Patočkova koncepce modernity je, jak se ukázalo, spřízněna s problematikou dnešní civilizační analýzy, což se v neposlední řadě dá vysvětlit jeho recepcí Weberova díla“.²²⁴ Právě Weberův vliv se proto v rámci Patočkova díla pokusíme vlastním způsobem prozkoumat.

²²⁴ Tamt., s. 55.

III. Patočkovu pojetí modernity: Přehlížený dialog s dílem Maxe Webera

Spojení jmen českého filosofa Jana Patočky (1907–1977) a německého sociologa Maxe Webera (1864–1920) může na mnohé čtenáře působit překvapivým dojmem. Ve výkladech Patočkova díla jsme totiž zvyklí sledovat docela jiné souvislosti. Myšlení českého filosofa je pochopitelně spojováno především s odkazem fenomenologického hnutí, v němž Patočka sehrál významnou roli jednak svým navázáním na díla Edmunda Husserla (1859–1938) a Martina Heideggera (1889–1976), u kterých ve třicátých letech studoval, a jednak kontaktem s další generací filosofů a fenomenologů, do které patřili například Van Breda (1911–1974), Eugen Fink (1905–1975), Ludwig Landgrebe (1902–1991) a další. V kontextu českého prostředí se pak obvykle skloňuje především Patočkův poměr k Tomáši G. Masarykovi (1850–1937), v menší míře pak jeho výklady Emanuela Rábla (1873–1942), kritika Edvarda Beneše (1884–1948) apod., případně pak jeho rozsáhlé studie k dílu Jana Ámose Komenského (1592–1670).

My chceme ovšem předvést, že v Patočkově díle hrály vedle evropské filosofie a českého myšlení významnou úlohu také práce světových historiků a sociologů. V tomto ohledu pochopitelně nelze tvrdit, že by Patočka byl například v podobně živém kontaktu se sociologickými akademickými kruhy, jako tomu bylo v případě fenomenologie. Sociologickými klasiky stejně jako dalšími autory své doby se však Patočka zabýval a ve svých spisech na ně odkazoval – zmiňme například českým filosofem často citovaná jména jako Alexis de Tocqueville (1805–1859), Auguste Comte (1798–1857), Karl Marx (1818–1883), Max Weber (1864–1920), Emile Durkheim (1858–1917), Arnold J. Toynbee (1889–1975), Geoffrey Barraclough (1908–1984), Raymond Aron (1905–1983), Theodor Adorno (1903–1969) či Herbert Marcuse (1898–1979); a mohli bychom jmenovat další. Kdybychom zkoumali pouze četnost Patočkových odkazů, nejspíše bychom v této oblasti museli z výše uvedených vyzdvihnout Augusta Comta a Karla Marxe, neboť k jejich dílům se Patočka obracel nejčastěji. O četnost nám však nejde. Daleko více nás zajímá, jakým způsobem jednotliví autoři Patočkovo dílo skutečně ovlivnili. A právě v tomto ohledu se ukazuje význam Maxe Webera. Zatímco vůči Marxovi s Comtem se Patočka většinou jen kriticky vymezoval, ve Weberově případě můžeme být svědky toho, jak český filosof

některé motivy jeho díla aktivně rozvíjí. Dodejme, že mezi sociology a historiky, na jejichž výklady se Patočka pokusil aktivně navázat, Weber jistě nebyl jediný – totéž by se dalo říci o některých dalších autorech z výše jmenovaných –, domníváme se však, že právě vliv německého sociologa lze považovat za nejvýznamnější a také za nejsoustavnější.

Weberovský motiv však, navzdory výše řečenému, bývá při výkladech Patočkova myšlení spíše přehlížen. V naší práci si proto klademe za cíl Patočkův dialog s Weberem důkladněji zmapovat, a to napříč celým filosofickým dílem. Naším hlavním zájmem při tom bude otázka „modernity“, v jejímž rámci je Weberův vliv nejvýraznější.

Abychom něco takového mohli provést, je nejprve potřeba seznámit se s některými základními otázkami, s nimiž je Patočkově dílo spojeno. Vstoupit do myšlení českého filosofa ovšem není úplně snadný úkol. Téma „modernity“ nás svádí k tomu, abychom hned sáhli po pracích o filosofii dějin. V Patočkově díle ovšem narazíme na celou řadu dalších výkladů, které by pro naše tázání nemusely být bez významu: můžeme se například začít věnovat Patočkovým přednáškám z antické filosofie, neboť právě v nich se setkáme se zájmem o platónský program „péče o duši“, který k utváření filosofova pohledu na modernitu rozhodně přispěl; dále je namístě zmínit také Patočkovy fenomenologické analýzy, vedoucí mimo jiné až ke známému výkladu tří životních „pohybů“, jenž se v posledku do autorova výkladu modernity rovněž promítnul; vedle toho je zde pak celá řada studií týkajících se českých dějin a českého myšlení, ze kterých můžeme vyzdvihnout autorův zájem o Masaryka, na jehož kritiku krize moderní společnosti se Patočka často odkazoval; kromě toho bychom mohli zmínit Patočkovy komeniologické studie, jež v autorově pohledu na vznik moderního myšlení jistě také sehrály svou roli. Takto bychom mohli pokračovat dále a načrtnout celou řadu dalších motivů a témat, jimiž Patočkově dílo překypuje a které by nás k problému modernity mohly různými cestami dovést.

Není proto snadné určit, co je vlastně vůdčím motivem Patočkova díla a kterou cestu k jeho otevření zvolit. Jeden z posledních a v mnoha směrech také jeden z nejambicióznějších pokusů v tomto ohledu přinesl současný český filosof Martin Cajthaml (*1971). Cajthaml ve své práci *Evropa a péče o duši* (2010) představil následující tezi: „[...] vnitřní jednota Patočkova publikovaného i dosud nepublikovaného díla není dána kontinuitou jedné systematické filosofické koncepce, nýbrž existencí jednoho základního myšlenkového tématu, jehož systematické zpracování se během autorova života několikrát mění. Tímto tématem je problematika pravého lidského bytí.“²²⁵ Dodává při tom, že „toto téma nestojí jen v centru Patočkových fenomenologických studií a jeho filosofie dějin“,

²²⁵ M. CAJTHAML, *Evropa a péče o duši*, s. 11.

nýbrž je podle něj „rozhodující i pro jeho interpretaci Sókrata a Platóna, z níž vyrůstá autorovo pojetí evropských duchovních dějin jako dějin péče o duši“.²²⁶ Sám Cajthaml se pak ve svém výkladu právě na program „péče o duši“ zaměřuje a vykládá jej napříč různými částmi Patočkova díla.

Cajthamlova teze o „problematicke pravého lidského bytí“ jakožto ústředním „tématu“ Patočkova myšlení tak představuje zajímavé východisko pro další interpretace. V našem příspěvku se ovšem chceme nechat volně inspirovat spíše poznámkami českého filosofa Petra Rezka (*1948), který při svém popisu Patočkova působení v rámci pražského filosofického kroužku (Cercle philosophique de Prague) mimo jiné vyzdvihl autorův pojem „duchovního člověka“. Připomeňme, že Patočka ve svém německy psaném příspěvku *Duch a dvě základní vrstvy intencionality* (Der Geist und die zwei Grundschichten der Intentionalität, 1936) předvedl, že „duchovní život“ se člověku otevírá skrze možnost vztáhnout se k celku světa, k „univerzálnímu horizontu“, v němž žije, a tím získat odstup od bezprostřednosti běžného života – právě na tomto základě může člověk uchopit svůj život novým způsobem a stát se „duchovní bytostí“.²²⁷ Rezek při tom poukázal na skutečnost, že „pojetí duchovního člověka“ z roku 1936 bylo Patočkovi „vodítkem po celý život“: „O duchovním člověku mluvil Patočka ještě čtyřicet let po svém referátě v Kroužku, když v roce 1975 proslovil přednášku *Duchovní člověk a intelektuál*. Snaží se v ní znovu rozlišit mezi dvěma, řečeno terminologií referátu z r. 1936, habity, jež by jinak, podle toho, s čím zacházejí, nebylo možné odlišit, jako nebylo možno odlišit pravého duchovního člověka od sofistů v jednotlivých myšlenkových aktech. Patočka zde, podobně pak v *Kacířských esejích*, kde třetí životní pohyb, pohyb pravdy, charakterizuje otřeseností naivního smyslu, jako kritérium duchovního života vidí pohyb nezakotvenosti, a odtud nový rozvrh života. To ovšem je ono ‚nechat vejít uchopenost do personálního života‘ z r. 1936“.²²⁸

Na citované poznámce nás zaujala zejména skutečnost, že Patočkovo pojetí „duchovního člověka“ dává Rezek do souvislosti jak s autorovým pozdějším výkladem „existence“ jakožto „pohybu“, tak s jeho filosofií dějin, respektive s jeho specifickým uchopením otázky „dějinnosti“. Úvahy o „duchovním člověku“ totiž nejsou jen záležitostí zmiňovaného příspěvku pro filosofický kroužek. Při četbě Patočkova díla nelze přehlédnout, že se motiv „duchovního člověka“ objevuje v celé řadě dalších textů ze třicátých let, ve kterých si Patočka ujasňoval podstatu filosofické pozice a ve kterých

²²⁶ Tamt., s. 11.

²²⁷ J. PATOČKA, *Duch a dvě základní vrstvy intencionality*, s. 296n.

²²⁸ P. REZEK, *Patočkova fenomenologie ducha v kontextu pražského filosofického kroužku*, s. 6 - 9.

diskutoval úlohu filosofie a filosofa ve společnosti. Co je však z našeho pohledu nejdůležitější, právě v rámci svých úvah nad „duchovní“ povahou filosofického života se Patočka dotknul otázky existenciálního „otřesu“ a následného životního „obratu“, která se později stala důležitou jak pro jeho analýzu problému „existence“, tak pro jeho filosofii dějin. Možná že právě úvahy o „duchovním člověku“ jsou proto vhodným vstupem do celého Patočkova díla.

Ke konceptu „duchovního člověka“ se tedy obrátíme hned v prvním kroku našeho výkladu. V rámci naší snahy o zachycení Patočkova dialogu s Weberovým dílem nám totiž nejprve půjde o vykreslení filosofovy vlastní pozice, tedy o představení pojetí „dějin“, skrze které na „modernitu“ pohlíží. Budeme při tom vycházet z Patočkova chápání „dějin“ jakožto „vzmachu“ z „úpadku“, přičemž poukážeme na souvislost mezi Patočkovým pojetím „dějinnosti“ a již zmíněnými pojmy existenciálního „obratu“ a „duchovního života“. Základní oporou nám při tom bude zejména výklad *Kacířských esejů*, který ovšem doplníme z celé řady dalších zdrojů. Zadržme si nyní představu, jakým způsobem do Patočkova díla, respektive do jeho chápání modernity, vstupuje Weberův vliv. Půjde nám při tom zejména o vylíčení Patočkova navázání na Weberův výklad „racionalizace“ a s ním souvisejících pojmů, které se odrážejí zejména v autorově představě „modernity“ jakožto „racionální civilizace“. Konečně ve třetím kroku by se obě výše uvedené perspektivy – tedy Patočkovo vlastní chápání „dějin“ na straně jedné a navázání na weberovské pojetí „modernity“ na straně druhé – měly potkat. V závěrečné kapitole totiž chceme ukázat, jakým způsobem Patočka představu „modernity jakožto „racionální civilizace“ promýšlel z hlediska svého chápání „dějinnosti“ jakožto „vzmachu“ z „úpadku“.

1. Dějiny jako vzmach z úpadku

Sledujeme-li Patočkovy různé výklady modernity, nelze přehlédnout, že český filosof opakovaně poukazuje na neschopnost moderní civilizace vypořádat se s otázkou celkového životního „smyslu“. Na problémy „sebeodcizení“ a „sebeabdikace“, které vedou až ke konstatování, že jelikož člověk „nežije sám ze sebe, nýbrž život přijímá, nemá otázka po celkovém smyslu v životě vlastně význam“,²²⁹ poukazuje již ve třicátých letech ve svém habilitačním spisu *Přirozený svět jako filosofický problém* (1936). Daná otázka však nejvýrazněji vystupuje na povrch v rámci autorovy filosofie dějin. Například v padesátých letech ve studii *Nadcivilizace a její vnitřní konflikt* Patočka konstatoval, že zatímco křesťanství kdysi přineslo „rozřešení vnitřního problému antického světa, problému životního smyslu a jeho universality“, vývoj modernity „nepředstavuje nikterak rozřešení vnitřního problému ceny a smyslu našeho života“.²³⁰ Asi nejdůkladněji se pak touto otázkou Patočka zabýval o dvacet let později v *Kacířských esejích* (1975), ve kterých problém životního „smyslu“ postavil do samého středu své koncepce filosofie dějin. S poukazem na moderní „relativistický nihilismus“ při tom mimo jiné konstatoval, že „se zdá, jako by celý pohyb dějin po veškerých elánech po absolutním smyslu v politice, filosofii metafyzického ražení, v náboženství tak hlubokého ponoru, jako je křesťanství, vyústil tam, kde začal – u vázanosti života k svému sebestravování a k práci jako základnímu prostředku jeho udržování.“²³¹ Nikoliv náhodou tedy Patočka v titulu jednoho ze svých *Kacířských esejí* naznačil, že „technická civilizace“ je „úpadková“.²³²

Tato slova by mohla u některých čtenářů vyvolat dojem, že Patočka možná navazuje na autory, kteří začali v první polovině dvacátého století rozvíjet diskusi o „úpadkovosti“ moderní civilizace, a to ve spojení s takzvanými „teoriemi kulturních cyklů“. Úvodem proto považujeme za užitečné Patočkovu dílo vůči tomuto směru uvažování vymežit.

Za klíčovou postavu této debaty musíme považovat německého autora Oswalda Spenglera (1880–1936), který ve své dodnes hojně zmiňované práci *Zánik Západu* (*Der*

²²⁹ J. PATOČKA, *Přirozený svět jako filosofický problém*, s. 137.

²³⁰ J. PATOČKA, *Nadcivilizace a její vnitřní konflikt*, s. 268.

²³¹ J. PATOČKA, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, s. 79.

²³² Titul pátého z *Kacířských esejí* zní „Je technická civilizace úpadková a proč?“ (tamt., s. 98).

Untergang des Abendlandes, 1918/1922) představil kombinaci cyklické koncepce dějin s kritikou modernity. O povaze Spenglerovy práce vypovídá už její první věta, v níž stojí, že „tato kniha je prvním odvážným pokusem určit dopředu chod dějin“.²³³ Ve stručnosti řečeno, Spengler, vymezující se proti tradičnímu historickému schématu „starověk – středověk – novověk“, představuje vlastní pohled na dějiny, které vidí jako sled několika „kultur“, jež, podobně jako biologické „organismy“, procházejí konkrétním životním cyklem. Jinými slovy, Spengler si „kultury“ představuje jako „živé bytosti nejvyššího řádu“, přičemž každá z nich má „omezenou životnost“, „jako má každý druh rostliny své vlastní květy a plody, svůj typ růstu a úpadku“.²³⁴ Pro „úpadkovou“ fázi tohoto vývoje, v níž „kultura“ spěje ke svému neodvratnému „zániku“, Spengler používá termín „civilizace“: „civilizace jsou nejzazší a nejumělejší stavy, jichž je vyšší druh lidí schopen“.²³⁵ Pojem „úpadku“ je zde v paralele k biologickým organismům vnímán jako „nevyhnutelný osud kultury“, neboť „každá kultura má svou civilizaci“, svou „úpadkovou“ fázi, která přichází s „nutnou organickou následností“.²³⁶ Vedle toho pak Spengler svůj výklad spojuje s kritikou tehdejší společnosti. Poukazuje totiž na skutečnost, že právě moderní západní společnost, jež v jeho očích spadá do takzvané „faustovské“ kultury, dospěla do úpadkové fáze „civilizace“. V duchu výše vylíčené „osudovosti“ historického vývoje ovšem Spengler konstatuje, že této situaci můžeme leda tak „lítovat“ a „tuto lítost halit do hávu nějaké pesimistické filosofie a lyriky [...], ale nemůžeme to změnit“.²³⁷

Spenglerova práce ve své době vyvolala značný ohlas.²³⁸ Znal ji také Patočka, o čemž mimo jiné svědčí krátký nekrolog *Spengler* (1936) publikovaný v periodiku *Sobota*. Patočka v něm Spenglera vykresluje zejména jako autora, který těžil z atmosféry své doby. Označuje ho proto za „jednoho z největších nenávisníků naší doby“, za „filosofujícího esejistu“, za „mluvčího zvláštního rozkolu, který se zmocnil těch, kdo prodělali Nietzscheovu kritiku morálky a metafysiky a kdo zároveň prohlédli abstraktnost, neživost pozitivního obsahu Nietzscheovy filosofie“.²³⁹ Přesněji řečeno, Patočka kritizuje zejména

²³³ O. SPENGLER, *Zánik Západu*, s. 17.

²³⁴ Tamt., s. 31.

²³⁵ Tamt., s. 39.

²³⁶ Tamt., s. 39.

²³⁷ Tamt., s. 45.

²³⁸ K tomu viz jednak doslov Martina C. Putny, který vyšel u prvního úplného českého překladu *Zániku Západu* (M. C. PUTNA, *Zánik Západu* jakožto heslo, svědectví o době a kniha na průsečíku, s. 736n.), a jednak o něco starší, avšak daleko kritičtější komentář Břetislava Horyny, který byl přiložen k překladu vybrané pasáže ze Spenglerovy knihy (B. HORYNA, *Kdo vyje s vlky čili Filozofie postranních myšlenek*).

²³⁹ J. PATOČKA, *Spengler*, s. 412n.

Spenglerovu nezodpovědnost, kdy ducha poválečného období využil k uplatnění vlastních literárně-mytických představ. Zejména s odkazem na Spenglerovu hlavní práci *Zánik Západu* Patočka konstatuje: „[...] Spengler představuje pokus, v době naprostého přehodnocování hodnot, v době morálního zmatku, využití biologicky pojatého historismu k vytvoření mythu, který by mohl být působivý politicky a mravně. Že tato mystika mravní problém dneška neřeší a zvyšuje jen zmatek, je podmíněno tím, že Spengler je literát, který dovede sice nenávidět a je schopen i spravedlivého hněvu, ale že mu zůstalo cizí to, co tak mnohým literátům, jimiž ve slovech toliko pohrdá: skutečná lidská odpovědnost.“²⁴⁰

Vzhledem k historickým okolnostem Spenglerova působení nejsou Patočkova slova nijak překvapivá. V Patočkově díle se ovšem setkáme nikoliv jen s kritikou Spenglerovy společenské nezodpovědnosti, nýbrž také s poznámkami týkajícími se „cyklického“ pojetí dějin jako takového. Již ve třicátých letech totiž Patočka konstatoval, že „jednotný zákon kulturního vývoje a úpadku je slepá ulička interpretace, východisko z nouze, která vzniká tam, kde chybí každý klíč k fenoménu rozmachu a úpadku v dějinách“.²⁴¹ Fenomén „rozmachu a úpadku“ je podle Patočky naopak „nutno pochopit z hloubi lidské podstaty“, tedy „jako podmíněný rozmachem a úpadkem ve sféře duše lidské: úpadek a rozmach v dějinách je následkem úpadku a rozmachu v nejjintimnějších dějích lidského nitra [...]“.²⁴² K tomu můžeme doplnit ještě Patočkovu poznámku pocházející patrně ze sedmdesátých let, ve které autor s odkazem na Spenglera a Toynbeeho jakožto na zástupce myslitelů zastávajících „teorie uzavřených kulturních cyklů“ konstatuje, že „pokus oprostit se od tradiční dějinné metafyziky lineárního pojetí času je třeba uvítat“, „této nespokojenosti s linearitou času není však možno učinit zadost tak, že se od linearity zase vrátíme k prastaré cirkularitě“.²⁴³

Pokud tedy Patočka odmítá pojetí „vzmachu“ a „úpadku“, jak bylo představeno v teoriích kulturních cyklů první poloviny dvacátého století, nabízí se otázka, jakým způsobem vlastně český filosof problém „dějin“ sám vnímal.

Ptáme-li se po Patočkových vlastních kritériích „vzmachu“ a „úpadku“, musíme se obrátit k jeho filosofii dějin. Ta je ovšem, jak předvedl Filip Karfík, tvořena hned několika pokusy o rozvedení vlastní koncepce.²⁴⁴ Náš problém bychom tak mohli zkusit sledovat

²⁴⁰ Tamt., s. 414.

²⁴¹ J. PATOČKA, [Filosofie dějin], s. 350.

²⁴² Tamt., s. 350.

²⁴³ J. PATOČKA, [Poznámky k „době poevropské“], s. 778.

²⁴⁴ Patočka se o rozvedení vlastní koncepce filosofie dějin pokusil hned několikrát. Jednak zde máme jeho spisy ze třicátých let, z nichž můžeme vyzdvihnout například texty *Několik poznámek k pojmům dějin a*

napříč celou řadou Patočkových spisů od třicátých let až do let sedmdesátých. Pro potřeby naší práce si však vystačíme s *Kacířskými eseji o filosofii dějin* (1975), které z hlediska autorovy snahy o uchopení filosofie dějin můžeme považovat za vrcholný pokus. Patočka v *Kacířských esejích* mimo jiné předvádí, že kritériem „dějinnosti“, a tím tedy také „vzmachu“ a „úpadku“, je pro něj otázka vztahu k životnímu „smyslu“, respektive schopnost „problematizovat“ jeho naivně přijímanou podobu, která se omezuje na udržování pouhé biologické životní úrovně; jak ostatně stojí ve známém citátu: „Dějiny nejsou nic jiného než otřesená jistota daného smyslu. Nemají jiný smysl a cíl.“²⁴⁵ Právě na základě tohoto hlediska Patočka načrtává vlastní koncepci evropských dějin, jejichž počátek spatřuje v řecké polis, v místě vzniku politiky a filosofie, a jejichž jádrem je podle něj platónský program „péče o duši“, který představuje specificky evropský způsob jak problém životního „smyslu“ uchopit a kultivovat.²⁴⁶

Součástí problému „vzmachu“ a „úpadku“ ovšem není jen otázka, jaký má tento „vzdech“ obecná kritéria. Musíme se rovněž ptát, jak v dějinách vlastně dochází k tomu, že člověk onu „jistotu daného smyslu“ překročí. Zde hraje klíčovou roli pojem existenciálního „otřesu“ a z něj plynoucí možnost životního „obratu“ či „konverze“. Tuto

dějepis (1934), *Několik poznámek o pojmu „světových dějin“* (1935), rukopis editory nazvaný jako *Filosofie dějin* (pravděpodobně ze třicátých let) a později pak ještě text *O filosofii dějin* (1940). V letech čtyřicátých, pravděpodobně okolo roku 1947, pak vznikl spis *Věčnost a dějinnost*. Ten byl původně řazen do širšího rozvrhu Patočkova konceptu „negativního platonismu“, později se nicméně ukázalo, že text vychází především z polemiky s Rádlovou *Útěchou z filosofie* (1946) a do této souvislosti nepatří (viz F. KARFÍK, Doslov). Koncept „negativního platonismu“, který můžeme považovat za další systematický pokus o uchopení filosofie dějin, tedy pravděpodobně začal vznikat o něco později a vedle stejnojmenného spisu *Negativní platonismus* se nám z něj především zachovala studie *Nadcivilizace a její vnitřní konflikt* (oba spisy pocházejí pravděpodobně z první poloviny padesátých let). Konečně poslední a v porovnání s ostatními taky nejucelenější a nejdotaženější pokus přišel v sedmdesátých letech jednak v podobě *Kacířských esejů o filosofii dějin* (1975) a jednak v nedokončené práci *Evropa a doba poevropská* (1970–1977), s níž souvisejí také přednášky *Platón a Evropa* (1973). Srov. F. KARFÍK, *Das Problem der Geschichtsphilosophie: Zum Kontext der Ketzerischen Essais*; F. KARFÍK, *Nad prvním svazkem Patočkových Spisů*.

²⁴⁵ J. PATOČKA, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, s. 115.

²⁴⁶ Nutno poznamenat, že v *Kacířských esejích* Patočka naznačuje, že vznik politiky a filosofie v řecké polis není jen vznikem „evropských dějin“, jak výše uvádíme, nýbrž „dějin vůbec“ (viz např. J. PATOČKA, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, s. 54). Toto poněkud problematické tvrzení je však samotným Patočkou zároveň korigováno. Zejména ve výkladech takzvané „doby poevropské“ Patočka reflektuje meze svého chápání dějin a autenticitu jiných kulturních světů. V celkové souvislosti Patočkova díla je proto namístě akcentovat, že autorovým primárním zájmem byly dějiny evropské a že si těchto mezí svého výkladu byl sám vědom. Touto otázkou se ostatně ještě budeme zabývat jak ve výkladu „doby poevropské“, tak v samém závěru práce.

otázku Patočka mimo jiné rozebírá v rámci svého pojetí „existence“ jakožto „pohybu“, a to zejména v souvislosti s pohybem „třetím“, jenž je pro něj pohybem „existence v užším smyslu slova“.²⁴⁷ V *Kacířských esejích* ovšem ukazuje, že tento „otřes“ se netýká jen „individuálního života“, nýbrž také „života lidstva“ a tedy dějin jako takových: „Nejen individuální život, projde-li zkušeností ztráty smyslu a vyvodí-li na jejím základě možnost a nutnost docela nového sebevztahování ke všemu, dospívá k celkové ‚konverzi‘: možná, že vlastní podstata oné césury, kterou se snažíme stanovit jako oddělení předdějinné epochy od vlastních dějin, je v onom otřesení naivní jistoty smyslu, která ovládá život lidstva až do oné specifické proměny, kterou znamená skoro současný – a v hlubším smyslu vsutku jednotný – vznik politiky a filosofie.“²⁴⁸

Ani tím však ještě není otázka „vzmachu“ a „úpadku“ zodpovězena zcela, neboť stále není jasné, jak dojde k tomu, že společnost či lidstvo onou „konverzí“ projde. V této souvislosti je sice třeba zdůraznit, že podle Patočky pochopitelně neexistuje žádný zákon či pravidlo, na základě kterého se „otřesení daného smyslu“ odehrává („je nesprávným položením otázky, ptáme-li se, co toto otřesení způsobilo“).²⁴⁹ Vedle toho ovšem Patočka naznačuje, že zvláštní roli při tom mohou hrát takzvaní „duchovní lidé“. Význam pojmu „duchovního člověka“ se v *Kacířských esejích* ukazuje zejména v samém závěru, kdy Patočka v souvislosti s možností vykonání nové dějinné „konverze“ hovoří o takzvané „solidaritě otřesených“: „Prostředkem, jak tento stav překonat, je solidarita otřesených. Solidarita těch, kdo jsou s to pochopit, oč běží v životě a smrti a následkem toho v dějinách. Že dějiny jsou tento konflikt pouhého života, holého a spoutaného strachem, se životem na vrcholu, který neplánuje budoucí všední dny, nýbrž vidí jasně, že všední den, jeho život a ‚mír‘ mají svůj konec. Pouze ten, kdo je s to pochopit tuto věc, kdo je schopen obratu, μετανοια, je duchovní člověk.“²⁵⁰

V pojmech „dějinnosti“, „obratu“ (či „konverze“) a „duchovního člověka“ se tedy v *Kacířských esejích* setkávají tři motivy, které nám Patočkovo chápání pojmu „vzmachu“ a „úpadku“ objasňují. Abychom však o této otázce získali jasnější představu, je potřeba si všechny tři pojmy důkladněji představit a poukázat na jejich vzájemnou souvislost. Začneme s pojmem „duchovního člověka“, jehož základní vymezení nám Patočka předložil již ve třicátých letech. Co se otázky existenciálního „obratu“ týče, domníváme se, že jeho nejdůležitější definici nám Patočka předložil v pojmu „třetího životního pohybu“,

²⁴⁷ J. PATOČKA, *Tělo, společenství, jazyk, svět*, s. 104

²⁴⁸ J. PATOČKA, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, s. 69.

²⁴⁹ Tamt., s. 70

²⁵⁰ Tamt., s. 129.

který rozpracovával od poloviny šedesátých let. Teprve pak se konečně obrátíme k samotnému výkladu „dějinnosti“ a evropského programu „péče o duši“, jak nám jej Patočka představil v polovině let sedmdesátých.

1.1. Duchovní člověk

Nežli přistoupíme k představení Patočkova vlastního pojmu „duchovního člověka“, nabízí se otázka, proč vlastně autor termín „duch“, „duchovní“, „duchovno“ apod. používal. Významnou nápovědou je nám původně nevydaný text *Nitro a duch*, pocházející někdy z druhé poloviny třicátých let.²⁵¹ Právě v tomto krátkém spisu se totiž Patočka pokusil podstatu pojmu „ducha“ zachytit. Z našeho pohledu je zajímavý zejména druhý oddíl, v němž je předložen přehled různých významů, ve kterých je pojem „ducha“ nejen v rámci filosofické tradice užíván. Hned úvodem při tom Patočka konstatuje, že „pro evropské lidstvo zhušťuje se od tisíciletí v pojem ducha úsilí o nejvyšší, čeho jeho život podstatně jest a v dramatu osobním vždy může býti účasten“.²⁵² Východiskem jsou mu jednak koncepty řecké filosofie, dále křesťanská tradice a nakonec také pojetí Kierkegaardovo, Hegelovo a dalších autorů. Při jejich interpretaci Patočka mimo jiné zdůrazňuje jednu skutečnost, která se v jeho výkladech objevuje opakovaně a kterou lze v jistém ohledu považovat za ústřední: „ducha“ nelze redukovat na „pouhý intelekt“, jak se to děje v jeho „moderní“ definici; „duch“ je naopak čímsi, co je spjato s celým životem, respektive s jeho „obnovou“, „novým zrozením“, „přerodem“ apod. Tato skutečnost se ukazuje jak v řeckých, tak v křesťanských výkladech, byť pokaždé svým specifickým způsobem. Již v řeckých termínech νοῦς a πνεῦμα podle Patočky narazíme na spjatost daného pojmu se „zásadní proměnou života, kterou ovládnutí ‚duchovního‘ v životě znamená“.²⁵³ Český filosof nicméně ukazuje, že tento motiv zůstává přítomen i v křesťanské tradici v podobě „nebývalé vnitřní proměny, kterou přinášela s sebou víra křesťanova, a to zvláště ve svém až extatickém vystupňování, v němž se objevuje nový svět společenství svatých,

²⁵¹ Editoři příslušného svazku *Sebraných spisů* v tomto ohledu poznamenávají: „Datace textu je nejistá. Přestože se rukopis dochoval v jednom konvolutu s rukopisem textu *Nitro, čas, svět*, mohl vznikat již v letech 1935–1939, neboť tematicky souvisí s Patočkovou studií *Duch a dvě základní vrstvy intencionality* [...]“ (I. CHVATÍK, J. FREI, J. PUC, Ediční komentář, s. 331)

²⁵² J. PATOČKA, *Nitro a duch*, s. 15.

²⁵³ Tamt., s. 23.

prorockých darů a divů, glosolalie aj.“²⁵⁴ Ačkoliv Patočka diskutuje ještě další významy a konsekvence, které pojem „ducha“ může mít, domníváme se, že právě apel na „vnitřní proměnu“ je v kontextu autorových dalších spisů tím klíčovým.

Jedním z prvních textů, ve kterých Patočka otázku „duchovního života“ vlastním způsobem rozpracoval, je již zmíněný příspěvek *Duch a dvě základní vrstvy intencionality* (1936), původně přednesený v rámci Pražského filosofického kroužku (Cercle philosophique de Prague). Patočka zde onu „proměnu“, skrze kterou se člověk stává „duchovním bytostí“, ukazuje v souvislosti s výkladem takzvané „horizontové intencionality“. Na základě srovnání s intencionalitou „aktovou“ Patočka ukazuje, že člověk vždy žije v rámci určitého „univerzálního horizontu“. Tento „horizont“ ovšem člověk nemusí výslovně uchopovat či se k němu vztahovat; jak Patočka píše, „může se jednoduše věnovat konkrétní činnosti zasazené do situace a ve všech, dokonce i těch nejdůležitějších vztazích se nechat vést zvykem a tradicí“.²⁵⁵ Proti tomu ovšem Patočka staví druhou možnost:

„Člověk se však může chovat také jinak. Může se pokusit s tímto celkem výslovně konfrontovat, žít svou situaci ve vztahu k němu. K tomu není nutné chtít přistupovat ke světu teoreticky, nebo jej dokonce rozčlenit v subjektivní reflexi. Nicméně se předpokládá, že univerzální souvislost jako taková je přinejmenším pocíťována, že se pohled osoby nevyčerpává samými jednotlivostmi, že je dosaženo odstupů od otroctví okamžiku. Člověk pak zakouší něco zvláštního, jako by mu spadly šupiny s očí a je tu sám před nekonečnem, které ho obklopuje; a v tomto obklopování k němu přece náleží. To je základní perspektiva, kterou je třeba přijmout a která má nově utvářet celý život. Už nežijeme pro jednotlivé impulsy a z nich, nýbrž vše je postaveno do služeb jednoho zaujetí, které požaduje bezpodmínečnost a slibuje dát životu absolutní oporu.

V okamžiku této proměny se člověk stává duchovní bytostí. Cesty ducha jsou ale rozmanité; existují různé způsoby, jak se člověk může pokusit, aby zaujetí, které je mu vlastní, prostoupilo celek jeho osobního bytí a v tomto bytí se rozvinulo. Umění, životní moudrost, náboženství, filosofie jsou různé cesty tohoto životního působení.“²⁵⁶

Právě posledně zmíněná filosofie je však pro Patočku z pochopitelných důvodů nejdůležitější – sám o ní hovoří jako o „duchovnu par excellence“, neboť je přímo pokusem „tematizovat a myšlením prosvětlit celek světa“.²⁵⁷ Patočkův výklad „duchovního člověka“ je proto třeba vnímat na širším pozadí autorova pojetí „filosofie“, kterému se ve

²⁵⁴ Tamt., s. 23n.

²⁵⁵ J. PATOČKA, *Duch a dvě základní vrstvy intencionality*, s. 296.

²⁵⁶ Tamt., s. 296n.

²⁵⁷ Tamt., s. 297.

tricátých letech poměrně intenzivně věnoval. Jak víme, „filosofie“ obvykle znamená získání odstupu od takzvaného „přirozeného“, „naivního“ životního postoje a zaujetí postoje „teoretického“, jenž vychází z „údivu“ nad celkovou „problematičností“ lidského života a světa vůbec.²⁵⁸ Jak jsme ovšem ukázali, právě skrze odkaz k termínu „ducha“ dává Patočka filosofické pozici zvláštní, existenciální rozměr – spojuje ji totiž s životním „obratem“, s „proměnou“, která se stává základem života nového, přijímajícího vlastní „problematičnost“. Spojení „filosofie“ s tímto „duchovním obratem“ Patočka explicitně zmiňuje například v krátkém konferenčním příspěvku *Existuje definitivní kánon filosofického života?* (*Existe-t-il un canon définitif de la vie philosophique?*, 1937):

„Ale faktem je, že filosofie, pokud se nezakládá na nějaké specifické schopnosti našeho ducha, stává se opravdovým cílem; a proto implikuje opravdovou *konverzi*. Je to duchovní pohyb, který záleží v zaujetí nového postoje k věcem, [...]“²⁵⁹

Za klíčovou charakteristiku Patočkova pojetí „filosofie“ můžeme zároveň považovat její vymezení vůči takzvanému „intelektualismu“. Protiklad mezi existenciálním rozměrem „duchovního života“ a pouhým „intelektualismem“ najdeme již v Patočkově příspěvku *Několik poznámek o mimosvětské a světské pozici filosofie* (1934). Patočka zde ukazuje, že z pohledu „světa“ se „filosofie“ může paradoxně ukazovat jako „pouhá intelektuální hra“. Právě proti takovému pojetí se však Patočka ostře vymezuje. Na straně jedné připouští, že z pohledu všedního života se filosofie může jevit jako „útěk z bázně před pravdou skutečností“, jako „zvrácenost a úskok“ či dokonce jako „úpadek života“, přičemž pro „filosofa“ je velmi obtížné tyto „světské projekce“ nějakým důkazem vyvrátit. Na straně druhé ovšem Patočka ukazuje, že „filosofie“ je této „světské projekce“ pravým opakem. Ono „překročení světa“, které vykonává, totiž nevede k jeho opuštění, nýbrž k získání „klidné jasnosti o celku života“ a k přijetí určité „heroické“ pozice v něm, totiž k „vědomí, že tento způsob jednat je *pro mne* nutnost, jedině možný způsob mé existence na světě“.²⁶⁰

Pro dokreslení této představy Patočkovi nejlépe slouží řecké vzory. V krátkých příspěvcích jako *Platonismus a politika* (1933) a *Platón a popularizace* (1934) Patočka zdůrazňuje, že Platón byl autorem, který ukázal, že pro filosofa je příznačný takzvaný „duchovní svět“, jenž „není přímo přístupný v naší naivní existenci“, nýbrž „se otevírá až

²⁵⁸ Srov. např. E. HUSSERL, *Krise evropského lidství a filosofie*, s. 344n.; L. BENYOVSZKY A KOL., *Úvod do filosofického myšlení*, s. 11n.; J. PATOČKA, *Duchovní člověk a intelektuál*, s. 357n.

²⁵⁹ J. PATOČKA, *Existuje definitivní kánon filosofického života?*, s. 103.

²⁶⁰ J. PATOČKA, *Několik poznámek o mimosvětské a světské pozici filosofie*, s. 67.

ve zvláštním životně chápaném stanovisku“.²⁶¹ Co je však ve světle výše řečeného třeba zdůraznit, Patočka v souvislosti s platonismem opět vyzdvihuje nemožnost postihnout „filosofii“ jakožto pouhou „intelektuální“ činnost: „Platón není ‚intelektuál‘ v jakkoli obměňovaném moderním pojetí, člověk, který pouze konstatuje a hromadí znalosti“,²⁶² takzvaný „filosofický život“ u Platóna naopak „míří proti ryzímu ‚intelektualismu‘“, jak jej dnes chápeme.²⁶³ Dodejme, že později, například ve spisu *Věčnost a dějinnost* ze čtyřicátých let, Patočka tuto opozici vykreslil na příkladu Sókratova boje proti „sofistům“. „Sofisté“ totiž podle Patočky nechápou, že „dobře žít“ není „technický problém“, nýbrž že je to otázka „zásadního životního obratu“, který teprve otevírá ono „zvláštní nevědoucí vědění“ a „možnost žít v koncentraci, žít z vlastního životního základu“.²⁶⁴ Možná nejznámějším představením této polemiky je pak zmiňovaná přednáška *Duchovní člověk a intelektuál* (1975), ve které Patočka, rovněž s odkazem na distinkci mezi „filosofem“ a „sofistou“, konstatoval, „že je velice důležité si jasně uvědomit, že pod tím, co se obvykle nazývá člověk intelektu, inteligent, intelektuál, se skrývají dvě totálně různé věci, které nicméně spolu souvisejí asi tak jako věc a její stín – abychom mluvili s tím, kdo se poprvé snažil tenhle rozdíl vyjasnit – asi tak jako skutečnost a její pokřivený obraz“.²⁶⁵

Zvláštní pozici, v níž se filosof pohybuje, pak Patočka v průběhu třicátých let tematizuje v dalších textech, mezi které patří například *Kapitoly ze současné filosofie* (1936) nebo *Životní rovnováha a životní amplituda* (1939). V prvně zmíněném příspěvku Patočka opět hovoří o tom, že „filosofie není ryze intelektuální aktivita, kterou by bylo lze beze zbytku prosvítit a zdůvodnit“, nýbrž ji spíše spojuje s určitým celkovým životním postojem, totiž s odhodláním vydat se „na věc nejistou“ a „vsadit svůj život na naději možná klamnou a nesplnitelnou“.²⁶⁶ Filosof totiž podle Patočky „musí umět zůstat v pozici do jisté míry vratké“, neboť „nikdy nemůže naprosto vymýtit své rozhodnutí dosaženými jistotami“.²⁶⁷ Obtížnost filosofovy pozice konečně asi nejlépe zachycuje druhý zmíněný text *Životní rovnováha a životní amplituda*, ve kterém proti sobě Patočka staví dvě filosofická pojetí člověka – zatímco to první akcentuje „harmonii“ a člověk je podle něj „povolán k štěstí a rovnováze všech svých sil“, druhé pojetí filosofie na člověka pohlíží

²⁶¹ J. PATOČKA, Platón a popularizace, s. 33.

²⁶² J. PATOČKA, Platonismus a politika, s. 23.

²⁶³ J. PATOČKA, Platón a popularizace, s. 29.

²⁶⁴ J. PATOČKA, Věčnost a dějinnost, s. 147.

²⁶⁵ J. PATOČKA, Duchovní člověk a intelektuál, s. 355.

²⁶⁶ J. PATOČKA, Kapitoly ze současné filosofie, s. 87.

²⁶⁷ Tamt., s. 87.

jako na „bytosť, jež ze samé podstaty věci do takové pevné skořápky, do takové definitivní formy životní nemůže nikdy být uzavřena“. Toto druhé pojetí, které je Patočkovi vlastní, totiž naopak „pevnou formu života rozmetává a obnovuje všecko to problematické, labilní a extrémní, co je pod povrchem normálního žití skryto“.²⁶⁸ Vzhledem k metaforám, jež Patočka později užívá v *Kacířských esejích*, je namístě si všimnout, že zatímco prvně zmíněné pojetí filosofie spojuje se „všedním dnem“, o tom druhém hovoří jako o „nočním experimentování“.²⁶⁹ Z hlediska příspěvku samého je však klíčové zejména označení druhého zmíněného pojetí filosofie za „filosofii amplitudy“. Podle Patočky je to totiž právě život v „amplitudě“ – tedy „tam, kde člověk nechává za sebou každodenní úroveň běžného životního zakletí [...], jež si zastírá zrak před pravými výškami a pravými nebezpečnostmi naší existence“ –,²⁷⁰ ve kterém se otevírá „cesta ducha“. Patočka při tom opět dodává, že nejde o nějakou ryze intelektuální aktivitu („duch není [...] pouhé zabývání se určitými vznešenými nebo nehmotnými věcmi“),²⁷¹ nýbrž že jde o životní, existenciální postoj („[duch] je poměrem k světu, žijícím z porozumění světovému celku, nabytého v amplitudě“, přičemž tento postoj pochází „ze světla vzníceného nikoliv intelektuálně, nýbrž životně, nárazem na tvrdou skálu našich hranic“).²⁷²

Výklad Patočkova konceptu „duchovního člověka“ by však nebyl úplný, pokud bychom se nezmínili o tom, jakou má „duchovní člověk“ hrát úlohu ve společnosti a v dějinách vůbec. V tomto ohledu je jednak na místě připomenout poznámku z textu *Několik poznámek o pojmu „světových dějin“* (1935). Patočka zde uvádí, že „proces dějin je přenášení tvořivého impulsu“,²⁷³ čemuž je třeba rozumět z hlediska toho, co nazývá „původními mocemi, které ovládají naši existenci“. Tyto „moci“ při tom definuje jako „všechny základní formantia individuálního i společenského života, které pocítujeme v sobě jako impulsy a v nichž dovedeme spatřovat nejen zaplnění, nýbrž skutečné vyplnění života“.²⁷⁴ Jednou z těchto „mocí“ je pak podle Patočky také to, „co bývá nazýváno ‚duchem‘, totiž vědomé vztahování člověka k vlastnímu světu ve formách filosofie (a vědy), umění, životní moudrosti, náboženství“.²⁷⁵ Co je však z našeho pohledu

²⁶⁸ J. PATOČKA, *Životní rovnováha a životní amplituda*, s. 53.

²⁶⁹ Tamt., s. 54.

²⁷⁰ Tamt., s. 57.

²⁷¹ Tamt., s. 60.

²⁷² Tamt., s. 60.

²⁷³ J. PATOČKA, *Několik poznámek o pojmu „světových dějin“*, s. 48.

²⁷⁴ Tamt., s. 49.

²⁷⁵ Tamt., s. 49.

nejdůležitější, Patočka dále poznamenává, že tyto „moci“ mají v dějinách určitou „kontinuitu“, jsou udržovány „tvořivou energií“, která je „v historickém procesu určitými osobnostmi zavedena do dějin“.²⁷⁶ Právě ve světle této poznámky lze tedy rozumět tomu, proč má představa aktivní role „duchovních lidí“ v Patočkově pojetí dějin tak velký význam.²⁷⁷

V této souvislosti je ovšem potřeba objasnit ještě jeden problém, který rezonoval zejména v posledních letech Patočkova života: filosofovy úvahy spějí k otázce, jak se výše popsané východisko, které autor nazývá „duchovním životem“, projevuje v praxi, tedy ve vztahu duchovního člověka ke společnosti, v níž žije. Přesněji řečeno, Patočka směřuje k otázce po vztahu mezi „duchovním životem“ a „politikou“. Obecný výklad teze, podle níž je „politika“ spolu s „filosofií“ výrazem svobodného, dějinného poměru člověka ke světu, najdeme zejména v *Kacířských esejích*.²⁷⁸ V souvislosti posledních let filosofova života v tehdejší Československu se však Patočka pokusil poměr „duchovního člověka“ k „politice“ vysvětlit v konkrétních souvislostech tehdejšího společensko-politického dění. Jistě při tom není náhodou, že ve svých spisech ze sedmdesátých let v této souvislosti připomínal, že jedním z klíčových motivů Platónovy teorie státu je právě „motiv duchovních lidí jakožto středu, kolem něhož se stát otáčí, středu, ze kterého je teprve možný vzestup, ze kterého lze vzdorovat a bránit úpadku“.²⁷⁹ K tomu mimo jiné ještě dodává:

„Duchovní lidé promítají svou péči o duši do státu a jejich vnitřní ustrojení, jež musí překlenout extrémní protiklady, je to nejtěžší ze všeho, vlastní problém státu. Jejich odvaha, jejich udatnost, jejich pružnost, jejich sympatie pro bratry spoluobčany, ale také jejich tvrdost vůči sobě, vůči úpadkovým tendencím ve vlastní osobě i v obci jsou základem všeho; odvaha ve vlastním smyslu není odvaha zaměřená směrem ven, nýbrž ochota přezkoumávat sám sebe a bdít nad sebou samým.“²⁸⁰

Patočkův vlastní postoj, který nakonec vyvrcholil účastí na činnosti Charty 77, nám v mnoha ohledech objasňuje dříve několikrát zmiňovaná přednáška *Duchovní člověk a intelektuál* (1975). V dané přednášce se totiž Patočka snaží diskutovat, jaké by měl „duchovní člověk“ k oblasti „politiky“ zaujmout stanovisko, přičemž jeho slova jsou

²⁷⁶ Tamt., s. 50.

²⁷⁷ Viz například již dříve zmíněný pojem „solidarity otřesených“ (J. PATOČKA, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, s. 129).

²⁷⁸ Srov. např. J. PATOČKA, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, s. 49n., 69n.

²⁷⁹ J. PATOČKA, *Evropa a doba poevropská*, s. 136.

²⁸⁰ Tamt., s. 136n.

nejspíše implicitní kritikou některých československých spisovatelů, kteří se téhož roku rozhodli udělat ústupky tehdejšímu režimu:²⁸¹ „[...] duchovním člověkem buď jsem, anebo prostě jsem sofistou, jsem někým takovým, kdo duchovní život pouze předstírá, a to je potom ta běžná kultura a literatura a jiné způsoby toho, jak se lidé žijí. Ale předstírat – tím způsobem, že politika je něco duchovního člověka nedůstojného, něco nedůstojného jeho hlavní duchovní činnosti, že to duchovní činnost ničí a maří –, to je ta nejhorší sofistika, jakou je možné si představit.“²⁸² V diskusi následující po přednášce pak Patočka ještě dodává, že „duchovní život není pouze meditování nebo tvoření uměleckých děl, duchovní život je právě také jednání z toho rozeznání plastičnosti skutečnosti namísto její strnulé povahy“.²⁸³ Rovněž se vyplatí nahlédnout do přípravného náčrtku přednášky, kde mimo jiné najdeme následující poznámky: „Duchovní člověk a jeho nezbytná političnost – nepolitická političnost [...], sofistika těch, kdo předstírají, že hájí zájmy umění, literatury, vědy, filosofie proti ‚politizování‘“.²⁸⁴

Tuto pozici „nepolitické politiky“ pak Patočka konkrétně vykreslil ve svém postoji k Chartě 77, kde jako by byl konkrétně naznačen tenký led „nepolitické politiky“, k níž se filosof o dva roky dříve přihlásil. Na straně jedné Patočka zdůrazňuje, že nejde o vstup do politické soutěže samé („v Chartě 77 neběží o žádný akt v užším smyslu slova politický“),²⁸⁵ což ostatně stojí přímo v *Prohlášení Charty 77* („Charta 77 není základnou k opoziční politické činnosti“).²⁸⁶ Na straně druhé ovšem Patočka v často citovaných slovech

²⁸¹ Jak upozorňuje pamětník a někdejší Patočkův žák Zdeněk Pinc, přednáška *Duchovní člověk a intelektuál* – jež 11. dubna 1975 nečekaně vstoupila do cyklu bytových seminářů, ve kterém filosof doposud představoval jednotlivé kapitoly chystaných *Kacířských esejí* – byla dramatickou reakcí na sebekritická prohlášení spisovatelů Bohumila Hrabala a Jiřího Šotoly v periodiku *Tvorba. Týdeník pro politiku, vědu a kulturu* (Srov.: Z. PINC, Mistr Jan Hus v zápase mezi Kristem a Antikristem. Duchovní člověk nebo intelektuál?; Z. PINC., *Být ovádem obce*, s. 195n.). Soudě podle datace a obsahu, Patočka reagoval především na prohlášení Šotolovo, které vyšlo 2. dubna 1975, tedy pouhých devět dní před přednáškou. Šotola v rámci kritiky svého dřívějšího působení ve Svazu československých spisovatelů mimo jiné napsal: „Deset let je dost dlouhá doba, aby si v ní člověk mohl uvědomit rozdíl mezi skutečnými a základními hodnotami a mezi hodnotami falešnými a destruktivními. Skutečnou hodnotou je pro spisovatele jeho literární práce. [...] Literární práce je činnost veřejná, lidské společnosti odpovědná, lidskou společnost spoluvytvářející. (A to svým specifickým způsobem: jakožto literatura. A ne jakožto jakýsi patvar, snažící se suplovat například politiku.“ (J. ŠOTOLA, *Prohlášení J. Šotoly*, s. 12)

²⁸² Srov. J. PATOČKA, *Duchovní člověk a intelektuál*, s. 366.

²⁸³ *Tamt.*, s. 369.

²⁸⁴ J. PATOČKA, *Duchovní člověk – rozvrh*, s. 488.

²⁸⁵ J. PATOČKA, *Čím je a čím není Charta 77*, s. 429.

²⁸⁶ CHARTA 77, *Prohlášení Charty 77*.

zároveň vysvětluje, proč je pro „duchovního člověka“ veřejná angažovanost v určitých situacích nezbytná: „[...] existují věci, pro které stojí za to také trpět [...], tzv. umění, literatura, kultura etc. bez těchto věcí jsou pouhý řemeslný provoz, který to nikdy nepřivede nikam než z kanceláře do účtárny a z účtárny do kanceláře.“²⁸⁷

1.2. Existenciální obrat

Zkušenost „obratu“, která byla výše naznačena jako základ „duchovního života“, ovšem Patočka důkladněji a na obecnější rovině analyzuje v rámci svého výkladu problému „existence“. Ten v rámci Patočkova díla prošel svým vývojem, ve kterém hrálo mimo jiné roli pnutí mezi Husserlovým a Heideggerovým odkazem, respektive posun od prvního z nich k tomu druhému. Pro potřeby našeho výkladu si ovšem vystačíme s jednou z vrcholných formulací této otázky, již představuje Patočkovo pojetí „existence“ jakožto „pohybu“.²⁸⁸

Svou teorii „pohybu“ Patočka prvně načrtl v polovině šedesátých let v textu *K prehistorii vědy o pohybu* (1965), přičemž později ji formuloval ještě několikrát, nejvýznamněji v textu *Přirozený svět a fenomenologie* (1967), v přednáškách *Tělo společenství, jazyk, svět* (1968/69), dále ve spisech *Co je existence?* (1969) a *Přirozený svět v meditaci svého autora po 33 letech* (1969) a konečně také v *Kacířských eseích o filosofii dějin* (1975). Ve stručnosti řečeno, Patočka zde představuje teorii, podle které se „existence“ skládá ze „tří pohybů“. Pro označení této triády v rámci různých výkladů používá více termínů: v případě prvního pohybu hovoří o „akceptaci“, „zakotvení“ či „zakořenění“; druhý pohyb označuje jako „sebezbavující sebezprodlužování“, „sebeopakování“, „sebevzdání sebezprodlužováním“, „sebeprojekci“, „reprodukcí“, „obranu“; konečně třetí pohyb je pohybem „sebezískávání sebezvdáním“, „sebenalezení sebezvdáním“, „existence v užším smyslu slova“, „průlomu“ a „pravdy“.²⁸⁹

²⁸⁷ J. PATOČKA, *Co můžeme očekávat od Charty 77?*, s. 443.

²⁸⁸ Co se týče širších souvislostí Patočkova výkladu, srov. např. P. KOUBA, *Problém třetího pohybu: Na okraj Patočkova pojetí existence*, s. 1n.; F. KARFÍK, *Unendlichwerden durch die Endlichkeit*, s. 71n.

²⁸⁹ Srov. J. PATOČKA, *K prehistorii vědy o pohybu*, s. 198; J. PATOČKA, *Přirozený svět a fenomenologie*, s. 233; J. PATOČKA, *Tělo společenství, jazyk, svět*, s. 104; J. PATOČKA, *Co je existence?*, s. 354n.; J. PATOČKA, *Přirozený svět v meditaci svého autora po 33 letech*, s. 319–334; J. PATOČKA, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, s. 43.

Jak napovídá výše předložený přehled termínů, Patočka svůj koncept pohybu různě modifikoval. Zajímá-li nás však jeho základní definice, můžeme se obrátit k prvnímu ze zmíněných textů, k článku *K prehistorii vědy o pohybu*. V něm Patočka nejprve vychází z širšího výkladu „lidského života“ jakožto „života ve světě“, pro který je charakteristické, že je „životem v předchůdném celku“, v takzvaném „horizontu světa“.²⁹⁰ Člověk je totiž, jak Patočka píše, takzvaná „světová bytost“. To znamená, že „není prostě něčím vyskytující se ve světě jako kámen, rostlina a ještě snad i zvíře, nýbrž nedokáže nikdy nic specificky lidského, aniž se vztahuje – nevýslovně či výslovně – k předchůdnému celku“.²⁹¹ Když chce Patočka dále označit „vztah“, který zaujímáme vůči tomu, co v tomto celkovém „horizontu“ našeho života „vzchází a zapadá, co se v něm, na jeho pozadí zjevuje“, konstatuje, že „médiem tohoto setkávání je *pohyb*“.²⁹² Ve svém výkladu pak dále ukazuje, že tento vztah ke „světu“ se vyznačuje následující „trojitostí“: „Vztah k světu může nyní být vztahem, který se zavádí, který počíná, vztahem *získávání světa* nebo vztahem fungování ve světové zařazenosti nebo posléze vztahem, který tuto zařazenost přehlíží a dominuje.“²⁹³ Patočka proto rozlišuje „tři životní pohyby“: V rámci „prvního“ z nich je potřeba svět nejprve „získat, zakotvit, zakořenit se“ ve světě, což se děje „prostřednictvím druhých“, neboť je vztahem k tomu „co *již* je pro nás ve světě připraveno, co nás přijímá a předchůdně již musí být zde“.²⁹⁴ Na to navazuje pohyb „druhý“, pro který je jakožto pro „fungování v zařazenosti“ příznačná „převaha věčnosti, zaměření na prostřečně [a] netematicností vlastního cíle, který klesá do samozřejmé nepozorovanosti a kterým není nic jiného než pokračující, reprodukuující se ‚existence‘“.²⁹⁵ Oproti tomu třetí pohyb je „přihlášením ke konečnosti a jejím převzetím“, čímž otevírá možnost „překonat svou předchozí rozptýlenost, svůj ‚pád‘ do věcí a jejich vládu nad sebou“.²⁹⁶

Co je však z našeho hlediska podstatné a co jsme již naznačili výše, Patočka se v definici „třetího pohybu“ snaží popsat zkušenost, kterou již dříve označil jako životní „obrat“, „konverzi“, „proměnu“, jež stojí na počátku „duchovního života“. Nyní se ovšem otázkou nezabývá jen z hlediska společenské úlohy filosofa, nýbrž se celou věc snaží podchytit v obecnějších kategoriích lidské „existence“. Používá k tomu různé příklady,

²⁹⁰ J. PATOČKA, *K prehistorii vědy o pohybu*, s. 193n.

²⁹¹ Tamt., s. 194.

²⁹² Tamt., s. 194.

²⁹³ Tamt., s. 197.

²⁹⁴ Tamt., s. 198.

²⁹⁵ Tamt., s. 198.

²⁹⁶ Tamt., s. 198n.

přičemž mimo jiné hovoří o „zemětřesení“ či „lavině“, v jejímž důsledku „země a nebe přestávají mít svou moc“, takže „dosavadní smysl, směr života, jeho pohybu se obrací“.²⁹⁷ Právě „třetímu pohybu“ tak Patočka vzhledem ke dvěma předchozím připisuje výsadní postavení: „Pohyb průlomu či vlastního sebepochopení je ze všech tří pohybů nejdůležitější, lidsky nejvýznamnější, je zároveň ten, který první dva vyvažuje a udržuje ve vzhledu jako pouhou možnost, a nikoli plnou realitu lidské existence“.²⁹⁸ O souvislosti „třetího pohybu“ s výše popsáním „duchovním životem“ pak konečně svědčí také akcent na „praktický“ ráz, který s sebou tento „pohyb“ nese:

„V třetím pohybu se ukazuje, že se mohu otevřít pro bytí ještě jinak, že mohu modifikovat tuto vazbu k jednotlivému, proměnit vlastní vztah k universu. Tato proměna jde přitom ruku v ruce s proměnou vazeb k vlastnímu životu; není to pouhé nazírání, není to čistá reflexe ani kontempace, ty se vyskytují na její cestě zajisté jako etapy, ale i zde je žití v možnosti uchopením, realizací této možnosti, je modalitou praxe.“²⁹⁹

Z hlediska našeho výkladu je konečně klíčové, že Patočka své pojetí „existence“ jakožto „pohybu“ spojuje s problémem „dějin“. V jedné z přednášek publikovaných pod titulem *Tělo, společenství, jazyk a svět* například konstatuje, že pokusy o „otřesení“ základní situace „vlády země“ jsou „historicky rozmanité“. Má při tom na mysli pokusy o překonání faktu, že „nás příroda vnitřně proniká, určuje nás vnitřně danými potřebami“, že nás nutí, „abychom žili v jednotlivých zaměstnáních, a tedy konečně, a přitom svoji konečnost neviděli, abychom neviděli svůj život celkově“.³⁰⁰ Jako příklady takových pokusů vyzdvihuje buddhistické překonání „žízne“ a křesťanské překročení „zaměřenosti do sebe“.³⁰¹ Závěrem přednášky pak Patočka konstatuje, že „teprve z těchto tří základních linií, z pochopení jejich vzájemných vztahů předpokládání a zatlačování je možno po analýze dospět k jistému náhledu, jak se z těchto tří pramenů (dva pohyby pod vládou země a třetí ji prolamující) vytváří celkový lidský pohyb, kterému říkáme dějiny“.³⁰²

Tuto myšlenku následně Patočka skutečně naplňuje v *Kacířských esejích*. Když totiž ve svém výkladu „dějin“ rozlišuje mezi různými stupni „lidského dění“ – jednak je to stupeň „nedějinný“, jenž je příznačný pro „přírodní národy“, dále stupeň „předdějinný“,

²⁹⁷ Tamt., s. 199.

²⁹⁸ J. PATOČKA, *Přirozený svět v meditaci svého autora po 33 letech*, s. 329.

²⁹⁹ Tamt., s. 330.

³⁰⁰ J. PATOČKA, *Tělo, společenství, jazyk, svět*, s. 112n.

³⁰¹ Tamt., s. 113.

³⁰² Tamt., s. 113.

tedy stupeň takzvané „nedějinné historie“, který spojuje s „prvními vysokými civilizacemi“, a pak konečně stupeň vlastní „dějinnosti“, jenž se rodí v antické polis spolu se vznikem politiky a filosofie –,³⁰³ snaží se na tyto stupně nahlížet právě skrze perspektivu dříve představeného trojího „pohybu“ lidské existence.

Přesněji řečeno, Patočka ukazuje, že „nedějinný“ a „předdějinný“ stupeň jsou výrazným způsobem určovány „prvním“, respektive „prvním“ a „druhým“ pohybem („druhý“ pohyb je v tomto případě chápán jako rozvinutí „prvního“: „druhý pohyb, pohyb obrany [...] je k prvnímu nezbytně korelativní“; „jakmile se stáváme členy řetězu akceptace, jsme eo ipso rovněž potenciálními podílníky práce“).³⁰⁴ To však neznamená, že by v „předdějinném“ období nebyl přítomen pohyb „třetí“, pohyb „pravdy“. Ten tu je jakožto vztah k „božskému“, avšak prvním dvěma pohybům je podřazen.³⁰⁵ Patočka v této souvislosti konstatuje, že „pokud se člověk pohybuje v oboru ‚pouhého života‘ a jeho obstarávání, které znamená nedílně péči o úživu celé familia, je ‚víra‘ v bohy jediný způsob, jak pobývat na světě a rozumět universu, je to jemu přiměřená pravda.“³⁰⁶ Jinými slovy, v případě „předdějinného“ období se život a jeho smysl chápe jako určitá danost, která se neproblematizuje, nýbrž přijímá. Patočka ukazuje, že v takovém životě pak dominuje pohyb „akceptace“ a „obranu či sebevzdání“: život je tvořen především rytmem „strážně a ulehčení“, kdy první představuje především každodenní „práce“, druhé pak může mít různé podoby, „od pouhé pauzy a chvilkového zapomenutí“ až po podobu „extatickou a orgiastickou“.³⁰⁷ Touto cestou pak podle Patočky sice člověk může „žít ve smíru se světem a nepovažovat svůj život za nesmyslný, nýbrž toliko za excentrický vůči tomu, co o něm rozhoduje“, takový život ovšem nežli život v pravém smyslu slova „lidský“ připomíná spíše „život květin na poli a zvířat v lese.“³⁰⁸ Konkrétním historickým příkladem, kterým Patočka tento postoj ilustruje, je *Epos o Gilgamešovi*.³⁰⁹ Když se Gilgameš při smrti přítele Enkidua setká s možností vlastní konečnosti, vydá se do světa hledat nesmrtelnost. Tento pokus je však zpochybněn božskou šenkýřkou Šiduri, která Gilgamešovi říká, že „život, který hledá, nenajde“, a nabádá jej, aby se vrátil ke svému běžnému životu, který mu přísluší, a to včetně jeho orgiastického ulehčení: „Ty, Gilgameši,

³⁰³ J. PATOČKA, Kacířské eseje o filosofii dějin, s. 47.

³⁰⁴ Tamt., s. 44.

³⁰⁵ Tamt., s. 45.

³⁰⁶ Tamt., s. 46.

³⁰⁷ Tamt., s. 44.

³⁰⁸ Tamt., s. 69.

³⁰⁹ Tamt., s. 35n.

žaludek si naplň, ve dne i v noci buď stále vesel! Denně pořádej slavnosti, tancuj a hraj si ve dne i v noci! [...] Takové je lidské počínání.“³¹⁰ Gilgamešova „panika“ nad smrtí druhá je tak dokladem toho, že i v tomto postoji na člověka doléhá možnost „otřesení“. Ta je však odmítnuta. Člověk dává přednost „skromnému začlenění do universa“.³¹¹

Oproti tomu je zde ovšem také možnost onu zkušenost „otřesení“, „ztráty smyslu“ přijmout. Tím se ke slovu dostává rovina „třetího pohybu“, která pojetí života jakožto pouhé „akceptace“ překonává. V *Kacířských esejích* se Patočka tento moment snaží mimo jiné popsat s pomocí Heideggerova výkladu „úzkosti“.³¹² Ukazuje při tom, že zkušenost „ztráty smyslu“ neznamená, že by ona „ztráta“ byla úplná a že by ji musel následovat pád do „nihilismu“. Zkušenost onoho „postavení před nic“ je naopak tím, co dovoluje vztáhnout se ke „smyslu“ novým způsobem. Po zkušenosti „ztráty smyslu“ se totiž člověk k věcem a jejich „smyslu“ opět vrací – jejich „smysluplnost“ už však není tatáž, nýbrž se mu najednou ukazuje jako „problematická“.³¹³ Jak jsme již uvedli výše, Patočka předvádí, že tento motiv, který dříve analyzoval skrze „třetí pohyb“ existence (tedy motiv zkušenosti „ztráty smyslu“ a z ní vyvozené „možnosti a nutnosti docela nového sebevztahování ke všemu“ spějící až k „celkové konverzi“), se nemusí týkat jen jedince („individuálního života“), nýbrž se může týkat celé společnosti („života lidstva“).³¹⁴ Takový posun se podle Patočky odehrál v řecké polis, ve které vznikl zcela nový poměr člověka ke světu. Jako příklady takového postoje, který „neuhýbá problematičností“, nýbrž „ji vyzývá, slibuje si od ní přístup k větší hloubce smysluplného života“, Patočka uvádí již zmiňovanou „politiku“ a „filosofii“: „Tak jako se v politickém jednání člověk vystavuje jeho problematičnosti, tomu, že jeho důsledky jsou nedohledné a každá iniciativa přechází vzápětí do cizích rukou, tak se ve filosofii člověk vystavuje problematičnosti bytí a smyslu jsoucího.“³¹⁵ Teprve tímto posunem v poměru člověka ke světu, jenž koresponduje s životní „proměnou“ naznačenou ve „třetím pohybu“ existence, tedy pro Patočku začíná období „dějin“ v pravém smyslu slova.³¹⁶

³¹⁰ *Epos o Gilgamešovi*, s. 114n. (tabulka desátá, III 5–15).

³¹¹ J. PATOČKA, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, s. 70.

³¹² Srov. např. M. HEIDEGGER, *Co je metafyzika?*, s. 55n.

³¹³ J. PATOČKA, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, s. 68.

³¹⁴ *Tamt.*, s. 69.

³¹⁵ *Tamt.*, s. 71.

³¹⁶ *Tamt.*, s. 69.

1.3. Dějinnost a péče o duši

Podstatu „dějinnosti“ tedy Patočka v *Kacířských esejích* vidí právě v „povznesení“ života z roviny „akceptace“, která odpovídá udržování pouhé biologické úrovně. Je však otázkou, jak takové „povznesení“ konkrétně vypadá. V dalším výkladu je proto Patočka specifikuje jako „překonání každodennosti a orgiasmu“.

Přesněji řečeno, Patočka, vycházející z Durkheimovy distinkce *sacrum–profanum*,³¹⁷ ve svém výkladu předvádí, že každé lidské společnosti je vlastní nějaká forma rozlišení mezi kategoriemi „každodenního“ a „nekaždodenního“.³¹⁸ Oba póly této opozice člověka přitom jistým způsobem ohrožují. V případě „každodennosti“ člověku hrozí „odcizení“, neboť je „vázan k životu a jeho věcem a ztrácí se v nich“.³¹⁹ Oblast „nekaždodenního“, zejména v podobě „orgiasmu“ či dokonce „démonie“, člověku naopak umožňuje z odcizení „každodennosti“ vystoupit; při tom ovšem hrozí druhý extrém, totiž že se člověk nechá zcela „strhnout“ a že zapomene na „střízlivost“, která je spjatá se všedním dnem.³²⁰ Podstata toho, co Patočka nazývá „dějinností“, pak spočívá v překonání této opozice:

„[...] 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.“³²¹

Nutno dodat, že předdějinné společnosti se s problémem „každodennosti a orgiasmu“ také musely nějak vyrovnat. Jak bylo naznačeno výše, činily tak například formou orgiastických rituálů, které byly vyčleněny z běhu všedního dne. Celý problém zde ovšem nebyl hlouběji uchopen. Takové uchopení se podle Patočky objevuje až s konceptem lidské „duše“, ve kterém je problém „každodennosti“ a „orgiasmu“ zvládnut „dějinně“ v pravém smyslu slova:

„Právě z toho důvodu, že dějiny znamenají na prvním místě toto vnitřní dění, vznik člověka, který zvládá prvotní verzi lidských opozitních možností tím, že se objevuje opravdové, jedinečné *já*, jsou dějiny dějinami *duše* na jednom z předních míst.“³²²

³¹⁷ Patočkovu rozvedení Durkheimovy distinkce se později ještě budeme věnovat podrobněji.

³¹⁸ J. PATOČKA, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, s. 103.

³¹⁹ Tamt., s. 102.

³²⁰ Tamt., s. 102n.

³²¹ Tamt., s. 104.

³²² Tamt., s. 104.

Touto cestou se tedy Patočka v rámci své filosofie dějin obrací k programu „péče o duši“. Připomeňme, že „péči o duši“ se Patočka zabýval již ve svých přednáškových cyklech ze čtyřicátých let.³²³ V rámci vlastní filosofie dějin však tento motiv rozvinul až v letech sedmdesátých. V přednáškách *Platón a Evropa* (1973) a ve spisu *Evropa a doba poevropská* (1970–1977) tehdy Patočka mimo jiné konstatoval, že „Evropa jakožto Evropa vznikla z tohoto motivu, z péče o duši.“³²⁴

Z našeho pohledu je však klíčový zejména výklad *Kacířských esejů*, ve kterém Patočka ukázal, že „péče o duši“ se v rámci evropských dějin postupně rozvinula ve dvou podobách. Jednak je to původní podoba „řecká“, respektive „platónská“, a jednak podoba „křesťanská“. Obě při tom na výše zmíněný problém „překonání každodennosti a orgiasmu“ poskytují vlastní odpověď. Co se „platónské“ podoby týče, Patočka přímo konstatuje, že „platónská nauka o nesmrtelnosti duše je výsledkem konfrontace mezi orgiasmem a zodpovědností“, přičemž „orgiasmus“ je zde „přivtělen“ jakožto „podřízený moment, jakožto éros“, který se stává „pouze prostředkem vzestupu k Dobru s jeho absolutním nárokem a tvrdou disciplínou“.³²⁵ Patočka proto shrnuje: „Tak vyrůstá nová, světelná mytologie duše na podkladě duality pravého, zodpovědného, a mimořádného, orgiastického: orgiastické není odstraněno, ale zkázněno a učiněno služebným.“³²⁶ Druhou podobou „péče o duši“ je pro Patočku „křesťanství“, které se ke konceptu „zodpovědnosti“ rovněž obrací, definuje jej však novým způsobem: „Odpovědný život sám byl v něm pojat jako dar něčeho, co posléze, i když má charakter Dobra, má rovněž rysy nepřístupného a navždy člověku nadřazeného – rysy mystéria, které má poslední slovo.“³²⁷ Důrazem na „mysterium tremendum“ tedy Patočka ukazuje, že v případě „křesťanství“ není „odpovědnost“ zachycena do „lidsky prohlédnutelné esence dobroty a jednoty“, jako tomu bylo v „platonismu“, nýbrž do „neprohlédnutelného vztahu k absolutnímu, nejvyššímu jsoucnu“.³²⁸ Rozdíl mezi „platónským“ a „křesťanským“ pojetím „péče o duši“ pak

³²³ Viz zejm. J. PATOČKA, *Sokrates*; J. PATOČKA, *Platón*.

³²⁴ J. PATOČKA, *Platón a Evropa*, s. 210. Dodejme, že Patočkovým výkladem motivu „péče o duši“ jakožto základu Evropy se důkladněji zabýval například italský myslitel Giovanni Reale nebo také již zmiňovaný český filosof Martin Cajthaml (viz G. REALE, *Kulturní a duchovní kořeny Evropy*; M. CAJTHAML, *Evropa a péče o duši*).

³²⁵ J. PATOČKA, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, s. 105.

³²⁶ Tamt., s. 106.

³²⁷ Tamt., s. 106.

³²⁸ Tamt., s. 107.

Patočka shrnuje také v tvrzení, že „pravda, o kterou duše bojuje, není pravda nazírání, nýbrž pravda vlastního osudu, pravda spojená s věčnou odpovědností“.³²⁹

Dodejme, že výše načrtnutou perspektivou Patočka v *Kacířských esejích* pohlíží také na období „modernity“. To z hlediska jeho konceptu „dějin“ představuje zvláštní případ, neboť zatímco „řecká“ a „křesťanská“ epocha byly neseny programem „péče o duši“, „moderní“ epocha se od „péče o duši“ odvrátila směrem ke „starosti o vnější svět a jeho ovládnutí“³³⁰ a nakonec dospěla až k takovému pojetí světa, v němž je člověk chápán jen jako „organismus, který se udržuje metabolickou výměnou s prostředím a který se reprodukuje“.³³¹ Jak již bylo citováno dříve, Patočka se v této souvislosti táže, zdali tak dějiny nakonec neústí kamsi zpět k „vázanosti života k svému sebestravování a k práci jako základnímu prostředku jeho udržování“,³³² a vzápětí dokonce dodává, že moderní společnost možná zašla ještě dál, neboť předdějinná epocha počítala alespoň se smyslem „skromným“, „neproblematickým“, zatímco moderní nihilismus otázku „smyslu“ zcela popírá a relativizuje.³³³ Z tohoto hlediska „modernita“ vykazuje znaky „úpadku“, které Patočka popisuje na výše zmíněných kategoriích „každodenního“ a „nekaždodenního“. Všimá si při tom jejich patologického zvrácení: na straně jedné se rovina všedního života proměnila v „nudu“, o které dokonce hovoří jako o „ontologickém statusu lidstva“ a již spojuje s „konzumní nabídkou“, „povinnou zábavou“ apod.; na straně druhé přichází „nová vlna orgiastické záplavy“, kterou lze dokonce vidět v souvislosti s fenoménem moderních válek a revolucí, v nichž „universální ‚všecko je dovoleno‘, divoká svoboda zaplavuje státy, stává se ‚totální‘“, neboť orgiasmu už nestojí v cestě žádné zábrany.³³⁴

Jak ovšem ještě předvedeme, Patočka problém modernity nevidí takto jednostranně a snaží se rovněž ukázat, že modernita v sobě nese také možnost „vzmachu“. Nežli však blíže přistoupíme k této části výkladu, je třeba výše popsanou situaci vzniku a charakteru moderní epochy důkladněji objasnit. Jak jsme již naznačili dříve, právě v tomto ohledu hraje v Patočkově díle významnou roli odkaz Maxe Webera a jeho pojmu „racionalizace“.

³²⁹ Tamt., s. 107n.

³³⁰ Tamt., s. 88.

³³¹ Tamt., s. 79.

³³² Tamt., s. 79.

³³³ Tamt., s. 80.

³³⁴ Tamt., s. 111n.

2. Koncept racionální civilizace

Při četbě Patočkova díla nelze přehlédnout, že otázka modernity v něm hraje významnou roli: například již autorova habilitační práce začíná slovy o tom, že „moderní člověk nemá jednotný názor světa“;³³⁵ ve svých spisech k filosofii dějin Patočka opakovaně píše o problémech „moderní doby“ a „moderní civilizace“;³³⁶ poukazuje na nebezpečí „moderní přírodovědy“, respektive „moderní vědy“ a „techniky“;³³⁷ ptá se po osudu „moderní Evropy“ a „moderního světa“ vůbec³³⁸ a tak podobně.

Otázka „modernity“ tak podle všeho představuje problém, ke kterému se Patočka ve svém díle opakovaně vracel. Navzdory tomu však nějaký komplexnější výklad, jenž by se pokusil všechny Patočkovy pokusy o interpretaci moderní epochy přehlédnout, zatím nemáme k dispozici. Dosavadní výklady jsou pouze dílčí: najdeme mezi nimi texty, které se zabývají Patočkovým pojetím „krize“ ze třicátých let;³³⁹ proběhl rozsáhlý pokus o uchopení Patočkových raných výkladů filosofie dějin zaměřených na vznik moderní epochy, pocházejících zejména ze třicátých a čtyřicátých let;³⁴⁰ dále je zde řada příspěvků zaměřená na studii o „nadcivilizaci“ z let padesátých;³⁴¹ a setkáme se pochopitelně také s

³³⁵ J. PATOČKA, *Přirozený svět jako filosofický problém*, s. 129.

³³⁶ Např. J. PATOČKA, *Nadcivilizace a její vnitřní konflikt*, s. 247; J. PATOČKA, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, s. 113.

³³⁷ J. PATOČKA, *Nebezpečí technizace ve vědě u E. Husserla a bytostné jádro techniky jako nebezpečí u M. Heideggera*, s. 147–160.

³³⁸ J. PATOČKA, *Doba poevropská a její duchovní problémy*, s. 42; J. PATOČKA, *Duchovní základy života v naší době*, s. 17.

³³⁹ K tomu viz například příspěvky Ivana Chvatíka a Jana Freie v kolektivní monografii *Spor o přirozený svět* z roku 2010 (I. CHVATÍK, *Patočkova kritika pojmu „přirozený svět“*; J. FREI, *Přirozený svět, celek světa a existence*).

³⁴⁰ L. HAGEDORN, H. R. SEPP (eds.), *Andere Wege in die Moderne: Forschungsbeiträge zu Patočkas Genealogie der Neuzeit*.

³⁴¹ Před nedávnou dobou se o Patočkovu studii *Nadcivilizace a její vnitřní konflikt* z padesátých let zvedl zájem. Patočkovu spisu, který je výhradně zaměřen právě na otázku modernity, byly věnovány kolektivní monografie *Über Zivilization und Differenz* (2007) a *Dějinnost, nadcivilizace a modernita* (2010). Zejména v případě druhé jmenované práce jsme se mohli setkat s řadou pokusů o analýzu Patočkova výkladu modernity v souvislostech dnešního myšlení (srov. L. HAGEDORN, M. STAUDIGL (eds.), *Über Zivilization und Differenz*; J. P. ARNASON, K. BENYOVSZKY, M. SKOVAJSA (eds.), *Dějinnost, nadcivilizace a*

interpretacemi, jež se soustředí na autorovy spisy z let sedmdesátých.³⁴² Žádný z těchto příspěvků však nesleduje Patočkův výklad modernity napříč celým filosofovým dílem a nehledá souvislosti výkladů pocházejících z různých období jeho tvorby.³⁴³

V naší práci si proto klademe za cíl předložit takový výklad, který by se Patočkovo chápání modernity pokusil sledovat napříč celým autorovým myšlením a který by tak ukázal, jakým způsobem se postupně vyvíjelo.

Přesněji řečeno, domníváme se, že v rámci Patočkova pohledu na modernitu můžeme rozlišit čtyři koncepty, z nichž každý je spojen s určitou periodou filosofovy myslitelské dráhy: jednak je to ve třicátých letech koncept „duševní krize evropského lidstva“, jehož promyšlením se Patočka postavil po bok „myslitelů krize“ Edmunda Husserla a Tomáše G. Masaryka; zadruhé začal Patočka v průběhu čtyřicátých a padesátých let interpretovat Toynbeeho pojem „civilizace“, který nakonec rozvinul až ve vlastní koncept takzvané „nadcivilizace“; na přelomu šedesátých a sedmdesátých let pak Patočka s odkazem na práci Geoffreyho Barraclougha formuloval koncept „doby poevropské“; konečně pak v letech sedmdesátých český filosof představil koncept „technické“ nebo též „průmyslové“ civilizace.

Zároveň se domníváme, že všechny čtyři zmíněné koncepty prostupuje jeden společný motiv, totiž problém „racionalizace“: Patočka se o něm zmiňuje již ve třicátých letech, kdy v souvislosti s „krizí“ píše o „evropském racionalizačním pudu“;³⁴⁴ ve čtyřicátých a padesátých letech chápe „nadcivilizaci“ právě jako civilizaci „racionální“;³⁴⁵

modernita).

³⁴² Vyzdvihněme v tomto ohledu interpretaci Ilji Šrubaře, který konstatoval, že „také svou koncepci modernity Patočka rozvíjí především v *Kacířských esejích*“, a následně ukázal, že Patočkovu analýzu „tří existenciálních pohybů“ lze chápat jako pokus „přispět také k porozumění modernitě“ (I. ŠRUBAŘ, Patočkova praktická filosofie jako analýza modernity, s. 778). Přesněji řečeno, Šrubař předvedl, že modernitu, respektive projekty liberalismu a socialismu, lze pochopit právě skrze výklad prvních dvou životních pohybů, přičemž filosofie v Patočkově podání představuje životní praxi spojenou s pohybem „třetím“, která má napomáhat tomu, „abychom mohli v myšlení i jednání překračovat hranice, jež nám ukládají stávající duchovní a sociální pořádky“ (tam., s. 783).

³⁴³ Za výjimku z tohoto tvrzení bychom mohli považovat některé příspěvky Filipa Karfíka, které popisují například souvislosti mezi spisy o „nadcivilizaci“ a „době poevropské“ (F. KARFÍK, Duše evropská a poevropská) či mezi texty k problematice dějin ze třicátých let, studií o „nadcivilizaci“ z padesátých let a příspěvky k problémům „vědy“ a „techniky“ ze sedmdesátých let (F. KARFÍK, Von der Spannung im Inneren zum Konflikt im Sein). Avšak vzhledem k výkladu, který zde chceme realizovat, považujeme i tyto interpretace spíše za dílčí.

³⁴⁴ J. PATOČKA, Masarykovo a Husserlovo pojetí duševní krize evropského lidstva, s. 25.

³⁴⁵ J. PATOČKA, Nadcivilizace a její vnitřní konflikt, s. 243n.

takzvanou „moderní racionalitu“ považuje také za jeden z hlavních problémů svého výkladu „doby poevropské“, již ostatně chápe jako výsledek vývoje dříve zmíněné „racionální civilizace“;³⁴⁶ konečně v sedmdesátých letech se pak v rámci svého konceptu filosofie dějin snaží důkladněji objasnit „vznik racionalismu nového druhu“.³⁴⁷ Právě v tomto světle jsme usoudili, že motivy „rationality“, „racionalizace“ a „racionalismu“ jsou pro Patočkův výklad „modernity“ natolik příznačné, že jej lze postihnout nadpisem „racionální civilizace“.

Někdo by však mohl namítnout, že na tom není nic výjimečného, neboť o Patočkově pojetí „moderního racionalismu“ se mluví i v jiných výkladech. V naší práci chceme ovšem zdůraznit, že tento motiv Patočka v první řadě čerpal z díla Maxe Webera. Touto cestou se tedy chceme proti dosavadním interpretacím vymezit. Jak totiž dokládají například již zmíněné práce Filipa Karfíka a Martina Cajthamla, weberovský motiv bývá v těchto souvislostech většinou přehlížen. Oba autoři sice naznačují, že Patočka jde při snaze o uchopení „moderního racionalismu“ jiným směrem než kupříkladu Husserl, blíže už však neobjasňují, z jakých dalších zdrojů při tom vycházel. Co se Cajthamla týče, ten ve své práci *Evropa a péče o duši* (2010) při výkladu Patočkovy studie *Nadcivilizace a její vnitřní konflikt* mimo jiné konstatuje: „Husserlův myšlenkový odkaz je v *Nadcivilizaci* nicméně stále patrný v myšlence, že evropská (moderní) civilizace je podstatně racionální. Patočka se ale pokouší Husserlovo pojetí rationality evropské kultury, které je zaměřeno na racionalitu čistě teoretickou, tj. racionalitu filosofie a vědy, rozšířit a prohloubit. Vedle rationality vědy tak uvádí i racionalitu ekonomickou [...]“. Dále pak ještě Cajthaml dodává: „[...] Patočka se sice v *Nadcivilizaci* vzdává Husserlovy myšlenky, že řešení evropské duchovní krize může přinést v poslední instanci jediné pravá filosofie (v podobě transcendentální fenomenologie), podržuje nicméně Husserlovu tezi, že Evropa je *ratio*, rozumové nahlédnutí; racionalitu evropské civilizace však zároveň pojímá širším a hlubším způsobem než Husserl.“³⁴⁸ Filip Karfík Patočkovu vymezení vůči Husserlovi ještě upřesňuje. Ve svém příspěvku *Von der Spannung im Inneren zum Konflikt im Sein*, který je součástí práce *Unendlichwerden durch die Endlichkeit* (2008), si totiž všimá, že Patočka se již v roce 1937 v recenzi Husserlovy práce *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (1937) vůči husserlovskému pojetí rationality vymezuje: „Husserl je snad poslední zásadní racionalista mezi evropskými významnými filosofy; to znamená, že autonomní lidský rozum a jeho funkcionáře – filosofii vidí jako

³⁴⁶ J. PATOČKA, *Doba poevropská a její duchovní problémy*, s. 39n.; J. PATOČKA, *Schéma dějin*, s. 278n.

³⁴⁷ J. PATOČKA, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, s. 109.

³⁴⁸ M. CAJTHAML, *Evropa a péče o duši*, s. 117, 118.

imanentní smysl západoevropské kultury a skrze nezvratný proces europeizace světa jako imanentní smysl lidství vůbec.“ [...] „Evropa je racionalistická, o tom není pochybnosti; ale je tento racionalismus racionalismem prostředků, nebo účelů?“³⁴⁹ Právě s poukazem na skutečnost, že moderní civilizace je založena v racionalismu „prostředků“, Karfík spojuje také Patočkovo chápání „moderního evropského racionalismu“ ve studii o „nadcivilizaci“.³⁵⁰ Ačkoliv si tedy jak Cajthaml, tak Karfík v jistém ohledu všímají, že Patočkovo pojetí „moderní racionality“ již v padesátých letech rozhodně nelze ztotožňovat s výkladem Husserlovým, Patočkův odkaz na Webera, který je ve studii o „nadcivilizaci“ explicitní,³⁵¹ ve svých interpretacích nezmiňují.

V tomto ohledu je třeba úvodem stručně naznačit, proč to bylo právě Weberovo pojetí, které Patočku v souvislosti s otázkou „rationality“ oslovilo. Jednak je namístě podotknout, že Patočka se v tomto ohledu vymezoval jak vůči pozitivismu, tak vůči marxismu, ve kterých je podle něj problém „rationality“ viděn poněkud zjednodušeně. Přesněji řečeno, oba myšlenkové směry podle Patočky předpokládají, že „racionální ‚nadcivilizace‘ je zbavena vnitřních problémů, že se automaticky prosazuje a prosadí“.³⁵² Jak ještě předvedeme níže, Weberovo chápání „racionalizace“ rozhodně není takto jednostranné a naivní. Druhým důvodem, který Patočku mohl k Weberovi přitahovat, je otázka samotného prosazení „rationality“ v dějinách. V tomto směru je namístě zmínit Patočkovu kritiku Comtova „zákonu tří stádií“. Český filosof v této souvislosti poznamenává, že „zákon tří stádií o vystřídání theologického stadia metafyzickým a metafyzického pozitivním je konstrukce od psacího stolu“.³⁵³ Comte podle Patočky „nemá jasno ani o metafyzice, ani o theologii a neanalyzuje je s dějinným porozuměním“, přičemž, co se „rozumu“ týče, český filosof dodává, že „neexistuje žádný přírodní zákon narůstání rozumu“; namísto toho jde podle Patočky o „průnik a průlom rozumu v dějinném procesu“.³⁵⁴ Byl to přitom právě Weber, kdo tento průlom rozumu – ve smyslu moderního „racionalismu“ – v Patočkových očích přesvědčivým způsobem popsal a vysvětlil.

³⁴⁹ J. PATOČKA, [Recenze:] E. Husserl: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie (1937), s. 377.

³⁵⁰ F. KARFÍK, Von der Spannung im Inneren zum Konflikt im Sein, s. 162.

³⁵¹ J. PATOČKA, Nadcivilizace a její vnitřní konflikt, s. 247.

³⁵² Tamt., s. 250.

³⁵³ J. PATOČKA, Evropa a doba poevropská, s. 83.

³⁵⁴ Tamt., s. 83.

Pokusme se tedy upřesnit, v čem Weberovo pojetí „rationality“–„racionalizace“–„racionalismu“ vlastně spočívá, a vyzdvihnout při tom ty části autorova díla, které z hlediska Patočkova výkladu považujeme za významné.

Předně je třeba začít s velmi obecným vymezením pojmu „rationality“. Zde je namísto vyzdvihnout, že Weber se otázkou „rationality“ zabýval na poli lidského „jednání“, a to včetně jeho kulturních kontextů (tedy v souvislostech různých hodnotových východisek, různých komplexů osmyslujících vztahy ke světu). „Sociologie“ podle něj totiž měla být „vědou, která chce sociálnímu jednání porozumět pomocí výkladu a tím ho kauzálně vysvětlovat v jeho průběhu i v jeho účincích“.³⁵⁵ Dodejme, že „jednání“ má podle Webera znamenat „lidské chování [...], tehdy a potud, pokud jeden nebo více jednajících spojují toto chování s nějakým subjektivním *smyslem*“;³⁵⁶ v případě „sociálního jednání“ pak zároveň platí, že má jít o „takové jednání, které se svým smyslem míněným jedním nebo více jednajícími vztahuje k chování *jiných* a na základě toho se orientuje ve svém průběhu“.³⁵⁷ V tomto ohledu je pak namísto zmínit také Weberovu často citovanou typologii „důvodů určujících sociální jednání“. V jejím rámci autor ukazuje, že jednání může probíhat „účelově-racionálně“, „hodnotově-racionálně“, „afektivně“ nebo „tradičně“.³⁵⁸ Z Weberovy typologie vyzdvihneme zejména rozlišení dvou typů „racionálního jednání“. Tím prvním je orientace „hodnotově-racionální“, v jejímž případě je jednání určeno „prostřednictvím vědomé víry na – etickou, estetickou, náboženskou nebo jakkoli jinak vyložitelnou – bezpodmínečnou vlastní hodnotu nějakého určitého chování čistě jako takového, nezávislou na úspěchu“.³⁵⁹ Sám Weber ovšem tento typ vidí jako problematický, neboť právě zaměřenost na „absolutní platnost“ určité „hodnoty“ může vést k tomu, že „následky jednání jsou reflektovány o to méně, o čemž bezpodmínečněji se v úvahu bere jeho *svébytná* hodnota“.³⁶⁰ Nikoliv náhodou proto Weber konstatuje, že z hlediska druhého typu“, tedy typu „účelově-racionálního“, se tento typ jednání vždy jeví jako „iracionální“.³⁶¹ Právě až „účelově-racionální“ jednání tedy v pravém smyslu slova postihuje to, co Weber označuje „racionalitou“.³⁶² V jeho případě je totiž jednání určeno

³⁵⁵ M. WEBER, Základní sociologické pojmy, s. 134.

³⁵⁶ Tamt., s. 134.

³⁵⁷ Tamt., s. 134.

³⁵⁸ Tamt., s. 154.

³⁵⁹ Tamt., s. 154.

³⁶⁰ Tamt., s. 155

³⁶¹ Tamt., s. 155.

³⁶² Nutno dodat, že zde se dopouštíme určitého zjednodušení, neboť, jak ukazují mnohé interpretace Weberova díla, vztah mezi „hodnotově-racionálním“ a „účelově-racionálním“ jednáním není takto

„prostřednictvím očekávání určitého chování předmětů vnějšího světa a jiných lidí, a to za využití těchto očekávání jako ‚podmínek‘ nebo jako ‚prostředků‘ pro vlastní racionální účely, které zamýšlíme a rozvažujeme s ohledem na úspěch“.³⁶³ A právě tuto schopnost vědomě rozvažovat – či přímo „kalkulovat“, chceme-li zdůraznit inspiraci v ekonomickém myšlení – o tom, jaké „prostředky“ máme v rámci našeho jednání zvolit k co nejefektivnějšímu dosažení určitých „účelů“, a to včetně zvážení „vedlejších následků“, můžeme považovat za podstatu toho, co pro Webera znamená pojem „racionality“.³⁶⁴

Pojem „racionalizace“ pak v této souvislosti můžeme chápat prostě jako prosazování a uplatňování výše popsaného „racionálního“ postoje v lidském jednání. Weber ovšem zdůrazňuje, že „život je možné ‚racionalizovat‘ podle nanejvýš rozdílných základních hledisek a nanejvýš rozdílným směrem“.³⁶⁵ Zmiňuje při tom, že „ve všech kulturních okruzích existovaly racionalizace nejrůznějších oblastí nejrůznějším způsobem“,³⁶⁶ přičemž, aby ukázal, že „racionalizovat“ lze i „chování, jež – viděno z jiných oblastí života – je specificky ‚iracionální‘“, zmiňuje příklad „racionalizace“ mystické kontemplace“;³⁶⁷ vedle toho Weber srovnává například racionalismus „protestantský“ a „konfuciánský“, případně hovoří o „moderním okcidentálním racionalismu“.³⁶⁸ Z toho vyplývá, že problém „racionalizace“ je třeba vždy vnímat v určitých kulturních a hodnotových souvislostech.

Nezbytnost vidět tyto souvislosti se ukazuje také ve Weberově analýze toho „racionalismu“, který se rozvinul v západním světě. V jeho případě lze s ohledem na Patočkův výklad vyzdvihnout zejména dvě otázky: zaprvé je to Weberův popis kulturních

jednoznačný. K tomu viz např. M. SKOVAJSA, *Nadvláda účelové racionality? K interpretacím Weberovy typologie jednání*.

³⁶³ M. WEBER, *Základní sociologické pojmy*, s. 154.

³⁶⁴ V tomto ohledu se ztotožňujeme s výkladem Miloše Havelky, který konstatuje, že obecně je termín „racionalita“ pro Webera „charakterizovatelný jen jako mnohostranná intencionalita lidského jednání, případně jako duchovní postoj, jenž se orientuje na metodické dosahování určitých cílů pomocí stále preciznějšího (a efektivnějšího) zvládnutí prostředků“ (M. HAVELKA, *Max Weber a počátky sociologie náboženství*, s. 90). Později Havelka doplňuje, že „moderní racionalita“ byla pro Webera „spojena s tržní ekonomikou a s orientací na zisk, stala se podle něj pouhým (funkcionálním) určením vztahu mezi cíly a prostředky jednání“; přičemž „rozum se Weberovi stává energií modernizace a jako takový se projevuje více méně jen jako kalkulace, zaměřená na metodické dosahování určitých konkrétně definovaných cílů prostřednictvím stále preciznějšího propočtu prostředků“ (M. HAVELKA, *Modernizace*, s. 262).

³⁶⁵ M. WEBER, *Protestantská etika a duch kapitalismu*, s. 222.

³⁶⁶ M. WEBER, *Předznamenání k sebraným statím k sociologii náboženství*, s. 178.

³⁶⁷ *Tamt.*, s. 178.

³⁶⁸ *Tamt.*, s. 178.

souvislostí, ve kterých se „racionalizace“ na Západě prosadila; zadruhé je to pak akcent na problematický ráz západního „racionalismu“, zachycený zejména v metaforách „ocelové klece“ a „odkouzlení světa“.

Co se prosazení „racionalizace“ na Západě týče, jako vhodný vstup do této otázky se ukazuje *Předznamenání k sebraným statím k sociologii náboženství* (Vorbemerkung, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, 1920), které tvoří něco jako širší výkladový rámec k Weberově komparativní sociologii náboženství.³⁶⁹ Weber je napsal jako úvod souborného vydání svých studií, takže v krátkém textu můžeme ve zhuštěné podobě sledovat jeho základní argumenty. V jejich čele přitom stojí snaha vysvětlit, „jaké zřetězení okolností vedlo k tomu, že právě na půdě Okcidentu a jen zde se vynořily kulturní jevy, jež leží ve směru vývoje, který má – jak si rádi představujeme – universální význam a platnost“.³⁷⁰ Weber touto cestou poukazuje na celou souhru změn týkajících se například rozvoje vědy, umění či hospodářství. Co se případu posledně jmenovaného hospodářství týče, německý sociolog mimo jiné předvedl, že jeho transformace směrem k moderní kapitalistické podobě se pojila s celou řadou dalších specifik – nešlo jen o prosté zaměření na zisk, které bylo běžné všude jinde po světě, nýbrž o rozvoj dalších inovací týkajících se například organizace svobodné práce, rozvoje účetnictví, zavedení obchodního práva atd. Vznik kapitalistického hospodářství tak byl součástí daleko širších souvislostí, celé konstelace změn, které něco takového umožnily a které spojoval právě motiv „racionalizace“.³⁷¹ Význam Weberovy známé, z výše načrtnutého pohledu však pouze dílčí práce *Protestantská etika a duch kapitalismu* (Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, 1904/1905) pak spočívá zejména v poukazu na skutečnost, že jedním z faktorů, který k výše popsané proměně mohl přispět, bylo také určité „hodnotové“ východisko – protestantské pojetí spásy. Právě díky němu bylo totiž možné dát světské, každodenní práci „náboženský význam“. Zaměření na „vezdejší“ činnost, které je pro kapitalistický způsob hospodaření potřebné, tak v rámci hodnotového komplexu křesťanské víry našlo své ospravedlnění.³⁷²

Právě výklad Weberovy práce o „protestantské etice“ nás ovšem vede ke druhému zmíněnému bodu, totiž k paradoxní situaci, která v rámci západního racionalismu nastala. Weber tuto situaci zachycuje prostřednictvím dvou metafor. Jednak je to termín „ocelové klece“ (stahlhartes Gehäuse), který představil právě v rámci studie o „protestantské etice“ a

³⁶⁹ K tomu viz zejm. M. HAVELKA, Max Weber a počátky sociologie náboženství.

³⁷⁰ M. Weber, *Předznamenání k sebraným statím k sociologii náboženství*, s. 169.

³⁷¹ Tamt., s. 169n.

³⁷² M. WEBER, *Protestantská etika a duch kapitalismu*, s. 234n.

který se proto soustředí zejména na otázku hospodářství; zadruhé je to pak později formulovaná metafora „odkouzlení světa“ (Entzauberung der Welt), která západní racionalismus diskutuje v širších kontextech, a to zejména v souvislosti s oblastí „vědy“. Oběma výkladům je nicméně společný problém sekularizace, respektive s ním související otázka, jak se má moderní člověk s ústupem náboženských hodnot vyrovnat.

V prvním případě Weber líčí situaci, kdy lidské jednání, není-li podepřeno dřívější vírou, v rámci kapitalistického provozu náhle ztrácí svůj „smysl“ a svou „srozumitelnost“. Německý sociolog k tomu přímo poznamenává: „Kdyby se jich člověk zeptal na ‚smysl‘ jejich neúnavného shonu, který se nikdy netěší z majetku už získaného a který se právě proto při čistě vezdejší orientaci života musí jevit tak nesmyslný, asi by odpověděli, pokud by vůbec nějakou odpověď dát dovedli, že je to ‚starost o děti a vnuky‘, avšak častěji, protože tento motiv pro ně není specifický, neboť stejně působil také u lidí ‚tradicionalistických‘, by asi vcelku jednoduše a správněji prohlásili, že se jim obchod se svou ustavičnou prací stal ‚pro život nepostradatelným‘.“³⁷³ V případě západního „racionalismu“ tak nastává paradoxní situace, kdy se kapitalistický způsob hospodaření, v němž se člověk „odevzdá vydělávání peněz“, stává pouhým „produktem přizpůsobování“.³⁷⁴ Právě na tuto situaci reaguje známá pasáž, v níž Weber poznamenává, že zatímco „puritáni“ se takovému životu oddávali záměrně, my jako bychom neměli na výběr a „starost o hmotné statky“ se pro nás stala onou „ocelovou klecí“.³⁷⁵ Weber tak o moderním hospodářsko-průmyslovém provozu hovoří jako o „ohromném vesmíru novodobého ekonomického řádu“,³⁷⁶ „obrovském kosmu, do kterého se jednotlivec rodí a který je pro něho jako pro jednotlivce dán jako faktická nezměnitelná klec“.³⁷⁷ Weberův výklad vzniku „kapitalistického ducha“ z „protestantské etiky“, viděno z perspektivy autorova výše zmíněného vymezení „důvodů určujících sociálního jednání“, tak implikuje, že z původně „racionálního“ jednání protestantů se stalo něco, co má daleko blíže k jednání „tradičnímu“, které se, jak víme, odehrává „na hranici a často i za hranicí toho, čemu se ještě vůbec dá říkat jednání orientované ‚na smysl‘“.³⁷⁸

³⁷³ Tamt., s. 215.

³⁷⁴ M. WEBER, *Protestantská etika a duch kapitalismu*, s. 216.

³⁷⁵ M. WEBER, *Protestantská etika a duch kapitalismu [II.]*, s. 265 (překlad upravil J. H.); srov. M. WEBER, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, s. 203.

³⁷⁶ M. WEBER, *Protestantská etika a duch kapitalismu [II.]*, s. 265.

³⁷⁷ M. WEBER, *Protestantská etika a duch kapitalismu*, s. 200 (překlad upravil J. H.).

³⁷⁸ M. WEBER, *Základní sociologické pojmy*, s. 154.

Tutéž situaci, byť v jiných souvislostech, se Weber snažil vykreslit také v přednášce *Věda jako povolání* (Wissenschaft als Beruf, 1919). Také zde totiž německý sociolog konstatuje ústup náboženských hodnot („je osudem naší doby s jí vlastní racionalizací a intelektualizací, především ale s jejím zbavením světa kouzla, že právě nejvyšší a nejsublímovanější hodnoty z veřejnosti ustoupily do pozadí“),³⁷⁹ avšak zatímco dříve líčil poměrně temnou představu „ocelové klece“, ze které není úniku, nyní situaci „odkouzleného světa“ chápe daleko smířlivěji, prostě jako „osud doby“, který je třeba „mužně nést“.³⁸⁰

Jak naznačuje název Weberovy přednášky, metaforou „odkouzlení světa“ se autor zabýval především v souvislosti s moderní vědou. Právě ona totiž asi nejlépe vystihuje skutečnost, že spolu s takzvanou „intelektualizací“ a „racionalizací“ se moderní svět zbavil všech „tajemných a nepropočitatelných sil“; řečeno Weberovými slovy: „Už nemusíme jako divoši, pro něž takovéto mocnosti existovaly, sahat k magickým prostředkům, abychom duchy ovládli nebo je uprosili. To dnes konají technické prostředky a výpočet.“³⁸¹ Vědu proto – s jejím matematickým základem, racionálním experimentem atd. – můžeme v rámci Weberova výkladu považovat za výraz „racionalizace“ par excellence. Právě na jejím příkladu ovšem Weber – podobně jako v případě hospodářství – poukazuje na skutečnost, že „racionalizovaný“ provoz sám o sobě není zdrojem životního „smyslu“. Weber v této souvislosti například konstatuje, že „všechny přírodní vědy nám dávají odpověď na otázku, co máme dělat, *jestliže* chceme život *technicky* ovládnout“, už ovšem nediskutují to, „*zda* jej technicky máme a chceme ovládnout, a zda to vůbec má nějaký smysl.“³⁸² Jedním dechem ovšem německý sociolog dodává, že tak to vlastně má být, neboť není a ani nemůže být úkolem moderní „vědy“, aby nahrazovala to, co dřív poskytovala „víra“. Úkol „vědy“ je podle Webera jiný: „věda“ nám může poskytnout „znalosti o technice, jak zvládat život, vnější věci i jednání lidí propočtem“;³⁸³ nabízí nám „metody myšlení, jeho nástroje a jeho výuku“;³⁸⁴ může nám pomoci objasnit, „že k problému hodnoty, o který se vždycky jedná [...], lze prakticky zaujmout ta a ta rozličná stanoviska“, kterým odpovídají „ty a ty prostředky“.³⁸⁵ Nemůže však za nás vykonat

³⁷⁹ M. WEBER, *Věda jako povolání*, s. 131.

³⁸⁰ Tamt., s. 132.

³⁸¹ Tamt., s. 117.

³⁸² Tamt., s. 122.

³⁸³ Tamt., s. 127n.

³⁸⁴ Tamt., s. 128.

³⁸⁵ Tamt., s. 128.

samotnou volbu mezi jednotlivými „hodnotami“, neboť se z podstaty věci sama nemůže zapojit do „boje“ jednotlivých „hodnotových řádů“.³⁸⁶

Jako součást tohoto obrazu pak můžeme chápat také Weberovo dřívější vymezení problému „sociálněvědního a sociálněpolitického poznání“, jak je autor představil v textu „Objektivita“ *sociálněvědního a sociálněpolitického poznání* (Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, 1904). V něm německý sociolog mimo jiné konstatoval, že z podstaty věci „nikdy nemůže být úkolem zkušenostní vědy zjišťovat závazné normy a ideály, aby z nich mohla vyvozovat recepty pro praxi“.³⁸⁷ To pochopitelně neznamená, že by se věda vůbec nemohla „ideály a hodnotícími soudy“ kriticky zabývat. Jde však o to, že „věda“ má být pouze zdrojem určité „sebereflexe“ týkající se účelů, prostředků a následků našeho jednání: může nám pomoci ke zjištění, že „všechno jednání [...] ve svých konsekvencích znamená zastávání určitých hodnot, a [...] tím zpravidla jejich zastávání *proti jiným hodnotám*“;³⁸⁸ případně může „chtějícímu člověku napomoci k uvědomění oněch posledních axiomů, které jsou základem obsahu toho, co chce, a k uvědomění posledních hodnotových měřítek, z nichž nevědomě vychází, anebo z nichž – kdyby byl důsledný – by musel vycházet“.³⁸⁹ Weber tedy opět zdůrazňuje, že „volba“ mezi jednotlivými hodnotami už není věcí „vědy“, nýbrž člověka samého („dovést samo takovéto zvažování až k rozhodnutí už ovšem není možnou úlohou vědy, nýbrž úkolem chtějícího člověka“),³⁹⁰ a to právě z toho důvodu, že „posouzení platnosti těchto hodnot je záležitostí víry, a vedle toho *snad* i úkolem spekulativního uvažování a výkladu života i světa s ohledem na jejich smysl, v žádném případě ale předmětem zkušenostní vědy v tom smyslu, jak ji zde chceme rozvíjet“.³⁹¹ Jinými slovy, problémy, o kterých je zde řeč, podle Webera nemají „vědecké“, tedy „racionální“ řešení: „znakem *sociálněpolitického* charakteru nějakého problému totiž právě je to, že *není* možné jej vyřešit jenom na základě pouhých technických úvah, které by vycházely ze stanovených cílů, ale že, poněvadž problém přesahuje do oblasti obecných otázek *kultury*, se může a *musí* vést *spor* o regulativní hodnotová měřítka jeho řešení“;³⁹² při tom zároveň platí, že „čím dalekosáhlejší je jeho kulturní význam, tím méně je přístupný jednoznačným odpovědím

³⁸⁶ Tamt., s. 125n.

³⁸⁷ M. WEBER, „Objektivita“ sociálněvědního a sociálněpolitického poznání, s. 9.

³⁸⁸ Tamt., s. 10.

³⁸⁹ Tamt., s. 11.

³⁹⁰ Tamt., s. 10.

³⁹¹ Tamt., s. 12.

³⁹² Tamt., s. 13.

na základě materiálu zkušenostního vědění, a tím větší roli v něm hrají krajně osobní axiomy víry a hodnotové ideje.³⁹³

Weberovo pojetí vědy v tomto ohledu čelilo kritice a mnohými bylo odmítnuto.³⁹⁴ Tato kritika však pomíjí celkovou souvislost, v níž německý sociolog „vědu“ chápal. Ve Weberově výkladu totiž nejde jen o to, že by se věda „neměla“ dopouštět „hodnocení“, neboť „věda“, má-li být skutečně „racionální“, se jej z podstaty věci ani dopouštět „nemůže“. Weber přímo konstatuje, že „vědecké“ zastávání praktických stanovisek“ je „nemožné“ a „zásadně nesmyslné“, neboť různé hodnotové řady světa stojí proti sobě v „nesmiřitelném boji“, který „věda“ sama o sobě nemůže nijak rozhodnout.³⁹⁵ Jak již bylo uvedeno výše, věda může jednotlivé „hodnotové řady“ srovnat, popsat jejich důsledky apod., stěžejí však může učinit rozhodnutí, který z nich je lepší – racionální kalkulace takového rázu totiž zpravidla není možná, neboť, jak už jsme citovali výše, měřítko, která v takových otázkách rozhodují, jsou „hodnotová“ a jsou tedy vlastně nikoliv otázkou „racionality“, nýbrž otázkou „víry“.

Vycházíme tedy z předpokladu, že Patočka výše načrtnuté části Weberova díla znal. Jak ještě bude předvedeno, v Patočkově díle najdeme méně či více explicitní odkazy jak na Weberovy studie k sociologii náboženství, zejména tedy na *Předznamenání k sebraným statím k sociologii náboženství* (1920) a na práci *Protestantská etika a duch kapitalismu* (1904/1905), tak na další známé práce, jako je například přednáška *Věda jako povolání* (1919) nebo stať „Objektivita“ *sociálněvědního a sociálněpolitického poznání* (1904). Vedle toho Patočka pravděpodobně četl také některé další Weberovy spisy, z hlediska našeho vkladu jsou však důležité zejména ty výše zmíněné.³⁹⁶

2.1. Duševní krize evropského lidstva (30. léta)

Úvodním východiskem našeho uchopení Patočkova pojetí modernity bude – pro někoho možná překvapivě – krátký spis *Masarykovo a Husserlovo pojetí duševní krize evropského*

³⁹³ Tamt., s. 13.

³⁹⁴ Viz např. A. W. GOULDNER, *Anti-Myth: The Myth of Value-Free Sociology*.

³⁹⁵ M. WEBER, *Věda jako povolání*, s. 125.

³⁹⁶ Poukazy na skutečnost, že Patočka pravděpodobně četl některé další Weberovy spisy, najdeme v díle Johanna P. Arnasona, který například zmiňuje, že český filosof nejspíš četl Weberův spis *Zwischenbetrachtung* (J. P. ARNASON, *Nadcivilizace a její různé podoby*, s. 39) nebo Weberovo projednání otázky o idejích a zájmech (J. P. ARNASON, *Patočkova Evropa: kořeny, osudy a konce*, s. 77).

lidstva (1936). Byť čtenářům Patočkova díla při vyslovení pojmu „krize“ nejspíš přijdou na mysl jiné autorovy práce ze třicátých let – a to zejména již zmíněný habilitační spis *Přirozený svět jako filosofický problém* (1936) –,³⁹⁷ domníváme se, že je to právě porovnání Masarykova a Husserlova pojetí krize, které tvoří základ pro Patočkovy pozdější výklady.

Ve stručnosti řečeno, Patočka se ve svém spisu snaží poukázat na společné momenty jinak různých přístupů obou myslitelů. Jak Masaryk, tak Husserl totiž podle Patočky reflektovali takzvanou „duševní krizi“, která zasáhla „evropské lidstvo“. Oba při tom však zastávali odlišná východiska. Zatímco Masaryk se zabýval především problémem patologických sociálních jevů způsobených ústupem náboženské morálky, v Husserlově případě stála na prvním místě otázka moderní vědy a jejích původních základů.³⁹⁸ Za povšimnutí při tom stojí skutečnost, že oba autory Patočka vymezuje vůči pozitivismu Augusta Comta. Co se Masaryka týče, Patočka na straně jedné poukazuje, že český myslitel navázal na Comtovu koncepci dějin, jež moderní krizi vysvětluje jako příčinu přechodu k pozitivnímu stadiu. Na straně druhé ovšem Patočka zdůrazňuje, že Masaryk nepřijímá „Comtův názor na náboženství a jeho poměr k filosofii a vědě“, respektive „zachovává si volný pohled pro Comtův dogmatismus přírodovědy“ a „distancuje [se] od jeho racionalismu, v kterém byl Comte vědomým pokračovatelem Descartovým a Baconovým“.³⁹⁹ Husserl zase podle Patočky kritizuje „hypostazovaný systém moderní vědy, zbudovaný na metodice přírodovědecké, onen systém, který pozitivistické myšlení pokládá za samu pravou skutečnost, již potom vidí v radikálním rozporu s nazíráním ryze naivním i tradičně náboženským“.⁴⁰⁰ Husserlovi jde proto o nové založení vědy, respektive, chce nalézt „jednotnou rovinu“, která by dokázala „přehlédnout celek jsoucná

³⁹⁷ Připomeňme, že ve své habilitační práci Patočka předložil tezi, že „moderní člověk“ žije ve „dvojím světě, totiž ve svém přirozeném daném okolí a ve světě, který pro něj vytváří moderní přírodověda, založená na zásadě matematické zákonitosti přírodní“, přičemž „nejednota, která tím prostoupila celý náš život, je vlastním zdrojem duševní krize, kterou procházíme“ (J. PATOČKA, *Přirozený svět jako filosofický problém*, s. 129). V jistém ohledu proto souhlasíme s Petrem Rezkem, že habilitační spis nebyl z hlediska celku Patočkova díla určující prací. (P. REZEK, *Patočkova fenomenologie ducha v kontextu pražského filosofického kroužku*, s. 6 - 10). Podobně o Patočkově habilitaci hovoří například také Martin Cajthaml, který konstatuje, že „Patočka se v žádném ze svých pozdějších spisů k tomuto způsobu rozboru příčin krize ani k jeho způsobu řešení nevrací“ (M. CAJTHAML, *Evropa a péče o duši*, s. 109).

³⁹⁸ J. PATOČKA, *Masarykovo a Husserlovo pojetí duševní krize evropského lidstva*, s. 22n.

³⁹⁹ Tamt., s. 23.

⁴⁰⁰ Tamt., s. 24.

jinak, než si to představuje objektivistický racionalismus moderní, jež jsme poznali u Comta“.⁴⁰¹

Právě v návaznosti na toto srovnání Patočka naznačuje dva problémy, které z hlediska jeho dalšího uchopení modernity považujeme za zásadní: jednak se zde nejspíš poprvé otevřeně hlásí k Weberově pojetí západního „racionalismu“ jakožto klíčovému znaku moderní Evropy; zadruhé naznačuje záměr, který se později stane také hlavním motivem jeho filosofie dějin, totiž pokusit se porozumět vzniku a rozvoji modernity v souvislostech evropské křesťanské tradice.

Výše jsme sice předvedli, že v otázce moderního „racionalismu“, který je společným problémem Husserlovy a Masarykovy kritiky, se Patočka vztahuje především ke Comtovi,⁴⁰² přesto však v jeho výkladu narazíme také na následující poznámku, která explicitně zmiňuje dílo Maxe Webera:

„Při Husserlově charakteristice evropského ducha musíme mimoděk vzpomenout Maxe Webera s jeho pokusem o všestrannou charakteristiku evropského racionalizačního pudu, jak jej podává ve své slavné předběžné poznámce k článkům z náboženské sociologie.“⁴⁰³

Z hlediska třicátých let je tato poznámka marginální. Patočka se v té době sice na Webera odvolával ještě v několika dalších případech,⁴⁰⁴ lze nicméně konstatovat, že v jeho díle tehdy Weber ještě nehrál tak významnou roli. Podíváme-li se však na tuto poznámku s vědomím dalšího vývoje Patočkova výkladu modernity, tedy výkladu čtyřicátých a padesátých let, kdy se Weber dostal do středu filosofova zájmu, musíme této poznámce věnovat pozornost.

Abychom lépe pochopili důvody, proč se Patočka na Webera v této souvislosti odkázal, je namístě pokusit se vyzdvihnout některé styčné body mezi dílem Weberovým na straně jedné a dílem Masarykovým a Husserlovým na straně druhé.

Jak víme, Masaryk ve svém habilitačním spisu *Sebevražda hromadným jevem společenským moderní osvěty* (Der Selbstmord als sociale Massenerscheinung der modernen Civilisation, 1881) došel k závěru, že příčinou vzrůstající sebevražednosti, jednoho z patologických jevů nové doby, je právě ústup náboženství.⁴⁰⁵ Ve Weberově díle

⁴⁰¹ Tamt., s. 24.

⁴⁰² Tamt., s. 23.

⁴⁰³ Tamt., s. 25.

⁴⁰⁴ Připomeňme například Patočkův výklad Weberova pojetí „hodnotové neutrality“ moderní vědy, k němuž se ještě později vrátíme. Viz J. PATOČKA, Kapitoly ze současné filosofie, s. 94n.

⁴⁰⁵ T. G. MASARYK, *Sebevražda hromadným jevem společenským moderní osvěty*, s. 123.

je v tomto směru určující zejména již zmíněný pojem „odkouzlení světa“, s nímž se setkáme v přednášce *Věda jako povolání* (1919). Jak již bylo naznačeno výše, Weber reflektoval, že v moderní době „nejsublimovanější hodnoty z veřejnosti ustoupily do pozadí“.⁴⁰⁶ Byl si proto vědom, jak je pro moderního člověka tato situace světa „zbaveného kouzla“ obtížná, neboť pod „odkouzleným“ povrchem moderního života zůstává přítomna lidská potřeba „víry“, jež přirozeně hledá svá nová uplatnění („mnoho starých bohů je zbaveno svého kouzla, a proto ze svých hrobů vystupují v podobě neosobních sil, usilují o moc nad naším životem a opět mezi sebou začínají svůj věčný boj“).⁴⁰⁷ Avšak zatímco Masaryk zdůrazňuje nezbytnost náboženství („my potřebujeme náboženství, potřebujeme zbožnosti“),⁴⁰⁸ Weber před něčím takovým spíše varuje („pokusi-li se někdo bez nového, ryziho proroctví vyspekulovat náboženské novotvary, vznikne svým vnitřním smyslem něco podobného, co bude působit ještě hůře“).⁴⁰⁹ Weber proto konstatuje, že moderní člověk, nechce-li rezignovat na svůj intelekt, nesmí podlehnout touze po nových modlách a musí v této odkouzlené každodennosti obstát, neboť, jak již bylo zmíněno výše, „je mu souzeno, aby žil v době bez Boha a proroků“.⁴¹⁰

Srovnání Webera s Husserlem je podobně zajímavé. Podíváme-li se totiž na Weberovu práci *Věda jako povolání* (1919) a na Husserlovu přednášku *Krise evropského lidství a filosofie* (*Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie*, 1935), případně pak na práci *Krise Evropských věd a transcendentální fenomenologie* (*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, 1937), nemůžeme přehlédnout některé paralely. Weber se totiž, v mnoha ohledech podobně jako později Husserl, pokusil zachytit podstatu moderní vědy. Jako zjevná se při tom ukazuje například podobnost mezi Weberovým citováním Tolstého slov o „nesmyslnosti“ vědy („Věda je nesmyslná, neboť nám nedává odpověď na jedinou otázku, která je pro nás důležitá: ‚Co máme dělat?‘ ‚Jak máme žít?‘“)⁴¹¹ a Husserlovým konstatováním o neschopnosti vědy pomoci nám v našich „životních úzkostech“ („v našich životních úzkostech, jak slyšíme, nemá nám tato věda co říci,“ [...] „vylučuje otázky o smyslu nebo nesmyslnosti celé lidské existence“).⁴¹² Jinými slovy, ačkoliv je pohled obou autorů na

⁴⁰⁶ M. WEBER, *Věda jako povolání*, s. 131.

⁴⁰⁷ Tamt., s. 126.

⁴⁰⁸ T. G. MASARYK, *Sebevražda hromadným jevem společenským moderní osvěty*, s. 181.

⁴⁰⁹ M. WEBER, *Věda jako povolání*, s. 132.

⁴¹⁰ Tamt., s. 130.

⁴¹¹ Tamt., s. 121.

⁴¹² E. HUSSERL, *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, s. 27n.

společenskou úlohu vědy odlišný – zatímco Husserl kritizuje vývoj vědy od její původní řecké podoby až k té moderní, Weberovi v případě vědy nejde ani tolik o její kritiku jakožto spíše o pochopení a vymezení její role v rámci moderní společnosti –, oba reflektují, že moderní věda otázku „smyslu“ vylučuje. Podobně jako při srovnání s Masarykovým pojetím náboženství lze ovšem konstatovat, že zatímco Husserl v této situaci vidí problém, Weber ji zkrátka chápe jako součást moderní doby, již je třeba přijmout.

V tomto světle by mělo být jasnější, proč se Patočka později obrátil právě k Weberovu dílu. Jak totiž naznačují průsečíky Weberova výkladu s tím Masarykovým a Husserlovým, v porovnání s oběma mysliteli Weber poskytuje daleko komplexnější pohled na podstatu a problémy moderní společnosti. Zatímco oba zmínění autoři se zaměřili jen na určitý aspekt modernity – Masaryk na „beznáboženskost“, Husserl na „krizi věd“ –, Weberův výklad „racionalizace“, respektive specifické podoby „západního racionalismu“, poskytuje daleko ucelenější pohled na charakter a vznik moderní společnosti. Jak ostatně sám Patočka již ve třicátých letech konstatoval, Weber nám poskytuje charakteristiku, jež je „všestranná“.⁴¹³ Tomu odpovídá zejména již zmíněné *Předznamení k sebraným statím k sociologii náboženství*. Připomeňme si znovu, že Weber v něm ukazuje, jak „racionalizace“ prostupuje a v jistém ohledu zastřešuje proměny různých oblastí života – není to jen věda, která se na Západě rozvinula v „racionální a systematický odborný provoz“, nýbrž třeba také umění, kde Weber zmiňuje „racionální harmonickou hudbu“, nebo kapitalistické hospodářství, o kterém jsme se již detailněji zmínili výše. Jinými slovy, Weberovo pojetí „racionalizace“ jako by bylo svorníkem celé řady proměn, jež jsou se vzestupem moderní společnosti na Západě spojeny.⁴¹⁴

Zadruhé najdeme v rámci Patočkova porovnání Masaryka s Husserlem ještě jednu důležitou poznámku:

„[...] jak filosofickou činností Husserlovou, tak Masarykovou se táhne přesvědčení, že evropské lidstvo prochází vleklou duševní krizí, jejíž kořeny je nutno sledovat hluboko do minulosti, až k samým počátkům moderního myšlení.“⁴¹⁵

Domníváme se, že tato slova vystihují úkol, který se Patočka postupně snažil naplnit ve své filosofii dějin. Připomeňme, že filosofií dějin se Patočka začal zabývat již ve třicátých letech v textech jako *Několik poznámek k pojmům dějin a dějepisu* (1934), *Několik*

⁴¹³ J. PATOČKA, Masarykovo a Husserlovo pojetí duševní krize evropského lidstva, s. 25.

⁴¹⁴ M. WEBER, Předznamení k sebraným statím k sociologii náboženství, s. 169n.

⁴¹⁵ J. PATOČKA, Masarykovo a Husserlovo pojetí duševní krize evropského lidstva, s. 22.

poznámek o pojmu světových dějin (1935) či *O filosofii dějin* (1940). V této souvislosti je však namístě vyzdvihnout především krátký programový příspěvek „Filosofie dějin“, patrně pocházející z konce třicátých či počátku čtyřicátých let.⁴¹⁶ Právě v něm totiž Patočka pojmenovává problém, který se z hlediska jeho dalšího výkladu modernity ukazuje jako klíčový – klade si zde totiž otázku: „[...] co vlastně se odehrálo během těch staletí, za nichž z křesťanského člověka vznikl člověk bez křesťanství, člověk pokřesťanský.“⁴¹⁷ Zřejmě není náhodou, že tento text spadá do již zmíněné „strahovské pozůstalosti“, kde vedle něj najdeme další příspěvky, patrně pocházející ze čtyřicátých let, ve kterých se Patočka sám pokusil k oněm „počátkům moderního myšlení“ sestoupit. Způsob, jakým se Patočka přechod k modernímu světu v těchto spisech snažil zachytit – později pojmenovaný jako odvrát od starosti „o duši“ ke starosti „o vnější svět“ –,⁴¹⁸ již byl poměrně důkladně zmapován, a to s důrazem na Patočkův zájem o období renesance, reformace a osvícenství.⁴¹⁹ Zde v tomto ohledu vyzdvihneme pouze dva motivy, které se nám jeví jako důležité pro další výklad.

Zprvce jsou to Patočkovy úvahy o proměně pojetí „rozumu“, jak se s nimi setkáme v příspěvku *Dvojí rozum a příroda v německém osvícenství* (1942). Patočka zde naznačuje rozlišení mezi „intuitivním“ a „diskursivním“ rozumem, přičemž „diskursivní rozum“ představuje „jen prostředek, střední člen, jímž se dospívá k intuici, a pochopit jej možno pouze za předpokladu rozumu intuitivního, rozumu dosahujícího samé podstaty světa“.⁴²⁰ Jak ještě uvidíme, právě rozlišení mezi „rozumem“ jakožto něčím čistě „prostředním“ – což odpovídá weberovskému pojetí „racionality“ jakožto pouhé schopnosti rozvahy nad efektivní volbou „prostředků“ vzhledem k „účelům“ a „vedlejšími následky“ –, na straně jedné, a „rozumem“ chápaným v hlubším smyslu, tedy jakožto něčím „cílodajným“, spojeným s určitým pojetím životního „smyslu“, na straně druhé, se později v rámci Patočkova uvažování o modernitě stává poměrně výrazným motivem. Zmiňme například, že ve studii o „nadcivilizaci“ bude Patočka o moderní „racionálnosti“, respektive „racionální

⁴¹⁶ Patočkův rukopis neobsahoval název. Nadpis „Filosofie dějin“ byl tedy přidělen editory *Sebraných spisů*. Srov. I. CHVATÍK, P. KOUBA, *Ediční komentář*, s. 504.

⁴¹⁷ J. PATOČKA, [Filosofie dějin], s. 350. Dodávám, že na tuto pasáž Patočkova díla jsem narazil zejména díky výkladům Filipa Karfíka a Martina Cajthamla.

⁴¹⁸ J. PATOČKA, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, s. 88.

⁴¹⁹ V tomto ohledu se můžeme odvolat na výklady Filipa Karfíka (F. KARFÍK, *Die zerbrochene Harmonie*) a Martina Cajthamla (M. CAJTHAML, *Evropa a péče o duši*, s. 92–102). Problémem se podrobně zabýval také projekt *Andere Wege in die Moderne* (L. HAGEDORN, H. R., SEPP (eds.), *Andere Wege in die Moderne: Forschungsbeiträge zu Patočkas Genealogie der Neuzeit*).

⁴²⁰ J. PATOČKA, *Dvojí rozum a příroda v německém osvícenství*, s. 85.

technice moci“, hovořit v souvislosti s otázkou „jak žít“, nikoliv „proč žít“;⁴²¹ ve spisech o „době poevropské“ pak bude Patočka proti sobě stavit „běžný pojem ratio ve smyslu rozvažovací schopnosti“ a „rozum“, který se podle něj „projevuje v mravním životě, v básnictví, umění a náboženství“.⁴²²

Zadruhé nás zajímají Patočkovy úvahy nad možnou souvislostí mezi protestantismem a vznikem moderního kapitalismu. V tomto ohledu můžeme hovořit o zřejmém odkazu na Weberovu práci *Protestantská etika a duch kapitalismu*, ve které německý sociolog naznačil, že vzestup moderního kapitalistického hospodářství mohl mít v náboženském asketismu, respektive ve specifických podobách křesťanského protestantismu, jistou podporu. Význam, který tato teze pro Patočku měla, lze doložit hned na několika příkladech. Patočkův zájem o problematiku reformace dokládá například již krátký náčrtek *18. století všeobecně*, patrně pocházející právě ze čtyřicátých let, ve kterém Patočka srovnává katolickou a reformační zbožnost. Poznává při tom, že zatímco katolická svatost „vede ze světa ven“, reformace naopak „světa potřebuje“, neboť „v něm se prvně musí ukazovat osvědčování věřícího“, přičemž „svět však není ničím více než tímto prostředím osvědčení“.⁴²³ Dále vyzdvihneme pasáž z textu *Věčnost a dějinnost*, ve které přímo stojí: „Teprve reformací mizí stará koncepce politické jednoty, vznikají moderní otázky poměru státní autority a osobní svobody, myšlení činí první pokusy (v teologii) být ryzím myšlením Boha a člověka bez intervence antické kosmologie; netřeba tu dále rozvíjet vliv, který měl zvláště kalvinismus na vznik ducha kapitalismu atd.“⁴²⁴ V těchto případech bychom se patrně ještě mohli přit, nakořik Patočka myslel právě na Webera, nicméně pozdější výklady už nás nenechávají na pochybách. Například ve studii o „nadcivilizaci“ z padesátých let Patočka konstatuje, že „protestantská, kalvínská náboženská kázeň byla nepochybně silným činitelem působícím ke vzniku a upevnění moderního ducha podnikatelství, „povolání“, života racionálně zvládnutého a zmechanizovaného, života práce a úkolů“.⁴²⁵ Tomuto motivu Patočka zůstal věrný také později, což lze doložit na *Kacířských eseích*, v nichž konstatuje, že z původního „křesťanského duchovního jádra“, respektive z jeho „mentality askeze“ a „patosu osobního osvědčení hospodářským požehnáním“ vzešla „autonomie výrobního provozu, která

⁴²¹ J. PATOČKA, *Nadcivilizace a její vnitřní konflikt*, s. 245n.

⁴²² J. PATOČKA, *Doba poevropská a její duchovní problémy*, s. 39.

⁴²³ J. PATOČKA, *Reformation und Rationalismus*, s. 195; česky: J. PATOČKA, *18. století všeobecně*, s. 2.

⁴²⁴ J. PATOČKA, *Věčnost a dějinnost*, s. 167.

⁴²⁵ J. PATOČKA, *Nadcivilizace a její vnitřní konflikt*, s. 252.

charakterizuje moderní kapitalismus“.⁴²⁶ O mnohém vypovídá také jiný rukopis z téže doby, ve kterém Patočka mimo jiné poznamenává, že „exaktně předvídající věda umožňující produkci a výkon, disponující věděním, které vládne, vznikla pouze v Evropě“, přičemž dodává, že tento nový postoj vyrostl na „praktickém křesťanském postoji služby a práce“ a že křesťanská teologie již sama „zbavovala svět kouzla“ apod.⁴²⁷ Pokud bychom i tak měli o zdroji Patočkovy inspirace pochybnosti, můžeme nahlédnout do náčrtku *Evropa pramenem dějin*, podle všeho vzniklém v sedmdesátých letech, ve kterém Patočka Weberovo jméno v těchto souvislostech přímo uvádí: „Pojem povolání, osvědčení, teoretická nejistota a praktické osvědčení spásy, protestantismus, jeho duch se vlévá do počínajícího racionalismu, italské středověké finance, organizace výroby, osamostatnění kapitalistického podniku (M. Weber).“⁴²⁸

2.2. Nadcivilizace (40.–50. léta)

Zatímco ve třicátých letech je Patočkovo navázání na Webera spíše jen okrajově naznačeno, v letech čtyřicátých a padesátých se již český filosof k weberovskému konceptu „racionalizace“ hlásí daleko výrazněji. Děje se tak v rámci konceptu „nadcivilizace“. Ten Patočka patrně promýšlel delší dobu, neboť jeho náznaky najdeme jak v několika publikovaných textech z druhé poloviny čtyřicátých let, mezi které patří například články *Ideologie a život v ideji* (1946) a *Humanismus Edvarda Beneše* (1948), tak v původně nevydaných rukopisech, jako jsou náčrtky *Velké prvotní civilizace a Indie a Civilizace a vykoupení II* (patrně pocházející z téže doby) nebo jeho poznámkové sešity z let 1946–1950 (editory *Sebraných spisů* zatím pracovně přezdívané jako „Deníky“).⁴²⁹ Každopádně ovšem platí, že nejucelenějším způsobem Patočka svůj koncept „nadcivilizace“ představil v již zmíněné práci *Nadcivilizace a její vnitřní konflikt*, původně

⁴²⁶ J. PATOČKA, Kacířské eseje o filosofii dějin, s. 110.

⁴²⁷ J. PATOČKA, [5. Jakmile je pravý svět...], s. 752.

⁴²⁸ J. PATOČKA, *Evropa pramenem dějin*, s. 471.

⁴²⁹ Co se „deníků“ týče, již naše dřívější šetření ukázalo, že hlavní témata spisu o „nadcivilizaci“ byla prvně načrtnuta v několika pasážích těchto sešitů z let 1946–1950. Domníváme se však, že v souvislosti této práce není potřeba „deníky“ dále rozebírat, neboť klíčové formulace najdeme právě ve studii o „nadcivilizaci“ (viz zejm. J. PATOČKA, [Deníky], Sešit IX, 11.–13. VIII. 1948; srov. J. HOMOLKA: *Nadcivilizace...*, s. 24n.).

nepublikované studii z padesátých let, jež byla zamýšlena jakožto součást rozsáhlejšího konceptu „Negativního platonismu“.⁴³⁰

V Patočkově výkladu lze přitom rozlišit hned několik důležitých momentů, které se níže pokusíme rozebrat: Patočka zaprvé navazuje na Toynbeeho pojem „civilizace“; vůči němu ovšem, zadruhé, vymezuje své vlastní pojetí civilizace „moderní“, založené jednak na Weberově konceptu „stupňované racionalizace“ a jednak na souvisejícím pojmu „sekularizace“; na tomto základě se pak, zatřetí, otevírá hlavní téma studie, kterým je poukaz na existenci dvou forem moderní civilizace, respektive na její „vnitřní konflikt“.

Prvním klíčovým krokem, který se v Patočkově uchopení modernity ve druhé polovině čtyřicátých let a v letech padesátých odehrál, je tedy obrat k pojmu „civilizace“.

Ještě než se blíže podíváme na studii o „nadcivilizaci“, je namístě zmínit, že Patočkův zájem o problematiku civilizací je v autorově díle předznamenán například v krátkém náčrtku *Velké prvotní civilizace a Indie*. Z něj je s ohledem na náš další výklad namístě vyzdvihnout poznámku týkající se „magicko-iracionálního“ základu těchto civilizací. Patočka v tomto ohledu dochází k poznatku, že „velké prvotní civilizace /Egypt, přední Asie/ jsou možné jen toliko na podkladu magicko-iracionálním“, neboť „přechod“ od pouhých „klanů“ a „kmenů“ k těmto velkým „říším“ vyžaduje právě „přechod od konečného, přehledného, zvláštního k nekonečnému, nepřehlednému, univerzálnímu ve smyslu nesmyslovosti, pravé univerzálnosti“.⁴³¹ Právě tímto problémem, tedy odlišením „primitivních“ společností od „civilizací“, začíná také výklad studie o „nadcivilizaci“:

„Zatímco primitivních kultur se počítá do set, napočítal Arnold Toynbee toliko jedenadvacet civilizací v eminentním smyslu slova; totiž takových společenských soustav, kde nápodoba, podle jeho výměru, se neřídí zdrcující převahou zákonem ancienity, tj. tradice, nýbrž kde její zákon udávají tvořivé osobnosti.“⁴³²

Jak ukazuje výše předložený citát, ve studii o „nadcivilizaci“ již Patočka termín „civilizace“ chápe v souvislosti s dílem britského historika Arnolda J. Toynbeeho, respektive s jeho prací *A Study of History*.⁴³³ Na základě Toynbeeho výkladu pak český

⁴³⁰ Součástí náčrtku, který je považován za „rozvrh“ spisu projektu „Negativního platonismu“, jsou také kapitoly „Civilizace a nadcivilizace“ a „Nadcivilizace a její vnitřní konflikt“ (J. PATOČKA, [Rozvrh „Negativního platonismu“], s. 444).

⁴³¹ J. PATOČKA, *Velké prvotní civilizace a Indie*, s. 321.

⁴³² J. PATOČKA, *Nadcivilizace a její vnitřní konflikt*, s. 243.

⁴³³ Toynbeeho známou práci *A Study of History* tvoří celkem dvanáct svazků vydaných v letech 1934–1961. Nutno dodat, že z Toynbeeho rozsáhlého díla mohl mít Patočka v ruce jen některé z prvních šesti svazků,

filosof vyzdvihuje hned několik kritérií, s jejichž pomocí neodlišuje jen „civilizace“ od „primitivních společností“, nýbrž později také civilizaci „moderní“ od civilizací „tradičních“: jedná se zaprvé o způsob „společenské imitace“, zadruhé o nárok na „obecnost“ a zatřetí o otázku „organizace a akumulace moci“. Co se prvního kritéria týče, Patočka konstatuje, že život v „primitivních společnostech“ je zaměřen na nápodobu minulého a je proto regulován způsobem, který připomíná „biologickou strukturu“.⁴³⁴ To mimo jiné znamená, že v těchto společnostech dominuje „přírodní pravidelnost“, která pohlcuje veškerou případnou invenci, a Patočka proto tyto společnosti považuje za „nehistorické“ a „nečasové“.⁴³⁵ Oproti tomu v případě „civilizací“ již není určujícím rysem nápodoba minulého, „tradice“, nýbrž orientace na budoucnost, na ony „tvořivé osobnosti“.⁴³⁶ Zadruhé proti sobě Patočka staví „partikulárnost“ primitivních společností a „obecnost“ civilizací. Zatímco „primitivní společnosti se v podstatě uspokojují tím, že jsou určitou formou společenského života lidí, jdou do jednotlivostí“, „vysoké civilizace“ naopak tendují k „obecnosti“, přičemž je tomu dokonce tak, že „každá chce být ‚pravou‘ civilizací pro všechny“.⁴³⁷ S tím pak souvisí rys třetí, totiž že tuto snahu o „univerzalitu“ se civilizace snaží mocensky prosadit, takže každá civilizace je podle Patočky také „akumulací a organizací moci“.⁴³⁸ Jinými slovy, „civilizace“ mají oproti „primitivním společnostem“ mocenské ambice, chtějí se šířit a expandovat.

Ve druhém klíčovém kroku výkladu, kterým je pokus o definování „moderní civilizace“, se ovšem Patočka vůči Toynbeeho pojetí vymezuje – obrací se totiž k Weberovi a jeho pojmu „racionalizace“.

K Weberovi se Patočka odvolává v souvislosti s Toynbeeho výkladem otázky společenské imitace. Jak jsme naznačili výše, Patočka shrnuje, že britský historik rozdíl mezi „primitivními společnostmi“ a „civilizacemi“ chápal jako posun „od pouhé strnulé tradice a zbožnění minulosti k imitaci tvůrčích impulsů“.⁴³⁹ V „moderní civilizaci“ lze ovšem podle českého filosofa vidět další posun, neboť její podstata by „mohla být určena jako výběr z těchto impulsů: společenská imitace se soustředí stále výrazněji na ty tvůrčí

které vyšly v letech 1934–1939; případně si mohl přečíst také shrnující práci Davida C. Somervella *A Study of History: Abridgement of Volumes I–VI* z roku 1946 (srov. A. J. TOYNBEE, *A Study of History: Vol. I*; D. C. SOMERVELL, *A Study of History: Abridgement of Volumes I–VI*).

⁴³⁴ J. PATOČKA, *Nadcivilizace a její vnitřní konflikt*, s. 243.

⁴³⁵ Tamt., s. 243.

⁴³⁶ Tamt., s. 243.

⁴³⁷ Tamt., s. 244.

⁴³⁸ Tamt., s. 245.

⁴³⁹ Tamt., s. 247.

impulsy, které jsou racionální podstaty, tedy směřuje především k ovládnutí věcných sil a prostředků moci^{.440} Přesněji řečeno, „moderní civilizace“ se podle Patočky vyznačuje „stále stupňovanou kontrolou všech společenských funkcí, snahou předvídat, věcným postojem k společenským dějům“, tedy „stále stupňovanou racionalizací“^{.441} Tuto „stupňovanou racionalizaci“ při tom Patočka uchopuje s odkazem jednak na „marxistické teoretiky“ a jednak právě na německého sociologa Webera:

„Tato stupňovaná racionalizace stala se nyní, jak společenští badatelé různého zaměření konstatují, v moderní době, v podstatě asi od konce sedmnáctého století, základním, a určujícím faktorem společenským. Tento rys moderní civilizace je po zásluze zdůrazňován marxistickými teoretiky jako jedinečnost, která ji vyzvedá z řady ostatních. Podobně se vši energií tento problém racionalizace podtrhoval Max Weber.“^{.442}

V čem se tedy Patočka vzhledem k Toynbeeho výkladu odlišuje? Zatímco Toynbee „moderní civilizaci“ zařazuje mezi ty ostatní,⁴⁴³ Patočka naznačuje, že „moderní“ civilizace by v porovnání s těmi „tradičními“ mohla být podobným zlomem, jakým byly „civilizace“ vzhledem k „primitivním společnostem“. Oporou je mu při tom právě weberovský výklad „racionalizace“. Dřívější „civilizace“ byly totiž podle Patočky spojeny se specifickými „zabočeními v řešení otázek života“ – každá z nich měla „iracionální“ jádro, které se zabývalo otázkou „proč žít“, na niž lze ovšem jen stěží nalézt universální odpověď. Jejich snaha expandovat proto vždy narážela na odpor jiných kulturních okruhů, tedy jiných představ o tom „proč žít“^{.444} Teprve „moderní civilizace“ by problém svých tradičních předchůdkyň mohla vyřešit, neboť její podstatou není otázka „proč žít“, nýbrž jen otázka „jak žít“, na niž lze odpovědět právě s pomocí „stupňované racionalizace“, tedy prostřednictvím ovládnutí „věcné“ stránky života. Šíření moderní civilizace tak podle Patočky teoreticky nic nebrání, neboť její expanze může v jistém ohledu probíhat „anonymně“ a „automaticky“^{.445} Touto cestou tedy Patočka ukazuje, že „moderní civilizace“ má potenciál překonat všechny civilizace „tradiční“ a stát se první civilizací opravdu „univerzální“ – proto o ní tedy navrhuje hovořit jako o „nadcivilizaci“^{.446}

⁴⁴⁰ Tamt., s. 247n.

⁴⁴¹ Tamt., s. 246.

⁴⁴² Tamt., s. 247.

⁴⁴³ Tamt., s. 247.

⁴⁴⁴ Tamt., s. 246.

⁴⁴⁵ Tamt., s. 248.

⁴⁴⁶ Tamt., s. 247.

S „racionální“ povahou „moderní civilizace“ přímo souvisí otázka „sekularizace“. Patočka konstatuje, že šíření „racionální civilizace“, tedy postupné „překonávání“ a „rozkládání“ tradičních civilizací, je spojeno s „dějem“, který „byl sociology a historiky již odedávna rozebírán jako proces sekularizace“.⁴⁴⁷ V rámci Patočkovy studie je při tom „proces sekularizace“ vyložen jako možnost distinkce mezi „racionální“ a „nadracionální“ rovinou lidského života:

„Každá civilizace zná rozdíl mezi božským a lidským, nadracionálním a racionálním, vládnoucím a ovládaným, ale pro každou z nich obojí je na téže úrovni, obě stránky se pronikají a vplývají do sebe navzájem. Božské je tu v lidském bezprostředně přítomno. [...] Teprve v nadcivilizaci je možná distinkce mezi tím, co je v moci lidské, konečné bytosti, co je oblastí jejího pozitivního a obsahového vědění a jejího racionálního, tj. na pozitivním vědění založeného jednání, a tím, co se jim oběma vymyká.“⁴⁴⁸

Jinými slovy, v sekularizované společnosti se otevírá možnost udržovat distinkci mezi tím, co je v „moci lidské“, tedy co je založeno na „pozitivním a obsahovém vědění“ a na „racionálním“ jednání, na straně jedné, a tím, co se lidské moci „vymyká“, „co nelze objektivovat, tedy s bezprostředností člověka k nadsvětšskému“, na straně druhé; zatímco tradičním civilizacím byla podle Patočky vlastní theokracie, za níž se obě výše zmíněné roviny „racionálního“ a „nadracionálního“ různým způsobem „protínají a vplývají do sebe navzájem“, v moderní, racionální, sekularizované civilizaci se člověku otevírá možnost, aby od sebe obě životní úrovně oddělil.⁴⁴⁹

Třetím důležitým bodem výkladu je moment, ve kterém Patočka tezi o zdánlivě bezproblémovém šíření homogenní „nadcivilizace“ problematizuje poukazem na její „vnitřní konflikt“:

„A přece je dnes zcela zřejmé, že racionální civilizace je dnes v krizi tím, že existují dvě její pojetí, že dnešní stádium osvícenské kultury má dvě verze. První z těchto verzí si uvědomuje zvláštní omezenost racionální nadcivilizace, uvědomuje si, že její organizační schopnost, její úspěchy a její universalismus nespočívají na tom, že by chtěla a mohla skutečně ovládnout celek života, [...]“⁴⁵⁰ [...] „Druhá verze je zcela radikální a míní

⁴⁴⁷ Tamt., s. 247.

⁴⁴⁸ Tamt., s. 291, 292.

⁴⁴⁹ Tamt., s. 291n.

⁴⁵⁰ Tamt., s. 250.

antagonismus civilizací a nadcivilizace provést do všech důsledků, z racionální organizace učinit klíč všech životních otázek [...].⁴⁵¹

Předně je třeba ptát se, čeho se tento konflikt vlastně týká. Jak jsme naznačili výše, výsadou moderní společnosti je podle Patočky schopnost oddělit od sebe „racionální“ a „nadracionální“ rovinu lidského života; prvně jmenovanou rovinu pak můžeme chápat jako oblast lidské „autonomie“, v jejímž rámci běží především o dvě hlavní vize, dvě hlavní „hodnoty“: „hodnotu vědecké pravdy“ a „hodnotu svobody“.⁴⁵² Skutečnost, že se rozvinuly dva přístupy, jak ideál moderní společnosti realizovat, Patočka naznačil například již ve zmiňovaném článku *Humanismus Edvarda Beneše* (1948). V tomto krátkém příspěvku zmiňuje dvojí pojetí humanismu, „moderantní“ a „radikální“, přičemž prvně jmenované charakterizuje jako „uzavírající kompromisy se staršími životními principy“, zatímco to druhé jako „vyžadující radikální racionalistickou přestavbu celého života [...]“.⁴⁵³ Svůj pojem „radikalismu“ pak Patočka naznačuje například také v krátkém náčrtku *Civilizace a vykoupení II*, ve kterém hovoří o „pramenech nejradikálnějšího z moderních radikalismů“: „Základem je hegelovsko-feuerbachovský, pantheisticky inspirovaný humanismus: člověk přijímá v ekonomii světového celku úlohu posledního účelu, nejvyššího dobra a veškerého smyslu světového dějství.“⁴⁵⁴ Tyto dva pojmy ovšem Patočka plně rozvinul až ve studii o „nadcivilizaci“. V jejím rámci můžeme „moderantismus“ a „radikalismus“ chápat jako dva pokusy, jak se vyrovnat s výše popsáním rozlišením mezi „racionální“ a „nadracionální“ rovinou lidského života. Na straně jedné je zde „moderantismus“, který si je této distinkce vědom a při realizaci moderního projektu se proto jednak omezuje na oblast „racionalizovatelného“ (omezuje se na „ryze lidské možnosti“;⁴⁵⁵ nechce „ovládnout celek života“;⁴⁵⁶ „rozum“ si zde „zachovává svou distanci“;⁴⁵⁷ „moderantismus“ tvoří pouze „rámec, v němž celý náš život nabude zvláštní střízlivosti a stále větší racionální průzračnosti, ale kde se přece řeší pouze otázky prostředků, a nikoli účelů“⁴⁵⁸) a jednak připouští pluralitu interpretací moderních vizí („k jeho podstatě patří netotálnost“;⁴⁵⁹

⁴⁵¹ Tamt., s. 251.

⁴⁵² Tamt., s. 260.

⁴⁵³ J. PATOČKA, *Humanismus Edvarda Beneše*, s. 126.

⁴⁵⁴ J. PATOČKA, *Civilizace a vykoupení II*, s. 705.

⁴⁵⁵ J. PATOČKA, *Nadcivilizace a její vnitřní konflikt*, s. 250.

⁴⁵⁶ Tamt., s. 250.

⁴⁵⁷ Tamt., s. 257.

⁴⁵⁸ Tamt., s. 251.

⁴⁵⁹ Tamt., s. 253.

uznává „velkou rozmanitost zájmů, mezi nimiž může rozum fungovat jako instance vyrovnávající“, jako „soudce“;⁴⁶⁰ patří k němu „velká pestrost, rozmanitost, bohaté předivo zájmů“⁴⁶¹). Na straně druhé je zde ovšem „radikalismus“, který jednak odmítá, že by něco mohlo sahat mimo oblast „racionalizovatelného“ (neboť chce být „klíčem všech životních otázek“;⁴⁶² distinkce „nadlidského a lidského“ má být zrušena, a to tak, „že první složka se prostě vyškrtne“⁴⁶³), a jednak při uchopení základních vizí moderní společnosti nepřipouští pluralitu jejich interpretací (chce nastolit „vládu poslední, osmyslující racionality“;⁴⁶⁴ chce vytvořit „život nový, nekompartmentovaný, totální“⁴⁶⁵).

Hlavní výkladová linie Patočkovy studie pak sleduje vymezení a vzájemnou dynamiku obou těchto forem. Tato dynamika sice má poměrně dlouhou historii, neboť k rozdělení „nadcivilizace“ podle Patočky došlo již za Francouzské revoluce, nicméně onen „vnitřní konflikt“ vrcholí až ve dvacátém století.⁴⁶⁶

Při pohledu na první z obou forem, „moderantismus“, můžeme vlastně sledovat Patočkovu návaznost na analýzy „duševní krize“ Evropy ze třicátých let, které ovšem autor rozšiřuje nad rámec Masarykova a Husserlova pojetí – a to v duchu výše naznačeného výkladu Maxe Webera. Patočka při tom zdůraznil, že pro západní svět modernity je příznačné například „kapitalistické podnikání s jeho pracovním zkázněním“, „dělba práce a světový trh“, „zvěcnění, zautomatizování, zracionalizování společnosti“, „převaha vědy, tj. věcného a závazného vědění“, která upozaďuje nikoliv jen „náboženství“, nýbrž také „filosofii“, a tak dále.⁴⁶⁷ Na příkladu západního „liberalismu“ Patočka zároveň předvedl, že hlavní výsada „moderantní“ formy nadcivilizace – tedy vědomí, že racionální struktura nemá „vyplnit celý život“, nýbrž se má soustředit pouze na jeho „věcnou stránku“ a zachovat tak prostor pro sféru „nadracionálního“ – může ztroskotat na naprostém upřednostnění „věcné“ roviny lidského života, což je kromě jiného základem pro „mravní somnolenci“ a úplnou rezignaci na „problémy hloubky“.⁴⁶⁸

Poválečná léta jako by však v Patočkově pohledu na modernitu otevírala další rozměr, který výklady ze třicátých let přesahuje. V Patočkově myšlení se totiž odráží jak

⁴⁶⁰ Tamt., s. 257.

⁴⁶¹ Tamt., s. 266.

⁴⁶² Tamt., s. 251.

⁴⁶³ Tamt., s. 251.

⁴⁶⁴ Tamt., s. 251.

⁴⁶⁵ Tamt., s. 256.

⁴⁶⁶ Tamt., s. 269n.

⁴⁶⁷ Tamt., s. 248n.

⁴⁶⁸ Tamt., s. 264, 292–296.

celosvětové poválečné uspořádání světa ústící do studené války, tak situace v tehdejší Československu, kde se roku 1948 ujala moci tamější Komunistická strana.⁴⁶⁹ Ačkoliv je tedy „moderní civilizace“ v Patočkových očích stále určována dříve diagnostikovanou „duševní krizí“ Evropy a Západu vůbec, zároveň získává vlastní dynamiku, kterou vystihuje právě situace rodící se studené války: na Východě vzniká vůči Západu vymezená alternativa, která chce vizi „racionální civilizace“ uchopit vlastním způsobem a být tak nápravou moderního projektu. Tento posun v Patočkově díle předznamenává například text *Ideologie a život v ideji* (1946), ve kterém autor poukazuje na vzestup socialismu, který lze sledovat již po první světové válce. Zdůrazňuje při tom, že „první světová válka vedla ve svých mravních důsledcích na evropském Západě ke krizi důvěry k liberálním ideálům: ideálům politické svobody, demokracie, národního sebeurčení“;⁴⁷⁰ právě „mravní“ selhání liberalismu tak podle Patočky přispělo k obratu zájmu směrem k „sociálnímu ideálu rozbřesklému na Východě“.⁴⁷¹ Ve spisu o nadcivilizaci Patočka tento výklad dotahuje do všech důsledků. Ukazuje totiž, že sovětské impérium představuje doposud nejvýznamnější realizaci takzvaného „radikalismu“. Tato verze nadcivilizace – v minulosti uchopená například Babeufem, anglickými radikály či Marxem a Engelsem –⁴⁷² reflektuje, že moderní společnost má nedostatky po stránce morální, a proto se nechce angažovat jen na věčné rovině života, nýbrž chce život ovládnout zcela.⁴⁷³ Radikalismus má proto v úmyslu vyvinout cosi jako „mravní techniku“, techniku „ovládání lidí, jednotlivců i společenských skupin“, s jejíž pomocí by bylo možné člověka „obrátit“ na správnou cestu.⁴⁷⁴ Pokusem o naprostou expanzi racionální organizace do lidského života ovšem radikalismus přímo odmítá klíčový výsledek procesu sekularizace, tedy distinkci mezi „racionální“ a „nadracionální“ životní rovinou, a místo toho chce ustavit život „totální“ a

⁴⁶⁹ Dokládají to například jeho deníkové záznamy z druhé poloviny čtyřicátých let, ve kterých uvažuje jak nad minulou zkušeností s nacistickým Německem, tak nad nastupujícím komunismem (srov. např. J. PATOČKA, [Deníky], Sešit VII, 15. I. 1948, Sešit IX, 13. VIII. 1948). Vnitřní nejistota pak filosofa provázela i v dalších letech. Přestože Patočka po nástupu Komunistické strany Československa k moci přišel o možnost svobodně publikovat a působit na univerzitě, sám si často nebyl jist, jak má vlastně sovětský pokus o nápravu modernity chápat. Nikoliv náhodou se tedy filosof ve spisu o „nadcivilizaci“ přiznal, že v jeho výkladu vlastně „běží o náš pokus řešení bolestí a zmatků naší společnosti“ (J. PATOČKA, *Nadcivilizace a její vnitřní konflikt*, s. 291).

⁴⁷⁰ J. PATOČKA, *Ideologie a život v ideji*, s. 126.

⁴⁷¹ Tamt., s. 126.

⁴⁷² J. PATOČKA, *Nadcivilizace a její vnitřní konflikt*, s. 269.

⁴⁷³ Tamt., s. 251.

⁴⁷⁴ Tamt., s. 261.

„nekompartimentovaný“.⁴⁷⁵ Jako důsledek snahy o popření celé distinkce pak lze chápat Patočkou popisovanou skutečnost, že sovětská podoba „radikalismu“ se postupně zhroutila v nábožensko-politické pojetí spásy, vyznačující se společenskými slavnostmi (exemplárním příkladem je Svátek práce), kultury lidských (a přece nadlidských) hrdinů, pěstování legend či celkovou stylizací životního způsobu.⁴⁷⁶ Proto může Patočka konstatovat, že radikalismus nežli k rozumu tenduje spíše k „iracionalitě“.⁴⁷⁷

V tomto světle pak není překvapením, když dynamiku, která se rozvinula mezi západní verzí modernity a její východní alternativou, totiž „dialektiku“ mezi „buržoazním“ a „socialistickým“ řádem, Patočka nazývá nikoliv „dialektikou regenerace“, nýbrž „dialektikou“, která se odehrává „uvnitř oblasti společenského úpadku“.⁴⁷⁸

2.3. Doba poevropská (60.–70. léta)

Představu „racionální civilizace“ Patočka dále promýšlel ve svých textech z konce šedesátých a počátku sedmdesátých let, a to jednak v souboru esejů *O smysl dneška: Devět kapitol o problémech světových i českých*, který vyšel v roce 1969, avšak krátce po svém vydání byl zakázán,⁴⁷⁹ a jednak v prvních textech vznikajících v souvislosti s konceptem „doby poevropské“, které tvoří zejména dva články z počátku sedmdesátých let *Duchovní základy života v naší době* (1970) a *Doba poevropská a její duchovní problémy* (Die nach-europäische Epoche und ihre geistigen Probleme, 1970), jež se následně staly základem pro rozsáhlejší, nedokončený spis *Evropa a doba poevropská* (Europa und Nach-Europa, 1970–1977).

Nutno předznamenat, že Patočkův výklad modernity z konce šedesátých let je třeba v první řadě vidět na pozadí celkového společensko-politického uvolnění, které v tehdejší Československu vyvrcholilo roku 1968 takzvaným „Pražským jarem“. Právě ve světle těchto událostí pak není překvapením, že v rámci Patočkova výkladu modernity dřívější distinkce mezi „moderantismem“ a „radikalismem“ ztrácí na významu. Jak dokládá zejména prvně zmíněná práce *O smysl dneška*, Patočka si při pohledu na vývoj moderní společnosti na obou stranách železné opony naopak všimá spíše vzájemných

⁴⁷⁵ Tamt., s. 256.

⁴⁷⁶ Tamt., s. 255n.

⁴⁷⁷ Tamt., s. 257.

⁴⁷⁸ Tamt., s. 294.

⁴⁷⁹ Viz I. CHVATÍK, K. PALEK, Ediční komentář, s. 431n.

podobností.⁴⁸⁰ Patočkův výklad se pak, ve srovnání s tím z padesátých let, soustředí především na dva výrazné posuny: jednak jsou to strukturální proměny moderní společnosti, které překonávají její dřívější průmyslový ráz, a jednak je to celková proměna moderního, globalizujícího se světa, jenž se začíná vymykat jak eurocentrické, tak pozdější bipolární perspektivě.

Co se strukturální proměny modernity týče, je třeba připomenout, že v letech padesátých Patočka „racionální civilizaci“ spojoval především s prosazením „průmyslu“; moderní kapitalismus, opírající se o „světový trh“, šel totiž podle něj ruku v ruce s „industrialismem“, s „tendencí k mechanizaci, spoutání, odlidštění člověka“ apod.⁴⁸¹ V následujícím desetiletí si ovšem Patočka všímá celé řady změn, které charakter moderní civilizace výrazným způsobem proměňují. Již na konci šedesátých let hovoří o „moderních poměrech automatizace, kybernetiky, postupného vytlačování fyzické síly vůbec“.⁴⁸² Počátkem let sedmdesátých pak v podobném duchu mluví o „technice nového stupně“,⁴⁸³ „neotechnickém věku“,⁴⁸⁴ který charakterizují například již zmíněná „kybernetika“, „autoregulace“, „elektronika“, „computery“, „mechanismy neslychané jemnosti“ apod.⁴⁸⁵ Všimá si při tom, že všechny tyto nové vymoženosti vedou k transformaci ve strukturu lidské práce, spojené zejména s růstem terciární sféry:

„Automatizace, řídicí a samoregulační technika činí lidského zprostředkovatele mezi jednotlivými mechanizovanými pracovními procesy víceméně zbytečným. [...] Jádrem produkce se stává kombinace a prognostická regulace výrobních prvků. Tím se hlavní břemeno práce přesouvá na lidský intelekt a jeho nositele, intelektuály určitého typu. To si vynucuje kvantitativní vzestup technické inteligence, [...] v některých zemích je už dokonce vyšší než podíl klasického dělnictva; [...]. Rozpínající se terciární sféra vyžaduje stále větší množství školených pracovníků, z vysokých škol vycházejí rostoucí zástupy absolventů, [...]“⁴⁸⁶

Ve svém výkladu tedy Patočka reflektuje proměny, které lze charakterizovat konceptem takzvané „vědecko-technické revoluce“. Připomeňme v této souvislosti práci kolektivu autorů Československé akademie věd *Civilizace na rozcestí* (1964). Tým vedený

⁴⁸⁰ Srov. J. PATOČKA, O smysl dneška, s. 233n.

⁴⁸¹ J. PATOČKA, Nadcivilizace a její vnitřní konflikt, s. 275.

⁴⁸² J. PATOČKA, O smysl dneška, s. 246.

⁴⁸³ J. PATOČKA, Duchovní základy života v naší době, s. 11.

⁴⁸⁴ J. PATOČKA, Doba poevropská a její duchovní problémy, s. 88.

⁴⁸⁵ J. PATOČKA, Duchovní základy života v naší době, s. 11.

⁴⁸⁶ J. PATOČKA, Evropa a doba poevropská, s. 90.

Radovanem Richtou v ní tehdy jako jádro „vědecko-technické revoluce“ popsal „novou strukturu a dynamiku výrobních sil lidského života“, ve které věda a technika prolamují základy dané průmyslovou revolucí.⁴⁸⁷ Alespoň ve stručnosti zmiňme, že autoři například uvádějí, že „pracovní prostředky ve svém vývoji nyní překračují hranice mechanických strojů, vstřebávají funkce, které je v podstatě zvedají v celý samobytný výrobní komplex“; dále zmiňují, že „technika vyřazuje člověka z jeho bezprostředně výkonných, obslužných, operačních a nakonec i regulačních funkcí uvnitř bezprostřední výroby“ nebo že „do výrobního procesu pronikají v plné šíři nové výrobní síly společnosti, především věda a její technologická aplikace“.⁴⁸⁸ Ačkoliv se Patočka na termín „vědecko-technická revoluce“ explicitně neodvolává, je celkem pravděpodobné, že právě práce Richtova kolektivu byla jednou z těch, jež ho při jeho výkladu inspirovaly.

Jak jsme ovšem uvedli výše, nové promyšlení konceptu „racionální civilizace“ zároveň vede ještě k jednomu významnému posunu Patočkova vnímání modernity: k myšlence takzvané „doby poevropské“.

K úvahám o „době poevropské“ Patočku inspiroval britský historik Geoffrey Barraclough, který ve své knize *An Introduction to Contemporary History* (1964) poukázal na skutečnost, že na současný, poválečný svět už nelze pohlížet skrze eurocentrickou perspektivu. Přesněji řečeno, Barraclough ve své práci mimo jiné uvádí, že poválečná historická epocha musí být chápána jako odlišná perioda, která má své vlastní charakteristiky, jež ji vydělují z dob předcházejících. Mezi její znaky podle něj patří například „změněná pozice Evropy ve světě“, „vynoření Spojených států a Sovětského svazu jakožto ‚supervelmocí‘“, „zhroucení (nebo transformace) starých imperialistických říší britských, francouzských a holandských“ nebo „obroda Asie a Afriky“.⁴⁸⁹ Poznává při tom, že jedním z požadavků nové historické situace je „náležité pochopení přechodu od evropského k celosvětovému politickému systému“.⁴⁹⁰ Pro nový svět, který takto začátkem šedesátých let vznikl, pak Barraclough v jednom případě užívá právě označení „doba poevropská“ (post-European age).⁴⁹¹

Byť má Patočka k Barracloughově práci také své výhrady, přistupuje na jeho hlavní argument: „v době po druhé světové válce, v šedesátých letech, vstupujeme do světa podstatně odlišného od dřívějšího, do světa sice včerejškem připraveného, ale odlišného od

⁴⁸⁷ R. RICHTA A KOL., *Civilizace na rozcestí*, s. 24.

⁴⁸⁸ Tamt., s. 24.

⁴⁸⁹ G. BARRACLOUGH, *An Introduction to Contemporary History*, s. 17.

⁴⁹⁰ Tamt., s. 19.

⁴⁹¹ Tamt., s. 110.

něho aspoň tak, jako se odlišuje epocha tzv. novověku, zahájená humanismem – reformací – vznikem moderní vědy, od doby předchozí“.⁴⁹² Spolu s tím Patočka rekonstruuje hlavní historickou linii, která ke vzniku „doby poevropské“ vedla. Ve stručnosti řečeno, Patočka konstatuje, že klíčovou událostí byla v tomto ohledu průmyslová revoluce, díky které Evropa do svých rukou získala moderní vědu a techniku. Právě tato vědotechnika totiž Evropě umožnila získat světovou hegemonii. Snaha o imperiální ovládnutí světa evropskými mocnostmi ovšem nakonec vedla ke světovému konfliktu, který jednak připravil Evropu o její imperiální postavení a jednak vedl k pozdějšímu dualismu supervelmocí. Po druhé světové válce tak podle Patočky vzniknul nový, postimperiální a postkoloniální svět, který je sice „formálně europeizovaný“, Evropa v něm však přestala hrát hlavní roli, a to jak z hlediska mocenského, tak z hlediska kulturního.⁴⁹³ Za klíčovou můžeme považovat zejména Patočkovu poznámku, že v tomto novém světě „vedle dvou supervelmocí počínají vystupovat další mimoevropské kolosy demografické a politické“.⁴⁹⁴

Abychom porozuměli posunu, který koncept „doby poevropské“ v rámci Patočkova myšlení znamená, je namístě podívat se opět na filosofovy úvahy z padesátých let. Tehdy, v rámci konceptu „nadcivilizace“, totiž Patočka předložil celou řadu poznámek, ve kterých myšlenku „doby poevropské“ v jistých ohledech předznamenával. Již tenkrát totiž psal o tom, že „Evropa, vypracovavší koncepci nadcivilizační, překonává a ruší se sama“; že „musí vzniknout nezbytně snaha mít na universální civilizaci rovnou účast, snaha postavit se proti privilegii Evropy“;⁴⁹⁵ nebo že „bude-li koncem století počet světového obyvatelstva 3,3 miliardy proti nynějším 2,2 miliardy, pak tento přírůstek jen z malé části přijde na účet Evropy a jejího zbytnělého přídavku amerického“.⁴⁹⁶ Jinými slovy, již tenkrát Patočka předpokládal, že dojde k „historizaci mimoevropských civilizací“, k „jejich zatažení do oblasti racionální nadcivilizace“.⁴⁹⁷

Při srovnání těchto úvah s pracemi z přelomu šedesátých a sedmdesátých let je však třeba vyzdvihnout jeden podstatný rozdíl. V padesátých letech byl totiž Patočka přesvědčen, že vstup oněch „mimoevropských civilizací“ do světového dění bude mít charakter jejich asimilace v duchu dříve popsaných principů „racionalizace“ a

⁴⁹² J. PATOČKA, *Duchovní základy života v naší době*, s. 10.

⁴⁹³ *Tamt.*, s. 11.

⁴⁹⁴ *Tamt.*, s. 11.

⁴⁹⁵ J. PATOČKA, *Nadcivilizace a její vnitřní konflikt*, s. 270.

⁴⁹⁶ *Tamt.*, s. 272.

⁴⁹⁷ *Tamt.*, s. 270.

„sekularizace“.⁴⁹⁸ Patočka v této souvislosti hovořil například o Japonsku, Číně či Indii, přičemž konstatoval, že „moderní princip“ zde nejprve pronikne „ve své vysoce technické podobě“, jež pozvolna bude následovat i jeho uplatnění „myšlenkové“: „Zde všude domácí civilizační jádra přes svou rezistentnost budou vytlačována z ústředí na okraj a bude se odehrávat týž sekularizační proces, jehož jsme svědky v Evropě a jejích přímých civilizačních výrůstcích. [...] Na základě obdobného rozkladu však se bude připravovat vznik téže racionalistické formy života, která vládne dnes již u nás.“⁴⁹⁹ Toto eurocentrické stanovisko, které je v jistém ohledu přítomno také ve Weberově výkladu o „universálním významu a platnosti“ západních „kulturních jevů“,⁵⁰⁰ ovšem Patočka ve spisech o „době poevropské“ překračuje. Reflektuje totiž, že v moderní době rozhodně nepůjde o šíření jedné homogenní struktury „racionalistické“ životní formy, jak se domníval v padesátých letech, nýbrž že do hry naopak budou vstupovat různé „neprůhledné, racionálně nekalkulovatelné faktory“.⁵⁰¹ V moderním, globalizujícím se světě budou totiž hrát vlastní, autentickou roli „duchovní“ základy rozmanitých kulturních světů. Tato „nově procitající a tvořící se kolosální společenství, nové masy moci“ totiž sice podle Patočky mohou být „formálně europeizovány“, mohou přijmout „evropskou techniku a organizaci“, avšak „vnitřně jsou z velké části Evropě, jejím tradicím a její duchovní historické substanci, cizí a vůči ní odmítavé.“⁵⁰² Situaci doby poevropské proto Patočka chápe jako „pluralismus“, který bude založený v „různých historických substancích“:

„Uděláme tedy dobře, když si uvědomíme, jakými tradičními myšlenkovými komplexy byla nově se formující, poevropská lidstva doposud určována, abychom zahlédli elementy možné budoucí duchovnosti. Dnešní živé tradice jsou různé formy křesťanství (západní Evropa, Spojené státy, Latinská Amerika, Afrika a diaspora v ostatním světě), židovství, islám (arabský svět, Malá Asie, Persie, Indie, Indonésie, částečně Sovětský svaz, Afrika), marxismus-leninismus (Sovětský svaz a lidové demokracie, Čína, ale s archaickými, universistickými spodními proudy), astrobiologie (Čína, Japonsko, hinduistická Indie), buddhismus (část Indie, Čína, jihovýchodní Asie, Japonsko atd.), neolitické předkolumbovské tradice (Latinská Amerika), africké komplexy tradic, částečně rovněž sahající do neolitu. Lze očekávat, že všechny tyto tradice se přímo či nepřímo, vědomě či s elementární spontaneitou uplatní, že svou renesancí zažijí věci,

⁴⁹⁸ Tamt., s. 248.

⁴⁹⁹ Tamt., s. 248n.

⁵⁰⁰ M. WEBER, Předznamenání k sebraným statím k sociologii náboženství, s. 169.

⁵⁰¹ J. PATOČKA, Duchovní základy života v naší době, s. 15.

⁵⁰² Tamt., s. 15.

jež by žádnému Evropanovi nepřišly na mysl, že moderní racionalita bude legována něčím, co by nikdo nečekal.“⁵⁰³

Patočkův pohled na „doby poevropské“, spojený s důrazem na svébytnost mimoevropských kulturních světů, lze konečně dokreslit autorovým vymezením vůči Husserlově akcentu na evropskou výjimečnost, ba dokonce nadřazenost nad ostatními.⁵⁰⁴ Připomeňme, že Husserl ve své vídeňské přednášce *Krise evropského lidstva a filosofie* (Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie, 1935) například poznamenal, že Evropa „má něco jedinečného, co je na nás citelné i pro jiné lidské skupiny, něco, co je nezávislé na úvahách o prospěšnosti motivuje, aby se přes nezlomnou vůli k duchovní sebezáchově přece jen poevropšťovaly, kdežto my, pokud si dobře rozumíme, nikdy se například nepoindičtíme“.⁵⁰⁵ Proti takovému stanovisku se Patočka výrazně vymezuje zejména v textu *Husserlova idea evropské racionality* (1974). V původně nevydaném příspěvku totiž Patočka explicitně kritizuje Husserlovu tendenci vydávat „ideál evropského raticia“ za „obecné uskutečnění lidstva“.⁵⁰⁶ Patočka oproti tomu v souvislostech „doby poevropské“ naopak poukazuje na význam „obnovení vážnosti“ mimoevropských kultur: „nikde totiž nenaráží Evropa na nějakou prázdnou tabuli, všude již bylo nějaké dílo vykonáno, všude již je nějaký právě tak aktivně zformovaný svět“.⁵⁰⁷ Otevřenost Patočkova tehdejšího myšlení pak mimo jiné dokládá poznámka, v níž autor uvádí, že „činnost některých moderních etnologů a etnosociologů [jmenuje například Lévi-Strausse – poznámka J. H.] výmluvně svědčí o tom, že se nyní začíná chápat, jak je důležité originalitu těchto mimoevropských tradic zachovat“.⁵⁰⁸

Pomyslný dovětek k výkladu „doby poevropské“ pak můžeme najít v jednom z posledních autorových textů *Schéma dějin* (Geschichtsschema), ve kterém – podobně jako v řadě dalších náčrtků z té doby (např. *Evropa a její dědictví*, *Zamyšlení nad Evropou*) –⁵⁰⁹ Patočka problém Evropy a moderní civilizace znovu promýšlel. Ve zmíněném příspěvku

⁵⁰³ J. PATOČKA, *Doba poevropská a její duchovní problémy*, s. 39n. Podobný výčet Patočka předkládá také v textu *Duchovní základy života v naší době*: „Evropa-USA (na bázi tradičního křesťanství), SSSR (marxismus-leninismus), arabskoislámský svět (islám), Latinská Amerika (neolit), Afrika (rovněž, ale v jiné verzi), Čína (astrobiologie, kosmično), Indie (totéž v jiné, pozitivnější verzi).“ (J. PATOČKA, *Duchovní základy života v naší době*, s. 16.)

⁵⁰⁴ K tomu viz K.-Y. LAU, *Patočkovu pojetí Evropy: interkulturní úvaha*, s. 477n.

⁵⁰⁵ E. HUSSERL, *Krise evropského lidstva a filosofie*, s. 338.

⁵⁰⁶ J. PATOČKA, *Husserlova idea evropské racionality*, s. 184.

⁵⁰⁷ *Tamt.*, s. 184.

⁵⁰⁸ *Tamt.*, s. 184.

⁵⁰⁹ Srov. J. PATOČKA, *Evropa a její dědictví*; J. PATOČKA, *Zamyšlení nad Evropou*.

jako bychom sledovali autorův pokus celý výklad, jenž byl započat někdy koncem čtyřicátých let prvními úvahami o „racionální civilizaci“, resp. „nadcivilizaci“, zpětně shrnout:

„Planetární éra byla zahájena a umožněna evropskou technikou a organizací, krátce, evropskou racionální civilizací. Racionální civilizace nebyla sama nic jiného než plod výkladu světa zaměřeného na rozvíjení moci a síly života; můžeme se potom divit, že muselo vést ke zhroucení Evropy [...]“⁵¹⁰ [...] „Vznik planetární éry a dějin lidstva je o sobě jen dokončením procesu zahájeného před dlouhou dobou a uloženého v samých základech racionální civilizace.“⁵¹¹

2.4. Technická/průmyslová civilizace (70. léta)

Předchozí odstavce by mohly budít dojem, že konceptem „doby poevropské“ se Patočkův výklad „racionální civilizace“ a modernity vůbec logicky uzavřel. Takovou interpretaci ovšem poněkud komplikuje autorovo asi nejznámější dílo z téže doby, *Kacířské eseje o filosofii dějin* (1975). Patočka v nich totiž představuje koncept takzvané „technické“ či „průmyslové“ civilizace,⁵¹² který má daleko blíže k jeho výkladům z padesátých let, a to zejména ve dvou ohledech: zaprvé se namísto promyšlení „neotechnického věku“, který reflektuje změny způsobené takzvanou „vědecko-technickou revolucí“, opět vrací k důrazu na roli „průmyslu“; zadruhé namísto náčrtků duchovního „pluralismu“, který je příznačný pro „dobu poevropskou“, opět rozebírá neschopnost moderní civilizace překonat distinkci mezi „racionální“ a „nadracionální“ rovinou lidského života.

Co se Patočkova návratu ke zdůrazňování „průmyslového“ rázu modernity týče, setkáme se s ním zejména v pátém a šestém z *Kacířských esejů*, jež nesou názvy *Je technická civilizace úpadková a proč?* a *Války 20. století a 20. století jako válka*. Připomeňme, že o devatenáctém a dvacátém století zde Patočka přímo hovoří jako o „době průmyslové civilizace, která smetla, jak se dnes zdá, definitivně jiné, starší pokusy lidstva utvářet, ba produkovat svůj život bez pomoci vědy a techniky“.⁵¹³ Jak jsme již předvedli dříve, vznik této „průmyslové civilizace“ Patočka vnímá na pozadí své filosofie dějin, ve

⁵¹⁰ J. PATOČKA, *Schéma dějin*, s. 278.

⁵¹¹ Tamt., s. 279.

⁵¹² Patočka v *Kacířských esejích* používá oba pojmy (J. PATOČKA, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, s. 98).

⁵¹³ J. PATOČKA, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, s. 98.

kteře poukazuje na odvrat od starosti „o duši“ směrem ke starosti „o vnějši svět“. ⁵¹⁴ Co je však z našeho pohledu nejdůležitější, podobně jako v padesátých letech zde Patočka navazuje na Weberův výklad vzestupu moderního „racionalismu“, který se v jeho očích pojí právě se vznikem novodobého hospodářsko-průmyslového provozu. Pro dokreslení způsobu, jakým Patočka Weberovu tezi do svého výkladu zapracovává, připomínáme pasáž, z níž jsme již dříve část citovali:

„Proměny v křesťanském duchovním jádře samém, přechod napřed od šlechtického křesťanství k církevní autonomii a potom k laickému křesťanství umožnily, aby samo křesťanství přispělo reformační mentalitou askeze ve světě a patosem osobního osvědčení hospodářským požehnáním ke vzniku oné autonomie výrobního provozu, která charakterizuje moderní kapitalismus.“ ⁵¹⁵

Tím ovšem Patočkův výklad tohoto motivu nekončí. Byť to český filosof explicitně nezmiňuje, jeho interpretace se v mnoha ohledech přibližuje Weberově metafoře „ocelové klece“. Jak jsme již uvedli výše, Weber chtěl tímto přirovnáním vyjádřit ráz moderního hospodářství, které se postupně proměnilo v zaběhnutý provoz, z něhož už nelze jen tak vystoupit. ⁵¹⁶ Návaznost Patočkova výkladu na Weberovu metaforu se nám zdá zřejmá zejména v následující pasáži, jež přímo navazuje na výše citovaná slova:

„Ten se velmi brzy zbavuje skořápek náboženského impulsu a spojuje se s bytostně vnějškovým, osobním a morálním posláním odcizeným moderním racionalismem s jeho nesmírně účinným matematickým formalismem a jeho úspěšnou, k ovládnutí přírody, pohybu a sil obrácenou tváří, tváří moderního mechanismu, který se jen až příliš rád proměňuje v mašinismus, a přispívá tak k tomu, co se nazývá průmyslovou revolucí. Ta potom prorůstá a určuje stále úplněji náš život: evropské lidstvo, a dnes již lidstvo vůbec, nemůže ve své diferenciaci povolání a propletenosti zájmů prostě fyzicky existovat bez tohoto na vědě a technice vždy mohutněji spočívajícího (a ovšem zásoby světové, planetární energie pustošícího) způsobu výroby, takže racionální ovládnutí, chladná ‚pravda‘ tohoto nejstudenějšího ze všech studených netvorů nám zastírá dnes naprosto jeho vznik [...].“ ⁵¹⁷

Weberovu představu „ocelové klece“ ovšem Patočka dál vlastním způsobem rozvíjí. Výše předložený výklad totiž propojuje s Heideggerovým pojetím „techniky“, jak je známe z

⁵¹⁴ Tamt., s. 109.

⁵¹⁵ Tamt., s. 110.

⁵¹⁶ M. WEBER, *Protestantská etika a duch kapitalismu* [II], s. 264.

⁵¹⁷ J. PATOČKA, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, s. 110n.

přednášky *Otázka techniky* (Die Frage nach der Technik, 1953). Připomeňme, že Heidegger ve své přednášce mimo jiné konstatuje, že „odkrývání v moderní technice je vymáhání (Herausfordern), které požaduje od přírody, aby dodávala energii, jež jako taková může být těžena a hromaděna do zásoby“.⁵¹⁸ K Heideggerově výkladu se Patočka přihlásil již dříve ve svém příspěvku *Nebezpečí technizace ve vědě u E. Husserla a bytostné jádro techniky jako nebezpečí u M. Heideggera* (1973), ve kterém kromě jiného konstatoval, že z pohledu vědotechniky se celý svět stává „pouhým objednavatelným a objednávaným souborem toho, čím je možno disponovat“.⁵¹⁹ V plné šíři je však tento motiv rozveden až v *Kacířských esejích*. V nich Patočka zaprvé konstatoval dopad vědotechnického pojetí světa na člověka:

„Člověk přestal být vztahem k Bytí a stal se silou, mocnou, jednou z nejmocnějších. [...] Vypadá to, jako by se stal ve světě ryzích sil velkým akumulátorem, který na jedné straně sil využívá, aby existoval a množil se, na druhé straně je však právě proto sám zapjat do téhož procesu, kumulován, propočítáván, využíván a manipulován jako kterýkoliv jiný stav sil“.⁵²⁰

Zadruhé pak v návaznosti na to Patočka předvedl, že celá „průmyslová civilizace“ se vlastně proměňuje v energetický komplex, který směřuje k válkám dvacátého století, v nichž má být nahromaděná energie rychle a intenzivně uvolněna:

„Že se proměna světa v laboratoř, která aktualizuje miliardy let akumulované konzervy energie, musí dít válečně, ukázala právě tato válka [první světová válka – poznámka J. H.]. Znamenala proto definitivní průlom toho pochopení jsoucna, které započalo v 17. věku vznikem mechanické přírodovědy a odstraněním všech těch „konvencí“, které se tomuto uvolňování síly kladly v cestu – přehodnocení všech hodnot ve znamení síly.“⁵²¹

Tyto poznámky nás každopádně nenechávají na pochybách, že je to nikoliv „neotechnický“ ráz „doby poevropské“, nýbrž kolos hospodářsko-průmyslového provozu, co Patočkův pohled na modernitu v polovině sedmdesátých let v první řadě určuje. Ke svým výkladům z let padesátých se však Patočka vrací ještě v jednom

⁵¹⁸ M. HEIDEGGER, *Otázka techniky*, s. 14.

⁵¹⁹ J. PATOČKA, *Nebezpečí technizace ve vědě u E. Husserla a bytostné jádro techniky jako nebezpečí u M. Heideggera*, s. 150.

⁵²⁰ J. PATOČKA, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, s. 114.

⁵²¹ *Tamt.*, s. 121.

ohledu. V *Kacířských esejích* totiž navazuje na svůj dřívější popis neschopnosti moderní civilizace nalézt vztah k „nadracionální“ rovině lidského života.⁵²²

Distinkci „racionální–nadracionální“ ovšem Patočka v sedmdesátých letech významným způsobem rozpracovává. Opírá se při tom mimo jiné o práci francouzského sociologa Emila Durkheima *Elementární formy náboženského života* (*Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, 1912), ve které je představena známá distinkce *sacrum–profanum*.⁵²³ Proč se však Patočka obrací právě k práci francouzského sociologa, když v minulosti patřila jeho pozornost spíše Weberovi? Jak jsme se pokusili ukázat, dílo německého myslitele popisuje první ze dvou dříve zmíněných rovin lidského života v moderní společnosti: Weberovy výklady „racionalizace“, nástupu „kapitalistického hospodářství“, „odkouzlení světa“ a dalších s tím spjatých fenoménů ukázaly, jak se v moderní společnosti utváří a osamostatňuje ona „racionální“ rovina lidského života, tedy rovina toho, co má člověk ve své moci, co lze propočítat, odhadnout, ovládnout apod.,⁵²⁴ již můžeme chápat mimo jiné také jako úroveň všedního rozvažování, každodenní starosti a materiálna, na kterou je existence každého člověka odkázána.⁵²⁵ Patočku však podle všeho stále více zajímala druhá z obou rovin, tedy oblast „nadracionálního“, která spolu s procesem sekularizace ztrácí svou tradiční formu. Její podstatu se v analýze australského totemismu pokusil zachytit právě Emile Durkheim.

Jak víme, Durkheim se snažil ukázat, že náboženství představuje něco jako „zhuštěný výraz“ společenského života, který se prostřednictvím svátečních chvil, přísně oddělených od všeho profánního, nejen vyjadřuje a oslavuje, nýbrž i utužuje a regeneruje.⁵²⁶ Co je však z Patočkova pohledu nejdůležitější, v popisu kmenových rituálů, na které se francouzský sociolog odvolával, se podařilo zachytit zvláštní ráz oné „nadracionální“ roviny. V Durkheimem citovaných pasážích například stojí, že „ze shromáždění jednotlivců vystupuje jakási elektřina, která je velmi rychle uvede do stavu neobyčejné exaltace“; že „rozpoutané vášně jsou tak prudké, že smetou vše z cesty“; nebo že „všichni jsou natolik vzdáleni běžnému rytmu života a jsou si toho natolik vědomi, že

⁵²² K tomu viz též J. HOMOLKA, *Proces sekularizace v „době poevropské“*; J. HOMOLKA, *Patočka and the „Disenchantment of the World“: Linking Patočka to the Contemporary Discussions of Religion and Secularism*.

⁵²³ J. PATOČKA, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, s. 101n.

⁵²⁴ J. PATOČKA, *Nadcivilizace a její vnitřní konflikt*, s. 291n.

⁵²⁵ J. PATOČKA, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, s. 110.

⁵²⁶ E. DURKHEIM, *Elementární formy náboženského života*, s. 452n.

cítí potřebu povznést se nad běžnou morálku⁵²⁷ Citované pasáže Durkheimova díla Patočku zaujaly zejména poukazem na skutečnost, že ona „nadracionální“ rovina života, která se v náboženských obřadech tak mocně demonstruje, s sebou nese určitou dvojnácnost: na straně jedné se člověku otevírá nový svět, v němž je schopen nazít svůj všední život z hlediska věcí, které jej přesahují; na straně druhé ovšem jedince strhává „démonie“, v níž nad sebou samým ztrácí kontrolu.⁵²⁸

Jak jsme již předvedli dříve, Patočka v rámci své filosofie dějin ukazuje, že tím, oč v rámci opravdových „dějin“ běží, je kultivace obou rovin lidského života, čímž se rozumí schopnost vztáhnout se ke „smyslu“, jenž je neznámý všednímu dni, nicméně zároveň si uchovat zodpovědnost, která člověku nedovolí podlehnout orgiastické démonii.⁵²⁹ Zatímco řecká a křesťanská epocha se s tímto problémem dokázaly vyrovnat, v moderní civilizaci zůstává vztah k „nadracionální“ rovině života nevyřešen. Výše jsme již předvedli, že v padesátých letech Patočka v rámci konceptu „nadcivilizace“ představil dva odlišné způsoby jak k této otázce přistoupit: na straně jedné to byl „moderantismus“, který pro rovinu „nadracionálního“ teoreticky zachovával prostor; na straně druhé „radikalismus“, který se jí naopak snažil popřít. V letech sedmdesátých ovšem Patočka tuto distinkci blíže nerozebírá. Namísto toho předvádí, že modernita, nyní nazývaná jako „průmyslová“ či „technická civilizace“, se zkrátka potýká se stejnou neschopností vztah mezi „racionální“ a „nadracionální“ rovinou lidského života artikulovat. To se projevuje zejména skrze patologické zvrácení života v kategorie „nudy“ a „orgie“.⁵³⁰ Jak jsme již předvedli výše, právě z toho důvodu Patočka v souvislosti s „technickou civilizací“ zmiňuje otázku „úpadku“.⁵³¹

⁵²⁷ Tamt., s. 239.

⁵²⁸ J. PATOČKA, Kacířské eseje o filosofii dějin, s. 101n.

⁵²⁹ Tamt., s. 103n.

⁵³⁰ Tamt., s. 111n.

⁵³¹ Tamt., s. 98n.

3. Je racionální civilizace úpadková?

Jak jsme již zmínili dříve, do titulu pátého ze svých *Kacířských esejů* Patočka vložil otázku, zdali „je technická civilizace úpadková a proč?“. Nyní se k tomuto problému konečně můžeme vrátit. V poslední kapitole naší práce se totiž chceme pokusit ukázat, že Patočkovi při úvahách nad „racionální civilizací“ v posledku nešlo o vykreslení modernity jakožto „úpadku“, nýbrž daleko spíše o hledání možností jejího „vzmachu“.

Na tuto skutečnost ostatně poukazuje celá řada interpretací Patočkova díla, jež akcentují zejména filosofovy práce ze sedmdesátých let, ve kterých se autor pokoušel nově promyslet problém „křesťanství“. Jako příklady takových výkladů lze vyzdvihnout příspěvky Jacquese Derridy (1930–2004), Ludgera Hagedorna (*1967) a Ivana Chvatíka (*1941).

Francouzský filosof Derrida ve své interpretaci *Kacířských esejů* nazvané *Tajemství, kacířství a odpovědnost: Patočkova Evropa* (1992) mimo jiné vychází ze dvou Patočkových myšlenek. Jednak je to představa „náboženství“ jakožto formy „zodpovědnosti“, která spoutává „démonii“ („náboženství není sakrální, ani nevzniká přímo ze zkušenosti sakrálních orgií a obřadů, nýbrž je tam, kde se překonává výslovně sakrální jako démonie“).⁵³² Zadruhé je to již dříve zmíněné odlišení „platónského“ a „křesťanského“ pojetí „zodpovědnosti“, ve kterém Patočka poukazuje na skutečnost, že „odpovědný život“ je v křesťanství „pojat jako dar něčeho, co posléze, i když má charakter Dobra, má rovněž rysy nepřístupného a navždy člověku nadřazeného – rysy mystéria, které má poslední slovo“.⁵³³ S tím souvisí další Patočkova poznámka, na kterou se Derrida přímo odvolává, totiž často citovaná teze, že „křesťanství“ je „dosud největším a nepřekonaným, ale též do konce nedomyšleným vzmachem, který člověka uschopnil k boji proti úpadku“.⁵³⁴ Derrida pak v rámci své úvahy nad Evropou zdůrazňuje právě potřebu Patočkovo pojetí „křesťanství“ náležitě rozvést, neboť podle něj „křesťanství nedospělo ke křesťanství“, respektive nedošlo k „završení nové zodpovědnosti, ohlašující se skrze *mysterium tremendum*“.⁵³⁵ Důvodem, proč se podle Derridy takovou podobu

⁵³² Tamt., s. 103.

⁵³³ Tamt., s. 106.

⁵³⁴ Tamt., s. 108.

⁵³⁵ J. DERRIDA, *Tajemství, kacířství a odpovědnost: Patočkova Evropa*, s. 569.

zodpovědnosti nepodařilo zrealizovat, je skutečnost, že se Evropa neoprostila od řecko-platónského pojetí politiky, které motiv tajemství potlačuje: „Co odlišuje moment platónské polis od orgiastického mystéria, jež si přivtěluje, a od křesťanského *mysterium tremendum*, které jej potlačuje, je výslovné vyznávání toho, že žádné tajemství se nepřipouští. Místo pro tajemství, pro mystérium či mystiku, je v tom, co platonismus předchází a co následuje po něm (démonicko-orgiastické mystérium a *mysterium tremendum*). Není však – podle Patočky – ve filosofii a v politice vycházející z platónské tradice“.⁵³⁶

Na Derridovu úvahu o potřebě plného rozvinutí křesťanství vlastním způsobem navazuje současný německý filosof Ludger Hagedorn. Ten si v rámci své úvahy *Překročit mýtus a osvícenství: náboženství u Jana Patočky* (2009) klade otázku, „jaké to bude křesťanství – po konci křesťanství?“, a snaží se rozvést představu jeho „demytologizované“ podoby.⁵³⁷ Hagedorn se však v porovnání s Derridou při promýšlení křesťanského motivu více drží celkových intencí Patočkova díla. Patočkovo pojetí křesťanství tak vidí v širším rámci filosofových představ o „negativitě“, o „konstituci smyslu přímo z absence ‚pozitivní‘ ideje“, se kterými se setkáme napříč Patočkovým myšlením. Právě motiv „křesťanství“ při tom pro takové úvahy poskytuje oporu, a to zejména skrze myšlenky „zřeknutí se Boha“, „získání sebe sama právě skrze ztrátu“.⁵³⁸ Touto cestou se tedy Hagedorn nakonec obrací k Patočkovým poznámkám týkajícím se křesťanského konceptu „radikální oběti“, které poukazují na „demytologizující“ potenciál, jenž v sobě „křesťanství“ nese. Hagedorn v této souvislosti přímo cituje Patočkova slova: „Není obětí za něco nebo za někoho, přestože je v jistém smyslu obětí za všechno a za všechny. V jistém bytostném smyslu je to oběť za nic, rozumíme-li tím to, co není žádné jsoucnost.“⁵³⁹ V samém závěru své úvahy pak Hagedorn motiv „demytologizovaného křesťanství“ zdůrazňuje prostřednictvím filosofových slov z jednoho ze soukromých seminářů sedmdesátých let. Patočka se tehdy obrátil k Matoušově evangeliu, ke známé pasáži *Mt 27,46* („Bože můj, Bože můj, proč jsi mě opustil?“), kterou okomentoval následujícími slovy: „[...] odpověď je v otázce. Co by se stalo, kdybys mě neopustil? Nic

⁵³⁶ Tamt., s. 572n.

⁵³⁷ L. HAGEDORN, *Překročit mýtus a osvícenství: Náboženství u Jana Patočky*, s. 379.

⁵³⁸ Tamt., s. 386n.

⁵³⁹ J. PATOČKA, *Nebezpečí technizace ve vědě u E. Husserla a bytostné jádro techniky jako nebezpečí u M. Heideggera*, s. 159.

by se nestalo, stát se může teprve tenkrát, když jsi mě opustil. Oběť musí jít až do samého konce. Opustil právě proto, aby nic, žádná věc tu nebyla, čeho se ještě mohu chytit. [...]“⁵⁴⁰

Do této linie úvah konečně zapadají také výklady Ivana Chvatíka, který, právě skrze odkaz na výše citovanou interpretaci Matoušova evangelia, formuluje myšlenku takzvané „třetí konverze“. Přesněji řečeno, Chvatík ve své studii *Zodpovědnost „otřesených“: Patočkova „péče o duši“ v „době poevropské“* (2010) zdůrazňuje, že z Patočkova výkladu vyplývá, že dosavadní podoby platónského programu „péče o duši“, řecká a křesťanská, musejí být následovány třetí – jak píše sám Patočka – „obrovitou konverzí“,⁵⁴¹ tedy novou formulací lidského vztahu k zodpovědnosti, která musí být formulována v situaci člověka opuštěného Bohem, a to „solidaritou otřesených“, nesenou takzvanými „duchovními lidmi“.⁵⁴² Ve svém pozdějším příspěvku *Jan Patočka – křesťan, nebo platonik?* (2015) pak Chvatík kritizuje Derridovu dříve zmíněnou přednášku, neboť Derrida v ní podle něj naznačuje, že Patočka je vlastně „křesťanský myslitel“, který spatřuje naději Evropy v dalším rozvedení křesťanství skrze eliminaci platonismu. Patočka však podle Chvatíka chtěl naopak křesťanství překonat rozvedením konceptu „osoby“, tedy novou formulací „péče o duši“, která byla původně ustavena právě Platónem: „Nezdá se však, že by se Patočkovo domýšlení křesťanství ubíralo směrem, který v něm chce vidět Derrida, totiž k naprostému rozchodu s řecko-římskou tradicí. Naopak. Patočkovy texty, přednášky a semináře bohatě dokládají, že třetí konverze, kterou Patočka proponuje, má sice dovést to, co začal svatý Pavel, když odmítl platónskou metafyziku Dobra, totiž rozloučit se s představou absolutního smyslu veškerenstva, ale má přitom zachovat zárodečné jádro platonismu, totiž sókratovskou péči o duši.“⁵⁴³

My se ovšem pokusíme ukázat, že problém, který výše zmínění autoři diskutují, zapadá v rámci Patočkova díla do širší souvislosti promýšlení představy „racionální civilizace“. Tuto širší souvislost jsme mohli zachytit díky rozboru Patočkova navázání na Weberův výklad „racionalizace“. Právě Weberovy analýzy západního „racionalismu“, představené mimo jiné v metaforách „ocelové klece“ a „odkouzlení světa“, totiž tvoří základní východisko problému, který se Patočka snažil promyslet: Je v rámci „zracionalizovaného“, „odkouzleného“ světa ještě možné nějak formulovat poměr k životnímu „smyslu“, který leží mimo oblast „racionální“ (všední, každodenní, profánní apod.) roviny lidského života a který by odpovídal programu „péče o duši“?

⁵⁴⁰ J. PATOČKA, Čtyři semináře k problému Evropy, s. 413.

⁵⁴¹ J. PATOČKA, Kacířské eseje o filosofii dějin, s. 80.

⁵⁴² I. CHVATÍK, *Zodpovědnost „otřesených“*. Patočkova „péče o duši“ v „době poevropské“, s. 165n.

⁵⁴³ I. CHVATÍK, *Jan Patočka – křesťan, nebo platonik?*

V závěrečné kapitole naší práce proto chceme načrtnout čtyři myšlenky, ve kterých se Patočka v souvislostech úvah o „racionální civilizaci“ pokusil odpověď na tuto otázku vlastním způsobem načrtnout. Tyto čtyři myšlenky při tom odpovídají čtyřem periodám Patočkova výkladu modernity, jak jsme je vykreslili v předcházející kapitole: v rámci textů ze třicátých let vyzdvihneme představu „současné filosofie“, v níž Patočka přímo reagoval na Weberovu přednášku *Věda jako povolání*; v případě konceptu „nadcivilizace“ z let čtyřicátých a padesátých nás bude zajímat pojem „moderantismu“; co se konceptu „doby poevropské“ z přelomu šedesátých a sedmdesátých let týče, zmíníme Patočkovu představu moderní „inteligence“, s níž se pojila myšlenka na „prohloubení racionality“; konečně v Patočkově výkladu „technické“ či „průmyslové civilizace“ ze sedmdesátých let podtrhneme poměrně často citovaný termín „solidarity otřesených“.

3.1. Současná filosofie

Co se Patočkova chápání „duševní krize“ týče, je nutno dodat, že z hlediska autorova promýšlení modernity nelze v tomto případě hovořit o rozvíjení nějakého vlastního konceptu. Ve třicátých letech šlo spíše o reflexi různých analýz modernity, z nichž v Patočkových očích dominovala jednak Husserlova kritika moderní „vědy“ a s ní spojená snaha o rozvinutí „transcendentální fenomenologie“ (ke které se Patočka ostatně sám přihlásil ve svém habilitačním spisu *Přirozený svět jako filosofický problém*, 1936), a jednak Masarykova kritika „beznáboženskosti“, diskutovaná s odkazem na moderní sebevražednost. Ačkoliv Patočka v této souvislosti zmínil také Weberovo pojetí „evropského racionalizačního pudu“,⁵⁴⁴ do vlastního, více systematického promýšlení konceptu „racionální civilizace“ se pustil až později.

Přesto však již ve třicátých letech najdeme minimálně jednu Patočkovu úvahu, o kterou se můžeme opřít. Jako jisté předznamenání autorova pozdějšího, daleko komplexnějšího promýšlení vztahu moderní společnosti k otázce „smyslu“ lze chápat jeho vymezení tzv. „současné filosofie“, se kterým se setkáme v krátkém příspěvku *Kapitoly ze současné filosofie* (1936). Ve zmíněném textu se totiž Patočka explicitně odvolává na Weberův výklad úlohy vědy v moderním světě, jak byl předložen zejména v přednášce *Věda jako povolání* (1919). Patočka vychází z obecnější úvahy nad tím, jak se má „filosofie“, nesoucí si v sobě určitý „universalistický nárok“, vypořádat se skutečností, že

⁵⁴⁴ J. PATOČKA, Masarykovo a Husserlovo pojetí duševní krize evropského lidstva, s. 25.

je „dítětem“ jednak „určité individuální formy životní“ a jednak určité „společensko-historické konstelace“.⁵⁴⁵ Konkrétně se při tom odvolává na souvislosti moderní doby, které nastínil právě Weber: „společenský život spočívá na jistých celkových koncepcích, které mezi sebou nejen neharmonují, ale dokonce stojí v rozhořčeném boji“, přičemž žádnou z nich nelze „racionálně přezkoušet“, neboť „v jejich základech je vždy něco, o čem nelze racionálně rozhodnout“.⁵⁴⁶ Patočka se proto ptá, jaké má „filosof“ v této situaci zaujmout stanovisko, a jedním dechem dodává, že „zde přece zřejmě nevystačí s žádným ‚názorem nekonečnosti ducha‘ a návratem ke své dílčí práci, ba takové ‚řešení‘ by muselo okamžitě být označeno jako prázdná fráze“.⁵⁴⁷ Při hledání vlastní odpovědi se nejprve obrací právě k Weberově postoji:

„Max Weber totiž řekl: pokud zůstávám na stanovisku přísně vědeckém, které se řídí pouze normou poznání, nemohu nic jiného než konstatovat a konsekventně promyslet různá stanoviska, mohu zjednat jasnost o jejich vnitřní souvislosti nebo inkoherci, mohu o každém činu, o každém názoru zjistit, do jakého kontextu, do jaké světonázorové souvislosti patří; ale nemohu nic více, pokud jsem pouhým učitelem, a nikoli vůdcem. V strašlivém zápase bohů, který se odehrává před naším zrakem, nemohu poznáním nikomu odejmout zodpovědnost vlastního rozhodnutí.“⁵⁴⁸

Vedle Weberovy odpovědi pak Patočka staví výklad Aristotelův, který z jeho hlediska představuje opačný extrém: „filosofii“ jakožto „nezaujaté nazírání“ naopak umísťuje na vrchol hierarchického uspořádání světa, přičemž „veškerý život má sloužit jí a je zbytečno se ptát po nějaké funkci filosofie v něm“.⁵⁴⁹

Co je však pro Patočku nejdůležitější, v obou případech je filosofie jistým způsobem vydělena z běžného života. Mezi Aristotelovým a Weberovým přístupem se proto Patočka snaží vlastním způsobem definovat úlohu „současné filosofie“. Ta podle něj na straně jedné musí přijmout, že ve filosofii opravdu je něco „božského“ (čímž bude eliminována Weberova „pragmaticko-utilitářská“ pozice), na straně druhé je však třeba

⁵⁴⁵ J. PATOČKA, Kapitoly ze současné filosofie, s. 91n.

⁵⁴⁶ Tamt., s. 93.

⁵⁴⁷ Tamt., s. 93n.

⁵⁴⁸ Tamt., s. 94. Dodejme, že podobně se Patočka k Weberovi vztahuje také v textu *Karl Jaspers (1937)*. V něm poznamenává, že ve Weberově pojetí je věda „pouze vědou, totiž pouhou relativní orientací, zvláště věda o člověku“; jinými slovy, „věda nikdy nemůže přinášet rozhodnutí, nýbrž pouze ostřit pro ně zrak, ale pokud je pravou vědou, nemůže člověka nikdy připravit o riziko rozhodování“ (J. PATOČKA, *Karl Jaspers*, s. 300).

⁵⁴⁹ J. PATOČKA, Kapitoly ze současné filosofie, s. 94.

odmítnout představu „královny života“ (čímž bude překonán Aristotelův „intelektuální aristokratismus“). Teprve pak může „současná filosofie“ představovat něco, co se skutečně může na společenském životě podílet. Jinými slovy, Patočka sice s ohledem na Weberův výklad připouští, že filosof je vždy vymezen určitou „životní formou“, z níž vyrůstá. To mu však nebrání v tom, aby v ní hrál aktivní roli. Ve světle dříve představeného konceptu „duchovního člověka“ pak není překvapením, že Patočka úkol „současné filosofie“ spatřuje v jejím sókratovském předobrazu, jenž ukazuje, že „filosofie“ může mít v celku života „platnou funkci“: „může tuto životní formu dotvářet a kritizovat vlastním životem, dotvořit její ideály, dát jim nový obrat a novou formu, postavit otazníky před slepé uličky [...]“.⁵⁵⁰ Jinými slovy, Patočka je přesvědčen o tom, že „současná filosofie“ má ze své podstaty povinnost podílet se na společenském životě, respektive být jeho „prohlubováním“:

„Ale filosofie, pochopená ryze pragmaticko-utilitářsky, ani aristokratismus aristotelského ražení nemůže tedy definovat pravou hodnotu a úkol filosofie. Kdybychom nevěřili, že ve filosofování je něco božského, nemohli bychom od filosofie očekávat skutečné prohlubování života, [...]“.⁵⁵¹

Patočkův výklad „současné filosofie“ tedy spadá do širší souvislosti úvah o společenské úloze „filosofa“, jež autor promýšlel v rámci svého konceptu „duchovního člověka“. Co je však pro nás v tuto chvíli nejpodstatnější, Patočka tuto otázku diskutuje na pozadí Weberovy představy „zrationalizovaného“, „odkouzleného“ světa a ukazuje – navzdory Weberovi –, že i v tomto světě „filosofie“ musí hrát aktivní roli a nemůže se omezit na pouhý „akademismus“ či „intelektualismus“. Úvaha ze třicátých let je ale jen náznakem toho, jakou společenskou roli Patočka „filosofovi“ či obecně „duchovnímu člověku“ přisuzoval později ve výkladech „moderní inteligence“ a „solidarity otřesených“. Širší souvislosti moderní situace, ve kterých se úloha „duchovních lidí“ ukazuje, Patočka ovšem ještě předtím vykreslil v pojmu „moderantismu“.

⁵⁵⁰ Tamt., s. 98.

⁵⁵¹ Tamt., s. 100.

3.2. Moderantismus

Bylo sice předvedeno, že v rámci konceptu „nadcivilizace“ Patočka oba pokusy – jak ten „moderantní“, tak ten „radikální“ – o ustavení vztahu k „nadracionální“ rovině života považuje za neúspěšné, přesto v jeho výkladu nelze přehlédnout celou řadu náznaků, že právě „moderantismus“, navzdory svému historickému selhání, má potenciál tento problém překonat a dovést tak „racionální civilizaci“ k jejímu „vzmachu“.

Důvodem, proč právě do „moderantismu“ Patočka vkládal takové naděje, je již dříve zmíněná skutečnost, že „moderantní“ forma se soustředí pouze na onu „věcnou“, tedy „racionální“ stránku života a že si je této omezenosti vědoma. V návaznosti na to pak Patočka zdůrazňuje, že „racionální“ životní rovina potřebuje určité doplnění („ratio [...] nestačí na celý život, a vyžaduje tedy doplnění nebo náhrady;“⁵⁵² „moderantní nadcivilizace je nemožná bez ingrediencí něčeho, co nepatří do ryze racionálního systému prostředků“⁵⁵³), jež může pocházet z tradičních civilizačních zdrojů (může „dojít k určitému vyrovnání s myšlenkami dosavadních civilizací“, tedy s „osobními, neracionalizovatelnými a přece podstatnými spolupodmínkami lidskosti“);⁵⁵⁴ v této souvislosti je zmíněno jak křesťanství („křesťanství se svým vědomím, že říše Boží není z tohoto světa, strukturně náleží dnes do souvislosti modernantní“), tak filosofie (filosofie „může mít v moderantismu svou autonomii“).⁵⁵⁵ Tím tedy ještě jednou připomínáme již dříve uvedenou skutečnost, že „moderantismus“ právě díky tomu, že dokáže reflektovat a přijmout fakt, že se „racionální civilizace“ sama týká pouze „prostředků“, dovede zároveň zachovat prostor a porozumění pro rovinu „nadracionální“.

Doposud byla v souvislosti s „moderantismem“ řeč jen o jeho teoretickém potenciálu. Otázkou ovšem je, jaké jsou jeho možnosti v praxi. V této souvislosti již bylo dříve zmíněno, že Patočka byl přesvědčen o historickém selhání západního „liberalismu“, který skrze „atomizovaný individualismus“, „mravní somnolenci“ apod. na rovinu „nadracionálního“ rezignoval.⁵⁵⁶ Patočka ovšem zároveň zdůrazňuje, že „moderantismus“ nelze s „liberalismem“ ztotožňovat, neboť „liberalismus“ představuje jen jednu z jeho historických podob.⁵⁵⁷ Projekt „moderantismu“ tedy v Patočkových očích zůstává

⁵⁵² J. PATOČKA, *Nadcivilizace a její vnitřní konflikt*, s. 285.

⁵⁵³ Tamt., s. 275.

⁵⁵⁴ Tamt., s. 251.

⁵⁵⁵ Tamt., s. 260.

⁵⁵⁶ Tamt., s. 292.

⁵⁵⁷ Tamt., s. 282n.

otevřený. V jedné z pasáží své studie pak Patočka sám uvažuje o tom, že by se „moderantismus“ dokonce mohl stát hlavním proudem celé nadcivilizace, tedy že by došlo k „přestrukturování světa a k universalizaci nadcivilizace v moderantním stylu“.⁵⁵⁸ Patočka v této souvislosti načrtává celou řadu myšlenek, jak by se „moderantismus“ musel změnit – hovoří o „disciplinaci“, „vědomí společného osudu“, „vzdání se všech zbytečných výhod a výsad“, „mravní regeneraci“ apod. –,⁵⁵⁹ z našeho pohledu je však nejzajímavější jedna z jeho dalších poznámek, ve které zdůrazňuje právě význam vztahu k „nadracionální“ rovině, respektive k takzvané „hloubkové úrovni“ lidského života:

„Regenerace z úpadku není problémem pouhé výměny společenské techniky, tj. dispozice mocí a její organizace. Regenerace je otázkou možnosti, aby dialektika úpadku: atomismus – totalismus – konzervatismus (útěk od nadcivilizace vůbec) byla prolomena: aby organizace společenské moci byla toho druhu, aby dovolovala uplatnění v rovině moci druhé, hloubkové úrovně lidského života. Tato úroveň s kterou nelze počítat [...], se nicméně může uplatnit a v důležitých chvílích se skutečně uplatňuje.“⁵⁶⁰ [...] Žádná společenská technika, žádná technika organizace objektivně společenských sil nemůže rozřešit definitivně otázku společenské dekadence, která se rozhodně nekryje s otázkou racionálního zvládnutí sil, které jsou společnosti k dispozici [...].“⁵⁶¹

Jinými slovy, z hlediska promýšlení otázky, jak by se „racionální civilizace“ mohla vztáhnout k problému životního „smyslu“, tedy k tomu, co leží mimo sféru „racionálního“, Patočka v konceptu „moderantismu“ načrtává určitý rámec, ve kterém by něco takového mohlo být uskutečnitelné, a to tak, aniž by došlo k zpronevření se základním principům „racionální civilizace“ samé. Nezodpovězena však zůstává otázka, jakou cestou by se ona „hloubková úroveň lidského života“ v rámci moderní civilizace vlastně mohla prosadit. Možnou odpověď začal Patočka nastiňovat koncem šedesátých let důrazem na roli společenské vrstvy „inteligence“.

⁵⁵⁸ Tamt., s. 281n.

⁵⁵⁹ Tamt., s. 281n.

⁵⁶⁰ Tamt., s. 294.

⁵⁶¹ Tamt., s. 295.

3.3. Moderní inteligence

Zatímco v konceptu „nadcivilizace“ z padesátých let považoval Patočka pokusy o propojení „racionální civilizace“ s otázkou „smyslu“ za neúspěšné, na přelomu šedesátých a sedmdesátých let v souvislosti s promyšlením konceptu „doby poevropské“ naopak naznačuje, že možné řešení se zde pomalu rýsuje – tedy že zde existuje cesta, jak, řečeno s odkazem na Husserla, „umístit základ racionality hlouběji“.⁵⁶² Jelikož už však Patočka v té době nepřičítá význam své dřívější distinkci mezi dvěma formami moderní civilizace, můžeme konstatovat, že potenciál, který dříve spatřoval v „moderantismu“, se nyní vztahuje na „modernitu“ jakožto celek. Jeho úvahu přitom můžeme rozdělit do dvou kroků: jednak je to vymezení „hlubšího“ pojetí „rozumu“ jakožto „duchovnosti“ a jednak je to popis úlohy společenské vrstvy „inteligence“.

Pokus o „prohloubení racionality“ Patočka vykládá v širších souvislostech „doby poevropské“, přičemž danou otázku otevírá na více místech svého výkladu. Konstatuje například, že v „době poevropské“ by „lidstvo“ mohlo směřovat nejen k „technickému rozumu“, nýbrž také k „rozumu rozumějícímu sobě samému“.⁵⁶³ Přesněji řečeno, Patočka s odkazem na Kantovu terminologii píše, že „běžný pojem ratio ve smyslu rozvažovací schopnosti [Verstand], která se uplatňuje ve vědě a technice, je pro pochopení duchovních základů dějin v každém případě nedostatečný“.⁵⁶⁴ Vedle něj proto staví rozšířený pojem rozumu, „rozum [Vernunft], který se projevuje v mravním životě, v básnictví, umění a náboženství“.⁵⁶⁵ Na jiném místě si Patočka všímá, že „technický rozum“ nám sice poskytuje „nebývalé prostředky k životu i k zničení“, avšak jelikož je sám „instance veskrze prostředek“, řešení „poevropské“ situace není schopen poskytnout. K tomu by podle Patočky bylo potřeba něčeho nikoliv jen „prostředního“, nýbrž také „cílodajného“, přičemž tuto „neprostřednou cílodárnost“ pak navrhuje definovat právě jako „duchovnost“ či „spiritualitu“.⁵⁶⁶ V souvislosti s „dobou poevropskou“ proto Patočka přímo píše o nezbytnosti „duchovní konverze“:

⁵⁶² J. PATOČKA, Doba poevropská a její duchovní problémy, s. 41.

⁵⁶³ Tamt., s. 35.

⁵⁶⁴ Tamt., s. 39.

⁵⁶⁵ Tamt., s. 39.

⁵⁶⁶ J. PATOČKA, Duchovní základy života v naší době, s. 27.

„Je tedy nanejvýš zapotřebí nové duchovnosti; je zapotřebí duchovní konverze, mají-li být problémy další epochy přístupny pozitivnímu řešení. Věda a technika je samy nevyřeší.“⁵⁶⁷

Patočkovy úvahy nad povahou této nové „duchovnosti“ přitom směřují ke konceptu takzvané „otevřené duše“, která je zmíněna jednak přímo ve výkladech „doby poevropské“⁵⁶⁸ a jednak je jí zvlášť věnována pozornost ve studii *Komenský a otevřená duše* z téže doby.⁵⁶⁹ Právě Komenský totiž proti „uzavřené duši“, jež je typická pro svět vědotechniky, staví duchovní postoj, který nazývá duši „otevřenou“. Její podstata je pak podle Patočky odvozena z Komenského pojetí „rozumu“, které se výrazně odlišuje od moderního „ratia“: „U Komenského rozum není přirozené světlo, které ve zkoumaných věcech nalézá své principy, tj. sám sebe. Aby vnímal věci tak, jak jsou, musí se napřed naučit chápat, že jeho tendence měřit věci sebou samým jen tehdy může dojít k pravým výsledkům, když se člověk otevře a podrobí celou svou duši něčemu zcela jinému, vyššímu.“⁵⁷⁰ Představu „otevřené duše“ proto Patočka spojuje jednak právě s vědomím, že je závislá na něčem mimo sebe, a jednak s vědomím vlastní konečnosti.⁵⁷¹ Právě rozvíjením této „otevřené duše“ pak bude podle Patočky „kultivována mentalita, která bude s to pojmout všechny tradicionality jako články nutně jednostranného, vždy konečného odhalování se bytí celku, bude moci být učiněno něco vsutku planetárního a lidskému duchu odpovídajícího proti nebezpečí ideologizace ustrnulých komplexů tradic v době gigantů, kteří budou formovat novou epochu“.⁵⁷²

Jinými slovy, Patočka – v duchu výše načrtnutého ideálu „moderantismu“ – jehož potenciál přijmout „nadracionální“ se ovšem nyní rozšiřuje na celou modernitu – věří, že v rámci moderní civilizace je prostor pro to, abychom onu „technickou racionalitu“ nějakým způsobem propojili s „duchovností“, která sahá mimo meze „racionality“ samé. Patočka tak s odvoláním na autory jako je Komenský nebo Kant pracuje s dvojím pojetím rozumu. Jednak je to ono „ratio ve smyslu rozvazovací schopnosti“. Ačkoliv to Patočka přímo nezmiňuje, toto pojetí rozumu odpovídá „racionalitě“ ve weberovském smyslu slova,

⁵⁶⁷ J. PATOČKA, *Komenský a otevřená duše*, s. 349.

⁵⁶⁸ J. PATOČKA, *Doba poevropská a její duchovní problémy*, s. 44.

⁵⁶⁹ J. PATOČKA, *Komenský a otevřená duše*. Dodávám, že souvislosti Patočkova výkladu „doby poevropské“ s textem o Komenského „otevřené duši“ jsem si všiml zejména díky výkladům Filipa Karfíka a Martina Cajthamla.

⁵⁷⁰ J. PATOČKA, *Komenský a otevřená duše*, s. 339.

⁵⁷¹ Tamt., s. 350.

⁵⁷² J. PATOČKA, *Doba poevropská a její duchovní problémy*, s. 44.

neboť také v tomto případě, stejně jako dříve ve studii o „nadcivilizaci“, je kladen důraz na jeho čistě „prostředěčný“ charakter. Souvislost s weberovským výkladem pak mimo jiné dokládá také poznámka, že tato forma „racionality“ se prvně rozvinula právě na Západě, odkud by se měla šířit dál. Přesněji řečeno, Patočka se ptá, „proč by se i zcela jiné tradice, než je naše evropská, nemohly spojit s motivy uznanými za rozumné a racionální [ve smyslu vědeckotechnickém, *Verstand*] a vytvořit jednotu, jíž by šlo o porozumění životu a která by v tomto smyslu mohla být nazývána rozumnou [ve smyslu duchovním, *Vernunft*]“. ⁵⁷³ Oproti tomu ve druhém případě, tedy v případě pojetí „rozumu“ ve smyslu „*Vernunft*“, které je „cílodárné“, už – z hlediska weberovské perspektivy – nemůže být řeč o „racionalitě“, nýbrž spíše o určitém „hodnotovém“ východisku. Ostatně není náhodou, že Patočka v této souvislosti hovoří právě o „duchovnosti“ a potřebě vykonat „duchovní konverzi“. ⁵⁷⁴

Zadruhé nelze přehlédnout, že právě v souvislosti s touto „duchovní konverzí“ Patočka připisuje zvláštní význam vzestupu nové společenské vrstvy, takzvané „inteligence“.

Roli této „inteligence“ Patočka spatřuje ve dvou souvislostech. Jednak jsou to výše zmíněné strukturální proměny moderní společnosti, které vedly k umocnění významu takzvané „technické inteligence“, o čemž jsme se již zmínili výše. V tuto chvíli nás však zajímá zejména druhá souvislost, kterou byla celková proměna politické atmosféry šedesátých let, jež „inteligenci“ vedla k vyšší angažovanosti. Základy Patočkova výkladu moderní „inteligence“ spatřujeme především v dříve jmenovaném spisu *O smysl dneška*, neboť právě zde autor – vědom si například vlny studentských bouří v západní Evropě či vzrůstající aktivity spisovatelských svazů v Československu – poukázal na skutečnost, že rodící se vrstva „inteligence“ začíná v rámci moderní společnosti představovat nový, masový element, se kterým musejí držitelé politické moci na obou stranách železné opony počítat. ⁵⁷⁵

Co je však pro nás nejdůležitější, důvodem, proč Patočka právě do vrstvy moderní „inteligence“ vkládá naději, je především jeho přesvědčení, že „inteligence“ je z podstaty věci otevřena „duchovnosti“. Patočka v této souvislosti ovšem zmiňuje posun, který se v rámci užívání termínu „inteligence“ odehrál. Zatímco dnes je termín často vnímán pouze jako označení toho, „kdo vykonává povolání na základě školních vysvědčení“, ⁵⁷⁶ nebo

⁵⁷³ Tamt., s. 39.

⁵⁷⁴ J. PATOČKA, *Komenský a otevřená duše*, s. 349.

⁵⁷⁵ J. PATOČKA, *O smysl dneška*, s. 233n.

⁵⁷⁶ Tamt., s. 239.

dokonce pouhé schopnosti „porozumět a soudit“, jež je společná jak lidem, tak zvířatům,⁵⁷⁷ ve svém původním významu, představujícím „analogon řeckého νοῦς“, v sobě nese schopnost „přesahující pouhou uvažující ratio“.⁵⁷⁸ Přesněji řečeno, termín „inteligence“ původně označuje „člověka ducha“, který „formuje svůj život duchovní činností“, přičemž si zároveň uchovává „jistý smysl a pocit problematičnosti našeho vztahu k pravdě“, což se mimo jiné projevuje ve schopnosti „transcendovat“ soukromou situaci či zájem a usilovat o „mravní nahlédnutí“.⁵⁷⁹ Patočka proto v rámci svých úvah o „době poevropské“ věří, že právě společenská vrstva „inteligence“ by v tomto směru mohla pro „racionální civilizaci“ představovat naději:

„Nebylo by lze předpokládat, že uvědomění tak významné společenské vrstvy, její proorganizování v solidární, akce, protestu a odmítnutí schopný útvar by mohlo mít pro budoucnost, pro racionalizaci a racionalitu společnosti rozhodující význam? Zde, v této vrstvě, by poprvé v dějinách racionalita sama mohla se ve své ryzí podobě stát jak prostředkem životní reprodukce, tak i cílem společnosti.“⁵⁸⁰

Nejspíš právě z toho důvodu Patočkovy texty o „době poevropské“ úvodem opakují výklad „strukturální proměny“ moderní společnosti a úlohy vrstvy „inteligence“ v ní.⁵⁸¹ Spolu s tím můžeme zároveň sledovat Patočkův apel na sebeuvědomění této inteligence, na její úlohu kritické opozice, morálku, vzájemnou solidaritu a celkovou společenskou odpovědnost – Patočka dokonce píše o „solidaritě všech oborů duchovní práce“.⁵⁸²

3.4. Solidarita otřesených

Zatímco v rámci konceptu „doby poevropské“ Patočka naznačuje, že propojení „duchovního života“ a modernity může probíhat víceméně přirozeným způsobem, přičemž příkladem nositele takového propojení by mohla být zmíněná vrstva „inteligence“, v konceptu „technické/průmyslové civilizace“ je jeho pohled daleko pesimističtější. Nadále sice věří v „duchovní konverzi“, ta se však již nemá odehrát pozvolnou cestou, nýbrž na

⁵⁷⁷ Tamt., s. 238.

⁵⁷⁸ Tamt., s. 238.

⁵⁷⁹ Tamt., s. 239.

⁵⁸⁰ Tamt., s. 237.

⁵⁸¹ J. PATOČKA, Duchovní základy života v naší době, s. 13n.; J. PATOČKA, Doba poevropská a její duchovní problémy, s. 34n.

⁵⁸² J. PATOČKA, Duchovní základy života v naší době, s. 14.

základě „otřesných“ zkušeností, při kterých již hlavní roli nebudou hrát běžní „intelektuálové“, nýbrž „duchovní lidé“.

Jak jsme již předvedli dříve, Patočka se v sedmdesátých letech odvrací od poměrně optimistické představy „neotechnického“ věku „doby poevropské“ a namísto toho se vrací k výkladu o „průmyslovém“ rázu moderní civilizace, který v mnoha ohledech koresponduje s Weberovou metaforou „ocelové klece“. Mimo jiné při tom hovoří o „moderním mechanismu, který se jen až příliš rád proměňuje v mašinismus, a přispívá tak k tomu, co se nazývá průmyslovou revolucí,⁵⁸³ o pojetí člověka jakožto pouhého „organismu, který se udržuje metabolickou výměnou s prostředím a který se reprodukuje“⁵⁸⁴ či o patologickém pendlování moderního člověka mezi „nudou“ a „orgií“.⁵⁸⁵ Ve světle těchto pesimistických představ, kterými jsme se důkladněji zabývali výše, pak český filosof konstatuje, že „naše úvaha se tak dá ztráct v beznadějném pesimismu“.⁵⁸⁶

I v tomto „pesimismu“ však Patočka nakonec spatřuje naději. „Racionální civilizace“, v tomto případě tedy již ve své rigidní „průmyslové“ formě, totiž podle něj stále má šanci na „vzmach“. Možnost tohoto „vzmachu“ však Patočka formuluje daleko vyhocenějším způsobem než kdy dříve – na rozdíl od předchozích výkladů ji totiž nespatřuje v rámci „moderní civilizace“ samé, nýbrž naopak v radikálním překonání životního způsobu, který tato civilizace rozvinula. Patočka se proto obrací ke konceptům „otřesu“, „konverze“ a „oběti“, které mají jednu věc společnou: jedná se o zkušenosti, jež leží mimo oblast „racionálního“. Pokusy o rozvinutí těchto motivů můžeme během sedmdesátých let sledovat v celé řadě Patočkových příspěvků. Připomeňme například často zmiňovanou přednášku z kongresu ve Varně *Nebezpečí technizace ve vědě u E. Husserla a bytostné jádro techniky jako nebezpečí u M. Heideggera* (1973), ve které Patočka popsal motiv „oběti“ jakožto druh zkušenosti, jež překonává technické pojetí světa, neboť „řeč o oběti poukazuje ke zcela jinému porozumění bytí, nežli je to, jež výlučně osvědčuje technický věk“.⁵⁸⁷ Tento výklad dokresluje často citovaný záznam z jednoho ze soukromých seminářů – výše již citovaný při interpretaci Hagedornova a Chvatíkova výkladu –, během kterého se Patočka obrátil k *Matoušově evangeliu (Mt 27,46)* a

⁵⁸³ J. PATOČKA, Kacířské eseje o filosofii dějin, s. 110.

⁵⁸⁴ Tamt., s. 79.

⁵⁸⁵ Tamt., s. 79.

⁵⁸⁶ Tamt., s. 80.

⁵⁸⁷ J. PATOČKA, *Nebezpečí technizace ve vědě u E. Husserla a bytostné jádro techniky jako nebezpečí u M. Heideggera*, s. 157.

připomněl posluchačům pasáž, v níž si Ježíš přibitý na kříž klade známou otázku: „Bože můj, Bože můj, proč jsi mě opustil?“ Patočka k tomu dodává: „Oběť musí jít až do samého konce. Opustil právě proto, aby nic, žádná věc tu nebyla, čeho se ještě mohu chytit.“⁵⁸⁸ Zdaleka nejznámější formulaci této otázky ovšem představuje v posledním z *Kacířských esejí* prostřednictvím pojmu „solidarity otřesených“. Patočkův výklad zde spěje k – pro mnohé kontroverznímu –⁵⁸⁹ závěru, že jediná situace, která dokáže tolik potřebnou „otřesnou“ zkušenost člověku poskytnout, je paradoxně válka. Moment „otřesu“ totiž Patočka popisuje na extrémní metafoře „frontové zkušenosti“, jak ji zachytili Ernst Jünger a Teilhard de Chardin. Jejich prostřednictvím ukazuje, že paradoxně právě ve válce, tedy v době „noci“, může člověk prožít tolik potřebný „otřes všedního dne“. Válka je tak na jedné straně okamžikem zmaru a tím nejextrémnějším produktem „technické civilizace“, v němž člověk ztrácí to „nejcennější“, co má, na straně druhé však jako by se v tomto prožitku úplné ztráty všeho, pro co doposud člověk žil a na co spoléhal, otevírala možnost „otřesení“ dosavadního pojetí lidského života, plně podřízeného všednímu, racionálnímu provozu.⁵⁹⁰

Zde je ovšem třeba si všimnout dalšího posunu. Hlavním nositelem tohoto „otřesu“ již totiž podle Patočky nemá být moderní „inteligence“, nýbrž takzvaní „duchovní lidé“. O „duchovních lidech“ se Patočka v průběhu sedmdesátých let zmiňuje například ve svých výkladech „péče o duši“, tedy v přednáškovém cyklu *Platón a Evropa* (1973) či v později napsaných kapitolách spisu *Evropa a doba poevropská* (1970–1977). V nich Patočka mimo jiné vyzdvihuje Platónovo pojetí, ve kterém – na rozdíl od pojetí Démokritova – „péče o duši“ nemá být „bledým intelektualismem“,⁵⁹¹ nýbrž je, jak dokládá příklad Sókrata, spojena s aktivní rolí filosofa v obci.⁵⁹² Odpověď na otázku, proč se právě k problému „duchovního člověka“ a jeho role v obci Patočka v sedmdesátých letech obrací a proč již jako dříve nehovoří o „inteligenci“, nám však nejlépe poskytne zmíněná přednáška *Duchovní člověk a intelektuál* (1975). Patočka v ní totiž ukazuje, že vrstva „inteligence“, do níž koncem šedesátých let vkládal tolik nadějí, není a nikdy nebyla oním uvědomělým, „duchovním“ celkem. Jelikož „duchovní člověk“ na první pohled často vykonává stejnou činnost jako „intelektuál“, do sociologicky či ekonomicky definované masy byli v Patočkových očích dříve zahrnuti jak ti, pro něž je duchovní činnost spojena s celkovým

⁵⁸⁸ J. PATOČKA, Čtyři semináře k problému Evropy, s. 413.

⁵⁸⁹ Viz např. kritické poznámky Erazima Koháka: E. KOHÁK, *Jan Patočka: Filosofický životopis*, s. 169n.

⁵⁹⁰ J. PATOČKA, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, s. 123n.

⁵⁹¹ J. PATOČKA, *Platón a Evropa*, s. 225.

⁵⁹² Tamt., s. 220.

„duchovním“ postojem, tak ti, pro které je spíše jen způsobem obživy či společenského uplatnění.⁵⁹³ Právě zkušenost sedmdesátých let ovšem Patočkovi ukázala, že pouze prvně jmenovaní „duchovní lidé“ jsou těmi, na které lze spoléhat. Nelze se proto divit, že v *Kacířských esejích* již naděje na to, že by se moderní civilizace opět mohla nějak vztáhnout k otázce životního „smyslu“, neleží na bedrech „inteligence“ jakožto společenské vrstvy vytvořené touto civilizací samou, nýbrž na skupině „duchovních lidí“. Dřívější „solidaritu všech vědeckých a pak i všech základních oborů ducha“⁵⁹⁴ tak v Patočkových očích nahrazuje „solidarita otřesených“, tedy, „solidarita těch, kdo jsou s to pochopit, oč běží v životě a smrti a následkem toho v dějinách“ a kdo vědí, „že dějiny jsou tento konflikt pouhého života, holého a spoutaného strachem, se životem na vrcholu, který naplňuje budoucí všední dny [...]“.⁵⁹⁵

⁵⁹³ J. PATOČKA, *Duchovní člověk a intelektuál*, s. 355n. K tomu viz J. HOMOLKA, *Hodnoty moderní inteligence: Patočkova přednáška ‚Duchovní člověk a intelektuál‘ (1975) jako příklad sporu o hodnotová východiska moderní inteligence*.

⁵⁹⁴ J. PATOČKA, *O smysl dneška*, s. 264.

⁵⁹⁵ J. PATOČKA, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, s. 129.

Závěr

V naší práci jsme předvedli, že v rámci Patočkova díla, respektive jeho výkladu modernity, můžeme sledovat dlouhodobý dialog s odkazem německého sociologa Maxe Webera, který se promítá zejména do autorovy představy takzvané „racionální civilizace“.

Jádrem našeho výkladu byl pokus rozlišit v rámci Patočkova díla čtyři období, z nichž je každé spojeno se specifickým přístupem. Tato období lze shrnout pod pojmy „duševní krize evropského lidstva“ (30. l.), „nadcivilizace“ (40.–50. l.), „doba poevropská“ (60.–70. l.) a „průmyslová/technická civilizace“ (70. l.): (i.) Jelikož se Patočkovo chápání modernity ve třicátých letech hlásí především k Masarykově kritice „beznáboženskosti“ a Husserlově kritice „vědy“, zarámovali jsme je nadpisem „duševní krize evropského lidstva“. Je však třeba zdůraznit, že v porovnání s dalším vývojem autorova díla se nedomníváme, že by Patočkův tehdejší pohled na modernitu tvořil nějaký ucelený koncept. Daleko spíše šlo o období, v němž autorův vlastní výklad pod vlivem různých myslitelů teprve postupně krystalizoval. (ii.) V letech čtyřicátých a padesátých dochází k prvnímu významnému posunu. Ve středu Patočkova zájmu o modernitu už totiž nestojí jen Západ, nýbrž do jeho úvah vstupuje také východní alternativa, která byla realizována v tehdejší sovětském impériu. Patočkův obraz modernity tak vychází z dynamiky mezi západním a východním pokusem o realizaci ideálu moderní civilizace. Tato dynamika, spočívající ve vymezení „moderantní“ a „radikální“ verze moderního projektu, se sice vyvíjela již od Velké francouzské revoluce, svého historického vrcholu však dosáhla až během takzvané „studené války“. V porovnání se třicátými lety můžeme dále konstatovat, že Patočkovo uchopení modernity je již artikulováno v uceleném výkladu. Na základě Toynbeeho modelu „civilizací“ a Weberova uchopení „racionalizace“ totiž Patočka rozvinul vlastní koncept „nadcivilizace“, v jehož rámci se zaměřil na popis „vnitřního konfliktu“ dvou výše zmíněných forem. (iii.) Další posun v autorově výkladu přichází na konci šedesátých let. Patočka už jako hlavní znak modernity nevidí doposud akcentovaný „industrialismus“, nýbrž si všímá jejích dalších „strukturálních proměn“ spojených s takzvanou „vědeckotechnickou revolucí“. Dále si rovněž uvědomuje, že modernitu již nelze vnímat jen jako souboj mezi její „západní“ a „východní“ verzí. Předpokládá totiž, že do jejího utváření se budou vlastním způsobem zapojovat také jiné části světa, které budou vědeckotechnické prostředky přejímat. Dřívější eurocentrické/bipolární chápání světa proto vystřídala

představa „pluralismu“ různých kulturních světů. K uchopení tohoto posunu Patočku inspiroval především britský historik G. Barraclough, od kterého český filosof přejal představu, že po vzestupu Evropy a její hegemonii, následně ukončené obdobím světových válek, svět spěje k novému uspořádání, v němž již Evropa nebude mít dřívější dominantní roli. Patočkův výklad modernity započatý koncem šedesátých let je proto spojen s pojmem „doby poevropské“. (iv.) V letech sedmdesátých ovšem Patočka v rámci své snahy o uchopení modernity rozvíjí ještě jeden koncept. V něm už však nediskutuje budoucí „pluralismus“ kulturních světů, nýbrž se od úvah nad „celoplanetární“ epochou opět vrací k Evropě samé, tedy k období jejího mocenského vzestupu, jež spěje až k propuknutí světových válek. Právě díky tomuto posunu je dřívější akcent na „vědecko-technickou revoluci“ opět vystředán důrazem na „industrialismus“. Nikoliv náhodou tedy Patočka o modernitě hovoří jako o „technické/průmyslové civilizaci“.

V Patočkově výkladu by – z hlediska problematiky modernity – bylo možné sledovat celou řadu motivů. Za povšimnutí například stojí skutečnost, že v konceptu „nadcivilizace“ Patočka poukazuje na stejné, totiž „racionální“/„průmyslové“ základy západní i východní verze moderní civilizace naznačil některé aspekty pojmu „industriální společnosti“, který později proslavil Raymond Aron (*Dix-huit leçons sur la société industrielle*, 1962); podobně lze pohlížet i na myšlenku „doby poevropské“ spojenou s důrazem na „vědecko-technickou revoluci“ a s ní související „strukturální“ proměnu modernity, v níž lze vidět některé rysy – např. růst terciární sféry, stoupající význam vzdělání, vzestup inteligence atd. – takzvané „post-industriální společnosti“, jak ji známe z pozdějších děl Daniela Bella (*The Coming of Post Industrial Society*, 1973) či Alaina Touraina (*De la société post-industrielle*, 1971); myšlenka „pluralismu“ kulturních světů „doby poevropské“ pak zase naznačuje koncept „rozmanitých modernit“, který v návaznosti na svůj výklad „axiálního věku“ v posledních desetiletích rozvinul Shmuel N. Eisenstadt.⁵⁹⁶

Z pestré palety motivů Patočkova výkladu jsme se ovšem zaměřili na jeden jediný, který je však z našeho pohledu ústřední a klíčový pro rozvoj všech ostatních – weberovský výklad „racionalizace“.

Zprv jsme ukázali, že Patočka Weberův motiv „racionalizace“ do svého výkladu modernity různými způsoby zapracovává. Na odkazy k dílu Maxe Webera jsme narazili již ve třicátých letech, přičemž jsme se pokusili ukázat, že Weberův výklad „racionalizace“ a

⁵⁹⁶ Srov. R. ARON, *Die industrielle Gesellschaft*, D. BELL, *The Coming of Post Industrial Society*; A. TOURAINE, *The Post-Industrial Society*; S. N. EISENSTADT, *Multiple Modernities*.

západního „racionalismu“ koresponduje jak s Masarykovým pojetím „beznáboženskosti“, tak s Husserlovou kritikou „krize věd“ a oba svou „všestranností“ v jistém ohledu zastřešuje. Z hlediska vlastního rozvinutí Weberova výkladu však byla klíčová až čtyřicátá a padesátá léta, kdy Patočka představil svůj koncept „nadcivilizace“. Právě v něm totiž modernitu uchopil jako „racionální civilizaci“, čímž zahájil výklad, který byl určující pro celé jeho další dílo. Později sice Patočka vychází z různé terminologie, sám nicméně konstatuje, že nástup „celoplanetární“ éry, jenž rozvíjel od přelomu šedesátých a sedmdesátých let pod pojmem „doby poevropské“, je jen završením vývoje zahájeného právě vznikem „racionální civilizace“. V tomto rámci se konečně pohybuje také jeho výklad „technické/průmyslové civilizace“ z let sedmdesátých, byť akcentuje jiné jeho aspekty než v pracích předcházejících. Jelikož tedy weberovský motiv „racionalizace“ různými způsoby prochází všemi čtyřmi výše zmíněnými koncepty, rozhodli jsme se Patočkův výklad modernity zastřešit právě pojmem „racionální civilizace“.

Zadruhé jsme předvedli, že Patočka motiv „racionalizace“ sleduje perspektivou svého pojetí „dějinnosti“ jakožto „vzmachu“ z „úpadku“. Přesněji řečeno, Patočka „dějiny“ spatřuje tam, kde člověk dokáže otřást „jistotou daného smyslu“ a povznést se nad pojetí „života“ jakožto pouhé biologické „úživy“. Při svém vymezení „dějinnosti“ Patočka zároveň vychází z analýzy pojmu „existence“, v níž se mu člověk ukazuje jako bytost, která má možnost, zpravidla skrze zkušenost „otřesu“ dosavadního životního „smyslu“, svůj život „problematizovat“ a tuto „problematičnost“ přijmout, tedy vykonat existenciální „obrat“, duchovní „konverzi“. Z hlediska běhu dějin při tom Patočka spatřuje zvláštní úlohu takzvaných „duchovních lidí“, kteří zmíněnou „problematičnost“ dovedou různými způsoby uchopit a kteří tak mají za „dějiny“ zvláštní zodpovědnost.

Právě z tohoto hlediska ovšem mezi Patočkovým pojetím „dějinnosti“ na straně jedné a konceptem „racionální civilizace“ na straně druhé vzniká napětí. Koncept „rationality“, jak byl představen ve Weberově díle, totiž představuje čistě „prostředěnou“ záležitost a otázky životního „smyslu“ se sám o sobě nijak nedotýká. Patočka na tuto skutečnost poukazuje opakovaně: například ve spisu o „nadcivilizaci“ poznamenává, že moderní civilizace je spojena s otázkou „životních způsobů a prostředků“, tedy s otázkou „jak žít“, nikoliv však s otázkou „proč žít“ týkající se „účelu, posledního smyslu“; ve spisech o „době poevropské“ pak upozorňuje na pouhou „prostředěnost“ technického rozumu, který postrádá jakoukoliv „cílodárnost“; konečně ve svém výkladu filosofie dějin ze sedmdesátých let Patočka ukazuje, že moderní „racionalismus“ je zaměřen jen na „ovládání věcí“, což koresponduje s celkovým odvratem od „péče o duši“ směrem ke

„starosti o vnější svět“. V tomto světle by se tedy „racionální civilizace“ mohla jevit jako „úpadková“.

Na straně druhé ovšem Patočka při výkladu modernity nepřestává hledat možnosti jejího „vzmachu“. Ty spatřuje především v propojení moderního „racionalismu“ s určitou formou „duchovnosti“, která sahá za meze „racionální“ roviny lidského života. Ukázali jsme, že v rámci čtyř dříve představených výkladů modernity můžeme sledovat různé pokusy tuto otázku tematizovat, přičemž klíčovou roli při tom hraje právě koncept „duchovního člověka“. Již ve třicátých letech Patočka s přímým odkazem na Weberův výklad z přednášky *Věda jako povolání* (Wissenschaft als Beruf, 1919) načrtává úlohu „současné filosofie“, která by v moderní době mohla „prohlubovat život“. Z hlediska Patočkovy snahy o systematické uchopení problému modernity jsou však zajímavější až jeho pozdější výklady. Naději na „regeneraci“ moderní civilizace nejprve představuje v rámci své koncepce „moderantní“ formy nadcivilizace, která si je omezenosti a prostředečnosti moderní „rationality“ vědoma a zachovává tak prostor pro „nadracionální“ a „problémy hloubky“. V této linii úvah pokračuje koncept „doby poevropské“. V něm Patočka vkládal velké naděje do společenské vrstvy „inteligence“, kterou viděl jako element schopný „prohloubit racionalitu“ směrem k „duchovním“ hodnotám. Toto prohloubení však, jak Patočka nakonec předvedl v konceptu „technické/průmyslové civilizace“, nepovede přirozenou cestou skrze masovou vrstvu „inteligence“, nýbrž skrze velký existenciální „obrat“ symbolizovaný pojmem „solidarity otřesených“, jehož nositeli budou muset být nikoliv „intelektuálové“, nýbrž opravdoví „duchovní lidé“.

Patočkův dialog s Weberem má tedy dvě roviny. V první z nich Patočka Weberův výklad „rationality“ – respektive prosazení procesu „racionalizace“ v Okcidentu a vznik specifického západního „racionalismu“ – přijímá a zapracovává do svého výkladu dějin. Ve druhé rovině výkladu Patočka ovšem Weberův přístup konfrontuje se svým vlastním filosofickým pojetím „dějinnosti“ – „obratu/konverze“ – „duchovního člověka“, ve kterém je zachyceno specifické hodnotové východisko, reprezentované zejména programem „péče o duši“. Při tomto srovnání Patočka na straně jedné předvádí, že modernita vykazuje „úpadkové“ rysy, na straně druhé však zároveň hledá možnosti jejího „vzmachu“, tedy způsob, jakým by bylo možné ideu „racionální civilizace“ s výše popsaným „duchovním“ postojem propojit.

K tomu je ovšem třeba dodat, že Patočkovu pojetí modernity nepředstavuje jeden systematický výklad. Přestože u čtyř výše zmíněných konceptů lze najít společného jmenovatele – problém „racionalizace“ –, na základě čehož jsme je zastřešili pojmem

„racionální civilizace“, přechody mezi jednotlivými výklady nejsou kontinuální a Patočka sám je nijak explicitně nevysvětluje. „Racionální civilizace“ tak v Patočkově díle reprezentuje určitou představu, ke které se autor ve svých výkladech modernity opakovaně vrací, přičemž některé průběžně naznačené motivy – jako je třeba ten o dvou verzích „nadcivilizace“ z padesátých let – bez vysvětlení opouští a jiné zase otevírá a rozvíjí. Při práci s Patočkovými výklady modernity tak před námi stojí otázka, nakolik můžeme prvky z jednotlivých konceptů spojovat, aniž bychom se na autorově díle dopustili interpretačního násilí. Na druhou stranu se někdy zdá, že teprve syntéza jednotlivých konceptů z různých period autorovy tvorby nám podává ucelený obraz Patočkova pohledu na moderní svět.

* * *

V první části naší práce jsme uvedli, že jednou z výzev, která před námi při interpretaci Patočkova díla stojí, je jeho zařazení do myšlenkových kontextů dvacátého století. Na Patočkův dlouhodobý dialog s dílem Maxe Webera lze v tomto směru pohlížet hned z několika úhlů pohledu.

V první řadě je ovšem třeba upozornit, že dialog s Weberovým dílem pochopitelně představuje jen jeden z mnoha kontextů, do nichž lze Patočkovo myšlení zařadit. Do Patočkova pojetí modernity nepochybně vstupovala celá řada dalších myšlenkových souvislostí, které v našem výkladu ustoupily do pozadí. Z hlediska dosavadních interpretací Patočkova díla je proto náš text nutné chápat jen jako dílčí příspěvek.

Význam tohoto dílčího příspěvku spatřujeme především v doplnění výkladu Patočkova pojetí moderního „racionalismu“ a moderní „vědotechiky“. Interpretace těchto motivů totiž bývá obvykle spojována pouze s husserlovskými či heideggerovskými koncepty. Co se Husserla týče, není sporu o tom, že když Patočka hovoří o moderním „racionalismu“, reaguje také na Husserlovy výklady představené zejména ve známé vídeňské přednášce *Krise evropského lidství a filosofie* (Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie, 1935) nebo později v práci *Krise evropských věd aneb transcendentální fenomenologie* (Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, 1937). Ukázali jsme však, že již ve třicátých letech se Patočka v této souvislosti explicitně odvolává také na Weberův výklad, asi nejvýznamněji shrnutý v *Předznamenání k sebraným statím k sociologii náboženství* (Vorbemerkung, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, 1920), který je mimochodem starší než ten Husserlův a který ve srovnání s Husserlovým pojetím, omezujícím se především na otázku

„vědy“, dokonce označuje za „všestranný“. V případě Heideggera a jeho pojetí „techniky“ je srovnání složitější. Není pochyb o tom, že v sedmdesátých letech již byl Patočkův pohled na modernitu ovlivněn Heideggerovým výkladem „techniky“, reprezentovaným pojmem „Gestell“, jak byl předložen v přednášce *Otázka techniky* (Die Frage nach der Technik, 1954). Weberovská rovina výkladu, zastupovaná zejména metaforami „ocelové klece“ a „odkouzlení světa“, je však podle našeho soudu v Patočkově díle stále přítomna, a to zejména v popisu způsobu, jakým v moderní společnosti došlo k ustavení hospodářsko-průmyslového provozu a celkového vědecko-technického pojetí světa. Pro pochopení Patočkova výkladu, včetně reflexe Heideggerových tezí, proto Weberovo dílo zůstává důležitým východiskem.

Co se Patočkova vlastního uchopení Weberova konceptu „racionality“ – „racionalizace“ – „racionalismu“ týče, z našeho pohledu je nejzajímavější skutečnost, že interpretace českého filosofa vycházely z historické zkušenosti, která sahala za Weberův obzor. Situaci, kterou Weber ve svém díle popsal, ještě mohly do jisté míry odpovídat Patočkovy analýzy předválečné Evropy, následně ovšem český filosof musel základní východiska konceptu „racionalizace“ vlastním způsobem interpretovat v souvislostech dvou světových válek, studené války a globalizace. V Patočkově výkladu se tak setkáme hned s několikerým originálním rozvinutím Weberových tezí. První z nich je pochopitelně výklad z konce čtyřicátých a průběhu padesátých let reflektující situaci studené války jako vyvrcholení historického rozštěpení „racionální civilizace“ na její „moderantní“ a „radikální“ formu, tedy na dva způsoby, jakými lze vize moderní společnosti realizovat. Asi nejradikálnější interpretaci weberovských motivů – která už se ovšem v mnoha ohledech proplétala s výše zmíněným heideggerovským výkladem „techniky“ – Patočka předložil v sedmdesátých letech, kdy myšlenku „průmyslové civilizace“ vystupňoval až do extrémní představy Evropy jakožto „energetického komplexu“ spějícího k „válkám dvacátého století“. Zatřetí je to konečně představa „doby poevropské“, v níž je koncept západního „racionalismu“ promyšlen v souvislostech celoplanetárního „pluralismu“ různých kulturních světů, o čemž se ještě zmíníme níže.

Jinými slovy, Patočkův dialog s Weberovým dílem nám jednak objasňuje základy filosofova uchopení problému modernity, včetně otázek moderní vědy a techniky. Zadruhé jej ovšem můžeme považovat také za specifický příspěvek k výkladům Weberova díla, což by si jistě zasloužilo posoudit také z opačného hlediska, než z jakého byla vedena naše práce – tedy z perspektivy dosavadních weberovských interpretací.

Vedle toho jsme se pokusili zodpovědět také otázku vymezenou ve druhé části naší práce, totiž jakým způsobem lze Patočkovu uchopení modernity jakožto „racionální civilizace“ vidět v souvislostech dnešní civilizační analýzy.

Nežli však přistoupíme přímo ke srovnání se současnou civilizacizací, je namístě zmínit se o širších kontextech výkladu pojmů „modernity“ a „civilizace“ v českém prostředí. V posledních letech v této souvislosti nelze přehlédnout zejména práce editované egyptologem Miroslavem Bártou a historikem Martinem Kovářem, konkrétně tedy rozsáhlé kolektivní monografie *Kolaps a regenerace: cesty civilizací a kultur. Minulost, současnost a budoucnost komplexních společností* (2011) a *Civilizace a dějiny. Historie světa očima dvaceti českých vědců* (2013). Tyto práce lze dále vidět v kontextu publikační činnosti českých nakladatelství. V nich vyšla v překladech celá řada knih zaměřených právě na pojem „kolapsu“, na které se čeští autoři odvolávají, a to včetně nejznámějších z nich: v roce 2008 to byla kniha Jareda Diamonda *Kolaps: Proč společnosti zanikají a přežívají* (Collapse: How Societies Choose to Fail or Succeed, 2005) a v roce 2009 práce Josepha A. Tainter *Kolapsy komplexních společností* (The Collapse of Complex Societies, 1988); v této souvislosti jistě není bez významu, že svého prvního českého překladu se v roce 2010 dočkala také práce Oswalda Spenglera *Zánik Západu* (Der Untergang des Abendlandes, 1918/1922).⁵⁹⁷

Ačkoliv zmíněné publikace editorů Bárty a Kováře neobsahují jednotný teoretický a terminologický základ, z něž by při uchopení problematiky „civilizací“, „modernity“ a „kolapsu“ autoři vycházeli,⁵⁹⁸ můžeme v nich přeci jen identifikovat některé základní zdroje, na které se autoři odvolávají. Při zmínkách o konceptu „civilizace“ zde často narazíme na odkazy na dílo Samuela P. Huntingtona.⁵⁹⁹ Teze amerického politologa o „střetu civilizací“, jak ji známe z práce *Střet civilizací: Boj kultur a proměna světového řádu* (The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order, 1996), zde však nehraje hlavní roli. Pro autory je totiž určující především provázání pojmu „civilizace“ se

⁵⁹⁷ Viz M. BÁRTA, M. KOVÁŘ (eds.), *Kolaps a regenerace: cesty civilizací a kultur. Minulost, současnost a budoucnost komplexních společností*; M. BÁRTA, M. KOVÁŘ (eds.), *Civilizace a dějiny. Historie světa očima dvaceti českých vědců*; J. DIAMOND, *Kolaps: Proč společnosti zanikají a přežívají*; J. A. TAINTER, *Kolapsy komplexních společností*; O. SPENGLER, *Zánik Západu*.

⁵⁹⁸ J. HOMOLKA, Recenze: M. Bárta, P. Pokorný (eds.): Něco překrásného se končí...

⁵⁹⁹ Viz např. J. MACHÁČEK, Nový začátek: U kolébky dnešních civilizací (600–1000), s. 232; M. KOVÁŘ, Staletí běsů a nadějí..., s. 344; J. KOZÁK, Dějiny vztahů člověka a planety: Příspěvek k historii přírodních katastrof, s. 445n.

zmíněnou otázkou „kolapsu“. V tomto směru se autoři odvolávají zejména na již jmenovanou práci Josepha S. Taintera a „kolaps“ chápou především jako „ztrátu komplexity“. Co však při jejich výkladu rezonuje asi nejvíce, je explicitně zmíněná tendence vysvětlit „modernitu“ skrze cyklický koncept dějin: „[...] fenomén kolapsu je s vývojem lidských společností neoddělitelně spjat. Civilizace a kultury se rodí, vyvíjejí, dosahují vrcholu a umírají. A ne jinak to bude s tou naší současnou civilizací, i když by člověk na základě politických výroků či čtení novin mohl získat naprosto falešný dojem, že my jsme ti naprosto jedineční.“⁶⁰⁰ Toto tvrzení je doplněno poukazem na historické paralely (Egypt, Řím) a již zmíněným argumentem o „ztrátě komplexity“; výklad je zároveň spojen s výraznou kritikou některých kulturních a politických aspektů modernity (např. rovného volebního práva, takzvané „politické korektnosti“ či genderové otázky),⁶⁰¹ při které se autoři kromě jiného neváhají odvolat také na Oswalda Spenglera.⁶⁰²

Naše čtení Patočkova díla jde ovšem jiným směrem. Patočka byl myslitelem, který si nepochybně byl vědom problémů a nebezpečí moderní doby. Příznivci tezí o „střetu civilizací“ či o jejich „kolapsu“ by tak v jeho díle možná našli pasáže, které by jim imponovaly. Patočkovy bohaté úvahy se rozbíhají různými směry a mimo jiné v nich můžeme narazit třeba na pokus o srovnání moderní situace s úpadkem Říma⁶⁰³ nebo na úvahu nad tím, zdali v budoucím „pluralismu“ různých kulturních světů nehrozí jejich konflikty.⁶⁰⁴ Celkové vyznění Patočkova díla jde však proti uvažování výše zmíněného typu, což ostatně sám Patočka konstatoval při svých úvahách nad „dobou poevropskou“: „Tento pokus nechce být ani součástí katastrofického myšlení, ani jednou ze spekulativních

⁶⁰⁰ M. BÁRTA, Kolaps a regenerace: Pokračující cesty minulých civilizací, s. 36n.

⁶⁰¹ Editoři v tomto světle například zmiňují, že: „z našich životů se vytrácí víra a cit pro normalitu“; „mnozí z nás by nejraději odstranili přirozené rozdíly mezi mužem a ženou a vytvořili hermafrodita“ (M. BÁRTA, M. KOVÁŘ, Civilizace a dějiny: Hledání smyslu dějin lidských civilizací a kultur..., s. 21); „zásadní otázkou je ta, [...], zda se ke směřování státu prostřednictvím voleb mají právo vyslovovat všichni, nebo zejména ti, kdo pro něj také něco dělají (tedy např. platí nebo prokazatelně platili daně)“ (M. BÁRTA, Kolaps a regenerace: pokračující cesty minulých civilizací, s. 42); „nastává doba, kdy bude třeba pojmenovávat fenomény a procesy jejich skutečnými jmény a ne se skrývat za politickou korektnost“ (tamt., s. 43) apod. K tomu viz též O. HUDEČEK, Recenze: M. Bárta, M. Kovář (eds.): Kolaps a regenerace: cesty civilizací...

⁶⁰² Miroslav Bárta píše: „Otázek ostatně vyvstává ve vztahu k moderní době mnoho. Jisté je, že tíha nových rozhodnutí a vybírání cest, které ovlivní naše životy na dlouho do budoucna, na nás dolehne brzy. To ostatně předvídal již O. Spengler, který upozorňoval na negativní stránky neomezené vlády peněžnictví a demokracie.“ (M. BÁRTA, Kolaps a regenerace: pokračující cesty minulých civilizací, s. 42)

⁶⁰³ Srov. J. PATOČKA, Nadcivilizace a její vnitřní konflikt, s. 267n.

⁶⁰⁴ Srov. např. J. PATOČKA, Duchovní základy života v naší době, s. 15; J. PATOČKA, Doba poevropská a její duchovní problémy, s. 40.

konceptů dějinných period (od takové metafyziky dějin se vědomě a metodicky distancuje) a neprovozuje ani žádné prorokování či futurologii.⁶⁰⁵

Patočku dnes tedy rozhodně nelze číst z perspektivy autorů snažících se skrze poukaz na zdánlivé historické paralely vyhmátnout zákony či dokonce cykly „vzmachu“ a „úpadku“. Namísto toho se domníváme, že Patočkovu dílo má daleko blíže k pohledu, který reprezentuje dnešní civilizační analýza – a to zejména při srovnání s pozdním dílem Shmuela N. Eisenstadta, jehož práce diskutující koncepty „axiálního věku“ (Axial Age) a „rozmanitých modernit“ (multiple modernities) jsou asi nejrepresentativněji zachyceny v souboru *Comparative Civilizations and Multiple Modernities* (2003).⁶⁰⁶

K tomu je namístě dodat, že Eisenstadtovo dílo a civilizační analýzu vůbec u nás doposud asi nejkomplexněji představili Jaroslav Krejčí a Johann P. Arnason. Příspěvek prvně jmenovaného Krejčího zachycuje zejména souborné vydání jeho prací *Postižitelné proudy dějin* (2002), kde autor kromě přehledových textů představuje například také vlastní uchopení fenoménu „revolucí“ či navázání na Toynbeeovo dílo v originálním konceptu „paradigmat lidského údělu“.⁶⁰⁷ Pro nás však, díky svým referencím k Patočkovu dílu, hrál hlavní roli Arnason. Ten se českému čtenáři představil jednak dvojicí souborů svých textů *Civilizační analýza: Evropa a Asie na rozcestí* (2009) a *Historicko-sociologické eseje* (2010) a jednak v kolektivních monografiích *Dějinnost, nadcivilizace, modernita* (2010) a *Kultury, civilizace, světový systém* (2010), které spolueditoval; byť je nutno dodat, že jeho nejvýznamnější práce na poli civilizační analýzy *Civilizations in Dispute* (2003) v českém překladu doposud nevyšla.⁶⁰⁸ Jak Krejčí, tak Arnason nám každopádně předkládají důkladný rozbor dějin konceptu „civilizace“ a souvisejících pojmů, ve kterém je kromě jiného kladen důraz na zakotvení celého civilizacionistického přístupu v klasické sociologii.

V tomto směru jsme se odkázali na Arnasonovu rekonstrukci konceptu „civilizace“, která mimo jiné ukázala, že jedním z autorů, kteří navázali na „klasické zdroje“ civilizační analýzy, byl také Patočka. Arnason zároveň předvedl, že Patočka ve své studii *Nadcivilizace a její vnitřní konflikt* z padesátých let, inspirované jednak Toynbeem a

⁶⁰⁵ J. PATOČKA, *Evropa a doba poevropská*, s. 98.

⁶⁰⁶ Viz S. N. EISENSTADT, *Comparative Civilizations and Multiple Modernities*.

⁶⁰⁷ Viz J. KREJČÍ, *Postižitelné proudy dějin*.

⁶⁰⁸ Viz J. P. ARNASON, *Civilizační analýza: Evropa a Asie na rozcestí*; J. P. ARNASON *Historicko-sociologické eseje*; J. P. ARNASON, J. ŠUBRT (eds.), *Kultury, civilizace, světový systém*; J. P. ARNASON, L. BENYOVSZKY, M. SKOVAJSA (eds.), *Dějinnost, nadcivilizace, modernita*; J. P. ARNASON, *Civilizations in Dispute*.

jednak Weberem, uchopil „modernitu“ jakožto takzvaný „civilizační paradox“, tedy „kulturně-historickou formaci, která na jedné straně přesahuje rámec tradičních civilizací, na druhé straně je však ve srovnání s ním neúplná“.⁶⁰⁹ Touto cestou Arnason ukázal, že právě ve svém pojetí „modernity“ jakožto „nadcivilizace“ Patočka předznamenal některé otázky, kterými se dnes civilizační analýza, reprezentovaná zejména dílem zmiňovaného Eisenstadta, intenzivně zabývá: zaprvé je to uchopení modernity jako „civilizace nového typu“, která v sobě má potenciál šířit se napříč tradičními formacemi; zadruhé sem patří antinomický ráz základních moderních vizí, které jsou otevřeny pluralitě interpretací, a to včetně těch radikálních; a zatřetí můžeme zmínit problematizaci vztahu mezi „modernitou“ a „tradicí“.

V rámci našeho vlastního výkladu ovšem mezi Patočkovým dílem a současnou civilizační analýzou vyvstala ještě jedna paralela. Náš akcent na Patočkovu inspiraci v díle Maxe Webera totiž ukázal, že český filosof byl mimo jiné poměrně výrazně ovlivněn jak Weberovou známou prací *Protestantská etika a duch kapitalismu* (1904/1905), tak již výše zmíněným *Předznamenáním k sebraným statím k sociologii náboženství* (1920), tedy díly, které v rámci současné civilizační analýzy můžeme považovat za klasické zdroje. Co je však z našeho pohledu nejdůležitější, Patočka Weberovu tezi o výjimečnosti a univerzalitě evropské modernity problematizuje, a to podobným způsobem, jako se to děje právě na poli současné civilizační analýzy. Patočkovy úvahy o „době poevropské“ se totiž dotýkají témat Eisenstadtem později rozvinutých v diskusi o „rozmanitých modernitách“. Byť se Patočka primárně zajímal o evropské dějiny, a to s důrazem na odkaz řecké filosofie, jeho výklad modernity ukazuje, že při snaze o porozumění modernímu světu si byl vědom neudržitelnosti pouze eurocentrického stanoviska. Přesněji řečeno, ukázali jsme, že Patočka sice vyšel z Weberovy představy, že modernita původně vznikla právě na Západě, postupně však, zejména od přelomu šedesátých a sedmdesátých let, začal reflektovat, že jiné kulturní světy rozvinuly své vlastní formy „duchovnosti“, které se v globalizované „poevropské době“ budou prosazovat, a že tyto formy „duchovnosti“ je potřeba považovat za autentické, svébytné spoluúčastníky moderního projektu. Právě tuto představu začal později podobným způsobem – bez znalosti Patočkova díla – rozvíjet Eisenstadt. Ten ve svém konceptu „rozmanitých modernit“ ukázal, že „kulturní a politický program modernity“ sice vznikl na Západě, odsud se však začal šířit po celém světě, kde skrze kontakt s různými kulturními východisky začala vznikat celá paleta rozmanitých podob moderní společnosti. Patočka ve svých úvahách pochopitelně nemohl zajít tak daleko jako

⁶⁰⁹ J. P. ARNASON, *Nadcivilizace a její různé podoby*, s. 55.

později Eisenstadt. Z jeho slov je však znát, že mimoevropským duchovním základům přiznával jejich vlastní, autentickou roli v moderním dění. Právě tato otevřenost, k níž Patočka na přelomu šedesátých a sedmdesátých let dospěl, se nám z hlediska dnešních diskusí o povaze filosofova díla a o jeho zařazení do současných kontextů jeví jako obzvláště pozoruhodná.⁶¹⁰ Patočkovy úvahy o potřebě hledat „duchovní“ půdu otevřenou pro dialog s různými kulturami se dnes ostatně ukazují jako daleko aktuálnější, než byly v době svého vzniku.

⁶¹⁰ Jistě není náhodou, že toto téma začíná být diskutováno přímo mezi patočkovskými badateli. Z nedávné doby připomeňme například vystoupení mladého českého filosofa Martina Rittera (*1977) na mezinárodní konferenci *The Current Crisis of Europe from the Point of View of Phenomenology* konané v květnu 2015 v Praze, kde přednášející naznačil eurocentrické rysy Patočkova pojetí dějinnosti (srov. M. RITTER, *Spiritual Essence of Europe and Un/natural Overcoming of its Crisis: Reconsidering Patočka's Reflection*). Jak jsme ovšem předvedli v naší práci, tento výklad Patočkova díla nesdílíme a máme daleko blíže k interpretaci, kterou již v roce 2007 představil Kwok-Ying Lau na konferenci ke stoletému výročí od Patočkova narození (K.-Y. LAU, *Patočkovovo pojetí Evropy: interkulturní úvaha*). V této souvislosti lze rovněž odkázat k našemu vlastnímu příspěvku z konference *The Reasons of Europe* z roku 2014 (J. HOMOLKA, *Europe in the Age of Multiple Modernities*).

Summary

Patočka and Modernity: A Study of Patočka's Dialogue with Max Weber and Its Importance in the Context of Contemporary Civilizational Analysis

This thesis deals with the work of Jan Patočka (1907–1977), probably the most important Czech philosopher of the twentieth century, and with his understanding of modernity. More precisely, the thesis focuses on Patočka's work from the perspective of contemporary civilizational analysis, which leads our attention especially to Patočka's dialogue with the work of the German sociologist Max Weber (1864–1920). The thesis is divided into three parts. The first part introduces Patočka's work in general; it summarizes the situation of Patočka's heritage, subsuming existing findings and future challenges. The second part discusses the perspective of civilizational analysis, a subdiscipline of contemporary historical sociology, and explains the link between this field of research and Patočka's work. Finally, the third part presents an interpretation of Patočka's work which emphasizes the very perspective of civilizational analysis: the focus is on Patočka's dialogue with Weber's work, which is most notably expressed in the philosopher's idea of "rational civilization". In this way, the thesis contributes to the existing interpretations of Patočka's work as well as to the discussions of the theoretical concept of civilizational analysis.

I. Patočka's Work at the Beginning of the 21st Century:

Heritage – Publication – Interpretation

In order to describe the situation of Patočka's work, the first part of the thesis highlights the link between the unique character of the philosopher's heritage, the long and tangled story of its publication, and the problems of its interpretation. The first part is, therefore, divided into three chapters, which elaborate the previously mentioned points.

The first chapter shows that the unique character of Patočka's work is connected with the historical circumstances of the philosopher's life in Czechoslovakia. Patočka witnessed the Nazi occupation in 1938, the rise of the Czechoslovak Communist party in 1948, and the Soviet occupation in 1968. Consequently, for the most time of his academic

career, Patočka could not freely teach at university and publish his works; that means that the major part of his writings remained only in the form of unpublished manuscripts until the end of his life in 1977. Nevertheless, since the very moment of Patočka's death, the attempts to publish his work began: until 1989, the writings were published in a Czechoslovak samizdat edition and in exile editions (especially in Germany and France); after the Velvet Revolution, the publication of the official Czech edition has also started.

The Czech edition of the *Jan Patočka's Collected Works*, which was established in 1996 under the charge of the OIKOYMENH book house, is the subject of the second chapter. The chapter focuses on this edition, because it represents the most systematic project of publishing Patočka's work and, therefore, it mirrors certain problems that arise with this undertaking – especially its unfinished character and thematic multiplicity. In order to introduce these problems, the chapter summarizes the discussions about the original conception that preceded the publication of the *Collected Works*, with an emphasis on the hesitation between the reader's/critical edition and the thematic/chronological order of the writings.

The third chapter shows that the problems with the very character of Patočka's heritage as well as with its publication can be finally seen in the obstacles connected with its interpretation. Despite the fact that Patočka died almost four decades ago, we are still missing an overall interpretation of his work. There are especially three challenges that remain in front of us: to decide how to deal with the part of Patočka's work that was not published during his lifetime, to find the limits of the thematic division of his writings, and to put Patočka's thought into the historical and spiritual contexts of the twentieth century.

In this light, the thesis presents an attempt to contribute to the existing interpretations of Patočka's work; although it cannot respond to all the challenges in their full entirety, the focus on the dialogue with Max Weber's work could be at least one of the first steps in such a direction.

II. Patočka in the Context of Contemporary Civilizational Analysis:

The Civilizational Dimension of Modernity

The aim of the second part of the thesis is to take a look at Patočka's work from the perspective of contemporary civilizational analysis. The emphasis is on the work of the Icelandic sociologist Johann Pall Arnason (*1940), because exclusively his interpretation of civilizational analysis puts Patočka's work within the framework of the civilizational

approach; moreover, Arnason, discussing the idea of the “civilizational dimension” of modernity, links Patočka’s thought to the the most notable representative of contemporary historical sociology, the Israeli sociologist Shmuel Noah Eisenstadt (1923–2010) and his understanding of modernity.

In the first chapter of the second part, the thesis introduces Arnason’s conception of civilizational analysis, which goes beyond the mainstream understanding of historical sociology as a dialogue between history and sociology in favour of philosophical approaches. More precisely, Arnason shows that the “pluralistic” version of the term “civilization”, originally invented by the classical sociologists, is connected with the term “culture”, which is understood as an “interpretative articulation of the world”. In this light, civilizational analysis is seen as a field of convergence of historical-sociological concepts of “culture” (M. Weber, S. N. Eisenstadt), on the one hand, and philosophical concepts of the “world” (M. Merleau-Ponty, J. Patočka, C. Castoriadis), on the other.

In the second chapter, Arnason’s understanding of civilizational analysis is applied to the work of Shmuel N. Eisenstadt and his interpretation of modernity, developed through the terms “Axial Age” and “multiple modernities”. Thanks to the reconsideration of the term “culture”, as discussed above, Eisenstadt could develop the so-called “civilizational dimension of sociological analysis”, which is understood as the combination of the “cultural ontologies”, i.e., “ontological or cosmological visions, of visions of trans-mundane and mundane reality”, on the one hand, with the “definition, construction and regulation of the major arenas of social life and interaction”, on the other. Arnason points out that thanks to the emphasis on the “interpretative” dimension of “culture”, Eisenstadt’s civilizational analysis overcomes the limits of the functionalism as well as the mainstream theory of modernization. The thesis especially points out Arnason’s remark that Eisenstadt’s civilizational approach to modernity, based on the definition of its “cultural and political programme”, reveals the so-called “civilizational paradox”; i.e., the fact that “modernity” is “both more and less than a civilization”.

On the basis of Arnason’s interpretation, the third chapter shows that the importance of Patočka’s work for contemporary civilizational analysis could be subsumed under two points: firstly, Patočka was one of the authors whose development of phenomenology contributed to the convergence between the philosophical concept of the “world” and the historical-sociological concept of “culture”. Secondly, Patočka was, at the same time, one of the authors who directly participated on the development of the classical sources of the concept of “civilization”. More precisely, Arnason focuses on Patočka’s study on “supercivilization” from the 1950s and points out that the Czech philosopher,

thanks to his original interpretation of Arnold J. Toynbee's and especially Max Weber's works, outlined some of the problems that are nowadays discussed in the field of civilizational analysis – most notable of them is the civilizational approach to modernity, including the previously mentioned idea of “modernity” as a “civilizational paradox”. For these reasons, the thesis focuses on Patočka's interpretation of Weber's work, which could more precisely enlighten his place in the history of civilizational analysis as well as the link to contemporary research on modernity.

III. Patočka's Concept of Modernity:

The Overlooked Dialogue with Max Weber

The third part of the thesis finally presents a reading of Patočka's work, which reflects the two previously discussed questions – the problem of the interpretation of Patočka's heritage as well as Patočka's role in the field of civilizational analysis. In this light, the thesis is focused on the attempt to describe Patočka's dialogue with Max Weber's work, with an emphasis on the problem of “modernity”. The description of the dialogue follows three steps: the first step introduces Patočka's conception of “historicity”, which is the core of his philosophy of history and which also forms his understanding of the modern period; secondly the thesis describes the way in which Weber's concept of “rationalization” enters Patočka's work and influences his understanding of modernity; thirdly, the thesis links up the first two steps and shows how Patočka confronts the Weberian vision of modernity with his own philosophical conception of history.

The first chapter of the third part shows that within the framework of Patočka's interpretation of “historicity”, the three important terms can be identified: In the first place, it is the understanding of the “history” as the “upswing” from “decadence”,⁶¹¹ which means the ability to see the “meaning” of life as something what goes beyond the level of a mere biological “sustenance”; in European history, this “upswing” is expressed in the programme of the “care for the soul”, in its “Platonic” as well as “Christian” form. Secondly, Patočka's concept of “history” cannot be understood without his analysis of the term “existence”, which emphasizes the experience of the “shaking” that enables man to see the “problematicity” of human life and to go through an existential “conversion”. This

⁶¹¹ In Erazim Kohák's translation of *Heretical Essays*, the Czech term „vzdech“ is translated as “outreach”; nevertheless, we prefer the term „upswing“ (cf. KOHÁK, *Heretical Essays in the Philosophy of History*, p. 39).

very experience is most notably expressed in Patočka's description of the "third movement" of human life, which is explicitly related to his concept of history. Thirdly, the problem of "history" and existential "conversion" is also expressed in the term "spiritual person";⁶¹² Patočka understands "spiritual people" as those who went through the existential "shaking" and accepted the "problematicity" of human life and its "meaning", and who, therefore, have a special responsibility for society and "history" in general.

The second chapter discusses Patočka's reception of Weber, with an emphasis on the problem of "modernity". The main argument is that the question of modernity can be followed through the entirety of Patočka's work from the 1930s to the 1970s. Predominantly, there can be found four concepts connected with certain periods of Patočka's career: the "spiritual crisis of Europe" (1930s), the "supercivilization" (1940s, 1950s), the "post-European age" (1960s, 1970s), and the "industrial/technological civilisation" (1970s). Moreover, the chapter shows that all four concepts somehow integrate the Weberian terms of "rationality"/"rationalization"/"rationalism", including the ideas of the "disenchantment of the world", and the "iron cage". For that reason, the thesis proposes to cover Patočka's understanding of modernity by the term "rational civilization".

In the third chapter, the attempt to introduce a dialogue between both thinkers leads to a confrontation of Patočka's concept of "history" as an "upswing" with the idea of "rational civilization" inspired by Weber's work. From this point of view, "modernity" seems to be an example of what Patočka calls "decadence", because "rational civilization" has no concept of "meaning" comparable to those of the Greek and Christian periods; modernity has definitely left the programme of the "care for the soul" and turned into a period of "relativistic nihilism". On the other hand, Patočka's thought on "modernity" is at the same time pervaded by the idea that the "upswing" is possible. In order to prove that, the thesis points out four notions that show that, within rational civilization, the relation to the "meaning" of life, in the sense of the "care for the soul", can be realized: firstly it is Patočka's idea of "contemporary philosophy" which explicitly reacts to Weber's lecture *Science as a Vocation* and which shows philosophers as those who can contribute to the "deepening of life"; secondly it is Patočka's concept of a "moderate" version of "supercivilization" and its understanding for the "supra-rational" level of human life;

⁶¹² The Czech term "duchovní člověk" is translated as "spiritual person" which could be problematic, because the term "spiritual" seems to have too strong religious connotations; in Czech, the term "duchovní" represents a more general attitude towards life, which can have a religious aspect, but not exclusively – it describes also philosophical, artistic, and other attitudes. Nevertheless, it seems that English does not give us any better term than "spiritual".

thirdly, Patočka discusses the role of modern “intellectuals” and their duty to “deepen the rationality”; fourthly, one of the most famous of Patočka’s terms is the “solidarity of the shaken”, which is explicitly linked to the role of “spiritual people” as those who understand “what history is about”.

Conclusion

To conclude, the thesis shows that the problem of modernity was one of the questions that Patočka followed for his whole life; in this framework, the dialogue with Max Weber’s work can be understood as one of its crucial motives.

In general, Patočka’s dialogue with Weber, as discussed in the third part of the thesis, has two sides: On the one hand, Patočka integrates Weber’s concept of rationalization into his understanding of modernity; one of the main arguments of the thesis claims that Patočka’s understanding of modernity – presented in the concepts of “spiritual crisis”, “supercivilization”, “post-European age”, and “technological/industrial civilization” – can be subsumed under the term “rational civilization”. On the other hand, Patočka at the same time confronts the Weberian vision of “rational civilization” with his own idea of “historicity”, emphasizing the motif of “upswing”, captured in terms such as “deepening of rationality” or “solidarity of the shaken”. Nevertheless, the concept of “rational civilization” should not be understood as a continuously and systematically developed term; rather it is an idea that again and again entered Patočka’s thought. That implies that Patočka’s four concepts of modernity do not form a continuous interpretation and each of them develops the idea of “rational civilization” in its own way, without a reference to the previous findings – that after all corresponds to the very character of Patočka’s thought.

In the light of existing interpretations of Patočka’s work, as discussed in the first part, the thesis emphasizes an overlooked context of Patočka’s thought: the Czech philosopher’s understanding of modern rationalism, science, and technology was not based only on Husserlian or Heideggerian views, but also on Weberian ones. At the same time, Patočka’s concept of “rational civilization” can also be seen as an original interpretation of Weberian concepts, which set Weber’s work in the different contexts of the twentieth century, including World War I and World War II, Cold War, or globalization. For that reason, Patočka’s work can be also understood as an interesting contribution to the history of the interpretations of Weber’s work.

From the perspective of contemporary civilizational analysis and discussions on the “civilizational dimension” of modernity in general, as presented in the second part of the thesis, Patočka’s idea of “rational civilization” represents a remarkable development of the classical sources of the concept of “civilization”, i.e. Toynbee’s “pluralistic” model of the term “civilization” and Weber’s idea of “rationalization”. Moreover, Patočka goes beyond the limits of these sources, and his own interpretation of “modernity” as “rational civilization” outlines some of the questions with which contemporary civilizational analysis is concerned. Parallels can be found especially in comparison with Shmuel N. Eisenstadt’s work, in the ideas of “modernity” as a “new type of civilization”, which leads to Arnason’s idea of “modernity” as a “civilizational paradox”. From that point of view, Patočka’s contribution to discussions on “civilization” and “modernity” seems to fit rather with Eisenstadt’s notion of “multiple modernities” than with the popular concepts of the “clash of civilizations” or “decline”/“collapse” of the West.

Poznámky autora

V rámci zvolené citační normy jsou v poznámkách pod čarou uváděny pouze zkrácené podoby zápisu v podobě jména autora, názvu textu a čísla strany, přičemž v některých případech jsou názvy textů ještě uvedeny ve zkrácené podobě, což značí tři tečky na konci. Pokud záznam neobsahuje číslo strany, znamená to, že se příslušný odkaz vztahuje na plný rozsah textu. Pokud je název textu v hranatých závorkách, znamená to, že tento název původní text neobsahuje (to se týká zejména různých Patočkových rukopisů, které nebyly nijak nadepsány a názvy jim tedy byly přiděleny dodatečně editory *Sebraných spisů*). Úplné bibliografické údaje jednotlivých textů jsou uvedeny v závěrečném *Seznamu odkazované literatury a pramenů* (dále jen *Seznam*).

V případě citací děl, u nichž v *Seznamu* není uveden překladatel, se jedná o mé vlastní překlady. Na případné úpravy existujících překladů je upozorněno v poznámkách pod čarou.

V textu práce se lze setkat s tím, že jak u vlastních jmen autorů, tak u titulů publikací v některých případech v závorce uvádím letopočty a případně originální názvy díla, a to opakovaně. Toto opakování je záměrné a děje se tak ve chvíli, kdy je z nějakého důvodu považováno za důležité touto cestou (znovu) připomenout, kdy daný autor žil či kdy daná publikace vyšla a jaký byl její původní název.

Chronologie odkazovaných Patočkových spisů

Aby čtenář získal lepší představu o tom, s jakými texty jsme při naší vlastní interpretaci Patočkova díla vlastně pracovali, přikládáme níže jejich strukturovaný přehled. V něm je předložen seznam Patočkových spisů odkazovaných ve třetí části naší práce, přičemž texty jsou seřazeny chronologicky podle toho, jak pravděpodobně vznikaly nebo byly publikovány. V levém sloupci jsou uvedeny roky vydání/vzniku. V případě, že text nebyl za autorova života publikován, je rok uveden v hranatých závorkách. V takovém případě pak většinou jde jen o odhady, které je třeba brát s rezervou. Ve zvlášť nejistých případech jsou uvedeny tři tečky a otazník. Zdůrazňujeme proto, že přehled je třeba brát pouze jako orientační. V pravém sloupci dále uvádíme signaturu textu dle Archivu Jana Patočky v Praze, přičemž ovšem uvádíme číslo prvního vydání, a to bez ohledu na to, zdali byl text původně napsán česky – právě skrze toto první vydání lze totiž dohledat vydání další, včetně překladů.

rok [vzniku]/vydání		signatura v AJP
1930		
1933	Platonismus a politika	1933/2
1934	Platón a popularizace	1934/3
1934	Několik poznámek k pojmům dějin a dějepisu	1934/2
1934	Několik poznámek o mimosvětské a světové pozici filosofie	1934/4
1935	Několik poznámek o pojmu „světových dějin“	1935/1
1936	Přirozený svět jako filosofický problém	1936/1
1936	Masarykovo a Husserlovo pojetí duševní krize evropského lidstva	1936/2
1936	Duch a dvě základní vrstvy intencionality	1936/3
1936	Kapitoly ze současné filosofie	1936/6
1936	Spengler	1936/25
1937	Existuje definitivní kánon filosofického života	1937/5
1937	Karl Jaspers	1937/2
1937	[Recenze:] E. Husserl: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie (1937)	1937/11
1939	Životní rovnováha a životní amplituda	
[1930...?]	Nitro a duch	3000/14
1940		
[1940...?]	18. století všeobecně	3000/323
[1940...?]	[Filosofie dějin]	1996/3

[1940...?]	Civilizace a vykoupení II	3000/083
1942	Dvojí rozum a příroda v německém osvícenství	1942/1
1946	Ideologie a život v ideji	1946/4
[1947...?]	Věčnost a dějinnost: Rádlův poměr k pojetím člověka v minulosti a současnosti	1987/11
1948	Humanismus Edvarda Beneše	1948/5
1946–1950	[Deníky]	3070–6, 3115–16, 3173
1950		
[1950...?]	[Rozvrh „Negativního platonismu“]	1987/3
[1951–1953]	Negativní platonismus	1987/4
[1950...?]	Nadcivilizace a její vnitřní konflikt	1987/12
[1950...?]	Velké prvotní civilizace a Indie	1987/14
1960		
1965	K prehistorii vědy o pohybu	1965/7
1967	Přirozený svět a fenomenologie	1980/2
[1968–1969]	Tělo, společenství, jazyk, svět	1983/2
1969	Co je existence?	1969/8
1969	O smysl dneška	1969/2
1970		
[1970...?]	Evropa a doba poevropská	1988/4
[1970...?]	Doba poevropská a její duchovní problémy	1988/16
[1970...?]	[5. Jakmile je pravý svět...]	3000/045
[1970...?]	Evropa a její dědictví	1988/33
[1970...?]	Evropa pramenem dějin	1988/25N
[1970...?]	Schéma dějin	1988/5
[1970...?]	Zamyšlení nad Evropou	1986/3
[1970...?]	[Poznámky k „době poevropské“]	3000/104
1970	Komenský a otevřená duše	1970/3
1970	Přirozený svět v meditaci svého autora po 33 letech	1970/10
1970	Duchovní základy života v naší době	1970/11
[1973]	Čtyři semináře k problému Evropy	1988/12
[1973]	Nebezpečí technizace ve vědě u E. Husserla a bytočné jádro techniky jako nebezpečí u M. Heideggera	1979/29
[1973]	Platón a Evropa	1979/14
1974	Husserlova idea evropské racionality	1994/1
[1975]	Duchovní člověk – rozvrh	1988/25R
[1975]	Duchovní člověk a intelektuál	1988/24
1975	Kacířské eseje o filosofii dějin	1975/1
1977	Čím je a čím není Charta 77	1977/7
1977	Co můžeme očekávat od Charty 77?	1977/11
1977	Prohlášení	1977/10

Seznam odkazované literatury/pramenů

- E. ABRAMS, I. CHVATÍK (eds.), *Jan Patočka and the Heritage of Phenomenology: Centenary Papers*, New York: Springer, 2010.
- S. ADAMS, Arnason and Castoriadis' Unfinished Dialogue: Articulating the World, *European Journal of Social Theory* 14 (1), 2011, s. 71–88.
- S. ADAMS, Castoriadis and the Permanent Riddle of the World: Changing Configurations of Worldliness and World Alienation, *Thesis Eleven* 90, 2007, s. 44–60.
- S. ADAMS, Introduction to Post-Phenomenology, *Thesis Eleven* 90, 2007, s. 3–5.
- S. ADAMS, On the Significance of Johann Arnason's Macro-Phenomenology for Cultural Sociology, *Theory: The Newsletter of the Research Committee on Sociological Theory International Sociological Association*, Autumn/Winter 2013, s. 6–10.
- S. ADAMS, The Intercultural Horizons of Johann P. Arnason's Phenomenology of the World, *Journal of the Intercultural Studies* 30 (3), 2009, s. 249–266.
- S. A. ARJOMAND, E. TIRYAKIAN, Introduction, in S. A. ARJOMAND, E. TIRYAKIAN (eds.), *Rethinking Civilizational Analysis*, London: SAGE Publications, 2004, s. 1–13.
- J. P. ARNASON, Axiální věk a jeho interpreti: znovuotevření diskuse, přel. J. Ogrocký, in J. P. ARNASON, *Historicko-sociologické eseje*, Praha: Sociologické nakladatelství, 2010, s. 152–177.
- J. P. ARNASON, *Civilizační analýza: Evropa a Asie na rozcestí*, Praha: Filosofia, 2009.
- J. P. ARNASON, Civilizační analýza: vznikající paradigma, přel. Z. Kubišová, O. Lánský, O. Štěch, in: J. P. ARNASON, *Civilizační analýza: Evropa a Asie na rozcestí*, Praha: Filosofia, s. 17–81.
- J. P. ARNASON, Civilizační analýza, sociální teorie a komparativní historie, přel. R. Převrátíl, in J. P. ARNASON, *Historicko-sociologické eseje*, Praha: Sociologické nakladatelství, 2010, s. 179–193.
- J. P. ARNASON, *Civilizations in Dispute. Theoretical Questions and Historical Traditions*, Leiden/Boston: Brill, 2003.
- J. P. ARNASON, Culture and Imaginary Significations, *Thesis Eleven* 22, 1989, s. 25–45.
- J. P. ARNASON, Domains and Perspectives of Civilizational Analysis, *European Journal of Social Theory* 13 (1), 2010, s. 5–13.
- J. P. ARNASON, Heidegger, Patočka und die Hermeneutik der Moderne, in: D. PAPENFUSS, O. PÖGELLER (eds.), *Im Spiegel der Welt. Sprache, Übersetzung, Auseinandersetzung*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992, s. 240–263.
- J. P. ARNASON, *Historicko-sociologické eseje*, Praha: Sociologické nakladatelství, 2010.

- J. P. ARNASON, Max Weber jako klasik civilizační analýzy: komparativní pohledy na souhrn kultury a moci, *Sociológia* 44 (5), 2012, s. 548–563.
- J. P. ARNASON, Merleau-Ponty and Max Weber: an Unfinished Dialogue, *Thesis Eleven* 36, 1993, s. 82–98.
- J. P. ARNASON, Merleau-Ponty and the Meaning of Civilizations, in K. NOVOTNÝ, P. RODRIGO, J. SLATMAN ET AL. (eds.), *Corporeity and Affectivity*, London/Boston: Brill, 2014, s. 293–312.
- J. P. ARNASON, Myšlenkové a politické pozadí Patočkovy konfrontace s modernitou, in J. P. ARNASON, L. BENYOVSZKY, M. SKOVAJSA (eds.), *Dějinnost, nadcivilizace a modernita. Studie k Patočkově konceptu nadcivilizace*, Praha: TOGGA, s. 9–19,
- J. P. ARNASON, Nadcivilizace a její různé podoby: Patočkova koncepce modernity ve světle dnešních diskusí, in J. P. ARNASON, L. BENYOVSZKY, M. SKOVAJSA (eds.), *Dějinnost, nadcivilizace a modernita. Studie k Patočkově konceptu nadcivilizace*, Praha: TOGGA, s. 23–55.
- J. P. ARNASON, Negativní platonismus: Mezi dějinami filosofie a filosofií dějin, in I. CHVATÍK (ed.), *Myšlení Jana Patočky očima dnešní fenomenologie*, Praha: OIKOYMENH/Filosofia, 2009, s. 493–507.
- J. P. ARNASON, Patočkova Evropa: kořeny, osudy a konce, in P. HLAVÁČEK (ed.), *České vize Evropy? Manuál k naší evropské debatě*, Praha: Academia, s. 75–87.
- J. P. ARNASON, *Praxis und Interpretation. Sozialphilosophische Studien*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.
- J. P. ARNASON, Rationalisation and Modernity: Towards a Culturalist Reading of Max Weber, *Sociology Papers* 9, La Trobe: La TrobeUniversity, 1982.
- J. P. ARNASON, Social Imaginary Significations, in S. ADAMS (ed.), *Cornelius Castoriadis: Key Concepts*, London/New York: Bloomsbury, 2014, s. 23–42.
- J. P. ARNASON, *Social Theory and Japanese Experience. The Dual Civilization*, London: Kegan Paul International, 1997.
- J. P. ARNASON, Social Theory and the Concept of Civilization, *Thesis Eleven* 20, 1988, s. 87–105.
- J. P. ARNASON, Sociologická teorie, civilizační analýza a globální dějiny: Stav debaty a další perspektivy, Příspěvek přednesený v rámci přednáškového cyklu *Historicko-sociologické konfrontace* 19. února 2014 na Fakultě humanitních studií UK v Praze (online, cit 25. 1. 2015), dostupné z: <<http://moodle.fhs.cuni.cz/mod/resource/view.php?id=17829>>.
- J. P. ARNASON, The Cultural Turn and The Civilizational Approach, *European Journal of Social Theory* 13 (1), 2010, s. 67–82.
- J. P. ARNASON, *The Future that Failed. Origins and Destinies of the Soviet Model*, London/New York: Routledge, 1993.

- J. P. ARNASON, *Von Marcuse zu Marx. Prolegomena zu einer dialektischen Anthropologie*, Neuwied/Berlin: Luchterhand, 1971.
- J. P. ARNASON, Weltauslegung und Verständigung, in A. HONNETH, T. McCARTHY, C. OFFE ET AL. (eds.), *Zwischenbetrachtung: Im Prozeß der Aufklärung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989, s. 66–88.
- J. P. ARNASON, *Zwischen Natur und Gesellschaft. Studien zu einer kritischen Theorie des Subjekts*, Köln: Europäische Verlagsanstalt, 1976.
- J. P. ARNASON, J. ŠUBRT, Civilizace v singuláru a v plurálu, in J. P. ARNASON, J. ŠUBRT (eds.), *Kultury, civilizace, světový systém*, Praha: Karolinum, 2010, s. 7–15.
- J. P. ARNASON, J. ŠUBRT (eds.), *Kultury, civilizace, světový systém*, Praha: Karolinum, 2010.
- J. P. ARNASON, S. N. EISENSTADT, B. WITTRICK (eds.), *Axial Civilizations and World History*, Leiden/Boston: Brill, 2005.
- J. P. ARNASON, L. BENYOVSZKY, M. SKOVAJSA (eds.), *Dějinnost, nadcivilizace a modernita. Studie k Patočkově konceptu nadcivilizace*, Praha: TOGGA, 2010.
- R. ARON, *Die industrielle Gesellschaft*, přel. G. Gather, Frankfurt am Main: Fischer Bücherei, 1964.
- G. BARRACLOUGH, *An Introduction to Contemporary History*, London: Penguin Books, 1969.
- M. BÁRTA, Kolaps a regenerace: Pokračující cesty minulých civilizací, in M. BÁRTA, M. KOVÁŘ (eds.), *Kolaps a regenerace: cesty civilizací a kultur. Minulost, současnost a budoucnost komplexních společností*, Praha: Academia, 2011, s. 19–48.
- M. BÁRTA, M. KOVÁŘ, Civilizace a dějiny: Hledání smyslu dějin lidských civilizací a kultur na počátku 21. století (nejen) pohledem archeologa a egyptologa a historika moderních světových a obecných dějin, in M. BÁRTA, M. KOVÁŘ (eds.), *Civilizace a dějiny. Historie světa pohledem dvaceti českých vědců*, Praha: Academia, 2013, s. 19–21.
- M. BÁRTA, M. KOVÁŘ (eds.), *Civilizace a dějiny. Historie světa pohledem dvaceti českých vědců*, Praha: Academia, 2013.
- M. BÁRTA, M. KOVÁŘ (eds.), *Kolaps a regenerace: cesty civilizací a kultur. Minulost, současnost a budoucnost komplexních společností*, Praha: Academia, 2011.
- D. BELL, *The Coming of Post Industrial Society: A Venture in Social Forecasting*, New York: Basic Books, 1999.
- R. N. BELLAH, H. JOAS (eds.), *Axial Age and Its Consequences*, Cambridge: Harvard University Press, 2012.
- L. BENYOVSZKY A KOL., *Úvod do filosofického myšlení*, Plzeň: Aleš Čeněk, 2007.

- V. BĚLOHRADSKÝ, Absolutno uprostřed všedního dne, in J. P. ARNASON, L. BENYOVSZKY, M. SKOVAJSA (eds.), *Dějinnost, nadcivilizace a modernita. Studie k Patočkově konceptu nadcivilizace*, Praha: TOGGA, 2010, s. 173–200.
- V. BĚLOHRADSKÝ, O politice politické a antipolitické, in V. BĚLOHRADSKÝ, *Kapitalismus a občanské ctnosti*, Praha: Československý spisovatel, 1992, s. 31–34.
- I. BLECHA, *Jan Patočka*, Olomouc: Votobia, 1997.
- M. CAJTHAML, *Evropa a péče o duši*, Praha: OIKOYMENH, 2010.
- C. CASTORIADIS, *The Imaginary Institution of Society*, Cambridge: Polity Press, 2005.
- I. CERMAN, Patočka, Kant, chartisté a záhada, *Lidové noviny*, sobota 23. listopadu 2013, s. 30/X.
- G. DELANTY, E. F. ISIN (eds.), *Handbook of Historical Sociology*, London: SAGE Publications, 2003.
- J. DERRIDA, Tajemství, kacířství a odpovědnost: Patočkova Evropa, přel. M. Petříček, *Filosofický časopis* 40 (4), 1992, s. 551–573.
- J. DIAMOND, *Kolaps: Proč společnosti zanikají a přežívají*, přel. Z. Urban, Praha: Academia, 2010.
- E. DURKHEIM, *Elementární formy náboženského života*, přel. P. Sadílková, Praha: OIKOYMENH, 2002.
- S. N. EISENSTADT, *Comparative Civilizations and Multiple Modernities*, Leiden/Boston: Brill, 2003.
- S. N. EISENSTADT, *Fundamentalism, Sectarianism and Revolution. The Jacobin Dimension of Modernity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- S. N. EISENSTADT, Multiple Modernities, in S. N. EISENSTADT, *Comparative Civilizations and Multiple Modernities*, Leiden/Boston: Brill, 2003, s. 535–560.
- S. N. EISENSTADT, The Axial Age: The Emergence of Transcendental Visions and the Rise of Clerics, in S. N. EISENSTADT, *Comparative Civilizations and Multiple Modernities*, Leiden/Boston: Brill, 2003, s. 195–218.
- S. N. EISENSTADT, The Civilizational Dimension of Modernity: Modernity as a Distinct Civilization, in S. N. EISENSTADT, *Comparative Civilizations and Multiple Modernities*, Leiden/Boston: Brill, 2003, s. 493–518.
- S. N. EISENSTADT, The Civilizational Dimension in Sociological Analysis, in S. N. EISENSTADT, *Comparative Civilizations and Multiple Modernities*, Leiden/Boston: Brill, 2003, s. 33–56.
- S. N. EISENSTADT, *The Great Revolutions and the Civilizations of Modernity*, Leiden/Boston: Brill, 2006.

- S. N. EISENSTADT, The Paradox of Democratic Regimes: Fragility and Transformability, *Sociological Theory* 16 (3), 1998, s. 211–238.
- N. ELIAS, *O procesu civilizace /I*, přel. J. Boček, Praha: Argo, 2006.
- Epos o Gilgamešovi*, přel. L. Matouš, Praha: Klub přátel poezie, 1976.
- E. FINK, J. PATOČKA, *Briefe und Dokumente 1933–1977*, Freiburg/München/Praha: Karl Alber/OIKOYMENH, 1999.
- J. FREI, Přirozený svět, celek světa a existence, in B. VELICKÝ, K. TRLIFAJOVÁ, P. KOUBA ET AL., *Spor o přirozený svět*, Praha: Filosofia, 2010, s. 69–84.
- J. FREI, Recenze: Martin Cajthaml: Evropa a péče o duši, *Filosofický časopis*, 6/2012, s. 930–931.
- F. FUKUYAMA, *Konec dějin a poslední člověk*, přel. M. Prokop, Praha: Rybka, 2002.
- A. GOULDNER, Anti-Minotaur: The Myth of Value-Free Sociology, *Social Problems* 9 (3), Winter 1962, s. 199–213.
- J. GRUNTORÁD, Archivní soubor prací Jana Patočky, *Kritický sborník* XII (1), 1992, s. 74–78.
- L. HAGEDORN, Překročit mýtus a osvícenství: Náboženství u Jana Patočky, přel. M. K. Světlík, in I. CHVATÍK (ed.), *Myšlení Jana Patočky očima dnešní fenomenologie*, Praha: OIKOYMENH/Filosofia, s. 371–389.
- L. HAGEDORN, H. R., SEPP (eds.), *Andere Wege in die Moderne: Forschungsbeiträge zu Patočkas Genealogie der Neuzeit*, Würzburg: Königshausen und Neumann, 2006.
- L. HAGEDORN, M. STAUDIGL (eds.), *Über Zivilisation und Differenz*, Würzburg: Königshausen und Neumann, 2008.
- M. HAVELKA, Max Weber a počátky sociologie náboženství, in M. WEBER, *Sociologie náboženství*, Praha: Vyšehrad, 1998, s. 13–115.
- M. HAVELKA, Modernizace, in L. STORCHOVÁ A KOL., *Koncepty a dějiny. Proměny pojmů v současné historické vědě*, Praha: Scriptorium, 2014, s. 258–268.
- M. HAVELKA, „Nepolitická politika“: kontexty a tradice, in M. HAVELKA, *Ideje – dějiny – společnost. Studie k historické sociologii vědění*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2010, s. 316–335.
- M. HAVELKA, Několik úvah a tezí o původu, stavu a možnostech historické sociologie, in M. HAVELKA, *Ideje–dějiny–společnost. Studie k historické sociologii vědění*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2010, s. 5–84.
- M. HAVELKA, „Odkouzlení“ versus sekularizace?!, *Sociológia* 44 (5), 2012, s. 564–578.
- M. HAVELKA, Recenze: Jan Patočka, Umění a čas, svazek 1–2, Jan Patočka, Češi, svazek 1–2, *Dějiny – teorie – kritika*, 1/2007, s. 113–119.

- M. HEIDEGGER, *Co je metafyzika?*, přel. I. Chvatík, Praha: OIKOYMENH, 2006.
- M. HEIDEGGER, Otázka techniky, přel. J. Michálek, I. Chvatík, in M. HEIDEGGER, *Věda, technika a zamyšlení*, Praha: OIKOYMENH, 2004, s. 7–35.
- J. HOMOLKA, Europe in the Age of Multiple Modernities. Patočka's Concept of "Post-European Age" in the Context of Contemporary Civilizational Analysis, in E. FERRARIO (ed.), *The Reasons of Europe: History and Problems of a Philosophical Concept*, Nordhausen: Traugott Bautz, rukopis chystaný k publikaci.
- J. HOMOLKA, Hodnoty moderní inteligence: Patočkova přednáška Duchovní člověk a intelektuál (1975) jakožto příklad sporu o hodnotová východiska moderní inteligence, in O. HUDEČEK, V. TOMÁŠEK (eds.), *Vědomí hodnot: Hodnoty (nejen) v antropologických perspektivách*, Praha: TOGGA, 2015, s. 53–64.
- J. HOMOLKA, *Nadcivilizace: Patočkův koncept modernity a jeho význam v kontextu současné historické sociologie*, Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy v Praze, diplomová práce, 2012.
- J. HOMOLKA, Patočka and the „Disenchantment of the World“: Linking Patočka to the Contemporary Discussions of Religion and Secularism, in P. MARCZEWSKI, S. EICH (eds.), *IWM Junior Visiting Fellows Conference Proceedings*, Vienna: Institut für die Wissenschaften vom Menschen, rukopis chystaný k publikaci.
- J. HOMOLKA, Proces sekularizace v „době poevropské“, in: J. P. ARNASON, M. HANYŠ, (eds.), *Politika a náboženství*, Praha: TOGGA, rukopis chystaný k publikaci.
- J. HOMOLKA, Recenze: M. Bárta, P. Pokorný (eds.): Něco překrásného se končí. Kolapsy v přírodě a společnosti (2008); M. Bárta, M. Kovář (eds.): Kolaps a regenerace: cesty civilizací a kultur. Minulost, současnost a budoucnost komplexních společností (2011); M. Bárta, M. Kovář (eds.): Civilizace a dějiny. Historie světa pohledem dvaceti českých vědců (2013), *Dějiny–Teorie–Kritika*, 1/2014, s. 154–160.
- J. HOMOLKA, Strach a modernita: Strach v civilizačním rámci modernity, in L. HANOVSKÁ, L. HRONÍKOVÁ (eds.), *Člověk a strach: Strach v antropologických perspektivách*, Praha: TOGGA, 2013, s. 19–32.
- J. HOMOLKA, The Problem of Meaning in the Rational (Super)Civilization. Patočka's Interpretation of Modernity after World War II, in: L. UČNÍK, I. CHVATÍK, A. WILLIAMS (eds.), *Asubjective Phenomenology: Jan Patočka's Project in the Broader Context of His Work*, Nordhausen: Traugott Bautz, 2015, s. 167–186.
- B. HORYNA, Kdo vyje s vlky čili Filozofie postranních myšlenek, *Aluze*, 3/2008 (online, cit. 1. 6. 2015), dostupné z: <http://www.aluze.cz/2008_03/12_archivalie_komentar.php>.
- O. HUDEČEK, Recenze: M. Bárta, M. Kovář (eds.): Kolaps a regenerace: cesty civilizací a kultur. Minulost, současnost a budoucnost komplexních společností (2011); M. Bárta, M. Kovář (eds.): Civilizace a dějiny. Historie světa pohledem dvaceti českých vědců (2013), *Dějiny–Teorie–Kritika*, 1/2014, s. 147–154.

- E. HUSSERL, Krize evropského lidství a filosofie, přel. O. Kuba, in E. HUSSERL, *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie*, Praha: Academia, 1972, s. 322–364.
- E. HUSSERL, *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie*, přel. O. Kuba, Praha: Academia, 1972.
- CHARTA 77, Prohlášení Charty 77, *Libri prohibiti: Knihovna samizdatové a exilové literatury*, (online, cit. 1. 11. 2013), dostupné z: <http://libpro.cts.cuni.cz/charta/docs/prohlaseni_charty_77.pdf>.
- I. CHVATÍK, Dějiny pražského Archivu Jana Patočky a co jim předcházelo, *Centrum pro teoretická studia* (online, cit. 1. 6. 2015), dostupné z: <<http://www.cts.cuni.cz/soubory/reporty/CTS-07-11.pdf>>.
- I. CHVATÍK, Jan Patočka – křesťan, nebo platonik?, nepublikovaný rukopis.
- I. CHVATÍK, Kacířství Jana Patočky v úvahách o krizi Evropy, *Reflexe* 16, 1996, s. 4-1–4-12.
- I. CHVATÍK, Zodpovědnost „otřesených“: Patočkova „péče o duši“ v době „po-evropské“, in J. P. ARNASON, L. BENYOVSZKY, M. SKOVAJSA (eds.), *Dějinnost, nadcivilizace a modernita. Studie k Patočkově konceptu nadcivilizace*, Praha: TOGGA, 2010, s. 143–172.
- I. CHVATÍK (ed.), *Myšlení Jana Patočky očima dnešní fenomenologie*, Praha: OIKOYMENH/Filosofia, 2009.
- I. CHVATÍK, J. FREI, J. PUC, Ediční komentář, in J. PATOČKA, *Sebrané spisy 8/1: Fenomenologické spisy III/1*, Praha: OIKOYMENH, 2014, s. 328–336.
- I. CHVATÍK, P. KOUBA, Ediční komentář, in: J. PATOČKA, *Sebrané spisy 1: Péče o duši I*, Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 499–505.
- I. CHVATÍK, P. KOUBA, Předmluva k druhému dílu souboru Péče o duši, in J. PATOČKA, *Sebrané spisy 2: Péče o duši II*, Praha: OIKOYMENH, 1999, s. 7–8.
- I. CHVATÍK, P. KOUBA, Předmluva k třetímu dílu souboru Péče o duši, in J. PATOČKA, *Sebrané spisy 3: Péče o duši 3*, Praha: OIKOYMENH, 2002, s. 9–10.
- I. CHVATÍK, P. KOUBA, Stručný životopis Jana Patočky, *Studia Comeniana et historica* 24 (52), 1994, s. 9–11.
- I. CHVATÍK, P. KOUBA, Úvodní poznámka k Sebraným spisům, in J. PATOČKA, *Sebrané spisy 1: Péče o duši I*, Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 7–9.
- I. CHVATÍK, P. KOUBA (eds.), *Fenomén jako filosofický problém*, Praha: OIKOYMENH, 2000.
- I. CHVATÍK, P. KOUBA, M. PETŘÍČEK, Struktura „Sebraných spisů“ Jana Patočky jako interpretační problém, *Filosofický časopis* 39 (3), 1991, s. 400–405.
- I. CHVATÍK, K. PALEK, Ediční komentář, in J. PATOČKA, *Sebrané spisy 13: Češi II*, Praha: OIKOYMENH, 2006, s. 421–481.

- K. JASPERS, *The Origin and Goal of History*, M. Bullock, New Haven / London: Yale University Press, 1953.
- H. JOAS, *Was ist Achsenzeit? Eine wissenschaftliche Debatte als Diskurs über Transzendenz*, Basel: Schwabe Verlag, 2014.
- F. KARFÍK, Das Problem der Geschichtsphilosophie: Zum Kontext der Ketzerischen Essais, in F. KARFÍK, *Unendlichwerden durch die Endlichkeit*, Würzburg: Königshausen und Neumann, 2008, s. 171–193.
- F. KARFÍK, Die zerbrochene Harmonie, in F. KARFÍK, *Unendlichwerden durch die Endlichkeit*, Würzburg: Königshausen und Neumann, 2008, s. 133–156.
- F. KARFÍK, Doslov, in J. PATOČKA, *Věčnost a dějinnost*, Praha: OIKOYMENH, 2007, s. 125–135.
- F. KARFÍK, Duše evropská a poevropská, *Kritický sborník XIX*, 1999/2000, s. 164–179.
- F. KARFÍK, Nad prvním svazkem Patočkových Spisů, *Kritický sborník XIV (3)*, zima 1997, s. 21–29.
- F. KARFÍK, Odyssea zkonečnělého absolutna. Patočkův filosofický vývoj mezi lety 1936 a 1964, in I. CHVATÍK (ed.), *Myšlení Jana Patočky očima dnešní fenomenologie*, Praha: OIKOYMENH/Filosofia, 2009, s. 25–50.
- F. KARFÍK, Patočkova strahovská pozůstalost a jeho odložené opus grande, *Kritický sborník XX*, 2000/2001, s. 125–160.
- F. KARFÍK, Unendlichwerden durch die Endlichkeit, in F. KARFÍK, *Unendlichwerden durch die Endlichkeit*, Würzburg: Königshausen und Neumann, 2008, s. 71–81.
- F. KARFÍK, *Unendlichwerden durch die Endlichkeit*, Würzburg: Königshausen und Neumann, 2008.
- F. KARFÍK, Von der Spannung im Inneren zum Konflikt im Sein, in F. KARFÍK, *Unendlichwerden durch die Endlichkeit*, Würzburg: Königshausen und Neumann, 2008, s. 157–170.
- W. KNÖBL, Contingency and Modernity in the Thought of J. P. Arnason, *European Journal of Social Theory* 14 (1), 2011, s. 9–22.
- W. KNÖBL, *Die Kontingenz der Moderne. Wege in Europa, Asien und Amerika*, Frankfurt am Main/New York: Campus Verlag, 2007.
- W. KNÖBL, In Praise of Philosophy: Johann P. Arnason's Long but Successful Journey Towards a Theory of Modernity, *Thesis Eleven* 61, 2000, s. 1–23.
- W. KNÖBL, Path Dependency and Civilizational Analysis: Methodological Challenges and Theoretical Tasks, *European Journal of Social Theory* 13 (1), 2010, s. 83–97.

- W. KNÖBL, *Spielräume der Modernisierung. Das Ende der Eindeutigkeit*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2001.
- E. KOHÁK, *Jan Patočka: filosofický životopis*, Jinočany: H and H, 1993.
- E. KOHÁK, Poznámky k návrhům na souborné vydání spisů Jana Patočky, *Acta*, 3–4/1987, s. 21–24.
- P. KOUBA, Problém třetího pohybu: Na okraj Patočkova pojetí existence, *Centrum pro teoretická studia* (online, cit. 1. 6. 2015), dostupné z: <<http://www.cts.cuni.cz/soubory/reports/CTS-03-07.pdf>>.
- P. KOUBA, O. ŠVEC, Ediční komentář, in J. PATOČKA, *Sebrané spisy 7: Fenomenologické spisy II*, Praha: OIKOYMENH/Filosofia, 2009, s. 637–659.
- M. KOVÁŘ, Staletí běsů a nadějí: Od Velké francouzské revoluce k válce Západu proti mezinárodnímu terorismu aneb „dlouhé“ devatenácté století a „krátké“ dvacáté století jako příběh bez konce (1789–současnost), in M. BÁRTA, M. KOVÁŘ (eds.), *Civilizace a dějiny. Historie světa pohledem dvaceti českých vědců*, Praha: Academia, 2013, s. 325–354.
- J. KOZÁK, Dějiny vztahů člověka a planety: Příspěvek k historii přírodních katastrof, in M. BÁRTA, M. KOVÁŘ (eds.), *Civilizace a dějiny. Historie světa pohledem dvaceti českých vědců*, Praha: Academia, 2013, s. 427–450.
- J. KREJČÍ, Civilizacionistické úvahy, Příspěvek přednesený na workshopu *Religionistika a civilizacionistika* 22. března 2008 na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy v Praze.
- J. KREJČÍ, *Postižitelné proudy dějin*, Praha: Sociologické nakladatelství, 2002.
- K.-Y. LAU, Patočkovo pojetí Evropy: interkulturní úvaha, in I. CHVATÍK (ed.), *Myšlení Jana Patočky očima dnešní fenomenologie*, Praha: OIKOYMENH/Filosofia, 2009, s. 475–492.
- J. MACHÁČEK, Nový začátek: U kolébky dnešních civilizací (600–1000), in M. BÁRTA, M. KOVÁŘ (eds.), *Civilizace a dějiny. Historie světa pohledem dvaceti českých vědců*, Praha: Academia, 2013, s. 231–258.
- E. MANDLER, Poznámky k době českého disentu, *Události: politický zápisník Bohumila Doležala* 21.–26. 3. 2005 (online, cit. 1. 11. 2013), dostupné z: <<http://bohumildolezal.cz/texty/u217-03.htm>>.
- T. G. MASARYK, *Sebevražda hromadným jevem společenským moderní osvěty*, přel. J. Srovnal, Praha: Masarykův ústav AVČR, 2002.
- B. MAZLISH, Civilization in a Historical and Global Perspective, in S. A. ARJOMAND, E. A. TIRYAKIAN (eds.), *Rethinking Civilizational Analysis*, London: SAGE Publications, 2004, s. 14–20.
- M. MERLEAU-PONTY, *Adventures of Dialectics*, Evanston: Northwestern University Press, 1973.

- M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologie vnímání*, přel. J. Čapek, Praha: OIKOYMENH, 2013.
- M. MERLEAU-PONTY, *Viditelné a neviditelné*, přel. M. Petříček, Praha: OIKOYMENH, 2004.
- J. MOURAL, *The Question of the Core of Patočka's Work: Phenomenology, History of Philosophy and Philosophy of History*, Praha: Centrum pro teoretická studia, 1999.
- K. NELLEN, J. HOMOLKA, Rozhovor: Patočka zemřel. Musíme něco udělat!, *Lidové noviny* 14. 03. 2015, s. vi–vii.
- J. NĚMEC, Komentář k projektu Sebraných spisů Jana Patočky – II, *Acta*, 2/1987, s. 21.
- J. NĚMEC, Projekt spisů Jana Patočky, *Acta*, 1/1987, s. 8–14.
- J. NOVÁK, Komentář k projektu spisů Jana Patočky, *Acta*, 3–4/1987, s. 25.
- K. NOVOTNÝ, *O povaze jevů. Úvod do současné fenomenologie ve Francii*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2010.
- J. PATOČKA, 18. století všeobecně, nepublikovaný rukopis dostupný v *Archivu Jana Patočky v Praze*, AJP sg. 3000/323.
- J. PATOČKA, [5. Jakmile je pravý svět...], n J. PATOČKA, *Sebrané spisy 3: Péče o duši III*, Praha: OIKOYMENH, 2002, s. 751–759.
- J. PATOČKA, *An Introduction to Husserl's Phenomenology*, přel. E. Kohák, Chicago/La Salle: Open Court, 1996.
- J. PATOČKA, *Andere Wege in die Moderne: Studien zur europäischen Ideengeschichte von der Renaissance bis zur Romantik*, Würzburg: Königshausen und Neumann, 2006.
- J. PATOČKA, *Aristoteles. Přednášky z antické filosofie*, Praha: Vyšehrad, 1994.
- J. PATOČKA, *Bibliografie*, Archiv Jana Patočky (online, cit. 1. 6. 2015), dostupné z: <<http://ajp.cuni.cz/index.php/Bibliografie>>.
- J. PATOČKA, *Bibliografie 1928–1996*, Praha: OIKOYMENH, 1997.
- J. PATOČKA, *Body, Community, Language, World*, přel. E. Kohák, Chicago/La Salle: Open Court, 1998.
- J. PATOČKA, Civilizace a vykoupení II, in J. PATOČKA, *Sebrané spisy 3: Péče o duši III*, Praha: OIKOYMENH, 2002, s. 702–705.
- J. PATOČKA, Co můžeme očekávat od Charty 77?, in J. PATOČKA, *Sebrané spisy 12: Češi I*, Praha: OIKOYMENH, 2006, s. 440–444.
- J. PATOČKA, Co je existence?, in J. PATOČKA, *Sebrané spisy 7: Fenomenologické spisy II*, Praha: OIKOYMENH/Filosofia, 2009, s. 335–366.

- J. PATOČKA, *Cristianesimo e mondo naturale e altri saggi*, přel. R. Papparuso, Roma: Lithos, 2011.
- J. PATOČKA, Curriculum, in J. PATOČKA, *Texte – Dokumente – Bibliographie*, Freiburg/München/Praha: Karl Alber/OIKOYMENH, 1999, s. 452–456.
- J. PATOČKA, Čím je a čím není Charta 77, in J. PATOČKA, *Sebrané spisy 12: Češi I*, OIKOYMENH, Praha 2006, s. 428–430.
- J. PATOČKA, Čtyři semináře k problému Evropy, in J. PATOČKA, *Sebrané spisy 3: Péče o duši III*, Praha: OIKOYMENH, 2002, s. 374–423.
- J. PATOČKA, [Deníky], nepublikovaný rukopis dostupný v *Archivu Jana Patočky v Praze*, AJP sg. 3070–3076, 3115–3116, 3173.
- J. PATOČKA, *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1991.
- J. PATOČKA, *Die natürliche Welt als philosophisches Problem*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1990.
- J. PATOČKA, Doba poevropská a její duchovní problémy, in J. PATOČKA, *Sebrané spisy 2: Péče o duši II*, Praha: OIKOYMENH, 1999, s. 29–44.
- J. PATOČKA, Dopisy Jindřichu Chaloupeckému, *Revolver Revue* 29, 1995, 96–99, 106.
- J. PATOČKA, Duch a dvě základní vrstvy intencionality, přel. P. Mat'ová, in J. PATOČKA, *Sebrané spisy 2: Fenomenologické spisy I*, Praha: OIKOYMENH/Filosofia, 2008, s. 290–298.
- J. PATOČKA, Duchovní člověk a intelektuál, in J. PATOČKA, *Sebrané spisy 3: Péče o duši III*, Praha: OIKOYMENH, 2002, s. 355–371.
- J. PATOČKA, Duchovní člověk – rozvrh, in J. PATOČKA, *Sebrané spisy 3: Péče o duši III*, Praha: OIKOYMENH, 2002, s. 486–488.
- J. PATOČKA, Duchovní základy života v naší době, in J. PATOČKA, *Sebrané spisy 2: Péče o duši II*, Praha: OIKOYMENH, 1999, s. 9–28.
- J. PATOČKA, Dvojitý rozum a příroda v německé osvícenství, in J. PATOČKA, *Sebrané spisy 4: Umění a čas I*, Praha: OIKOYMENH, 2004, s. 81–99.
- J. PATOČKA, *Éssais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, přel. E. Abrams, Lagrasse: Verdier, 1981.
- J. PATOČKA, Evropa a doba poevropská, přel. V. Koubová, in J. PATOČKA, *Sebrané spisy 2: Péče o duši II*, Praha: OIKOYMENH, 1999, s. 80–148.
- J. PATOČKA, Evropa a její dědictví, přel. K. Novotný, in J. PATOČKA, *Sebrané spisy 3: Péče o duši III*, Praha: OIKOYMENH, 2002, s. 241–256.

- J. PATOČKA, Evropa pramenem dějin, in J. PATOČKA, *Sebrané spisy 3: Péče o duši III*, Praha: OIKOYMENH, 2002, s. 463–475.
- J. PATOČKA, Existuje definitivní kánon filosofického života?, přel. F. Karfik, in J. PATOČKA, *Sebrané spisy 1: Péče o duši I*, Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 101–106.
- J. PATOČKA, [Filosofie dějin], in J. PATOČKA, *Sebrané spisy 1: Péče o duši I*, Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 339–352.
- J. PATOČKA, *Heretical Essays in the Philosophy of History*, přel. E. Kohák, Chicago / La Salle: Open Court, 1996.
- J. PATOČKA, Humanismus Edvarda Beneše, in J. PATOČKA, *Sebrané spisy 12: Češi I*, Praha: OIKOYMENH, 2006, s. 122–126.
- J. PATOČKA, Husserlova idea evropské racionality, přel. K. Novotný, in J. PATOČKA, *Sebrané spisy 3: Péče o duši III*, Praha: OIKOYMENH, 2002, s. 161–185.
- J. PATOČKA, Ideologie a život v ideji, in J. PATOČKA, *Sebrané spisy 4: Umění a čas I*, Praha: OIKOYMENH, 2004, s. 125–131.
- J. PATOČKA, *Il senso dell'oggi in Cecoslovacchia*, přel. G. Pacini, Milano: L. Nigri, 1970.
- J. PATOČKA, K prehistorii vědy o pohybu, in J. PATOČKA, *Sebrané spisy 7: Fenomenologické spisy II*, Praha: OIKOYMENH/Filosofia, 2009, s. 192–201.
- J. PATOČKA, Kacířské eseje o filosofii dějin, in J. PATOČKA, *Sebrané spisy 3: Péče o duši III*, Praha: OIKOYMENH, 2002, s. 11–144.
- J. PATOČKA, Kapitoly ze současné filosofie, in J. PATOČKA, *Sebrané spisy 1: Péče o duši I*, Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 85–100.
- J. PATOČKA, Karl Jaspers, in J. PATOČKA, *Sebrané spisy 6: Fenomenologické spisy I*, Praha: OIKOYMENH/Filosofia, 2008, s. 299–307.
- J. PATOČKA, *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte und ergänzende Schriften*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1988.
- J. PATOČKA, Komenský a otevřená duše, přel. A. Mandl, in J. PATOČKA, *Sebrané spisy 10: Komeniologické studie II*, Praha: OIKOYMENH, 1998, s. 337–351.
- J. PATOČKA, *Kunst und Zeit*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1988.
- J. PATOČKA, *La superciviltà e il suo conflitto interno*, přel. F. Tava, Milano: Unicopli, 2012.
- J. PATOČKA, *Le monde naturel comme problème philosophique*, přel. J. Daněk, H. Declève, Den Haag: M. Nijhoff, 1976.
- J. PATOČKA, *Living in Problematicity*, přel. E. Manton, Praha: OIKOYMENH, 2007.

- J. PATOČKA, Masarykovo a Husserlovo pojetí duševní krize evropského lidstva, in J. PATOČKA, *Sebrané spisy 12: Češi I*, Praha: OIKOYMENH, 2006, s. 21–33.
- J. PATOČKA, Nadcivilizace a její vnitřní konflikt, in J. PATOČKA, *Sebrané spisy 1: Péče o duši I*, Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 243–302.
- J. PATOČKA, Nebezpečí technizace ve vědě u E. Husserla a bytostné jádro techniky jako nebezpečí u M. Heideggera, in J. PATOČKA, *Sebrané spisy 3: Péče o duši III*, Praha: OIKOYMENH, 2002, s. 147–160.
- J. PATOČKA, Negativní platonismus, in J. PATOČKA, *Sebrané spisy 1: Péče o duši I*, Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 303–336.
- J. PATOČKA, *Nejstarší řecká filosofie*, Praha: Vyšehrad, 1996.
- J. PATOČKA, Několik poznámek k pojmům dějin a dějepisu, in J. PATOČKA, *Sebrané spisy 1: Péče o duši I*, Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 35–45.
- J. PATOČKA, Několik poznámek o mimosvětové a světové pozici filosofie, in J. PATOČKA, *Sebrané spisy 1: Péče o duši I*, Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 58–67.
- J. PATOČKA, Několik poznámek o pojmu „světových dějin“, in J. PATOČKA, *Sebrané spisy 1: Péče o duši I*, Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 46–57.
- J. PATOČKA, Nitro a duch, in J. PATOČKA, *Sebrané spisy 8/1: Fenomenologické spisy III/1*, Praha: OIKOYMENH, 2014, s. 15–31.
- J. PATOČKA, O filosofii dějin, in J. PATOČKA, *Sebrané spisy 1: Péče o duši I*, Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 107–115.
- J. PATOČKA, O smysl dneška, in J. PATOČKA, *Sebrané spisy 12: Češi I*, Praha: OIKOYMENH, 2006, s. 231–338.
- J. PATOČKA, *Papiers phénoménologiques*, přel. E. Abrams, Grenoble: J. Millon, 1995.
- J. PATOČKA, *Plato and Europe*, přel. P. Lom, Stanford: Stanford University Press, 2002.
- J. PATOČKA, *Platón. Přednášky z antické filosofie*, Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1992.
- J. PATOČKA, Platón a Evropa, in J. PATOČKA, *Sebrané spisy 2: Péče o duši II*, Praha: OIKOYMENH, 1999, s. 149–355.
- J. PATOČKA, Platón a popularizace, in J. PATOČKA, *Sebrané spisy 1: Péče o duši I*, Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 26–34.
- J. PATOČKA, *Platonismo negativo e altri frammenti*, přel. F. Tava, Milano: Bompiani, 2015.
- J. PATOČKA, Platonismus a politika, in J. PATOČKA, *Sebrané spisy 1: Péče o duši I*, Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 22–25.

- J. PATOČKA, [Poznámky k „době poevropské“], přel. I. Chvatík, in J. PATOČKA, *Sebrané spisy 3: Péče o duši III*, Praha: OIKOYMENH, 2002, s. 770–782.
- J. PATOČKA, Problém úpadku a regenerace, in J. PATOČKA, *Péče o duši I* [Archivní soubor prací Jana Patočky], samizdatové vydání dostupné v *Archivu Jana Patočky v Praze*, 1987, s. 309–318.
- J. PATOČKA, Prohlášení, in J. PATOČKA, *Sebrané spisy 12: Češi I*, Praha: OIKOYMENH, 2006, s. 438–439.
- J. PATOČKA, Přirozený svět a fenomenologie, in J. PATOČKA, *Sebrané spisy 7: Fenomenologické spisy II*, Praha: OIKOYMENH/Filosofia, 2009, s. 202–237.
- J. PATOČKA, Přirozený svět jako filosofický problém, in J. PATOČKA, *Sebrané spisy 6: Fenomenologické spisy I*, Praha: OIKOYMENH/Filosofia, 2008, s. 127–261.
- J. PATOČKA, Přirozený svět v meditaci svého autora po 33 letech, in J. PATOČKA, *Sebrané spisy 7: Fenomenologické spisy II*, Praha: OIKOYMENH/Filosofia, 2009, s. 265–334.
- J. PATOČKA, [Recenze:] E. Husserl: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie (1937), in J. PATOČKA, *Sebrané spisy 6: Fenomenologické spisy I*, Praha: OIKOYMENH/Filosofia, 2008, s. 366–378.
- J. PATOČKA, Reformation und Rationalismus, přel. S. Lehmann, in J. PATOČKA, *Andere Wege in die Moderne: Studien zur europäischen Ideengeschichte von der Renaissance bis zur Romantik*, Würzburg: Königshausen und Neumann, 2006, s. 193–207.
- J. PATOČKA, [Rozvrh „Negativního platonismu“], in J. PATOČKA, *Sebrané spisy 1: Péče o duši I*, Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 443–445.
- J. PATOČKA, *Sebrané spisy 12: Češi I*, Praha: OIKOYMENH, 2006.
- J. PATOČKA, Schéma dějin, přel. V. Koubová, in J. PATOČKA, *Sebrané spisy 3: Péče o duši III*, Praha: OIKOYMENH, 2002, s. 257–262.
- J. PATOČKA, *Sokrates. Přednášky z antické filosofie*, Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1991.
- J. PATOČKA, Spengler, *Sobota 7* (20), 1936, s. 412–414.
- J. PATOČKA, *Texte – Dokumente – Bibliographie*, Freiburg/München/Praha: Karl Alber/OIKOYMENH, 1999.
- J. PATOČKA, *Tělo, společenství, jazyk, svět*, Praha: OIKOYMENH, 1995.
- J. PATOČKA, *Velké prvotní civilizace a Indie*, in J. PATOČKA, *Péče o duši I* [Archivní soubor prací Jana Patočky], samizdatové vydání dostupné v *Archivu Jana Patočky v Praze*, s. 321–330.
- J. PATOČKA, Věčnost a dějinnost, in J. PATOČKA, *Sebrané spisy 1: Péče o duši I*, Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 139–242.

J. PATOČKA, *Vom Erscheinen als solchem. Texte aus dem Nachlaß*, Freiburg/München/Praha: Karl Alber/OIKOYMENH, 1999.

J. PATOČKA, Zamyšlení nad Evropou, in J. PATOČKA, *Sebrané spisy 3: Péče o duši III*, Praha: OIKOYMENH, 2002, s. 257–262.

J. PATOČKA, Životní rovnováha a životní amplituda, in J. PATOČKA, *Sebrané spisy 4: Umění a čas I*, Praha: OIKOYMENH, 2004, s. 53–61.

Č. PELIKÁN, Několik poznámek k historii vydávání Patočkových Sebraných spisů, *Aluze* (online, cit. 1. 6. 2015), dostupné z: <http://aluze.cz/2002_01/pelikan.php>.

A. PETRUŽELKOVÁ, Piše Adéla Petruželková 4. 2. 2015, *Institut pro studium literatury* (online, cit. 1. 6. 2015), dostupné z: <<http://www.ipsl.cz/index.php?id=657&menu=echa&sub=echa&str=aktualita.php>>.

A. PETRUŽELKOVÁ, „Váš starý Patočka“ (Jana Patočky Korespondence s kmenologem), *Souvislosti*, 1/2013 (online, cit. 1. 6. 2015), dostupné z: <<http://www.souvislosti.cz/clanek.php?id=1468>>.

Z. PINC, *Být ovádem obce*, Praha: Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy/AGORA, 2010.

Z. PINC, Mistr Jan Hus v zápase mezi Kristem a Antikristem: Duchovní člověk nebo intelektuál?, *Lidé města* 9 (2–3), 2007 (online, cit. 1. 11. 2013), dostupné z: <<http://lidemesta.cz/index.php?id=278>>.

M. C. PUTNA, *Václav Havel: Duchovní portrét v rámu české kultury 20. století*, Praha: Knihovna Václava Havla, 2011.

M. C. PUTNA, Zánik Západu jakožto heslo, svědectví o době a kniha na průsečíku, in O. SPENGLER, *Zánik Západu: Obrisy morfologie světových dějin*, Praha: Academia, 2010, s. 733–758.

G. REALE, *Kulturní a duchovní kořeny Evropy: Za obrození evropského člověka*, přel. K. a P. Osolobě, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2005.

REDAKCE ACTA, Spisy Jana Patočky, *Acta*, 1/1987, s. 7.

P. REZEK, Jan Patočka, in P. REZEK, *Spisy VIII: Démanty české filozofie*, Praha: Jan Placák – Ztichlá klika, 2011, s. 183–184.

P. REZEK, Patočkova fenomenologie ducha v kontextu pražského filosofického kroužku, *Reflexe*, 3/1990, s. 6-1–6-10.

P. RICOEUR, Hommage an Jan Patočka, přel. H. Fabritius, L. Hagedorn, in J. PATOČKA, *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2010.

R. RICHTA A KOL., *Civilizace na rozcestí: Společenské a lidské souvislosti vědecko/technické revoluce*, Praha: Svoboda, 1969.

- M. RITTER, Spiritual Essence of Europe and Un/natural Overcoming of its Crisis: Reconsidering Patočka's Reflection, Příspěvek přednesený v Praze na konferenci *The Current Crisis of Europe from the Point of View of Phenomenology* 16. 5. 2015.
- M. SKOVAJSA, Nadvláda účelové racionality? K interpretacím Weberovy typologie jednání, *Sociológia* 44 (5), 2012, s. 579–602.
- SKUPINA..., K diskusi o sebraných spisech Jana Patočky, *Acta*, 3–4/ 1987, s. 29.
- SKUPINA..., Projekt spisů Jana Patočky – II, *Acta* 2/87, s. 10–21.
- D. SMITH, *The Rise of Historical Sociology*, Philadelphia: Temple University Press, 2001.
- J. SOKOL, [Komentář k vydání prvního svazku Patočkových Sebraných spisů], *Kritický sborník XVI* (3), zima 1997, s. 64–67.
- D. C. SOMERVELL, *A Study of History: Abridgement of Volumes I–VI*, New York/Oxford: Oxford University Press, 1987.
- W. SPOHN, Eisenstadt on Civilizations and Multiple Modernity, *European Journal of Social Theory* 4 (4), 2001, s. 499–508.
- W. SPOHN, Historical and Comparative Sociology in a Globalizing World, *Historická sociologie*, 1/2009, s. 123–130.
- W. SPOHN, Neue Historische Soziologie: Charles Tilly, Theda Skocpol, Michael Mann, in D. KAESLER (ed.), *Aktuelle Theorien der Soziologie: von Shmuel N. Eisenstadt bis zur Postmoderne*, München: C. H. Beck, 2005, s. 196–230.
- W. SPOHN, World History, Civilizational Analysis, and Historical Sociology: Interpretations of Non-Western Civilizations in the Work of Johann Arnason, *European Journal of Social Theory* 14 (1), 2011, s. 23–39.
- J. SUK, *Politika jako absurdní drama: Václav Havel v letech 1975–1989*, Praha: Paseka, 2013.
- J. ŠOTOLA, Prohlášení J. Šotoly, *Tvorba: Týdeník pro politiku, vědu a kulturu* 2. 4. 1975 (č. 14), s. 7, 12.
- J. ŠUBRT, Dialog mezi hluchými? K problematice vztahu sociologie a historie, *Sociologický časopis* 44 (5), 2008, s. 969–988.
- J. ŠUBRT, Historická sociologie, in J. ŠUBRT (ed.), *Soudobá sociologie VI (Oblasti a specializace)*, Praha: Karolinum, 2014, s. 383–401.
- J. ŠUBRT ET AL., *Historická sociologie*, Plzeň: Aleš Čeněk, 2007.
- P. SZTOMPKA, *The Sociology of Social Change*, Oxford: Blackwell, 1993.
- J. A. TAINTER, *Kolapsy komplexních společností*, přel. S. Pavlíček, Praha: Dokořán, 2009.

- E. A. TIRYAKIAN, Civilizational Analysis, in S. A. ARJOMAND, E. A. TIRYAKIAN (eds.), *Rethinking Civilizational Analysis*, London: SAGE Publications, 2004, s. 30–47.
- A. TOURAINE, *The Post-Industrial Society: Tomorrow's Social History: Classes, Conflicts and Culture in the Programmed Society*, přel. L. F. X. Mayhew, New York: Random House, 1971.
- A. J. TOYNBEE, *A Study of History: Volume I*, London: Oxford University Press, 1945.
- L. UČNÍK, I. CHVATÍK, A. WILLIAMS (eds.), *Asubjective Phenomenology: Jan Patočka's Project in the Broader Context of His Work*, Nordhausen: Verlag Traugott Bautz, 2015.
- J. VLADISLAV, K otázce Patočkových spisů, *Acta*, 3/1987, s. 29.
- D. VOJTĚCH, Jan Patočka, in J. OPELÍK (ed.), *Lexikon české literatury: Osobnosti, díla, instituce 3/Svazek II*, Praha: Academia, 2000, s. 815–820.
- P. WAGNER, From Interpretation to Civilization – and Back: Analyzing the Trajectories of Non-European Modernities, *European Journal of Social Theory* 14 (1), 2011, s. 89–106.
- M. WALTER, *Jan Patočka. Sein Leben und sein Werk. Eine Monographische Betrachtung seiner frühen und mittleren Entwicklungsphase 1907–1965*, disertační práce na Westfälische Wilhelms-Universität Münster, 1985.
- M. WEBER, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in M. WEBER, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I.*, Tübingen: Verlag von J. C B. Mohr (Paul Siebeck), 1920, s. 17–206.
- M. WEBER, „Objektivita“ sociálněvědního a sociálněpolitického poznání, přel. M. Havelka, in M. WEBER, *Metodologie, sociologie a politika*, Praha: OIKOYMENH, 2009, s. 7–63.
- M. WEBER, Protestantská etika a duch kapitalismu, přel. M. Havelka, in M. WEBER, *Metodologie, sociologie a politika*, Praha: OIKOYMENH, 2009, s. 182–242.
- M. WEBER, Protestantská etika a duch kapitalismu [II], přel. J. Škoda, in M. WEBER, *Autorita, etika a společnost*, Praha: Mladá fronta, 1997, s. 239–267.
- M. WEBER, Předznamení k sebraným statím k sociologii náboženství, přel. M. Havelka, in M. WEBER, *Metodologie, sociologie a politika*, Praha: OIKOYMENH, 2009, s. 169–181.
- M. WEBER, Věda jako povolání, přel. M. Havelka, in M. WEBER, *Metodologie, sociologie a politika*, Praha: OIKOYMENH, 2009, s. 108–132.
- M. WEBER, Základní sociologické pojmy, přel. M. Havelka, in M. WEBER, *Metodologie, sociologie a politika*, Praha: OIKOYMENH, 2009, s. 133–168.
- M. ŽANTOVSKÝ, *Havel*, Praha: Argo, 2014.