

JINDŘICH VESELÝ

JAN PATOČKA A KŘESŤANSTVÍ¹

Úvod

Je pozoruhodné, že Jan Patočka, filosof, jenž zpravidla nebývá pokládán za myslitele nábožensky orientovaného, svou dráhu začíná i končí texty věnovanými právě problematice křesťanství. Vůbec prvním jeho zveřejněným článkem je ohnivá polemika s J. B. Součkem ohledně možnosti spolupráce filosofie s teologií, před definitivním umlknutím pak Patočka v eseji *Kolem Masarykovy filosofie náboženství*² znovu medituje o křesťanství a jeho možných proměnách. Patočku otázka náboženská, úzce spojená s jeho velkým tématem ztráty smyslu života v moderním světě, nenechávala chladným v žádném období jeho myšlení; zdá se, že dokonce průběžně sledoval soudobou teologickou diskusi a jistě četl mnohé velké křesťanské myslitele minulosti. Je až zarážející, že v době své myslitelské zralosti Patočka zvažuje právě křesťanství – arci křesťanství demytologizované – jako modus péče o duši dosud slibně nevytěžený. I jeho poslední slovo ohledně přemожení jsoucna bytím je slovem sekulárního sice, leč přece jen v jistém smyslu křesťanského myslitele: jen stěží bychom mohli přehlédnout náboženskou inspiraci v pozdních textech silně zdůrazňované myšlenky oběti. Téma Jan Patočka a křesťanství tedy jistě není záležitostí marginální. Většina textů týkajících se Patočkova pojetí křesťanství se zabývala právě jeho významnými a promyšlenými vrcholnými, zvláště pozdními texty.³ Chceme zde

¹ Tato studie vznikla v rámci projektu *Křesťanství ve filosofii Jana Patočky* s finančním příspěvkem Nadačního fondu Věry Třebické-Řivnáčové.

² Jan Patočka, *Kolem Masarykovy filosofie náboženství*, in *Sebrané spisy Jana Patočky*, sv. 12, Praha: Oikúmené 2002, s. 366–422.

³ S ohledem na rozsah i zaměření této studie se nebudeme zevrubně zabývat řadou článků a studií, které se v nějakém smyslu tématem vztahu Jana Patočky ke křesťanství zabývají; připo-

zvolit odlišný přístup a pokusit se načrtnout *vývoj* vztahu Patočky ke křesťanství.⁴ Téma v tomto rozsahu nelze vyčerpat, přesto by se snad mohlo podařit vystihnout alespoň v hrubých rysech dynamiku jeho myšlenkového úsilí o uchopení stěžejního duchovního útvaru evropských dějin – tedy pro Patočku vlastně dějin vůbec. Rád bych se pokusil tento vztah charakterizovat jako dvojí pohyb ve směru přitažlivosti křesťanského mystéria: pohyb od polemiky k interpretaci a od periférie k centru.

Pohyb od polemiky k interpretaci není těžké spatřit: zabýváme-li se texty z počátků Patočkovy myslitelské dráhy, ocitáme se vprostřed dvou ostrých střetnutí; jedním z nich je spor s J. B. Součkem ohledně navazovacího bodu mezi teologií a filosofií, druhým je konflikt s českými dominikány. Spory však utichnou a Patočka záhy začíná promýšlet nejprve roli křesťanství v evropských dějinách, pak i úlohu, kterou sehrálo v genezi moderní subjektivity, aby pak nejpozději v průběhu padesátých let rozpoznal společné východisko postmetafyzické teologie a filosofie a nakonec se pokusil o vlastní interpretaci křesťanství jako způsobu péče o duši.

Už z tohoto stručného nárysu lze vysledovat i pohyb od periférie k centru, a to ve dvojitým smyslu. Nelze přehlédnout, že se zmíněné Patočkovy rané polemiky v podstatě netýkají křesťanství jako takového – ať už jde o pojetí vztahu teologie a filosofie či o úroveň činnosti českých dominikánů, jedná se v podstatě o šarvátky s bohoslovci, ne o myšlenkové úsilí zvládnout samotné jádro křesťanství. Ale ani rané texty jiné než polemické nemají podobné ambice: křesťanství jako součást západní či národní duchovní historie a kultury je chápáno jako svébytný útvar, jehož dějinná reflexe je nutná, věcná interpretace však jako by filosofu nenáležela. Jinak je tomu v textech pozdních, kde Patočka naopak usiluje vyhmátnout samotné jádro křesťanství, ba porozumět mu lépe než křesťané sami. A skutečně zde vstupuje do samotné velesvatyně křesťanského mystéria, k tajemství oběti. Od okrajových sporů o vymezení kompetencí či profesionalitu překladatelů Tomášovy *Teologické sumy* se tedy Patočka přesouvá k samému srdci křesťanství. Pohyb od periférie k centru má však ještě jeden méně nápad-

meňme jen z našeho pohledu nejvýznamnější a zároveň typické studie: Henri Declève, Mýtus o bohočlověku, *Filosofický časopis* 39, 1991, č. 3, s. 363–399; Jacques Derrida, Donner la mort, in *L'éthique du don*. Jacques Derrida et la pensée du don. Colloque de Royaumont - décembre 1990, ed. J.-M. Rabaté a M. Wetzel, Paris: Métailié-Transition 1992, s. 11–108, česky: částečně pod názvem: Tajemství, kacířství a odpovědnost. Patočkova Evropa, přel. M. Petříček jr., *Filosofický časopis* 40, 1992, č. 4, s. 551–573 a č. 5, s. 857–867.

4 Nebudeme se zde zabývat vztahem osobním, nýbrž myslitelským. Otázka Patočkovy osobní konfese z našeho hlediska jistě není bez významu, avšak je dosti spekulativní, proto se jí zde nezabýváme. S ní i dalšími aspekty Patočkova pojetí křesťanství se zajímavým způsobem vyrovnává Erazim Kohák ve své populární knize *Jan Patočka. Filosofický životopis*, Praha: H & H 1993, zvl. s. 33–40.

ný, nikoli však bezvýznamný rys. Samotné křesťanství, resp. jeho silně demyologizovaná, sekularizovaná interpretace, jako by se se postupem času stávalo středem gravitace Patočkova myšlení. V počátcích je křesťanství jedním z témat, kterými se zabývá, jedním z mnoha rozličných okruhů, jimž plodný myslitel věnuje své postřehy. V letech šedesátých a zvláště sedmdesátých, kdy se Patočka pokouší o duchovní zvládnutí krize západního světa prostřednictvím znovuoživení tradice péče o duši, naopak jeho myšlení, a to nejen v místech explicitě věnovaných křesťanství, neodolatelně a ustavičně kroužilo kolem motivů oběti a přijetí všeobecné odpovědnosti, tedy právě těch, které Patočka pokládá za vlastní, byť v minulosti dostatečně nevytěžené jádro křesťanství.

V celém vývoji lze však rozpoznat i konstantu, která dost možná tvoří vlastní střed Patočkova uvažování o křesťanství, zároveň však představuje jeho neuralgický bod. Zůstává, jak uvidíme, neochota přiznat víře – při vši sympatii k ní jako k existenciálnímu postoji – oprávnění ve smyslu zakotvení v jakkoli pozitivně pojaté transcenci. Božské ve vlastním smyslu se Patočkovi plně odehrává v lidském: v tomto ohledu jsou si egodeismem zavánějící texty z let třicátých a úvahy věnované dokonale oproštěné oběti z textů posledních blíže, než by se při zběžném čtení mohlo zdát.

První dějství – půtky s teologií a filosofickým titanismem

Roku 1929 Jan Patočka ostře reaguje na poměrně jemně formulovaný článek J. B. Součka.⁵ Ten ve svém příspěvku reaguje na Kozákovu kritiku dialektické teologie, konkrétně její tendence k učení o dvojí pravdě. Souček systém dvojí pravdy nepřijímá, máje na paměti, že se vykoupení týká celého stvoření, ale připouští, že z věcných důvodů k němu teologie, která chce být práva zjevení, tenduje; světské, konečné poznání na nejdůležitější věci nestačí: je zapotřebí milosti, zjevení a víry. Pravda je podle Součka jediná, ale má různé stupně; k vyjadřování její plnosti by měli filosofové pomáhat teologům.

Patočka se prudce ohrazuje proti tomu, co později nazve „imperialismem teologů“.⁶ Filosofie nikdy nebude služkou teologie – jako konečná moudrost si se svou metodou vystačí sama. Navíc: mezi bohem filosofů a teologů zeje nepřeklenutelná propast. „Bůh filosofů je [...] něco zcela jiného než Bůh teologů. Náš Bůh je hypotéza nebo datum, vždycky objekt;

⁵ J. B. Souček, Teologie a systém dvojí pravdy. Několik poznámek, *Křesťanská revue* 2, 1928–1929, č. 4, s. 118–120.

⁶ J. Patočka, J. L. Hromádka a filosofie, in *Sebrané spisy Jana Patočky*, sv. 12, Praha: Oikúmené 2006, s. 128.

Bůh theologů mluví, poroučí, čemu věřit, aniž by udával důvody s ostatní zkušeností shodné nebo v ní kotvící.“⁷ Filosof nemůže přijmout Boha jako „noetický princip“,⁸ tj. vycházet ve svém zkoumání z nekriticky přijatých obsahů víry, „nikdy nesmí abdikovat na svou filosofickou pozici, nikdy si nesmí dát poručit, byť samotným Bohem“.⁹ Po letech na tuto polemiku Patočka vzpomíná: „Když jsem se začínal zabývat filosofií, tak zrovna tenkrát začala vycházet *Křesťanská revue* a zemřelý a námi všemi tak postrádaný J. B. Souček tam napsal článek o filosofii a theologii. Já jsem na ten článek zareagoval, a to poznámkami, které byly v podstatě toho rázu, že na pozitivní stanovisko Součkovo jsem odpověděl skeptií. Říkal jsem: filosofie je záležitost čistého nazírání, a theologie naopak je záležitostí člověka, který na obsahu víry lpí celou duší; a neviděl jsem nějakou možnost mezi tím dvojím sklenout most... My jsme potom se Součkem o těchto otázkách často mluvili – také jednou veřejně – pokaždé nešťastně, pokaždé jsme se rozešli s takovým pocitem, že jsme šli jako mimoběžky, které se nemohou setkat.“¹⁰

Ve třicátých letech se odehrála rovněž ostrá výměna názorů mezi mladým Patočkou a českými dominikány.¹¹ Patočkova kritika se zaměřila nejprve na úroveň tomistické konference, která se konala v říjnu 1932 v Praze, posléze i na překlad *Teologické sumy* Tomáše Akvinského do češtiny. Atmosféru polemiky i její zaměření dobře vystihují slova, jimiž Patočka v závěru svého referátu glosuje tomistickou konferenci jako celek: „Jak z referátu patrně, dokumentoval sjezd mimořádně nízkou vědeckou úroveň našeho tomismu; dalo by se přímo mluvit o ‚naivním tomismu‘ v poměru k tomu, jak kriticky tomisté pracují jinde. Tomismus je jistě v celku málo sympatický filosofický směr pro suchou dogmaticnost a své autoritářství [...]. Ale jest to veliký systém...“¹² Podobně jako v polemice s J. B. Součkem ani zde kritika nemíří na křesťanství jako takové; v prvním případě se jedná o vztah filosofie a teologie, ve druhém případě o úroveň určité školy českého myšlení.

⁷ J. Patočka, *Theologie a filosofie*, in *Sebrané spisy Jana Patočky*, sv. 1, Praha: Oikúmené 1996, s. 18.

⁸ *Tamtéž.*

⁹ *Tamtéž.*

¹⁰ J. Patočka, *Křesťanství a přirozený svět*, Archiv Jana Patočky (dále AJP) 1978-03-02.

¹¹ Viz J. Patočka, *Mezinárodní filosofická konference tomistická*, in *Sebrané spisy Jana Patočky*, sv. 12, Praha: Oikúmené 2006, s. 463–467; *Olomoučtí dominikáni*, in *tamtéž*, s. 468–469; K českému překladu *Summy Theologie* od Tomáše Akvinského, in *tamtéž*, s. 470–471; zevrubně se touto polemikou zabývá Martin Dekarlı, *Jan Patočka a olomoučtí dominikáni. Studie filosofické polemiky z třicátých let 20. století*, PhD. Thesis, UK – Husitská teologická fakulta 2004.

¹² J. Patočka, *Mezinárodní filosofická konference tomistická...*, s. 467.

Znamená to pak, že je Patočka vůči křesťanství v této době neutrální? Odpověď bychom mohli najít v textu *Několik poznámek o mimosvětské a světské pozici filosofie*¹³ z roku 1934. Zde je náboženství (tedy i křesťanství) charakterizováno zapomenutím na ontologickou diferenci: „Náboženství místo přechodu z roviny jsoucna někam jinam klade původní, neredukovatelný a nepochopitelný rozdíl dvou ontických rovin, namísto transcendence transcendentno.“¹⁴ Náboženství čerpá z filosofie „pojmovou organizaci“,¹⁵ pokud se však od ní odlučuje, stává se spolu s vědou „orgánem znásilnění člověka, mimetickou náhražkou úsilí o pravdu“.¹⁶ Jako „orgán transcendentního útlatku“¹⁷ pak uzavírá člověku cestu k pravému transcendování světa – k filosofickému sebepoznání. Náboženství tedy, nakolik se odděluje od filosofie, degeneruje. Ale nejen to: filosofie podle všeho nabízí alternativu náboženství. „Patří ke konečnosti našeho života, že pocítujeme potřebu vnějšího zachycení, spásy. Spása je opření našeho života o vnější, absolutní moc. Filosofie však přichází s obrácením situace: konečné se jednoduše proto nemůže naivně ‚opřít‘ o absolutní moc, že absolutno samo je beze zbytku obsaženo v konečném; svět sám není nic jiného než absolutno samo, jak se nalézá ve své naivnosti. Není možno spoléhat se na bohy, protože absolutno není mimo nás, ale v nás. Člověk je v bližším a intimnějším poměru k Bohu, než je mu bezpečno a milo. Bůh v nás sankcionuje naši konečnost. Absolutně tvořivý Bůh není zároveň poručející a zachraňující Bůh. Je to Bůh, jehož se nemůžeme ptát, co dělat. Filosof je povinen vydržet tuto myšlenku, ‚trpět privilegiem své skryté slávy‘. Intimissimum filosofického Boha bez úmyslů je odvěká tvorba bez vůle, bez patosu, bez elánu, v skrytosti před sebou samým. [...] Člověk nemusí vytvářet bohy, vtěluje-li se Bůh v člověka.“¹⁸

Zde se už zjevně nejedná o vymezení kompetencí a rozdělení rolí mezi filosofií a teologií; filosofie zde nabízí svého druhu soteriologii, která vedle sebe stěží může snést náboženské přesvědčení. Je to filosofie, v níž se usku- tečňuje pravá transcendence, nikoli náboženství; a je to heroický člověk- filosof, v němž se plně vtěluje a samo sebe si uvědomuje absolutno, pravý Bůh.¹⁹

13 J. Patočka, *Několik poznámek o mimosvětské a světské pozici filosofie*, in *Sebrané spisy Jana Patočky*, sv. 1..., s. 58–67.

14 *Tamtéž*, s. 62.

15 *Tamtéž*.

16 *Tamtéž*.

17 *Tamtéž*.

18 *Tamtéž*, s. 66.

19 Srov. *tamtéž*, s. 67.

Tento projekt se však nerodí v dějinném vakuu; Patočka chápe stav západního světa jako kritický a filosofie jako specificky evropská forma spirituality je pro něj odpovědí na překerní situaci člověka, vydaného po rozpadu tradičního křesťanství napospas existenciální prázdnotě. Studie *Masarykovo a Husserlovo pojetí duševní krize evropského lidstva*²⁰ při příležitosti interpretace pojetí duchovní krize evropského lidstva u dvou myslitelů, jejichž vliv na Patočku nelze přecenit, tematizuje mimo jiné právě tuto dějinnou situovanost projektu filosofické spirituality. Východisko Masarykovo i Husserlovo ve vztahu k evropské krizi je podobné – oběma stojí u jejich kořenů moderní nenáboženskost.²¹ Jejich návrhy na řešení této krize jsou diametrálně odlišné; zatímco Masaryk, odmítaje radikální subjektivismus moderní filosofie, nabízí náboženský objektivismus, návrat k víře v pozitivně pojatou transcendenci, Husserl chce na půdě subjektivismu nalézt pevnou půdu pod nohama v ideji čisté vědy, která se v evropských a světových dějinách uskutečňuje jako jejich *telos*.²² Patočka se pokouší o zprostředkování mezi těmito dvěma protikladnými projekty. Jakýkoli objektivismus ve věci víry je pro něj již zde neproveditelný; pozitivně pojatá transcendence je tím, od čeho je třeba Masarykovo řešení očistit. Zachovat je z něj naproti tomu zapotřebí entusiasmus víry, existenciální nasazení, které jako by scházelo podle Patočky poněkud chudokrevnému pojetí Husserlova,²³ pro nějž je náboženství nakonec „citová a myšlenkově neadekvátní travestie hluboce filosofických motivů“.²⁴ V navázání na Rádlu²⁵ Patočka naznačuje, jak by snad mohlo vypadat skutečné řešení evropské duchovní krize: bylo by jím existenciální nasazení víry, zbavené pozitivně pojaté transcendence, jež by se odehrávalo na půdě radikálního subjektivismu. „Problém, který vyplývá z konfrontace Husserlovy filosofie s Masarykovou, je otázka osobní víry na půdě radikálního subjektivismu. Domnívám se pak, že bez této otázky není možné také řešení problému duševní krize; Husserlův intelektualistický optimismus nepostačí. Nelze spoléhat na teleologickou myšlenku evropské kultury, nýbrž je nutno se aktivně zasazovat o uskutečňování ideálních statků, o kterých jsme se přesvědčili, že můžeme žít pouze s nimi a pro ně. Ale odhodlaná víra potřebuje nadšení; potřebuje nadšení z velikých příkladů života činného i teoretického, nadšení, které na nás přechází z oddanosti těch, které vidíme tak pracovat a sloužit jako Masaryk

20 J. Patočka, *Masarykovo a Husserlovo pojetí duševní krize evropského lidstva*, in *Sebrané spisy Jana Patočky*, sv. 12..., s. 21–33.

21 Srov. *tamtéž*, s. 25.

22 Srov. *tamtéž*, s. 24.

23 Srov. *tamtéž*, s. 26.

24 *Tamtéž*, s. 26.

25 Srov. *tamtéž*, s. 27.

a Husserl.²⁶ Patočka si je podle všeho vědom obtíže svého pojetí: víra bez transcendentního protějšku se může setkat s problémem, odkud čerpat nadšení pro uskutečňování ideálu – jinými slovy, ustavičně se jí pod nohama otevírá propast nihilismu. Oporou angažované víry je mu lidský vzor – chtělo by se v navázání na předchozí říci vzor heroický – oddané služby nadosobním hodnotám. Nepředmětná víra konečné bytosti, v níž absolutno vychází ze své naivity, se opírá o ideální vzor jiných konečných bytostí, v nichž se úspěšně odehrál týž proces.

V podstatě by bylo možné Patočkův postoj v tomto období jeho myšlení nazvat do důsledků domyšleným titanismem. Titanismus, souznačný s Dostojevského nihilismem a Masarykem vášnivě odmítnutý, Patočka tematizuje ve stejnojmenném textu²⁷ z roku 1936. Vzdor tomu, že se vlastně jedná o studii věnovanou Václavu Černému, lze tuto stať chápat jako programovou. Titanismus je vzpourou proti světu i tradičně pojatému božství ve jménu morálky v podstatě křesťanské: „Titanism je moralism; je to morální hledisko aplikované na svět a Boha [...]. Je možno pokládat mravní požadavky titanismu za podstatně křesťanské, ale křesťanskou není jeho metafyzika a theologie, není zejména jeho nauka o zlu.“²⁸ Titanismus dosud nedomyšlený do posledních konců je teprve na cestě obejít se metafyzicky bez Boha – je úsilím „o život ze svobody bez definitivní spásy zvenčí“.²⁹ Je však teprve na cestě: „Ve sporu mezi člověkem a Bohem neobětuje člověka, ale neodstraňuje alespoň rázem Boha.“³⁰ Nakolik je přechodným jevem mezi tradičním křesťanským obrazem světa a modernou, ponechává si titanismus víru v celkový smysl a v dobro, nezříká se zcela naděje v absolutní řešení problematické existence. „Pouze nekonečný a všemohoucí, krátce absolutní Bůh je možným řešením světové hádanky a zárukou konečného smyslu světa, ale nikoli Bůh konečný a bojující.“³¹ Podle Patočky je třeba odstranit i toto poslední reziduum objektivismu. „Ale tento cit existence je pouhý počátek, který znamená příchod hlubší krize, odpovědnosti ještě těžší a rozhodnutí ještě bolestnějších. Objektivno musí se pro existenci neutralizovat v čiré nic, aby mohla vyvinouti, co moderní filosof nazval ‚die Kraft des Selbstseins in der Glaubenslosigkeit‘, z níž vzniká ‚der Glaube, der philosophisch ist‘,³² víra, která platí nezávisle na vší objektivitě. Z této

26 *Tamtéž*, s. 33.

27 J. Patočka, Titanism, in *Sebrané spisy Jana Patočky*, sv. 5, Praha: Oikúmené 2004, s. 125 až 130.

28 *Tamtéž*, s. 127.

29 *Tamtéž*, s. 128.

30 *Tamtéž*, s. 128.

31 *Tamtéž*, s. 129.

32 K. Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit*, Berlin – New York 1979, s. 184.

nicoty pak musí člověk teprve tvořit svůj svět; nikoli tedy tím, že moderní subjektivism odmítne, nýbrž tím, že jím projde až do konce, až tam, kde z něho pramení síly mravní.³³

Patočka se tedy, jak jsme viděli, v prvním období svého myšlení ke křesťanství vztahuje především polemicky. Ostře kritizuje teology tam, kde podle jeho názoru buďto překračují kompetence svého oboru, nebo jsou naopak v místech, kde se oborově filosofie s teologií překrývají, kompetentní nedostatečně. Zároveň rozpracovává už zde projekt duchovního života, který se vztahuje k absolutnu – Bohu, jenž je bohem pravým, v žádném případě však biblickým. Tento projekt duchovního života zjevně vychází z křesťanské tradice. Navazuje na ni svým způsobem pozitivně myšlenkou vtělení a odehrávání se absolutna v konečném, negativně pak radikálním odmítnutím Boha jako toho, kdo by měl být skutečným protějškem věřícího, případně by mohl formulovat přikázání nebo se zjevit jako nekonečný protějšek ve vztahu ke konečné bytosti. Tento projekt lze jen stěží vnitřně realizovat bez rozchodu s křesťanstvím – filosofický Bůh coby absolutno zprvu nevědomé, které přichází k uvědomění a realizaci v člověku-filosofu, je v Patočkově podání přinejmenším stejně výlučný jako Bůh Abrahama, Izákův a Jákobův, přitom s ním však podle našeho myslitele rozhodně není totožný.³⁴ Můžeme shrnout, že Patočka v období před druhou světovou válkou polemizuje s teology z pozice filosofické víry, odehrávající se na nejzazší výspě moderního subjektivismu; absolutno si v tomto rozvrhu uvědomuje samo sebe v heroickém člověku, jehož víra nepostrádá existenciální angažovanost, aniž by jako svůj korelát potřebovala předmětnou transcendenci. Taková konfese z křesťanské tradice do značné míry vychází, některé její prvky absorbuje, avšak zároveň je s křesťanstvím v podstatě neslučitelná.

Válečná léta: prohloubení

Léta protektorátu znamenala pro Patočkovu myšlení v mnoha ohledech zlomové období.³⁵ Nepřekvapí proto, že i ve vztahu ke křesťanství tyto roky, věnované studiu a práci na velkoryse rozvržených a vesměs nakonec nedokončených projektech, představují období, kdy docházelo k formování

³³ J. Patočka, *Titanism...*, s. 130.

³⁴ Srov. J. Patočka, *Theologie a filosofie*, in *Sebrané spisy Jana Patočky*, sv. 1..., s. 18.

³⁵ Viz Filip Karfik, *Patočkova strahovská pozůstalost a jeho odložené opus grande*, *Kritický sborník XX*, 2000/2001, s. 125–160.

a formulování významných náhledů a postojů, přetrvávajících posléze, byť nikoli bez přehodnocování, až do pozdní myslitelovy tvorby.

Jistý posun ve vztahu ke křesťanství, a to posun ve směru vstřícného přijetí a hlubšího porozumění, lze vyčíst už z článku *Česká vzdělanost v Evropě*³⁶ z roku 1939. Křesťanství je zde vedle antiky a osvícenství řazeno mezi tři „hlavní osy“³⁷ evropské vzdělanosti. „Tato vzdělanost má tři hlavní stránky: kontemplativní, kterou nejlépe představuje řeckoantický motiv, vnitřně-osudovou, mravně-náboženskou, kterou nejhloub uchvátilo křesťanství, a intelektuální, kterou představuje moderní rozum ve vědecké teorii, v technice i státní, politické, hospodářské praxi.“³⁸ Patočka v této době dosud nedospěl k redukci duchovních kořenů Evropy na jeden, řecký; pojetí zde zastávané působí oproti radikálně formulovaným pozdním textům k filosofii dějin méně novátorsky, avšak vyváženěji. Křesťanství náleží významné místo v českých dějinách – Patočka podtrhuje důležitost husitského hnutí.³⁹ Klade rovněž důraz na křesťanské motivy Masarykova myšlení i působení: „Jde o jakýsi český puritanismus, o novokřesťanský ideál zbavený vši dogmaticnosti, ale vybavený celou svou morální silou.“⁴⁰

Patočka si v textu všímá i Březinova mysticismu – pozoruhodné pak je, že jeho pojmové nejednoznačnosti dává za vzor mimo jiné dva velikány křesťanského myšlení, kteří měli na Patočku i v dalších letech patrně značný vliv – Pascala a Kierkegaarda.⁴¹ Překvapivého ocenění se dostává i českému katolicismu: jen slova chvály zde má Patočka pro Durychovo *Bloudění*, na milost pro tentokrát bere i „až otrocky ortodoxní“⁴² české tomisty, kteří se „starají o prohloubení katolické filosofické vzdělanosti velkorysími překlady a jinou vydavatelskou činností“⁴³ Katolicismus má vůbec jisté znaky evropské i české vzdělanosti tolik potřebné celkové syntézy, „je zde duchovní hloubka, kontemplativní záběr, kulturní systém velkoryse stavěný a potřebám přítomnosti ustavičně přizpůsobený“⁴⁴ jeho uzavřenost a netolerance však indikuje nedostatečnou univerzalitu této syntézy. Otevřenější, a to bez újmy na své křesťanské identitě, se Patočkovi zdá Hromádka.⁴⁵

36 J. Patočka, *Česká vzdělanost v Evropě*, in *Sebrané spisy Jana Patočky*, sv. 4, Praha: Oikúmené 2004, s. 27–52.

37 *Tamtéž*, s. 27.

38 *Tamtéž*, s. 29.

39 Srov. *tamtéž*, s. 31.

40 *Tamtéž*, s. 44.

41 Srov. *tamtéž*, s. 46.

42 *Tamtéž*, s. 48.

43 *Tamtéž*.

44 *Tamtéž*.

45 Srov. *tamtéž*, s. 50.

I v článku *Životní rovnováha a životní amplituda*⁴⁶ z téhož roku se zračí prohloubené chápání a větší vstřícnost vůči křesťanství; jako příklady zjevně upřednostňované „životní amplitudy“ jsou zde jmenováni vedle Sókrata a Nietzscheho i Pascal, Dostojevskij a Kierkegaard.⁴⁷ Křesťanství tradici existenciálně angažovaného vzruchu, „amplitudy“, obohacuje svým ponořením „do sfér bolesti a viny“.⁴⁸ Také v dalších textech z období druhé světové války se objevují tytéž motivy, tj. rozpoznání dějinné úlohy křesťanství a nová citlivost pro existenciální zasaženost tragikou viny a utrpení, spojenou s křesťanstvím. Dějinný význam křesťanství Patočka zkoumá ve svém rozpracovaném projektu filosofie dějin a ve studiích z tohoto projektu vycházejících.⁴⁹ Spojení dějinného motivu s motivem existenciálním nacházíme v přednášce *Mýtus jako vyprávění*,⁵⁰ která sumarizuje výsledky nedokončené obsáhlé studie *Mýtus v naší romantice, zvláště u Erbena*,⁵¹ věnované filosofii mýtu a náboženství. Ve své přednášce Patočka upozorňuje na význam křesťanského prohloubení duševního života v dějinné genezi moderní subjektivity.

Studie *Symbol země u K. H. Máchy*⁵² z roku 1944 v mnoha ohledech shrnuje myšlenkový vývoj, který Patočka prodělal v období druhé světové války; to platí i pro jeho pojetí křesťanství. V těchto letech se Patočka intenzivně zabývá německou romantikou a silný vliv na něj má německý myslitel Ludwig Klages, jemuž „boj o křesťanství rozhodl Nietzsche“.⁵³ Proti iracionalistickému zřeknutí se individuality, pádu do mytologie a uhranutí symbolickou hrou polárních protikladů Patočka klade „nesmírně mužnější a riskantnější“⁵⁴ postoj našeho národního básníka. Ten sice postrádá, podle Patočky zřejmě právem, osobního Boha,⁵⁵ je však vzdor tomu s to udržovat napětí mezi prasevětem artikulovaným mytologií a její symbolikou a evropskými, křesťanskými ideály. „Máchova odvaha je v tom, že celou bolest individuální osobnosti vědomě bere na sebe, že jí pohlíží do tváře bez iluzorních nadějí, ale aniž by ji samu obviňoval z metafyzického neštěstí,

46 J. Patočka, *Životní rovnováha a životní amplituda*, in *Sebrané spisy Jana Patočky*, sv. 4..., s. 53–61.

47 Srov. *tamtéž*, s. 60.

48 *Tamtéž*, s. 61.

49 Viz Filip Karfík, *Patočkova strahovská pozůstalost...*

50 J. Patočka, *Mýtus jako vyprávění*, AJP 3095/04.

51 J. Patočka, *Mýtus v naší romantice, zvláště u Erbena*, AJP 3000/081.

52 J. Patočka, *Symbol země u K. H. Máchy*, in *Sebrané spisy Jana Patočky*, sv. 4..., s. 104–124.

53 *Tamtéž*, s. 123.

54 *Tamtéž*.

55 Srov. *tamtéž*, s. 119.

kterému podléhá.⁵⁶ Metafyzickým neštěstím je zde pomíjivost a tragičnost bolestiplné existence, jež nemá naději na jiné vyústění než naprostý zmar. Zdá se, že podle Patočky možnost nahlédnout plný rozsah této tragiky otevřelo právě křesťanství svou tematizací utrpení a viny; v tradičním křesťanství je však propast, která se takto otevírá, překlenuta vírou v osobního Boha. Právě ta je však pro Patočku nepřijatelná. V polovině čtyřicátých let tak lze rozeznat nejvýznamnější rysy Patočkovy filosofické interpretace křesťanství. Jde o křesťanství radikálně demytologizované, zbavené objektivní, pozitivně dané transcendence, ale přece přijímané jako životní postoj existenciální zasaženosti a zároveň angažovanosti ve světě, v němž nicota hlodá „v samém srdci bytí“.⁵⁷

Léta poválečná: společné východisko filosofie a teologie?

Positivní zhodnocení a důkladnější reflexe křesťanské tradice, které nacházíme už v textech z období druhé světové války, se znovu objevuje i v textech poválečných.

Ojedinělý pokus o filosofické zhodnocení fenoménu víry z hlediska prožívání času nalezneme v krátké studii *Čas, mýtus, víra*⁵⁸ z roku 1952. Překonání minulostní orientace, ať už jde o recyklaci danosti v každodenním upadání či mytickou zahleděnost do praminulosti, je zde pro Patočku možné právě aktem víry, „který zároveň vidí realitu v jejím střízlivém rouše, beze vsí idealizace a bez iluzí o našich schopnostech uchopit se jí v jejím celku, a nespouští ze zřetele absolutní požadavek a jeho nesouměřitelnost“.⁵⁹ Porozumění pro budoucnostně orientovanou víru jako specifický modus časovosti však zůstane v rámci Patočkova myšlení možností toliko načrnutou; náš myslitel se v dalším svém vývoji bude ubírat jinými cestami.

Ve studii *Věčnost a dějinnost*⁶⁰ věnované odkazu E. Rádlu Patočka již přijímá zásadní rozlišení mezi předmetafyzickým, toliko negativním myšlením Sókratovým a platónskou a pozdější metafyzikou. Z hlediska našeho tématu jde o významnou distinkci; pro Patočku totiž vyznačuje i rozdíl mezi křesťanským myšlením, které shledává inspirativním, a tím, které vzdor rozpoznání jeho významu pokládá za více méně odbyté. Teologie je pro

⁵⁶ *Tamtéž*, s. 123.

⁵⁷ *Tamtéž*, s. 120.

⁵⁸ J. Patočka, *Čas, mýtus, víra*, in *Sebrané spisy Jana Patočky*, sv. 1..., s. 131–136.

⁵⁹ *Tamtéž*, s. 136.

⁶⁰ J. Patočka, *Věčnost a dějinnost*, in *Sebrané spisy Jana Patočky*, sv. 1..., s. 139–242.

něj až do doby reformace⁶¹ teologií metafyzickou. Na rozdíl od klasického humanismu antického, který se opírá o lidskou přirozenost a pohybuje se v rámci lidských možností, se křesťanství opírá o zjevení. „Klasický kmen je ve své metodě humanisticko-racionalistický: přístup k mravnímu světu je proň v lidských silách, a tudíž čímsi obecným, světlo ideje je všeobecně lidské. Naproti tomu křesťanské intimissimum, historie spásy, korelace víry a zjevení, při němž člověk mlčí a jedině se ozývá Bůh, činí křesťana a křesťanství něčím exkluzivním, co sice pozvedá nárok na všeobecnost, ale nikoli z titulu lidskosti jako takové, nýbrž z titulu absolutnosti příkazu Božího.“⁶² Duchovní útvar, vyrostlý ze symbiózy „antické báze s křesťanským završením“,⁶³ se s moderní kritikou rozpadá jako celek. Patočka, jak jsme již viděli, si cenil velikosti a značné míry univerzality takové syntézy, ale byl vůči ní velmi rezervovaný a nezdá se, že by kdy vážněji uvažoval o jejím akceptování.

Naproti tomu křesťanské myšlení poreformační, které je alespoň v některých případech „ryzím myšlením Boha a člověka bez intervence antické kosmologie“,⁶⁴ bylo pro Patočku stálou inspirací. V téže studii si všímá křesťanských kořenů heideggerovské antropologie, která pojímá člověka jako nezavršené, neuzavršené jsoucno, jež nespočívá samo v sobě, nýbrž se svobodně ustavuje ve svém dramatickém střetání se světem. Křesťanská antropologie, z níž toto pojetí podle Patočky vychází, se celá staletí střetala s objektivismem ve vztahu k člověku; tato antropologie „neuvažuje člověka jako datum teoretického pohledu, nýbrž spatřuje jej ustavičně v poměru k úloze, která je mu v dramatické historii světa svěřena, k úloze spásy. V souvislosti s tím je jí na člověku podstatné rozhodnutí: se světem nebo proti světu, mimo svět.“⁶⁵ Obdobné pojetí lidské existence, které Patočka nachází nejen u Heideggera, ale rovněž u Kierkegaarda či Pascala, sám zjevně přijímá a dále rozvíjí nejen v textech z let poválečných, ale v průběhu celé své myslitelské dráhy.

V programovém textu *Negativní platonismus*,⁶⁶ v němž Patočka rozvíjí na pozadí kritiky metafyziky jeden ze svých rozvrhů postmetafyzické filosofie, nalézáme rozpoznání společného východiska moderní filosofie a teologie. „Ve dvou oborech se projevuje souběžně kritika, která hledí dát celému myšlení nový směr, ve dvou oborech velice vzdálených a odlišných, a přece spojených určitou analogií své snahy. Je to jednak theologie, která

61 Srov. *tamtéž*, s. 153.

62 *Tamtéž*, s. 154.

63 *Tamtéž*.

64 *Tamtéž*, s. 167.

65 *Tamtéž*, s. 191.

66 J. Patočka, *Negativní platonismus*, in *Sebrané spisy Jana Patočky*, sv. 1..., s. 303–338.

se hledí osvobodit od metafyzické, a tím antropologické travestie; jednak filosofie existence, pokud je v ní projeven boj proti antropologismu, proti integrálnímu humanismu.⁶⁷ *Negativní platonismus*, ostatně věnovaný křesťansky orientované myslitelce Boženě Komárkové, se svou ryze negativně pojatou transcendentí, „Ideou“, která je „čistá nadpředmětnost, ryzí apel transcendence“,⁶⁸ zdá být duchovně dosti spřízněný s některými tendencemi především v protestantské teologii minulého století. S typickou dvojnácností text dochází na sám práh teologické řeči svého druhu; „Idea“ je při vši své nepředmětnosti a negativitě „základní pramen, z něhož teče náš život“,⁶⁹ je „nevyfknutelná a neuchopitelná, je věčným tajemstvím“. ⁷⁰ A vzdor tomu, že má být tato „Idea“ určena ryze negativně a přístupná toliko skrze zkušenost svobody ve smyslu transcendování danosti, Patočka v souvislosti s ní říká: „... platonismus, jak je zde vyložen, ukazuje nejen důstojnost člověka, ale také jeho nepřekročitelnou mez; [...] existuje cosi vyššího než člověk, s čím je existence člověka nerozlučně spojena a bez čeho vysychá základní proud našeho historického života.“⁷¹

Jak patrně, v letech padesátých Patočka vědomě recipuje pojetí člověka, vycházející z křesťanského myšlení v poreformační době, přinejmenším uvažuje o víře jako o modifikaci časovosti, která nabízí příležitost transcendování danosti, a dokonce ve svém *Negativním platonismu* hovoří o transcendentní „Ideji“ způsobem velmi blízkým negativní teologii. Není tedy snad nemístná otázka, co vlastně Patočku dělí od myšlení explicitně křesťanského.

Odpověď je nasnadě a dává nám ji sám Patočka. „V křesťanském světě životním nejdůležitějším duchovním motivem se mi zdá (s Rádlem, Karafiátem, Bultmannem) motiv absolutní poslušnosti a absolutního spolehnutí na Boha.“⁷² Proprium křesťanství, jeho samotné jádro, pro Patočku spočívá v poslušnosti Bohu, který promlouvá ve zjevení. S transcendentí tohoto typu v žádném období své tvorby nepočítá. Určitý typ křesťanského myšlení je pro něj inspirací a z něj vycházející pojetí lidské existence, která i pro Patočku v jistém smyslu vyvěrá z nepředmětné a nezpředmětnitelné transcendence, si osvojuje a dále rozvíjí; Bůh však, a zvláště Bůh, který se zjevuje, se ocitá v závorce. Sympatie k rozvrhu existence z křesťanství vycházejícímu a v něm kořenícímu, který překračuje křesťanský rámec plnou akceptací tragičnosti lidského bytí prostřednictvím odmítnutí ideje osob-

67 *Tamtéž*, s. 316.

68 *Tamtéž*, s. 333.

69 *Tamtéž*, s. 331.

70 *Tamtéž*.

71 *Tamtéž*, s. 335.

72 J. Patočka, *Věčnost a dějinnost...*, s. 153.

ního Boha, se u Patočky objevuje nejpozději v polovině čtyřicátých let. Tuto perspektivu v poválečné době dále rozvíjí. Nad Patočkovými úvahami o křesťanství si potom můžeme klást otázku, nakolik podléhá personálně pojatá transcendence vyzávorkování, tedy nakolik se náš myslitel coby filosof usilující o pozemskou, konečnou moudrost zabývá pouze lidskou stránkou křesťanství bez ohledu na případnou existenci Boží, či nakolik Patočka takovou „pozitivně“ pojatou transcendenci skutečně popírá a odmítá – nakolik se domnívá svou radikální demytologizací uchopit křesťanství v jeho pravé, křesťany dosud nemyšlené a neuvědomované hloubce. Otázkou tedy vlastně je, nakolik je pro Patočku křesťanství toliko inspirací, či nakolik usiluje o jeho absorpci do filosofie; neboli míra jeho filosofického imperialismu.⁷³

Texty z let šedesátých a sedmdesátých: péče o duši, mýtus o bohočlověku a oběť

V Patočkově pozdním myšlení dochází svého završení jeho snaha interpretovat křesťanství. Jakýmsi centrem gravitace této interpretace se stávají různé aspekty ústředního tajemství křesťanství: „mýtus“ o bohočlověku, přijetí všeobecné provinilosti a oběť.

Ve významné studii „*Přirozený svět*“ v meditaci svého autora po třiatřiceti letech,⁷⁴ která shrnuje Patočkovu pozdní asubjektivní verzi fenomenologie a představuje jednu z formulací patrně nejdůležitější složky tohoto fenomenologického rozvrhu, totiž nauky o třech existenčních pohybech, se právě ve výkladu posledního, nejdůležitějšího z těchto tří základních pohybů (zde pojmenovaného jako pohyb „průlomu“), jímž konečné jsoucno transcenduje vše jsoucí vztahem k samému bytí, setkáváme s mýtem o bohočlověku. Zdá se, že tento mýtus pro Patočku představuje artikulaci správného provedení tohoto pohybu: konečná bytost se odvrací ode všeho konečného, i od sebe samé, a žije plně v odevzdanosti: „Mé jsoucno už není definováno jako bytí pro mne, nýbrž jako jsoucno v odevzdání, jsoucno, jež se otevírá bytí, jež žije proto, aby věci byly, ukázaly se tím, čím jsou – a rovněž tak i já a druzí.“⁷⁵ Výrazem tohoto postoje je „mýtus o božském člověku, člověku dokonale pravdivém, jeho nutném konci a nezbytném ‚zmrtvýchvstání‘“.⁷⁶

⁷³ „Imperialistický“ postoj teologů ve smyslu nadřazování zjevení vši lidské myšlenkové snaze Patočku dráždí na J. L. Hromádkovi. Srov. J. Patočka, J. L. Hromádka a filosofie..., s. 128.

⁷⁴ J. Patočka, „Přirozený svět“ v meditaci svého autora po třiatřiceti letech, in *Sebrané spisy Jana Patočky*, sv. 7, Praha: Oikúmené 2009, s. 265–334.

⁷⁵ *Tamtéž*, s. 332–333.

⁷⁶ *Tamtéž*, s. 333.

Samotná událost bytí se v takovém člověku stává tělem – a nakolik je tato událost spjata s božstvím, lze takového člověka pokládat za bohočlověka. Celková orientace existence takového člověka je v naprostém rozporu s běžným, vůči bytí samému uzavřeným způsobem života konečných bytostí. Konfrontace se zcela pravdivým, dokonale odevzdaným člověkem má za následek dvojí: jeho nutnou likvidaci (následovanou rovněž nezbytným „vzkříšením“, neboť smrtící zbraň nemůže zasáhnout samo bytí) a otevření možnosti osvojení si této modality třetího existenčního pohybu pro každého člověka. „Nyní však musí být vystoupení takového člověka nezbytně pojato jako útok na to, co světem vládne, na porozumění sobě, které se sobě vyhýbá a uzavírá; které na tomto uzavření do daného, přítomného, do jeho organizace, do jeho moci založilo celou svou vládu nad světem a smysl svého počínání. Je v tom proto logika, vykládá-li bohočlověka jako konkurenta ve vládě nad světem – a přece ovšem i blud: neboť neběží o pretendenta, o záměnu osob v tomtéž stroji lidské společnosti, nýbrž o to, co bude člověku vládnout vůbec – zda jsoucno a jeho přesila, nebo pravda bytí. A s tím souvisí i další: do této krize, před toto rozlišení jsou nyní postaveni všichni, všem je pojednou otevřena budoucnost, z níž vzchází nové já, já v odevzdanosti, království boží, které již nastalo, již je mezi námi – ale tak, že každý musí *provést* svůj obrat k němu... Bohočlověk tedy bude nezbytně zahuben: neboť to je jediný radikální způsob, jak ‚svět‘, který nevidí než jsoucno, se ho může zbavit. Zároveň však nezbytně vstává z mrtvých: neboť pravda, na kterou mířila smrtící zbraň, od níž chtěla odstrašit nejohroženější představitelnou mukou, spojenou s konečnou smrtí, nemůže touto zbraní být zasažena, není to žádná *věc*, není to nic, co by bylo v dosahu ničivé nitrosvětské síly.“⁷⁷

Věčný život, nabývaný třetím existenčním pohybem, není stálým oddalováním smrti; konečná bytost se odevzdáním vzdává sebe samé jako centra své existence, přestává se ztotožňovat s tím, co je v ní vydáno smrtelnosti, a stává se článkem v řetězu bytostí stejně odevzdaných: „Klene tak společenství těch, kdo v tomto vzdávání a odevzdávání se si rozumějí a popíráním oddělených center vytvářejí totéž jednotné společenství odevzdanosti, společenství v oddané službě, které jedince překračuje.“⁷⁸

Právě člověk žijící v plné otevřenosti a odevzdanosti, který je buďto zvenčí zničen, nebo se sám sebe zřiká a obětuje a svým paradigmatickým výkonem třetího existenčního pohybu otevírá dalším možnost nového společenství, je podle všeho středem, kolem něhož se točí Patočkovy nejdůležitější úvahy v pozdním období jeho myšlení; zároveň se zdá, že právě toto je

⁷⁷ *Tamtéž*, s. 333.

⁷⁸ *Tamtéž*, s. 334.

pro něj samotným jádrem až na dřeň demytologizovaného křesťanství, jeho nosnou myšlenkou, která může přetrvat i rozpad filosofické a teologické metafyziky.

Abychom se však vyhnuli násilně teologizující interpretaci, jejímž výsledkem by byl konstrukt, jakýsi hypotetický Patočka christianus, je třeba mít na paměti, že náš myslitel ve své pozdní filosofii dějin redukuje kořeny evropské duchovnosti, jejímž jádrem je pro něj platónská péče o duši, na jediný: to relevantní v naší tradici je řecké. I samo křesťanství Patočka pokládá nikoli za plod dialogu řeckého s židovským (a zdá se, že ještě méně bral v úvahu možnost, že by skutečně šlo o Boží zjevení Izraeli, které se v Kristu stává přístupným i pohanskému světu včetně světa řeckého), nýbrž je pro něj vskutku „platonismem pro lid“⁷⁹: „Obyčejně se říká, že evropská vzdělanost, nebo jak se tomu říká, má dva sloupy: jedním je židovsko-křesťanská tradice a druhým je antika. V mém pojetí, jak jsem se pokusil vyličit, stojí Evropa na *jednom* sloupu – a to proto, že *Evropa je nahlédnutí*, Evropa je život založený na nahlédnutí.“⁸⁰ Netřeba zdůrazňovat, že oním jediným sloupem, na němž stojí (a s nímž pro Patočku i padá) Evropa, je sloup řecký.

Paradigmatickým bohočlověkem pak pro Patočku není, jak by snad bylo možné v západním světě očekávat, Ježíš, nýbrž Sókratés; nejpůvodnější a nejdůležitější podobu mýtu o trpícím spravedlivém nalezneme nikoli v Bibli, ale u Platóna. „Případ spravedlivého, který se jeví nespravedlivým, to je přece Sókratés. Sókratés je ten, který je ustavičně trnem v oku v celé obci... Právě proto, že není možné, aby tento člověk nepřišel s obcí do konfliktu, bude nutně obžalován a skončí strašlivými mukami a na kříži [...]. Člověk dokonale pravdivý a spravedlivý musí [...] nutně zahynout.“⁸¹

Platónův Sókratés, božský⁸² muž, který se stává obětí bezpráví, je postavou, na které lze rozeznat hlavní rysy křesťanského mýtu. „Největší platónský mýtus je mýtus o Sókratovi jako představiteli božství, který jako božské pověření provádí zkoumání, tzn. péči o duši, a nutně se dostává do konfliktu s mocí, která reprezentuje to nejvyšší, co bylo dosaženo v historickém světě [...]. A tato obec teď ničí tohoto muže, který je mužem božského poslání. Je tady tento konflikt, a následkem toho celý svět leží ve zlém. Zde je opozice mezi těmi dvěma, mezi tím, který je dokonale nespravedlivý, a zdá se spravedlivým, a tím, kdo je dokonale spravedlivý, a zdá se nespravedlivým, a následkem toho nutně podlehne odsouzení světa a nutně na sebe bere tuto konsekvenci. Hříšnost světa padá na jeho hlavu, to provinění padá na hlavu

⁷⁹ J. Patočka, Platón a Evropa, in *Sebrané spisy Jana Patočky*, sv. 2, Praha: Oikúmené 1999, s. 228.

⁸⁰ *Tamtéž*, s. 228.

⁸¹ *Tamtéž*, s. 249.

⁸² *Stov. tamtéž*, s. 262–263.

toho spravedlivého. Tady máme před sebou ve skutečnosti rysy křesťanského mýtu. Už v epištole sv. Pavla Římanům se přece říká, že svět leží ve zlém. A to je zde, v tomto mýtu.⁸³ Křesťanství sice znamená „vyvázání péče o duši z intelektualismu řeckého dialogu“,⁸⁴ nicméně stále představuje modifikaci řecké péče o duši. S trochou nadsázky bychom mohli říci, že pro Patočku není Sókratés předobrazem Krista, ale Kristus avatarem Sókratovým.

Křesťanství tedy pro Patočku, jak jsme viděli, nejen nemůže být opřeno o žádnou „pozitivně danou“ – což v tomto případě znamená aktivně se zjevující, naslouchající a promlouvající – transcendenci, ale lze mu upřít i svébytnost: je verzí, modifikací řecké tradice péče o duši.

Je však i jejím rozvinutím a prohloubením. Péče o duši v něm původně není výkonem člověka, nýbrž darem: „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. Křesťanství přece chápe dobro jinak než Platón – jako dobrotu sebezapomínavou a sebezapírající (nikoli orgiastickou) lásku.“⁸⁵ Korelátém takto modifikovaného pojetí transcendentního božství je i proměna lidského vztahování k němu: „Svoboda mudrce, který přemohl orgiasmus, může být stále ještě pojata jako démonie, vůle k odloučení a osamostatnění, k odporu k naprosté oddanosti a sebezapomenuté lásce, v níž je vlastní bohopodobnost.“⁸⁶ Dochází tedy k transformaci v pojetí absolutna i člověka; jiný je i jejich vztah a jeho narušení: Boží lásce v křesťanství odpovídá láska lidská; „provinění nabývá též nového smyslu, je to urážka boží lásky, znevážení nejvyššího, které má osobní ráz a jen osobně může být vyřešeno“.⁸⁷ Takto modifikovaná vina je však neoddělitelná od zrodu evropské individuality a představuje významnou peripetii na cestě k modernímu individualismu: „Nyní však se individuálnost vkládá do vztahu k nekonečné lásce a člověk je individuem, protože vzhledem k ní je vinen a vždy vinen. Každý je jako individuum určen jedinečností svého postavení do obecnosti hříchu.“⁸⁸ Právě zde se ukazuje vpravdě propastné prohloubení péče o duši v křesťanství: „Hlavní rozdíl zdá se spočívat v tom, že teprve nyní je objeven ten vlastní obsah duše, který spočívá v tom, že pravda, o kterou duše bojuje, není pravda nazírání, nýbrž pravda vlastního osudu, pravda spojená s věčnou odpovědností, z níž

83 *Tamtéž*, s. 263; Patočka má zřejmě na mysli výrok z 1J 5,19.

84 *Tamtéž*, s. 263.

85 J. Patočka, Kacířské eseje o filosofii dějin, in *Sebrané spisy Jana Patočky*, sv. 3, Praha: Oikumené 2002, s. 106.

86 *Tamtéž*, s. 107.

87 *Tamtéž*.

88 *Tamtéž*.

není odvolání na věky věků. Nikoli názorem idejí, tedy vazbou ke jsoucnu, které odvěce, věčně *jest*, nýbrž otevřením se propastnosti božství a lidství, bohočlověčenství zcela jedinečného, a proto definitivně o sobě rozhodujícího vzniká vlastní život duše, její bytostný obsah, který se veskrze týče tohoto bezpříkladného dramatu. Klasický transcendentní Bůh v kombinaci se starozákonním Pánem dějin stává se hlavní osobou v tomto vnitřním dramatu, které činí dramatem spasení a milosti. Překonání každodennosti dostává podobu starosti o spasení duše, která se získala v mravní proměně, v obratu před tváří smrti a věčné smrti, která žije úzkostí a nadějí v nejzazším spojení, chvěje se u vědomí hříchu a celou svou bytostí se nabízí v oběť pokání. Implikována, ač nikdy výslovně nereflktována a filosoficky neuchopena je zde myšlenka, že duše je povahy zcela nesouměřitelné s věčným jsoucnem, že tato povaha souvisí s její starostí o vlastní bytí, na němž je na rozdíl od všech ostatních jsoucn nekonečně interesována, a že k tomuto skladu náleží bytostně odpovědnost, tedy možnost volby a ve volbě dospění k sobě samé – myšlenka, že duše není nic *předem*, nýbrž až *posléze* přítomného, že je svou celou bytostí něčím dějinným a pouze takto neupadlým. Pro tento svůj základ v propastném prohloubení duše je křesťanství dosud největším a nepřekonaným, ale též do konce nedomyšleným vmachem, který člověka uschopil k boji proti úpadku.⁸⁹

Jak by ale mělo vypadat ono domyšlení křesťanství do konce, další prohloubení tradice péče o duši? Zdá se, že v Patočkově pojetí je takovým prohloubením myšlenka „pravé“ oběti či oběti ve vlastním smyslu.⁹⁰ K naprostému sebezreknutí je třeba se zcela vzdát jakékoli odměny. Tuto myšlenku Patočka nachází již u Platóna, avšak nikoli dovedenou do nejzazších důsledků: „Když se podíváte, jak Platón položil otázku péče o duši a otázku dobra, vidíte, že na začátku druhé knihy *Politeie* se říká, že spravedlnost a dobro nemá být vysvětleno z konsekvencí, nýbrž ze sebe sama, z toho, co dělá v duši. Výsledek na konci desáté knihy je, že tohle hledisko je opuštěno a je tam mýtus, který ukazuje masivní odměny a tresty. Běží právě o to, aby tenhle zbytek byl kompletně stráven, to tam není, tam je pád zpátky do těch konsekvencí. To je třeba dodělat.“⁹¹

Takovým konečným očištěním péče o duši je pro Patočku podle všeho křesťanství zbavené víry a naděje. Slavná interpretace Ježíšových slov z kříže⁹² a učení o zcela nemotivované oběti se zdá být právě tím. Oběť je zlomením zotročující vazby života na sebe sama, člověka jako konečné

89 *Tamtéž*, s. 108.

90 Srov. J. Patočka, Čtyři semináře k problému Evropy, in *Sebrané spisy Jana Patočky*, sv. 3..., s. 413.

91 *Tamtéž*, s. 415.

92 Viz *tamtéž*, s. 374–423.

bytosti na kterékoli jsoucno: „To odhalující sebeodhalování (to božské), to, co je v konfliktu, přichází na svůj konec tak, že vazba odhalování na život je prolomena (to, za co nás odcizení drží). Kdy je prolomena? Když odhalování se ukazuje jako to nejsilnější a nejmocnější, tenkrát, když se zmocní toho, co se jinak zmocňuje jeho – to je *život*, vazba na život. To je tvář v tvář smrti, neboť tady se ukazuje, že zatímco člověk vše podržoval zájmu na životě, i zájem na pravdě, jasnosti (zvláště všude tam, kde je jasnost nějak životu nebezpečná), že vlastně na životě lpí kvůli jasnosti. Smrt je chvíle, kdy přestává odhalování, kdy člověka všechno opouští, světské i božské. Božské člověka zcela spotřebuje – tak, že nezůstane nic. Tedy žádná odplata či odměna. Ta kompenzace je protismyslná.“⁹³ Počítat s personálně pojatou transcendentí, k níž by bylo možné se v jakémkoli smyslu vztahovat vírou, zde nelze; nelze pracovat ani s nadějí na jakkoli zakusitelnou postmortalitu.⁹⁴ Zbývá holé sebezřeknutí. Aniž by tím byl motivován, dává v něm „ten, kdo se takto dokázal obětovat, nový motiv porozumění bytí sobě i druhým, druhým možná víc než sobě“.⁹⁵ Oběť otevírá možnost nového společenství; chtělo by se říci: církve.

Křesťanství samo je tedy prohloubením platónské péče o duši; jeho redukce na myšlenku oběti spojená s vyškrtnutím osobního boha je jeho dovedením do posledních konců, onou dříve nemyšlenou a nevytěženou možností. Jádrem Patočkova domyšlení křesťanství je odstranění mystéria, které má „poslední slovo“:⁹⁶ Boha, který jakožto osoba mluví. Poslední slovo tu má člověk – třebaže mluví z pozice nejzazší odevzdanosti, z kříže. Moderní subjektivismus, jehož kořeny tkví v půdě západního křesťanství, tak skutečně, jak Patočka plánoval už ve třicátých letech, dochází do konce, kde z něj „pramení síly mravní“.⁹⁷ Zároveň se však vrací ke svému počátku – k oběti spravedlivého.

Zdá se, že právě toto je motiv, kolem kterého se točí Patočkovy pozdní myšlenky, proniknuté snahou o vyřešení krize evropského lidstva prostřednictvím nové duchovnosti. Ať už jde o interpretaci faustovského motivu,⁹⁸ překonání heideggerovského „Gestellu“ či temné výroky o přemožení diktatury „Dne“ ve frontové zkušenosti, v pozadí je právě myšlenka nejzazšího sebezřeknutí v dokonalé oběti.

93 *Tamtéž*, s. 414.

94 Srov. *tamtéž*, s. 403.

95 *Tamtéž*, s. 412.

96 Srov. J. Patočka, Kacířské eseje o filosofii dějin..., s. 106.

97 J. Patočka, Titanism..., s. 130.

98 Viz J. Patočka, Smysl mýtu o paktu s ďáblem, in *Sebrané spisy Jana Patočky*, sv. 4..., s. 510 až 525; J. Patočka, Faustovská legenda včera a dnes, in *Sebrané spisy Jana Patočky*, sv. 5..., s. 105–121.

Závěr: špetka teologického imperialismu

Třebaže to není na první pohled patrné, má Patočkovu pozdní pojetí k jeho raným textům velmi blízko. Jistě platí, že se na počátku své myslitelské dráhy ke křesťanství vztahuje spíše v rámci polemik a načrtává svůj program, tedy do posledních důsledků dovedený subjektivismus, „titanismus“, jakoby v protikladu vůči křesťanství, jak mu rozumí. Nicméně i na samém konci je pointou Patočkou reinterpretovaného křesťanství lidský titán, člověk, který se ve své oběti obejde bez (osobního, tj. oslovitelného, naslouchajícího a promlouvajícího) Boha.

Poměřujeme-li adekvátnost chápání křesťanství jeho zakladatelskou postavou, lze Patočkovu interpretaci bezpochyby pokládat za poněkud násilnou. Stěží lze pochybovat o tom, že se Matoušův Ježíš na kříži modlí, a to zcela konkrétní modlitbu Izraele, dvaadvacátý žalm;⁹⁹ žádná alespoň trochu věcná interpretace z Ježíše ateistu neudělá, čehož si byl Patočka jistě dobře vědom. Rovněž jistě věděl, že křesťanství zbavené osobního Boha ztrácí své proprium. Už ve čtyřicátých letech v reakci na Bultmannův demytologizační program upozorňoval, že radikální demytologizace vede k deteologizaci teologie.¹⁰⁰ Je otázkou, čím by vlastně měl být myšlenkový útvar, míněný Patočkou jako do posledních důsledků domyšlená a co možná nejvíce prohloubená péče o duši, o křesťanství, jak mu obvykle rozumíme, však zjevně nejde.

Bylo by možné položit si otázku, co našeho myslitele vedlo ke snaze o takto radikální demytologizaci. Kromě snahy o vyhmátnutí samého jádra tématu oběti (která by byla i v Patočkou precizované podobě dobře myslitelná i bez vyškrtnutí personálně pojaté transcendence: úplně se odevzdat lásce druhého, i kdyby šlo o nejzazšího Druhého, „Pána dějin“, přece vůbec neznamená nutně totéž, jako očekávat kompenzaci) je motivem patrně Patočkou předpokládaná, dějinně podmíněná absence dimenze božského v rámci přirozeného světa moderního člověka.¹⁰¹ Není-li v lidské zkušenosti vůbec žádný prostor pro božské, je třeba náboženství, má-li být vůbec zahrnuto do duchovního života člověka, redukovat na hypotetické existenciální jádro.

Nezdá se, že by Patočkovu přesvědčení o radikální sekularizaci lidstva dávala poslední desetiletí, která naopak znamenala renesanci religiozity a nástup postmaterialistického pojmání světa, za pravdu. Radikální ateismus existencialistického střihu či materialismus se zdají být v současnosti

⁹⁹ Srov. Mt 27,46.

¹⁰⁰ Srov. J. Patočka, Mýtus v naší romantice, zvláště u Erbena, AJP 3000/081, s. 17–24.

¹⁰¹ Srov. J. Patočka, Křesťanství a přirozený svět, AJP 1978-03-02.

přinejmenším stejnou měrou obsolentní, jako se zdálo být tradiční křesťanství v Patočkově době. Je jistě otázkou, zda by náš myslitel nechápal příliv nové spirituality jako neblahé dovršení úpadku evropské duchovnosti a index definitivního krachu dějin; jisté však je, že dimenzi božství v rámci své zkušenosti velká část současného lidstva – jistě ne vždy bez obtíží, ale přece – nachází. Naproti tomu se nezdá, že by se Patočkova sofistikovaná verze sekulární spirituality setkávala dnes, necelé půlstoletí po svém vzniku, s širším ohlasem. V rámci Patočkova rozvrhu, kde se hodnoty konstituují výhradně dějinně, nejde o skutečnosti zcela irelevantní.

Možná by mohla Patočkův přínos ocenit a náležitě zhodnotit právě teologie, tedy disciplína, kterou náš myslitel neváhal označit za „pochybnou“.¹⁰² Na samém začátku jsme upozornili na myšlenkový pohyb od periferie k centru, kterým prošel vývoj Patočkových interpretací křesťanství. Sám Patočka se stále více zabýval tím, co tvoří skutečné jádro křesťanství, a zároveň se toto hledané jádro dostávalo stále více do středu jeho myšlení. Dost možná bychom mohli chápat tento pohyb jako svědectví o moci mystéria Kristova kříže, moci, která přetrvává i v dějinných epochách, kdy jako by přestávalo být možné uvěřit ve vzkříšení jiné než metaforicky chápané a „nezbytné“.¹⁰³ Nezměrná cena Patočkovy interpretace, jeho odvážného myšlenkového, a konečkonců i existenciálního sestupu do propastných hlubin oběti, která čelí úplnému zničení, jsou zbavena i útěchy víry a naděje, by mohla spočívat v tom, že dochází k nové tematizaci boholidské kenose. S trochou nadsázky, nebo snad spíše s patřičnou úctou bychom možná mohli uvažovat v tom smyslu, že zhruba sto let po novodobém vyhlášení smrti Boha, k níž podle křesťanského učení dochází na Golgotě, Patočka možná nevědomky poodkryl tajemství Božího sestupu do pekel beznaděje a nevíry.

A snad by se dalo zajít ještě o krok dál. Je otázkou, a to i v rámci Patočkovy fenomenologie, kdo je vlastně „subjektem“ existenčních pohybů, a pohybu třetího, jehož paradigmatickou podobou se zdá být právě oběť, zvláště. Mohli bychom snad pohyb nejzazšího sebezřeknutí bez nároku na kompenzaci, a to i v subtilní podobě naděje na jakkoli otevřenou budoucnost, chápat jako pohyb, který vykonává konečná bytost v nejzazší otevřenosti k samotnému bytí, které se v ní takto zahalujícím způsobem zjevuje, a zároveň jako pohyb vycházející ze samotného srdce bytí, které se právě v oběti, již bere na sebe, zahaluje jsouncem, v němž vzdor tomuto zahalení i jeho prostřednictvím nejvíce září. Tento pohyb, jenž neváhám nazvat perichoretickým, by zároveň mohl být chápán jako velmi příbuzný,

¹⁰² Srov. J. Patočka, Kacířské eseje o filosofii dějin..., s. 72.

¹⁰³ Srov. J. Patočka, „Přirozený svět“ v meditaci svého autora..., s. 333.

ne-li totožný, s oním temným, tvůrčím prapohybem, který ustavuje projevené jsoucno jako takové a předchází i prvnímu existenčnímu pohybu akceptace.¹⁰⁴ Netřeba zdůrazňovat, že taková teologizující interpretace, pokud by byla náležitě rozpracována, je jednak zcela nad rámec této práce, jednak vůči Patočkově myšlení přinejmenším stejně násilná, jako je vůči svému předmětu Patočkova interpretace křesťanství. Věřím však, že jde o způsob, jak myslet ono božstvo, o němž Patočka hovoří na konci svého vrcholného díla,¹⁰⁵ tedy božstvo, které s úsměvem tká svět i s jeho válečnými a jinými zvěrstvy, jinak než jako jakéhosi vpravdě zlotřilého démona. Koneckonců je sama touha žít, jejíž neblahou podobou je ztročující vazba života na sebe sama a hrůza ze smrti, kterou je třeba v nejzazší oběti přemoci, dokladem, že žít a být je i pro konečnou, omezenou bytost věcí žádoucí. Snad bychom to mohli chápat i jako poukaz k tomu, že by v samém srdci bytí nemusela, jak se podle všeho obával Jan Patočka,¹⁰⁶ nutně hlodat nicota, nýbrž že by toto srdce mohlo tepat hojností sebedarující božské lásky.

JAN PATOČKA AND THE CHRISTIANITY

In many of his writings Jan Patočka dealt with christianity. This article presents his meditation as it developed since beginnings of his work till the famous texts he wrote in last period of his thinking. We interpret the whole philosophical move as the way from polemic to interpretation and from periphery to center. In his first writings Patočka mostly argues with theologians about mainly marginal themes, but soon he turns to the core of christianity and tries to interpret it according to his phenomenological philosophy. In his last works Patočka considers the strictly demythologized christianity as one of the most potent forms of care for the soul, which for him meant the tradition of european spiritual life. So the christianity, especially the idea of sacrifice, gets into the very center of Patočka's thinking. Our article advises of the crucial, but probably also the weak point of Patočka's approach: his reluctancy to ideas of personal god and revelation.

104 Srov. Kaciříské eseje o filosofii dějin..., s. 37.

105 Srov. Kaciříské eseje o filosofii dějin..., s. 131.

106 Erazim Kohák naznačuje a do jisté míry dokládá, že Patočka na sklonku života dospěl k náboženské víře (viz *Jan Patočka. Filosofický životopis*, s. 34). Tento vývoj náš filosof však již nestačil důkladněji reflektovat ve svém díle, proto pro nás může být vodítkem jen do určité míry, snad v tom smyslu, že Patočka sám možná dospěl k nahlédnutí jisté problematičnosti svých dosavadních pozic. Je možné, že Patočka ke konverzi dospěl, filosofickou reflexi takového kroku nám však zůstal dlužen. Jak by taková reflexe vypadala a zda Patočka ke sklonku života skutečně dospěl k tak zásadní revizi svých přesvědčení, o jaké uvažuje Kohák, podle mého soudu nelze na základě dochovaných textů přesvědčivě rekonstruovat ani rozhodnout.