

Dariusz Bęben

CZŁOWIEK

w horyzoncie dziejów
i autentyczności bycia

Studia z filozofii Jana Patočki



WYDAWNICTWO
UNIwersytetu ŚLĄSKIEGO
KATOWICE 2016

§ 46. (Psychol. Ideen) Wenn
man fragt, wofür wir
mit uns ~~unser~~ ^{ander} Dasein
in den andern Fällen, d

g, das wir haben? (Ans. IV)
wollt aber bringt diese Gedan
acht werden kann, sofern es
bewusstsein der Bestimmung me
es fast gescheht, nimmt
de sollen (Sp. das sein' für
möglich, weil ich dabei persi
ll.

betrachten also ist. 1
ist. 'ist' sein' vor, 6

Człowiek
w horyzoncie dziejów
i autentyczności bycia
Studia z filozofii Jana Patočki

Dla Marty i Konstantego



NR 3507

Dariusz Bęben

Człowiek
w horyzoncie dziejów
i autentyczności bycia
Studia z filozofii Jana Patočki

Redaktor serii: Filozofia
Dariusz Kubok

Recenzent
Jan Zouhar

Praca powstała w wyniku realizacji projektu badawczego
o numerze 2011/03/B/HS1/01700
finansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki



Redaktor: Małgorzata Pogłódek
Projektant okładki: Magdalena Starzyk
Redaktor techniczny: Barbara Arenhövel
Korektor: Katarzyna Kondracka
Łamanie: Bogusław Chruściński

Copyright © 2016 by
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
Wszelkie prawa zastrzeżone

ISSN 0208-6336
ISBN 978-83-226-3031-0
(wersja drukowana)
ISBN 978-83-226-3032-7
(wersja elektroniczna)

Wydawca
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice
www.wydawnictwo.us.edu.pl
[e-mail:wydawus@us.edu.pl](mailto:wydawus@us.edu.pl)

Wydanie I. Ark. druk. 14,25. Ark. wyd. 15,5. Papier
Alto 80 g, vol. 1.5. Cena 20 zł (+ VAT)

Druk i oprawa: „TOTEM.COM.PL Sp. z o.o.” Sp.K.
ul. Jacewska 89, 88-100 Inowrocław

Spis treści

Wstęp	7
Rozdział 1	
Człowiek w świecie idei	15
Wprowadzenie	15
Zmierzch metafizyki	17
Czym jest metafizyka?	19
Metafizyka nowożytna	22
Metafizyka współczesna	29
Początek metafizyki	36
Doświadczenie wolności	40
<i>Chorismos</i>	46
Dziejowość i wolność	48
Negatywny platonizm jako filozofia niemetafizyczna	50
Na zakończenie – życie w równowadze i życie w amplitudzie	53
Rozdział 2	
Człowiek w dziejach	55
Wprowadzenie	55
Człowiek jako istota dziejowa	57
Mit	62
Klasyfikacja dziejów	65
Początek dziejów	67
Trzy podstawowe ruchy życia	71
Fenomenologia asubiektywna a dzieje	75
Sens dziejów	77
Dzieje jako dzieje Europy	79
Troska o duszę	81
Koniec Europy	85
Heretycka filozofia dziejów	92
Na zakończenie – człowiek duchowy a intelektualista	93

Rozdział 3

Człowiek w narodzie	97
Wprowadzenie	97
O kwestii czeskiej	99
O małym narodzie w centrum Europy	101
Dwa pojęcia narodu	108
Synteza Palackiego	114
Masaryka myślenie o dziejach	120
Karta 77 jako problem filozoficzny	130
Filozofia czeskich dziejów	139
Na zakończenie – życie w idei a życie w ideologii	143

Rozdział 4

Człowiek w świecie filozofii i polityki	147
Wprowadzenie	147
Człowiek w świecie filozofów	150
Człowiek w świecie polityki	173
Na zakończenie – czy istnieje kanon życia filozoficznego?	194

Zakończenie	197
-----------------------	-----

Bibliografia	203
Bibliografia podmiotowa	203
Bibliografia przedmiotowa	208

Indeks nazw osobowych	219
---------------------------------	-----

Summary	225
-------------------	-----

Zusammenfassung	227
---------------------------	-----

Wstęp

W długich rozmowach, które dusza prowadzi sama z sobą, odpowiedzi położone są przed pytaniami. Odpowiedzi są wieczne, pytania czekają na swój czas [...]. We wszystkich tych pytaniach dusza jest sama¹.

Już niemal obowiązkiem każdej pracy dotyczącej filozofii Jana Patočki jest przywołanie opinii Romana Jakobsona. Ten wybitny rosyjski językoznawca, związany w latach międzywojennych z Praską Szkołą Lingwistyczną, stwierdził, że Czesi mają trzech myślicieli o uniwersalnym znaczeniu: Jana Amosa Komeńskiego, Tomáša G. Masaryka oraz właśnie Jana Patočkę². Pierwszy z nich jest jednym z największych europejskich nauczycieli. Masarykowi z kolei, jak nikomu przed nim w czasach nowożytnych, udało się utworzyć państwo demokratyczne. Zrealizował on platońskie marzenie o filozofie na tronie. Na czym zaś polega doniosłość filozofii Patočki? Trudno o jednoznaczną odpowiedź.

Na pewno śmierć Patočki – od razu narzuca się porównanie z Sokratesem – przyczyniła się do jego sławy, która przekroczyła uznanie, jakim zazwyczaj cieszą się w swych krajach filozofowie. Patočka jest już czeskim mitem, obiektem kultu dotąd zarezerwowanego jedynie dla Masaryka i Komeńskiego. Ten skromny filozof stał się symbolem narodowym, wzorem filozofa *résistance*. Teksty Patočki, których publikowanie w latach panowania socjalizmu często było zakazane, dziś ukazują się w wielotomowych wydaniach krytycz-

¹ O. Březina: *Hudba pramenů a jiné eseje*. Praha 1976, s. 9.

² Por. R. Jakobson: *Postowie*. W: J. Patočka: *Kim są Czesi?*. Przeł. M. Zyburra. Wiedeń 1991, s. 103.

ných³. Uczniowie Patočki, którzy potajemnie zbierali się w jego domu na wykładach, dziś jeżdżą po świecie i upowszechniają dzieło mistrza. Sława filozofa już dawno przekroczyła granice Wełtawy. Naturalnie, cała ta hagiografia ma także swe złe strony⁴. Przede wszystkim dramatyczna śmierć i wydarzenia polityczne związane z Kartą 77 przesłaniają jego dorobek filozoficzny. Co prawda, nie można – i tu znowu warto przywołać Sokratesa – zupełnie oddzielić tych spraw, niemniej jednak na proste pytanie: czy filozofia Patočki broni się bez jego politycznego zaangażowania?, pada odpowiedź twierdząca. Patočka nie był męczennikiem, sumieniem narodu. Po prostu zrobił to, co powinien uczynić filozof.

Czeski filozof to myśliciel niezwykle wszechstronny, o czym świadczą jego rozprawy dotyczące historii filozofii, sztuki czy historii nauki. Jeden z jego uczniów pisał: „Patočka był człowiekiem duchowym o różnorodnych zainteresowaniach i zdolnościach. Jego szeroki horyzont obejmował sztukę, literaturę, teatr, religię, komeniologię, historię powszechną, historię nauk, politykę, języki klasyczne, zachodnie i słowiańskie [...] cały jednak pochłonięty był filozofią. Była ona dla niego nie tylko powołaniem i misją, lecz miał do niej także stosunek porównywalny do stanu, jaki czasami miewają ludzie wobec swego hobby, to znaczy stosunek graniczący wręcz z obsesją. Przez czterdzieści lat, odkąd zajmuję się filozofią, miałem możliwość poznania liczного grona osób poświęcających się tej dyscyplinie, w tym także wielu o światowej renomie, nigdy jednak nie spotkałem się z człowiekiem, który był tak oddany filozofii jak Patočka”⁵.

Za życia opublikował jednak niewiele. W zasadzie tylko dwie książki: *Świat naturalny jako problem filozoficzny* oraz *Aristoteles, jeho předchůdci a dědicové*. Pozostawił po sobie wszak dorobek ogromny, liczący ponad dziesięć tysięcy stron maszynopisu. Spektrum jego zainteresowań i badań jest tak szerokie, że przełożyło się również na trudność w systematycznym i spójnym przygotowaniu oraz wydaniu dzieł zebranych⁶. Już samo opracowanie, zredagowanie, a następnie wydanie dzieł stanowi trudną pracę filozoficzną, która nie

³ Por. E. Kohák: *Domova a dálava. Kulturní totožnost a obecné lidství v českém myšlení*. Praha 2009, s. 247.

⁴ Por. P. Fischer: *Co ještě zůstává z mýtu filozofa Jana Patočki?*. „Hospodářské noviny” z 13.03.2007, s. 11.

⁵ I. Tretera: *Několik vzpomínek in margine Patočkových Heideggerovských seminářů*. „Studia Comeniana et Historica” 1994, č. 52, s. 53.

⁶ Por. I. Chvatík, P. Kouba, M. Petříček: *Struktura „Sebraných spisů” Jana Patočky jako interpretační problém*. „Filosofický časopis” 1991, č. 3, s. 400.

została jeszcze zakończona. Badacze twórczości Patočki stają przed problemem wyznaczenia kluczowego punktu, wokół którego ogniskuje się jego filozofia. Można powiedzieć, że wewnętrzna struktura dzieła Czecha przypomina bardziej Heideggerowską „drogę” niż Husserlowską „ideę”. Trudno jednoznacznie wskazać centrum, które określałoby ruch filozofowania Patočki. Można o nim powiedzieć, że to typowy *Philosoph ohne Mitte*. W jego rozważaniach wiele jest kluczowych i skalających tematów, takich jak: świat naturalny, filozofia dziejów, fenomenologia asubiektywna, troska o duszę⁷. Uważam jednak, że różnorodność perspektyw, wzajemnie przenikających się i krzyżujących się motywów wcale nie zniekształca ośrodka jego myślenia, którym jest walka o autentyczne bycie człowieka w świecie.

Patočka interesuje się człowiekiem, który staje do walki o swą duszę (który z niekonfesyjnych filozofów najnowszych mówił w ogóle o duszy?), co przejawia się w odrzucaniu tego, co oczywiste, tego, co absolutne, tego, co pozaświatowe, tego, co pewne. Patrząc na to z innej perspektywy, neguje Kartezjański dualizm, intelektualizm, prymat technologii nad duchem, globalizację, możliwość zapanowania nad dziejami. Człowiek nie żyje w świecie jako obojętny obserwator. Jego egzystencja w świecie jest wszak tym, co wręcz zmusza go do podejmowania decyzji, przedsięwzięcia ryzyka. Patočka stwierdzał:

Filozofia jest *radosną* rezygnacją; poznaje absolut, ale nigdy absolutnie. Kto to poznał, nie może nigdy stać się ani dogmatykiem, ani sceptykiem⁸.

Zdaniem niniejszej rozprawy jest ukazanie głównego celu Patočki, czyli rozjaśnienie autentycznej egzystencji człowieka⁹. Zdaniem

⁷ Por. J. Moural: *The Question of the Core of Patočka's Work: Phenomenology, History of Philosophy, and Philosophy of History*. „Report of the CTS” 1999. Report of the CTS 99-0; I. Srubar: *Asubjektive Phänomenologie, Lebenswelt und Humanismus. Zur Verortung des Denkens Jan Patočkas zwischen Husserl und Heidegger*. „Mesotes” 1991, no 1, s. 5–13; F. Karfík: *Die Odyssee des endliche gewordenen Absoluten. Patočkas systematische Versuche zwischen 1936 und 1964*. In: Idem: *Unendlichwerden durch die Endlichkeit. Eine Lektüre der Philosophie Jan Patočka*. Würzburg 2008, s. 32–54.

⁸ J. Patočka: *Kapitoly ze současné filosofie*. V: Idem: *Péče o duši*. Sv. 1. Přípr. I. Chvatík, P. Kouba. Praha 1996, s. 96.

⁹ J. Patočka: *Martin Heidegger – myslitel lidskosti. Improvizovaná úvaha po zprávě o Heideggerově smrti*. „Filosofický časopis” 1995, č. 1, s. 4.

czeskiego filozofa, człowiek, który chce żyć w prawdzie, nie może sobie pozwolić na poszukiwania wyłącznie na nizinach egzystencji, nie może pozwolić, aby uspiła go spokojna harmonia codzienności; musi otworzyć się na to, co niepokojące oraz tajemnicze, czyli na to, od czego zwykle życie odwraca się, by przejść od porządku dnia do tajemnicy nocy.

Praca składa się z czterech rozdziałów. Trzy kolejne omawiają następujące tematy: metafizyka, dzieje oraz naród. Rozdział ostatni poświęcony jest biografii czeskiego filozofa.

Jan Patočka krytycznie odnosił się do historii metafizyki klasycznej (od Platona do Husserla), uważając, że dążyła ona do tego, co pewne, obiektywne, a w końcu – absolutne i wieczne. Przeciwstawiał temu Sokratejską niepewność i problematyczność. Koncepcja Patočki szczególnie uwidoczniła się w interpretacji Platona teorii idei. Praski filozof zaprezentował Sokratejską wersję Platońskiej teorii idei, próbując scharakteryzować ją z pozycji doświadczenia ludzkiej wolności oraz z perspektywy dziejów ludzkiej egzystencji. Dzięki pomocy Sokratesa, Platona, Hegla, Husserla oraz Heideggera ukonstytuował nową formę wiedzy o absolutnym transcendowaniu, w którym zachodziła szczególna relacja życia człowieka do całości, w tym prymarne odniesienie do niebytu. Patočka podkreślał motyw negatywności jako immanentnej cechy ludzkiej wolności.

Podejście Patočki do filozofii dziejów jest szczególne, by nie powiedzieć: heretyckie. Wyjątkowość ta wynika z ustalenia, czym są dzieje i dziejowość. Można powiedzieć, że koncepcja praskiego filozofa wykraczała poza ramy klasycznie rozumianej filozofii dziejów (Herder, Hegel). Patočka nie traktował jej jako filozoficznego namysłu nad historią, tym bardziej nie miał na myśli żadnych rozważań historiograficznych: filozofia dziejów nie jest interpretacją sensu tego, co się wydarzyło. Zdaniem Patočki, dzieje od zawsze oznaczają dzieje człowieka.

Kolejnym ważnym tematem podjętym w rozprawie, jest zagadnienie dziejów Europy. Rozważania te były ściśle związane z filozofią dziejów. Europę traktował praski myśliciel nie jako pojęcie geograficzne ani polityczne, lecz przede wszystkim rozpatrywał ją w kategorii konceptu, który spoczywa na duchowych podstawach. Europa to pojęcie filozoficzne. Na pytanie o to, czym jest w Europa, odpowiadał, opisując i rozjaśniając jej dzieje oraz siły, które nią rządzą. W swych rozważaniach Patočka koncentrował się na jej powstaniu (stawiając kwestie typu: jak Europa stała się Europą?) oraz na tym, co nastąpiło później, a co czeski filozof określił mianem epoki poeuropejskiej (dlaczego upadła Europa?). Nie bez znaczenia

pozostawało również to, co rozpościerało się pomiędzy narodzinami a śmiercią, czyli jak przebiegały duchowe losy Europy. Podstawą dziedzictwa europejskiego, czyli tym, co stanowiło początek historii europejskiej, była troska o duszę.

Jan Patočka przy wielu okazjach podkreślał, że Czechy nie są ziemią bogatą w tradycję filozoficzną. Czechy to mały naród europejski, skrywający się za niedostępnym językiem, trudną historią i nieznaną kulturą. Nie było tam zbyt wielu samodzielnych oraz twórczych myślicieli, lecz zdarza się i tak, że w duchowych dziejach Europy również małe państwa mogą nie tylko odzwierciedlać, lecz także współkształtować uniwersalne i fundamentalne wydarzenia duchowe. W rezultacie historia małego narodu staje się częścią wielkiej historii i kultury europejskiej. Zdarzyło się tak w przypadku czeskiej muzyki, którą współcześnie reprezentowali Bedřich Smetana, Antonín Dvořák, Leoš Janáček; czeskiej literatury, w osobach między innymi Jaroslava Haška, Bohumila Hrabala, Milana Kundery czy Jaroslava Seiferta, a także czeskiej polityki w wydaniu Tomáša Garrigue Masaryka, Alexandra Dubčeka czy Václava Havla.

W dyskusji dotyczącej sensu czeskich dziejów nie mogło zabraknąć głosu Patočki. Po pierwsze, odnosił się do historii samego sporu, polemizując z poglądami Jungmanna, Bolzana, Palackiego, przede wszystkim zaś Masaryka. Po drugie, można w tym kontekście nieco szerzej spojrzeć na samą Patočki koncepcję filozofii dziejów – pod kątem jej narodowego odniesienia czy mówiąc inaczej: przez pryzmat filozoficznej i politycznej odpowiedzialności jednostki w życiu społeczno-politycznym.

Trzeba powiedzieć jeszcze kilka zdań na temat Patočki jako historyka filozofii. Filozofowanie autora *Esejów heretyckich...* to nieustanna dyskusja z tradycją filozoficzną. Na pierwszy rzut oka może to przypominać Heideggerowskie współfilozofowanie. Patočka uważał historię filozofii za wstęp do filozofii, ponieważ najlepiej wyjaśniała ona powstanie filozofii¹⁰. Stwierdzał:

W filozofii nie chodzi mianowicie o nowe myśli, lecz o pogłębienie i oswojenie myśli, którym genialni myśliciele otworzyli drogę. Kto to zrozumie, może się z czasem stać i twórczym filozofem¹¹.

Patočka w jednym ze swych szkiców napisał, że jego filozoficzne życie nie zrodziło żadnej godnej uwagi nowej myśli, lecz poruszało

¹⁰ Por. V. Leško: *Filozofia dejín filozofie*. Prešov 2004.

¹¹ J. Patočka: *Mládi a filosofie*. V: Idem: *Péče o duši*. Sv. 1..., s. 125.

się między ważnymi kierunkami i osobami¹². W pewnym sensie miał rację, nie stworzył bowiem nowego kierunku, jak uczynili to Henri Bergson, Edmund Husserl, Martin Heidegger czy Jean-Paul Sartre. Bardzo często słyszy się, że filozofia Patočki lokuje się gdzieś pomiędzy fenomenologią transcendentálną Husserla a ontologią egzystencjalną Heideggera. Uważam, że taki sposób stawiania sprawy jest niesprawiedliwy dla Patočki, ponieważ jego myśl otwiera – choć faktycznie *iurare in verba magistri* – zupełnie nową perspektywę filozofii fenomenologicznej.

Rozprawę zamyka rozdział czwarty, poświęcony drodze filozoficznej i politycznej czeskiego filozofa. Filozofii Patočki bowiem nie sposób oddzielić od jego biografii¹³. Życie filozofa jest czymś szczególnym. Już od czasów Sokratesa wiemy, że lepiej bezprawnie cierpieć, niż bezprawnie grzeszyć. Ponieważ filozofia Patočki ściśle wiąże się z dziejami życia praskiego filozofa, to ostatni fragment książki przedstawia jego biografię intelektualną. Składa się ona z dwóch części: pierwsza opisuje filozofów, którzy wpłynęli na rozwój jego poglądów, poczynając od filozofii greckiej, przez Husserla i Heideggera, na Komeński kończąc. Cała ta bogata inspiracja pokazuje, że w filozoficznym dorobku Patočki na pierwszy plan wysuwa się jedność historii filozofii i filozofii dziejów. Część druga dotyczy filozoficznego (ale także osobistego) udziału Jana Patočki w wydarzeniach politycznych, jakie zaszły w Czechosłowacji. Był on naocznym świadkiem tragicznych wydarzeń, które wstrząsnęły jego państwem: z zaniepokojeniem śledził układ monachijski w 1938 roku, obserwował przejęcie władzy przez komunistów w 1948 roku, sympatyzował z Praską Wiosną w 1968 roku, wreszcie wziął czynny udział w deklaracji Karty 77. Na jego oczach powstawała i kształtowała swój młody ustrój Pierwsza Republika Czechosłowacka.

Szczególne podziękowania kieruję do Żony, dr Marty Ples-Bęben, za wsparcie na każdym etapie powstawania książki. Dziękuję także wnikliwym czytelnikom manuskryptu: Doktorom Marcinowi Furmanowi oraz Łukaszowi Rąbowi. Pracę nad książką znacząco ułatwił mi pobyt w praskim Archiwum Jana Patočki. Za filozoficzną gościnę w jego progach dziękuję Doktorowi Janowi Freiowi. Nie

¹² Por. J. Patočka: *Přednáška pro redaktory čs. rozhlasu* (22. II. 1967). V: Idem: *Češi*. Sv. 1. Přípr. K. Palek, I. Chvatík. Praha 2006, s. 806.

¹³ Por. J. Novák: *Selected Bibliography of Jan Patočka's Writings*. „Kosmas: Journal of Czechoslovak and Central European Studies” 1986, vol. 5, no 2, s. 115–139.

mogę tu także nie wspomnieć o słowackim filozofie Profesorze Vladimírze Lešce (oraz o Jego koszyckich uczniach), z którego strony zawsze mogłem liczyć na cenne i pomocne uwagi. Składałem też wyrazy wdzięczności moim Nauczycielom i Mistrzom – Profesorowi Czesławowi Głombikowi oraz Profesorowi Andrzejowi J. Norasowi – dziękuję Im za inspirację, dyskusje i przychylność.

Rozdział 1

Człowiek w świecie idei

Nicość jest wszechobecna i do tego stopnia
powszednia,
Że mogłaby się ukazywać.
Ale nicość jest skromna, uosobienie samozaparcia...
A jednak każdy się jej lęka, nikt jej nie chce,
I wobec tego, przez nikogo nieumierana,
Ciągle jak gdyby rośnie, zyskuje na oczywistości¹.

Wprowadzenie

Jedną z ważniejszych kwestii, jakie podejmował w swych rozważaniach Jan Patočka, stanowiła refleksja nad aktualnym stanem i naturą metafizyki. Trzeba przyznać, że pierwszym fenomenologom temat myślenia metafizycznego był właściwie obcy, ponieważ głosili oni pogląd określany mianem metafizycznej neutralności. Teza ta wyraźnie przewijała się w *Badaniach logicznych*, w których Edmund Husserl programowo zawieszał twierdzenia dotyczące istnienia rzeczywistości (co nie było tożsame z poglądami antymetafizycznymi)². Podobnie przedstawiała się ta kwestia wśród przedstawicieli tak zwanej fenomenologii ontologicznej, która swych reprezentantów miała w osobach Romana Ingardena czy Adolfa Reinacha. Zgoła odmiennie podchodziło do tego tematu jedynie ostatnie pokolenie przedstawicieli „ruchu fenomenologicznego”, dla którego punktem wyjścia nie były *Badania logiczne*, ani nawet *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, lecz późne dokonania Husserla (*Kryzys*

¹ V. Holan: *Nicość*. Przeł. J. Waczków. W: V. Holan: *Placz symbolów*. Przeł. J. Waczków. Warszawa 1978, s. 71.

² Por. E. Husserl: *Badania logiczne*. T. 2: *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*. Przeł. J. Sidorek. Warszawa 2000, s. 30.

nauk europejskich i fenomenologia transcendentálna, Medytácie karteziánske...) oraz twórczość wczesnego Martina Heideggera. W tym czasie otwarcie mówiło się o metafizyce, aczkolwiek wyznaczenie jej miejsca i roli w fenomenologicznej filozofii przysparzało badaczom niemało kłopotów³. Czy filozofia fenomenologiczna ma być zatem li tylko wstępem do metafizyki w jej klasycznym rozumieniu? Czy ma stanowić zaczątek jakiegoś innego rodzaju metafizyki? A może fenomenologia oferuje szczególny rodzaj antymetafizycznej spekulacji? W obliczu tych pytań stanie również projekt Patočki.

Problem metafizyki jako pola bitwy, by posłużyć się tym Kantowskim zwrotem, był kolejnym z tematów, w których Patočka nawiązywał do poglądów swych mistrzów. Z jednej strony odwoływał się do Heideggerowskiego postulatu powrotu do źródeł filozofii, by na nowo przemyśleć dzieje metafizyki. Z drugiej strony przywoływał analizy późnego Husserla, ostatniego wielkiego metafizyka, docierającego za pomocą radykalnej metody fenomenologicznej do ostatecznych podstaw wszelkiego sensu. Ale nie porzeczając na tych fenomenologicznych wzorcach, Patočka potykał się niemal z całą historią metafizyki, próbując scharakteryzować ją z pozycji doświadczenia ludzkiej wolności, z perspektywy dziejów ludzkiej egzystencji. Nie byłoby to możliwe bez współmyślenia z antycznym dziedzictwem filozoficznym. Przemyślenia dotyczące metafizyki zebrał Patočka pod tajemniczą, ale jakże interesującą nazwą „platonizm negatywny”⁴. Za zwrotem tym kryła się szczególna inter-

³ Por. L. Landgrebe: *Phänomenologie und Metaphysik*. Hamburg 1949; G. Funke: *Phänomenologie – Metaphysik oder Methode?*. Bonn 1966; S. Judycki: *Fenomenologia a metafizyka w perspektywie rozważań Edmunda Husserla*. „Zeszyty Naukowe KUL” 1988, nr 3, s. 11–17; J. Benoist: *Dépassements de la métaphysique*. „Revue philosophique” 2004, no 2, s. 167–180; D. Zahavi: *Phenomenology and Metaphysics*. In: *Metaphysics, Facticity, Interpretation. Contributions to Phenomenology. Phenomenology in the Nordic Countries*. Eds. D. Zahavi, S. Heinämaa, H. Ruin. Dordrecht–Boston 2003, s. 2 i nast.

⁴ Projekt ten rozwijał Patočka w latach czterdziestych i pięćdziesiątych XX wieku, by następnie zarzucić go na rzecz fenomenologii asubiektywnej. Por. J. Patočka: *Dopisy Václavu Richterovi*. Přípr. I. Chvatík, J. Michálek. Praha 2001, s. 73; M. Ritter: *Historiko-systematický rámeček Patočkova negativního platonismu*. V: *Patočka a grecka filozofia*. Eds. M. Ješič, V. Leško a kol. Košice 2013, s. 243 i nast.; O. Cauly: *Patočka, un platonicien sans l'être. Sur le platonisme négatif*. In: *Jan Patočka: Phénoménologie asubjective et existence*. Ed. R. Barbaras. Paris–Milano 2007, s. 205–215; E. Evink: *The Relevance of Patočka's „Negative Platonism”*. In: *Jan Patočka and the Heritage of Phenomenology. Centenary Papers*. Eds. E. Abrams, I. Chvatík. Dordrecht–Heidelberg–London–New York 2011, s. 57–71; P. Rezek: *Negativní platonismus Jana Patočky*. V: Idem: *Jan Patočka a věc fenomenologie*. Praha 1993, s. 63–67.

pretacja filozofii Platona, w której główną rolę odgrywał Sokrates. Praski filozof zaprezentował Sokratejską wersję Platońskiej teorii idei – sokrateizm egzystencjalny, w którym nie tylko filozofia, lecz sam Sokrates byli przedmiotem filozofowania⁵.

W rozdziale tym zajmę się tematem początku oraz końca metafizyki, który w koncepcji Patočki (a także Heideggera, którego wpływ bierze tu górę nad inspiracją Husserlem) oznaczał również początek i koniec filozofii. Rozważania koncentrują się wokół trzech głównych filarów negatywnego platonizmu: krytyki metafizyki klasycznej, reinterpretacji Platońskiej teorii idei oraz kluczowego w koncepcji Patočki zagadnienia – doświadczenia wolności.

Zmierzch metafizyki

O tym, że metafizyka umarła, słyszy się niemal ze wszystkich stron. Czy rzeczywiście został nam po niej tylko płacz? Czy myślenie metafizyczne pozostało istotnym, ale zakończonym już etapem historii filozofii? A nawet jeżeli metafizyka swe *annus mirabilis* ma już za sobą, to czy istnieje po niej jakiegokolwiek (postmetafizyczne) życie? Pytania te nie padły ostatnimi czasy, nie są wynikiem kolejnej antymetafizycznej mody filozoficznej, lecz – jak się wydaje – wpisują się w pewien głębszy, duchowy kryzys ludzkości, którego korzenie sięgają początków epoki nowożytnej. Niewątpliwie, proces ów swej niszczyielskiej mocy nabrał w XIX wieku, wpisując się w szerszy kontekst zmierzchu świata mieszczańskiego, czego najśmielszym wyrazem była filozofia Friedricha Nietzschego oraz twórczość Fiodora Dostojewskiego. Patočka pisał:

Pomimo głębokich różnic, które dzielą dzisiejsze rozważania filozoficzne od filozofii XIX wieku, wciąż pozostaje wiele wspólnych tematów. Do nich należy świadomość, że zakończyła się epoka metafizyczna w filozofii. Żyjemy u jej kresu, a możliwe, że już po jej zakończeniu⁶.

⁵ Por. M. Ritter: *Patočka mezi Sókratem a Platónem. K interpretaci negativního platonismu*. „Reflexe” 2007, č. 34, s. 81–97.

⁶ J. Patočka: *Negativní platonismus. O vzniku, problematice, zániku metafyziky a otázce, zda filosofie může žít i po ní*. V: Idem: *Péče o duši*. Sv. 1. Přípr. I. Chvatík, P. Kouba. Praha 1996, s. 303.

Zanim przejdę do głównych rozważań, spróbuję spojrzeć na ów zmierzch z innej perspektywy: rzekomego końca filozofii. Patočka uważał, że filozofia współczesna znalazła się w ślepej uliczce, mówił nawet o filozoficznym *Selbstaufhebung*.

Zdaniem Patočki, zasadne jest zadanie pytania o koniec filozofii, trudno bowiem zakwestionować aktualny upadek filozofii. Oczywiście, kryzys nie musi być jeszcze „końcem”. Może on stanowić nawet jego przeciwieństwo, prowadzić do pozytywnego przełomu, otwarcia się na nowy początek. Koniec może być – jak pokazywał Georg Wilhelm Friedrich Hegel – dopełnieniem, zamknięciem, ale też – jak ujmował to Martin Heidegger – transgresją, przejściem „z jednego brzegu na drugi”⁷. Filozofia końca filozofii to już samodzielny temat dyskusji filozoficznych, w których główną rolę odegrali tak wybitni myśliciele, jak Georg W.F. Hegel, Auguste Comte, Friedrich Nietzsche, Karl Marks, Martin Heidegger, Jürgen Habermas, Jacques Derrida czy Richard Rorty⁸.

Jan Patočka sądził – a pisał to w latach sześćdziesiątych XX wieku – że sytuacja w filozofii nigdy nie była tak zła⁹. Teza ta może się wydawać zbyt pochopna. Nie należy wykluczać, że wynikała z trudnej sytuacji filozofa; żył bowiem w kraju nie tylko niedemokratycznym, lecz także filozoficznie zideologizowanym. Argumenty stojące za tezą Patočki były jednak zdecydowanie niepolityczne. Po pierwsze, jak zauważał, filozofia nie przedstawia już żadnych nowych idei. Można by naturalnie wysunąć wobec Patočki kontrargument i wymienić kilka oryginalnych stanowisk filozoficznych, które zaprezentowano w ostatnich dekadach, jak: hermeneutyka filozoficzna, egzystencjalizm czy strukturalizm. Jeżeli jednak spojrzeć na historię filozofii z nieco szerszej perspektywy – jako na duchowe dzieje ludzkości – to trzeba przyznać rację praskiemu filozofowi: ostatnią wielką koncepcją filozoficzną była fenomenologia, która w radykalny sposób zmieniła (przywróciła) obraz filozofii, a nie stanowiła jedynie jej korekty. Teza Patočki staje się jaśniejsza, jeśli dodamy do tego drugi postulat: filozofii brakuje dziś przestrzeni publicznej. Zdarzały

⁷ Por. M. Heidegger: *Koniec filozofii i zadanie myślenia*. Przeł. K. Michalski. W: *Drogi współczesnej filozofii*. Red. M.J. Siemek. Warszawa 1978, s. 206.

⁸ Jedną z najciekawszych pozycji dotyczących końca filozofii w kontekście filozofii fenomenologicznej jest praca: J. Sallis: *Delimitations: Phenomenology and the End of Metaphysics*. Bloomington 1995.

⁹ Por. J. Patočka: *Das Ende der Philosophie?*. In: Idem: *Ausgewählte Schriften*. Bd. 2: *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte und ergänzend Schriften*. Hrsg. K. Nellen, J. Němec. Stuttgart 1988, s. 432; J. Patočka: *Filozofie v dnešní situaci*. V: Idem: *Pěče o duši*. Sv. 1., s. 105–106.

się w przeszłości epoki, w których filozofia nie generowała nowych idei, lecz przynajmniej miała swe społeczne ugruntowanie oraz siłę publicznego oddziaływania. Najlepszym tego przykładem była filozofia hellenistyczna, która – choć merytorycznie nie okazała się tak doniosła, jak myśl przedsokratejska czy klasyczna filozofia grecka – przygotowała podwaliny nie tylko życia obywateli, lecz także całego ówczesnego społeczeństwa. Nie sposób sobie wyobrazić późnego okresu antycznego, całej kultury hellenistycznej bez tej filozofii¹⁰. W połowie XX wieku Patočka stwierdzał brak jakichkolwiek nowych idei, dostrzegając jednocześnie fakt, że filozofia straciła swą społeczną ważność. W zasadzie to, co było ważne, wypowiedziano już „wczoraj”. Współczesny człowiek nie żyje w filozoficznym świecie, obecnie – stwierdzał Patočka – panuje siła zestawu (*Gestell*); nauka oraz technika całkowicie opanowały myślenie o świecie, realizując się w innym modelu bycia, w formie „metafizyki atomu”¹¹.

Podkreślmy raz jeszcze, choć nad stanowiskiem Patočki krążyło widmo komunistycznego „bezświecia”, to jednak nie determinowało to głównej przyczyny oraz motywacji jego tezy o upadku filozofii. Według Patočki, nie ma wszak niczego dziwnego w tym, że mówi się o końcu filozofii. W duchowej historii ludzkości znajdziemy takie przypadki, kiedy świat stawał się dla ludzi niezrozumiały¹². Umieranie starych form historycznych należy do istoty procesów dziejowych. Podobnie może się zdarzyć i z filozofią, która współcześnie stała się dziedziną zajmującą się tym, co nieistotne. Jako konkretna forma historyczna, tak jak się kiedyś rozpoczęła, tak może mieć również swój koniec.

Czym jest metafizyka?

Zachodzi ścisły związek między kwestią końca metafizyki i pytaniem, czym właściwie jest metafizyka. Należy wszak zaznaczyć, że nie istnieje jedna definicja metafizyki, lecz nie ma ich także nie-

¹⁰ Por. J. Patočka: *Das Ende der Philosophie?...*, s. 433.

¹¹ Por. J. Patočka: *Die Gefahren der Technisierung in der Wissenschaft bei Edmund Husserl und das Wesen der Technik als Gefahr bei Martin Heidegger*. In: Idem: *Ausgewählte Schriften*. Bd. 4: *Die Bewegung der menschlichen Existenz*. Hrsg. K. Nellen, J. Němec, I. Srubar. Stuttgart 1991, s. 354–359.

¹² Por. O. Spengler: *Zmierzch Zachodu. Zarys morfologii historii powszechnej*. Przeł. J. Marzęcki. Warszawa 2014.

skończenie wielu. Dzieje filozofii to historia wzajemnych zależności między różnymi tendencjami metafizycznymi. Trzeba pokazać te możliwości, by następnie wyraźniej spojrzeć na samą koncepcję Patočka¹³.

Patočka, wychodząc od diagnozy współczesnej kondycji metafizyki, stał na stanowisku, że większość współczesnych filozofów używała tego terminu jako obelgi, która wykluczała zwolenników metafizyki z kolektywu prawdziwych filozofów. Autor *Esejów heretyckich...* miał przede wszystkim na myśli neopozytywistyczną interpretację metafizyki jako wiedzy, której przedmiot wykraczał poza doświadczenie, a zatem poza granice nauk pozytywnych (*meta-physis*). Należy zaznaczyć, że Czech odrzucał tę definicję, uważając ją za fałszywą¹⁴. Niemniej jednak określenie to zawierało także element myślenia klasycznego, swoistego rodzaju gest platoński, który wiąże się z synergią analiz ontologicznych z motywami teologicznymi. Rozmyślając nad metafizyką jako sekularyzacją teologii, Patočka dostrzegał liczne trudności. Od razu nasuwała się myśl, że metafizyka była starsza niż chrześcijaństwo i to ona (a nie odwrotnie) nadała mu systematyczne oblicze¹⁵. Pomimo że synteza metafizyki z teologią oferowała tylko jedną z możliwych dróg rozwoju tej pierwszej, to jednak silnie zaważyła na jej tragicznych losach. O korelacji tej pisał Patočka tak:

Związek między metafizyką i teologią staje się [...] podstawowym duchowym faktem cywilizacji zachodniej; [...] bitwa w obronie metafizyki i przeciw metafizyce bywa przedstawiana jako walka za i przeciw teologii, a ponieważ teologia ma nie tylko postać abstrakcyjną, lecz jest także uwarunkowana społecznie, to ataki przeciwko teologii odzwierciedlają krytyczne postawy społeczne i polityczne¹⁶.

Patočka przypominał losy dziejów metafizyki, a mianowicie jej przegraną walkę z naukowym duchem nowożytności. Pokonano ją nie tyle dzięki nowej filozofii, ile – nowej nauce, którą wypracował XVI wiek¹⁷. I tak, prześciganie się w krytykowaniu metafizyki oraz

¹³ Por. J.P. Arnason: *Negative Platonism: Between the History of Philosophy and the Philosophy of History*. In: Jan Patočka and the Heritage of Phenomenology. *Centenary Papers...*, s. 218 i nast.

¹⁴ Por. J. Patočka: *Negativní platonismus...*, s. 303.

¹⁵ Por. W. Jaeger: *Teologia wczesnych filozofów greckich*. Przeł. J. Wocial. Kraków 2007.

¹⁶ J. Patočka: *Negativní platonismus...*, s. 311.

¹⁷ Por. ibidem, s. 317.

w deklarowaniu jej śmierci było jednym z wiodących motywów filozofii najnowszej. Cienką nić z grecką tradycją przerwano niemalże ostatecznie. Treść metafizyki nie dotyczyła już ani jej racji, ani tego, co pierwsze, nie miała też nic wspólnego z ostateczną podstawą świata. Ten stan stagnacji najlepiej oddają słowa Heideggera: „Dziś, kiedy filozofuje się tak barbarzyńsko i gorączkowo jak być może w żadnej innej epoce zachodnich dziejów ducha, ale na każdej uliczce krzyczy zmartwychwstanie metafizyki, zupełnie zapomniało się, co mówił Arystoteles”¹⁸.

A przecież w Arystotelesowskim pytaniu o byt zawierała się już kwestia bycia, która jednocześnie pozostawała skryta. Metafizyczne poznanie niemal od zawsze „chwiało” się między dwoma polami: bytu i niebytu, czego najlepszy przykład stanowiła Platowska teoria idei. Patočka pisał:

Pierwszym krokiem metafizyki musi być zatem próba odrzucenia wszelkiej pewności [...]. Tu w ogóle zaczyna się każda metafizyczna metoda, i to w wielkich ruchach: Sokrates – Platon – Arystoteles, Descartes – Spinoza – Leibniz, Kant – Hegel. Trzeba sobie uświadomić, że chodzi o wstępny ruch, który ma dopiero przygotować i zapewnić właściwej metafizyce próbę postawienia pytania o bycie i byt¹⁹.

Całość świata musi być oderwana od tego, co można nazwać funkcją samorozumiałości. Świat nie jest sam przez się zrozumiały; źródłowo jest on ukryty i musi zostać odkryty. To właśnie, zdaniem Patočki, wyraża greckie *physis*.

Zdaniem czeskiego filozofa, człowiek utracił swą duchową siłę, czyli umiejętność myślenia o bycie jako całości. Współczesny człowiek – w przeciwieństwie do ludzi żyjących w starożytności i średniowieczu – nie miał już jednolitego obrazu świata, to znaczy świat nie jawił się dlań jako całość. Żył on mianowicie w dwóch światach: naturalnym oraz naukowym. Główną intencją Patočki był powrót do myślenia o świecie jako całości, choć opartego już nie na greckich, lecz na fenomenologicznych fundamentach (rozumianych tu szeroko: od Hegla aż po Heideggera)²⁰.

¹⁸ M. Heidegger: *Podstawowe problemy fenomenologii*. Przeł. B. Baran. Warszawa 2009, s. 18.

¹⁹ J. Patočka: *Věčnost a dějinnost. Rádlův poměr k pojetím člověka v minulosti a současnosti*. V: Idem: *Pěče o duši*. Sv. 1..., s. 219.

²⁰ Por. J. Patočka: *Świat naturalny jako problem filozoficzny*. Przeł. J. Zycho-wicz. W: J. Patočka: *Świat naturalny a fenomenologia*. Kraków 1987, s. 5 i nast.

Całość świata zjawia się bardziej źródłowo niż wszelki obecny byt. Właśnie w ten sposób Grecy po raz pierwszy opisywali całość świata. Całość owa nie była dla nich jednak czymś oczywistym, inaczej nie postawiliby takiego pytania. Patočka komentował:

Całość ta nie jest już ugruntowana w czymś innym, wyznaczona jest trwałą granicą nicości; wokół całości zieje pustka niebytu, z której wszystko wypływa i znowu do niej wraca²¹.

Tu widać, że metafizyki nie traktował Patočka jako nauki zajmującej się bytem jako takim. Uważał, że chodzi w niej o obiektywne poznanie rzeczy – wówczas nie byłaby niczym innym niż tylko nauką pozytywną, być może z ustaloną w hierarchii ważną, ale jednak co do zasady nieróżniącą się od innych nauk²². Przypomnijmy, że pierwotne przedsokratejskie rozumienie poznania metafizycznego dotyczyło właśnie fenomenów, które umykały naszemu doświadczeniu. Heraklit, Parmenides, Anaksagoras, Empedokles czy Demokryt wskazywali coś, co – samo ukryte – wszystkie rzeczy czyni możliwymi. I właśnie to, co niewidzialne, dawało początek wszystkiemu – *arché*. Filozofom greckim nie chodziło o protofizykę, lecz o relację całego świata do nieskrytości. Patočka uważał wszak – i w tym zgadzał się z autorem *Bycia i czasu* – że *arché* nie jest początkiem bytu, ale właśnie owa nieskrytość, która różniła się zarówno od idei teologicznych, jak i od wszelkich konstrukcji fizykalnych.

Metafizyka nowożytna

Początek epoki nowożytnej to jednocześnie powolny zmierzch starego świata, myślenia metafizycznego w swym tradycyjnym, arystotelesowsko-scholastycznym znaczeniu. Patočka uważał, że pomysły o końcu metafizyki ściśle łączyły się z tak zwaną filozofią negatywną. Jednym z pierwszych, a zarazem najważniejszym tego przykładem była filozofia Davida Hume'a, jednym z ostatnich – po-

²¹ J. Patočka: *Wprowadzenie do fenomenologii Husserla*. Przeł. D. Bęben. „Principia” 2001, t. 29, s. 11.

²² Por. M. Heidegger: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (Wintersemester 1929/30). Frankfurt am Main 2004, s. 52 i nast; J. Patočka: *Descartes a metafyzika*. „Česká mysl” 1937, č. 3–4, s. 144.

zytywizm logiczny. Jak należy rozumieć ową negatywność? Przede wszystkim chodziło o filozofię antymetafizyczną, dowodzącą niemożliwości pozytywnej odpowiedzi na pytania o istotę rzeczy, prawdziwości bytu, pierwszej przyczyny, podstawy świata itp. Patočkę szczególnie interesował proces rodzenia się takiej filozofii, choć wydawał się on z pozoru banalny. Filozofia negatywna była przecież jedną z form sceptycyzmu, który przeciwstawiał się wszelkim filozofiom przyczyn, filozofiom istot, filozofiom substancji i pierwszych zasad itp. Nie ulegało jednak wątpliwości, że sama wzięła swój początek – jak zauważał Patočka – bezpośrednio z filozofii metafizycznej, a dokładniej: z jej nowożytnego, racjonalnego modelu. Nie była ona zatem w pełni filozofią autonomiczną, nie przedsięwzięła pozytywnej próby wyjaśnienia świata jako całości²³, a fundamenty swe opierała na Kartezjańskiej zasadzie *cogito ergo sum*.

Wpływ nauk przyrodniczych, a w konsekwencji także prymat rozważań epistemologicznych, stopniowo opanował refleksję metafizyczną. Filozofia *resp.* metafizyka znalazła swe nowe fundamenty w matematycznym przyrodoznawstwie. Matematyka stała się nowym wzorem poznania dla filozofii. Zdaniem Kartezjusza, apodyktyczność – jako podstawa prawdy – nie mogła zostać wyprowadzona z doświadczenia, lecz jedynie z samego rozumu. To *ego cogito* stanowiło przestrzeń wszelkiej oczywistości, a prawda nie dotyczyła już zgodności z myślą, lecz była wymaganiem oczywistości²⁴.

Descartes wprowadził pojęcie podmiotu do filozofii – pisał praski filozof – aczkolwiek sam termin „podmiot” jeszcze się w jego teorii nie pojawił²⁵.

Podmiot, który dla Greków oznaczał *hypokeimenon*, nie był już, według autora *Medytacji o pierwszej filozofii*, substratem mającym określone własności, lecz stał się podmiotem poznającym. Co więcej – miejsce konkretnego życia w naturalnym świecie zastąpiła świadomość traktowana jako obiekt bezpośredniej pewności. Patočka zaznaczał jednak:

Ale pewność sama w sobie nie jest pod względem filozoficznym ważniejsza niż niepewność; obie należą z konieczności wzajemnie do siebie [...]. Nauki ścisłe, jak matematyka, potrze-

²³ Por. J. Patočka: *Das Ende der Philosophie?...*, s. 435.

²⁴ Por. J. Patočka: *Aristoteles, jeho předchůdci a dědicové. Studie z dějin filosofie od Aristotela k Hegelovi*. Praha 1964, s. 312.

²⁵ Por. J. Patočka: *Negativní platonismus...*, s. 311.

buja pewnych tez wyjściowych, aby mogły w sposób ciągły dedukować, ale ideał matematyczny nie może w filozofii górować nad wszelką krytyką. Samomyślącego Ja nie można uczynić punktem wyjścia całej wiedzy tylko dlatego, że jest ono pierwszą pewnością²⁶.

Od czasów Descartes'a rozwój współczesnej nauki i filozofii rozszedł się w dwóch kierunkach. Z jednej strony był to mechaniczny materializm, pozbawiający realność wszelkiego znaczenia i celu, ale pozostawiający *cogitatio*. Druga droga filozofii trzymała się bezpośredniości i pewności *cogito*²⁷. I właśnie pozytywizm kroczył tą pierwszą drogą. Doniosłość jego empirycznych zasad opierała się nie tyle na oddziaływaniu tego, co zewnętrzne, na to, co wewnętrzne, ile na samooczywistości przeżyć świadomości. Musiało to doprowadzić empiryzm, podobnie jak racjonalizm, do „zapewnienia” zasad i źródeł poznania, a w konsekwencji – do utożsamienia świadomości (*ego cogito*) z jego treściami (*cogitatum*). Takie empiryczne ugruntowanie wiedzy wystarczało jedynie do spełnienia wymogów praktycznych, natomiast straciło swe ponadsubiektywne, ontyczne znaczenie. Empiryzm, choć w pewnym sensie protestował przeciwko matematyzującej metafizyce, pozostał bezskuteczny: nie przezwyciężył metafizyki racjonalistycznej, ponieważ sam stał na jej fundamencie²⁸. Próba wyeliminowania metafizyki i zastąpienia jej systemem nauk szczegółowych nie była jednak przypadkowa. Zamiana tego, co ponadzmysłowe, na to, co zmysłowe, tego, co absolutne – na to, co relatywne, tego, co wieczne i niezmiennie – na to, co praktyczne, służyła jedynie temu, by móc przeobrazić metafizykę w antropocentryzm i humanizm²⁹. Nauka zaoferowała człowiekowi nowy sens i cel życia, których potrzebował, by móc się odnaleźć w świecie, redukując jednocześnie człowieka do empirycznej skończoności. W rezultacie stwierdzał Patočka:

Wiedza ta nie jest już tylko uporaniem się z całością świata, nie tylko wpisaniem własnego myślenia w jego harmonię, lecz jest – i chce być – realizacją *regnum hominis* (Bacon), czyniącą z nas *maîtres et possesseurs de la nature* (Descartes)³⁰.

²⁶ J. Patočka: *Świat naturalny jako problem filozoficzny...*, s. 39.

²⁷ Por. J. Patočka: *Aristoteles, jeho předchůdci a dědicové...*, s. 315.

²⁸ Por. J. Patočka: *Wprowadzenie do fenomenologii Husserla...*, s. 23.

²⁹ Por. J. Patočka: *Das Ende der Philosophie?...*, s. 241.

³⁰ J. Patočka: *Wprowadzenie do fenomenologii Husserla...*, s. 21.

Taki mit całkowicie zaplanowanego i kontrolującego rozumu powoli prowadził jednak do wyobcowania świata nauki z życia przeżywanego.

W XIX wieku nastąpiło ostateczne rozbitcie metafizyki klasycznej, rozproszenie jej treści w analizach konkretnych problemów: antropologicznych, historycznych oraz epistemologicznych. W wyniku rewolucji naukowej metafizykę zniewoliły inne rodzaje sił: ekonomiczne, polityczne, naukowe, a także religijne. *Homo spirituale* zastąpili *homo faber* oraz *homo historicus*. Chodziło już nie o wyłożenie starej metafizyki na nowej podstawie, o naprawienie jej błędów, lecz o stworzenie filozofii niemetafizycznej. W gruncie rzeczy – jak słusznie zauważał czeski myśliciel – zamiatali oni wszystkie problemy filozoficzne pod dywan. Ku ogólnemu zadowoleniu scjentyistów, to, czego nie dało się naukowo dowieść, eliminowano, powołując się na kryterium naukowości. Patočka dodawał:

Pozytywizm jest nowożytnym produktem rzeczywistości, którego zwolennicy twierdzą, że duchowe wytwory, które nie mogą istnieć bez filozofii, nie tylko oddzielają się od niej, lecz ustawiają się wobec niej konfrontująco. Tak było z teologią w średniowieczu, tak jest dziś z nauką³¹.

W ogóle oddzielenie nauki od filozofii zrealizowało się w XIX wieku z całą swą mocą. Nauki szczegółowe, które kiedyś, pod panowaniem filozofii, znały swe miejsce i ograniczenia, teraz wyodrębniły się tak bezkompromisowo, że filozofii nie pozostawiły już żadnego pola do aktywnego działania. Nauki podzieliły między siebie całą rzeczywistość, ale nie uchwytowały już całości świata jako jedności uniwersum, lecz wyłącznie jako zbiór faktów³². Konsekwencją tego przejęcia stało się wyeliminowanie wszelkich rozważań ontologicznych. Doprowadziło to Comte'a i jego zwolenników do zastąpienia metafizyki nauką (techniką), a prawdy – faktami (i ich manipulowaniem). Nauki pytają o byt jedynie w sferze wpływów faktów, używając tylko takich metod, które pasują do istniejących rzeczy. To w naukowości tkwi zasadnicza trudność przyszłych losów metafizyki. Pozytywiści (ale także hegliści) rozważali metafizykę jako konkretną, historyczną emanację duchowego procesu, jako wynik niedojrzałości ludzkiego umysłu. Nauka we współczesnym znaczeniu to wynik czasów nowożytnych. W starożytności

³¹ J. Patočka: *Odvěké a dnešní úkoly filosofie*. V: Idem: *Češi*. Sv. 1. Přípr. K. Pa-lek, I. Chvatík. Praha 2006, s. 847.

³² Por. J. Patočka: *Das Ende der Philosophie?...*, s. 437.

funkcjonowała jedynie matematyka, choć precyzyjnej należałoby mówić o dyscyplinach matematycznych, używanych do celów filozoficznych. Tak oto greckie myślenie o całości zniknęło pod ciężarem naukowości.

Sojusz nauki z nową filozofią, stawiający na „jasność i wyrażność”, ujawnił panowanie umetafizycznionego rozumu matematycznego. Matematyczny racjonalizm – jak zauważył Patočka – przygotował wszak własną śmierć, ponieważ taki rozum nie gwarantował źródłowego charakteru poznania całości. Pozytywizm, opierający się na skończoności poznania ludzkiego, mógł zbudować jedynie relatywny – choć na swój sposób naukowy – obraz całości świata. Patočka stwierdzał:

[...] między nauką filozoficzną a empirią brakuje zawsze elementu pośredniczącego, konieczne i wymuszone są zatem wszelkie adiustacje i readiustacje, tak aby z jednej strony zadośćuczynić postulatowi całości, z drugiej zaś – obiektywności, co kończy się tak, że żaden z owych warunków nie jest spełniony³³.

Hipostazowanie przyrodoznawstwa stanowiło fałszywą metafizykę, która wychodziła od obiektywnych praw i na ich podstawie wyjaśniała cały świat zarówno obiektywny, jak i subiektywny. Ojcowie filozofii i nauki nowożytnej: Izaak Newton, Galileusz, René Descartes oraz Francis Bacon, dążąc do jasności oraz obiektywności, sprzeciwiali się temu, wręcz zwalczali to, co skończone, subiektywne i niepewne. W ten oto sposób zerwano most między metafizyką jako nauką o tym, co ponadzmysłowe, a naturalnym pojęciem świata. Nauka stała się zbiorem opisów dostępnych zmysłowo rzeczywistości, co doprowadziło do poglądu, że metafizyka manifestowała jedynie idee teologiczne, które stopniowo wygasały w nowożytnym świecie nauk przyrodniczych oraz zorganizowanego życia społecznego. W konsekwencji, zdaniem Patočki, pozytywiści, szczególnie w swym logicznym wariacie, uważali metafizykę nie tylko za zbyteczną, lecz także – z powodu wadliwego używania języka – za pozbawioną sensu. Nauka ze swym relatywizmem musi wystarczać człowiekowi za wszystko – oto antymetafizyczne przesłanie filozofii pozytywistycznej.

Jan Patočka uważał heglizm za kierunek jeszcze bardziej radykalny niż pozytywizm, ponieważ starą metafizykę wprost zastąpił

³³ J. Patočka: *Negativní platonismus...*, s. 305.

nową logiką. Hegel stworzył w ten sposób nową wersję metafizycznej ontoteologii, której nadał kształt logiki.

Metafizyka dopiero z orężem dialektyki osiągnęła status nauki o uniwersalnej całości. Wszystkie zaprzeczenia „przechowano” w jedności uniwersalnej idei. Całość z kolei miała charakter czasowy, odnosiła się do tego, co wieczne. Hegel rozpoczynał, co prawda, od historii, którą tematyzował, ale w niej ekstrapolował wieczność. Patrząc na to z innej strony, zbieżnie z pozytywnym platonizmem heglizm hipostazował to, co nieprzedmiotowe. Hegłowski idealizm wchłaniał cały skończony, zmysłowy byt, a całość ujmował jako nieskończoność, nieograniczoność, absolutność: już nie jako nieustanne poszukiwanie mądrości, lecz jako system naukowy. Hegłowska nauka była absolutną treścią w absolutnej formie – nową, ale zarazem starą metafizyką, tematyzującą absolutną substancję. Jako nauka absolutna, nie zwracała się już do skończoności ludzkiego myślenia. Hegel wprawdzie objawił transcendencję człowieka, jego historyczność; następnie jednak połączył ją z tym, co ponadczasowe, z totalnością. Patočka zaznaczał:

Hegel był pierwszym, któremu zawdzięczmy pogląd, że duchowe życie człowieka, a wraz z nim historia opierają się na zasadzie negatywnej, na braku, który się urzeczywistnia. Ale ów proces wypełniania nie odnosił się jedynie do dziejów ludzkich, lecz nade wszystko – do dziejów kosmicznych, tworzących uniwersalną całość, w której wszystkie zaprzeczenia oraz braki były ponownie znoszone i zachowywane, eternizowane w jedności uniwersalnej Idei³⁴.

Hegłowskie rozumienie ludzkiej historyczności uznawał Patočka za neutralizowane za pomocą różnych stopni świadomości, które w historycznym rozwoju się zmieniały, w dialektycznym procesie wytwarzając konieczną całość, która ponownie osiągała charakter czasowy – czas został tu znów przemieniony w wieczność. Czeski filozof akceptował Hegłowskie przekonanie, że postęp w dziejach jest postępowaniem w świadomości wolności, ale zarazem dodawał:

U Hegla słowo wolność ma nieco inne znaczenie, w nauce Hegla wolny nie jest człowiek jako taki, człowiek w swej skończoności, lecz wolny jest naprawdę duch, a duch jest w swej istocie rozumem³⁵.

³⁴ J. Patočka: *Věčnost a dějinnost...*, s. 116.

³⁵ J. Patočka: *Problém počátku a místa dějin*. V: Idem: *Péče o duši*. Sv. 3. Přípr. I. Chvatík, P. Kouba. Praha 2002, s. 289.

Nieco inaczej problem metafizyki przedstawiał się w marksizmie, który był również filozofią roszczącą sobie prawo do uchwycenia całości sensu życia³⁶. Zdaniem Patočki, spirytualistyczna dialektyka przekształciła się tu w dialektykę materialistyczną, która stopniowo awansowała do dialektyki sił produkcyjnych, produkcji towarów i przeciwieństwa między kapitałem a pracą³⁷. Marksizm pozbawił heglizm metafizyki, wykorzenił jej antyczne dziedzictwo i w rezultacie sam stanął w obliczu problemu zdefiniowania pojęcia człowieka, który byłby jednocześnie historyczny i wieczny³⁸. Jedną z cech filozofii Marksa było to, że nie wychodziła od idealnego obrazu przyszłości, lecz od realnych sporów w teraźniejszości. W tym sensie filozofia ujawniła się jako koncepcja naturalistyczna, towarzysząca rewolucyjnej praktyce, tworząc z nią nierozłączną jedność. Zdaniem Patočki, w tym przypadku nastąpiło przejście od filozofii metafizycznej do niefilozofii³⁹. Metafizyka, rozważana jako abstrakcyjne sformułowanie idei teologicznych, musi zniknąć w świetle sukcesu ludzkiego podboju przyrody, rozwiązania społecznych problemów i przeobrażania ludzkiego społeczeństwa⁴⁰.

Jak wiadomo, Marks nie opierał swego myślenia na wierze w naukę, lecz na zorganizowanej masie proletariatu, który miał się stać podłożem rewolucji. Metafizyczny proces absolutnej samoświadomości, jak ujmował to Hegel, był – według praskiego fenomenologa – oddaleniem realnego procesu wyobcowania, który postępował w konkretności historycznego społecznego działania. Według autora *Kapitału*, proces wyobcowania nie był już dziełem absolutnego ducha, lecz samego człowieka⁴¹. Prawdziwa materialistyczna nauka kształtowała relację człowieka do człowieka, a ta musi być zmysłowa i receptywna. Ujęcie Hegla cechowało się alienacją podmiotu, w filozofii Marksa z kolei własność prywatna stanowiła wyobcowanie pracy. Autor *Esejów heretyckich...* wyraźnie podkreślał ekonomiczną interpretację historii, ponieważ ekonomia polityczna dopiero pod wpływem krytyki ówczesnej ekonomii stała się rzeczywistą nauką, a jednocześnie kręgosłupem moralnym historycznej, rewolucyjnej

³⁶ Por. I. Srubar: *Praxis, Arbeit und Dialektik. Ein Versuch über Patočkas Verhältnis zum Marxismus*. In: Jan Patočka: *Ästhetik, Phänomenologie, Pädagogik, Geschichts- und Politiktheorie*. Hrsg. M. Gatzemeier. Aachen 1994, s. 50–58.

³⁷ Por. J. Patočka: *Das Ende der Philosophie?...*, s. 221.

³⁸ Por. ibidem, s. 235.

³⁹ Por. J. Patočka: *Negativní platonismus...*, s. 333.

⁴⁰ Por. J. Patočka: *Čtyři semináře k problému Evropy*. V: Idem: *Péče o duši*. Sv. 3..., s. 404.

⁴¹ Por. J. Patočka: *Negativní platonismus...*, s. 330.

praktyki. Czech postawił jednak takim argumentacjom poważny zarzut:

Pozytywizm pozbawił przyrodę ducha, dialektyka – historii, lecz nie dzięki temu, że oba kierunki chciały panować, lecz wskutek tego, że w tym panowaniu widziały cały swój sens⁴².

Ani pozytywiści, ani też marksiści nie mogli odrzucić problemu całości, czego zresztą byli świadomi. Stanęli oni wszak przed dylematem: albo kosztem autonomii życia i jego relacji do całości dążyć będą do osiągnięcia naukowości (pozytywizm), albo – jeżeli się odwołają do całości życia – muszą wyrzec się naukowej ścisłości (heglizm oraz marksizm)⁴³. Kwestię całości można rozumieć za pozytywistami jako naukę uogólniającą opisy danych zmysłowo faktów, a za marksistami – jako próbującą wyjść poza granice tego, co dane, dążącą do współtworzenia prawdy kosztem roszczenia wobec sensu świata. Tak czy inaczej, nauka nie osiąga całości świata. Zadaniem Patočka było więc pokazanie, że nowe sposoby przekraczania metafizyki, w odróżnieniu od starszych prób, nie odrzucały i nie pozbawiały człowieka istotnych metafizycznych motywów, czego przykład stanowił atomizm logiczny oraz konkretne tezy dotyczące natury języka. Nauki współczesne są metafizyczne nie w tym sensie, że pytają o sposób bycia swych przedmiotów, lecz dlatego, że uznają ich realność bez badania znaczenia.

Patočka dostrzegał ponadto w poglądach pozytywistów i heglistów nieustanny konflikt, ponieważ to, co nieprzedmiotowe, próbowaly uchwycić zawsze jako coś pozytywnego⁴⁴.

Metafizyka współczesna

Jan Patočka zaznaczał, że metafizyka w filozofii współczesnej znalazła raz jeszcze (ostatni?) swe ugruntowanie⁴⁵. Dokonało się to w tak zwanych metafizykach ducha, które czeski filozof definio-

⁴² J. Patočka: *Humanismus, positivismus, nihilismus a jeich překonání*. V: Idem: *Pěče o duši*. Sv. 3..., s. 722.

⁴³ Por. J. Patočka: *Das Ende der Philosophie?...*, s. 237.

⁴⁴ Por. ibidem, s. 239.

⁴⁵ Por. J. Patočka: *Metafysika ve XX. století*. V: Idem: *Fenomenologické spisy*. Sv. 1. Přípr. I. Chvatík, J. Frei. Praha 2008, s. 265 i nast.

wał również jako antropologizm. Koncepcje te kształtowały się za pomocą stopniowej autonomizacji rozumu: uniezależnione idee stawały się pojęciami (substancja – podmiotem). W ten sposób w historii filozofii objawił się szczególny rodzaj humanizmu, w którym człowiek zajął miejsce Boga. Patočka dodawał:

Cały ten metafizyczny wir ujawnił się ponownie w najróżniejszych postaciach, w metafizykach biologicznych, w odrodzeniu romantycznego historyzmu, w powrotach do Platona, do Arystotelesa, do Hegla⁴⁶.

Zdaniem Patočki, takie antropologizujące stanowiska nie mogły osiągnąć niczego więcej niż projekty wcześniejsze. Tak jak niegdyś krytykowano metafizykę za to, że nie była nauką, tak obecnie zarzuca się jej naukowość.

Na szczególną uwagę zasługuje tu filozofia fenomenologiczna, która – według czeskiego ucznia Husserla – otwierając filozofii nowe pole do ścisłych badań naukowych, wprost zmierzała do odrodzenia metafizyki. Fenomenologię Husserla uważał Patočka za unikalną syntezę platonizmu, kartezjanizmu i empiryzmu, która za pomocą metody refleksji chciała odsłonić nowego typu racjonalność. Udało się jej sprowadzić metafizykę do jej źródła i tym samym umożliwić filozofii nowy początek.

We wczesnej fazie rozwoju fenomenologii, opracowując metodę poznania istoty rzeczy za pomocą poszerzonego ujęcia naoczności, próbował Husserl przezwyciężyć pozytywistyczno-materialistyczny sensualizm. Fenomenologia Husserla przedstawiała się w swej pierwszej fazie jako rodzaj platonizmu, wróciwszy tym samym na drogę badań czystych możliwości, idealności, istot, esencji, drogę *scientia possibilium quantenus esse possunt*.

Wydaje się, że na pojęcie tego, co absolutne w fenomenologii Husserla, można spojrzeć co najmniej dwojako. Po pierwsze, odnosi się ono do samego przeżycia, które jest dane absolutnie, w przeciwieństwie do spostrzeżenia zewnętrznego. W *Medytacjach kartezjańskich...* mówi się już o dwóch typach oczywistości: adekwatnej oraz apodyktycznej⁴⁷. Po drugie, można mówić o absolutnej istocie, którą jest świadomość, w przeciwieństwie do faktyczności świata. Nas jednak interesuje problem realności, który pojawia się w tle rozwa-

⁴⁶ J. Patočka: *Das Ende der Philosophie?...*, s. 240.

⁴⁷ Por. E. Husserl: *Medytacje kartezjańskie. Wprowadzenie do fenomenologii*. Przeł. A. Wajs. Warszawa 2009, s. 20.

zań nad absolutnym istnieniem świadomości. Trzeba odwołać się do słynnych zdań Husserla, które padają w czterdziestym dziewiątym paragrafie *Idei...*, gdzie autor pisał: „A więc żaden realny byt, żaden taki byt, który się świadomościowo przeciwstawia i wykazuje przez przejawy, nie jest konieczny dla istnienia samej świadomości (w najszerszym sensie istnienia świadomości). Byt immanentny jest tedy niewątpliwie w tym sensie bytem absolutnym, że zasadniczo nulla »re« indiget ad existendum. Z drugiej strony świat transcendentnych res jest całkowicie zdany na świadomość, i to mianowicie nie na logicznie wymyśloną, lecz na świadomość aktualną”⁴⁸. Innymi słowy, świadomość jest innego rodzaju bytem niż realność. Husserl określa ten stosunek jako „nierównorzędność”. Ale pomimo swej ontycznej i poznawczej (Husserl zapewne dodałby jeszcze: transcendentalnej) różnicy byty te są w jakimś sensie z sobą związane. Jaka zatem zachodzi relacja między świadomością a realnością? Jeżeli świadomość można określić jako podstawę realności, to jest to zdecydowanie odmienna podstawa od tych, na które można natrafić w świecie naturalnego nastawienia, lecz nie jest w żadnym razie przyczyną realności. Subiektywność nie mogła być czymś absolutnym, na podstawie czego można zrozumieć doświadczenie. Ja pozostaje podmiotem wewnętrznego świata, co, według Patočki, oznaczało, że nie może być owym *inconcussum* poznającej rzeczywistości.

Fenomenologiczne nastawienie to nastawienie redukcyjne. Z redukcji nie było żadnego powrotu do realnie istniejącego świata. Takie postępowanie napotykało oczywiście trudności (solipsyzm?). Dla Patočki ważniejsze było jednak inne pytanie: czy zatem redukcja do czystej immanencji dostarcza rozwiązania pytania o byt?⁴⁹

Fenomenologia zajmowała się nie tyle przedmiotami jako obiektami podlegającymi przyczynowo-empirycznym prawom, ile przedmiotami jako korelatami doświadczenia, które się same ukazują. Podstawą wszelkiej ontologii jest zatem fenomenologia, która ujmowała przedmiot jako przewodnik służący odsłonięciu struktur świadomości. Właściwa substancja całej światowej rzeczywistości była czynnością duchową, która w harmonijnych współdziałaniach intersubiektywnej intencjonalności konstituowała jedność przeżywanego uniwersum. Patočka wyciągnął z tego wniosek, że na pytanie, czym jest byt, odpowiedź znajdziemy w pytaniu: jak zja-

⁴⁸ E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*. Przeł. D. Gierulanka. Warszawa 1974, s. 148.

⁴⁹ Por. J. Patočka: *Das Ende der Philosophie?...*, s. 238.

wia się być?⁵⁰ W ten oto sposób Husserlowska metafizyka przeszła od metafizyki idealności do metafizyki ducha w swej absolutnej samodaności. Fenomenologię charakteryzuje prymat refleksji nad czysto obiektywnym poznaniem rzeczy samych. Redukcja fenomenologiczna to brama do absolutu. Fenomenologia transcendentálna próbowała dotrzeć do tego, co dane pierwotnie, co dane absolutnie. Fenomenologia zatem okazuje się nie tylko filozofią, lecz także *scientia prima*. Zdaniem Patočki, Husserl skupił swe analizy na apodyktycznej immanencji, prezentującej się w swej absolutnej pierwotności. Transcendentalizm jest zatem filozofią, która nie może wyjaśnić świata z niego samego. W tym właśnie sensie – w opinii czeskiego filozofa – Husserl nigdy nie przekroczył kartezjanizmu.

Jan Patočka odnotowywał porażkę fenomenologii Husserla, która jako metafizyka spirytualistyczna (transcendentalny idealizm intersubiektywności) podzieliła los wszystkich systemów metafizycznych. Husserl nie wyjaśnił bowiem, na jakiej podstawie byt się ukazuje, staje się fenomenem. Ujawnia się tu po raz pierwszy sprzęgnięcie problemu zjawiska z problemem bytu. Zamiast pytać o byt jako taki, można pytać o odniesienie do bytu⁵¹. Subiektywność jako ludzkie Ja, które każdy czuje w swym wnętrzu, nie może być w żadnym przypadku czymś absolutnym, na czego podstawie można rozumieć kolejne ramy doświadczenia i poznania, to znaczy ramy otwartości bycia samego, ramy świata. Doświadczając podmiotu i poznając go, filozof pozostaje właśnie podmiotem wewnętrznego świata i dlatego nie może być ostatnim, *inconcussum* poznającej rzeczywistości. *Epoché* stanowi kluczowe fenomenologiczne nastawienie, zawieszające naturalną tezę. Redukcja zaś prowadzi do subiektywności kosztem fenomenalności. Zdaniem Patočki, Husserlowi nie udało się przezwyciężyć kartezjanizmu, co wiązało się z jego koncepcją podmiotu. Czeski filozof uważał, że fenomenologia musi pójść inną drogą, a mianowicie tematyzowania zjawiska jako takiego. Jest to coś więcej niż tylko Husserlowska zasada wszystkich zasad.

Opublikowanie *Bycia i czasu* Heideggera w 1927 roku spowodowało, że fenomenologia mogła wyrazić się w nowej, odmiennej perspektywie. W tekstach ucznia Husserla badania nad czystą świadomością zastąpiono badaniami nad egzystencją. Dotąd żaden

⁵⁰ Ibidem, s. 240.

⁵¹ Ibidem, s. 239. Na temat związku negatywnego platonizmu z fenomenologią asubiektywną por. P. Rodrigo: *Platonisme négatif et existence maximale chez Jan Patočka*. „Focus Pragensis” 2007, sv. 7, s. 50–64.

filozof nie dokonał tak głębokich analiz ludzkiej egzystencji. Co więcej, odmiennie niż w całej idealistycznej filozofii – Ja nie było wynikiem ostatecznej i absolutnie istniejącej świadomości. Bramę do nowej ontologii szeroko otwarto. *Dasein* dostępne było zawsze dzięki Ja, ale to Ja nie jest absolutne, lecz skończone.

„Skończoność” jest hasłem metafizyki Heideggera. Rozumienie bycia nie dokonuje się w horyzoncie tego, co absolutne, lecz w skończonej egzystencji, która miała siłę przeciwstawić się sama sobie, przyjąć własną nicość w lęku, odkrywając istotne cele i możliwości ludzkiej egzystencji. Gadamer zauważał: „W tej perspektywie nicość u Parmenidesa i Platona, ale również arystotelesowskie określenie tego, co boskie, przez *energeia*, ale bez *dynamis*, prezentuje się jako całkowite pozbawienie nicości jej mocy. Nawet Bóg, jako nieskończoność tej wiedzy, którą konkretny byt posiada o sobie samym, rozumiany jest z perspektywy prywatnego doświadczenia bycia człowiekiem, zawartego w doświadczeniach snu, śmierci, zapomnienia, jako nieograniczona obecność wszystkiego, co obecne. W tym momencie pojawia się jednakże obok owej, sięgającej Hegla i Husserla, detronizacji nicości, inny zespół motywów, także odgrywający pewną rolę w myśleniu metafizycznym. O ile metafizyka Arystotelesa osiągnęła swój punkt szczytowy w pytaniu: *co jest byciem bytu?*, o tyle pytanie postawione przez Leibniza i Schellinga, przez Heideggera nazwane wręcz podstawowym pytaniem metafizyki, mianowicie *dłaczego w ogóle jest raczej coś aniżeli nic?*, jest wyraźnie dowodem zmagania się z problemem nicości”⁵². W rzeczywistości jednak transcendentalny sposób widzenia jest znów tetyczny, uznaje bowiem transcendentale życie za coś danego.

Zdaniem Heideggera, filozofia transcendentalna znalazła się w ślepej uliczce. Patočka zgadza się z Husserlem, że byt dany jest nam tylko dzięki fenomenowi. Odrzuca jednak całą sferę konstytucji, która stanowi centrum fenomenologii transcendentalnej. Fenomenologia w rozumieniu Patočki była nowym typem zapytywania filozoficznego, w którym centralną kwestią był sposób, w jaki rzeczy ukazują się naszemu doświadczeniu⁵³. Husserl doszedł do absolutnego podmiotu, do absolutnej substancji. Można zatem Husserlowski punkt widzenia scharakteryzować następująco: to kontynuacja zabiegów metafizyki o sformułowanie pojęcia bytu bez jasnego, wy-

⁵² H.-G. Gadamer: *Heidegger i język metafizyki*. Przeł. A. Dorobiński. W: *Heidegger dzisiaj*. Red. P. Marciszek, C. Wodziński. „Aletheia” 1991, z. 4, s. 127–128.

⁵³ Por. J. Patočka: *Wprowadzenie do fenomenologii Husserla...*, s. 25.

rażnego wytyczenia ontologicznej różnicy między byciem a bytem. Na różnicy tej zasadza się wszakże właściwy sens ogólnie rozumianej *epoché*. Pytanie dotyczy bycia, odpowiedź podaje jakiś byt, jak to było już u presokratyków. Również Husserl cofa się w *epoché* przed bytem, szuka bycia. Wznawia tym samym Kartezjańską metafizykę z Kantowskim pojęciem tego, co transcendentalne.

Do problemu bycia można podejść, przyjmując za punkt wyjścia problem zjawiania się – nie odwrotnie. Zjawianie się musi być zjawianiem się przed kimś. W koncepcji Heideggera zjawianie nie wymaga podmiotu. Asubiektywność nie polega na tym, że zjawianie odbywa się bez podmiotu, lecz na tym, że bytu nie można konstytuować z podmiotu. *Dasein* jest zawsze dostępne za pomocą Ja, ale to Ja nie jest absolutne, lecz skończone. Heidegger w teorii autentyczności okazuje się większym subiektywistą niż Husserl. Zdaniem Heideggera, trzeba na nowo przemyśleć subiektywizm, lecz nie pod kątem poznania, ale przeniknąć do tego, co stanowi podstawę subiektywności w ogóle; trzeba przeniknąć do ludzkiego bycia, do ontologicznej analizy człowieka. *Epoché* wprawdzie nie chce być negacją, przeczeniem. Pomimo to należy ona do postaw o charakterze negatywnym, jest nie-twierdzeniem i nie-przeczeniem – jest zawieszeniem, sposobem zachowania założonym na nicestwieniu. Heidegger przedsięwziął zasadniczy atak na dominację logiki, próbując wykazać, że jedno z założeń logiki, czyli zaprzeczenie, opiera się na pierwiastku przedlogicznym, na otwartości bycia *Dasein*, a mianowicie na nicestwieniu. Skoro zatem ontologia jest nauką o wewnętrznej strukturze dziedzin bytów, to nie wymaga ona postępowania reducyjnego; wymaga go jednak radykalne pytanie o charakter samego bycia. Dla Heideggera fenomen należy nie tylko do zjawiania, lecz także do skrytości. Skrycie w rozmaitych swych formach: jako zakrycie, nieobecność, skreślenie, należy z istoty do fenomenu. Nie ma żadnego zjawiania bez skrytości. Skrywanie jest pierwotne w tym sensie, że każde zjawianie można zrozumieć tylko jako odkrywanie. Fenomen staje się możliwy tylko jako fenomen całości.

Heidegger wiedzę o absolutnej subiektywności przemienił w filozofię egzystencji. Poszukiwał w niej szczególnych fenomenów, które pozwalają skończonej egzystencji uchwycić całość bytu. Autor *Bycia i czasu* uważał negację całości bytu za niemożliwą; natomiast wymykanie się bytu w całości – za podstawowe wydarzenie jestestwa. Czymże jest to wymykanie się? Niczym innym niż odsłonięciem bycia-tu-oto jako takiego. Bycie tu oto nie jest bytem, który po prostu jest tu, lecz bytem, który rozumie inny byt i siebie samego, któremu byt się jawi. Wymykanie się bytu, który się od nas odwraca i nic nie

mówi, sprawia, że staje się jasne, że tylko na zasadzie jakiegoś nie-bytu mógł nam się byt jawić. *Dasein* jedynie wtedy rozumie byt, gdy transcenduje, czyni krok wstecz poza byt; tylko wtedy jawią mu się rzeczy i ono samo. W kroku wstecz doświadcza ono zatem, że na swoim gruncie czuje się nieswojo, że nie jest zadowolone w rzeczach, doświadcza obcości, dziwności bytu jako takiego (bycia). Tak więc w obecności nicości doświadcza ono bycia, a bez możliwości tego doświadczenia nie ma przecież bycia-tu-oto – rozumiejącego bycia-tu-oto, przed którym otwarty jest byt, któremu byt się objawia. Heidegger nie akceptował Kartezjańskiego panowania logiki w filozofii, które dostrzegał również w fenomenologii Husserla.

Martin Heidegger krytykował metodę Husserla między innymi za to, że zamiast dotrzeć do rzeczy samej, zatrzymała się na subiektywności. Jednak nie rzecz sama była tak naprawdę sporna, lecz jej prezentacja, dzięki której sama rzecz stała się obecna. Heidegger uważał, że trzeba pomyśleć o tym, co niepomysłane w tym wyzwyaniu. Dotarcie do absolutnej wiedzy i absolutnej oczywistości zakrywało w sobie coś, czego pomyślenie nie mogło być już kwestią filozofii⁵⁴.

Pytanie o byt przekształciło się w koncepcji Heideggera w pytanie o bycie, które wiązało się z funkcją czasu. Dopiero ontologiczna funkcja czasowości pozwoliła nam na postawienie zagadnień metafizycznych. Tak oto fenomenologia Heideggera umożliwiła nowy początek filozofii. Dostęp do ontologii fundamentalnej, do podstawy wszelkiej metafizyki, prowadzi przez ontologiczną analizę człowieka. Heidegger zdał sobie sprawę, w jaki sposób kwestia bycia łączy się z zagadnieniem odkrywania (*aletheia*), czyli z prawdą. Husserl uważał, że tę strukturę świadomości można uchwycić jedynie za pomocą refleksji. Zdaniem Patočka, to nie *cogito* jest warunkiem transcendencji, jak chce Husserl, lecz *transcendent* od bytu do bycia, do radykalnego niebytu, stanowi warunek możliwości świadomości. Pisał:

Pierwsze w filozofii nie jest ani *cogito*, ani *sum*, lecz *est*, które samo nie jest bytem, ale nas dopiero czyni tym, czym jesteśmy⁵⁵.

Według Czecha, trzeba zatem zrezygnować z drogi do wieczności, którą podążali Husserl oraz Heidegger.

⁵⁴ Por. J. Patočka: *Das Ende der Philosophie?...*, s. 235.

⁵⁵ Por. J. Patočka: *Věčnost a dějinnost...*, s. 197.

Zdaniem Patočki, różne filozofie (pozytywizm, heglizm oraz fenomenologia), a także ich metody, zapowiadające zmierzch filozofii jako metafizyki, nie zmierzały do końca filozofii, lecz jedynie do wyeliminowania konkretnych zagadnień metafizycznych. Patočka podkreślał, że historia metafizyki była jednocześnie historią jej upadku, walki z samą sobą. Ostatnia wielka próba, fenomenologia, rozjaśniająca sprowadzenie metafizyki do samego transcendentalnego jądra filozofii, zasadniczo nie sytuowała się w kontrze do metafizyki, lecz chciała być istotną korektą tradycyjnego pytania: czym jest byt⁵⁶. Jacques Derrida, jeden z poważnych uczestników tych przeobrażeń, zauważał: „Fenomenologia poddała metafizykę gruntownej krytyce jedynie z myślą o jej odrestaurowaniu. Wprost określiła jej stan, by ją przebudzić i ukazać istotę jej zadania, jej prawdziwy, pierwotny zamysł. Nawołując do tego na ostatnich stronach *Medytacji kartezjańskich*: przeciwstawiając się »awanturniczej« spekulacji, »prostodusznej« i »zwyrodniałej« metafizyce, należy zwrócić się ku zamysłowi krytycznemu »filozofii pierwszej«. Jeśli metafizyka w niektórych formach budzi podejrzenia, jeśli nawet fenomenologia »zawiesza« w istocie całą metafizykę, to nie znaczy, że od razu wyklucza »metafizykę w ogóle«⁵⁷.

Można postawić tezę, że różnica między Husserlem, Heideggerem a Patočką odpowiada odrębności między Platonem, presokratykami a Sokratesem. Warto więc w naszych rozważaniach cofnąć się do źródeł myślenia metafizycznego.

Początek metafizyki

Niezmiernie ważne znaczenie nadawał Patočka ustaleniu i scharakteryzowaniu początków metafizyki⁵⁸. W pewnym sensie wierzył w mit początku jako czystego, źródłowego i niepowtarzalnego wzoru, do którego powinniśmy powrócić, w mit swoistej ziemi obiecaniej. Naturalnie, nieuniknione są pewne historyczne i filolo-

⁵⁶ Por. J. Patočka: *Das Ende der Philosophie?...*, s. 237.

⁵⁷ J. Derrida: *Forma i znaczenie. Uwaga o fenomenologii języka*. Przeł. J. Margasiński. W: J. Derrida: *Marginesy filozofii*. Przeł. A. Dziadek i inni. Warszawa 2002, s. 203.

⁵⁸ Por. J. Patočka: *Negativní platonismus...*, s. 306; Idem: *Základní problémy předsokratovské filosofie*. Praha 1989.

giczne bariery stojące przed takim badaczem „narodzin”. Dociekliwi historycy filozofii, obszerne i przenikliwe doksografie oraz wybitni filozofowie nie są w stanie dotrzeć do tej wyjątkowej przestrzeni, w której powstawało filozofowanie. Jak zauważał Patočka – a jest to także teza Heideggera i Gadamera – filozofia grecka poddana została określonej Arystotelesowskiej reinterpretacji źródeł⁵⁹. Gadamer pisał: „Nie mamy zatem historii najstarszego okresu greckiego i chyba szybko nie będziemy mieć. Ale z filozoficznego punktu widzenia byłoby bardzo ważne znać tę historię”⁶⁰. Nie znamy początków metafizyki, co nie oznacza, że nie mamy żadnego punktu odniesienia⁶¹. Według Czecha, to Sokrates był tym, który odegrał wyjątkowe znaczenie w powstaniu filozofii oraz w zrodzeniu się metafizyki. Patočka stawiał sprawę jasno: nie można filozofować bez tego greckiego myśliciela, ponieważ był on nie tylko rzecznikiem filozofii, lecz także sam stał się jej przedmiotem, wyrazicielem autentycznego bycia człowieka⁶².

Z bogatej literatury wyłania się wiele rozmaitych interpretacji Ateńczyka, na czele z obrazem moralisty. Patočka chciał oczyścić Sokratesa nie tylko z tego fałszywego wizerunku⁶³. Widział on jego rolę, a w konsekwencji także zadanie Platona, bardziej radykalnie, mówił nawet – w języku filozofii egzystencji – o skoku w inny wymiar. Sokrates dzięki swej koncepcji wiedzy jako niewiedzy dysponował szczególnym rodzajem poznania; niewiedza była dlań zarówno początkiem filozofowania, jak i jego końcem. Sokrates odśłonił negatywność, wewnętrzną nieokreśloność, negację negacji, nie trzymając się przy tym jakiegos wyższego, transcendentnego świata. Na tym właśnie polegała – według praskiego fenomenologa – dialektyka Sokratesa. Odwrót od przedmiotowości nie jest w koncepcji Sokratesa równoznaczny ze zwrotem do podmiotu. W tym sensie Sokrates jest członkiem tradycji przedmetafizycznej (desubiektywizacji poznania).

⁵⁹ Por. P. Aubenque: *Le problème de l'être chez Aristote*. Paris 1962.

⁶⁰ Por. H.-G. Gadamer: *Początek filozofii*. Przeł. J. Gajda-Krynicka. Warszawa 2008, s. 18.

⁶¹ Zdaniem Patočki, jednym z niewielu filozofów, którzy rozpoznawali wyjątkowość początków filozofii greckiej, był Karl Reinhardt – por. *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*. Bonn 1916.

⁶² J. Patočka: *Kapitoly ze současné filosofie*. V: Idem: *Pěče o duši*. Sv. 1..., s. 98.

⁶³ Por. E. Andreanský: *Sokrates ako filologický a (historicko)filozofický problém*. V: *Patočka a grécka filozofia*. Eds. M. Ješič, V. Leško a kol. Košice 2013, s. 201–222.

Ponadto odkrył on sprzeczność między odniesieniem się do całości bytu a niemożliwością jej wyrażenia w naszej skończonej wiedzy. Patočka zaznaczał:

Tak oto Sokrates dociera, w porównaniu do powszechnego ujęcia życia, do nowego poziomu, na którym nie można już formułować przedmiotowych, treściowych i pozytywnych twierdzeń, lecz gdzie naprawdę – przy całej swej niezależności – człowiek porusza się w zupełnej pustce. Nową prawdę – gdyż o problem prawdy tu chodzi – formułuje nie wprost, lecz w formie pytania, w formie sceptycznej analizy, negacji wszelkich ostatecznych twierdzeń⁶⁴.

Grek wypracował pewien rodzaj pytań, na które nie można pozytywnie odpowiedzieć, pytań, za którymi stoi historyczne bycie człowieka, a nie wieczne i absolutne królestwo idei. W Sokratejskim projekcie przeważają pytania nad odpowiedziami. Można powiedzieć, nieco po heideggerowsku, że chodziło mu o przebywanie w pytaniu. Dlatego Sokrates był wciąż w drodze do filozofii.

Pod Sokratejskim pytaniem kryło się tak naprawdę pytanie o *areté*. Ateńczyk był pierwszym filozofem podnoszącym problem dobra, pytającym o sens życia, co zupełnie mu nie przeszkadzało, by pozostawać poza wszelkimi doktrynami. Poruszał się w swej niewiedzy, pozostając „wielkim pytającym”. Sokrates w swych rozmowach nie rozkazywał, ponieważ nie uznawał żadnych pozytywnych nauk moralnych, które w założeniu mają konkretne życiowe przepisy. Jedyne, co mógł uczynić, to – stawiając pytanie o dobro – przebudzić człowieka i wywołać w nim wstrząs, ruch w stronę autentycznego bycia. To nie Sokrates, lecz jego rozmówca decydował o sensie swego życia. Sokratejskie pytanie to przebudzenie otwierające człowieka na rozmaite możliwości. Droga do klasycznej metafizyki prowadziła od pytania o autentyczne bycie człowieka. Na pytanie o ludzkie dobro nie ma ostatecznej odpowiedzi, lecz mimo to stanowi ono pozytywny sposób kształtowania ludzkiego życia. Co więcej, jest to jedyna droga do jego doskonałości, ponieważ życie w bliskości dobra staje się możliwe tylko dzięki wiedzy o niewiedzy. Zdaniem czeskiego filozofa, *areté* to *fronesis*⁶⁵.

Patočka zgadzał się z Heideggerem, że dopiero od czasów Platona i Arystotelesa zachodnie myślenie stało się metafizyczne⁶⁶. Przejście

⁶⁴ J. Patočka: *Negativní platonismus...*, s. 308.

⁶⁵ Por. J. Patočka: *Kapitoly ze současné filosofie...*, s. 116.

⁶⁶ Przypomnę tylko, że w filozofii Husserla, a nade wszystko w myśleniu Heideggera, Sokrates jest niemal nieobecny. Por. J. Patočka: *Platón. Přednášky*

od Sokratesa do Platona dokonywało się jednak tak naturalnie, że aż niedostrzegalnie. Platona teoria idei przedstawiała się jako *entelechia*, której ramy stanowiły różne odpowiedzi na Sokratejskie pytania⁶⁷. W filozofii posokratejskiej dokonywała się różnego rodzaju transformacja doświadczenia Sokratejskiego. Blecha pisał: „Zdaniem Patočki, Platon pozostaje wewnętrznie podzielony: po pierwsze, motyw otwartości duszy w samoruchu, który uzyskuje swą wartość w nieskończonym poszukiwaniu siebie; po drugie, w tendencji do metafizycznego zamknięcia”⁶⁸. W historii filozofii poczyniono wiele rozmaitych interpretacji Platońskiej teorii idei. Nierzadko dokonywano ich w duchu teorii logicznych, z wydzieleniem idei jako samodzielnych bytów, których poznanie zmysłowe nie zdołało osiągnąć. Idee w tym przypadku nadawały sens rzeczom, stanowiąc ich metodologiczne założenie, pierwszą przyczynę, rację itp. Poznanie zdefiniowane jako wiedza (*epistémē*) nie było możliwe bez założenia idei. To z nich dopiero wypływają inne nauki, jak logika czy fizyka⁶⁹. Ale w Platońskich dialogach z łatwością odnajdziemy fragmenty, potwierdzające to, że problem metafizyki nie zrealizował się do końca. Wciąż pewne obszary (nieosiągalne dla poznania obiektywnego) pozostawały otwarte. Autor *Państwa* wielokrotnie pisał o tym, co niewysławialne, o tym, co jest poza sferą bytu, itp.⁷⁰. Dlatego też – w opinii Patočki – ostatecznym urzeczywistnieniem metafizyki nie była filozofia Platona, lecz koncepcja jego ucznia – Arystotelesa. Stanowisko Stagiryty okazało się punktem kulminacyjnym rozwoju metafizyki, ponieważ jako pierwszy w pełni przekształcił Sokratejską transcendencję w realność ponadfizyczną, w transcendentne bóstwo. Filozofia pierwsza przeobraziła się w teologię, wiedzę o absolutnej, obiektywnej i pozytywnej całości. Z drogi tej – jak pokazuje historia filozofii – nie było już odwrotu. Należało tylko czekać na katastrofę.

Arystoteles odrzucił świat Platońskich idei, choć – jak podkreślał Patočka – uczynił z niego świat immanentnych celów. Tak oto So-

z *antické filosofie*. Praha 1992, s. 7; M. Heidegger, E. Fink: *Heraklit. Seminar Wintersemester 1966/1967*. Frankfurt am Main 2014, s. 132.

⁶⁷ Por. J. Patočka: *Negativní platonismus...*, s. 308.

⁶⁸ I. Blecha: *Patočková péče o duši mezi Sókratem, Platónem a Aristotelem*. „Filozofia” 2015, č. 6, s. 412.

⁶⁹ Por. J. Patočka: *Negativní platonismus...*, s. 331.

⁷⁰ Por. Platon: *Sofista*. Polityk. Przeł. W. Witwicki. Kęty 2002, 238c; L. Hejdánek: *Pojetí pravdy a jeho meontologické předpoklady*. „Reflexe” 1990, č. 1, s. 1–11; S. Blandzi: *Henologia, meontologia, dialektyka. Platońskie poszukiwanie idei w „Parmenidesie”*. Warszawa 1992.

kratejskie pytanie znalazło jeszcze silniejszą odpowiedź, zagwarantowaną bowiem w hierarchicznym oraz wiecznym porządku. I choć ślady presokratyków oraz Sokratesa pozostały żywe, to Stagiryta określił metafizykę jako wiedzę obiektywną. W tym sensie można mówić o ukształtowaniu się nowej formy nauki – metafizyki pozytywnej. W filozofii posokratejskiej wyraźnie uwidocznił się namysł nad logosem. Za jego pośrednictwem urzeczywistniło się transcendowanie, które stało się podstawą metafizycznej teorii idei. Dla Sokratesa filozofia była przede wszystkim sposobem życia, podczas gdy dla Platona stawała się refleksją nad życiem. Od Arystotelesa zaś filozofia manifestowała się już jako nauka. Czeski fenomenolog zauważał:

Filozofia w swej metafizycznej postaci odsłania wprawdzie ową tajemnicę, stanowiącą punkt wyjścia [...] wstrząsu, który dał jej początek, lecz osiąga ją wielość koncepcji metafizycznych, zasadniczo różnych spojrzeń na naturę tego, co bytuje, jako takiego⁷¹.

Jeżeli – co być może jest najważniejsze – Sokrates nie byłby człowiekiem absolutnie wolnym, „nieuwikłanym w to, co ziemskie, oraz w to, co w niebie”, to nie mógłby być suwerennym przeciwnikiem w rozmowie⁷².

Doświadczenie wolności

Kluczowym zagadnieniem, do którego doprowadził swe rozważania Patočka, była wolność. Czeski fenomenolog mówił dokładnie o doświadczeniu wolności. To właśnie owo doświadczenie znajduje się u podstaw powstania metafizyki, aczkolwiek swe źródło miało w filozofii samego Sokratesa. Na czym zatem polegało Sokratejskie doświadczenie wolności? A można postawić jeszcze bardziej istotne pytanie: w jaki sposób wolność może być w ogóle kwestią doświadczenia?. Doświadczenie jest przecież czystą pasywnością,

⁷¹ J. Patočka: *Eseje heretyckie z filozofii dziejów*. Przeł. A. Czcibor-Piotrowski, E. Szczepańska, J. Zychowicz. Warszawa 1998, s. 90; Por. J. Patočka: *Demokrit a Platón jako zakladatelé metafyziky*. V: Idem: *Péče o duši*. Sv. 2. Přípr. I. Chvatík, P. Kouba. Praha 1999, s. 357 i nast.

⁷² Por. J. Patočka: *Věčnost a dějinnost...*, s. 145.

odnoszącą się do konkretnych danych. Należy przywołać na samym początku dwie ważne uwagi: po pierwsze, w nauczaniu Sokratesa mamy, zdaniem Patočka, do czynienia z nowym, można powiedzieć: egzystencjalnym, podejściem do kwestii wolności; po drugie, dla zrozumienia doświadczenia wolności decydujące wydają się przeżycia negatywne, wszelkie doznania kwestionujące realność, doświadczenia wątpliwe w świat danych. To, co nierzeczywiste, nierealne, ale też twórcze – z perspektywy całości – jest ważniejsze niż czysto receptywna realność. Jak stwierdzał Patočka:

Między oboma światami pośredniczy dialektyka duchowego procesu, oparta na dwóch filarach: na tym, co zmysłowe, oraz na tym, co ponadzmysłowe, domagająca się wyjścia od zmysłowego do ponadzmysłowego i odwrotnie⁷³.

Doświadczenie wolności odnosiło się do konkretnej, wyjątkowej i niepowtarzalnej sytuacji człowieka w świecie. Jak sądził Patočka, wyrażało się ono w doświadczeniu walki, w zachwianiu stabilności oraz komfortu życia. W takiej problematycznej sytuacji wszelki świat rzeczy jawił się człowiekowi jako nieistotny⁷⁴. Wolność jako transcendencja nie ograniczała się wyłącznie do sfery moralnej, lecz odnosiła się do całej ludzkiej aktywności, pozwalając zdystansować się od tego, co nas otacza⁷⁵. Wolność, o której mówił autor *Esejów heretyckich...*, to doświadczenie ryzyka, którego nie można anulować, jako że pozwala ono rozpoznać sens życia człowieka w świecie⁷⁶. Wolność nie jest aktem czystej kontemplacji, nie jest ucieczką od świata, lecz egzystencjalnym odniesieniem się do całości świata, które wyrzywa człowieka z mocy oczywistości, uwalnia nas od metafizycznej gwarancji w postaci innego świata, a co za tym idzie – innego życia. Jedynie dzięki wolności, stanowiącej rację dla autentycznie ludzkiego sposobu doświadczenia, można mówić, że świat ma w ogóle sens. Innymi słowy: doświadczenie wolności to doświadczenie transcendencji, aczkolwiek – jak podkreślał Patočka – nie należy rozumieć jej w tradycyjnym tego słowa znaczeniu, jako tego, co wykracza poza poznanie zmysłowe. Doświadczenie transcendencji przynależy życiu człowieka w jego egzystencjalnym ruchu. Wolność odczuwamy dzięki temu, że stajemy się sobą samym,

⁷³ J. Patočka: *Negativní platonismus...*, s. 324.

⁷⁴ Por. ibidem, s. 324

⁷⁵ Por. ibidem, s. 325.

⁷⁶ Ibidem, s. 322.

przekraczając świat, jednocześnie nie opuszczając go. Wolność zatem to – mówiąc językiem Heideggera – bycie autentycznym⁷⁷.

Warto przypomnieć, że w teorii Platona wolność manifestuje się jako *transcendent* od świata zmysłowego do transcendentnego bytu, od świata przypadkowego do prawdziwego, od świata historycznego do wiecznego⁷⁸. Droga w górę poszukiwała jedności oraz tego, co niezmiennie; z kolei droga w dół była uzasadnieniem, a jednocześnie usprawiedliwieniem tego, co różnorodne i zmysłowe. Tym samym autor *Państwa* stworzył dualistyczny model racjonalistycznej metafizyki na dwa tysiące lat, ale – jak zauważał Patočka – zasadne pozostaje pytanie, czy nie wyprowadził filozofii na manowce. Sokratejskie doświadczenie wolności nie miało pozytywnej treści, ponieważ wszelkie metafizyczne kategorie, takie jak: jakość, ilość, substancja, nie mają w tym przypadku swego ontologicznego ugruntowania. Wolność nie ma po prostu żadnego substratu, pozytywnej treści, którą można by w obiektywnym poznaniu uchwycić. W doświadczeniu wolności nie zawiera się żadne przed-stawienie⁷⁹.

To, co nieprzedmiotowe, jawi się tu jako moc określająca nasze życie. Ale słuszne wydaje się pytanie: w jaki sposób może działać na nas inna siła niż przedmiotowość?. Tu czeski fenomenolog odniósł się po raz kolejny do relacji człowiek – całość. Ludzkie życie jest życiem w całości, nie ponad nią.

Istnieje coś wyższego niż człowiek – pisał Patočka – z czym egzystencja człowieka jest nierozłącznie związana oraz bez czego usycha podstawowy nurt naszego historycznego życia⁸⁰.

I kontynuował:

[...] nasze skończone przeżycie, każda rzecz, która musi pojawić się w naszym skończonym, zamkniętym horyzoncie, jest tylko wyrazem tego, że nie osiąga ona Idei, że jest ona nieuchwytna, jest wieczną tajemnicą⁸¹.

Wolność to doświadczenie nicości realnego świata pozostawionego samemu sobie.

⁷⁷ Por. M. Heidegger: *Bycie i czas*. Przeł. B. Baran. Warszawa 2010, s. 266 i nast.

⁷⁸ Por. J. Patočka: *Negativní platonismus...*, s. 324.

⁷⁹ Por. ibidem, s. 326.

⁸⁰ Ibidem, s. 332.

⁸¹ Ibidem, s. 333.

Metafizyce klasycznej (pozytywnej) brakowało przemyślanej zasady negatywności, choć była ona pełna tego, co można nazwać pseudonegatywnością⁸². Doświadczenie nicości oferuje nam – jak zauważał Patočka – nowe możliwości; nie jest czymś destrukcyjnym, w żadnym razie: nihilistycznym. Patočka stwierdzał:

Nicość nie jest minusem, lecz czymś dodatnim. Nie wynika z zanegowania realności, lecz z jej stopniowania, samoprzekraczania⁸³.

Ta pozytywna negatywność, choć sama nie może mieć żadnej realnej zawartości, pozwala przekroczyć każdą daną treść, stwarzając różne możliwości. Nicość jest po prostu częścią świata⁸⁴. Z tego też powodu Idea jawi się jako niebędąca, choć jest tym, co swym oporem jednoczy wszystkie skończone byty. Idea – powtórzmy to raz jeszcze za Patočką – nie jest ani pojęciem, ani przedmiotem jakiegoś wyższego rzędu, przeciwnie: stanowi siłę odprzedmiotawiającą, czystą nieprzedmiotowość, wezwanie transcendencji, choć z perspektywy przedmiotowej wydaje się ona po prostu nicością⁸⁵. Idea jako podstawa ludzkiego dystansu do wszelkiego bytu sprowadza się wyłączenie do ludzkiej relacji do wszystkiego, co istnieje. Patočka pisał:

Istotą całego problemu prawdy jest zatem Idea jako moc dystansu, która odnosi nas do całości, a jednocześnie do naszej nieadekwatności do niej⁸⁶.

Nasza relacja do Idei jest absolutnym momentem, którego nie sposób wyeliminować z procesu poznawania, momentem absolutnej

⁸² Patočka doceniał rozważania Sartre'a dotyczące negatywności. Por. J.-P. Sartre: *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*. Przeł. J. Kiełbasa i inni. Kraków 2007.

⁸³ J. Patočka: *Nicota, absolutní pozice a zápor*. V: Idem: *Péče o duši*. Sv. 3..., s. 655. Por. L. Hejdánek: *Nicota a odpovědnost. Problém „negativního platonismu” v Patočkově filozofii*. „Filosofický časopis” 1991, č. 1, s. 32–37.

⁸⁴ Zdaniem Patočki, doświadczenie poetyckie, podobnie jak metafizyka, wchodzi w kontakt z doświadczeniem negatywnym. W nicości objawia się skończoność zjawiska, a tym samym skończoność czasu. Nicość jest w samym sercu bycia – jak zauważał wielki czeski poeta Karel Hynek Mácha. Por. J. Patočka: *Symbol země u K.H. Máchy*. V: Idem: *Umění a čas*. Sv. 1. Přípr. D. Vojtěch, I. Chvatík. Praha 2004, s. 104.

⁸⁵ Por. J. Patočka: *Negativní platonismus...*, s. 331.

⁸⁶ J. Patočka: *Problém pravdy z hlediska negativního platonismu*. V: Idem: *Péče o duši*. Sv. 1..., s. 459.

prawdy, który zakłada wszystkie prawdy relatywne, wszelki proces historycznego zjawiania się prawdy. Patočka podsumował:

Cała prawda tkwi na poziomie nieadekwacji, i to podwójnie: na gruncie nierówności między naszym myśleniem a całością bytu oraz nieadekwatności obiektywnego bytu względem nas „uczestniczymy” w wezwaniu czegoś odrębnego, czym jest Idea⁸⁷.

Prawda jest dysproporcją – nigdy nie jest dana w żadnej gotowej postaci, biernie przyjmowanej lub spontanicznie podnoszonej. Nie może „być”, ponieważ nie jest czymś określonym. Zdaniem Patočki, prawda ujmowana jako doświadczenie wolności zapewnia nas, że przedmiotowość nie jest dla nas skończoną całością. Metafizyka oferuje człowiekowi pewność w obiektywnym bycie, której realności nigdy nie może w pełni poznać. Nigdy nie jesteśmy nadrzędni wobec całości, zawsze musimy się podporządkować – a do tej relacji wzywa nas negatywny apel Idei.

Patočka pytał: co zostanie, jeżeli wyodrębnimy z Idei wszystko to, co pozytywne?. Czy można mówić o negatywnej teorii Idei? Czy w ogóle nie mamy tu do czynienia ze sprzecznością? W jaki sposób doświadczenie wolności może stawać się ontologicznym doświadczeniem nicości? Czy nie jest tak, że jeżeli zanegujemy wszelki byt, to zostanie jedynie czysta negacja? A jeżeli tak – to czy owa nicość nie jest pojęciem czysto technicznym, symbolem języka, który tak ujmuje to, co nieprzedmiotowe? W tym sensie należy interpretować Ideę – pozbawiając ją metafizycznego nalotu – jako „coś” ponad tym, co obiektywne, oraz tym, co subiektywne⁸⁸.

Wolność zatem nie jest niczym innym niż drugą stroną transcencji Idei. Patočka podkreślał:

Wszelkie nasze skończone przeżycia, każda rzecz, która w naszym skończonym i zamkniętym horyzoncie może się wydarzyć, jest jedynie wyrazem tego, że nie uchwytyją one Idei, a Idea jest nie do wyrażenia i nie do uchwycenia, jest wieczną tajemnicą właśnie z tego powodu, że żadna rzeczywistość nie może jej wyrazić, że nic nie jest do niej podobne, że nie jest adekwatne⁸⁹.

⁸⁷ Ibidem, s. 459.

⁸⁸ Por. J. Patočka: *Negativní platonismus...*, s. 310.

⁸⁹ Ibidem, s. 331.

Człowiek żyje z Idee, żyje w odwróceniu od Idee, ale jej samej nie ogląda⁹⁰. Wszystkie pojęcia, według których Idea jest nie tylko siłą czegoś, co widzimy, lecz także tym, co widzimy, są antropomorfizmem. Idea jest siłą dystansu wobec każdego możliwego przedmiotu. Idea zawsze miała dwie cechy: po pierwsze, stanowiła niewątpliwie przedmiot absolutny; po drugie – co ważniejsze – była tym, co widziane, oraz tym, co pozwala widzieć. Nie chodziło o widzenie zmysłowe, lecz o widzenie duchowe, umożliwiające człowiekowi poznanie czegoś więcej niż tylko tego, co obecne w bezpośrednim poznaniu⁹¹. Choć człowieka wrzucono w świat, to jednak jego wolność transcenduje faktyczność dzięki projektującym możliwościom. Autor *Esejów heretyckich...* zaznaczał, że faktyczności nie można usunąć, ponieważ nasze możliwości zakorzenione są w tych ograniczeniach.

Choć doświadczenie wolności bywa sporadyczne, to nie jest ono elitarne, lecz raczej

ważne i znaczące dla wszystkich, i bez którego człowiek nie byłby człowiekiem⁹².

Doświadczenie wolności jest właśnie tym, co chroni go przed rozproszeniem się w wiedzy skończonej i przedmiotowej, co zapewnia mu niezależność i autentyczność bycia. Kolejny raz praski filozof opisuje egzystencjalną walkę o (z) metafizykę (metafizyką) jako konflikt wolności z przedmiotowym bytem. Odpowiedzialność nie polega tylko na reagowaniu na faktyczny aspekt sytuacji. Każdy wolny czyn jest oparty na wolnej odpowiedzi konkretnego człowieka na niedany apel, na coś, co jeszcze nie istnieje, nie rzecz – nic. Heidegger, na którego powoływał się Patočka, pisał: „Nicość nie jest przedmiotem, w ogóle nie jest ona bytem. Nicość nie nadchodzi ani sama dla siebie, ani obok bytu, do którego by miała niejako przystawać. Nicość jest warunkiem, który umożliwia ujawnienie się wobec ludzkiej przytomności bytu jako takiego. Nicość nie tworzy po prostu pojęcia przeciwnego do pojęcia bytu, ale leży u źródła samej istoty”⁹³. Jak jednak zaznaczał Patočka:

Interpretacja ludzkiego doświadczenia jest czymś zasadniczo innym niż metafizyka. Metafizyka objawia nowe uniwersum,

⁹⁰ Por. ibidem, s. 332.

⁹¹ Por. ibidem, s. 333.

⁹² Ibidem, s. 327.

⁹³ M. Heidegger: *Czym jest metafizyka?*. Przeł. K. Pomian. W: M. Heidegger: *Znaki drogi*. Przeł. S. Blandzi i inni. Warszawa 1999, s. 105.

wychodząc z niego i transcendując je, podczas gdy interpretacja doświadczenia wolności ujawnia żywy świat, odkrywa w nim to, co dotąd było skryte, jego własną strukturę, jego dramat. Owszem, można zyskać wsparcie i od tradycji metafizycznej, ponieważ ona w swym konstruktywnym rozwoju również opierała się na doświadczeniu transcendencji oraz wewnętrznym dramacie wolności⁹⁴.

Chorismos

Platon opisał wprawdzie nieskończoność jako ideę, nie udało mu się jednak wyjaśnić przejścia pomiędzy ideą a rzeczywistością. Świat idei oraz świat rzeczy pozostały względem siebie obce i w swej obcości niezrozumiałe, dlatego Patočka sporo miejsca poświęcił szczególnemu momentowi rozdzielania dwóch światów⁹⁵. W tym kontekście przytoczył termin *chorismos*, który od razu przywołuje na myśl teorię Platona, chociaż próżno szukać tego pojęcia w dorobku autora *Państwa*. W platońskiej teorii, gdzieś między ideami a poszczególnymi bytami ujawnia się wszakże nieokreślone miejsce, oddzielenie, separacja, która nie jest prostym odwróceniem tego, co pozytywne. Patočka pisał:

[...] *chorismos*, punkt graniczny między tym, co jest, a tym, co się tylko wydaje [...]. Platon interpretował ów rozdział jako punkt oddzielający to, co ujmujemy rozumem, od tego, co dostępne dzięki zmysłom⁹⁶.

Chorismos pierwotnie oznaczało *oddzielenie*, na przykład przyjaciół, ale również duszy od ciała⁹⁷. Nie da się tego fenomenu zignorować, ale Grekom nie chodziło o zwykłe oddzielenie czegoś jednego od czegoś innego, o wskazanie granicy między bytami, lecz – jak

⁹⁴ J. Patočka: *Negativní platonismus...*, s. 326.

⁹⁵ Interesujące rozważania na temat *chorismos* można znaleźć w tekstach neokantystów. Por. E. Hoffmann: *Plato*. Zürich 1950; H. Meinhardt: *Chorismos*: In: *Historische Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 1: A–C. Hrsg. J. Ritter. Basel 1971, s. 1007 i nast.

⁹⁶ J. Patočka: *Životní rovnováha a životní amplituda*. V: Idem: *Umění a čas*. Sv. 1..., s. 56.

⁹⁷ Por. Platon: *Fedon*. Przeł. W. Witwicki. Kęty 2002, 674d.

pisał Patočka – o źródłowe oddzielenie, któremu brakuje drugiej, przedmiotowej strony⁹⁸. *Chorismos* to separacja egzystującego od nie-egzystującego. Innymi słowy: *chorismos* oddziela to, co obiektywne, od tego, co jako takie nie może zostać nigdy wyrażone. To rozłączenie absolutne, przestrzeń, w której ujawnia się doświadczenie wolności, rodzi się dystans wobec rzeczy. Patočka stwierdzał:

Dla filozofii doświadczenie wolności jest tym, co chroni ją przed możliwym rozproszeniem w wiedzy ostatecznej, przedmiotowej, szczegółowej, co daje i gwarantuje jej autonomię. Jeżeli potraktujemy Ideę metafizyczną jako skrót *chorismos*, a ten jako symbol wolności, to dopiero wtedy można powiedzieć, że filozofia [...] powstaje i upada i że nikt nie zrozumie filozofii, jeżeli taka Idea nie jest mu dostępna. Tylko w ścisłym sensie nie można Idei, owego absolutnego przedmiotu, stawiać na równi z wolnością; przeciwnie, trzeba Ideę samą jeszcze przekroczyć, przewyższyć; pozbawić ją swego przedstawiającego, przedmiotowego, obrazowego charakteru⁹⁹.

Idea nie jest separowaniem się od świata, lecz sama jest separacją. Nieprzypadkowo Patočka w tym kontekście przywołał Husserlowskie *epoché*, które dla twórcy fenomenologii było czymś więcej niż zwykłą metodą, odkrywającą nowe tematyczne pola. *Chorismos* – podobnie jak metoda fenomenologiczna – była przede wszystkim otwarciem na negatywną stronę Idei, na odkrycie warunków bycia, radykalnym przekreśleniem tego, co obiektywne, odwróceniem od świata naturalnego. Husserlowskie *epoché* wskazywało negatywny akt naszej świadomości, pokazywało negację głębszą niż wszystkie logiczne sprzeczności¹⁰⁰. *Epoché* było wolnym aktem filozofa, pozwalającym przechodzić ze sfery bytu do miejsca, w którym konstituował się jego sens. Patočka ujmował transcendencję (wolność) jako to, dzięki czemu człowiek przekracza to, co dane, i to, w jaki sposób doświadcza owego *chorismos*¹⁰¹. Hans Reiner Sepp dodawał: „W *epoché* odkrywa się absolutne Nic, które jest ab-solutne, odłączone w tym sensie, że jako bycie możliwości nie może nigdy dojść do

⁹⁸ Por. J. Patočka: *Negativní platonismus...*, s. 328.

⁹⁹ Ibidem, s. 328.

¹⁰⁰ Por. J. Patočka: *Epoché und Reduktion. Einige Bemerkungen*. In: Idem: *Ausgewählte Schriften*. Bd. 4: *Die Bewegung der menschlichen Existenz*. Hrsg. K. Nel-len, J. Němec, I. Srubar. Stuttgart 1991, s. 415 i nast.

¹⁰¹ Por. K. Novotný: *Dějinnost a svoboda. Heidegger a Patočkova raná filozofie dějin*. „Reflexe” 1995, č. 14, s. 25.

urzeczywistnienia. To, co zatem teraz we właściwym sensie się pojawia, to nie są konkretne możliwości, lecz sam fakt, że istnienie jest utrzymywane w możliwościach”¹⁰². W ten oto sposób filozofia staje się ruchem między tym, co relatywne, a tym, co absolutne, natomiast doświadczenie wolności – synonimem *chorismos*. Cała ta sytuacja może przypominać różnicę ontologiczną (w tym przypadku lepiej byłoby mówić: fenomenologiczną), która wyprzedza wszelkie poznawcze określenia i klasyfikacje przedmiotowe¹⁰³.

Dziejowość i wolność

W opinii Patočki, problematyzacja tego, co absolutne, miała bezpośredni związek z dziejowością. Można powiedzieć, że Sokrates odkrył człowieka jako istotę historyczną, pokazując, że może on uwolnić się od tego, co przedmiotowe¹⁰⁴. Sofiści odrzucali sokratejskie pytanie o dobro, ponieważ nie odczuwali żadnej potrzeby zwrotu w życiu człowieka. Żyli w świecie nieproblematycznym, w którym człowieka traktowano jako jedną z rzeczy. W tym znaczeniu człowiek nie był – według sofistów – istotą dziejową¹⁰⁵. Dotyczy to zresztą większości greckich filozofów, którzy zaniechali kwestii dziejowości w swych rozważaniach. Metafizyka klasyczna nie poszła za Sokratesem i to, co czasowe, historyczne oraz konkretne, przekształciła w to, co ponadczasowe. Czeski filozof, wykazując związek negatywnego platonizmu z problemem dziejowości, dotarł do swej kluczowej tezy: dzieje nie są jakimś prawem ewolucyjnym, lecz wypływają z ludzkiej wolności. Człowiek jako istota historyczna – nigdy zatem nieuchwycona w pełni – nie może opierać się na czymś zewnętrznym, orientuje się jedynie na swą wewnętrzną wolność. Patočka podkreślał, że każda możliwość dziejowego życia jest odniesieniem do tego, co przekracza byt. Innymi słowy: dzieje wytwarzają transcendentną życiową całość. Zresztą podobnie wi-

¹⁰² H.R. Sepp: *Skok do svobody. Patočkova epoché. V: Myšlení Jana Patočky očima dnešní fenomenologie*. Ed. I. Chvatík. Praha 2009, s. 199–208.

¹⁰³ Por. R. Barbaras: *Phenomenology and Henology*. In: *Jan Patočka and the Heritage of Phenomenology. Centenary Papers...*, s. 99.

¹⁰⁴ Por. J. Patočka: *Negativní platonismus...*, s. 321.

¹⁰⁵ Por. J. Patočka: *Věčnost a dějinnost...*, s. 147; K.H. Volkmann-Schluck: *Metaphysik und Geschichte*. Berlin 1963.

dział to Heidegger, który zauważał, że już samo postawienie pytania jest dziejowe, ponieważ otwiera działanie się *Dasein* w odniesieniu do bytu w całości¹⁰⁶.

Rysują się widoczne możliwości: to, co skończone – to, co nieskończone; to, co relatywne – to, co absolutne; to, co światowe – to, co ponadświatowe; to, co czasowe – to, co wieczne; wreszcie, to, co ludzkie – to, co boskie. Tak oto rozchodzą się drogi ontologii dziejowości (ludzkości) i ontologii wieczności (absolutu). Zdaniem Patočki, nie była możliwa żadna synteza, ponieważ zawsze to, co pozytywne, zapanuje nad tym, co negatywne. Oczywiście, podział ów przekładał się na moralne doświadczenia człowieka. Ontologia wieczności zawsze akcentowała to, co stałe i niezmiennie; ontologia dziejowości z kolei uwidaczniała samo poszukiwanie. W konsekwencji potępienie metafizyki było równoznaczne z krytyką tego, co niedziejowe. Możliwość ontologii ludzkiego bycia nie znalazła swego sensu ani miejsca w świecie metafizyki, czego najlepszym przykładem było filozofowanie Sokratesa¹⁰⁷.

W tym kontekście idea Platońska to dziedzina czasowości i historyczności – nie wieczności¹⁰⁸. Jak pisał Patočka, była ona

źródłem siły pamięci i wspomnień jako relacji do tego, czego już nie ma, siły uprzytomnienia tego, co nie jest bezpośrednio dane [...], umiejętności negacji we wszystkich jej formach – od czystego kontestowania tego, co się nie pojawia i co się sprzeciwia, aż po cel rozbicia tego, co istnieje, sprofanowania tego, co się uważa za *sacrum*, faktycznego potępienia w imieniu tego, czego się pragnie i czego tu nie ma¹⁰⁹.

I właśnie wspomniane wcześniej *chorismos* gwarantuje, że nie spotykamy się w niej z żadnym przepływem doświadczenia. Patočka dostrzegał:

Choć w człowieku rozgrywa się doświadczenie wolności [...], to nie oznacza, że w tym doświadczeniu sam się zatracam¹¹⁰.

¹⁰⁶ Por. M. Heidegger: *Wprowadzenie do metafizyki*. Przeł. R. Marszałek. Warszawa 2000, s. 45.

¹⁰⁷ Por. J. Patočka: *Sókratés. Přednášky z antické filosofie*. Praha 1991, s. 20.

¹⁰⁸ Por. J. Patočka: *Věčnost a dějinnost...*, s. 235.

¹⁰⁹ J. Patočka: *Negativní platonismus...*, s. 329.

¹¹⁰ Ibidem, s. 330.

Negatywny platonizm jako filozofia niemetafizyczna

Analiza koncepcji negatywnego platonizmu skutkuje tym, że od razu nasuwają się następujące pytania: czy negatywny platonizm był filozofią niemetafizyczną? Czy negatywny platonizm okazał się jedną z wersji nowej metafizyki? A może negatywny platonizm to po prostu filozofia bez metafizycznych aspiracji?

Pozytywny platonizm, czyli filozofia metafizyczna, związana z rozwojem fizyki i logiki, a później z teologią, stała się podstawą klasycznego myślenia. Rację miał zatem Friedrich Nietzsche, utożsamiając metafizykę z platonizmem¹¹¹. Czeski filozof dodawał:

Stara metafizyka, stowarzyszona z teologią chrześcijańską, przestała być powszechną i obowiązkową podstawą europejskiego myślenia. Kryzys metafizyki jest kryzysem platonizmu, który określił prąd europejskiego myślenia, pozytywny platonizm¹¹².

Dla Platona wszystkie zjawiska są określone za pomocą idealnych struktur, dla Kartezjusza – za pomocą idei Boga, dla Kanta – ideału transcendentnego, wreszcie dla Husserla – struktury świadomości. Patočka w swym projekcie proponował przekroczenie tej absolutyzacji, a drogą do tego była właśnie koncepcja negatywnego platonizmu. Zaznaczał on:

Jeden z głównych Platońskich motywów, oparty na realnym doświadczeniu wolności i umożliwiający powstanie nauk metafizycznych, chcemy zinterpretować niemetafizycznie¹¹³.

Patočka, dzięki pomocy Sokratesa, Platona, Hegla, Husserla oraz Heideggera, ukonstytuował nową formę wiedzy o absolutnym transcendowaniu, w którym zachodziła szczególna relacja życia człowieka do całości, w tym prymarne odniesienie do niebytu¹¹⁴.

Jan Patočka uważał, że metafizyka pozytywna wyczerpała swe możliwości, stanowiła niemożliwy do zrealizowania projekt, po-

¹¹¹ Por. F. Nietzsche: *Poza dobrem i złem*. Przeł. S. Wyrzykowski. Warszawa–Kraków 1912, s. 3.

¹¹² J. Patočka: *Problém pravdy z hlediska negativního platonismu...*, s. 457.

¹¹³ J. Patočka: *Negativní platonismus...*, s. 327.

¹¹⁴ Por. ibidem, s. 323.

nieważ przedstawiała jedynie ograniczoną część jednolitej nauki, uniwersalny klucz do otwarcia komnaty świata (meta)fizycznego, nie świata w całości¹¹⁵. Sposób, w jaki metafizyka tematyzuje byt, od razu skazuje ją na niepowodzenie, ponieważ nie dopuszcza ona, by człowiek dosąpił pierwotnego związku bycia ze swą istotą. Myślenie metafizyczne było reakcją przeciwną wezwaniu prawdy, zabezpieczało przeciwko jej roszczeniom. Prawda (niemetafizyczna) interpretowana jako wolność ukazywała, że przedmiotowość nie jest nigdy skończoną całością.

Filozofia niemetafizyczna nie traktowała problemów metafizycznych jako bezsensownych, lecz umiejscawiała ich znaczenie oraz funkcje w innej płaszczyźnie, poza obiektywną pewnością. Koncepcja ta nie była również filozofią zubożenia człowieka, odcięcia go od określonych duchowych możliwości. Przeciwnie, w walce przeciw metafizyce dochodziło do uwolnienia nowych możliwości¹¹⁶. W filozofii całości upatrywał Patočka alternatywy dla wszelkich filozofii syntez, filozofii idei czy filozofii bycia.

Myślenie o całości eksplodowało pod ciśnieniem krytycznych refleksji, ale w naszej świadomości kulturowej nie zostało zastąpione niczym jednolitym. Jednym ze znamion nowożytnego życia okazało się to, że do naszego wzoru życia nie należy żaden określony obraz świata, że nasze społeczeństwo nie ma jednolitej i pełnej wizji, wyobrażenia porządku rzeczy [...]. Jeżeli dostrzegamy tu jakieś zarysy takiego jednolitego obrazu, to w porównaniu z innymi światopoglądami są one silnie negatywne i uproszczone: wyeliminowana antyczna i średnio-wieczna skończoność świata, wyparte z centrum rozważań życie i człowiek, w miejsce życia materia nieożywiona, Bóg, odrzucony jako pojęcie eksplikatywne. Można powiedzieć, że wszystkie te zmiany w wizji świata mają jeden cel, a tym samym jeden kierunek: dezantropomorfizację świata¹¹⁷.

Rozumowanie Patočki było proste: jeżeli nauka zajmuje się tym, co przedmiotowe, obiektywnym poznaniem, to nie może być filozofią. I odwrotnie: jeżeli filozofia ma do czynienia z tym, co nieuchwytnie, to nie będzie nauką. Czy jednak nienaukowość takiej filozofii świadczy o jej irracjonalizmie? Patočka odrzucił taką tezę.

¹¹⁵ J. Patočka: *Descartes a metafysica...*, s. 153

¹¹⁶ Por. Patočka: *Nemetafyzická filosofie a věda*. V: Idem: *Péče o duši*. Sv. 3..., s. 604.

¹¹⁷ J. Patočka: *Świat naturalny jako problem filozoficzny...*, s. 8.

Możliwa jest oczywiście współpraca między filozofią a nauką – nie są one wrogami; przeciwnie, zachodzi między nimi ścisły związek, jest to kontakt przypominający stosunek jednego górskiego szczytu do kolejnego, oddzielonego doliną¹¹⁸.

Nasuwa się jeszcze jeden problem, który dostrzegał Richard Rorty: „Jeśli odrzucasz metafizykę, odrzucasz fundamenty. Jeśli odrzucasz »pozytywny« platonizm, odrzucasz ideę, że istnieje coś »poza«, oczekujące na poznanie, że istnieją takie przedmioty jak »prawo moralne«, »ludzkie prawa«. Niemetafizycy nie mogą powiedzieć, że demokratyczne instytucje rozjaśniają moralną rzeczywistość, zaś tyrański reżim tego nie czyni, że tyrani czynią źle, demokratyczne instytucje zaś dobrze”¹¹⁹. Faktycznie, nie istnieją żadne preegzystujące wartości, nie jest dany żaden zbiór zrozumiałych relacji regulujący sens naszego zachowania. Taki wytwarza się dopiero w walce przeciw temu, co obecne, i wyraża się wkroczeniem na drogę konfrontacji z bytem. Stajemy twarzą w twarz przed byciem. Według Patočki, negatywny platonizm miał swe słabości. Była to koncepcja wyraźnie defensywna, na podstawie której nie można powiedzieć nic powszechnego. Nie miała ona „uniwersalnego klucza”, otwierającego wszystkie zamki. Praski filozof zaznaczał:

Negatywny platonizm to niepewny rodzaj filozofii, która nie może wspierać się ani na tym, co ziemskie, ani na tym, co w niebie¹²⁰.

Siła negatywnego platonizmu tkwiła nade wszystko w tym, że pozwalał człowiekowi odrzucić metafizyczne roszczenia, dając mu przy tym możliwość oparcia się na nierelatywnej oraz światowej prawdzie. Patočka chciał przekroczyć metafizykę, ale bez utraty jej zasadniczych motywów, jak na przykład relacji całość – świat¹²¹. Miroslav Bednář zauważał: „Negatywny platonizm ukazuje, w jaki sposób prawda ujawnia się w nieustannej bitwie przeciw relatywizmowi wartości oraz norm, jednocześnie afirmując fundamentalną ideę historyczności człowieka”¹²².

¹¹⁸ Por. J. Patočka: *Nemetafyzická filosofie a věda...*, s. 605.

¹¹⁹ R. Rorty: *Prorok z Pragi: znaczenie czechosłowackiego filozofa Jana Patočki*. Przeł. A. Mordka. „ΣΟΦΙΑ” 2007, nr 7, s. 256.

¹²⁰ J. Patočka: *Negativní platonismus...*, s. 320.

¹²¹ Por. P. Rezek: *Negativní platonismus Jana Patočki...*, s. 65.

¹²² M. Bednář: *Ethics and Politics in Plato*, Tomáš Garrigue Masaryk and Jan Patočka as a Topical Issue. In: *Traditions and Present Problems of Czech Political Culture*. Eds. M. Bednář, M. Vejražka. Washington 1994, s. 143–157.

Filozofia negatywna nie wyjaśniała ostatecznego sensu wszelkiego bytu, lecz ukazywała, jak zrozumienie bytu wykracza poza bytujące rzeczy. Taka filozofia jest nieustannym apelem transcencji¹²³. Metoda negatywnego platonizmu to koncepcja polegająca na ontologicznej niepewności egzystencji, dlatego nigdy nie może stać się w pełni niezależna. Powtarzając za Kantem, człowiek nie zdoła się oderwać od swego *malum metaphysicum*, lecz dla Patočki będzie to brzmiało: nie może się nigdy oderwać od swej skończoności. Zgodnie z Kantem *animal rationale* zawsze pozostanie *animal metaphysicum*. Zgodnie z Sokratesem ludzkie życie zawsze będzie dążyć do życia w całości, która jednak nigdy nie będzie człowiekowi dana.

Na zakończenie – życie w równowadze i życie w amplitudzie

Jan Patočka wyróżnił dwa nastawienia człowieka wobec życia, które przekładają się na dwa sposoby życia w społeczeństwie oraz na dwie zgoła odmienne postawy filozoficzne¹²⁴. Pierwszą, którą nazwał „życiem w równowadze”, charakteryzowała się akceptowaniem powszedniego, normalnego dnia. Filozof podkreślał, że ludzkość tej naturalnej równowagi jeszcze nie osiągnęła. Nadejdzie jednak taki czas, kiedy wszystko zostanie tak zorganizowane, że nie będzie już miejsca na niepewność, zapanują harmonia oraz powszechna szczęśliwość¹²⁵. Czyż nie było to wielką ideą oświecenia? Filozofia reprezentująca tę postawę jest jasna, pozytywna oraz optymistyczna. Konsekwentnie jednak odrzuca, ignoruje, a nawet niszczy to, co nie jest „normalne”. Żyje w sprzeczności wobec tego wszystkiego, co odbiega od normy, co konstruktywne, fantastyczne oraz ryzykowne.

Ale pod powierzchnią zwykłego dnia panuje porządek nocy. I właśnie druga postawa – „życie w amplitudzie” – akcentowała to, co problematyczne, to, co labilne, to, co skrywa się pod powierzchnią normalnego życia. Patočka stwierdzał:

Życie w amplitudzie oznaczało egzystencjalną próbę oraz bunt.
W amplitudzie człowiek wystawia się na możliwości graniczne,

¹²³ Por. J. Patočka: *Věčnost a dějinnost...*, s. 135.

¹²⁴ Por. J. Patočka: *Životní rovnováha a životní amplituda...*, s. 54.

¹²⁵ Por. *ibidem*, s. 53.

które w zwyczajnym życiu są jedynie abstrakcyjnymi możliwościami. Protestuje on przeciw temu, co powszechne i oczywiste¹²⁶.

A w innym miejscu dodawał:

[...] filozof nie chce poszukiwać i konstruować sztucznych rajów, które zmieniają ludzką przyszłość, nie chce wzbudzać banalnej nadziei¹²⁷.

Zatem nasze *autentyczne* życie nie rozgrywa się w równowadze. Przeciwnie, okazuje się dramatycznym ruchem, w którym załamują się, ale zarazem się otwierają nowe horyzonty. Życie w amplitudzie to – jak sądził Patočka – wyjście z życia w enklawie, przekroczenie granic naszej egzystencji. Dopiero stając w obliczu wyboru bycia lub niebycia, człowiek doświadcza całości swej egzystencji, nie zamyka oczu przed nicością, nie oddaje się panowaniu harmonii dnia powszedniego. Egzystencja jest właśnie uświadomieniem sobie tej granicznej sytuacji życia każdego człowieka oraz wyzwania transcendencji. Właściwe bycie wymyka się światu, ponieważ życie to doświadczenie życia. Patočka podkreślał:

Sokratejski zwrot nie polega na przyjęciu konkretnej postawy; nie jest on również raptowną przemianą, w wyniku której człowiek zostaje przekształcony nagle w istotę doskonałą. Zwrot polega na tym, żeby się znaleźć w drodze, żeby zawsze czuć, że jest się w drodze – przez całe życie¹²⁸.

Filozofowanie polega wobec tego na egzystencjalnym ruchu, to proces zachodzący wewnątrz człowieka, który wiąże się z odrzuceniem naiwnej oraz ograniczonej powszedniości, ale także z podniesieniem się z upadku. W filozofii chodziło przede wszystkim o zyskiwanie samego siebie, czego najlepszym przykładem było filozofowanie oraz samo życie Sokratesa.

¹²⁶ Por. *ibidem*, s. 59.

¹²⁷ *Ibidem*, s. 58.

¹²⁸ J. Patočka: *Remarques sur le problème de Socrate*. „Revue philosophique de la France et de l'étranger” 1949, t. 74, no 4–6, s. 197.

Rozdział 2

Człowiek w dziejach

Gdyby to nie była opowieść o duszy, byłaby to tylko zwykła, morska przygoda¹.

Wprowadzenie

Jan Patočka zajmował się filozofią dziejów niemal od początku swej filozoficznej drogi: począwszy od rozprawy habilitacyjnej dotyczącej świata naturalnego, przez swe historycznofilozoficzne rozważania, koncepcję negatywnego platonizmu, na fenomenologii asubiektywnej skończywszy. W tych wszystkich projektach, niczym motyw scalający i organizujący myśl Czecha, przejawiała się filozoficzna refleksja nad dziejami i dziejowością.

Liczni komentatorzy uważali Patočkę filozofię dziejów za główny rdzeń jego filozofowania². Szczególnie uwidaczniało się to w ostatnich pracach czeskiego filozofa, by przywołać tylko słynne *Eseje hereetyckie z filozofii dziejów*. Nieprzypadkowo teksty dotyczące filozofii dziejów redaktorzy pism zebranych Patočki wydali pod tytułem *Troska o duszę*³. Czyż to nie słynne *epimeleia tēs psychēs* najlepiej oddaje istotę jego filozofii? Można nawet powiedzieć, że filozofia dziejów stała się dla praskiego fenomenologa *philosophia prima*.

W rozdziale tym zarysuję systematyczne konfiguracje filozofii dziejów, które składają się na tezę, że dzieje stanowiły konieczny

¹ J. Škvorecký: *Przypadki inżyniera ludzkich dusz*. Przeł. A.S. Jagodziński. Sejny 2008, s. 323.

² Por. I. Blecha: *Jan Patočka*. Olomouc 1997; R. Stojka: *Patočkova filozofia dejín*. Košice 2013.

³ Por. J. Patočka: *Pěče o duši*. Sv. 1–3. Přípr. I. Chvatík, P. Kouba. Praha 1996–2002.

warunek osiągnięcia autentycznej ludzkiej egzystencji. Potraktowałem ów temat niejako *en bloc*, pomijając podział na wczesną oraz późną refleksję nad dziejami. Wydaje się, że taka synteza niczego nie ujmuje z zasadniczego przesłania Patočki.

Podejście Patočki do filozofii dziejów było szczególne. Wyjątkowość ta wynikała z określenia, czym są dzieje i dziejowość. Projekt Patočki zasadniczo różnił się od filozofii dziejów, które znamy z koncepcji Giambattisty Vica, Johanna G. Herdera, Georga W.F. Hegla, Karla Marksa czy Oswalda Spenglera. Jeżeli założymy, że filozofia dziejów zajmuje się refleksją nad sensem i istotą dziejów, to można powiedzieć, że koncepcja praskiego filozofa wykraczała poza ramy klasycznie rozumianej filozofii dziejów (metafizyki dziejów). Patočka nie traktował jej jako swoistego filozoficznego namysłu nad historią, tym bardziej nie miał na myśli żadnych historiograficznych rozważań. Filozofia dziejów nie jest także interpretacją sensu tego, co się wydarzyło. Aby dotrzeć do kluczowego elementu jego teorii, należy przeanalizować momenty przełomowe, czyli początek i upadek dziejów. Patočki teza brzmiała: dzieje to dzieje człowieka. Tak zatem czeski filozof wyprowadził antropologiczną, czy może lepiej powiedzieć: fenomenologiczno-egzystencjalną interpretację dziejów. Filozofia dziejów to pytanie o sens bycia człowieka w świecie.

Pod koniec swej gwałtownie zakończonej kariery naukowej Patočka w swych badaniach podjął kwestię dziejów Europy – jak sam o tym mówił: „problemu Europy”. Rozważania te ściśle wiązały się z jego filozofią dziejów. Byłoby zaskakujące, gdyby takie badania pominął: Europa to przecież temat filozoficzny⁴. Na pytanie, czym jest Europa, odpowiadał, opisując i rozjaśniając jej dzieje oraz siły, które nią rządzą. Zdaniem Czecha, historia przypomina geologię: dzieje tworzą następujące po sobie warstwy. W obecnych dziejach zawiera się cała historia. Czy jednak oznacza to, że przeszłość wciąż jest żywa? A może inaczej: czy, a jeśli tak, to w jakim stopniu pozostajemy spadkobiercami Greków? Czy siła, która tkwiła u zarania Europy, wciąż jeszcze się tli? Od czasów nowożytnych – jak diagnozuje czeski fenomenolog – Europa pogrążała się w coraz większym kryzysie. Zdaniem Patočki, historia Europy to nieustanne wzloty i upadki. Europa powstała z troski o duszę, upadła zaś dlatego, że o duszy zapomniała. Jak obrazowo ujął to Patočka:

⁴ Por. J. Patočka: *Platón a Evropa*. V: Idem: *Pěče o duši*. Sv. 2..., s. 313.

Tragedia cywilizacji europejskiej polega na tym, że idea platońska wciela się w elektrowóz⁵.

Powstanie, trwanie oraz upadek Europy, a także próba odpowiedzi na pytanie, co dalej z Europą i jej duchowym dziedzictwem, to kolejne z tematów, które poruszę w tym rozdziale.

Człowiek jako istota dziejowa

Jan Patočka uważał, że współcześnie nie ma prac z zakresu filozofii dziejów. Nie widać wielkich projektów dziejowych, ocen konkretnych działań i zadań ludzkości. Czas filozofii dziejów już minął. Ostatnią bodaj wielką próbą konstrukcji dziejów były *Zmierzch Zachodu* Oswalda Spenglera oraz *Studium historii* Arnolda Toynbeeego. Przed dwustu laty filozofia dziejów rozkwitała. Od czasów romantyków niemieckich aż do Hegla pozostawała niemal najważniejszą dziedziną badań filozoficznych. Przyczyn tego było bardzo wiele. Niemal wszystkie te projekty koncentrowały się na tym, o czym ówczesny wiek marzył, czyli na wolności. Filozofia dziejów ukazywała trudną drogę jej zdobywania. Niewiele z tych projektów przetrwało do dziś. Niewątpliwie istnieje pewien związek zaniku filozofii dziejów z upadkiem myślenia metafizycznego, zwłaszcza tego o idealistycznej proveniencji. Boża Opatrzność, wieczne powroty, tragiczne fatum, samorealizowanie się ducha zastąpiono mniejszą lub większą regularnością i oddziaływaniem faktów i ich praw. Inaczej było z filozoficzną refleksją nad historią, która w XX wieku cieszyła się ogromnym powodzeniem. Wciąż aktualne pozostawało hasło „Nie ma rzeczywistego filozofowania, które nie byłoby historyczne”⁶. Oczywiście, nijak nie przekłada się to na rozwój filozofii dziejów.

Dzieje rozumiemy jako jednowymiarowy ciąg czy strukturę empirycznych faktów, które oddzielone są jednowymiarowym upływem czasu. Już samo pojęcie „fakt” sprawiło w historii wiele trudności. Zdaniem Patočki, czysty obiektywizm doprowadził do

⁵ J. Patočka: *Moderní nihilismus, jeho předpoklady a zakončení*. V: Idem: *Archivní soubor prací Jana Patočky. Péče o duši*. Sv. 2. [Samizdat]. Přípr. I. Chvatík, P. Kouba. Praha 1987, s. 446.

⁶ Por. *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg 1877–1897*. Hrsg. E. Rothacker. Halle 1923, s. 251.

fałszywego rozumienia dziejów. Wzorem takiej redukcjonistycznej interpretacji historii był pozytywizm. Współcześnie właśnie neopozytywistyczna naturalizacja człowieka i jego dziejów jeszcze bardziej ów stan pogłębiła. Jeżeli człowiek jest częścią przyrody, to dzieje, które się w nim rozgrywają, także są procesem przyrodniczym. Fakty nie wystarczają do skonstruowania filozofii dziejów. Nie chodziło w niej przecież o składowanie antyków.

Filozofia dziejów różniła się – według czeskiego filozofa – od obiektywnej nauki o historii stawianiem pytań. Celem obiektywnej historii było ustanowienie faktów i ich przyczynowe wyjaśnianie; zadaniem zaś filozofii dziejów – rozjaśnienie sensu dziejów. Dziejziną obiektywnej historii są przyczyny. Przedmiotem filozofii dziejów – wewnętrzne siły, niedające się zredukować do faktów⁷.

Ale czyż sam podmiot nie jest częścią dziejów? Czy historia właściwa to nie historia rozumienia ludzkiej sytuacji w świecie? Co zatem dzieje czyni tak naprawdę dziejami? Patočka odpowiadał:

Świat dziejów jest dla nas światem praktycznym, światem naszych praktycznych zainteresowań. Rozumieć dzieje dziejowo nie oznacza wyklądać (na przykład psychologicznie, ekonomicznie) tych zainteresowań, lecz ujmować je jako eksponenty typowych sił rządzących człowiekiem, jego życiem i światem⁸.

Patočka podkreślał, że filozofia dziejów to konieczna część ludzkiego życia. Dzieje to świadome kształtowanie życia człowieka, które nieustannie odnosi się do całości świata. Jeżeli tak jest rzeczywiście, to muszą one mieć swą właściwą strukturę, w której najważniejszą rolę odgrywają wewnętrzne rytmy: wzloty oraz upadki. Niemal każde życie może mieć wewnętrzną historię. Zachodzi tu konieczny związek między dziejowością i autentycznym (lub nieautentycznym) ludzkim byciem. Współzależność ludzkiej aktywności (bądź passywności) z dziejami to podstawowy rys koncepcji Czecha. Przypominał w tym Martina Heideggera, który pisał: „Możliwość i losy filozofii są jako dzieło wolności jestestwa człowieka przypisane jego egzystencji, tj. czasowości, a wraz z tym dziejowości, i to w sensie bardziej pierwotnym niż jakakolwiek inna nauka”⁹. W tym sensie filozofię dziejów zawsze określał moment subiektywny. Patočka zauważał:

⁷ Por. J. Patočka: *Schéma dějin*. V: Idem: *Péče o duši*. Sv. 3..., s. 340.

⁸ Ibidem.

⁹ M. Heidegger: *Podstawowe problemy fenomenologii*. Przeł. B. Baran. Warszawa 2009, s. 23.

Dzieje opierają się na tym, że możliwość życia wolnego – przeciw życiu związanemu, życiu mocarstwowemu, które je pierwotnie kontrolują i w których żyje – rozwija i buduje swój naturalny świat, w którym się pierwotnie wydarza w relacji do prawdy¹⁰.

Karel Novotny dodawał: „Filozofia dziejów jest dla Patočki możliwa tylko dzięki charakterystycznemu, osobistemu zaangażowaniu, zdecydowaniu, nie jako czysty składnik filozoficznego urzędowania¹¹.

Zdaniem Patočki, wszystko to, co wydarzyło się w dziejach, wpływa na nasze aktualne życie. To nie dzieje określają człowieka, lecz człowiek określa dzieje. Jeżeli na człowieka wpływają siły przeszłości, to tylko dlatego, że dzieje są kontaktem z czymś żywym. Dzieje i obojętność nie idą z sobą w parze. Jeżeli coś jest nam obojętne, to jest tym samym martwe dla dziejów¹². Patočka dodawał:

Dzieje są dla nas – a to znaczy – są faktycznie w nas – zawsze jako aspekt, nieobojętny¹³.

Jak wiadomo, da się żyć również bez historii, jednak by można było mówić o wolnym człowieku, o jego samostawianiu – potrzebne są dzieje. Z jednej strony stanowią one obiektywną moc, której zrozumienie nie jest osiągalne dla człowieka. Z drugiej zaś strony tylko ludzie utrzymują ją przy aktualnym życiu¹⁴. Praski filozof pisał:

Świat historii to nasz praktyczny świat, świat naszych (świadomych) zainteresowań [...]. W historii ludzie starają się nadać swemu życiu obiektywny sens za pomocą aktywnej twórczości. Ten sens nie jest niczym innym niż twórczością i realizacją własnej woli. [...] nie można nie dostrzec faktu, że także niedostatek energii albo woli jest mocą panującą nad życiem, i to na dodatek bardzo istotną¹⁵.

Patočka odróżniał historię powierzchowną, której dzieje i ich nośnicy podlegali przenoszonym siłom oraz konfliktom w sferze tych

¹⁰ J. Patočka: *Platón a Evropa...*, s. 318.

¹¹ K. Novotny: *Dějinnost a svoboda*. „Reflexe” 1995, č. 14, s. 12.

¹² Por. J. Patočka: *Několik poznámek k pojmům dějin a dějpisu...*, s. 39.

¹³ Ibidem, s. 40.

¹⁴ Por. ibidem, s. 39.

¹⁵ Por. J. Patočka: *Několik poznámek o pojmu „světových dějin”*. V: Idem: *Péče o duši*. Sv. 1..., s. 53.

sił, od historii wewnętrznej (głębokiej), kształtującej rozwój i konflikty tych twórczych sił¹⁶. Historia głęboka analizowała właśnie owo „płynące życie z jego możliwościami, które zwarte we współczesnej jedności tworzy świat”¹⁷. W związku z tym Patočka wyróżnił dwie koncepcje filozofii dziejów. Po pierwsze, filozofię, która w refleksji filozoficznej analizuje konstytuowanie dziejów (czasu) świata. Po drugie, filozofię dziejów jako historię światową, czyli próbę odkrycia, zrekonstruowania oraz zinterpretowania sił rządzących dziejami świata¹⁸. Koncepcja ta zakłada istnienie twórczych sił, które w procesie dziejów tworzą pewną jedność, otwierającą możliwości ludzkiego działania.

Zgodnie z tym można wyróżnić dwa typy filozofii dziejów. Pierwszy – obiektywistyczny, który reprezentował między innymi Hegel. Dzieje stanowią w niej funkcję ducha, rozwijającą się ku coraz doskonalszej postaci. To samo odnosi się do Marksa i jego drogi do społeczeństwa doskonałego.

Wszędzie w tych filozoficznych dziejach chodzi o jednorazowy, ponadludzki proces – czytamy – którego sens jest podyktowany mocami wyższymi i silniejszymi niż skończona ludzka indywidualność; chodzi w nich o manifestację ducha, boskiej idei, która „przychodzi do siebie” w dziejach¹⁹.

Drugi typ filozofii dziejów nie redukował prawdy do realności, czy to duchowej, czy to społecznej. Przedstawiał on losy człowieka, dla którego prawda się skrywała. Trzeba pamiętać, że dzieje, które rządzą byciem, nie muszą przecież oznaczać rozwoju.

Do tego drugiego nurtu można zaliczyć fenomenologię, choć w zasadzie fenomenologia w swym klasycznym nurcie kwestie filozofii dziejów pomijała. Nie ma zresztą w tym niczego dziwnego, ponieważ filozofia dziejów odwołuje się do pewnych konstrukcji myślowych, obcych bezpośrednim wglądom. Dopiero późna fenomenologia Husserla przyznawała się do dziejów. Nie są to jednak dzieje świata i człowieka, lecz historia nauki. Przypomnę, że dla Husserla konstytuująca doświadczenie transcendentálna subiektywność jest historyczna, ale dziejowość odnosi się jedynie do absolutnego podmiotu. Dzieje są dziejami nauki. Historią właściwą jest historia nauki. Heidegger uważał, że ludzki sposób bycia

¹⁶ Por. *ibidem*, s. 51.

¹⁷ *Ibidem*, s. 52.

¹⁸ Por. *ibidem*, s. 55.

¹⁹ J. Patočka: *O filosofii dějin*. V: *Idem: Péče o duši*. Sv. 1., s. 111.

wyróżniała wyjątkowa sytuacja dziejowa. Zdaniem autora *Bycia i czasu*, tylko życie człowieka może być sensowne. Ten bowiem, kto bycia dostąpił, musiał być „bytem zupełnie szczególnego charakteru: bytem otwartym, ale zarazem rozpostartym między życiem a śmiercią. Człowiek – w przeciwieństwie do rzeczy – to nie byt zamknięty, a jego wykładnię bycia stanowi rozumienie przeszłości, przyszłości oraz tego, co dzieje się aktualnie”²⁰. Heidegger związał czasowość z dziejowością, rozciągając *Dasein* od narodzin po śmierć. Jego pojęcie dziejowości nie miało tak wyraźnie wyznaczonego podmiotu. Patočka twierdził, że rozgrywała się ona tak naprawdę na tle anonimowości. Heideggera nigdy nie interesował proces powstawania dziejów. Człowiek to nie *creator sui*, nie wytwarzał bycia, lecz rzeczy. Chodziło mu wyłącznie o ukazanie struktury dziania się i jej egzystencjalno-czasowych warunków, czyli o ontologiczne rozumienie dziejowości. Te można wykazać jedynie na drodze konstrukcji fenomenologicznej. Heidegger pisał: „Pierwotnie dziejowe – twierdzimy – jest jestestwo. Wtórnie zaś dziejowe jest to, co spotykane wewnątrz świata, nie tylko poręczne narzędzie w najszerszym sensie, lecz także otoczeniowa przyroda jako »podłoże dziejowe«. Odmienny od jestestwa, dziejowy z racji swego należenia do świata byt nazywamy »świato-dziejowym«”²¹. Jeśli zaś dziejowość charakteryzuje bycie jestestwa, to także niewłaściwe egzystowanie musi być dziejowe. Jak podkreślał autor *Bycia i czasu*, dzianie się dziejów to dzianie się bycia-w-świecie, dlatego dziejowość *Dasein* jest z istoty dziejowością świata²².

Czy można zatem stwierdzić, że życie ludzkie współstanowi dzieje? Czy wraz z człowiekiem dana jest historia? Patočka odpowiada, że mamy wiele przykładów cywilizacji, o których można powiedzieć, że nie miały swej historii. Dlatego znajdujemy w myśli czeskiego fenomenologa rozróżnienie na dzieje i dziejopisarstwo. Można powiedzieć, że istniały ludy, które miały swą historię, jednak nie posiadały swych dziejów. Widać to, jeśli przyjrzymy się bliżej celom obu dziedzin. Celem cywilizacji przeddziejowych było podtrzymywanie określonego stylu życia człowieka przeddziejowego. Patočka stwierdzał:

Życie takie może przebiegać w ramach złożonych i potężnych organizmów społecznych, w wielkich państwach o skompliko-

²⁰ M. Heidegger: *Bycie i czas*. Przeł. B. Baran. Warszawa 2010, s. 470.

²¹ Ibidem, s. 479.

²² Por. O. Pöggeler: *Droga myślowa Heideggera*. Przeł. B. Baran. Warszawa 2002, s. 45 i nast.

wanej hierarchii i biurokracji, a jednak być w zasadzie niczym innym niż tylko ogromnym gospodarstwem domowym albo skupiskiem takich gospodarstw, nawarstwionych na centralnej komórce domu królewskiego, a przede wszystkim może całym sposobem swego życiowego funkcjonowania, sensem tego, co się tu dzieje, nie wykraczać ponad poziom gospodarstwa domowego z jego cykliczną cyrkulacją narodzin, płodzenia i zapewniania ochrony życia, a także z niezbędnym komplementarnym nurtem podtrzymywania życia za pomocą pracy i produkcji²³.

Jan Patočka przede wszystkim chciał pokazać, że dzieje to wewnętrzna walka człowieka o jego prawdziwość. Wszystko to, co wydarza się w tej sferze, nie jest faktem, lecz wytworem podtrzymywanych wewnętrznych siłami.

Mit

Filozof czeski w swych badaniach przedstawił niezwykle interesujące, można powiedzieć: fenomenologiczne, podejście do mitów. Dzieje zaczynają się od przekroczenia myślenia mitycznego, ale między mitem a filozofią nie ma przepaści. Obca Patočce była pozytywistyczna (Auguste Comte, Tomáš G. Masaryk) interpretacja mitu, kategorycznie stwierdzająca przeciwstawienie filozofii (nauki) mitowi. Ten drugi miał być jedynie wytworem fantazji. Przeciwnie, mit „mówił” coś więcej niż filozofia, ponieważ mity są prawdziwe – przekonywał czeski myśliciel. W tym sensie ciężko ludziom żyć bez mitów. W nich bowiem zawierała się praźródłowa sytuacja człowieka, powstała w walce z ciemnymi siłami świata. Mity dawały mu zrozumienie całości życia w świecie, dlatego jakaś radykalna demitologizacja nie była możliwa²⁴. Mity opisywały fundamentalne sfery, w których człowiek egzystował. Tematyzowały jego skończoność, śmiertelność, jego postawę wobec świata. Patočka podkreślał, że w mitycznym świecie panowali bogowie, człowiek zaś odgrywał

²³ J. Patočka: *Eseje heretyckie z filozofii dziejów*. Przeł. A. Czicibor-Piotrowski, E. Szczepańska, J. Zychowicz. Warszawa 1998, s. 41.

²⁴ Por. M. Petříček: *Mýtus v Patočkově filosofii*. „Reflexe” 1992, č. 5–6, s. 6; S. Jusko: *Mýtus a vznik gréckej filozofie*. V: *Patočka a grécka filozofia*. Eds. M. Ješič, V. Leško a kol. Košice 2013, s. 51–69.

rolę drugoplanową. Dopiero chrześcijaństwo, mimo swego teocentryzmu, dokonało pewnego zbliżenia Boga do człowieka, czyniąc tego pierwszego bytem osobowym. Na marginesie warto dodać, że relację mitu do religii uważał Patočka za niedostateczne zbadaną. Na pewno można stwierdzić, że zachodził między nimi bardzo silny związek, jak między dniem i nocą, dlatego wszelkie próby demitologizacji teologii musiałyby się zakończyć deteologizacją²⁵.

Pierwsi filozofowie nie odrzucali mitów. Patočka słusznie zauważył, że nie można filozofować w próżni, dlatego mity w pewnym sensie wyznaczały horyzont, w którym pojawiły się pytania filozoficzne²⁶. Choć mity dawały poczucie bezpieczeństwa, gruntu pod nogami, to jednak zawierały się w nich już wszystkie odpowiedzi. Mityczny człowiek był zwrócony ku przyszłości. Brakowało mu doświadczenia przejścia, wychodzenia bytu z ciemności do obecności. Dzięki mitom ludzie żyli szczęśliwie, aczkolwiek pasywnie (niedziejowo). Człowiek w micie żył wygodnie, zdany na los bogów, ale bez wolności. Patočka stwierdzał:

Zeus jest bogiem, który przyszedł do chaotycznego świata i zrobił porządek²⁷.

Filozofia z kolei bez pytań nie miałaby sensu, dlatego musiało nastąpić przejście od mitu do refleksji. Dokonywało się to za pomocą ruchu od nierefleksyjnego zjawiania się do jawienia się refleksyjnego. Patočka stwierdzał:

[...] człowiek żyje w prawdzie – a nie może inaczej, ponieważ człowiek jest istotą określoną w swej strukturze, zjawiskiem jako takim, a samo zjawianie [...] wyraża się w formie mitu. Zatem widzicie, że mit w dziejach nie umiera!²⁸.

Najlepiej kontynuację mitów widać nie w filozofii, lecz w tragedii greckiej. Takie rozumienie mitu zbliżyło Patočkę do koncepcji romantycznych, w których mitologia była nie tylko prawdziwa, lecz także stanowiła ogniwo wyższego porządku – ducha. To w nim dokonywał się mitologiczny proces. Ontologiczna rola mitu polegała na

²⁵ Por. J. Veselý: *Mýtus v myšlení Jana Patočky v době druhé světové války*, „Relexe” 2011, č. 40, s. 51 i nast.

²⁶ J. Patočka: *Platón a Evropa...*, s. 193.

²⁷ Por. J. Patočka: *Najstarší řecká filosofie. Přednášky z antické filosofie*. Praha 1996, s. 24.

²⁸ J. Patočka: *Platón a Evropa...*, s. 186.

jego anamnetycznym potencjale. Mity są bowiem obrazami tego, co znajdowało się „głębiej” niż sam świat. Zdaniem czeskiego filozofa, taka koncepcja miała jednak swą cenę: idealizm absolutny.

Duchowy ruch od mitu do powstania filozofii budował w ujęciu Patočki podstawę filozofii dziejów. Ale jemu chodziło przede wszystkim o uchwycenie dziejowości konkretnego, żywego człowieka. Ten ruch, zwrot ku człowiekowi, objawiał się dopiero w filozofii Sokratesa jako wiedza o niewiedzy. Mityczny człowiek żył w napięciu między zindywidualizowanym bytem a całością świata, tragicznie odczuwał różnicę między tym, co skończone, a tym, co nieskończone²⁹.

Jan Patočka wyróżnił trzy typowe mity. Pierwszy, biblijny, mit drzewa poznania i drzewa życia. Mit ów obrazował to, jak w człowieku dokonał się akt przejścia od ignorancji do poznania. Co ważne, człowiek, zjadając jabłko z drzewa, utracił również swą niewinność. Drugi, babiloński, mit Gilgamesza opowiada o poszukiwaniu wiecznej prawdy i nieśmiertelności. Wreszcie ostatni obrazuje źródłowe wcielenie ludzkiej skrytości, ale także błędzenia i zaślepienia na prawdę, czego przykładem był Edyp. Wszelkie te odniesienia mityczne prowadzą przede wszystkim do wykrystalizowania się antropologicznego stanowiska Patočki, ujmującego człowieka jako błędzącego, choć jednocześnie zdolnego do poznania prawdy, tęskniącego za nieśmiertelnością, a zarazem świadomego swej śmiertelności. Jak zaznaczał jednak, człowiek mityczny

Nie zna [...] tylko owego doświadczenia przejścia, wychodzenia bytu jako fenomenu z mroku do otwartości, przejścia, w którym odkrywa się również samo to, co pozwala się odkryć bytowi, a tym samym stwarza dopiero podstawę do pytań o to, co istnieje³⁰.

Człowiek powierzył się złu, pomimo że był w stanie odróżnić je od dobra³¹. Taki ontologiczny dualizm (dwuznaczność) człowieka wynikał ze skończoności jego istnienia. Mity po prostu opowiadają nam w różnych wersjach jedną i tę samą historię o wygnaniu człowieka z raju.

²⁹ Por. ibidem, s. 187.

³⁰ J. Patočka: *Eseje heretyckie z filozofii dziejów...*, s. 19.

³¹ Zob. J. Patočka: *Platón a Evropa...*, s. 190 i nast. Por. K.Y. Lau: *Patočka's Concept of Europe: An Intercultural Consideration*. In: *Jan Patočka and the Heritage of Phenomenology. Centary Papers*. Eds. I. Chvatík, E. Abrams. Dordrecht–Heidelberg–London–New York 2011, s. 240.

Klasyfikacja dziejów

Jan Patočka podzielił epoki w życiu ludzkości na trzy etapy: stopień niedziejowy, charakteryzujący się anonimowością tego, co przeszłe; stopień przeddziejowy, kiedy istnieje pamięć zbiorowa w postaci pisemnej tradycji; oraz stopień właściwy – dziejowy³². Zrozumienie początków dziejów miało decydujące znaczenie dla rozważań Patočki. Szczególnie przejście od epoki przeddziejowej do dziejów właściwych pozwoliło uchwycić samo centrum procesu dziejowego. Najpierw trzeba jednak scharakteryzować początkowe stopnie ludzkiego dziania.

Epoka niedziejowa (Patočka mówił także o fazie przeddziejowej) charakteryzowała się życiem w rytmie czysto przyrodniczym; życie to dawanie i przyjmowanie. W odniesieniu do tej fazy epoki nie można mówić o jakiegokolwiek pamięci zbiorowej czy instytucjonalnej, nie istniało żadne rozumiało (urzędowe czy obrzędowe) pismo. Przestrzeń życiowa ograniczała się wyłącznie do tego, co ludzie otrzymują od ziemi; do tego, co spadnie z nieba. Domem człowieka niedziejowego była przyroda. Można powiedzieć, że Patočka zarysował tu animalną formę życia, w której chodziło jedynie o jego podtrzymanie – nic więcej. Człowiek w pewnym sensie był niewolnikiem: żył z dnia na dzień. Niedostrzegalna pozostawała granica między tym, co naturalne, a tym, co ludzkie. Filozoficznie rzecz ujmując: świat przeddziejowy to świat naturalny; świat przed odkryciem problematyczności.

Świat bez problematyczności to taki świat – pisał Patočka – w którym nie doświadcza się skrytości jako takiej³³.

Dopiero z czasem, w ramach życia małych społeczności i gospodarstw, wytworzyła się wspólna pamięć. Odczuwalna stała się praktyczna potrzeba pisma. Bez tego nie udałooby się zachować tradycji, która stanowiła podstawę dziejów. To właśnie obiektywna pamięć pisma wyznaczyła – zdaniem Patočki – granicę między

³² Por. J. Patočka: *Eseje heretyckie z filozofii dziejów...*, s. 50. Patočkę inspirował między innymi tekst Oskara Beckera, w którym podzielił epoki cywilizacji: na podstawową (ograniczającą się do „teraz”), niższą (pojawienie się pierwszych oznak wolności) oraz dziejową (zapanowanie pełnej wolności, czyli możliwości zyskania lub utracenia siebie). Por. O. Becker: *La transcendance de la vie et l'irruption de l'existence*. „Recherches Philosophiques” 1932–1933, vol. 2, s. 112–130.

³³ J. Patočka: *Eseje heretyckie z filozofii dziejów...*, s. 19.

epoką niedziejową a fazą przeddziejową. Pismo zmieniło stosunek ludzi do świata. Jednak – jak zauważył praski filozof – w epokach przed powstaniem greckiego *polis* wydarzyło się jeszcze coś innego, a mianowicie powstanie wspólnot religijnych. Zachodziła oczywiście ścisła korelacja między wynalezieniem pisma i uniwersalizacją religii. Następowoło powolne przejście od magicznych sił, rządzących życiem plemion, do uniwersalnych religii wielkich cywilizacji. Świat przeddziejowy zamieszkiwało wielu bogów (wiele sił), których zadaniem było nie tylko panowanie nad człowiekiem, lecz także decydowanie za niego. Ludzie w epoce przeddziejowej dopiero w relacji do czegoś wyższego poznawali sens życia.

To coś wyższego, „transcendentnego”, „nadprzyrodzonego”, o czym się wie, choć się tego nie zaznało – podkreślał Patočka – tak jak zaznaje się potocznego doświadczenia, pochodzi z dualizmu ontologicznej metafory; w świecie bytów przejawia się obecność istnienia pojmowanego jako wyższe, niewspółmierne, nadrzędne, ale które nie jest jeszcze jasne jako takie, lecz dzieli z bytami tę samą sferę jednego świata, w którym wszystko ukazuje się i ukrywa zarazem – w sposób niedający się określić³⁴.

W ogóle nie funkcjonował podział: świat (wszechświat) – państwo. Patočka zauważał, że świata od wielkiego gospodarstwa domowego (państwa) nie oddzielała ostra granica. Władca był namiestnikiem boga na ziemi. Tak naprawdę faraon ustanawiał wszystko i zarządzał wszystkim, co działo się na jego terenie, czyli na świecie. Wszystkie starsze cywilizacje mają swe religijne jądro. Patočka zauważył jednak, że żadna ze starszych cywilizacji pozaeuropejskich nie stała się uniwersalna. Można powiedzieć, że rozwijały się one poza czasem, poza dziejami.

Takie cywilizacje (na przykład starożytne Chiny czy Egipt) opierały się zawsze na przeciwieństwie tego, co ludzkie, i tego, co je przekracza. Człowiek może, co prawda, „spotykać się” z czymś wyższym, ale nie może poznać tajemnicy jawienia się jako takiego. Człowiek nie potrafił jeszcze odróżnić ziemi jako horyzontu świata od ziemi rodzącej plony (ontologiczna metafora)³⁵. Patočka mówił w tym kontekście o egzystencji nieproblematycznej, a w konsekwencji – o nieproblematycznych (przeddziejowych) epokach. Autor *Esejów heretyckich...* pisał:

³⁴ Ibidem, s. 49.

³⁵ Por. ibidem, s. 45–46.

Tam, gdzie my jesteśmy niepewni, ludy naturalne zdają się wiedzieć, zanim jeszcze postawione zostaną pytania³⁶.

W życiu człowieka tkwiła ukryta problematyczność, która mogła się objawić. Jednak ludzie, czując się bezpiecznie, nie wykazywali potrzeby jej urzeczywistniania. Świat przed problematycznością był światem skromnego wprowadzie, ale jednak sensu. To świat Adama przed upadkiem, świat Gilgamesza czy świat wielkich cywilizacji Wschodu. Brakowało tam wolności, choć niewątpliwie, jak w tych ostatnich, wspinał się rozwinięła się kultura.

Jan Patočka uważał, że człowiek żyje tutaj tylko po to, żeby żyć, nie szukając głębszych form życia³⁷. Dodawał:

Człowiek powraca z takich awanturniczych wypraw do swego ludzkiego otoczenia, do żony i dzieci, pod swój winny krzew i do swego ogniska domowego, do małego rytmu życia włączonego w wielkie falowanie, w którym panują i decydują zgoła inne istoty i moce³⁸.

W pierwszych cywilizacjach wykształciła się pamięć i powstało pismo. Wszystko w nich przyjmowano za oczywiste, choć nie brakowało sceptycyzmu. Niejako zawieszono były pytania, których ludzie nie musieli sobie stawiać. Dopiero kiedy te „pytania” człowiek dziejowy postawił, wyraźnie zrozumiał sytuację, w jakiej się znajdował. Tym samym „wyjaśnił stosunek do fali, która go niesie”, i to „w świetle prawdy, którą jesteśmy, którą urzeczywistniamy”³⁹. Główne pytanie, jakie zadał Patočka, brzmiało: w jaki sposób człowiek stał się człowiekiem dziejowym?

Początek dziejów

Każdemu nowemu etapowi dziejów początek dawał jakiś wstrząs, przejście na inny poziom życia. Przemiana ta dokonywała się zarówno w życiu indywidualnym, jak i w całych społecznościach. Patočka pisał:

³⁶ Ibidem, s. 21.

³⁷ Por. ibidem, s. 23.

³⁸ Ibidem, s. 84.

³⁹ J. Patočka: *Několik poznámek k pojmům dějin a dějpisu...*, s. 44.

Człowiek na początku dziejów próbuje przekroczyć stanowisko życia biologicznego, dzięki temu, że jest on *zôon*⁴⁰.

Należy zatem rozjaśnić ów proces konwersji, który – zdaniem czeskiego filozofa – dokonał się w człowieku u zarania dziejów. Innymi słowy, pytanie brzmiało: co takiego odróżniało człowieka przeddziejowego od człowieka dziejowego?. Można powiedzieć, że dzieje powstały wówczas, gdy ludzie w określonych warunkach wytworzyli przestrzeń publiczną. Nie mogła być ona narzucona z góry. Musiała powstać niejako od wewnątrz, z przemiany zachodzącej w duszach. Udało się to tylko w jednym miejscu – w greckim *polis*. Mieszkańcy greckiego *polis* stanęli twarzą w twarz z rzeczywistością, w której żyli. Życie przestało być dla nich oczywistością; ucieczka w rutynę powszedniości czy niecodzienności już nie wystarczała. Praski filozof pisał:

Dzieje powstają jako podniesienie się z upadku i nie istnieje inny możliwy sposób, czy sposoby życia, inny niż z jednej strony zabiegi o pełny żołądek w nędzy, w niedostatku, nad którego złagodzeniem trudzą się ludzkie techniki, z drugiej zaś – orgiastyczne momenty prywatne i publiczne, seksualizm i kult. Grecka *polis*, epos, tragedia i filozofia – oto różne aspekty tego zrywu oznaczającego podźwignięcie się z upadku⁴¹.

Co zatem dawało impuls dziejom? Zdaniem czeskiego fenomenologa, ujawniły się pewne siły, niemożliwe do wydedukowania, które spowodowały ruch twórczej energii, wykształcił się określony zbiór możliwości, otwarty na wzlot ku autentyczności ludzkiego bycia. Grecki obywatel przeczuł religijny wstrząs, doświadczył politycznej przemiany, pojął filozoficzne zdziwienie. Nade wszystko zapanaowała szczególna relacja między duszą, życiem a wolnością.

Według Patočki, tym, co wyróżniało dzieje od innej ludzkiej aktywności, była wolność. Najważniejszym przejawem owej wolności, która stanowiła z kolei wynik otwartości duszy ludzkiej, okazały się filozofia oraz polityka. Człowiek zrozumiał, że przestrzeń wolności nie znajdowała się wśród otaczających go rzeczy, że życie na poziomie akceptacji nie wystarcza, że mity nie rozjaśniają wszystkich tajemnic. Przestał się utożsamiać z miejscem, w którym żył: świat stał

⁴⁰ J. Patočka: *Křest'anství a přirozený svět*. V: Idem: *Přirozený svět a pohyb lidské existence*. Sv. 3..., s. 278.

⁴¹ J. Patočka: *Eseje heretyckie z filozofii dziejów...*, s. 139.

się dla niego problematyczny⁴². Pojawienie się filozofii sprawiło, że wyłoniły się pytania, których w naiwnym świecie przeddziejowym ludzie nie mieli potrzeby stawiać. Dopiero w przestrzeni wolności otworzyło się miejsce dla myślenia. Człowiek zrozumiał, że bycie wolnym to zajęcie ryzykownej postawy między bytem a tym, co się za nim skrywa. Zdaniem Patočki, tym, co pozwala się zdystansować od faktyczności, jest wolność, która co prawda nie usuwa faktyczności, lecz pozwala człowiekowi wyzwolić się z jej ograniczeń⁴³. Autentyczne ludzkie bycie jest wzlotem, przekroczeniem oczywistego bycia, które nie byłoby możliwe bez starań duszy.

W tym znaczeniu polityka będzie życiem dla wolności, ale także filozofia będzie wypełniała ową przestrzeń. Życie polityczne w greckim *polis* jest zwrotem do przyszłości, do niepewności, przed którą dotąd chroniła ontologiczna metafora. W przeddziejowym świecie człowiek odnosił się do uniwersum za pośrednictwem czegoś innego niż własny czyn. Dziejowy człowiek uchwytuje te możliwości, które człowiek niedziejowy i przeddziejowy – w imię życia dla życia (w ontologicznej metaforze) – wślacza do tła. Patočka zauważał:

Ta nowa ludzka możliwość polega na wzajemnym uznaniu równych i wolnych jednostek – uznaniu, które musi się ciągle dokonywać, w którym aktywność nie ma charakteru przymusowego wysiłku, jakim jest praca, lecz stanowi przejaw wielko-duszości, ukazania tego, czym człowiek może być we współ-zawodnictwie z ludźmi zasadniczo sobie równymi⁴⁴.

To jednak dla Patočki oznaczało zarazem życie w sposób istotny, nie na sposób akceptacji, lecz inicjatywy i przygotowania, upatrywania okazji do czynu, nadarzających się możliwości; oznacza to życie w aktywnym napięciu, skrajnym ryzyku i w nieustającym wzlocie. Życie to staje się od tej chwili całą swą istotą, swą egzystencją różne od życia w akceptacji, które jest przyjmowane. Zdaniem czeskiego fenomenologa, życie polityczne czerpie wprowadzić swe swobodne możliwości z domu i pracy domowej, ale dom nie może istnieć bez społeczności, która nie tylko go chroni, lecz także nadaje mu sens.

Jedynie w tym pogodzeniu się z zagrożeniem, w tym poczuciu niezagrożenia wolne życie może się jako takie rozwijać. Autor *Esejów heretyckich*... pisał:

⁴² Por. ibidem, s. 56.

⁴³ Por. I. Chvatík: *Jan Patočka i filozofia dziejów*. Przeł. D. Bęben. W: *W kręgu filozofii Jana Patočki*. Red. M. Kornecki. Rzeszów 2008, s. 22.

⁴⁴ J. Patočka: *Eseje heretyckie z filozofii dziejów*..., s. 53.

Ono *jest* inaczej, a mianowicie w ten sposób, że sobie samo otwarło ową możliwość, dla której siebie rozda – a zarazem *widzi* to swoje oswobodzenie, widzi zależność tamtego i swobodną wyższość tego drugiego, widzi, czym życie jest i czym być może⁴⁵.

Życie to nie wyzbywa się swej przypadkowości, ale też nie poddaje się jej biernie; dzięki temu, że mu się ukazała możliwość prawdziwego życia, to znaczy całość życia, otworzył się przed nim świat. Jak podkreślał Patočka, całość przemawia bez mitu i tradycji – bezpośrednio. Człowiek pozbawiony oparcia zdany był jedynie na to, co mu się ukazywało. Życie polityczne stanowiło tę domenę, która nagle przed człowiekiem otwierała możliwość życia całą pełnią. Życie filozoficzne rozwijało to, co w nim ukryte. Patočka stwierdzał:

Dzieje są tam, gdzie życie staje się wolne i całościowe, gdzie człowiek świadomie buduje przestrzeń dla tak samo wolnego, nieprzestającego na samej tylko akceptacji życia i gdzie w wyniku zachwiania „małego” sensu życia, który akceptację w sobie zawiera, człowiek decyduje się na nowe próby nadania sobie samemu sensu w świetle tego, jak mu się ukazuje bycie świata, w którym jest umieszczony⁴⁶.

Ponieważ filozofia i duch *polis* były z sobą ściśle związane, tak że duch *polis* trwał nieustannie w postaci filozofii, ów partykularny proces, jakim jest powstanie *polis*, ma znaczenie uniwersalne. Ale moc, jaka wytwarza się wskutek walki, nie był siłą ślepą. Zdaniem Czecha, rozróżniać rzecz według jej bycia – to tyle, co widzieć ją w jej wejściu do sfery otwartej za pomocą wynurzenia się z ciemności, widzieć blask bycia ponad wszechświatem, otwartą noc bytów. To zaś jest kwestią tego, który jest mądry, czyli filozofa. Właśnie w nim koncentrowała się cała *arete*. Jak to przedstawiał Sokrates, *phronein* była największą *arete*. Mądrość polegała na mówieniu tego, co ujawniło się ze skrytości, i na czynieniu tego, co zostało zrozumiane w swej istotowej naturze.

Dzieje pojawiają się i mogą się pojawić jedynie dzięki temu – pisał Czech – że *arete*, owa doskonałość człowieka, który żyje już nie tylko dla życia, buduje przestrzeń potwierdzenia siebie w ten sposób, że ma wgląd w naturę rzeczy i działa zgodnie

⁴⁵ Ibidem, s. 55.

⁴⁶ Ibidem, s. 57.

z nią – buduje *polis* w oparciu o prawo świata, którym jest *po-lemos*⁴⁷.

Jak pisał Patočka, życia nie należy oceniać tylko ze stanowiska dnia (życia akceptowanego), lecz także ze stanowiska nocy (*polemos*). W ludzkiej naturze leżą upadek i wzlot. Przekroczenie oczywistego bycia – za pomocą ruchu prawdy – pozwala nam osiągnąć autentyczne ludzkie bycie. Taki wzlot, który nie jest możliwy bez troski o duszę, jest aktywnym dystansem do tego, co człowieka otacza. Wzlot pozwala człowiekowi na pełnię życia, choć życie nie jest już przyjmowane takie, jakie jest.

Jak obrazowo pisał czeski filozof, świat jako całość odsłania się na czarnym tle zamkniętej nocy. Człowiek nie ma już tradycji, nie może uzyskać pomocy od mitów, nie ma oparcia: zdany jedynie na to, co mu się ukazuje. Patočka dodawał:

Dzieje są tam, gdzie życie staje się wolne i całościowe, gdzie człowiek świadomie buduje przestrzeń dla tak samo wolnego, niepoprzestającego na samej tylko akceptacji życia i gdzie w wyniku zachwiania „małego” sensu życia, który akceptację w sobie zawiera, człowiek decyduje się na nowe próby nadania sobie samemu sensu w świetle tego, jak mu się ukazuje bycie świata, w którym jest umieszczony⁴⁸.

Polemos czyni zatem politykę i filozofię możliwą.

Trzy podstawowe ruchy życia

Kluczowym pojęciem w Jana Patočki filozofii dziejów był ruch. To Arystotelesowskie pojęcie zyskało w jego fenomenologii znaczenie szczególne. Czeski filozof wyraźnie podkreślał, że nie chodziło w tym przypadku o ruch w sensie fizycznym, *kinesis*, zmianę miejsca, lecz o ruch realizujący się jako możliwość⁴⁹. Patočki koncepcja ruchu była również konfrontacją z fenomenologią Husserla, w której – zda-

⁴⁷ Ibidem, s. 61.

⁴⁸ Ibidem, s. 57.

⁴⁹ Por. J. Patočka: *Aristoteles, jeho předchůdci a dědicové. Studie z dějin filosofie od Aristotela k Hegelovi*. Praha 1964; *Arystoteles: Fizyka*. Przeł. K. Leśniak. Warszawa 1968.

niem Czecha – brakowało „problemu całkowitego ruchu ludzkiego życia w świecie”⁵⁰. Wynikało to z przyjętej przezeń fenomenologicznej koncepcji czasu, która nie uwzględniała odmiennej czasowości różnych momentów egzystencji. Mówiąc językiem Heideggera: egzystencja miała ontologiczny status możliwości. Zatem ruch to nie ruch fizyczny, lecz dokonanie egzystencjalne. Patočka pisał:

Ruch to źródłowe życie, które nie przyjmuje swej jedności od substratu, lecz samo ją wytwarza⁵¹.

W ruchu egzystencji nie chodziło o realizację uprzednio zawartych w jakimś podmiocie momentów. Egzystować to nie ukazywać się w różnych postaciach, alternatywach, lecz być w możliwościach. Życ w możliwościach z kolei – to ciągle działać⁵². Ja nie jest substratem, lecz czymś, co się samo określa i w tym sensie uwalnia swe możliwości. Teza autora *Kim są Czeši?* głosiła, że ludzka egzystencja uchwytywana jest zawsze w ruchu⁵³. W teorii Arystotelesa ruch przebiegał między rzeczami na tym samym poziomie, na przykład jedna barwa mogła się zmienić w inną, substancja nieżywa – w żywą. Teoria Patočki nie dopuszczała możliwości takiej zmiany. Przeciwnie, na przykładzie melodii widać, że ruch urzeczywistnia się bez podmiotu. Aby jednak egzystencja mogła się poruszać, musi być cielesna. Cielesność egzystencji w świecie nie ma znaczenia ontycznego, lecz ontologiczne. Jest to podstawowa, źródłowa możliwość, warunkująca wszelki byt. Ruch bez podmiotu stanowił najgłębszy sens bycia, z którego powstawało rozróżnienie na egzystencję i cielesność. Ruch to pierwotne życie, czy mówiąc inaczej: życie to ruch.

Jan Patočka wyróżnił trzy fundamentalne rodzaje ruchu: akceptacji, obrony oraz prawdy⁵⁴. Trzeba dodać, że w różnych tekstach

⁵⁰ J. Patočka: *Prirozený svet a fenomenológia*. Přel. J. Bodnár. V: *Existencialismus a fenomenológia*. Ed. J. Bodnár. Bratislava 1967, s. 68.

⁵¹ J. Patočka: „*Přirozený svět*” v meditaci svého autora po třiatřiceti letech. V: *Idem: Fenomenologické spisy*. Sv. 2..., s. 265–334.

⁵² Por. J. Patočka: *Co je existence?*. „Filosofický časopis” 1969, č. 5–6, s. 690.

⁵³ Por. ibidem.

⁵⁴ Można odnaleźć – o czym zresztą wprost pisał Patočka – inspiracje teorii typów ruchów egzystencji. Przede wszystkim swe korzenie koncepcja Czecha miała w zradikalizowanych ontologiach: Heideggerowskiej (autentyczność – anonimowość) oraz Arystotelesowskiej. Ponadto od razu nasuwa się na myśl Platónska koncepcja duszy przedstawiona w *Państwie* (Przeł. W. Witwicki. Warszawa 2010), w którym mowa jest o trzech funkcjach duszy: metabolicznej, służącej zaspokajaniu potrzeb, emocjonalnej – zaspokojeniu sławy, oraz racjo-

(także w różnych kontekstach) miały one odmienne nazwy. I tak, ruch akceptacji to ruch zakorzeniania; ruch obrony – ruch reprodukcji, samowyrzeczenia; ruch prawdy – ruch wolności, przełomu. Ruchy te mają własną czasowość, to znaczy są określone za pomocą czasu. Jak podkreślał czeski filozof, każdy z tych ruchów zawierał całość czasowości – bez tego nie byłoby przecież ruchu – lecz w każdym z nich dominowała odmienna ekstaza – inny horyzont. Ruch akceptacji – wkroczenie w świat, osadził Patočka w przeszłości. Ruch obrony – w teraźniejszości. Ostatni z ruchów, prawdy – odnoszący się do całego świata – związał z przyszłością. Patočka przeniósł pojęcie ruchu z indywidualnej warstwy na pole ludzkości jako dziejów, dlatego podział Patočki należy dopełnić koncepcją etapów życia. I tak, epoka przeddziejowa związana jest z dwoma ruchami: akceptacji oraz obrony. Prawdziwe dzieje rozpoczynają się wraz z osiągnięciem ruchu prawdy. Tak jak ruch nie jest czymś fizycznym, a egzystencja czymś ontycznym, tak związku ruchu z życiem ludzkim nie można rozumieć w antropologicznym sensie.

Jak podkreślał Patočka, ruch akceptacji, czyli wkroczenia w świat, miał swe zakotwiczenie w przeszłości. Wyznaczał on wejście człowieka do świata. Wrzucenie to miało charakter mechanicznego przystosowania. Patočka mówił tu o ruchu instynktowno-afektywnym. Ruch akceptacji utożsamiał z popędowym aspektem człowieka. Nie chodziło filozofowi o to, że człowiekiem rządzą seksualne bodźce czy zmysłowe stymulanty, lecz o to, że człowiek jest zakorzeniony w świecie. Mówiąc językiem Heideggera: wrzucony w świat. Egzystencja człowieka nie może mu być jednak zupełnie obojętna. Ona od samego początku pozostawała nieobojętna, czuł jej obcość i nieprawość, domagał się prawa i znajdował je w przychylności najbliższych.

Głównym rysem ruchu obrony było przywiązanie życia do siebie samego: fizyczna konieczność istnienia służyła życiu. Praca wiązała się tu z problematycznością życia, ale jednocześnie przesłaniała spojrzenie na życie i przeszkadzała w życiu. Zwierzę i bogowie przecież nie pracują. Praca ludzka opierała się na założeniu wolnego dysponowania przestrzenią i czasem. Praca była ukierunkowana na cel. Ciężar pracy nie polegał na fizycznym wysiłku, lecz na tym,

nalnej, odnoszącej się do prawdy. Przede wszystkim jednak zaznaczała się interesująca zbieżność między teorią Czecha i koncepcją Hannah Arendt (filozofka nie znała dokonania Czecha). Punktem wyjścia antropologicznych rozważań autorki *Kondycji ludzkiej* (przeł. A. Łagodzka. Warszawa 2000) było wyróżnienie trzech fundamentalnych ludzkich aktywności: pracy, wytwarzania oraz działalności. Wszystkie one składają się na to, co określiła ona mianem *vita activa*.

że pewne decyzje były narzucane. Praca pozwalała nam odczuwać wolność, ale stawiała się także ciężarem, ponieważ

życia nie możemy brać po prostu jako coś obojętnego, lecz je zawsze musimy „dźwigać” – ręczyć za nie – i za nie odpowiadać⁵⁵.

Praca możliwa była dzięki wolności, ale zarazem rozwój tej wolności hamowała i tłumiła. W taki oto sposób praca okazała się wbrew dziejom. Utrzymywała człowieka w nagim życiu. Spiowem między pracą i życiem jest śmierć. Bogowie nie są absolutnie ponad wszelkim trudem, ale trud nie jest dla nich warunkiem życia w ogóle, lecz tylko dobrego życia. Ruch obrony związany był z pewnym rodzajem intersubiektywności. Praca oraz zaspokajanie praktycznych potrzeb odnosiły się do kogoś innego. W pracy dysponujemy sobą, ale jesteśmy dysponentami innych⁵⁶. Niewątpliwie, praca miała charakter niedobrowolności, dlatego stanowiła dla człowieka brzemię. Celem nowego społeczeństwa była praca dla samej pracy. Człowiekowi przypisano konkretne role społeczne. Nie można mówić tu o byciu wolnym. Jeżeli człowiek chce żyć, musi pracować. Ale praca może przynieść nam również ulgę, może nie ekstatyczną, ale jednak pozwolić na jakiś stopień dystansu. Taka właśnie dialektyka: brzemię – ulga, charakteryzowała drugi ruch.

Ruch drugi zakładał pierwszy. Jak podkreślał czeski fenomenolog, między nimi nie było przejścia, lecz jedynie wzajemne przenikanie. Jego zdaniem, dwa pierwsze ruchy są nierefleksyjne, człowiek nie był w stanie wziąć pełnej odpowiedzialności za siebie i innych. Patočka wyjaśniał:

Nie można być, tzn. wkraczać we wszechświat ujednostkowionych rzeczy, bez ruchu akceptacji i samowyrzeczenia, *dike kai tisis*. Z chwilą kiedy stajemy się ogniwami łańcucha akceptacji, jesteśmy *eo ipso* również potencjalnymi uczestnikami pracy; już dziecko przygotowuje się do niej, a samo to przygotowanie jest początkiem pracy⁵⁷.

Trzeci ruch charakteryzuje się wstrząsem, który wiązał się z czasem antycypującym przyszłość. Ruch prawdy ujawniał się w relacji do samego jawienia się – fenomenalności. Patočka uważał, że prawda

⁵⁵ J. Patočka: *Eseje heretyckie z filozofii dziejów...*, s. 24.

⁵⁶ J. Patočka: *Świat naturalny...*

⁵⁷ Ibidem, s. 44.

pozwała na zjawianie się. Jej rozumienie odpowiada tu otwartości na możliwości, na to, co dopiero nadejdzie. Przełom – bo tak można mówić o tym egzystencjalnym zwrocie – związany był z wolnością, czyli z uświadomieniem sobie swej skończoności.

Fenomenologia asubiektywna a dzieje

Jana Patočki filozofia dziejów ściśle związała się z koncepcją fenomenologii asubiektywnej, opartej na założeniu, że człowiek to byt, w którym rozgrywał się proces zjawiania się. A horyzontem owego zjawiania się była dziejowość. Czeski filozof pisał:

[...] świat się ukazuje, realność nie tylko jest, lecz także się zjawia. Jeśli tak, to wówczas ten szczególny moment, o którym słusznie możemy sądzić, że musi należeć do podstawowych elementów, do fundamentu świata samego w sobie [...], oznaczał zarówno to, że człowiek jest czymś więcej niż cały świat rzeczywisty, tkwi o wiele głębiej niż świat materialny, materialne elementy, o których sądzimy, że są nienaruszalne i niezniszczalne⁵⁸.

Fenomenologia dla Jana Patočki to nauka o strukturze zjawiania się jako takiego. Nie była ona kierunkiem epistemologicznym, jak mogłoby się na pierwszy rzut oka wydawać. Poznanie tego, co się zjawia, to faktycznie zadanie teorii poznania, ale tylko przy założeniu, że świat byłby nam dostępny. Neokantowska gnozeologia okazała się właśnie taką próbą. Patočka pisał:

Ale o zjawianiu się jako takim, o jego charakterze, o tym, że rzeczy zjawiają się w swej całości, nie ma mowy w teorii poznania⁵⁹.

Poznający świat musi się ukazywać, ale z tego nie wynika, że dostępny jest poznającemu w całości. Sposób zjawiania jest czymś skrytym. Jeżeli zjawianie się rzeczy ujmuje się jako wydarzenie, to trzeba przewartościować Husserlową definicję tego pojęcia, w myśl

⁵⁸ J. Patočka: *Platón a Evropa...*, s. 269.

⁵⁹ Ibidem, s. 81.

której zjawianie się każdej rzeczy jest czymś gotowym, danym. Jest to zawsze jednoznaczne. Zdaniem Patočki, jako ludzie nie pozostajemy w pewnej i trwałej relacji do zjawiania się. Do naszej relacji należy także to, że dotykamy tego, co się nie zjawia, czegoś ciemnego.

Patočka już wcześniej zauważył, że świat naturalny nie da się pojąć w taki sposób, w jaki nauki przyrodnicze ujmują rzeczy, że potrzeba do tego zasadniczej zmiany postawy – nastawienia się na ich charakter zjawiskowy. Czeski filozof stwierdzał:

Człowiek nie jest więc miejscem, w którym byt się tworzy, aby mógł się zjawić w postaci oryginalnej, ale też „duch” ludzki nie jest czymś, w czym odbijają się zjawiska jako oddziaływanie „świata zewnętrznego”. Człowiek daje bytowi okazję, by mógł on ukazać się taki, jaki jest, ponieważ jedynie w jego byciu obecne jest zrozumienie tego, co to znaczy być. A więc możliwość, której rzeczy same w sobie nie mają i która nie ma dla nich sensu, możliwość dojścia do swego bycia, to znaczy do stania się fenomenami, ukazania się⁶⁰.

Zdaniem Patočki, ukazywanie się jest zawsze ukazywaniem się komuś, dlatego trzeba zbadać podstawę ukazywania się. Fenomen zjawiania się jest zatem niemetafizycznym przypominaniem jego podstaw, bo obiektywnie, pozytywnie nie można go uchwycić. Rzeczy zjawiające się wokół nas to wulgarne fenomeny, z założenia wymagające istnienia głębszych fenomenów, które są pierwotnie ukryte. Trzeba je wydobyć na światło. Heidegger bardzo dobrze to zrozumiał – ten, komu fenomeny się zjawiają, musi być bytem mającym szczególnie charakter – musi być bytem otwartym.

Jan Patočka stwierdzał za Heideggerem, że człowiek w swej istocie jest otwartością. Husserl, objaśniając zjawianie się, odwoływał się do subiektywnej immanencji i rozumiał je jako częściowe przyznawanie sensu za pośrednictwem mentalnych aktów. I to uczyniło go ślepym na kwestię bycia oraz jej związku ze zjawianiem się. Tak więc jawienia się należy szukać w jego źródle poza bytem. Ale źródło to – bycie – stanowi przedmiot metafizyki. Ponieważ nie jest ono bytem, przeto z punktu widzenia bytu musi być nicością. To skrywanie jest walką, konfliktem, przejawia się w ukazywaniu samym. Na czym polega ten konflikt? Otóż na tym, że życie, które jest życiem w jasności, przekształca się w tę jasną rzecz tak, że transcendens gubi się w interesie transcendującego i w wyniku tego życie samo sobie zaprzecza.

⁶⁰ J. Patočka: *Eseje heretyckie z filozofii dziejów...*, s. 12.

Fenomen to samodzielna, nierealna część uniwersum. Nierealna, lecz określona swym sposobem realność. Fenomen nie jest bytem w sensie przedmiotu, współokreśla bycie. Umożliwianie samego zjawiania się nie należy tylko do zjawiania, lecz także do skrytości. Nie ma zjawiania się bez skrytości. Każde zjawianie się to odkrywanie. Fenomen zawsze będzie tylko fenomenem całości. Świat jako prafenomen nie jest dany jako realność, nie zjawia się, on nie ma statusu fenomenu – on fenomenalizuje. W życiu zachodzi konflikt między tym, co się ukazuje, a tym, co się na jego podstawie ukazuje. W tym, co się ukazuje, skrywa się ukazujące. W centrum stoi kwestia nieskrytości.

Sens dziejów

Pojęcie „sens” jest bardzo szerokie, dyskusję nad nim zdominowały analityczne badania nad semantyką. Także w fenomenologii oraz w myśli egzystencjalnej problem sensu znalazł swe rozliczne ujęcia, czego najlepszym przykładem okazało się pytanie o sens życia ludzkiego. Według autora *Esejów heretyckich...*, sens zwraca naszą uwagę na ludzką działalność. Nie ma czegoś takiego, jak sens sam w sobie. Także rzeczy nie mają sensu. Sens może być tylko sensem dla kogoś: sensowne jest jedynie życie człowieka. Sens to uzasadnienie tego, co człowiek musi odnaleźć sam. Sens należy uchwycić⁶¹. Można powiedzieć, że sensem jest to, na czego podstawie coś staje się zrozumiałe. Patočka jako przykład podał cierpienie:

We wszystkich tych przypadkach „sens” nie jest czymś oczywistym, lecz musimy go dopiero pozyskać drogą interpretacji, która usuwa to, co nam zrazu przeszkadza go ujrzeć, co go przesłania, wypacza, zaciemnia⁶².

Oznaczało to, że sens nie jest dany z zewnątrz, nie zyskał obiektywnego kryterium swego sprecyzowania. Zgodnie z założeniami Patočki filozofii dziejów sens życia jest zarazem sensem dziejów. Każde życie bowiem ma swą historię i własny sens.

Jan Patočka zwracał szczególną uwagę na dwie kwestie: po pierwsze, jaka relacja zachodzi między sensem a celowością?. Po drugie: jaki charakter ma relacja między sensem a wartościami?.

⁶¹ Por. J. Patočka: *O filosofii dějin*. V. Idem: *Péče o duši*. Sv. 1..., s. 113.

⁶² J. Patočka: *Eseje heretyckie z filozofii dějův...*, s. 75.

Czeski filozof uważał, że w żadnym przypadku nie powinno się utożsamiać sensu z celowością. Taka relacja musiałaby się opierać na związku przyczynowym, co jednak w przypadku sensu byłoby bezpodstawne. Ponadto istnieją działania celowe, które utraciły swój sens (Patočka jako przykład podawał współczesną naukę), oraz działania niecelowe, które mają swój sens, jak na przykład zachowanie osób histerycznych. Wartość nie jest więc niczym innym niż tylko sensownością bytu wyrażoną tak, jak gdyby chodziło o jakąś jakość. Zdaniem Patočki, wartości gwarantowały to, że o sensie można było mówić, wartości zapewniały sensowność. Sensowność bytu jest niezachwiana, dopóki same wartości pozostają właśnie nieproblematyczne.

Według Patočki, w przeciwieństwie do sensowności dopiero wolność przynosi wstrząs. W tym przypadku należy interpretować to jako zachwianie sensu życia. Nie należy jednak widzieć tu żadnych metafizycznych praw. Zdaniem czeskiego filozofa, mamy tu do czynienia wyłącznie z konkretnym doświadczeniem. Nie możemy wprowadzać sensu w coś, co jest go pozbawione. Czeski filozof stwierdzał:

[...] przecież myśl, że tworzymy sens, tak że sensowność bytu czy brak sensu są w naszej mocy, pozostaje w sprzeczności z opartą na fenomenach ideą otwartości na byt i jego sens⁶³.

Takie niemetafizyczne uchwycenie sensu pozwala człowiekowi balansować na jego granicy. Byt bowiem może ukazywać się bądź jako sensowny, bądź jako sensu tego pozbawiony.

Patočka wyraźnie dostrzega antymonię bycia i sensu. Powołuje się przy tym na Friedricha Nietzschego, który ową sprzeczność między tym, co istnieje, a absolutnością sensu bardzo dobrze zdiagnozował. Niemiecki filozof traktował nihilizm jako fenomen pozytywny, a w konsekwencji absolutny sens uznawał za wrogi życiu. Wedle Patočki, takie rozwiązanie było iluzoryczne. Uważał, że sens względny nigdy nie zdoła usensownić tego, co jest sensu pozbawione. Patočka wyjaśniał:

Ale wyjście z niewoli, z potocznego zaabsorbowania, nie jest tu odkryciem czegoś zasadniczo pozytywnego, odkryciem wiecznych, a tym samym wolnych od wszelkiej względności, istot, lecz jest odkryciem bycia istniejącego na zapleczu wszelkiego bytu i jego znaczeniowości, bycia, które nie jest niczym istnieją-

⁶³ Ibidem, s. 79.

cym, lecz właśnie z punktu widzenia tego, co istnieje, czystym nic, czystym dziwem – dziwnością tego, że byt jest tym, co umożliwia ów krok wstecz względem wszelkiego bytu, dzięki któremu życie ludzkie jest tym, czym jest – stałym dystansem wobec rzeczy istniejących i możliwością odnoszenia się do nich w tej przestrzeni i w oparciu o nią⁶⁴.

W tym znaczeniu filozofia jest ryzykiem, ponieważ całe życie wciąga nas w sferę zmieniającego się sensu. To właśnie nazywał Patočka historią⁶⁵. Jak podkreślał, filozofia nie zapewnia człowiekowi jakiegoś wyższego sensu życia. Prowadzi ona wyłącznie do zachwiania pierwotnej skromnej sensowności. Z tego powodu filozof unikał publicznego życia, ponieważ zachwiał pewność, której społeczeństwo potrzebowało do codziennego działania. Metafizyka zamiast do obiecywanej czy oczekiwanej sytuacji pozytywnej wiedzy do niepewności, jest doświadczeniem występującym z wielką siłą właśnie wtedy, gdy człowiek, pozbawiony praktycznego sensu swej egzystencji w społeczności, zwraca się ku swemu wnętrzu, aby tam znaleźć to, czego mu życie w społeczności nie dało. W ten sposób między człowiekiem a światem narasta nieufność, która oddziałuje też na filozofię jako „organ sensowności”. Jak pokazuje autor *Esejów heretyckich...*, człowiek w epoce przeddziejowej może żyć w pokoju z bytem, nie zaś w wyniszczającej z nim walce. Podstawą sensu jest zatem jego problematyczność. Lepszy jest sens uchwycony krytycznie niż absolutnie dany. Patočka pisał:

Człowiek nie może żyć bez sensu, i to sensu całkowitego oraz absolutnego, a to znaczy: nie może żyć w pewności braku sensu. Ale czy znaczy to, że nie może żyć w sensie poszukiwanym i problematycznym? Czy nie jest możliwe, że do sensowności należy właśnie życie w atmosferze problematyczności⁶⁶.

Dzieje jako dzieje Europy

Jan Patočka utożsamiał dzieje Europy z dziejami w ogóle. Dzieje Europy są bowiem jedynymi dziejami, poza nimi nie istnieją żadne

⁶⁴ Ibidem, s. 83.

⁶⁵ Por. ibidem.

⁶⁶ Ibidem.

inne. To, co znajduje się poza Europą, można określić tylko jako kulturę empiryczną, co z perspektywy filozofii dziejów jest czymś po prostu niedziejowym. Ale Patočka podkreślał jeszcze inną cechę Europy:

Poza Europą powstały potężne, wspaniałe, głębokie systemy kształcenia, jednak w żadnym z nich rozum człowieka nie stał się tematem głównym⁶⁷.

Teza czeskiego filozofa może się wydawać nieco kontrowersyjna, dogmatyczna, europocentryczna, dlatego trzeba się bliżej przypatrzeć samej argumentacji. Patočka – powołując się na Husserla – stwierdzał, że Europę charakteryzowała uniwersalność. Zdaniem Husserla, idea Europy nie jest czymś przypadkowym, jak się dzieje to w odniesieniu do innych kultur. Autor *Esejów heretyckich...* pisał:

Europa to idea wspólnego rozumu, idea objawiona już w Grecji, później przemieniona w rzeczywistość uniwersalnego państwa na ziemiach Rzymu, uduchowiona i uwewnętrzniona w chrześcijaństwie, gdzie sam Bóg – istota uniwersalna – stał się człowiekiem [...], wreszcie w nowożytnej nauce wytworzyła swój ostatni organ, który stawiał nas twarzą w twarz ze światem, w którym wszystko [...] nagle podnosi głos i znowu ożywają rzeczy, co do których wierzyliśmy, że już dawno są martwe⁶⁸.

Uprzywilejowana pozycja Europy wynikała z tego, że rozum zajmował centralne miejsce w jej dziejach. Husserl mówił o dziejach Europy jako o związku teleologicznym, którego osią jest idea rozumowego wglądu i opartego na nim życia. Dla autora *Badań logicznych* Europa jest logosem, uniwersalnym rozumem, którego przejawem były wielkie projekty europejskie, jak filozofia grecka, chrześcijaństwo oraz nowożytna idea nauk. Dzieje Zachodu wykazywały jednolity dynamiczny prąd, stanowiący element wewnętrznej ciągłości ludzkich dziejów.

Współcześnie jednak należy na nowo uzasadnić ów *logos* i europejski rozum. Patočka uważał – w tym różnił się od Husserla – że

⁶⁷ J. Patočka: *Evropský rozum*. V: Idem: *Péče o duši*. Sv. 1..., s. 116.

⁶⁸ J. Patočka: *Příspěvek českých zemí k ideálu moderní vědy*. Lovaňské přednášky. V: Idem: *Češi*. Sv. 2..., s. 235.

drogą do tego jest jedynie powrót do przestrzeni, w jakiej Europa powstawała. Zrozumieć bowiem Europę oznacza odpowiedzieć na pytanie: jak ona powstała?. Dopiero w dalszej kolejności należy rozważyć sam proces formowania i przekształcania się Europy, poczynwszy od greckiego *polis* aż do zakończenia drugiej wojny światowej.

Dzieje Europy to dzieje prób i realizacji troski o duszę. Patočka stwierdzał:

Troska o duszę otwiera bycie duszy samej. Istotę duszy możemy zrozumieć dopiero wówczas, gdy się o nią troszczymy [...]. Filozofia w swej właściwej istocie jest troską o duszę⁶⁹.

Troska o duszę przechodziła w dziejach różne metamorfozy. Człowiek musiał ciągle walczyć o swe miejsce w świecie. Ivan Blecha, jeden z najlepszych komentatorów myśli czeskiego filozofa, zauważał: „To, z czego zrodziła się Europa, jest wstrząsem oczywistego: właśnie Europa – podkreśla Patočka – pozostaje niejasna w sobie i sobie niepewna. Zachowanie tej niepewności, wstrząśnięcie wszelką oczywistością nie jest relatywizmem, wręcz przeciwnie: stała misją, podstawową wartością egzystencji”⁷⁰. Dzieje Europy są ruchem wyznaczanym wzlotami i upadkami.

Europa stała na mocnych duchowych podstawach, ponieważ troska o duszę była również troską o innego oraz troską o państwo. Do istoty dziejów należy jednak wstrząs, dlatego historia jest w pewnym sensie rewolucyjna, nie uznaje ciągłości. Europa powstała w procesie wielkich katastrof: upadku greckiego *polis* czy rzymskiego imperium. W horyzoncie tych wielkich konwersji przebłyскуje motyw przewodzący europejskim dziejom – wolność.

Troska o duszę

Jan Patočka wyróżnił kilka postaci troski o duszę. Po pierwsze – jak zauważał Czech – troszczymy się o duszę, aby mogła w swej czystości wędrować przez świat, co widać w filozofii Demokryta i Arystotelesa. Po drugie, tu przywołuje Platona, myślimy i po-

⁶⁹ J. Patočka: *Evropa a doba poevropská*. V: Idem: *Péče o duši*. Sv. 2..., s. 126.

⁷⁰ I. Blecha: *Patočka a Rádl*. „Filosofický časopis” 1997, č. 5, s. 876–877.

znajemy tak, aby uczynić swą duszę „twardym kryształem bytu”. Patočka określał Platona i Demokryta mianem fundatorów koncepcji filozofii jako troski o duszę⁷¹.

Czeski filozof Patočka podkreślał, że po upadku Cesarstwa Rzymskiego koncepcja troski o duszę stała się podstawą Sacrum Imperium. To właśnie ono stało się spadkobiercą troski o duszę. Patočka mówił o trzech wersjach Świętego Cesarstwa Rzymskiego: zachodniej, bizantyjskiej oraz islamskiej. Tu dopiero ukazała się w całej okazałości jedność zachodniej Europy, charakteryzująca się wewnętrznym dualizmem władzy duchowej i świeckiej. W Imperium Rzymskim – jak zauważał Patočka – troska o duszę nabierała charakteru starań o stosunek prawny w sferze całej *oikumene*. Sprawiedliwy i prawy jest człowiek dzięki temu, że się troszczy o duszę. Ale Rzym bardziej skupiał się na poszerzaniu swych granic niż na filozofii. Słabość filozofii wykorzystała religia, która od swego zaistnienia odrzucała filozofię.

Patočka stwierdzał, że troska o duszę jest jedna i jako dziedzictwo europejskie jedynie przejawia się w różnych postaciach.

Koncepcja troski o duszę swe korzenie miała w filozofii Sokratesa. Był on nie tylko prototypem filozofowania, lecz także prawdziwym twórcą kultury europejskiej, duchowym założycielem Europy⁷². To właśnie Sokrates oddzielił okres dziejowy od epoki przeddziejowej. Sprawił, że bogowie ostatecznie opuścili Ateny. Co prawda, po jego bohaterskim czynie ujawniły swe moce inne demony absolutu, dlatego można powiedzieć, że śmierć filozofa była jednocześnie początkiem powolnego końca dziejów Europy. Jeżeli założymy zatem, że u podstaw powstania Europy tkwiła działalność Sokratesa, to należy wyraźnie dopowiedzieć, że dziedzictwem europejskiego myślenia była koncepcja wiedzy o niewiedzy.

Można porównać znaczenie Sokratejskiej troski o duszę do apelu delfickiej wyroczni *gnōthi seauton*. Poznać samego siebie oznaczało doświadczyć swej skończoności, rozpoznać swe granice. Patočka dodawał:

Troska o duszę rozpoczyna się wytyczeniem granic między tym, co człowiek, co Sokrates, co jego partner w rozmowie wie,

⁷¹ Por. J. Patočka: *Démokritos a Platón jako zakladatelé metafyziky*. V: Idem: *Péče o duši*. Sv. 2..., s. 365.

⁷² Por. I. Chvatík: *Zodpovědnost „otřesených”*. V: *Dějinnost nadcivilizace a modernita. Studia k Patočkově konceptu nadcivilizace*. Eds. J.P. Arnason, L. Benyovszky, M. Skovajsa. Praha 2010, s. 146.

a tym, czego nie wie. Wiedza o dobru jest dla człowieka w swej właściwej formie poznania wiedzą o niewiedzy⁷³.

Troska o duszę charakteryzowała się określoną wewnętrzną dynamiką. Patočka wyróżniał jej trzy funkcje⁷⁴. Po pierwsze – diagnostyczną, czyli poznanie stanu duszy partnera w rozmowie. Nie chodziło tu o psychologiczny wgląd, lecz o ontologiczne zapewnienie duszy o swym bycie. Po drugie, funkcję destrukcyjną, doprowadzającą do wykazania sprzeczności poglądów. Atakował opinie tych, którzy próbowali żyć w pewności i samooczywistości. Ale nikt przecież nie popełnia błędów świadomie. Trzeba sobie uświadomić, czym jest owa wiedza o niewiedzy, by ich nie popełniać. Sokrates miał zdolność i możliwość krytykowania życia we wszystkich jego przejawach, a jednocześnie stawiania pytań o dobro. Po trzecie, rolę egzystencjalnej maieutyki, czyli pomocy w odkryciu nowych możliwości autentycznego bycia. Troska o duszę jest zarazem troską o duszę innego.

Sokratejskie pytania pozostają jednak bez odpowiedzi. Chodziło w nich jedynie o to, aby dusza mogła zrozumieć, negatywnie, ale jednak zgłębić, czym jest dobro, by z tej negatywności przejść do czegoś żywego, różniącego się od rzeczy⁷⁵. Nie chodzi tu bowiem o poznanie dobra, lecz o jego poszukiwanie. W ogóle Sokratejskie filozofowanie skupiało się na poszukiwaniu drogi do dobra, czyli autentycznego sposobu życia. Troskę o duszę rozumiał Sokrates jako wewnętrzne przeżycie, które nie determinuje duszy do zewnętrznych korzyści, jak to było w przypadku sofistów. Tylko dusza może decydować o sobie samej, tylko ona ma w sobie siłę, by móc odróżnić dobro od zła. Patočka mówił w tym przypadku o otwartości duszy, która w istotny sposób wiązała się z odpowiedzialnością. Czy Sokrates nie był

pierwszym, który stanął twarzą w twarz ciemnej tyranii i starej moralności przeciwstawił ideę, że człowiek, który jest w pełnym tego słowa znaczeniu ukierunkowany na prawdę, badając to, co jest dobre, nie wiedząc sam, co jest dobre, a tylko odrzucając fałszywe domniamania, [...] musi dojść do konfliktu,

⁷³ J. Patočka: *Sókratés. Přednášky z antické filosofie*. Praha 1991, s. 116–117.

⁷⁴ Por. Cajthmal: *Evropa a péče o duši. Patočkovy pojetí duchovních základů Evropy*. Praha 2010, s. 52 i nast.

⁷⁵ Por. J. Patočka: *Věčnost a dějinnost. Rádlův poměr k pojetím člověka v minulosti a současnosti*. V: *Péče o duši*. Sv. 1., s. 145.

który nie może skończyć się inaczej niż zniszczeniem tego dobra. Tego jest Sokrates świadomy⁷⁶.

Dlatego Sokrates nie jest przedstawicielem jakiegokolwiek typu intelektualizmu, ponieważ troska o duszę nie oznacza dla niego faktu, że prawda została dana raz na zawsze, lecz jest trwającą całe życie, samokontrolującą się praktyką życiową⁷⁷. Życie w prawdzie to życie w pytaniu postawionym na uświadomionej problematyczności.

Niewątpliwie Sokrates sprzeniewierzył się temu, co absolutne: bogom i państwu. Uznając problematyczność, ukazał nowy sposób życia. Wszystko to, co uważaliśmy dotąd za oczywiste, wcale takie być nie musiało. Pytania Sokratesa otworzyły nowe życiowe możliwości. Spór dotyczył także samej filozofii. Patočka dodawał:

Swym życiem i swą śmiercią Sokrates dowiódł, że można filozofować, i dlatego inni będą ciągle nad jego postawą rozmyślać – nie jest możliwe filozofowanie bez Sokratesa⁷⁸.

To właściwie od niego rozpoczyna się właściwa filozofia, a tym samym dzieje. Zdaniem Patočki, Ateńczyk odsłonił historyczność człowieka, która wprawdzie nigdy nie może być ostatecznie zrealizowana, lecz jest drogą nieustannego wypełniania dobra jako przejawu troski o duszę. Wiedza o niewiedzy dystansuje się od tego, co wieczne. Człowiek podąża drogą tego, co ostateczne. Nie może osiągnąć swego celu, lecz jest pewnym tego, że właśnie tylko ta droga jest jego własnym doświadczeniem. Patočka pisał:

[...] próbuje wcielić to, co jest wieczne, do czasu i do własnej istoty, a zarazem próbuje pewnie stać w czasach burzy, pewnie stać we wszystkich niebezpieczeństwach, jakie to z sobą niesie, pewnie stać, kiedy troska o duszę zagraża człowiekowi⁷⁹.

Sokrates zatem stworzył europejskiego człowieka, ponieważ powstanie Europy zbudowano na wstrząsie tego, co oczywiste. Taka niepewność, brak możliwości oparcia się na absolutnych podstawach – co nie oznacza relatywizmu – stanowiły podstawę Europy. Problematyczny sens jest przecież główną wartością egzystencji ludzkiej, o czym wiedział już Sokrates.

⁷⁶ J. Patočka: *Platón a Evropa...*, s. 226.

⁷⁷ Por. J. Patočka: *Eseje heretyckie z filozofii dziejów...*, s. 111.

⁷⁸ J. Patočka: *Platón a Evropa...*, s. 224.

⁷⁹ Ibidem, s. 225.

Nieco inaczej widzieli to Demokryt i Platon. Według Platona, dusza może istnieć tylko wówczas, gdy istnieje dobro, ponieważ jej podstawowym ruchem jest ruch w kierunku dobra. Z innej strony – dobro ma sens, jeśli istnieje taki ruch. Dusza nie tylko umożliwia pojęcie całkowitej hierarchii bycia w znaczeniu dobra, pojęcia teleologicznego, lecz jednocześnie usprawiedliwia samo dobro, dając odpowiedź na pytanie: dlaczego człowiek wybiera dobro, nie zło, dlaczego wybiera prawdę, a nie złudzenie?⁸⁰. Zdaniem autora *Esejów heretyckich...*, duszę można zrozumieć tylko wówczas, gdy istnieje coś takiego jak bycie, które nie jest fizyczne, nie jest cielesne, nie jest to rzecz, nie jest to świat rzeczy i rzeczowych dziejów wokół nas. Ten zakres bycia objawia dusza sama, swym własnym ruchem, mianowicie myślącym samookreśleniem oraz refleksją dotyczącą tego określenia: to jest właśnie troska o duszę⁸¹. Platon uważał, że dusza może mieć dwa stany. Może żyć w upadku oraz we wzlocie. Dla egzystencji duszy decydujący jest jej samoruch.

Troska o duszę dla Demokryta była wyłącznie usprawiedliwieniem samego poznania, którego cel stanowiło pogłębianie wiedzy. W teorii filozofa z Abdery to wiedza determinuje dobro. Inaczej jest w koncepcji Platona, w myśl której nie troszczymy się o duszę, aby przeniknąć do ostatecznych przyczyn bytu, lecz poznajemy, ponieważ troszczymy się o duszę⁸².

Koniec Europy

Pod koniec życia Patočka uważał, że w filozoficznym sensie Europa i jej duchowe dziedzictwo zniknęły na zawsze. Koniec Europy to koniec dziejów lub odwrotnie: koniec dziejów oznaczał upadek tradycji europejskiej. Europę zniszczyła jej własna siła. Może, co prawda, dziwić taka katastroficzna wizja Patočki, ponieważ nigdy europejskie państwa nie były tak bogate i potężne. Europa stała się właściwie panem świata, panem świata ekonomicznego. To przecież ona rozwinęła kapitalizm, sieć światowej ekonomii i handlu. Ona panowała nad światem politycznym dzięki monopolowi swej siły. Zwłaszcza w XIX wieku Europa panowała w świecie ducha

⁸⁰ Por. ibidem, s. 131.

⁸¹ Por. ibidem, s. 259.

⁸² Por. ibidem, s. 121.

i materii, choć nie była już wówczas jednością, jak na przykład w średniowieczu. W XIX wieku niemożliwe byłoby już zjednoczenie całej Europy pod jednym hasłem. Pierwsza wojna światowa okazała się krokiem na drodze do upadku⁸³. Druga wojna światowa, która – zdaniem Patočka – stanowiła kontynuację pierwszej, wyznaczyła już datę rzeczywistego upadku Europy, a zarazem podziału duchowych dziejów na Europę i epokę poeuropejską (pozaeuropejską). Europa po drugiej wojnie światowej utraciła swą hegemonię zarówno materialną, jak i duchową. Po drugiej wojnie światowej dzieje nie są już dziejami Europy, lecz dziejami planetarnymi. Patočka zauważał:

Wygląda to tak, jakby na początku dziejów znajdowało się koło życia biologicznego i samozakorzenienia i jakby na przeciwnym końcu, tam gdzie człowiek stoi dziś, ponownie wyjawiała się ta szczególna figura ludzkiego życia⁸⁴.

Człowiek, który wyrwał się z epoki przeddziejowej, ponownie się w niej znalazł, i to nie jako element cyklu wiecznych powrotów, lecz po prostu w wyniku zaniedbania swego głównego zadania – troszczenia się o duszę.

Patočka często odwoływał się w swych rozważaniach do poglądów historyka Geoffreya Barraclougha, dlatego warto przedstawić kilka jego tez. Punktem wyjścia koncepcji Brytyjczyka było uwypuklenie pewnych strukturalnych przemian, które dokonały się w świecie na przełomie XIX i XX wieku. Fazę współczesną wyróżniały inne cechy jakościowe niż epoki poprzednie. Mówiąc wprost: świat, w którym dzisiaj żyjemy, jest inny niż świat Ottona von Bismarcka czy Georga W.F. Hegla. Historyk pisał: „Historia współczesna (*contemporary*) różni się i co do jakości, i co do zakresu od tego, co nazywamy historią nowożytną (*modern*)”⁸⁵. Za akcentowaniem tej różnicy idzie stwierdzenie o braku ciągłości między okresem nowożytnym a erą współczesną. Tak wyraźną – jak zaznaczył autor – że można ją nawet porównać do przeciwstawienia epoki średniowiecznej okresowi nowożytnemu. Dlatego angielski mediewista pisał o wielkiej przemianie.

Zdaniem Barraclougha, konflikty nasilające się w Europie, ale także na świecie (nie można bowiem wyizolować Europy z obszaru

⁸³ Por. J. Patočka: *Schéma dějin...*, s. 275.

⁸⁴ J. Patočka: *Křesťanství a přirozený svět...*, s. 9.

⁸⁵ G. Barraclough: *Wstęp do historii współczesnej*. Przeł. D. Petsch. Warszawa 1971, s. 20.

świata) nie miały swej genezy w epoce poprzedzającej. Jego zdaniem, każda wielka epoka historyczna zmagala się ze swymi aktualnymi problemami, czego wcześniejsze epoki nie doświadczyły. Ujawniały się w niej nowe siły, które spowodowane były licznymi, wzajemnie z sobą powiazanymi wydarzeniami.

Za koniec starego świata historyk przyjął 1945 rok, datę zakończenia wyniszczającej Europę wojny. Ale już podczas niej zarysowywał się dominujący wpływ energii atomowej oraz techniki na obraz świata. Symbolem tych zmian była chmura w kształcie grzyba nad Hiroszimą. Barraclough dodawał: „[...] jest to jeszcze okres, w którym nastąpił przełom w poznaniu i osiągnięciach naukowych oraz zawarty został sojusz między nauką a technologią, sojusz, który może zmienić po wszystkie czasy materialne podstawy naszego życia na skalę niepojętą jeszcze przed pięćdziesięciu laty; lecz ten sojusz jednocześnie unaoczniał nam możliwość samounicestwienia”⁸⁶. Jako symptomy nowego świata – wyniku rewolucji naukowej, technicznej i ekonomicznej, jaka dokonała się pod koniec XIX wieku – wymieniał Barraclough: rozwój systemu partyjnego, wzrost znaczenia innych państw, zwłaszcza azjatyckich, czy przejście od indywidualizmu do demokracji masowej, co spowodowało zmianę całego systemu politycznego i społecznego. Interesujące jest, że Barraclough nie uważał konfliktów ideologicznych za typowe dla czasów współczesnych. Miały one oczywiście swe znaczenie, ale tylko jako podłoże zmian – na przykład ruchów narodowościowych w Azji. Można mówić o końcu Europy i powstaniu postimperialistycznego świata, który nie jest już światem europejskim. Zmiana w świecie, sięgająca swą genezą zapewne do czasów rewolucji przemysłowej, sprawiła, że Europa stała się wyłączną właścicielką nauki i techniki. Imperializm okazał się jednak problemem, ponieważ europejskie państwa zamiast opanować świat, toczyły między sobą rywalizację. Europa przestała być duchowym przywódcą świata. To niewątpliwie optymistyczny prognostyk dla świata, a pesymistyczny dla Europy.

Tak jak powstanie Europy miało związek ze zrodzeniem się troski o duszę, tak jej koniec ściśle wiązał się z zapomnieniem o tej trosce. Początku tego upadania Patočka upatrywał już w XV wieku. Człowiek nowożytny powoli odchodzi od troszczenia się o własną duszę. W jego życiu rozpoczyna się powolna dominacja zasady posiadania i panowania. Człowiek zaczyna troszczyć się o świat zewnętrzny. W ogóle – filozofia powoli odchodziła od pojęcia duszy,

⁸⁶ Ibidem, s. 57.

które współcześnie jest pustym brzmieniem starego świata. Bacon pokaże nam, że człowiek powinien organizować swe życie wokół wiedzy. Kartezjusz, który może wydawać się przeciwieństwem autora *Novum Organum*, określa człowieka jako *maître et possesseur de la nature*. Jak pisał:

Dla ekspansywnej Europy Zachodniej nie istnieje już odtąd żadna uniwersalna więź, żadna uniwersalna idea, która potrafiłaby się wcielić w konkretną i skuteczną instytucję zespalającą i stać się autorytetem: prymat mieć przed być wyklucza jedność i uniwersalność, i daremne są próby zastąpienia ich władzą⁸⁷.

Tak jest również z Europą, która wskutek kolonizacji stała się grabieżcą światowego bogactwa⁸⁸. Troska o posiadanie zapanowała nad Europą.

Według Patočki, oświecenie przyniosło Europie monopol nauki i techniki. Czeski filozof – jako jeden z nielicznych – krytycznie wypowiadał się na temat roli tego okresu w historii Europy, próbując krytycznie rozprawić się z mitem oświecenia jako epoki wielkiego racjonalistycznego przełomu, dzięki któremu ludzkość zostaje wprowadzona na drogę szczęśliwości. W pewnym sensie ostatnim europejskim wiekiem Europy jest wiek XIX – wiek imperializmu i rodzących się nacjonalizmów.

Po drugiej wojnie światowej dzieje nie są już dziejami Europy, lecz dziejami planetarnymi. Ludzkość oddała się innym troskom, dlatego dzieje stały się dziejami planetarnymi i kierują się już innymi wartościami. Patočka rozpatrywał tę kwestię zarówno z politycznego, jak i z filozoficznego punktu widzenia. Jeśli chodzi o zagadnienie polityczne (należałby tu mówić raczej o geopolityce), to czasy powojenne charakteryzują się tym, że coraz więcej do powiedzenia mają kraje pozaeuropejskie. Co ciekawe, czeski filozof określa niektóre z tych państw, na przykład USA, jako bezpośrednich spadkobierców Europy. Tak oto pisał:

Powstaje nowy świat, w znaczeniu nowej, uniwersalnej, planetarnej mocy o politycznej strukturze⁸⁹.

⁸⁷ J. Patočka: *Eseje heretyckie z filozofii dziejów...*, s. 115.

⁸⁸ Por. J. Patočka: *Zamyšlení nad Evropou*. V: Idem: *Péče o duši*. Sv. 3..., s. 260.

⁸⁹ J. Patočka: *Duchovní základy života v naší době*. V: Idem: *Péče o duši*. Sv. 2..., s. 16.

Niewątpliwie, są liczne pokrewieństwa między Ameryką i Europą, jednak nie o same wzajemne oddziaływania w tym przypadku chodzi. Europa dosłownie przestaje być centrum świata, traci swą pozycję na rzecz innych monumentalnych projektów. Czy są one jednocześnie przepełnione duchem? Tu Patočka miał wątpliwości. Bo nawet jeżeli znajdziemy tam jakieś pozytywne (czytaj: odziedziczone po Europie) elementy, to czyż nie podlegają one przemożnej sile techniki oraz upajaniu się swym bogactwem? Patočka odwołuje się do prostego sloganu: Europa się amerykańizuje. Widać to na przykładzie filozofii, która powoli traci na znaczeniu społecznym, a przecież była dotąd uważana za główną siłę europejskiego myślenia.

Utrata tego źródłowego stanu, jakim była troska o duszę, spowodowała regres naszego człowieczeństwa do etapu przeddziejowego, gdy – jak pamiętamy – sensem naszego życia było samo życie. Przypomnę tylko, że nasze wtargnięcie do dziejów ma związek z przełamaniem – z problematyzacją sensu, z fundamentalnym ruchem prawdy jako drogą do wolności. Życie w epoce poeuropejskiej staje się celem samym w sobie. Pracuje się tylko po to, by pracować. Nasza powszedniość staje się coraz bardziej opanowana i kontrolowana przez techniczną racjonalizację.

Bardzo trudno jest wyrwać się z tego procesu upadania. Patočka przytaczał przykłady aktywnego życia, które przejawiają się poezji czy filozofii, a zatem wskazują sposoby, które pozwalają człowiekowi podnieść się po upadku i przyznać się do dziejów. Jednym z przejawów kryzysu jest wzrost tendencji nacjonalistycznych, które – w celu udowodnienia swych racji – zdolne są do wywoływania wojen. Jest jeszcze jeden fenomen świadczący o upadku naszej cywilizacji europejskiej. To nuda. Patočka – podążając za Heideggerem – rozumie nudę jako ontologiczny status życia człowieka i jego relację do powszedniości. Rozmaite są tego przyczyny. Patočka uważał, że świat pozbawiony tajemnicy jest po prostu nudny. Warto powiedzieć kilka słów o bliskim dla Patočki terminie *Gestell*. Czy będzie jeszcze możliwe, aby człowiek stał się człowiekiem dziejowym, czy – jak pisał Patočka – „przyznamy się dziejów”⁹⁰? Główne pytanie brzmi: czy ludzkość zechce mieć jeszcze swą historię?. A wszystko zależeć będzie od tego, co odziedziczy po Europie. Jednym ze sposobów ratunku przed upadkiem jest solidarność zachwianych. Wydaje się, że zachodzi duże podobieństwo między koncepcją troski o duszę w jej wymiarze społecznym i solidarnością zachwianych. Obie są doświadczeniami związanymi z życiem duchowym. Patočka uważał

⁹⁰ Por. J. Patočka: *Schéma dějin...*, s. 297.

nawet, że za pomocą solidarności udało mu się odnowić zapomniany już typ filozofii jako troski o duszę. Solidarność wstrząśniętych to nic innego jak solidarność ludzi duchowych. Taki człowiek nie musi już zamykać oczu na problematyczność, lecz może się z nią zmierzyć, może żyć w prawdzie. Czeski filozof zaznaczał:

Środkiem do przewyciężenia tego stanu jest solidarność zachwianych. Solidarność tych, którzy potrafią zrozumieć, o co chodzi w życiu i śmierci, a tym samym i w dziejach. Że dzieje są konfliktem samego gołego życia, spętanego strachem, z życiem na szczycie, które nie planuje przyszłych powszednich dni, lecz widzi jasno, że dzień powszedni, jego życie i „pokój” mają swój kres. Tylko ten, kto może to zrozumieć, kto jest zdolny do nawrócenia, do *metanoia*, jest człowiekiem duchowym. Przecież człowiek duchowy zawsze rozumie, a jego rozumienie nie jest samym tylko rozumieniem faktów, samą tylko „obiektywną wiedzą”, jakkolwiek musi on obiektywną wiedzę opanować i zaszeregować do sfery tego, co jest jego sprawą i nad czym ma przewagę⁹¹.

Oczywiście, w rozważaniach Patočki przewija się pytanie: co utrzymało się z tego europejskiego dziedzictwa, czy możemy mieć nadzieję na przyszłość, czy tylko musimy oddawać się iluzji?. Pojęcie troski o duszę przypomina pojęcie „troski” Heideggera. Zauważył to także Derrida, który uważał troskę o duszę za kombinację Platonskiej troski o śmierć z Heideggerowską troską⁹². Filozofia grecka definiuje duszę jako to, co umożliwia człowiekowi dotarcie do prawdy. Patočka pisał:

Kiedy myślimy o początkach, to najbardziej prawdopodobną rzeczą, jaka przychodzi nam na myśl, jest ta, że z jednej strony mamy świat, jako zbiór tego wszystkiego, co jest, z drugiej strony filozofującego człowieka z jego zdolnością do zrozumienia tego, co jest w świecie. Ową zdolność do rozumienia określa się mianem duszy. Jest to źródłowe rozumienie, to, na podstawie czego człowiek ma zdolność do prawdy i do indywidualnych prawd⁹³.

⁹¹ J. Patočka: *Eseje heretyckie z filozofii dziejów...*, s. 185.

⁹² Por. J. Derrida: *Herezja, tajemnica i odpowiedzialność: Europa Jana Patočki*. Przeł. A. Drop. „Logos i Ethos” 1993, nr 1, s. 137–158.

⁹³ J. Patočka: *Čtyři semináře k problému Evropy*. V. Idem: *Pěče o duši*. Sv. 3..., s. 319.

Trzeba jednak zastanowić się nad tym, co może oznaczać zdolność do prawdy, zdolność do życia w prawdzie, by posłużyć się tym określeniem.

Dusza – zdaniem Patočki – dla Greków nie jest jakimś szczególnym rodzajem bytu, obiektywnym elementem w hierarchii bytów, lecz miejscem naszej relacji do własnego bycia. Jest zdolnością do zrozumienia własnego bycia i miejscem, gdzie może dokonać się rozwój ku pełni naszego bycia, jeśli dążymy do dobra, albo może nastąpić upadek, kiedy tracimy swe bycie w wyniku czynienia zła. Koncepcja duszy ma zatem charakter ściśle ontologiczny: dusza definiowana jest jako samoruch, a ten z kolei wiąże się z ruchem samego bycia. Dusza stanowi w pewnym sensie wyznaczniki głównych ruchów bycia w stronę dobra lub zła. Patočka podkreślał jednak, że dusza pozwala nam wybrać dobro – to jest podstawowy ruch duszy, ale wybieramy dobro nie dlatego, że jest wieczne, że jest konkretną wartością samą w sobie, lecz dlatego, że nasz ruch ku niemu reprezentuje najwyższy stopień naszej duszy.

Troska o duszę wydarza się wskutek ruchu, który ujawnia nasze możliwości i dlatego leży u podstaw podejmowanej działalności oraz naszych wyborów. Patočka stwierdzał, że troska o duszę była w tym samym czasie podstawą dwóch fundamentalnych możliwości duszy, dwóch dziedzin, w których się porusza. Dusza codziennego stosunku z rzeczami i ludźmi w naiwnie akceptowalnej solidarności. Przeciwnieństwo tego stanowi dusza kwestionująca badania refleksyjnego ducha, nalegającego w solidnych schematach, jasności i ścisłości. Husserl rozwiązania kryzysu europejskiego człowieczeństwa upatrywał w odnowieniu racjonalności. Jak pisał Patočka,

idea nauki, idea nieuprzedzonej teorii jest taką wszechogarniającą teleologiczną ideą, której nosiciel, europejskie człowieczeństwo, jest powołane do tego, aby się stała nie tylko panem ziemi i świata, lecz także twórcą i interpretatorem wszystkich jego ideałów. Europejskość jest racjonalizatorem wszystkich ideałów, wszystko dostaje nowe oświecenie dzięki jego samodzielnej myśli i nieuprzedzonej teorii, która wnosi jasność i spójność do wszystkich porządków życia⁹⁴.

Patočka tę wyliczankę uzupełnił, wspominając o upadku europejskich języków, mówił wręcz o końcu klasycznego wychowania,

⁹⁴ J. Patočka: *Masarykovo a Husserlovo pojetí duševní krize evropského lidstva*. V: Idem: *Češi*. Sv. 1., s. 25.

które przez wieki spajało Europę, o malejącym znaczeniu filozofii czy historii, o upadku znaczenia małych państw i narodów. Dlatego uważał, że dusza była miejscem akcji filozofowania, ale nie w znaczeniu odbywania jakiejś podróży do wiecznej prawdy, lecz jako ruch, jako proces myślenia, ale myślenia problematycznego. Troska o duszę wyraża się w myśleniu problematycznym⁹⁵. Ale czy polityka i filozofia mogą opierać się na niepewnym gruncie?

Heretycka filozofia dziejów

Co to znaczy, że Patočka filozofia dziejów była heretycka⁹⁶? Czeski filozof nigdy wyraźnie się na ten temat nie wypowiedział. Czyżby chodziło o opozycję wobec klasycznie (metafizycznie i teologicznie) rozumianej filozofii dziejów? A może o polemikę z panującą za czasów Patočki w Czechosłowacji materialistyczną wykładnią dziejów? A może był to sygnał zdystansowania się wobec klasycznie rozumianej fenomenologii? Można stawiać podobne pytania jeszcze bardzo długo, kończąc na religijnym kontekście filozofowania Patočki, co kazałoby nam rozumieć owo słowo niemal dosłownie⁹⁷.

Patočka był świadom, że dokonywał pewnej konstrukcji w swej pracy nad dziejami, toteż dla wielu historyków, ale także filozofów jego koncepcja była trudna do przyjęcia. W Patočki filozofii dziejów nie ma żadnych praw, które moglibyśmy odkryć, a zatem nie można niczego powiedzieć o przyszłości. Historyczny czas nie może być sukcesywny. Dzieje nie kierują się żadnymi prawami, lecz wyrażają się z ludzkiej wolności. Dzieje nie znają niczego ostatecznego. Co więcej, dzieje nie są procesem, który zmierza do równowagi, jak to w świecie przyrody; przeciwnie – walczą z równoważnymi tendencjami do absolutyzacji i uniwersalizacji. Dzieje nie są niczym innym niż tylko zachwianą pewnością danego sensu. Szczytem

⁹⁵ Por. J. Patočka: *Eseje heretyckie z filozofii dziejów...*, s. 48.

⁹⁶ Por. K. Novotný: *Kacířství v Patočkově konceptu péče o duši*. V: *Filozofia a umenie žit'*. Eds. P. Sucharek, R. Stahel. Bratislava–Nitra 2014, s. 10–16; I. Chvatík: *Kacířství Jana Patočky v úvahách o krizi Evropy*. „Reflexe” 1996, č. 16, s. 4–14.

⁹⁷ Por. L. Hagedorn: *Christianity Unthought – A Reconsideration of Myth, Faith, and Historicity*. „The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy” 2015, vol. 14, s. 31–46.

dziejów nie jest równowaga, lecz kryzys, upadek bądź katastrofa⁹⁸. Patočka pisał:

Jest niewątpliwie w człowieku prawdziwie ludzka, z niczym innym nieporównywalna potrzeba i możliwość ryzyka, jakich może doświadczyć jedynie istota wolna, ta potrzeba i możliwość, które mają alpinista, nurek, kosmonauta, akrobata i w której wolność kołata do drzwi, zanim jeszcze wprowadzi w ruch lawinę⁹⁹.

Mit, religia, wiersz nie przemawiają z problematyczności, lecz przed problematycznością – na zasadzie zachwyty, entuzjazmu i bezpośredniego opętania bóstwem. Filozofia przemawia od problematyczności do problematyczności. Dopiero życie jest radykalnie nowe, ponieważ dopiero tu wyraźnie odkrywa się wolność jako odmienną od przyjętego i powszechnego sensu i wyraźnie jedynie realizowalną przez nas przeprowadzaną, nigdy zaś wyłącznie przejętą możliwość¹⁰⁰.

Na zakończenie – człowiek duchowy a intelektualista

W kontekście rozważań nad znaczeniem duszy w dziejach postawił Patočka kilka ważnych pytań: orientujemy się, kim jest intelektualista, ale kim jest właściwie człowiek duchowy? Potrafimy wyjaśnić: czym jest kultura. Ale czym będzie w takim razie życie duchowe? Jaką odgrywa rolę człowiek duchowy w obecnym, nieduchowym świecie? Trzeba zaznaczyć, że już samo określenie „człowiek duchowy” brzmi dość anachronicznie, zupełnie inaczej niż „intelektualista”. Co zatem charakteryzuje ludzi ducha? Na pozór niczym nie różnią się od intelektualistów. Patočka pokazał to na przykładzie Sokratesa i jego adwersarzy – sofistów. Według Sokratesa, wolności nie określa się za pomocą jakiegokolwiek miary, lecz w odniesieniu do transcendentnego dobra. Człowiek ma być

⁹⁸ Por. J. Patočka: *Dopisy Václavu Richterovi*. Přípr. I. Chvatík, J. Michálek. Praha 2001, s. 31.

⁹⁹ J. Patočka: *K prehistorii vědy o pohybu: svět, země a nebe a pohyb lidského života*. „Tvar” 1965, č. 10, s. 5.

¹⁰⁰ Por. J. Patočka: *Eseje heretyckie z filozofii dziejów...*, s. 194.

sprawiedliwy nie tylko ze względu na innego, lecz także ze względu na siebie samego. Patočka stwierdzał:

[...] tylko jedno z możliwychżyć jest tym życiem „prawdziwym”, właściwym, niezastąpionym, dającym się spełnić tylko przez nas w tym sensie, że je naprawdę niesiemy, że jesteśmy z jego ciężarem utożsamieni – gdy tymczasem to drugie jest uchylaniem się, ucieczką, schronieniem się w nieprawdziwości i ułatwieniem¹⁰¹.

Dla filozofa, czyli człowieka duchowego, świat nie jest czymś oczywistym; pozostaje otwarty na różne doświadczenia, także te, które pokazują zawodność tego, co pewne. Czech mówił tu o wyjątkowym doświadczeniu, przypominającym Jaspersowskie sytuacje graniczne. Życie już nie jest tak oczywiste – staje się problematyczne. Patočka dodawał:

A gdybyśmy to, co negatywne, co nagle się objawia, zaczęli naprawdę konsekwentnie obserwować i konsekwentnie za tym iść, okazałoby się, że nic nie będzie nas wzywać do żadnego działania, do żadnej reakcji czy też czynności i że wskutek tego znajdziemy się w izolacji, tkwić będziemy w jakiejś próżni. A w niej nie da się żyć! A przecież w tym tutaj, w tym właśnie miejscu jest początek duchowego życia¹⁰².

Człowiek duchowy, świadom swej skończoności, zawsze jest w drodze i świadom swych negatywnych doświadczeń, nigdy o nich nie zapomina. Intelktualista nie naraża się, ponieważ oznaczałoby to zerwanie z jego starym życiem. Pozorna oczywistość gwarantuje wszak, według Czecha, pozorne bezpieczeństwo. Z kolei doświadczenie negatywne to doświadczenie głębsze. Dziwić się to nie przyjmować czegoś jako oczywistości. Autor *Esejów heretyckich...* stwierdzał:

Nowy sposób życia polega na tym, że żyjemy, akceptując życie nie tylko jako takie, ale akceptując jego problematyczność. Jest to od tej chwili nasza podstawa, to, czym oddychamy, czym jesteśmy. Oznacza to także, że od tej chwili niczego nie możemy przyjąć jako gotowego i danego faktu, na niczym nie możemy

¹⁰¹ Ibidem, s. 133.

¹⁰² Ibidem s. 215.

polegać: wszystko, co uważaliśmy za oczywiste, nie jest oczywiste; wszystko, co wiemy, to uprzedzenia¹⁰³.

Człowiek duchowy nie może zatem eliminować doświadczeń negatywnych. Przeciwnie, odrzucając zakorzenienie, musi się na nich oprzeć, stanąć na niepewnym gruncie. Filozofia to w zasadzie nic innego niż tylko rozwijanie owego aktu problematyzowania, co czynili wielcy myśliciele europejscy.

W nauce nie ma problematyczności. Nauka boi się nicości – jak mawiał Heidegger. W nauce rzeczywistość jest pozbawiona sensu, ten bowiem przysługuje tylko człowiekowi. Nie jest sprawą przypadku, że w filozofii po tysiącletnich ogromnego wysiłku zapanała sytuacja, którą można nazwać nihilizmem. Sokrates i Platon problematyzowali życie, ponieważ byli to ludzie duchowi, którzy nie przyjmowali rzeczywistości takiej, jaką się przedstawiała, lecz jako coś wstrząsającego. Takich myślicieli dziś brakuje. Dlatego filozofii zagrażają współcześnie niefilozofie w postaci samooczywistości rozumu.

W życiu duchowym zachodzi możliwość znalezienia sensu życia, czemu nie musi towarzyszyć zakorzenienie w niezmiennych wartościach. Otwartość człowieka umożliwia inne spojrzenie na fenomen zjawiania się rzeczywistości i świata jako niepodzielnej części. Człowiek duchowy, widząc określone możliwości, musi przestać się bać. Patočka tak podsumował swe rozważania:

Człowiek duchowy, zdolny do ofiary, zdolny zobaczyć jej sens i znaczenie nie może się bać. Człowiek duchowy nie jest oczywiście politykiem w potocznym tego słowa znaczeniu; nie jest stroną w sporze, który toczy ten świat, ale jest polityczny w inny sposób – i oczywiście nie może nim nie być – dlatego że rzuca w twarz temu społeczeństwu i wszystkiemu wokół niego właśnie ową nieoczywistość nierzeczywistości¹⁰⁴.

¹⁰³ Ibidem, s. 218.

¹⁰⁴ Ibidem, s. 229.

Rozdział 3

Człowiek w narodzie

Dlatego, dopóki żył w Paryżu, tak chętnie chodził na manifestacje. Było to piękne – iść, coś czcić, czegoś się domagać, być z innymi. Pochody ciągnące bulwarem St. Germain albo od placu Republiki do Bastylli fascynowały go. Maszerujący i krzyczący tłum był dla niego uosobieniem Europy i jej historii. Europa to jest Wielki Marsz. Marsz od rewolucji do rewolucji, od walki do walki, wciąż naprzód¹.

Wprowadzenie

„U schyłku 1974 roku, dzień przed Sylwestrem, wybraliśmy się pociągiem na koncert do Lišnicy, małej wioski na zachód od Pragi. Wysiedliśmy na najbliższej stacji i pozostałe cztery kilometry szliśmy pieszo. Zapadał już zmierzch, szliśmy w kierunku wsi najkrótszą drogą przez bagniste łąki. Było nas czterdzieści pięć osób. Widzieliśmy, że od strony przystanku autobusowego idą do Lišnicy inni nasi przyjaciele, a jeszcze następni przyjadą samochodami. Był koniec roku, a przed nami całkiem namacalna nadzieja, że go uczymy muzyką; szliśmy na pierwszy koncert grupy Tworzywo Sztuczne, grać mieli jeszcze Plascy, DG 307 i inni. Kiedy tak przemierzaliśmy ten pusty krajobraz, wielu z nas doznało silnego uczucia, które niektórzy próbowali sformułować na głos. Przypominało nam to pielgrzymowanie w góry pierwszych husytów. Kiedy już ktoś to powiedział, zaczęliśmy żartować i rozwijać ten temat: jak dojdziemy do Lišnicy,

¹ M. Kundera: *Nieznosna lekkość bytu*. Przeł. A. Holland. Warszawa 2006, s. 67.

będą już tam na nas czekać pańskie strażę – dziś przedstawiciele establishmentu – i nas rozgonią. Tak też się stało”².

Naród czeski musiał nieustannie walczyć o swój byt duchowy i polityczny. Wydarzenia z 1989 roku pokazały, że wyszedł z tej walki zwycięsko, choć został w niej dotkliwie doświadczony. Nie można jednak powiedzieć, że biografia narodowa Czechów została już napisana do końca. Znajomość historii i jej praw uświadamia nam, że narody nie trwają wiecznie, a państwa giną bądź umierają jeszcze wcześniej, co najlepiej pokazują losy tak zwanych małych narodów, których istnienie bardzo często wielcy tego świata podawali w wątpliwość.

Jan Patočka, wielki filozof z małego kraju, znakomicie orientował się w historii czeskiej filozofii oraz w czeskiej filozofii dziejów. Co więcej, był naocznym świadkiem tragicznych wydarzeń zachodzących w jego państwie: z zaniepokojeniem śledził układ monachijski w 1938 roku, obserwował przejście władzy przez komunistów w 1948 roku, sympatyzował z Praską Wiosną w 1968 roku, wreszcie wziął czynny udział w deklaracji Karty 77. Na jego oczach powstała i kształtowała swój młody ustrój Pierwsza Republika Czechosłowacka, owa „demokratyczna wyspa” na mapie międzywojennej, w przeważającej części totalitarnej, Europy – wielki projekt filozofa Tomáša Garrigue Masaryka.

W dyskusji dotyczącej sensu czeskich dziejów nie mogło zatem zabraknąć głosu Patočki, głosu, który w tym przypadku miał do wypełnienia dwie funkcje. Po pierwsze, odnosił się do historii samego sporu (polemizując z poglądami Josefa Jungmanna, Bernarda Bolzana, Františka Palackiego, przede wszystkim zaś Masaryka), określając, kto w tej konfrontacji miał rację, a kto jej nie miał. Po drugie, pozwalał nieco szerzej spojrzeć na samą Patočki koncepcję filozofii dziejów, o której pisałem w poprzednim rozdziale, analizując ją pod kątem jej narodowego wykorzystania czy mówiąc inaczej: od strony filozoficznej i politycznej odpowiedzialności jednostki w życiu społeczno-politycznym. Zrozumieć przesłanie Patočki to zarazem uznać, że każdy, kto formułuje myśl filozoficzną, która cechuje się odpowiedzialnością, powinien zająć stanowisko także na „linii narodowego frontu”³. O tym, gdzie przebiegała linia frontu w bitwie o sens czeskich dziejów, traktuje właśnie ten rozdział.

² I. Jirous: *Sprawozdanie o trzecim odrodzeniu muzycznym w Czechach*. Przeł. O. Czernikow. W: *Czeski underground. Wybór z tekstów 1969–1989*. Oprac. M. Machovec. Wrocław 2008, s. 93.

³ *K filosofovým šedesátinám. S Janem Patočkou o filosofii a filosofech*. V: J. Patočka: *Češi*. Sv. 1. Přípr. K. Palek, I. Chvatík. Praha 2006, s. 629.

O kwestii czeskiej

Czesi są małym narodem środkowoeuropejskim, zamieszkanym zamkniętym, dawniej trudno dostępny kraj – Czechy, i przyległy do niego otwarty kraj tranzytowy – Morawy. Bywały czasy, kiedy reszta Europy w ogóle albo prawie w ogóle nie zwracała na nie uwagi, bywały i takie, kiedy było o nich głośno i powstawały wokół nich dramatyczne spęcia, które jednak uspokajały się i znowu zalegała cisza, której często towarzyszyło jakieś zawstydzenie⁴.

Słowa te rozpoczynają znane dzieło Patočki *Kim są Czesi?*, rozprawę wpisującą się w gorącą dyskusję na temat czeskich dziejów, która zdaje się nie mieć końca. Wydaje się, że nie ma drugiego narodu, który by tak wiele rozmyślał nad własnym losem. Patočka postawił nawet śmiałą tezę, że filozofia czeskich dziejów jest czymś szczególnym, czymś, czego nie mają inne kraje. Uważał on mianowicie, że na pewno nie ma czegoś takiego jak filozofia dziejów brytyjskich lub filozofia dziejów francuskich. Nawet w dorobku Georga W.F. Hegla nie znajdziemy filozofii niemieckich dziejów, co nie oznacza, że nie ma tam refleksji nad istotą tego, co germańskie, nad *Volksggeist* – w tym Niemcy nie mają sobie równych. Kiedy bowiem Hegel pisał o narodach, nie miał na myśli tego samego, co sądzili na ten temat Jungmann, Palacký czy Masaryk. Patočka, pisząc o Heglu, dodawał:

Jego „narody” są czymś przypominającym kulturę lub ludami o wspólnej kulturze: stary Orient, świat helleński, świat Rzymian, Germanie⁵.

Hegłowska filozofia dziejów po prostu wykracza swym zakresem poza narodowy charakter dziejów; może inaczej: dzieje narodowe stanowią tylko element wielkiego procesu dziejowości w ogóle.

Można nieco osłabić tezę Patočki i powiedzieć, że filozoficzna refleksja nad istotą narodu budzi się jedynie w tych krajach (czy dotyczy tych narodów), które przeżywają jakąś traumę, spowodowaną czy to wyniszczającą wojną, czy wieloletnią okupacją. Mówiąc językiem fenomenologa: kiedy zachwiany zostaje sens narodów, kiedy

⁴ J. Patočka: *Kim są Czesi?*. Przeł. J. Baluch. Kraków 2010, s. 13.

⁵ J. Patočka: *Filosofie českých dějin*. V: Idem: *Češi*. Sv. 1..., s. 189.

ich tożsamość staje się problematyczna⁶. Typowym przykładem takich „narodów zagrożonych” są narody Europy Środkowej⁷. Obszar strudla jabłkowego, jak mawiał o tej specyficznej przestrzeni pisarz Stefan Zweig, to miejsce, gdzie nieraz decydowały się losy całej Europy. A w samym jej centrum, na skrzyżowaniu ziem rzymskich, germańskich i słowiańskich, zamieszkują swą ziemię Czesi. Podsumowując ten fragment, warto przywołać słowa historyka sztuki Josefa Kroutvora: „Przeżywamy nieustanny kryzys duchowy. Historia czeska to bezładny bieg zdarzeń. Zadanie czeskiego intelektualisty polega wobec tego na uporczywym wyszukiwaniu związków między nimi. Siły intelektualne są podporządkowane potrzebom rekonstrukcji czeskiej historii”⁸.

W tym *circulus* filozofii czeskich dziejów, której korzenie sięgają końca XIX wieku, główną rolę odgrywają wybitni przedstawiciele życia intelektualnego w Czechach i na Słowacji, by wymienić tylko najważniejszych z nich: Josef Kaizl, Josef Ludvík Fischer, Jan Herben, Jaroslav Goll, Josef Pekař, Emanuel Rádl, František X. Šalda, Josef L. Hromádka, Václav Černý, Milan Kundera, Petr Pithart czy Václav Havel⁹. Tak zwana kwestia czeska (*česká otázka*) została podniesiona niemal do rangi narodowej dzięki działalności naukowej i aktywności politycznej prezydenta Pierwszej Republiki Czechosłowackiej Tomaša G. Masaryka¹⁰.

To właśnie Masaryk w wieloaspektowym, systematycznym kontekście sformułował pytania dotyczące między innymi: miejsca Czechów w Europie, roli reformacji na ziemiach czeskich, relacji do Niemców, pojęcia narodu, kwestii języka czeskiego w budowaniu tożsamości narodowej, zagadnienia czeskiego nacjonalizmu, periodyzacji czeskich dziejów, roli husytyzmu i jego stosunku do innych prądów, wreszcie etycznych podstaw narodu czeskiego¹¹. To tylko

⁶ Idąc tym tropem, można powiedzieć, że początkiem niemieckiej filozofii dziejów będzie 1945 rok. Por. G. Ritter: *Europa und die deutsche Frage*. München 1948.

⁷ Por. T.G. Ash: *Czy Europa Środkowa istnieje?*. Przeł. J. Anders. „Zeszyty Literackie” 1987, nr 17, s. 45 i nast.

⁸ J. Kroutvor: *Europa środkowa: anegdota i historia*. Przeł. J. Stachowski. W: *Hrabal, Kundera, Havel... Antologia czeskiego esaju*. Oprac. J. Baluch. Kraków 2001, s. 273–274.

⁹ Por. *Spor o smysl českých dějin 1895–1938*. Sv. 1. Přípr. M. Havelka. Praha 1995.

¹⁰ Por. T.G. Masaryk: *Česká otázka/Náše nynější krize/Jan Hus*. V: *Spisy T.G. Masaryka*. Sv. 6. Přípr. J. Brabec. Praha 2000.

¹¹ Por. J. Patočka [*Filosofie českých dějin*]. V: Idem: *Češi*. Sv. 1..., s. 863 i nast.

najważniejsze z pytań tej rozległej i metodologicznie bogatej dyskusji o sensie dziejów czeskich. Oczywiście, wiele z tych pytań postawiono na długo przed Masarykiem, jednak to jemu udało się podejść do tego problemu nie tyle od strony historycznej, teologicznej, politycznej czy literackiej, ile nade wszystko od strony filozoficznej, jako sprawy sumienia i odpowiedzialności narodu. To właśnie Masaryk uczynił z kwestii czeskiej wielkie pole bitwy, w której starli się liberałowie i tradycjoniści, dialektycy i metafizycy, zwolennicy nauki i wyznawcy religii, demokraci i teokraci¹². Masaryk uważał, że wyjaśnienie sensu dziejowej walki narodu czeskiego ma doprowadzić do krytycznej oceny przeszłości, co z kolei ma stanowić podstawę do ujawnienia przyczyn współczesnego kryzysu oraz wyznaczenia nowego zadania przyszłym pokoleniom.

O małym narodzie w centrum Europy

Zasadniczym tematem, który podnosił Patočka w swych rozważaniach, jest uzasadnienie określenia Czechów jako „małego narodu”. Pojęcie „mały naród” jest oczywiście bardzo niejednoznaczne¹³. W pewnym sensie wprowadza nas w błąd, ponieważ myślimy od razu o liczbie ludności bądź o przestrzeni – w przypadku małego narodu byłaby to na przykład Holandia czy właśnie Czechy. Odnosnie zaś do „wielkich narodów” nasuwają się na myśl Rosja czy USA – kraje niewątpliwie ogromne pod względem obszaru i populacji¹⁴. Czeski filozof uważał, że o „wymiarze” narodu świadczy nie geografia, nie demografia, lecz przede wszystkim wielkość duchowa, której siła dopiero wyznacza określony obszar kulturowo-polityczny, moc pozwalającą realizować konkretne zadania historyczne. Innymi słowy, „wielkości” nie osiąga się dzięki urzędowym i międzypaństwowym aktom, lecz za pomocą *ducha*, który wyznacza przestrzeń tego, co uniwersalne; tak na przykład Ameryka urzeczywistniła idee

¹² Por. K. Kosík: *Česká radikální demokracie. Příspěvek k dějinám názorových sporů v české společnosti*. Praha 1958, s. 382.

¹³ Choć o małym państwie pisali już Ján Kollár czy Palacký, to tym, kto w interesującym nas tutaj znaczeniu wprowadził ten termin do dyskusji, był Hubert Gordon Schauer w 1886 roku w artykule *Náše dvě otázky*. „Čas” 1886, č. 1, s. 1–4.

¹⁴ Por. M. Hroch: *Małe narody Europy. Perspektywa historyczna*. Przeł. G. Pańko. Warszawa–Wrocław–Kraków 2003.

wolności. Zdaniem czeskiego filozofa, właśnie Imperium Romanum wypełniało bez mała całą przestrzeń, gdyż poza nim nie istniały w tym czasie żadne inne narody, które realizowałyby jakiekolwiek cele historyczne. Nie udało się jednak Patočce uciec od powiązania uniwersalnych zasad narodu z ekspansją terytorialną. Czy nie dostrzegał faktu, że takie rozprzestrzenienie musi skutkować ofiarami, co trudno pogodzić z ideałem moralnym¹⁵? Można w tym kontekście przywołać porównanie do narodów *Herrenvolk* oraz narodów plebejskich. I tak, na przykład Niemcy, Węgrzy, a także Polacy należeliby do tych pierwszych, Czesi, Belgia czy kraje bałkańskie zaś – do tych drugich, czyli do krajów niewolników, by odwołać się do Heglowskiego rozróżnienia pan – niewolnik. Oto jeszcze inna – jakże odmienna – próba definicji tego zjawiska. Pisarz Milan Kundera uważał małe narody za „inną Europę”, która charakteryzuje się siłą życia kulturalnego. Stwierdzał on: „W niej to ujawnia się przewaga tego, co małe: bogactwo wydarzeń kulturalnych jest »na miarę ludzką«; wszyscy mogą objąć to bogactwo, uczestniczyć w całości życia kulturalnego i dlatego mały naród w swych najlepszych chwilach może przywołać na myśl życie starożytnego miasta greckiego”¹⁶. Zdaniem Patočki, małe średniowieczne Czechy były polem, na którym toczyła się wielka historia. Cóż takiego wydarzyło się wówczas na ziemiach czeskich? Patočka pisał:

Źródła wielkości są identyczne jak w innych krajach Europy Zachodniej; ówczesne problemy Czech były w większości identyczne z problemami Europy, a ponieważ Europa Zachodnia była wówczas historycznym światem, rozwiązywano wtedy w Czechach problemy przynajmniej po części światowe¹⁷.

Czechy nie tylko współrealizowały zadania światowe, lecz także – co poświadcza działalność Karola IV, Przemysła Ottokara II, Jana Husa czy Jana Amosa Komeńskiego – brały udział w wydarzeniach, które kształtowały nowy porządek Europy. To nie była tylko kwestia czeska (a na pewno nie w pierwszej kolejności), lecz właśnie kwestia światowa – uniwersalistyczna¹⁸.

¹⁵ Por. A. Tucker: *The Philosophy and Politics Czech Dissidence from Patočka to Havel*. Pittsburg 2000, s. 100.

¹⁶ M. Kundera: *Niekochane dziecko rodziny*. Przeł. M. Bieńczyk. W: *Hrabal, Kundera, Havel...*, s. 59.

¹⁷ J. Patočka: *Kim są Czesi?...*, s. 16. Por. V. Černý: *Europejskie źródła czeskiej kultury. Repetytorium i rozważania nieco abstrakcyjne, ale aż strach jak aktualne*. Przeł. E. Szczepańska. W: *Hrabal, Kundera, Havel...*, s. 171 i nast.

¹⁸ Por. J. Patočka: *Kim są Czesi?...*, s. 18.

Można na to spojrzeć z jeszcze innej, intelektualnej strony i za Patočką wskazać trzy czeskie filary myślenia europejskiego. I tak, Johannes Kepler (to Czech z wyboru, jak powiedział o nim Patočka) dokonał przełomowego przejścia od astronomii do fizyki jako uniwersalnej nauki przyrodniczej. W Jana Amosa Komeńskiego idei światowej harmonii odbija się śmiała koncepcja *mathesis universalis*. Wreszcie w hiperobiektywizmie Bolzana objawia się nowatorskie ujęcie logiki jako niezależnej teoretycznej nauki¹⁹.

Po czasach wzlotów nastał się długi okres upadku, kiedy to postępowała prowincjonalizacja kraju. Trzeba pamiętać, że Czechy przez długi czas były narodem pozbawionym elit. Warstwy wyższe kształtowały się bardzo powoli, co miało związek z nieznamościami języka czeskiego, uczono się bowiem albo języka łacińskiego, albo języka niemieckiego. Jedynie wśród chłopów zachował się język czeski. Należało zatem ponownie zdefiniować rolę narodu czeskiego, ale z powodu braku szlachty i wykształconego mieszczaństwa zmiany musiały się dokonywać oddolnie.

Decydującą rolę odegrało tu czeskie odrodzenie²⁰. Czy jednak ostatecznie udało się przełamać ów „kompleks prowincjonalizmu”? Patočka uważał, że tylko częściowo i właśnie ten nieco sceptyczny ton będzie jego charakterystycznym głosem w sporze o czeskie dzieje. Patočka podkreślał:

Czesi są pierwszym europejskim społeczeństwem tego typu, które doprowadziło ów proces do relatywnie niepodległego państwa: w jego ramach udało się im stworzyć literaturę narodową, zarówno artystyczną, jak i naukową, znaczącą gospodarkę, przemysł i technikę, szkolnictwo ogólne i zawodowe itd. W tym sensie Czesi wbrew swej małości, a nawet wręcz z powodu małości, posiadają znaczenie większe niż lokalne. Mimo tego oczywistego sukcesu można także uznać czeskość za największą tragedię fenomenu społeczeństw budowanych oddolnie. W momencie kiedy ręka już sięga po wymarzony cel, zaczyna brakować siły wewnętrznej²¹.

Tak było w 1938 roku w Monachium, ale również podczas wydarzeń lutowych z 1948 roku oraz porażki Praskiej Wiosny w 1968

¹⁹ Interesujący jest fakt, że owe trzy idee odnajdziemy także w fenomenologii Edmunda Husserla. Por. J. Patočka: *Příspěvek českých zemí k ideálu moderní vědy. Lovaňské přednášky*. Přel. F. Karfík. V: J. Patočka: *Češi*. Sv. 2. Přípr. K. Palek, I. Chvatík. Praha 2006, s. 157.

²⁰ Por. Z.T. Orłós: *Czeskie odrodzenie narodowe*. Kraków 2000.

²¹ J. Patočka: *Kim są Czesi?...*, s. 20.

roku. Zastanówmy się wobec tego, w czym wyraża się owa siła wewnętrzna?

Jest jasne, że mały kraj może osiągnąć wielkość i siłę. Podobnie, jak nie budzi wątpliwości sytuacja odwrotna, kiedy *la grande nation* w określonej sytuacji politycznej lub historycznej traci swe znaczenie. W odniesieniu do wielkości Czech będzie to chwała rozświetlona fenomenem samej Europy, co potwierdza przypadek Husa czy Masaryka. W razie upadku będzie to nie tyle wynik obcego dyktatu, ile efekt słabości własnej woli podporządkowania się silniejszemu, czego najbardziej dramatycznym przykładem jest postępowanie prezydenta Edvarda Beneša podczas wydarzeń monachijskich. Jak podkreślał Patočka, zarówno wielka czeska historia miała swą słabość, jak i mała czeska historia wznosiła się na najwyższy poziom duchowy. To między innymi już samo położenie Czech sprawiło, że ich przywódcy zawsze stawali w obliczu dylematu, czy zaszkodzić narodowi wskutek poddania się czyjemuś dyktatowi, czy zaszkodzić mu z tego powodu, że się owemu dyktatowi właśnie nie poddać²².

W historii narodu czeskiego wydarzeniem niezwykle doniosłym była decyzja, za jaką rolę opowie się naród po rozpadzie Cesarstwa Rzymskiego. W zasadzie do wyboru były dwie możliwości: opcja wschodniorzymska oraz zachodniorzymska. Pomijając kwestie teologiczne, kluczową rolę odgrywały tu stosunki panujące między Kościołem, władzą świecką i obywatelami. Najważniejszy w tym wyborze był fakt, że tylko w drugim przypadku państwo pozostawało od władzy duchowej niezależne. W zachodnioeuropejskim systemie szlachta uzyskiwała autonomię, mimo że władza świecka częstokroć powoływała się na boską legitymizację rządów. Jak wiadomo, Kościół czeski został przyłączony do Zachodu przez ustanowienie samodzielnego biskupstwa. Zdaniem Patočki, sprawiło to, że Czechy nie musiały się ugiąć pod wpływem późniejszej ekspansji zachodniej, lecz mogły do niej po prostu przystąpić, stać się jej integralną częścią²³. Kraj Wacława (Czechy, Morawy, Śląsk, Łużyce) nie mógłby rozwinąć się poza Cesarstwem Rzymskim. Patočka zauważył:

Że to wszystko okazało się właściwą drogą pobudzenia rodzi-
mej energii duchowej, poświadcza rozkwit czeskiej literatury,
która już w pierwszych dziesięcioleciach XIV wieku pozosta-

²² Por. V. Havel: *Dylematy Edvarda Beneša*. Przeł. L. Engelking. W: V. Havel: *Siła bezsilnych i inne eseje*. Wybór A.S. Jagodziński. Warszawa 2012, s. 430 i nast.

²³ Por. J. Patočka: *Kim są Czesi?...*, s. 24.

wiła daleko za sobą pierwociny z XIII wieku. [...] Skądinąd nie tracono też z oczu celów uniwersalnych tej niesłowiańskiej komponenty. Praski uniwersytet gromadził zainteresowanych nauką z całego cesarstwa, dostarczając innym przykładu do naśladowania, kancelaria królewska stała się centrum dążeń humanistycznych i pieczy nad językiem niemieckim. Słowiański, czeski żywioł płynie tu wspólnie w szerszym nurcie europejskim, pełen nadziei na perspektywę uznania znaczenia²⁴.

Jeszcze nie raz czescy intelektualiści sięgną po kategorię „środką” – czeskiego narodu – jako mostu między Wschodem a Zachodem, Pragi jako miejsca, gdzie krzyżują się drogi między Rzymem a Bizancjum. Niemniej jednak Czechy były krajem za słabym – nie tylko duchowo, lecz także ekonomicznie i militarnie – by móc się przeciwstawić dominującym siłom panów nadciągających z Zachodu.

Przyczyną pierwszych najazdów był niewielki spór Jana Husa z miejscowymi duchownymi. Konflikt za sprawą samego czeskiego reformatora i soboru w Konstancji nabrał jednak znaczenia światowego. Walka o symbol kapłaństwa – kielich – przetoczyła się przez ziemię czeską i europejską. W epoce, w której reszta Europy zmierzała ku humanizmowi i renesansowi, Czechy oddały się całkowicie myśli o absolutnym, moralnym pojmowaniu chrześcijaństwa. Teologicznie nie był to projekt tak przemyślany, jak reformacja niemiecka, lecz co do siły moralnej nie miał sobie równego – była to reformacyjna myśl chrześcijańskiego życia, wywalczona i utrzymana przeciw całej Europie do czasu przyścia reformacji niemieckiej²⁵. Wojna trzydziestoletnia spowodowała stłumienie Czech. W dniach od 20 lutego do 29 marca 1621 roku cesarski trybunał skazał dwudziestu siedmiu przywódców protestanckiego buntu na karę śmierci, którą wykonano na rynku staromiejskim w Pradze. Czystki nie ominęły także inteligencji, która została rozbita. Skonfiskowano majątki protestantów, oddając je Niemcom i Austriakom, co doprowadziło do germanizacji i rekatolizacji. Można powiedzieć, że Czechy utraciły swą autonomię i stały się dziedziczną posiadłością Habsburgów, którzy dzięki temu mogli odbudować swą potęgę. Patočka pisał:

Duchowe państwo habsburskie prześlągnięte było ideami kontrreformacji. Czeskiemu patriotcie ziemskiemu nie pozostało więc nic innego, jak przyłączyć się do tego prądu i starać

²⁴ Ibidem, s. 34.

²⁵ Por. ibidem, s. 38.

się pokazać, że nie pozostaje w tyle, że jest dobrym, gorliwym katolikiem w pobożnym kraju²⁶.

Patočka podkreślał jednak, iż pomimo klęski narodu czeskiego, kraj ów został naznaczony heretyckim piętnem, a sama przegrana miała w sobie coś wielkiego. Czechy zrekatolizowane, lecz tęskniące do przemian, Czechy, w których ludzie marzą o służbie dla społeczeństwa i o restytucji historycznego znaczenia kraju. Naród czeski pokazał, że żyje w nim siła, która swe moce czerpie z nowej moralności, z kielicha. Co więcej, owa siła, uwolniona niegdyś przez Europę w wyprawach krzyżowych, znajduje się teraz po stronie ofiary, jaką stały się najeżdżane przez Kościół Czechy²⁷. W rezultacie Czesi pozostali konserwatywni, wrogo nastawieni do prądów oświeceniowych. Dlatego kiedy do ziem czeskich dotarło oświecenie, a wraz z nim terezjański, potem zaś józefiński centralizm, ich mieszkańcy częściowo odwrócili się od niego. Jak pisał Patočka, ziemie czeskie pozostały w tyle, wychyliły się w drugą stronę, pozostawały niejako w „ruchu powrotnym”²⁸.

Oświecenie przyniosło Czechom germanizację, która utrzymywała się dopóty, dopóki nie ujawnił się nowy duch i nie dała o sobie znać nowa siła, która stopniowo stawała się podstawą odrodzenia czeskiego narodu. Ziemski patriotyzm i zakorzeniony głęboko w społeczeństwie elementarny demokratyzm były jednak pozbawione sił duchowych, społeczeństwo nie rwało się do żadnych rewolucji, lecz czekało na swą szansę. Patočka podsumowuje:

To właśnie nazywam małą czeskością; kiedy można było myśleć o problemach Europy i jej konfliktach, przejawiać swą energię, to mała czeskość od samego początku myślała o samej sobie, o utrzymaniu własnej egzystencji, którą coraz silniej identyfikowano z językiem. Ale ta mała czeskość posiada swego rodzaju wielkość, która polega na decyzji zrezygnowania w imię nadziei na własny język i własną tradycję z oczywistych plusów, które niesie ze sobą przynależność do wielkiej, światowo znaczącej, kulturalnej, gospodarczej i społecznej wspólnoty, by pomału dorabiać się materialnych, kulturalnych i politycznych wartości, jeśli nie oryginalnych, to przynajmniej wytwarzanych i używanych we własnym języku. Walka o to trwała cały XIX wiek²⁹.

²⁶ Ibidem, s. 66.

²⁷ Por. ibidem, s. 39.

²⁸ Ibidem, s. 61.

²⁹ Ibidem, s. 65.

Patočka podkreślał, że osobliwym prawem jest to, że mali muszą się zawsze przystosować, co jednak wcale nie oznacza, że muszą być zawsze poplecznikami wielkich, porzucając swe główne wartości oraz idee. Dostrzegał on przy tym, że pod pojęciem przystosowania należy rozumieć duchową pracę, odświeżanie starych ideałów oraz poszukiwanie dla nich nowych sił. I dodawał:

Mali muszą być ciągle na straży w swej inteligencji, w swym rozumieniu rzeczy, gdyż jest im przyznany przywilej woli³⁰.

W zasadzie tak jak w dobie Husa, tak i czasach Patočki chodziło nie tyle o sprawy krajowe, ile o kwestię europejską, by nie powiedzieć: światową. Masaryk wszak będzie uważał, że choć Czesi są małym narodem, to właśnie dlatego (czy może: wobec tego) potrafią utrzymać zdobytą niepodległość.

Tomáš G. Masaryk należał do filozofów szczególnych, związanych z małym narodem, małą społecznością, a jednocześnie aspirujących do wielkich problemów świata. Jego myślenie przeszło jednak w czyn, udało mu się utworzyć państwo. Jeśli Czesi zwyciężali, to zawsze dzięki przewadze ducha nad siłą fizyczną. A porażka zawsze miała swe źródło w braku duchowej i moralnej odwagi. Tak było w 1938 roku w Monachium oraz w 1948 roku, kiedy oddany, wieloletni sekretarz Masaryka, prezydent Czechosłowacji Beneš stanął przed trudnymi wyborami, od których zależała niepodległość Czechosłowacji. Skapitulował, ale czy to oznaczało, że jego kręgosłup moralny został złamany? Czy mogło być inaczej? Dlaczego Czesi nie podjęli walki³¹? Czy istnieje jakiś *l'esprit de Munich*? Czy zabrakło Czechom odwagi? Dlaczego czeska *ek-sistence* nie stała się *re-sistence*³²? Zdaniem Patočki, należało walczyć, stawiać czoła przeciwnikowi i przegrać, zostać pokonanym, lecz zachować dumę. Niewątpliwie, czeskiemu narodowi zabrakło charakteru. Naród Szwejka ponownie postawił na kult małego człowieka³³. Nie miejsce tu, by szukać odpowiedzi na te pytania, toteż zacytuje samego Patočkę:

Masaryk był człowiekiem śmiałym, zdecydowanym, a przy dojrzałej rozprawie konsekwentnym i pryncypialnym działa-

³⁰ J. Patočka: *Úvaha o porážce*. V: Idem: *Češi*. Sv. 1..., s. 541.

³¹ Por. A. Tucker: *The Philosophy and Politics Czech Dissidence from Patočka to Havel...*, s. 102.

³² Por. K. Kosík: *Pražké jaro, „konec dějin“ a šaušpíler*. „Lettre“ 1994, č. 12, s. 5.

³³ Por. P. Pithart: *K Patočkovým dopisům německé přítelkyni*. „Most“ 1990, č. 2, s. 56 i nast.

czem; był absolutnym wyjątkiem, zwłaszcza w naszych małych stosunkach. Beneš był ambitną, pilną i wielomówną przeciętnością³⁴.

Inaczej widział to Havel, który uważał, że dylemat Beneša wynikał z realnego niebezpieczeństwa zagłady narodu. Wniosek wysunął wszakże podobny: „[...] zwycięstwo moralne może po czasie przerozdzic się w realny sukces, ale moralna klęska – nigdy”³⁵.

Dwa pojęcia narodu

Jeden z najważniejszych sporów, jakie prowadzono w czasie czeskiego odrodzenia, związany jest, zdaniem Patočki, z nazwiskami Jungmanna oraz Bolzana. Jungmann był wybitnym czeskim leksykografem, filologiem oraz tłumaczem. Zastąpił publikacją z 1825 roku *Historie literatury českéj* oraz wydawanym w latach 1834–1839 *Slovníkem česko-německým*. Wpisywał się w ruch lingwocentryczny, którego początki sięgają pierwszej historii literatury czeskiej, *Geschichte böhmischen Sprache und Literatur* (1792), napisanej jeszcze w języku niemieckim przez Josefa Dobrovskiego³⁶. I właśnie ideę, zgodnie z którą podstawę całej kultury stanowi język, podjął Jungmann w swych pracach, co było zresztą charakterystyczne dla XIX wieku, kiedy to następowało powolne wyzwalamie się małych narodów spod jarzma wielkich mocarstw. Jedynie narody, które mają własny język, jeszcze nie umarły, czy Czechem jest ten, kto mówi po czesku – tak brzmiały główne hasła ruchu.

Bernard Bolzano z kolei znany jest dziś ze swej reformatorskiej *Teorii wiedzy*, uważany za prekursora wczesnej fenomenologii oraz filozofii analitycznej³⁷, choć patrząc na to z perspektywy filozo-

³⁴ J. Patočka: *Kim są Czesi?...*, s. 86. Trzeba jednak zaznaczyć, że wcześniej stosunek Patočki do Beneša nie był tak jednoznacznie negatywny. Por. J. Patočka: *Humanismus Edvarda Beneša*. „Kritický měsíčník” 1948, č. 15, s. 329–334. W powojennym dorobku Patočki można odnaleźć liczne pozytywne recenzje dotyczące działalności naukowej Beneša.

³⁵ V. Havel: *List do Aleksandra Dubčeka*. Przeł. A.S. Jagodziński. W: V. Havel: *Síla bezsilných...*, s. 46.

³⁶ Por. V. Macura: *Znamení zrodu*. Jinočany 1995.

³⁷ Por. E. Morscher: *Od Bolzana do Meinonga. Z dziejów obiektywizmu logicznego*. Przeł. D. Bęben, T. Kubalica. „Kwartalnik Filozoficzny” 2005, t. 33, z. 1, s. 141–178.

ficznych poglądów Patočki, Finka czy Heideggera, można uznać Bolzana za hamulcowego fenomenologii, gdyż jego skrajny plato-nizm stał na drodze rozwoju fenomenologii transcendentalnej³⁸. W Czechach znany jest nie tyle jako logik czy reformator nauk, ile jako religijny moralista i filozof polityczny. Patočka dostrzegał, iż Bolzano, największe filozoficzne zjawisko na ziemiach czeskich, łączy praktyczno-teologiczne stanowisko z ideami logicznymi³⁹. Bolzano wychowany był w duchu oświeceniowego józefinizmu, ceniącego w człowieku wartości moralne. Jak uważał Patočka, józe-finizm powstał w związku z interesami rządzącej klasy feudalnej, ale zmierzał do pozyskania, a nie tylko do podporządkowania sobie innych warstw społeczeństwa. Pisał on:

U Bolzana józefinizm nabiera takiego charakteru, jakiego nie miał u swych dawniejszych przedstawicieli. Nie będąc rewolucjonistą, Bolzano wysuwa jednak postulaty, które wyraźnie nie leżą w interesie panującej klasy feudalnej. Gdy dawniejszy józe-finizm usiłuje za pomocą reform i racjonalistycznej interpretacji tradycyjnego społeczeństwa oraz jego ideologii dać apologię pozostającego systemu, józefinizm Bolzana jest zupełnie wyrażną krytyką istniejącego stanu rzeczy oraz tych wszystkich tendencji, które chciałby utrzymać, a nawet wzmocnić⁴⁰.

Trzeba przypomnieć, że na początku XVIII wieku – wskutek dekretów, które wprowadzał Józef II Habsburg – sytuacja czeskiego narodu znacznie się pogorszyła. Józefinizm wzmocnił barierę językową, która stanowiła przeszkodę społeczną, co najwyraźniej było widać na Węgrzech, gdzie język słowacki został praktycznie wyeliminowany. Najbardziej niepokoiła Jungmanna stopniowa germanizacja Czechów. Upowszechnienie języka niemieckiego było równoznaczne z represjami, z brakiem możliwości awansu społecznego. W związku z tym uważał on, że jeśli język niemiecki stanie się na czeskich ziemiach powszechny, ich mieszkańcy nie mają perspektyw na przyszłość. Domagał się on zatem kultury języka narodowego: poezja, historia, filozofia miały stanowić drogę do od-

³⁸ Por. I. Blecha: *Patočka a Bolzano. V: Patočka a novoveká filozofia*. Red. V. Leško, V. Schifferová, R. Stojka, P. Tholt a kol. Košice 2014, s. 411 i nast.

³⁹ Por. J. Patočka: *Česká filosofie a její soudobá fáze*. V: Idem: *Češi*. Sv. 1..., s. 307.

⁴⁰ J. Patočka: *Bolzano a problem nauki*. Przeł. T. Kroński. „Studia Filozoficzne” 1958, nr 9, s. 171.

rodzenia narodu. Należy bronić języka ojczystego, rozwijać go oraz oczyszczać z obcych wpływów. Jedyna droga do samoświadomości Czechów prowadzi przez język ojczysty⁴¹. Można by powiedzieć: co język złączył, tego człowiek nie rozłączy. Taka „filologiczna” wizja narodu była niewątpliwie reakcją na józefinizm. Warto wspomnieć, iż Jungmann poza ogromną pracą wykonaną w dziedzinie językoznawstwa przetłumaczył na język czeski dzieła Goethego czy *Raj utracony* Milтона. Należy jednak dodać, co zresztą dostrzegał Patočka, że takie pozytywistyczne ujęcie narodu ma swe słabości. Nasuwa się bowiem pytanie: czy wspólnota oparta wyłącznie na języku zdoła zgromadzić w sobie odpowiednią siłę, by móc przeciwstawić się agresji?. Czy jedność językowa jest także wspólnotą sił? Czy Jungmann nie cieszyłby się z przyłączenia Galicji do ziem czeskich i nie przeszkadzałby mu w tym fakt, że jego mieszkańcy posługują się językiem polskim? Patočka uważał, że język może być wehikułem wychowania, literatury, nauki, postępu, a zatem tego, co potrzebne jest do wyzwolenia. Ale z teorii językowego nacjonalizmu nie udało się wyprowadzić skutecznego programu politycznego. Wydaje się, że do politycznego działania trzeba czegoś więcej niż tylko czysto językowego poczucia wspólnoty, czegoś, czego nacjonalizm językowy nie gwarantuje, choć z historii znamy wiele przykładów, że właśnie taka językowa tożsamość może stanowić trwałą bazę narodowowyzwoleńczych ruchów.

Teza czeskiego reformatora o tym, że to język jest naturalnym i swoistym przejawem narodu, została bezpośrednio zaczerpnięta z koncepcji Johanna Gottfrieda Herdera. Trzeba dostrzec pewien paradoks w tym, iż oręż do przebudzenia narodu czeskiego, co faktycznie oznaczało walkę z Germanami, otrzymali Czesi właśnie od Niemców, a nade wszystko – od filozofa pochodzącego z Morąga (wówczas pruskie miasto Mohrungen)⁴².

Herder przypisywał mowie szczególne znaczenie nie tylko w wymiarze indywidualnym, lecz także narodowym. W swej romantycznej koncepcji twierdził on, że język jest obrazem świata, odbiciem zarówno myśli, jak i emocji, że tylko i wyłącznie dzięki mowie możemy się rozwijać, gdyż jest ona po prostu naturalną cechą naszego rozumu. Co jednak najważniejsze, pisał on: „Najpiękniejszą próbą zbadania dziejów i scharakteryzowania

⁴¹ Por. J. Jungmann: *Zápisky*. Praha 1907, s. 77.

⁴² Inne spojrzenie na rolę Herdera w czeskim odrodzeniu proponuje Z.V. David w swym tekście *Johann Gottfried Herder and the Czech National Awakening: A Reassessment*. „The Carl Beck Papers in Russian & East European Studies” 2007, no 1807, s. 1–54.

różnorodności ludzkiego intelektu i serca byłoby *filozoficzne porównanie języków*, gdyż w każdym z nich odbija się intelekt i charakter danego narodu⁴³. Można zatem powiedzieć, że odrębność danego narodu najwyraźniej przejawia się właśnie w języku – w mowie oraz w piśmie. Teza ta stanowi element bogatej Herderowskiej filozofii dziejów, w której podmiotem historii nie jest – jak w koncepcji Hegla – duch, lecz są nim narody. Dzieje są urzeczywistnieniem moralnego królestwa na ziemi i to w nim człowieczeństwo zmierza do doskonałości. Jest to niewątpliwie humanistyczna wizja narodów oraz ich dziejów: ludzkość jest tym, co zdołała z siebie uczynić. Nic dziwnego, że wizja ta znalazła swoich zwolenników na ziemiach husytów i braci czeskich. Bez wątpienia, Herderowska koncepcja stanowiła również odpowiedź na józefiński biurokracyzm i centralizm. A stąd było już bardzo blisko do czeskiego nacjonalizmu, zresztą nie tylko czeskiego, szerzej – słowiańskiego. Patočka jednak słusznie zauważył:

Filozofia Herdera nie jest nacjonalistyczna. Jej sensem i celem nie jest określenie czy też faworyzowanie jakiegoś narodu. Przeciwnie, mówi ona o humanizmie, człowieczeństwie, powszechnej solidarności oraz wspólnocie wszystkich narodów i państw w ich historycznej odmienności i wyjątkowości. Do nacjonalistycznych celów – jak to pokazali Jungmann czy Kolár – można ją jednak znakomicie wykorzystać⁴⁴.

Trudno odmówić racji czeskiemu filozofowi – idea doskonałości człowieczeństwa nie wyklucza przecież rozwoju idei narodowych. Patočka przypomina, że tak językowo określony naród nie potrzebuje żadnego uzasadnienia swego istnienia. Ono po prostu obowiązuje, opierając swą egzystencję na fakcie bycia (samorzutności natury, jak mówił Herder), tak jak istnieją rodzina czy plemię. Patočka charakteryzuje ów motyw jako pozytywistyczny (mówiąc słowami Herdera – naturalistyczny), ponieważ odwołuje się w nim filozof niemiecki do doświadczenia: naród jest po prostu faktem. Niemniej jednak dla samego narodu najważniejsze znaczenie ma zachowanie natury swej indywidualności, w czym największą rolę odgrywa język. Patočka podsumowuje:

⁴³ J.G. Herder: *Myśli o filozofii dziejów*. T. 1. Przeł. J. Gałęcki. Warszawa 1962, s. 404.

⁴⁴ J. Patočka: *Dilema v našem národním programu. Jungmann a Bolzano*. V: Idem: *Češi*. Sv. 1., s. 296.

Językowa i charakterologiczna teoria uważała naród za naturalny, podczas gdy historyczna ukazuje w nim dzieło dziejowych warunków i sił⁴⁵.

Zdaniem Patočki, Herder pojmował naród jako naturalny człon ludzkości i stawiał go ponad państwem, które w jego opinii było jedynie sztucznym mechanizmem. Naturalistycznemu, opartemu na rodzinie czy wspólnocie narodowi można przeciwstawić społeczność wolnych obywateli, lojalnych wobec praw, które wspólnie ustalili. Dla Herdera naród jest wytworem przyrody, stanowi przeznaczenie człowieka. Czy jednak naród nie powinien być przede wszystkim dziełem ludzi, którzy próbują stworzyć z niego możliwie najbardziej doskonałą (polityczną) organizację, nie ograniczając się jedynie do języka i knedlików⁴⁶?

Jak zauważył Patočka, w koncepcji Bolzana nie ma już tak wyraźnego odwoływania się do językowej tradycji narodów. Bolzano przenosi swe rozważania w inny wymiar – na poziom moralności. Patočka uważał ten krok za słuszny. Opresja, krzywda, niesprawiedliwość zaborców są przecież kategoriami moralnymi, trzeba więc stawiać im czoła na tym samym polu. Wobec tych bowiem kwestii człowiek nie może pozostać obojętny.

Bolzano nie widzi – w duchu Oświecenia – żadnych innych środków niż moralne, innych niż propagowanie wychowania i wykształcenia⁴⁷.

W innym miejscu Patočka uzupełnił swą tezę:

Kiedy przed więcej niż stu pięćdziesięciu laty Bernard Bolzano uznał, że należy podnieść samoświadomość czeskojęzycznej ludności królestwa, wskazując, że nowoczesna oświata ma swoje źródło w późnośredniowiecznych Czechach, rozumiał to w kategoriach ustanawiania wyższych celów⁴⁸.

Sens egzystencji narodu tkwi zatem w moralnych działaniach, w obronie przeciw bezprawiu, w walce przeciw społecznym zachowaniom, socjalnemu uciskowi, nierównościom i przywilejom. Bolzano nie odwołuje się ani do przeszłości, ani do języka. Odnosi

⁴⁵ Ibidem, s. 300.

⁴⁶ Por. E. Rádł: *Válka Čechů s Němci*. Praha 1993, s. 25.

⁴⁷ J. Patočka: *Dilema v našem národním programu...*, s. 301.

⁴⁸ J. Patočka: *Kim są Czesi?...*, s. 19.

się jedynie do przyszłości, do idealnego państwa. Można nawet powiedzieć, że bliżej mu do kosmopolityzmu niż do Herderowskiego nacjonalizmu⁴⁹.

Czy myślał o zreformowanej Austrii, czy też o niepodległych Czechach, to i tak ostatecznie najlepszym państwem miało być królestwo Boże na ziemi, co koniec końców usatysfakcjonowało Habsburgów. Religijny charakter czeskiego życia duchowego jest reliktem józefinizmu. I to przejawia się w dziele Palackiego, Masaryka, przede wszystkim zaś Bolzana.

Jeszcze raz powtórzmy tezę Bolzana, z którą Patočka częściowo sympatyzuje: kwestia tożsamości narodu (odnosi się to także do państwa) jest nade wszystko problemem moralnym, gdyż naród ma moralne zobowiązania wobec społeczeństwa. Podkreślanie roli i charakteru języka narodowego tylko przesłania inne, znacznie ważniejsze problemy. Bolzano był sceptyczny wobec dwujęzycznych narodów, ponieważ uważał, że społeczne różnice mają swe ugruntowanie właśnie w samym języku, przesłaniając obraz równości wszystkich obywateli⁵⁰. Innymi słowy, językowe zróżnicowanie sankcjonuje ludzką krzywdę. Można powiedzieć, że Bolzano nie docenił kwestii językowej, a może zwyczajnie nie traktował jej tak, jak czynił to Jungmann – ideologicznie. Język ograniczał się dla czeskiego Platona do obiektywnych tworów, sądów samych w sobie, niezależnych od ludzkiego myślenia. Nie oznacza to jednak, że patriotyczny efekt oddziaływania Bolzana był słabszy niż Jungmanna. Patočka pisał:

Należy podkreślić, że w swych akademickich mowach Bolzano nigdy nie mówi tak, by słuszność czeskiego i literackiego odrodzenia ze wszystkimi jej konsekwencjami podawać w wątpliwość. Przeciwnie, jego czescy słuchacze dzięki tym mowom doświadczali w swych dążeniach pokrzepienia i pewności, ponieważ utrwalenie samoświadomości czeskiego elementu narodowego było od samego początku celem Bolzana. Bez takiego pokrzepienia jego oświeceniowego programu nie dałoby się realizować, a celem tego wsparcia było przede wszystkim wskazanie pożytku z patriotycznego rozmyślenia o dziejach⁵¹.

Można zatem powiedzieć, że pojęcie narodu w ujęciu Bolzana było *stricte* polityczne. Wierzył on – w duchu oświecenia – w postęp

⁴⁹ Por. E. Andreanský: *Patočka, Bolzano, Jungmann – různé predstavy o pojme národa*. V: *Patočka a novoveká filozofia...*, s. 438.

⁵⁰ Por. B. Bolzano: *Exhorty*. Přel. J. Loužil. Praha 2007, s. 216.

⁵¹ J. Patočka: *Dilema v našem národním programu...*, s. 303.

związany z wykształceniem warstw społeczeństwa. Za cel stawiał sobie uchronienie rozłamu narodu czeskiego na dwie części: niemiecką oraz czeską. Koncepcja Jungmanna – jak zauważał Patočka – taki rozłam mniej lub bardziej sankcjonowała. Podział językowy musiał w końcu doprowadzić do wytworzenia się dwóch warstw: starsze czeskie społeczeństwo, po józefińskich reformach, podzieliło się na warstwę uprzywilejowaną, mówiącą po niemiecku, i na warstwę nieuprzywilejowaną, mówiącą po czesku⁵². W ten oto sposób w XIX wieku wykształciły się – zdaniem Patočki – dwa pojęcia narodu, czego dotąd nie zauważano. Były one naturalnym wyrazem rozwoju nowożytnego społeczeństwa. Pierwsza – ideologiczna, pozytywistyczna, nacjonalistyczna, językowa Jungmanna koncepcja narodu, oraz druga – etyczna, humanistyczna, społeczna, ale też w swej wymowie socjalna koncepcja Bolzana.

Czy można powiedzieć, która opcja zdominowała czeskie myślenie? Zwyciężył Jungmann – tak powiedzą historycy i politycy. Trzeba jednak pamiętać o cenie tego zwycięstwa – nacjonalizmie, za który później przyszło narodowi czeskiemu słono zapłacić (rozpad Czechosłowacji w 1993 roku). Jeśli zaś chodzi o koncepcję Bolzana, to przetrwała ona w mniejszym lub większym stopniu w ideach zarówno Havlička-Borovskiego, Palackiego, Masaryka, jak i samego Patočki. Czeski filozof pisał o dylemacie, przed jakim stał naród czeski: albo patriotyzm językowy, albo patriotyzm obywatelski. A może jednak wcale nie chodziło o alternatywę, lecz o możliwość jakiejś syntezy? Czy nie jest tak, że właśnie z uzgodnienia tych dwóch wielkich motywów wyrosła czeska narodowa świadomość, w której elementy językowe i kulturowe stanowią podstawę współczesnego narodu⁵³? Według Patočki, do pewnego stopnia udaną próbę takiej syntezy stanowiła Františka Palackiego filozofia dziejów.

Synteza Palackiego

Patočka widział w ujęciu Palackiego próbę syntezy Herderowsko-Jungmannowskiego pojęcia narodu z pojęciem Bolzanowskim, wspartą koncepcjami Jakoba Friedricha Friesa i Friedricha Schillera,

⁵² Por. J. Patočka: *Filosofie českých dějin...*, s. 192.

⁵³ Por. J. Patočka: *Náš národní program a dnešek*. V: Idem: *Češi*. Sv. 1..., s. 336.

która czyni z Czechów społeczeństwo sprawiedliwości, równości i tolerancji⁵⁴. Jak widać, ujawnia się już szersza inspiracja nie tylko Herderem, lecz także niemieckimi klasykami (należałoby dodać jeszcze Kanta i Hegla). Na początku XIX wieku czeska filozofia była za słaba, nie dość rozwinięta, by mogła się stać podstawą ruchów narodowościowych. Odwołanie się do bogactwa i różnorodności niemieckiego oświecenia dawało zatem Palackiemu większe teoretyczne możliwości, niż mieli jego poprzednicy⁵⁵. Patočka twierdził, iż ten niemiecki kapitał trzeba traktować jako abecadło, bez którego nie udałoby się Palackiemu wypracować własnej filozofii dziejów⁵⁶. Wypada mieć to na uwadze tym bardziej, że Bolzano mocno ograniczył wpływy filozofii niemieckiej na ziemiach czeskich, a antykantowski wydźwięk jego reformy filozoficznej odniósł pożądany skutek⁵⁷. Dopiero późne oddziaływanie Hegla (Augustin Smetana) i herbartyzmu (Josef Durdík) przywróciły filozofii niemieckiej doniosłe miejsce w czeskich dyskusjach filozoficznych.

Na początek trzeba powiedzieć kilka słów o istotnym w naszym kontekście terminie Palackiego, czyli o harmonii. Jak podkreślał Patočka, to, co Herder uważał za harmonię, Palacký uznawał za harmonię przeciwieństw⁵⁸. Spróbujmy to nieco przybliżyć. Patočka dostrzegał, że poglądy czeskiego historyka wywodzą się z opozycji między wolnością a organizacją, między indywidualnością a centralizmem czy między spontanicznością a racjonalnością⁵⁹. Należałoby do tego dodać jeszcze inne przeciwieństwa: wiara – nauka, demokracja – feudalizm, tradycja – oświecenie, a nade wszystko naród czeski – naród niemiecki. Ta polaryzacja będzie przejawem harmonii i równowagi, ponieważ realizuje ona swoisty dialektyczny ruch zawarty w idei czeskiego historyka. Właśnie w tym kontekście Patočka przywołuje trzy główne elementy Heglowskiej filozofii dziejów. Po pierwsze, dzieje są rozwojem ducha. Po drugie, dzieje nie tylko mają

⁵⁴ Por. J. Patočka: *Filosofie dějin v Palackého „Krásovědě“*. V: Idem: *Umění a čas*. Sv. 1. Přípr. D. Vojtěch, I. Chvatík. Praha 2004, s. 160 i nast.; J. Patočka: *Filosofie českých dějin...*, s. 193.

⁵⁵ Por. M. Machovec: *František Palacký a česká filozofie*. Praha 1961.

⁵⁶ Por. J. Patočka: *František Palacký jako filosof*. V: Idem: *Češi*. Sv. 2..., s. 125.

⁵⁷ Zwrot „anty-Kant” pochodził od ucznia Bolzana – Františka Příhonského: *Neuer Anti-Kant oder Prüfung der Kritik der reinen Vernunft nach den in Bolzano's Wissenschaftslehre niedergelegten Begriffen*. Bautzen 1850.

⁵⁸ Por. J. Patočka: *Několik poznámek k Palackému*. V: Idem: *Češi*. Sv. 2..., s. 120.

⁵⁹ Por. J. Patočka [Česka filosofie – o „smyslu češství“...]. V: Idem: *Češi*. Sv. 1..., s. 867.

swój początek i toczą się według określonych praw, lecz także mają swój koniec. Wreszcie, po trzecie, głównym wątkiem, wokół którego rozgrywa się historyczny proces, jest konflikt pan – niewolnik⁶⁰. Nie wchodząc w szczegóły tej Hegłowskiej charakterystyki, czeski fenomenolog wskazuje odmiennosć idei Palackiego. I tak, dzieje nie są rozwojem absolutu, lecz człowieka, który ma wyłącznie przybliżać się do boskości. Boskość to dla Palackiego podobieństwo do boga, obraz bytu boskiego w człowieku. Boska ludzkość jest właściwym sensem dziejów, realizacją idei w dziejach, ma związek z koncepcją królestwa moralnego, królestwa ducha, a tym samym dla wszystkich obowiązującego, jednakowego prawa moralnego⁶¹. Aktywność ducha kieruje się ku urzeczywistnieniu idei ludzkiej doskonałości, tego, co boskie w nas. Filozofia to droga człowieka do boskości, filozofia czeskich dziejów zaś jest naturalną kontynuacją idei boskości, walki bogopodobnej strony człowieka z naturalnym, instynktowym, żywym pierwiastkiem rzeczywistości. Dzieje zatem nie mogą mieć końca, lecz jedynie swój wewnętrzny, dialektyczny rytm: nie należy tu mówić o sprzecznościach, lecz o walce, jaka toczy się między tymi siłami. I tak, przyroda i duch nie są wobec siebie sprzeczne, lecz toczą z sobą walkę, której wynikiem jest harmonia ludzkości. Jeżeli zatem Palacký mówił o dialektyce, to nie należy – jak zauważał Patočka – traktować tego w znaczeniu Hegłowskiego zniesienia (*Aufhebung*), chodzi raczej o wzajemne wyważanie, na przykład między narodem słowiańskim a narodem germańskim. Szala może przechylić się na różne strony, czy to na stronę demokracji i Słowian (jak było w średniowieczu), czy to na stronę feudalizmu i Niemców (XVIII wiek). Można również dodać, że filozofia Hegla to filozofia rewolucji, w Czechach zaś droga biegnie pokojowo, demokratycznie. Czeskie dzieje są drogą do wolności i demokracji. Hegel i jego dialektyka tak naprawdę przyszły do Czech dużo później, dopiero wraz z marksizmem. Dialektyka Palackiego jest w pewnym sensie przedhegłowska.

Palackiego filozofia dziejów stawiała sobie za cel urzeczywistnienie boskości, co oznacza zapanowanie na świecie idei prawdy, dobra oraz piękna. Sens dziejów tkwi zatem w stopniowym – za Herderem – zbliżaniu się przyrody i ducha⁶². Nie ma sensu poszukiwać jakiegoś innego charakteru narodu. Właściwy cel narodu leży w teraźniej-

⁶⁰ Por. J. Patočka: *Idea božnosti v Palackého „Krásovědě“*. V: Idem: *Umění a čas*. Sv. 1..., s. 180.

⁶¹ Por. ibidem, s. 179.

⁶² Por. J. Patočka: *František Palacký jako filosof...*, s. 127.

szości. Studia historii mają znaczenie jedynie dla moralnego przebudzenia, język z kolei jest tylko jednym z elementów fundamentu istnienia narodu; ważnym, ale nie konstytutywnym. Według „Ojca narodu”, twórczym centrum człowieka jest uczucie łączące w sobie wszystkie zewnętrzne oddziaływania i przetwarzające je na pojęcia oraz idee. Uczucie oznacza dla niego bezpośrednie uchwycenie własnej egzystencji i stanowi źródło wszelkiej duchowej działalności – prawdziwego i jedyne go motoru całego naszego istnienia. Uczucie to najbardziej wewnętrzny i bezpośredni element świadomości. Aktywność ducha spowodowana jest miłością do samego siebie, ale nie do faktycznego obrazu Ja, lecz do ideału, który w nas żyje. Zasada ducha cechuje się jednością i wolnością, z czego wynikają powszechne i konieczne prawa moralne. Zdaniem Patočki, dzieje w rozumieniu Palackiego stanowią ostatni etap wychowania narodu, powstają wówczas, gdy naród jest duchowo przebudzony. Dzięki uczuciu odkrywa się przed nami byt w ciągłym konflikcie i walce, jednak harmonii nie można osiągnąć realnie, w poznaniu, lecz idealnie – w idei piękna. To właśnie w estetyce Palacký wypracował podstawowe kategorie, które potem mógł zastosować do swej konstrukcji dziejów. Dzięki estetyce człowiek dociera do miejsca, w którym znajduje się między wolnością a przyrodą, między rozumem a zmysłowością, między godnością trwałego „ja” a rozmaitością złudnego czasowego zjawiska. Jak zaznacza Patočka, sztuka stała się dla Palackiego największym sojusznikiem intelektu⁶³. Idea piękna jest formą boskości, dlatego stała się nie kategorią estetyczną, lecz nade wszystko metafizyczną. Patočka podkreśla, że można mówić o harmonijnym rozwoju cywilizacji, tylko wówczas, gdy opiera się on na przeciwieństwie przedmiotu i podmiotu, tego, co zewnętrzne, i tego, co wewnętrzne, zdeterminowanej przyrody i absolutnej wolności. I dodaje:

Między filozofią piękna, rozumianą historycznie, a filozofią dziejów istnieje coś więcej niż jedynie epizodyczna zgodność, istnieje wewnętrzne wzajemne pożądanie⁶⁴.

Mamy tu zatem charakterystyczne dla Palackiego powiązanie estetyki, metafizyki oraz filozofii dziejów, które jest bliskie koncepcji samego Patočki.

Kolejną z naczelných idei Palackiego było udokumentowanie, że husytyzm oznaczał otwarcie się społeczności na nowy świat, ema-

⁶³ Por. J. Patočka: *Filosofie dějin v Palackého „Krásovědě”...*, s. 169.

⁶⁴ J. Patočka: *František Palacký jako filosof...*, s. 129.

nację nowego człowieka. Powrót do Husa i jego zwolenników (nawet tak radykalnych jak taboryci) to dotarcie do głębi duszy narodu, to także powrót do elementarnego demokratyzmu⁶⁵. Za centrum czeskich dziejów uważa się zatem epokę kaznodziei z Husinca. Co więcej, czeskie pojęcie wolności stanowi nowy element, jaki husytyzm wniósł do dziejów średniowiecznej Europy. Palacký był świadom, że geograficzne położenie Czech sprawiło, że ziemie te stały się elementem wydarzeń światowych i że zadaniem czeskich patriotów było uświadomienie sobie tego stanowiska oraz wyznaczenie zgodnego z nim postępowania politycznego. Palacký dobrze wiedząc, że Europa i ludzkość tworzą wspólnotę, wytykał przypadający udział Czechów w tej światowej centralizacji. Husytyzm przeniknięty słowiańskim demokratyzmem stał się zatem zarodkiem narodowej samoświadomości, z którego wyrosły zasady nowej epoki, a także główna idea oporu czeskiego ludu. Właśnie w tym kontekście można zrozumieć słynne powiedzenie Palackiego, iż naród czeski był przed Austrią i będzie także po niej. Ta narodowa genealogia jest dla Patočka bardzo istotna, ponieważ odegra znaczącą rolę w dyskusji nad ciągłością lub jej brakiem w czeskiej historii. Masaryk i jego zwolennicy potwierdzą tezę Palackiego o ciągłości, pozytywiści z kolei uznają ciągłość dziejów za ideologię romantyczną, być może potrzebną w trudnych chwilach narodu, jednak nieopartą na faktach historycznych. Patočka – o czym będzie jeszcze mowa – częściowo sprzeciwił się koncepcji ciągłości dziejów czeskich, choć jego argumenty były zdecydowanie inne niż racje pozytywistycznych historiografów.

Na koniec tego fragmentu po raz kolejny wrócę do Herdera, tym razem do jego słynnych *Slawenkapitel*. Warto przytoczyć kilka charakterystycznych zdań niemieckiego filozofa: Pisał on: „[...] ludy obecnie są tak pogrążone w niedoli, a niegdyś pracowite i szczęśliwe, będziecie mogły obudzone z długiego, ciężkiego snu, uwolniwszy się z łańcuchów niewoli, korzystać – jako ze swej własności – z waszych pięknych obszarów od Morza Adriatyckiego do gór karpackich, od Donu do Mołdawy i obchodzić tam swe dawne święta spokojnej pracy i prowadzić swą wymianę handlową”⁶⁶. Za tragiczny los Słowian Herder obwiniał przede wszystkim Niemców. Krytyczny wobec swych rodaków, uważał, że to Słowianie ostatecznie zrealizują misję Rzymian oraz Germanów i doprowadzą ludz-

⁶⁵ Por. J. Patočka: *Kim są Czesi?...*, s. 19.

⁶⁶ J.G. Herder: *Myśli o filozofii dziejów*. T. 2. Przeł. J. Gałęcki. Warszawa 1962, s. 328.

kość do stanu doskonałego człowieczeństwa. Jak zauważał Herder: „To wszystko nie uchroniło ich jednak od ucisku – przeciwnie nawet przyczyniło się doń. Skoro bowiem nigdy nie dążyli do panowania nad światem, nie mieli dziedzicznych władców żądnych wojny i woleli płacić daninę, jeśli tylko pozwalano im żyć w spokoju w swoim kraju, to wiele narodów – najwięcej zaś pochodzenia niemieckiego – dopuściło się wobec nich ciężkich przewinień”⁶⁷. Herderowska interpretacja narodu niemieckiego – jakże odmienna od interpretacji Hegla – przygotowała podglebie dla wielu ruchów narodowych w Europie Środkowej. Palacký w zasadzie podtrzymał tę charakterystykę, uważając jednak, że – tu idzie wbrew Herderowi – w narodach słowiańskich to wiara odgrywała doniosłą rolę. Palacký trzy plemiona zredukował do dwóch plemion. Podział ów znajduje swe odzwierciedlenie także w ówczesnej strukturze społecznej. Jego zdaniem, w Niemczech obowiązuje hierarchia: pan – niewolnik, w Czechach zaznacza się dążenie do równości wszystkich obywateli. Autor *Dějiny národa českého v Čechách a v Moravě* uważał, że Germanie reprezentują instynkt władzy, hierarchii oraz niemal fizycznego podporządkowania. Słowiańskość – przeciwnie – oznacza autonomię, wolność i równość, pierwotny demokratyzm, moralność oraz duchowość. Słowiański żywioł, istotnie demokratyczny i pokojowy, zmierza jednak do anarchii; rzymsko-germański żywioł cechuje się hierarchicznym porządkiem, prawa zapewnia od góry do dołu. Zdaniem Patočki, aby przetrwać, musiał żywioł słowiański przyjąć porządek, który narzucił mu przeciwnik. Naturalnie, już samo pokrewieństwo języków popychało Słowian do zbliżenia kulturalnego. Palacký spodziewał się jednak, że Słowianie staną na czele narodów i całej ludzkości. Nie wykluczało to wszakże, by tak rozumiany panslawizm, oparty na stosunkach wzajemnych, nie mógł zostać dopełniony jakiegoś typu europeizmem. Można nawet dostrzec w rozważaniach Palackiego stopniową zmianę tego, co słowiańskie, na to, co humanistyczne. Już Jan Kollár w swej rozprawie *O literackiej wzajemności* termin „wzajemność” tłumaczył jako wspólne przyjmowanie, wzajemną wymianę czegoś i wspólne korzystanie⁶⁸. Można zapewne zarzucić Palackiemu utopijną wizję federacji austriackiej. Trzeba jednak pamiętać o tym, że idea federacji była nie tylko ideałem Palackiego, lecz także pewną historyczną koniecznością. Jak sam mówił, gdyby państwa austriackiego nie było, to w interesie Europy należałoby takie państwo stworzyć.

⁶⁷ Ibidem, s. 325.

⁶⁸ Por. J. Kollár: *Wybór pism*. Oprac. H. Batowski. Wrocław 1954, s. 7.

Jak jednak zauważał Patočka, w twórczości Palackiego treść czeskich dziejów sprowadza się do stałego kontaktu i walki słowiańskiego żywiołu z żywiołem niemieckim (rzymski element przeszedł w niemiecki). Coś podobnego dotyczy również innych narodów, ale nie na taką skalę. Patočka dostrzegał:

Czeski naród jest ze słowiańskich jedynym, który przez tysiąc lat koegzystencji z Niemcami zachował swą samodzielność jako równoprawny partner⁶⁹.

Masaryk – największy kontynuator myśli Palackiego – stwierdził z kolei, że historiozofia Palackiego jest próbą połączenia filozofii niemieckiej z humanizmem⁷⁰. Z kolei Karel Kosík dostrzegał w Palackim myśliciela, który sformułował idee Europy Środkowej jako dziejowej przestrzeni między Rosją a Niemcami, przestrzeni, na której się „stykają i potykają” różne kultury⁷¹. Patočka z kolei uznawał idee religijno-moralnej ciągłości Palackiego, choć przyznawał, że jego filozofia czeskich dziejów – dziś można by powiedzieć – z powodów geopolitycznych utraciła swą aktualność. Niewątpliwie jednak zaszczerpił Palacký konkretne idee, które stały się podstawą dla narodowego programu, a swą koncepcją czeskich dziejów przyczynił się do zreformowania czeskiego nacjonalizmu i już choćby z tego powodu stał się punktem wyjścia rozważań Masaryka.

Masaryka myślenie o dziejach

Jan Patočka należał już do tego pokolenia intelektualistów w Czechosłowacji, którzy bezpośrednio konfrontowali się z dziełem Masaryka. I jak się to często dzieje, kiedy mamy do czynienia z mitami, zderzał się z wytworzonym, nie zawsze prawdziwym jego obrazem, z kultem prezydenta filozofa, który rozwinął się jeszcze za jego życia⁷².

⁶⁹ J. Patočka: *Filosofie českých dějin...*, s. 197.

⁷⁰ Por. L. Nový: *Filosof T.G. Masaryk*. Brno 1994, s. 75 i nast.

⁷¹ Por. K. Kosík: *Co je střední Evropa?*. V: Idem: *Století Markéty Samsové*. Praha 1995, s. 70; J. Zouhar: *Studie k dějinám českého myšlení 20. století*. Brno 1999, s. 76.

⁷² Na temat relacji Patočka – Masaryk por. J. Zouhar: *O Masarykovi*. Brno 2009; J. Zouhar: *Patočka i Masaryk*. Przeł. D. Bęben. W: „Folia Philosophica”.

Oto nieco szersze spojrzenie Patočki na Masaryka:

W pozytywistycznej „logice konkretnej” otwierał ważną współczesną problematykę filozoficzną (natura i system nauki, relacja wiedzy i filozofii); reorganizował u nas pracę naukową, wspierał ją filozoficznie i moralnie, wdrożył nas w nowożytny kierunki socjologiczne i psychologiczne, objawił znaczenie czeskiego myślenia dla współczesności, ostrzegał przed zaletami i wadami pozytywizmu. Szczególnie nie zgadzał się z pozytywistyczną obojętnością wobec kwestii dotyczących całkowitego sensu życia i świata [...]. Idea humanizmu, za pomocą której podsumował swą filozofię dziejów powszechnych i czeskich oraz swe etyczne poglądy, są ostatnim wyrazem jego życiowego doświadczenia⁷³.

Ideał humanizmu stanowił jego obiecaną prawdę. Filozoficzna spekulacja nie była jednak mocną stroną Masaryka; w zasadzie, poza swą logiką konkretną nie pozostawił w tej dziedzinie znaczącego śladu. Ale jego wkład w czeską filozofię dziejów należy uznawać za wielce znaczący. Kwestię czeską zawsze ujmował jako problem światowy, jego celem było filozoficzne wcielenie swego narodu w wewnętrzny tok dziejów powszechnych oraz polityki wszechświatowej.

Patočka uważał, że Masaryk był pierwszym, który próbował zbudować czeską filozofię narodową. Naturalnie, takie aspiracje miało już przed nim wielu. Czasem, jak w przypadku Kollára, Smetany czy Palackiego, powstawały już zarysy takiego narodowego projektu. Dlaczego zatem należy mówić o pierwszeństwie Masaryka? Patočka sądzi, że poprzednikom Masaryka zawsze czegoś brakowało. Innymi słowy, nie zdołali oni wypracować całościowej wizji takiej idei. I tak, filozofia Smetany była właściwie słowiańska – nie czeska. Filozofia Palackiego z kolei oscylowała wokół sytuacji społeczeństwa żyjącego w państwie austriackim. Patočka zauważył:

Wystąpienie Masaryka jako polityka jest jednocześnie wystąpieniem filozofa. Masaryk okazał się dużo bardziej twórczy ideowo niż wspomniani myśliciele. Jego rozumienie relacji polityki do filozofii jest oryginalne, co sprawiło, że jako założyciel

T. 13. Red. P. Łaciak. Katowice 2013, s. 49–58; E. Kohák: *Jan Patočka o T.G. Masarykovi: kritické ocenění*. V: Idem: *Zorným úhlem filosofa. Vybrané články a přednášky z let 1992–2002*. Praha 2004, s. 233–246.

⁷³ J. Patočka [*Filosofie česká*]. V: Idem: *Češi*. Sv. 1., s. 653 i nast.

(czy we właściwym sensie „odnowiciel”) państwa stał się wyjątkowym przypadkiem. Filozofowie w większości budowali idealne państwa, ale obrócić je w faktyczne polityczne działanie, w całej historii dane było tylko jednemu – właśnie Masarykowi⁷⁴.

Podobnie jak Palacký, Masaryk ważną rolę przypisywał problemowi ciągłości dziejów czeskich. Teza Masaryka brzmiała: obszar dzisiejszej Czechosłowacji wchodzi na główną scenę europejską dzięki religijnej działalności Husa, której korzenie tkwią w konflikcie dwóch religijnych autorytetów. To rewolucja Husa umożliwiła przyszłym pokoleniom demokratyczną formę polityczną. Czeska reformacja w XV i XVI wieku, która wyprzedzała reformację niemiecką, ustanowiła ideał wolnego człowieczeństwa, opartego na autentycznej miłości bliźniego, nieodzownej do zbudowania Królestwa Bożego na ziemi. Hus, bracia czescy, Komeński, Palacký nadali sens tym dziejom. Nie wszyscy podzielali opinię Masaryka. Pozytywizujący historycy bezkrytycznie przyjmowali za podstawę idee Rousseau, Herdera czy Jungmanna. Tak wywiązał się jeden z najważniejszych sporów w historii czeskiej filozofii⁷⁵. Josef Pekař, najwybitniejszy z adwersarzy Masaryka, uważał, że naród czeski, jako dzieci XIX wieku, nie ma już żadnych powodów, by chwalić Husa i jego epokę. A sam Hus, gdyby wstał dziś z grobu, to zapewne nie chciałby ich znać. Naród odwrócił się od jego gorliwych ideałów. Czesi nie są już narodem Husa i nie chcą wracać do średniowiecza. Patočka widział to tak:

Pekař przedstawiał osobiście wiele zdolności dla *praeterito*, nie zrozumiał jednak, że filozofia czeska Masaryka nie jest refleksją o martwej przeszłości, lecz próbą odnowienia [...] tego, co wydarzyło się w przeszłości, perspektywą stanowczego działania *sub specie aeternitatis*⁷⁶.

Można przyznać częściowo rację Pekařowi, kiedy pisał o istotnym wpływie katolicyzmu na ziemiach czeskich. Trzeba jednak pa-

⁷⁴ J. Patočka: *Pokus o českou národní filosofii a jeho nezdar*. V: Idem: *Češi*. Sv. 1..., s. 343.

⁷⁵ Por. M. Kučera: *Pekař proti Masarykovi. Historik a politika*. Praha 1995.

⁷⁶ J. Patočka: *České myšlení v meziválečném období*. V: Idem: *Češi*. Sv. 2..., s. 349. Por. I. Holzbachová: *Filozofie dějin*. V: *Česka filozofie ve 20. století. Smery, osobnosti, problémy*. Red. J. Gabriel, L. Nový, J. Zouhar. Brno 1995, s. 270 i nast.

miętać, że Masarykowi nie chodziło o wskrzeszenie reformacji, nie tego bowiem dotyczył spór, lecz o pokazanie, że ideał humanizmu miał swe korzenie już w przeszłości.

Zajmujące i cenne było porównanie, jakiego dokonał Patočka między Husserlem i Masarykiem. Oczywiście, autor miał świadomość faktu, że – pomimo wspólnej Brentanowskiej genezy – są to filozofowie stosujący zdecydowanie odmienne metody i wyznaczający sobie różne zadania⁷⁷. Na pytanie, czy w ogóle istnieje sens takiego porównania, Patočka odpowiada twierdząco – rzecz bowiem nie idzie o historycznofilozoficzną paralelę, lecz o problem, który możemy w tym przypadku analizować z dwóch różnych perspektyw. Patočka pisał:

Sens filozoficznego porównywania widziałbym zatem w tym, że uczy [...] wystrzegać się ciasnego dogmatyzmu, wczuwać się w różne indywidualne atmosfery i obserwować filozoficzne argumenty różnych stron⁷⁸.

Masaryk był filozofem odwołującym się do *praxis*, Husserl z kolei zajmował się głównie abstrakcyjną filozofią. Masaryka traktował Patočka jako jednego z największych cywilizatorów świata współczesnego, Husserla uważał za jednego z największych (i zarazem ostatnich) metafizyków. Jaki zatem można znaleźć problem, który zdołałby połączyć te dwie osobowości myśli XX wieku? Patočka uważał, że takim zagadnieniem jest temat kryzysu, a więc zagadnienie, o którym była już mowa w jednym z wcześniejszych podrozdziałów; motyw, który rozpałił głowy i pióra filozofów na przełomie XIX i XX wieku. Teza czeskiego filozofa brzmi: punktem rozważań zarówno Masaryka, jak i Husserla jest duchowy kryzys człowieka współczesnej Europy. Masaryk mówi wprost o katastrofie, która dotknęła Europę na przełomie XIX i XX wieku. Przejawem takiego zachwiania siły moralnej jest samobójstwo⁷⁹. Akt samobójstwa rozpatruje Masaryk, podobnie zresztą jak Dostojewski, w kategoriach ucieczki od odpowiedzialności⁸⁰. Nie chodzi mu o opisanie choroby

⁷⁷ Por. K. Schuhmann: *Husserl i Masaryk*. Przeł. D. Bęben. W: „Folia Philosophica”. T. 29. Red. P. Łaciak. Katowice 2011, s. 41 i nast.

⁷⁸ Por. J. Patočka: *Masarykovo a Husserlovo pojetí duševní krize evropského lidstva*. V: Idem: *Češi*. Sv. 1..., s. 21.

⁷⁹ Por. T.G. Masaryk: *Sebevražda hromadným jevem společenským moderní osvěty*. Spisy T.G. Masaryka. Sv. 1. Přípr. J. Srovnal. Praha 1998.

⁸⁰ Interesujące porównania Masaryka i Dostojewskiego znaleźć można w: J. Patočka [*Dostojewski – Nietzsche – Masaryk*]. V: Idem: *Češi*. Sv. 1..., s. 893–898,

zagrożającej życiu poszczególnych ludzi, lecz o duchowe załamanie się całej Europy. Innymi symptomami kryzysu są subiektywizm, tytanizm (wiara w arcyłudzką potęgę człowieka) oraz pesymizm. Masaryk pisał: „[...] współczesny człowiek [...] bierze na siebie całą winę życia, karze sam siebie; ale można także powiedzieć, że własna śmierć stanowi jakby delirium subiektywności, zniszczenie osobowości, gdy tylko utraciła ona swój przedmiot, którego mogłaby się trzymać”⁸¹. Patočka słusznie zarzucał Masarykowi, iż człowieka nie można pozbawić obiektywności. Nie zdoła on zniszczyć świata, ale ten może utracić dla człowieka przedmiotowe znacznie. Ponadto zauważał czeski fenomenolog, iż Masaryk powtarzał idee Comte’a, który – jak wiadomo – miał duży wpływ na jego filozofię⁸². Autor *Samobójstwa*, akceptując pozytywistyczne poglądy Francuza, że kryzys jest wynikiem przemian czy przejścia między konkretnymi fazami rozwoju cywilizacji, upatrywał jednak istoty kryzysu w sporze między tradycją religijną a nowym, liberalnym światopoglądem. Czeski liberał nie umiał wyobrazić sobie religii poza swoim Kościołem, poza jego kultem i nauką, nie rozumiał tego, o czym mówił już Palacký.

Na temat Husserlowskiego pojęcia kryzysu była mowa wcześniej. Ów fenomen kryzysu wydawał się Niemcowi czymś innym, w każdym razie na pewno inaczej się przejawiał, przede wszystkim w hipostazowaniu nauk, do czego doprowadziło panowanie nauk przyrodniczych. Zdaniem autora *Badan logicznych*, przezwycięzenie kryzysu może się dokonać dzięki nowemu ugruntowaniu nauk, które zapewni nowa radykalna teoria – fenomenologia. Obaj myśliciele są zgodni co do tego, że brak religijności to oznaka kryzysu. Ale już w samym rozumieniu religii diametralnie się między sobą różnią. W koncepcji Husserla natrafiamy na zasadnicze trudności, gdyż ów temat nie leżał w polu jego naukowych zainteresowań. Z kolei Masaryk temat religii opracował bardzo dobrze, uznając go za kwestię niezwykle ważną dla zrozumienia czeskiej filozofii dziejów⁸³. Religia w ujęciu Masaryka ma związek z uczuciem zaufania i miłości. Patočka zwraca uwagę na ten właśnie uczuciowy charakter wiary (co przypomina koncepcję niemieckiego filozofa Friedricha Schleiermachera), który stanowił bodziec do aktywnego życia,

oraz jego w rozprawie *Kolem Masarykovy filosofie náboženství*. V: Idem: *Češi*. Sv. 1..., s. 382 i nast.

⁸¹ T.G. Masaryk: *Moderní člověk a náboženství*. Spisy TGM. Sv. 8. Přípr. J. Zouhar, H. Pavlincová, J. Gabriel. Praha 2000, s. 31.

⁸² Por. J. Patočka: *České myšlení v meziválečném období...*, s. 341 i nast.

⁸³ Por. J. Patočka: *Masarykovo a Husserlovo pojetí duševní krize evropského lidstva...*, s. 15.

przeżywanego w pozytywnej relacji do uniwersalnego bytu. Religia jest życiem *sub specie aeternitatis*, jest uświadomieniem naszej relacji do świata. Nie ma to jednak nic wspólnego z sentymentalizmem. Czy Jezus nie żądał, abyśmy miłowali bliźniego, jak siebie samego? Człowiek z natury jest zapewne egoistą, ale pytaniem pozostaje, czy tylko egoistą, czy nie żywi do bliźniego także uczucia sympatii, czyli miłości. Religijne uczucie odgrywa zatem w człowieku od początku do końca rolę *spiritus agens*, także w filozofii dziejów. Masaryk zaznacza: „Te dążenia filozoficzne, poszukujące sensu czeskiej historii i misji czeskiego narodu, prowadzą nas do problemu religijnego; jest to problem czeskiego życia i jego wyjaśnienia. Jest to także nasz czeski problem: do idei braterstwa doszliśmy bowiem dzięki swemu rozwojowi religijnemu i moralnemu”⁸⁴. Już w tekstach Palackiego dostrzega się podobne religijne uzasadnienie humanizmu. Patočka stwierdzał, że demokrację uważał Masaryk nie tylko za ustrój państwowy, lecz za swoistą manifestację teistycznej metafizyki, odpowiadającej moralnemu charakterowi religii⁸⁵. Zresztą taką religijność preferują już Hus i bracia czescy. Tak ujętą religię, to znaczy niescholastycznie, nieteologicznie, na pierwszym miejscu stawiającą kwestie moralne, można określić jako postmetafizyczną religijną demokrację⁸⁶.

Patočka zauważał pewną sprzeczność w myśleniu Masaryka, uznając, że wiele pytań i kwestii, które sformułował w swej filozofii, nie zostało rozwiązanych. Dlaczego tak się stało? Pisał:

Owa nierozwiązalność tkwi w tym, że Masaryk przy całym swym praktycznym moralizmie i przy akcencie na psychologię moralną czerpaną z literatury (Goethe, Dostojewski) włącza te pojęcia w ramy pozytywizmu Comte’a, czyli światopoglądu naturalistycznego⁸⁷.

Nasuwać się zatem następujące pytania: Czy zachodzi sprzeczność między Masaryka psychologią odpowiedzialnego człowieka a jego naturalistycznym światopoglądem? Czy istnieje sprzeczność między obiektywizmem a religijnym światopoglądem Masaryka? Jak pogodzić Opatrzność z pozytywistycznym determinizmem?

⁸⁴ T.G. Masaryk: *Česká otázka/Nашe nynější krize/Jan Hus...*, s. 325.

⁸⁵ Por. J. Patočka: *Pokus o českou národní filosofii a jeho nezdar...*, s. 349.

⁸⁶ Por. M. Bednář: *Filosofický význam Masarykova pojetí náboženství a jeho výkladu smyslu československých dějin*. V: Idem: *České myšlení*. Praha 1996, s. 95 i nast.

⁸⁷ J. Patočka: *Pokus o českou národní filosofii a jeho nezdar...*, s. 376.

Patočka odpowiadał wprost – nie jest to możliwe: moralizmu nie da się pogodzić z pozytywizmem. Filozofia Masaryka, zasadniczo oparta na empirycznej moralności, stała w sprzeczności z jego humanizmem. Związanie pozytywistycznej, metodycznej powagi z religijnym poczuciem przeżywania świata jest niemożliwe. Patočka dodawał:

W decydującym momencie, gdy należało zrobić krok ku filozofii narodowej i zdecydować się na rzeczywiście radykalną rewizję nowożytnej tradycji filozoficznej, Masaryk – przeciwnie – opierał się na „obiektywistycznej”, nowożytnej, naturalistycznie zorientowanej filozofii dziejów Comte’a. Domagał się zatem obiektywnego prawa rozwoju, opartego na czymś „wiecznym”, co nie tylko nie ma nic wspólnego z odpowiedzialnością i wolnością w interpretacji czeskiego fenomenologa, lecz nawet pozostaje z nimi w ostrym konflikcie⁸⁸.

Zdaniem Patočki, koncepcja Masaryka pozostaje wewnętrznie sprzeczna także dlatego, że chciał on zbudować nowy świat, ale jego koncepcja ideowo i metodologicznie tkwiła w świecie starym. Patočka uważał nawet, że wielu analiz Masaryka nie sposób nazwać mianem filozoficznych, ponieważ mają raczej charakter historyczny i socjologiczny. Masaryka cechowało ludowo-religijne poczucie czeskości, jak sam mówił „gwarowe”, filozoficznie dopełnione Hume’em czy Comte’em. To było jednak za mało. Ponadto antydemokratyczne nastawienie Patočki, pewien elitaryzm, miał oparcie w moralnej samoodповідzialności, przypominać mógł greckie *polis*, obcy był humanistycznie, ale także religijnie ugruntowanej demokracji.

Ocena postawy Masaryka, której dokonał Patočka, stała się przedmiotem licznych polemik. Zarzuty pod adresem autora *Esejów heretyckich...* padały z różnych stron. Winiono go za to, że interpretuje Masaryka ze stanowiska fenomenologicznego, że nie rozumie moralnego aspektu idei Masaryka lub że patrzy na niego z perspektywy osobistych doświadczeń politycznych – inaczej w okresie międzywojennym, a inaczej w czasach stalinizmu czy normalizacji⁸⁹. Trafnie dostrzegał to Černý: „Patočka nie ma daru wewnętrznie scalającego i spójnego widzenia i dlatego jego Masaryk

⁸⁸ Ibidem, s. 377.

⁸⁹ Por. J. Opat: *Glosy ke dvěma kritikám. T.G. Masaryk*. V: Idem: *Masarykiana a jiné studie 1980–1994*. Praha 1994, s. 31–61; V. Černý: *Dvě studie masarykovské. „Svědectví”* 1990, č. 89–90, s. 7–24; M. Bednař: *Současný filosofický význam Masarykova pojetí české otázky*. V: Idem: *České myšlení...*, s. 167–195.

nie jest zachęcający, więcej, nie jest nawet żywy, jest to tylko rozłożony osobliwy fenomen filozoficznego rozwoju”⁹⁰. Z kolei Emanuel Rádl wypatrywał w filozofii Masaryka syntezy platonizmu z nowożytnym naukowo-krytycznym pozytywizmem. Patočka uważał mianowicie, że – jeżeli Rádl ma rację – to postawa Masaryka i tak jest paradoksalna, ponieważ sama stanowiła przykład współczesnego kryzysu, przeciw któremu występowała. Masaryk nigdy nie pozbył się pozytywistycznego bagażu, który wyraźnie ciążył mu w trakcie budowania filozofii narodowej. Pozytywistyczne jest nie tylko jego rozumienie kryzysu jako przejścia od fazy teologicznej do pozytywnej, lecz także ujęcie religijności oraz etyczności. Ta ostatnia może istnieć tylko w postaci faktycznie przeżytej solidarności społecznej, co czyni ją produktem procesów społecznych. Masaryk chciał zastąpić chrześcijaństwo niekościelnym humanizmem religijnym, którego rdzeń stanowi życie moralne, ale – zdaniem Patočki – jego sedno interpretował pozytywistycznie, za Hume’em jako uczucie sympatii.

Na jeszcze jedną kwestię warto zwrócić uwagę. Pierwszy prezydent Czechosłowacji uważał, że Austrii nie można zreformować w sposób demokratyczny. Proces modernizacji społeczeństwa to przejście od teokratycznego do demokratycznego typu społeczeństwa. Teokracja jest w pewnym sensie utożsamiana z panowaniem arystokracji: reformacja i oświecenie są istotnymi etapami tego indywidualizującego procesu. Tak jak oświecenie łączy człowieka z przyrodą, a społeczeństwo – z postępem, tak reformacja oznacza wewnętrzną moralną odpowiedzialność⁹¹. Dla Masaryka pierwsza wojna światowa była wydarzeniem w światowych dziejach, światową rewolucją, walką demokracji z teokracją. Wy tłumaczenie wojny nacjonalizmem skutkowałoby zbytnią jednostronnością. Wojna światowa w ujęciu Masaryka była konfliktem między tradycyjnymi reżimami teokratycznymi, ustanowionymi na średniowieczno-metafizycznych zasadach, a nową władzą demokratyczną. Dzięki wojnie upadły trzy cesarstwa uciskające wiele narodów, ustępując miejsca Europie demokratycznej, a więc wolności i niepodległości dla wszystkich narodów. Wojna zniszczyła trzy wielkie cesarstwa z Bożej miłości, potem nastąpiła nowa epoka – już z woli ludu. Masaryk odrzucał wszak tezę, iż pierwszą wojnę światową wyzwolił konflikt Słowian z Germanami; była ona raczej wyborem między Goethem a Bismarckiem. Jak pamiętamy, również Patočka uważał

⁹⁰ V. Černý: *Dvě studie masarykovské...*, s. 21.

⁹¹ Por. T.G. Masaryk: *Zwycięstwo idei wolnościowej narodu*. Przeł. W.M. Koźłowski. Warszawa-Poznań-Kraków-Lwów-Stanisławów 1927, s. 456 i nast.

pierwszą wojnę światową za decydujące wydarzenie w XX wieku, które w pewnym sensie wyznaczyło jego charakter, czyniąc z wieku XX – wiek wojny. W wyniku wojny nastąpiło przewartościowanie wszystkich wartości, a dokonało się to niejako w imię panującej siły subiektywności. Dlatego sam Patočka za ważniejszego filozofa niż Masaryk uznawał Nietzschego, który był nie tylko filozofem jednej wojny, lecz także całego wieku XX jako wieku wojny. Patočka uważał ponadto, że

Taka ocena wojny światowej była raczej pociechą wobec wynurzających się kłopotów niż poważną interpretacją socjologiczną. Wszak pochodzenie władzy od Boga już dawno było jedynie wyrazem utrzymujących się struktur społecznych. Wkrótce okazało się, że wojna wprawdzie doprowadziła do rewolucji światowej, ale nie zakończyła się wraz z nią⁹².

Zdaniem Masaryka, demokracja powstała dzięki rewolucji. Oczywiście, rewolucja ta stanowiła w pewnym sensie obronę konieczną przed tyranią, sięgnięto po nią jako środek dopiero wówczas, gdy wszystkie inne środki zostały wyczerpane. Demokracja nie może jednak oznaczać nieprzerwanej rewolucji. Zwolennik Masaryka Rádl, który w pewnym sensie zradyzalizował jego koncepcję, uważał, że trzeba zrezygnować z postawy nacjonalistycznej. Stwierdzał, że jeśli idea Masaryka ma się rzeczywiście ziścić, to musi się dokonać rewizja relacji Czechów z Niemcami. Narodowość musi zostać ujęta inaczej niż w czasach czeskiego odrodzenia narodowego. Trzeba ustanowić czysto demokratyczny program państwa, w którym wszystkie narodowości żyłyby w zgodzie⁹³. Czechy jednak nie mogą iść drogą, którą wybrała Szwajcaria, szukać swego celu w neutralności, lecz – przeciwnie – zgodnie ze swą tradycją powinny być państwem zaangażowanym, powinny wziąć na swe barki walkę o zachowanie porządku Europy z początku XX wieku. Jego zdaniem, należy stanąć po stronie demokracji, zająć zdecydowaną postawę moralną⁹⁴. Tu Rádl, zresztą zgodnie z Masarykiem, uważa, że wszystkie polityczne, społeczne, ekonomiczne problemy powinny być w zasadzie problemami moralnymi. Widać w tym stanowisku wpływy Palackiego, Havlíčka-Borovskiego, Bolzana oraz oczywiście – o czym Patočka zdaje się zapominać – Platona. Koncepcja narodu w ujęciu Masaryka nie jest nacjonalistyczna ani też etniczna – ma

⁹² J. Patočka: *Pokus o českou národní filosofii a jeho nezdar...*, s. 378.

⁹³ Por. E. Rádl: *Válka Čechů s Němci...*, s. 76.

⁹⁴ Por. J. Patočka: *Kim są Czesi?...*, s. 88.

charakter etycznopolityczny⁹⁵. Masaryk uważał, że ideały społeczne można w ostatecznej instancji umotywować tylko etycznie. Według niego, filozofia dziejów składała się z kategorii sądów moralnych. Można powiedzieć to jeszcze inaczej: Masaryk rozumiał dzieje jako sensowny proces realizowania idei humanizmu, przy czym wcale nie chodziło o język czy narodowość, lecz zawsze o duszę.

W cieniu wydarzeń monachijskich Patočka zastanawiał się nad tym, dlaczego nie udało się zrealizować ideału humanizmu Masaryka. Dlaczego poniósł on – jak się wówczas mogło wydawać – klęskę⁹⁶? Dlaczego ten niewątpliwie optymistyczny, jeżeli można tak powiedzieć, projekt, oparty na ideale harmonii i racjonalności, wierze w dobro, poniósł porażkę? Z jednej strony Patočka zarzucał Masarykowi przedkrytyczną wiarę w to, że świat jest zasadniczo dobry, że w swej strukturze pozostaje uporządkowany, w pewnym sensie znajduje się pod ochroną dobrego Boga. Zdaniem czeskiego fenomenologa, taki pogląd grzeszy naiwnością. Była to iluzja dnia, który nie dostrzega przemożnej siły nocy. Z drugiej zaś strony Patočka uważał, że Masaryk uprawiał niekrytyczny historyzm. Można bowiem mieć wątpliwości, czy celem Masaryka było przedstawienie filozofii czeskich dziejów? Nie jest to wcale takie pewne. Wydaje się, że miał Patočka rację, gdyż Masaryk nie zamierzał stworzyć filozofii czeskich dziejów, jego celem było jedynie zrozumienie współczesności, zarówno Czechów, jak i innych narodów, poznanie ich obecnego miejsca w świecie, by na tej podstawie móc ukształtować przyszłość swego narodu⁹⁷. Mimo to problem Masaryka wciąż pozostaje aktualny, ponieważ był on przede wszystkim myślicielem demokracji i z demokracji uczynił podstawową ideę Republiki Czechosłowacji. Moralnie uzasadniając istnienie państwa, wykazał, że w Czechach tkwiło więcej historycznej siły niż we wszystkich innych narodach. Czy jednak Czesi potrafili pokazać tę siłę w kolejnym – nie mniej dramatycznym okresie swej historii?

⁹⁵ Więcej na temat rozumienia narodu i nacjonalizmu Masaryka por. J. Kiliáš: *Naród a idea narodowa. Nacjonalizm T.G. Masaryka*. Warszawa 1998.

⁹⁶ J. Patočka: *Harmonismus moderních humanistů. Mravní problémy a hlediska současné filosofie*. V: Idem: *Péče o duši*. Sv. 3. Přípr. I. Chvatík, P. Kouba. Praha 2002, s. 355.

⁹⁷ Por. T.G. Masaryk: *Česká otázka/Náše nynější krize/Jan Hus...*, s. 180.

Karta 77 jako problem filozoficzny

Najważniejszym wydarzeniem politycznym w Czechosłowacji od czasu porażki Praskiej Wiosny w 1968 roku stało się bez wątpienia opracowanie dokumentu Karty 77. Jednym z zadań, jakie postawił sobie czeski myśliciel, była próba wyjaśnienia, czym właściwie jest ów dokument. Przypomnę, że deklaracja Karta 77 odwołuje się do helsińskiego Aktu końcowego Konferencji Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie. Podpisanie jej przez komunistyczny rząd Czechosłowacji w 1975 roku było w pewnym sensie uznaniem, że prawa człowieka stanowią fundament ludzkości, także tej zamieszkałej w Europie Wschodniej. Państwo – dodajmy: cywilizowane państwo – powinno się opierać na solidarności tych wszystkich, którzy uznali obowiązywanie systemu moralnego. Podpisanie Europejskiej konwencji praw człowieka rozpoczyna właśnie nowy etap na historycznej drodze do wolności.

Pod nieco publicystycznym tytułem *Czym jest, a czym nie jest Karta?*, Patočka wyznaczył sobie zadanie, godne już bardziej rzecznika-filozofa niż tylko samego rzecznika, a mianowicie wyjaśnienia teoretycznego znaczenia Karty 77 oraz wykazania tego, że „prawo stoi po jej stronie i żadna przemoc go nie zachwieje”⁹⁸. Twórcom deklaracji nie chodziło tylko o to, by móc intelektualnie stawiać czoło spodziewanym atakom ze strony władz oraz ich politycznych wasali, lecz przede wszystkim o filozoficzne uzasadnienie deklaracji. Zadaniem Patočki było pokazanie, że moralności nie sposób technicznie wytworzyć, nie można ufać temu, że faktycznie wytworzony porządek stanie się naszą drugą szansą.

Aby ludzkość mogła się rozwijać, by postęp stał się możliwy, musi mieć przekonanie o bezwarunkowości powszechnych zasad, obowiązujących zawsze wszystkich i umożliwiających wytyczanie celów. Nawet najlepiej cywilizacyjnie urządzone społeczeństwo nie może bez takich zasad funkcjonować. Państwu potrzebne jest zatem coś więcej niż tylko zbiór instrumentów do rządzenia, potrzebne są trwałe zasady moralne. Patočka zauważał:

Moralność nie jest po to, aby społeczeństwo funkcjonowało, lecz po to, aby człowiek był człowiekiem. To nie człowiek defi-

⁹⁸ Por. J. Patočka: *Čím je a čím není Charta 77. Proč je právo ne její straně a žádné pomluvy ani násilná opatření jí neotřesou*. V: Idem: *Češi*. Sv. 1..., s. 442.

niuje ją według swych potrzeb, pragnień, tendencji i chęci, lecz to moralność jest tym, co definiuje człowieka⁹⁹.

Wyraźnie widać, na czym miał polegać zamysł pomysłodawców Karty 77 i z jakim sygnałem chcieli się zwrócić do obywateli. Patočka i jego koledzy próbowali przenieść całą argumentację niejako na inny poziom dyskursu. Upraszczając, można powiedzieć, że ze stanowiska politycznego chcieli przejść do sfery moralności, ze sfery praktycznego działania – do sfery ducha. Patočka zastrzegł jednak, że owo rozdwojenie jest tylko pozorne, że wynika z historycznych przemian. W gruncie rzeczy chodziło przecież o to, by przywrócić polityce jej źródłowe, greckie znaczenie – *politikon zoon*; przywołać fundamentalny związek działania z tym, co moralne, ponownie odkryć fakt, że doskonałość człowieka może się zrealizować tylko w państwie. Ten z pozoru apolityczny (czy nawet antypolityczny) projekt pozwalał nade wszystko uniknąć zarzutu politycznego zamachu stanu, zmiany jednej partii na drugą, jednej siły na inną. Patočka stwierdzał:

Wprowadzona relacja między obszarem moralnym a obszarem społeczno-politycznym wskazuje, że w Karcie 77 nie chodzi o żaden dokument o znaczeniu politycznym, o żadną konkurencję i uderzenie w obóz jakiegokolwiek siły politycznej. Karta nie jest ani związkiem, ani organizacją, jej bazą jest czysto osobista moralność, a zobowiązania z niej wynikające mają taki właśnie charakter¹⁰⁰.

Karta 77 w żadnym razie nie naruszała i nie kwestionowała obowiązującego prawa. Nikt nie aspirował do jakichkolwiek politycznych funkcji, nikt nie chciał zostać sumieniem narodu. W gruncie rzeczy nie chodziło nawet o socjalizm (na pewno nie wszystkim sygnatariuszom), lecz raczej o to, czy może być on demokratyczny, czy tylko – jak w ówczesnej Czechosłowacji – despotyczny. Nowa orientacja, którą proponowała Karta 77, nie była skierowana przeciwko monopolowi władzy i zmierzała ku moralności zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym. Moralne wsparcie, o którym mówił Patočka, jest jednak czymś realnym, pokazującym, że świat nie jest rozmyty, że w ocenianiu pewnych wzorów zachowuje jedność, że cywilizowane narody wszędzie zakazują despotyzmu, a obrona takich

⁹⁹ Ibidem, s. 443.

¹⁰⁰ Ibidem, s. 429.

praktyk uważana jest za fałszywą wymówkę¹⁰¹. Zdaniem Patočka, ludzie muszą sami zdecydować, czy są członkami społeczeństwa cywilizowanego państwa. Właśnie uznanie praw człowieka otwierało drogę do takiej moralności¹⁰². Trzeba dodać, że Karta 77 odgrywała również rolę wychowawczą. *Paideia* w niej zawarta głosiła, że życie człowieka nie sprowadza się wyłącznie do strachu. Niektórzy z komentatorów dostrzegają w Karcie... raczej ducha Kanta niż Masaryka czy fenomenologii. I tak, Kohák pisał: „Nie ma w nich nic z mityzującej retoryki wpływu Heideggera. Język i ideały, które wyraża, wychodzą od Kanta w najlepszym tego słowa znaczeniu. Patočka pisał o moralnej powinności sprzeciwiającej się przemocy, o społeczności, która podlega moralnemu poczuciu, o powinności każdego wobec swej świadomości, powinności sprzeciwiającej się bezprawiu. Są to krótkie teksty, dlatego przedstawiają jasne potwierdzenie oświeceniowej tradycji czeskiego myślenia politycznego”¹⁰³.

Prawa człowieka dotyczą w zasadzie każdego członka społeczności, każdej odpowiedzialnej jednostki. Patočka pytał, czy prawa człowieka obowiązują w taki sposób, w jaki są sformułowane w umowach. Czy są powszechne? A jeżeli tak, to czy ich zastosowanie podlega wyjątkom? I wreszcie – czy można je poddać krytyce? To, że można takie pytania postawić, wynika już z uznania pojęcia praw człowieka – wszak polityka ma podlegać tym prawom, a nie prawo polityce¹⁰⁴. Nieco inaczej, lecz w tym samym duchu wyraził to Havel, który pisał: „[...] jedynie orientacja moralna i duchowa, oparta na respekcie wobec jakiegoś »ponadludzkiego« autorytetu – wobec porządku przyrody czy wszechświata, wobec porządku moralnego i jego ponadindywidualnej genezy, wobec absolutu – może doprowadzić do tego, że życie na tej ziemi nie zaniknie wskutek jakiegoś »megasambójstwa« i będzie do zniesienia, to znaczy będzie mieć ludzki wymiar”¹⁰⁵. Havel stawia sprawę jaśniej niż Patočka – wyraźnie mówi o transcendencji praw, o potrzebie moralnego autorytetu.

¹⁰¹ Por. J. Patočka: *Východní politika – ano – ale se ctí!*. (Poslední interview). V: Idem: *Češi*. Sv. 1..., s. 446.

¹⁰² Por. J. Patočka: *Co můžeme očekávat od Charty*. V: Idem: *Češi*. Sv. 1..., s. 444.

¹⁰³ E. Kohák: *Domov a dálava. Kulturní totožnost a obecné lidství v českém myšlení*. Praha 2009, s. 254. Na Kantowski motyw zwracał uwagę także Jakub Čapek – por. *O povinnosti člověka vůči sobě samému: Patočka, Kant a Charta 77*. „Filosofický časopis” 2009, č. 4, s. 491–505.

¹⁰⁴ Por. J. Patočka: *Čím je a čím není Charta 77...*, s. 430.

¹⁰⁵ V. Havel: *Zaoczne przesłuchanie. Rozmowy z Karem Hvižďalą*. Przeł. J. Illg. Warszawa 1989, s. 9.

Człowiek, zdaniem Havla, utracił absolutny horyzont, dlatego wszelkie wartości wydają mu się relatywne, co w konsekwencji prowadzi do utraty poczucia odpowiedzialności. W imię czego bowiem miałby ją ponosić¹⁰⁶? Czeski dramaturg uważał, że u podstaw Karty 77 leży poczucie solidarności, które jednoczyło różne ugrupowania. Poczucie to sprawiało, że można było właśnie teraz nie tyle wypowiedzieć swą prawdę, ile stanąć również w jej obronie niezależnie od wszystkiego, bez względu na utratę być może ostatniej nadziei. W ponurych czasach socjalizmu człowieka zmuszano do życia w kłamstwie, ale czy nie miało to źródła w tym, że był on zdolny do owego kłamstwa? Jak pisał Havel w swym słynnym eseju *Siła bezsilności*: „Nie tylko więc system wyobcowuje człowieka, ale wyobcowany człowiek wspiera zarazem ten system jako swój mimowolny projekt. Jako upadły obraz swego własnego upadku. Jako dokument tego, że sam zawiódł”¹⁰⁷. Zostanmy na chwilę przy pojęciu życia w prawdzie¹⁰⁸. Havel uważał, że o życiu w prawdzie można mówić w różnych wymiarach. Jest to przede wszystkim egzystencjalne dążenie do osiągnięcia właściwego sposobu bycia – autentycznego bycia, mówiąc językiem Heideggera. Ale mamy także wymiar noetyczny, czyli ukazanie tego, jaka rzeczywistość naprawdę jest, a nie jaką nam się przedstawia. Wreszcie – wymiar moralny, respektowanie praw człowieka i wzięcie odpowiedzialności za ich realizację. Życie ma także wymiar polityczny¹⁰⁹. Czeski dramaturg dodaje: „Jeśli życie w prawdzie jest elementarną podstawą wyjściową wszelkich dążeń człowieka do przeciwstawienia się wyobcowującemu naciskowi systemu, jeżeli jest jedną sensowną podstawą wyjściową wszelkiego niezależnego działania politycznego i jeśli – wreszcie – jest także najistotniejszym egzystencjalnym źródłem postawy dysydenckiej, to trudno sobie wyobrazić, by także zobiektywizowana działalność dysydentów mogła bazować na czymś innym niż na służeniu prawdzie i prawdziwemu życiu oraz zmierzaniu od otwarcia obszaru dla rzeczywistych intencji życia”¹¹⁰.

¹⁰⁶ Por. V. Havel: *Autorytet i demokracja we współczesnym świecie*. Przeł. J. IIIg. W: V. Havel: *Zmieniać świat. Eseje polityczne*. Wybór A.S. Jagodziński. Warszawa 2012, s. 114.

¹⁰⁷ V. Havel: *Siła bezsilnych*. Przeł. A. Holland. W: V. Havel: *Siła bezsilnych i inne eseje...*, s. 102.

¹⁰⁸ Na temat podobieństwa tego zwrotu do wyrażenia „ruch w prawdzie” Patočki por. P. Rezek: *Životní pohyb pravdy a život v pravdě u Jana Patočky*. V: Idem: *Filozofie a politika kýče*. Praha 2007, s. 86 i nast.

¹⁰⁹ Por. V. Havel: *Siła bezsilnych...*, s. 104.

¹¹⁰ Por. ibidem, s. 130.

Zatem „Prawdomiłośnik” Havel, a wydaje się, że również Patočka, uważali, że nie ma różnicy między moralnością osobistą a moralnością publiczną. Ale czy na pewno takiej różnicy nie ma? Owa idealizacja dysydentów budziła pewne wątpliwości. Jak zauważał Peter Rezek, człowiek staje się dysydentem z różnych powodów. Czy chce żyć w prawdzie? Może tak, a może nie. Motywacje polityczne bywają rozmaite i wcale nie musi to być prawda. Czy dysydent jest jakimś „bogoczłowiekiem”? Przede wszystkim chce żyć w konflikcie z polityczną siłą, pragnie działać w opozycji, a kwestia moralna nie musi się w tym przypadku okazać decydująca. Havel w sposób nieuprawniony utożsamiał „życie w prawdzie” z „życiem prawdziwym”. I tu nasuwa się interesujące pytanie: czy w ogóle można być dysydentem w czasie pokoju?. Rozstrzygnięcie owego problemu należy jednak pozostawić na inną okazję¹¹¹.

Karta 77 miała oznaczać zwrot w życiu obywatela, zarówno w jego relacji do państwa, jak i do siebie samego. Celem polityki jest przecież umożliwienie samorealizacji człowiekowi. Patočka bardzo często podkreślał ów wewnętrzny przełom (wstrząs) w człowieku, chodzi wszak o to, by wziąć ryzyko na siebie. Praski filozof stwierdzał: „Źródłem motywacji do działania nie jest już wyłącznie [...] domena strachu lub korzyści materialnej, lecz szacunek do tego, co w człowieku najwyższe, pojęcie obowiązku i dobra wspólnego, świadomości, że dla osiągnięcia tego celu należy być gotowym na niedogodności”¹¹². Właśnie takim poczuciem powinności kierowali się sygnatariusze Karty 77 – nie kierował nimi interes, nie działali z jakiegoś nakazu. Ladislav Hejdánek, rzecznik Karty 77 po śmierci Patočki, uważał, że bycie sygnatariuszem podstawowej deklaracji oznaczało publiczne potwierdzenie osobistego zobowiązania¹¹³. Fenomenolog Ludwig Landgrebe z kolei tak wspominał swego przyjaciela: „Patočka był od samego początku świadom ryzyka, ale wziął je na siebie, ponieważ trwał w przekonaniu, że filozofia dochodzi do prawdy nie tylko tam, gdzie panuje czysto teoretyczne myślenie, lecz także tam, gdzie żyje się w zgodzie z nim”¹¹⁴. Patočka nie miał

¹¹¹ Por. P. Rezek: *Ochota ke konfliktu včera a dnes*. V: Idem: *Filozofie a politika kýče...*, s. 152 i nast.

¹¹² J. Patočka: *Čím je a čím není Charta 77...*, s. 432.

¹¹³ Por. *Beseda Informací o Chartě 77 s Václavem Bendou, Jiřím Hájkem, Václavem Havlem a Ladislavem Hejránkem (konec dubna 1986)*. V: *Charta 77. 1977–1989. Od morální k demokratické revoluci*. Red. V. Prečan. Scheinfeld–Bratislava–Praha 1990, s. 143.

¹¹⁴ L. Landgrebe: *Jan Patočka*. „Philosophy and Phenomenological Research” 1977, vol. 38, no 2, s. 290.

wątpliwości, że działalność ludzi zrzeszonych wokół Karty 77 nie może już pogorszyć sytuacji społeczeństwa. Zgoda na niesprawiedliwość, życie w poddaństwie nigdy nie prowadzą do polepszenia sytuacji. Im człowiek bardziej się boi, na tym więcej pozwalają sobie silni. Dopiero kiedy rządzący się przekonają, że niesprawiedliwość nie zostanie zapomniana, że człowiek może godnie żyć w każdych okolicznościach, że strach jest mu obcy, wtedy poczują się niepewnie¹¹⁵. Patočka w swym słynnym fragmencie pisał:

[...] ludzie dziś wiedzą, że istnieją rzeczy dla których warto cierpieć, że rzeczy, dla których się cierpi, są tymi, dla których warto żyć¹¹⁶.

To jest właśnie najważniejsze przesłanie deklaracji czeskich dysydentów. Przesłanie mówiące, że w życiu jest jeszcze coś innego niż strach¹¹⁷. Zwolennicy Karty 77 żywili przekonanie, że domaganie się prawdy zwycięży nad policją i armią. Podobnie mówił Havel: człowiek nie staje się dysydentem przez sam akt politycznego wyboru, lecz z wewnętrznego poczucia odpowiedzialności¹¹⁸. Dysydentem jest się dzięki nastawieniu egzystencjalnemu. Pisał on: „Patočka mówił, że dla odpowiedzialności najbardziej charakterystyczne jest to, że ponosimy ją wszędzie. Myślę, że dzieje się tak dlatego, iż w każdym miejscu świat jest otaczany czy przenikany przez swój absolutny horyzont i że nigdy nie możemy tego horyzontu przekroczyć, pozostawić go poza sobą czy o nim zapomnieć, choćby był ukryty...”¹¹⁹.

Karta 77 w tym sensie stanowiła wyraz – jak pisał o niej Josef Zvěřina – walki o wiarę w człowieka. Dokument nie miał być żadnym porozumieniem między komunistami i antykomunistami, wierzącymi i niewierzącymi – chodziło w niej o ponadpartyjne partnerstwo, które jest czymś głębszym niż wszelkiego rodzaju dłuższe lub krótsze kompromisy. To miłość do wolności stanowiła główny motyw sygnatariuszy, miłość do wolności budziła w nich poczucie powinności i odwagę. Idąc dalej za myślą tego zasłużonego czeskiego teologa i filozofa, należy zauważyć, iż za Kartą 77 nie stali politycy, dysydenci czy intelektualisci. Można nieco patetycznie, ale

¹¹⁵ Por. J. Patočka: *Co můžeme očekávat od Charty...*, s. 441.

¹¹⁶ Ibidem, s. 443.

¹¹⁷ Por. ibidem.

¹¹⁸ Por. V. Havel: *Síla bezsilných...*, s. 126.

¹¹⁹ V. Havel: *Listy do Olgi (czerwiec 1979–wrzesień 1982)*. Wybór. Przeł. J. Bałuch. Warszawa–Wrocław 1993, s. 104.

w zgodzie z duchem czasu powiedzieć: za Kartą 77 stała prawda. Dysydenci to obywatele, którzy zdecydowali się żyć w prawdzie, ofiarowali prawdzie swe życie. Konsekwencja Czechów od czasów Jana Husa w walkach z różnymi okupantami jest zaiste zdumiewająca. Miroslav Bednář zauważył: „Z tego względu Patočka wyraźnie wpisuje się w tradycję czechosłowackiej filozofii politycznej, która zakłada i definiuje politykę za pośrednictwem tego, co niepolityczne, duchowo zakorzenionej moralności. Zarówno Masaryk, jak i Patočka domagają się, by faktyczną podstawą i celem działania politycznego było życie – świat wewnętrznego moralnego przekonania. Takie przeświadczenie nie może wynikać z powszechnego postępującego świata mocy”¹²⁰. Helsinki dały początek antypolitycznej argumentacji. W polityce nie można zachować czystych rąk, ponieważ opozycja zawsze ma coś wspólnego z reżimem, przeciw któremu występuje, przeto język porozumień helsińskich był językiem praw człowieka.

Patočka uważał jednak, że temat „niepolitycznej polityki” mógłby współcześnie nabrać nowego sensu. Mógłby oznaczać solidarność ludzi, którzy przebyli wstrząs wywołany określonymi przeżyciami i wbrew granicom dogmatyzmu zmobilizowali się, aby solidaryzować się z ludźmi¹²¹. I rzeczywiście, zarówno Patočka, jak i Havel politykę interpretowali z perspektywy niepolityczności, to znaczy z punktu widzenia doświadczenia transcendencji (Patočka) oraz życia w prawdzie (Havel). Istotą antypolityki jest przede wszystkim odnowa moralna człowieka, a to sprawia, że jej cele nigdy nie mają charakteru politycznego.

Karta 77 miała niewątpliwie rozbudzić obywatelską aktywność, ale motywacja nie sprowadzała się do czysto negatywnych argumentów – nie miała być jedynie opozycją wobec władzy. Sygnatariusze kierowali swój apel do sumień. Karta 77 stwarzała odpowiednią okazję, by obywatel mógł stać się ponownie samym sobą¹²². Ukazując to z innej strony, założenia Karty służą po prostu pokazaniu wyraźnej różnicy między tym, czy się ze zwolennikiem Karty 77 rozmawia, a tym, czy się go aresztuje¹²³.

¹²⁰ M. Bednář: *Obnova československé demokracie a československá tradice filosofie politiky*. V: Idem: *České myšlení...*, s. 47.

¹²¹ Por. J. Patočka: *Dopisy Florence Weberové a Janine Pignetové o Chartě 77 (prosinec 1976–únor 1977)*. „Reflexe” 2007, č. 32, s. 10. Na temat antypolityki por. V. Bělohradský: *O politice politické a antipolitické*. V: Idem: *Kapitalismus a občanské ctnosti*. Praha 1992, s. 31–34.

¹²² Por. J. Patočka: *Co můžeme očekávat od Charty...*, s. 441.

¹²³ Por. J. Patočka: *Východní politika – ano – ale se ctí! (Poslední interview)...*, s. 447.

Z deklaracji Karty 77 niewątpliwie wyłania się problem, który choć nie został w niej bezpośrednio sformułowany, to wprost z niej wynikał. Co robić dalej? Czy Karta 77 ma jakiś określony cel? Jeżeli tak – to jak można go zrealizować? Brak konkretnej odpowiedzi doprowadził do stanu, że Karta... straciła swą pierwotną moc działania. Václav Benda, rzecznik Karty 77 w latach 1979–1984, konkludował: „Karta 77 zapisała na swoim koncie co najmniej dwa godne uwagi sukcesy: ogarnęła niewiarygodnie szeroką skalę poglądów politycznych i mentalności obywatelskiej oraz zdołała utrzymać się na gruncie legalności. Za osiągnięcia te zapłaciła tym, że od początku znalazła się w sytuacji w znacznej mierze schizofrenicznej. Z jednej strony, siłą rzeczy, wszyscy – mimo głębokich różnic w poglądach dotyczących zasadności krytyki i jeszcze głębszych w poglądach na możliwą naprawę – jesteśmy zgodni co do bardzo mrocznej oceny systemu i funkcjonowania obecnej władzy politycznej; z drugiej strony postępujemy tak, jakbyśmy nie dostrzegli, że zapewnienia władzy o jej dobrych zamiarach oraz przepisy prawa, którym na pozór ogranicza ona swój totalizm, są tylko propagandowym parawanem”¹²⁴. W tym sensie komunistyczna władza odniosła sukces w walce z Kartą 77. Nie chodzi o aresztowania, szykany czy o głos tak zwanej antykarty. Udało jej się jednak oddalić argumentację moralną, która w zamierzeniu dysydentów miała stanowić ich największą broń. To, że Karta... przemawiała głoszoną postawą etyczną, było również jej wadą. Brak aspektu politycznego nie zmuszał obywateli do zaangażowania¹²⁵.

Podkreślając w swych deklaracjach przewagę aspektu etycznego nad działaniami politycznymi, Karta 77 na pewien czas owo pęknięcie usunęła. Benda słusznie zauważył, że postawa moralna, którą postulowała Karta..., była zbyt abstrakcyjna. Brakowało jej pozytywnej treści, wskazania drogi oraz kierunku działania. Taka abstrakcyjna postawa oznaczała w pewnym sensie tylko gest, który nie mógł trwać długo. Nie wystarczy powiedzieć, że obywatel powinien walczyć z władzą reprezentującą zło – to byłoby nieskuteczne, a nawet samobójcze. Nie można domagać się od władzy reform – to byłoby nierealne. Jest wszakże trzecia droga. Ponieważ oficjalne struktury nie działają, lub działają źle i szkodliwie, Benda postuluje: „Proponuję więc, byśmy złączyli się w dążeniu do stopniowego

¹²⁴ V. Benda: *Równoległa „polis”*. Przeł. P. Godlewski. W: Hrabal, Kundera, Havel..., s. 175.

¹²⁵ Por. H.G. Skilling: *Charta 77 – pohled ze zahraničí*. V: *Charta 77. 1977–1989...*, s. 186 i nast.

utworzenia struktur równoległych, zdolnych choćby w ograniczonej mierze zastępczo pełnić użyteczne i niezbędne dla ogółu funkcje, których brak odczuwamy; tam, gdzie to możliwe, należy wykorzystać również struktury istniejące i je »zhumanizować«¹²⁶.

Tak oto powstała słynna koncepcja równoległego *polis*. Choć Patočka nie mógł odnieść się do tego projektu, to warto przytoczyć jego główny zarys, gdyż opiera się on na interesujących i ważkich argumentach, wynikających przede wszystkim z krytycznej postawy wobec Karty 77 i antypolitycznej polityki. Benda uważał, że podstawą działania powinna pozostać sfera moralna, lecz trzeba zapewnić jej określoną perspektywę pozytywną, organizując tak zwane równoległe *polis*. Innymi słowy, utworzyć niezależne od państwa struktury, ponieważ tylko w ten sposób argumenty moralne znajdą swą konkretną głębię, struktury te zdołają zapewnić im trwałe i skuteczne działanie. Taki projekt mógł zadowolić wszystkich dysydentów, zarówno reformatorów (zwolenników pozytywnej pracy w duchu Masaryka), jak i rewolucjonistów, którzy wciąż żyli jeszcze Praską Wiosną. Benda uważał naiwnie, że takie równoległe *polis* nie doprowadzi do bezpośredniego konfliktu z władzą. Był co prawda świadom naiwności tego pomysłu, ale sam pytał: czy Karta 77 nie była jedną wielką naiwnością?. Czy głoszenie, iż nie jest możliwa polityka bez moralnego ugruntowania, nie zakrawa na wielką naiwność¹²⁷?

Co najmniej kilka przykładów mogło ugruntować postulat Bendi. Po pierwsze, znana jest wszystkim koncepcja alternatywnej kultury; w Polsce powiedzielibyśmy: kultury niezależnej. W krajach socjalistycznych taką funkcję spełniała na przykład muzyka punk rockowa czy sztuka uliczna. W żaden sposób niezwiązane z oficjalnie popieraną i regulowaną kulturą państwową, stały się w pewnym sensie nośnikami konkretnych wartości – opozycyjnych wobec oficjalnych praw. Można także mówić o równoległych strukturach edukacyjnych, podobnych do tych z czasów okupacji. Wszystko to powinno doprowadzić do funkcjonowania równoległych systemów politycznych, ale w związku z tym wyłaniają się nowe problemy. Po pierwsze, rezygnacja z antypolitycznego charakteru Karty 77. Po drugie, wydaje się, że Benda odrzuca niejako uniwersalistyczne przesłanie Karty..., co może doprowadzić do sytuacji, że to, co niezależne, stanie się w pewnym sensie gettem (choć może nawet i wesołym), zamkniętym w sobie, nieroszczącym sobie pretensji do wypełniania obowiązków

¹²⁶ V. Benda: *Równoległa „polis”...*, s. 160.

¹²⁷ Por. ibidem, s. 170.

wynikających z uniwersalnych praw człowieka. Równoległe *polis* staje się wówczas państwem w państwie, i to z wszelkimi tego konsekwencjami. Warto zauważyć, iż równoległe *polis* milcząco zakładało wrogość wobec tych, którzy nie są dysydentami. W pewnym sensie potępiano ich dlatego, że nie walczyli z reżimem¹²⁸. Karta 77 w swym pierwotnym zamierzeniu, jak się wydaje, opierała się na współpracy, ale bez konieczności rezygnowania z odrębności. Poszukiwano tego, co łączy, a nie – jak to się zawsze dzieje w polityce – podkreślano to, co dzieli¹²⁹.

Filozofia czeskich dziejów

Dzieje powstają wtedy, kiedy ludzie przestają żyć dla samego życia, a żyją tak, by wywalczyć dla siebie i innych przestrzeń wolności, która pozwala myśleć i zrozumieć. Wolność ukazuje się pomiędzy tym, co jest, a tym, czego nie można nazwać bytującym, ponieważ to właśnie człowiek potrafi wyłamać się z tej zależności od rzeczy, także po to, by móc je zrozumieć. Taką przestrzenią „wyłamania” było greckie *polis*, a także imperium rzymskie. A jak jest z narodem czeskim?

Historia uchroniła Czechów przed mitem państwa. W zasadzie mogą oni krytycznie zastanawiać się nad sensem własnego państwa. Karel Havlíček-Borovský, jeden z największych myślicieli Czech, mawiał, że Czechom bardziej pomoże ich chłopski rozum niż filozofia niemiecka. Czesi, nie mając własnego państwa, w pewnym sensie organizowali się narodowo i stawiali naród ponad państwem. Żyli nie tylko w duchowej przestrzeni Europy, lecz niejednokrotnie również sami inicjowali pierwsze ruchy na szachownicy europejskich wydarzeń. Zapytany o przykład, Patočka odpowiadał:

[...] wytworzyli dla wspólnego ducha europejskiego nowe silne wschodnie centrum, *devotio moderna*, pierwszy powiew ducha renesansu za Alpami, także nową syntezę artystyczną, przedreformacyjną problematykę reformy Kościoła, chiliastycz-

¹²⁸ Por. J. Šabata: *Moje (politické) pobývání s Chartou*. V: *Charta 77 očima současníků*. Red. B. Císařovská aj. Brno–Praha, 1997, s. 147.

¹²⁹ Por. V. Havel: *Przyszłość nadziei*. Przeł. J. Goszczyńska. W: V. Havel: *Zmieniać świat...*, s. 136.

ne pojęcie Bożego Królestwa na ziemi, państwowy Kościół, odseparowali się od Rzymu, wymyślili humanizm i reformację, stworzyli nową astronomię i przyrodoznawstwo, których decydująca faza realizowała się jeszcze w ostatniej chwili przed naszą katastrofą, zjednoczyli *corpus protestantium*, wreszcie kontrreformację, barkowy i religijny ideał...¹³⁰.

Jednak to humanizm jest w czeskim myśleniu elementem najbardziej znaczącym. Humanizm, jako specyficznie rozumiana filozofia człowieka, wywodzi się z czeskiego odrodzenia. Na nim oparte były programy Palackiego czy Masaryka. Czeski filozof pisał:

Z humanizmem wiążą się wielkie ideowe i realne procesy przemian w byciu i pojmowaniu człowieka, które rozegrały się w nowych czasach [...], dlatego tu jest najwłaściwsze miejsce i najbardziej wewnętrzny interes wszelkiego czeskiego myślenia, dlatego pytanie o jego właściwy sens jest najbardziej przenikliwym problemem naszej filozofii, dlatego tu trzeba przede wszystkim rozjaśnić pojęcia, problemy, możliwości¹³¹.

Jan Patočka zauważał, że powstanie państwa czechosłowackiego było poprzedzone długim wyczekiwaniem – trwało bowiem od zarania nowożytnego czeskiego i słowackiego narodu. Wspomnienie własnej państwowej formy, jednej z najważniejszych w Europie Środkowej, ożywiało już tę jutrzeńkę nowej narodowej społeczności, która jaśniała bez państwa, czy lepiej: bez jego formalnego uznania; wspominanie licznych epizodów z czeskich dziejów stanowiło w niej bodziec dla przyszłości¹³². Patočka uważał, że naród czeski – podmiot czeskich dziejów – nie jest prostą kontynuacją hierarchicznie uformowanej społeczności¹³³. Powstał on, zdaniem czeskiego filozofa, w wyniku procesu historycznego wyobcowania wyższych sfer, poczynszy od XVI i XVII wieku. Patočka dostrzegał ciągłość w rozwoju czeskich dziejów już od narodowego odrodzenia. Także Božena Komárková przyrównywała Kartę 77 do odrodzenia świadomości narodowej, jakie nastąpiło po katolickiej kontrreformacji. Można było zatem powiedzieć, że idee Husa powracają¹³⁴. Było

¹³⁰ J. Patočka: *Náš národní program a dnešek...*, s. 335.

¹³¹ J. Patočka: *Český humanismus a jeho poslední slovo v Rádlavi*. V: Idem: *Češi*. Sv. 1..., s. 115.

¹³² Por. J. Patočka: *Náš národní program a dnešek...*, s. 334.

¹³³ Por. J. Patočka: *Filosofie českých dějin...*, s. 198 i nast.

¹³⁴ Por. B. Komárková: *Česká otázka v průběhu století. (Tři poznámky)*. „Reflexe“ 1990, č. 1, s. 1 i nast.

to jednak myślenie obce Patočce, odrzucającemu ciągłość dziejów i zwracającemu się ku ich rozumieniu jako nieustannych wzlotów i upadków. Wraz z českim odrodzeniem rozpoczyna się okres, który charakteryzuje się nieciągłością i – co dla Patočki kluczowe – dopiero od tego czasu można mówić o powstaniu współczesnego českého narodu, który jest, zdaniem Patočki, „społeczeństwem uwolnionych sług”, tworzącym małe české dzieje za pomocą małych środków. W rozprawie *Kim są Česi?* przytacza słowa niemieckiego poety Moritza Hartmanna, że Česi są narodem, który przedłuża swoje życie, zdradzając dziedzictwo ojców¹³⁵. Česi to już nie jest naród wojowników Husa czy Žižka, lecz niewolników.

Dlatego Patočka twierdził, że ostatecznie trzeba zaakceptować brak ciągłości českých dějin. Uważał on, że sens w dziejach nigdy nie osiągnie stanu obiektywności i faktyczności. Patočka siedł tu w pewnym sensie za Rádem, jednym ze swych mistrzów, twierdzącym, że w historii ludzkiego ducha, historii narodów, polityki, sztuki, nauki nie ma płynności, szczególnie w tej warstwie, w której panuje sens, ponieważ życie duchowe każdy człowiek musi zaczynać niejako od nowa¹³⁶. Pozornie wytwarzająca się dziejowa ciągłość zawsze okazywała się czystą konstrukcją. Natomiast moralna filozofia dějin ma charakter konstrukcji, ponieważ nie chodzi w niej o fakty, lecz o ideały, o moralne postulaty dotyczące współczesności. W tym przypadku można mówić, zdaniem Patočki, o braku faktycznej ciągłości. Brak ciągłości nie musi być deficytem – to otwarta możliwość. Tak naprawdę historycy czy filozofowie kryją się za ciągłością. Faktyczna nieciągłość nie wyklucza pewnej ciągłości moralnego zaangażowania. Nie należy jej wszakże hipostazować, określać jej jako „jedności charakteru narodowego”¹³⁷. Ale – jak podkreśla český filozof – w społeczeństwie panuje elementarny demokratyzm českého i częściowo słowackiego narodu. Obce jest Czechom hierarchiczne społeczeństwo, a bliska – zasada równości i tolerancji. Już Johann Droysen uważał Jerzego z Poděbrad za przedstawiciela pierwszego ruchu laickiego i tolerancyjnego państwa¹³⁸. Aktualny pozostaje oczywiście problem przeciwstawienia państwa moralnego państwu „naturalnemu”, opartemu jedynie na konieczności przyrody. Patočka uważał, że w dziejach musi zachodzić konflikt między tymi dwoma wielkimi tendencjami – eksponowaniem elementu

¹³⁵ Por. J. Patočka: *Kim są Česi?...*, s. 93.

¹³⁶ Por. E. Rádł: *Národnost jako vědecký problém*. Praha 1929, s. 24.

¹³⁷ Ibidem, s. 199.

¹³⁸ Por. P. Pithart: *Přeměny intolerance. V: Problém tolerance v dějinách a perspektivě*. Ed. M. Machovec. Praha 1995, s. 165 i nast.

przyrodniczego i akcentowaniem elementu duchowego. Zdaniem Patočki, pojęcie narodowości, które zostało wypracowane w linii Herdera, wydaje się jednak nieprzydatne do definiowania dziejowego rozwoju historycznej całości, jaką stanowi przeszłość ziem czeskich. Patočka uważał, że Herderowski kierunek historyzujący był w Czechach hamowany niejako z zewnątrz, a miało to związek z oficjalnym sprzeciwem wobec filozofii pokantowskiej, głównie zaś wobec Hegla i heglistów. Ale natrafiał on także na wewnętrzny opór, który stanowiła ideowa tradycja oświecenia reprezentowana przez Bolzana¹³⁹. A ponieważ pojęcie narodu powstało raczej pod wpływem wydarzeń niż idei, to Patočka postawił następującą tezę:

[...] historycznopolityczny rozwój jest wyznaczony nie tyle narodem jako uprzednio danym naturalnym podmiotem, ile państwem, które jako autonomiczny i suwerennie polityczny twór, spełniający pewną funkcję między podobnymi tworami i ożywiony pewnymi duchowymi tendencjami, umożliwia powstanie tego, co moglibyśmy nazwać określonym historycznie społeczeństwem¹⁴⁰.

Dzieje narodu czeskiego opierają się zatem na założeniu współistnienia dwóch wielkich tendencji. Z jednej strony była to siła przyrodnicza, materialna, przejawiająca się w instynkcie walki i władzy. Z drugiej zaś siła moralno-duchowa, która miała charakter ideowy, ponieważ obiektem swych dążeń czyniła nade wszystko równość i wolność wszystkich obywateli.

Według Patočki, filozofia dziejów jest niezwykle ważnym filozoficznym problemem. Z jednej strony dotyczy dziejowości człowieka, z drugiej – opisuje podstawowe kategorie historiograficzne. Punktem jej wyjścia musi być krytyczne odkrycie specyficznych założeń metafizyki dziejów. Należy rozważyć takie kategorie, jak czas, podmiot dziejów, racjonalność historycznego rozwoju, sens i postęp dziejów. Patočka kończył apelem:

Tak pojęta filozofia dziejów nie jest za nami, jak klasyczna metafizyka dziejów, lecz stoi przed nami jako pilne myślowe zadanie¹⁴¹.

Czy demokratyczna rewolucja, która wydarzyła się pod koniec 1989 roku, była również zwycięstwem poglądów Jana Patočki?

¹³⁹ Por. J. Patočka: *Bolzano a problem nauki...*, s. 184.

¹⁴⁰ J. Patočka: *Příspěvek českých zemí k ideálu moderní vědy...*, s. 157–158.

¹⁴¹ J. Patočka: *Filosofie českých dějin...*, s. 200.

Niewątpliwie tak, już choćby z tego powodu, że brał w niej czynny udział jego uczeń (choć nie w bezpośrednim tego słowa znaczeniu): Václav Havel, który kierował się ideą filozoficzną, że rewolucja przeciw totalitaryzmowi komunistycznemu polega przede wszystkim na moralnej postawie obywateli. Oto jego słowa: „Przyznam się, że czasem mam nawet ochotę zawołać: ja nie chcę grać tej roli budziela, chcę robić tylko to, co powinien robić każdy pisarz, to znaczy mówić prawdę! Albo: nadziei nie możecie oczekiwać wciąż tylko od jakichś jej profesjonalnych dostarczczyeli, ale przede wszystkim musicie odnaleźć ją w samych sobie! Albo: zaryzykujcie coś sami, nie jestem przecież waszym odkupicielem! Zawsze jednak w ostatniej chwili powstrzymam się, nie krzyknę, przełknę to i przypomnę sobie, co mówił kiedyś Patočka: prawdziwą próbą dla człowieka nie jest to, jak wypełnia rolę, którą sobie sam wymyślił, ale to, jak wywiąże się z roli wyznaczonej mu przez los”¹⁴². Patočka chciał uprawiać politykę na zasadach moralnych, ponieważ tak rozumiana, ma na celu przyczynianie się do szczęścia ludzi, nie zaś ich oszukiwanie. Polityka, podobnie zresztą jak filozofia, jest także czynieniem siebie i świata lepszym.

Nie można jednak powiedzieć, że Jan Patočka był filozofem narodowym. Choć wiele miejsca i uwagi poświęcał dziejom czeskim i wpisywał się w cały ciąg dyskusji, od Masaryka poczynawszy, to przede wszystkim interesował go człowiek i jego miejsce w dziejach.

Na zakończenie – życie w idei a życie w ideologii

Życie człowieka toczy się na wielu różnorodnych płaszczyznach. Szczególnie w czasach kryzysów politycznych czy moralnych, których korzenie tkwią w oświeceniu, a nasilają się w XX wieku, społeczeństwo uświadamia sobie owe różnice. I tak, w kontekście Praskiej Wiosny Patočka napisał:

Realność nauczyła nas, że przeceniliśmy swe możliwości, siły i światową sytuację. Ale rozegrało się przecież coś ważniejszego: objawiła się idea, która jest jednocześnie wyjaśnieniem naszej całej egzystencji od samego początku naszego współczesnego narodowego bycia. Tym przyznaniem się do wielkiej idei

¹⁴² V. Havel: *Zaoczne przesłuchanie...*, s. 45.

dzisiejszej doby czeski naród uczynił wielki krok względem swego aktualnego historycznego stanu; trzymać się tej idei, także w trudnych okolicznościach, oznacza ocalić i pogłębić swą duchową egzystencję. To jest zadanie epoki, które nas czeka¹⁴³.

Patočka dokonuje bardzo ciekawego rozróżnienia życia w idei oraz życia w sidłach ideologii. Jak podkreśla, idea apeluje do nas nie po to, abyśmy oddali się jej służbie, lecz abyśmy w niej egzystowali¹⁴⁴. W gruncie rzeczy chodzi tu o relacje człowieka do samego siebie. Ideologia z kolei im bardziej rości sobie prawo do obiektywności, tym bardziej jest fatalistyczna. Może być silna lub słaba, ludzie mogą w nią wierzyć lub nie, lecz nie potrafią nią w pełni żyć, nie mogą jej zrealizować w sobie. W ideologii nie ma miejsca dla Sokratesa i jego pytania o to, czym jest dobro. Aby pytanie takie mogło zostać postawione, człowiek musi być w pełni wolny. Z tego punktu widzenia lepiej cierpieć niż żyć w ideologii, w której wolność jawi się jako coś pozaludzkiego. Patočka nie traktował idei jako wytworu konstruktywnego myślenia, lecz jak pisał:

Jest tym, co pozostaje w człowieku wiecznie, kiedy sytuacja, w której się znajduje, objawia się mu jako istotne zagrożenie całego jego wewnętrznego bycia¹⁴⁵.

Dysydent odkrywa ideologiczne kłamstwo, któremu przeciwstawia pojęcie „życie w prawdzie”. Życie w prawdzie jest życiem w idei, jest życiem i działaniem, które kierują się wolnością i odpowiedzialnością.

Ideologia zawsze towarzyszy wyraźnie określonemu celowi, który determinuje życie obywatela. Można powiedzieć, że w ten sposób chwyta nas niejako z zewnątrz z całych swych sił. Co zatem pozostaje obywatelowi? Niewiele. Musimy się podporządkować działaniu, administracji, siłom, które nami rządzą, stajemy się konkretną siłą, którą można wykorzystać w określonym celu społecznym¹⁴⁶. Jeden z celów ideologii to potrzeba kontrolowania idei. Jesteśmy po prostu narzędziami w rękach ideologii. Zdaniem czeskiego filozofa, w ideologii nie ma już miejsca na jakiegokolwiek wątplenie, czego nie wolno kwestionować, trzeba trzymać się linii

¹⁴³ J. Patočka: *Náš národní program a dnešek...*, s. 338.

¹⁴⁴ Por. J. Patočka: *Ideologie a život v ideji*. V: Idem: *Umění a čas*. Sv. 1..., s. 126.

¹⁴⁵ Por. ibidem, s. 131.

¹⁴⁶ Por. ibidem, s. 134.

wyznaczonej przez rządzących. Przekładając to na sferę filozoficzną, można powiedzieć, że w świecie zideologizowanym nie ma miejsca na doświadczenie ludzkiej wolności. Ideologia od zawsze traktuje filozofię jako zagrożenie.

Człowiek w socjalizmie w pewnym sensie odzyskał swą wolność, ale mimo to jest tylko rzeczą pośród innych rzeczy. Decydujące jest w tym przypadku doświadczenie ludzkiej wolności, która w socjalizmie ma jednak swe ideologiczne umocowanie. Ideologia pozostaje w nieustannej opozycji do zgłębienia prawdy o ludzkiej egzystencji. Prawda nie ma w świecie idei statusu dogmatu, oznacza raczej bycie nieobojętnym. I w tym sensie socjalizm może być zarazem ideą oraz ideologią. Według Patočki, spojrzenie czysto obiektywne zawsze będzie przeciwieństwem idei, ta ostatnia bowiem wciąż musi wcielać się w życie, musi angażować nasze wewnętrzne życie. W logice idei, będącej fundamentem europejskiego dziedzictwa, inny człowiek – nawet w sytuacji konfliktu – nigdy nie może być traktowany jak zwykła rzecz ani jako jedna z wielu sił. Filozofia jest myśleniem o świecie i życiu za pośrednictwem idei. Tylko odważnych stać na to, by powiedzieć prawdę, tak jak zrobił to Sołżenicyn, gdyż nie mogą żyć w kłamstwie. Zresztą na swój sposób pokazał to już Sokrates, twierdząc, że lepiej cierpieć niesprawiedliwość aniżeli ją samemu wyrządzać. Żyjąc w świecie idei, człowiek wie, że są sprawy, za które warto cierpieć. Wydaje się, że słowa te najlepiej oddają to, dlaczego filozofia Patočki jest dla nas nie tylko testamentem epoki, lecz także najlepszym przykładem uzasadnienia tego, dlaczego ludzie robią to, co robią¹⁴⁷. I raz jeszcze przytoczę słowa Patočki, tym razem wypowiedziane po klęsce Praskiej Wiosny:

Ból, który teraz się w nas pali, wkrótce zmieni się w głęboki dar...¹⁴⁸.

Każdy przecież wie, że śmierć Sokratesa zaowocowała w przyszłości.

Czescy filozofowie, historycy i politycy za cel postavili sobie szenie porozumienia w narodzie, realizowanie wielkiego zadania, by uczynić z Czech humanitarne, demokratyczne, oparte na prawdzie państwo. Jak mawiał Palacký, dzieje narodu czeskiego są bardziej pouczające i bardziej interesujące niż dzieje innych narodów. Patočka potwierdził to w sposób nieco przewrotny, przyznając, że

¹⁴⁷ Por. V. Havel: *Síla bezsilných...*, s. 112.

¹⁴⁸ J. Patočka: *Úvaha o porážce...*, s. 541.

filozofia czeska, w przeciwieństwie do filozofii greckiej czy filozofii niemieckiej, nie wzbogaciła filozofii światowej, nie miała ona światu wiele do zaproponowania, ale Czesi przekazali historii duchowej coś dużo bardziej doniosłego aniżeli tylko wpływowe nazwiska czy sławne kierunki filozoficzne: demokratyczną wyspę na totalitarnym morzu. Czy istnieje gdzieś takie miejsce? Czy wydarzyła się gdzieś podobna sytuacja, że filozof, który jest zarazem mężem czynu, skupił wokół swej idei niemal całe społeczeństwo, czego następstwem było powstanie państwa w Europie¹⁴⁹?

¹⁴⁹ Por. J. Patočka: *Česká filosofie v meziválečném údobí*. V: Idem: *Češi*. Sv. 2..., s. 371.

Rozdział 4

Człowiek w świecie filozofii i polityki

Moje marzenie z połowy lat siedemdziesiątych, że to właśnie Patočka będzie tym, kto po załamaniu się komunistycznego reżimu stanie na czele państwa i stanie się w pełni – w sensie duchowym, intelektualnym i moralnym – następcą Masaryka, nie spełniło się; Patočka zmarł zbyt wcześnie, a komunizm rozleciał się za późno¹.

Wprowadzenie

Jak stwierdzał Ivan Chvatík, jeden z ostatnich uczniów czeskiego fenomenologa, „Problem z Patočką przejawia się przede wszystkim w tym, że jego filozofia jest trudna. Jeżeli chcemy dotrzeć do tego, o co mu właściwie chodziło, to należy bardzo dobrze orientować się w historii filozofii”². Czeski filozof w niezwykle sposób potrafił przeniknąć do świata innego filozofa. Przypominał w tym Martina Heideggera, choć czynił to bez zadawania przemocy historycznym faktom i regułom języka.

Warto przypomnieć, że Edmund Husserl, mentor Patočki, odrzucał historię filozofii jako książkową filozofię. To nie Platona, Arystotelesa czy Immanuela Kanta powinniśmy pytać o istotę rzeczy, lecz księgę natury i tylko ją studiować. Oczywiście, nie można

¹ T. Halík: *Co nie jest chwiejne, jest nietrwałe. Labiryntem świata z wiarą i wątpliwościami*. Przeł. J. Zychowicz. Kraków 2004, s. 202.

² *Demokracie nie je prechádzka ružovou záhradou. Rozhovor Róberta Stojki s Ivanom Chvatíkom pri príležitosti 25. výročia založenia Archívu Jana Patočku. „Filozofia” 2015, č. 6, s. 474.*

zaprzeczyć temu, że Kant czy Kartezjusz odnieśli pewne „sukcesy”, ich wglądy mogą być pomocne (czy późny Husserl nie określił swej fenomenologii jako neokartezjanizmu?). Co zatem zrobić z mądrością starców? Patočka odpowiedź była jasna: możemy przecież badać rzeczy i studiować mistrzów. Wszyscy filozofowie należą do wspólnego dziedzictwa naukowej kultury. Jak zauważył Vladimír Leško, dorobek Patočki przedstawiał wyjątkową syntezę rozważań historyczno-filozoficznych z fenomenologią³. Historia filozofii nie tyle zajmowała się przeszłością, ile chodziło w niej o odkrycie własnych duchowych dążeń⁴. Historia filozofii i filozofia stanowiły zatem całość. Historia filozofii jest wyjątkową walką o sens naszej egzystencjalnej genealogii⁵. Dlatego należy ją uważać za duchową przestrzeń, która nie jest ani systemem w znaczeniu Hegla, ani systematycznym zbiorem twierdzeń, o jakim pisał Hartmann. I tak, pierwszym celem rozdziału jest zdanie sobie sprawy z kompleksowości drogi Jana Patočki oraz rozjaśnienie filozoficznych kontekstów, do których w swej filozofii się odnosił.

Można powiedzieć, że zaangażowanie Patočki w politykę było zaskoczeniem zarówno dla jego przyjaciół, jak i dla Służby Bezpieczeństwa. Jak zaznaczał Jan Sokol: „Aktywność obywatelska w Karcie 77 skróciła życie Jana Patočki, lecz jednocześnie dzięki niej zyskał sławę, zwłaszcza za granicą”⁶. Rodzi się od razu pytanie: dlaczego tak niepolityczny człowiek zaangażował się w politykę?. I może jeszcze ważniejsze: jak to się stało, że był na to tak dobrze przygotowany?⁷.

Patočka odrzucał filozofowanie *in abstracto*, abstrakcyjną grę pojęciami, *Begriffsbildung*. Filozof nie ma – co postulował Hegel – do czynienia ze światem na opak. Przeciwnie: filozofia jest po to, by można ją „zastosować” w praktyce, bo inaczej przestaje być filozofią. Autor *Esejów heretyckich...* uważał, że filozofowanie przebiega w konkretnym świecie, łącząc się z *praxis*, żyje także w politycznej idei⁸. Filozof powinien mieć prawo do normowania świata, wyini-

³ Por. V. Leško: *Filozofia dejín filozofie*. Prešov 2004, s. 243.

⁴ Por. J. Patočka: *Dějepis filosofie a její jednota*. „Česká mysl” 1942, č. 3, s. 100.

⁵ Por. ibidem.

⁶ J. Sokol: *Jan Patočka a Charta 77*. „Reflexe” 2007, č. 32, s. 15.

⁷ Na temat roli polityki w dorobku Patočki por. I. Chvatík: *Religion oder Politik? Zu Patočkas Begriff des politischen Handelns*. In: *Lebenswelt und Politik. Perspektiven der Phänomenologie nach Husserl*. Hrsg. G. Leghissa, M. Staudigl. Würzburg 2007, s. 147–158.

⁸ Por. J. Patočka: *Platonismus a politika*. V: Idem: *Pěče o duši*. Sv. 1. Přípr. I. Chvatík, P. Kouba. Praha 1996, s. 22.

kające z wewnętrznego poczucia prawdy. Patočka podkreślał, że jeśli nawet filozof dostrzega praktyczną niemożność zrealizowania swego ideału, to jednak nie może go nie uznawać. Z charakterystyczną dla siebie prostotą ową relację najlepiej wyraził Masaryk: „Na pytanie, czy tak zwane czyste myślenie odnosi się do praktyki, odpowiadam – tak. Prowadzi ono do działania w polityce. Tak ze świata idei Platon zszedł na sycylijską ziemię. Jego nauczyciel Sokrates wskazał mu tę drogę, kiedy sprowadził filozofię z nieba na ziemię”⁹. Nie oznacza to wcale, że filozof jest jednocześnie politykiem czy odwrotnie. Pomieszczenie tych życiowych ról, które wszak zdarzało się w dziejach kultury, prowadziło zazwyczaj do tego, że filozof okazywał się złym politykiem, jak pokazują przykłady Martina Heideggera czy Jeana-Paula Sartre’a¹⁰. Wejście Czecha do polityki było zdecydowanie inne niż Platona, Masaryka czy właśnie Heideggera. Praski filozof nigdy – jak się wydaje – nie miał zamiaru zajmować się aktywnością polityczną. W pewnym sensie nie miał jednak wyboru. Pędziej czy później musiał wyjść ze strefy szarości, ponieważ człowiek duchowy nie może uciec od odpowiedzialności. Nadchodzi jednak taki moment, że rezygnacja z odpowiedzialności byłaby przejawem słabości moralnej. Alexandra Laignel-Lavastin pisała: „Nie bez znaczenia jest fakt, że Patočka na własnej skórze przekonał się, co oznacza magiczna ósemka w najnowszych dziejach Czech: od układu monachijskiego w 1938 roku, przez zamach praski w roku 1948, po stłumienie Praskiej Wiosny w roku 1968. Innymi słowy, przekonał się, że obsesja pokoju i życia za wszelką cenę prowadzi nieuchronnie do wojny – obojętnie, czy zimnej, czy gorącej. Jednego bowiem uczy nas stulecie dwudzieste, a mianowicie tego, że ów wymiar orgiastyczny nie znika tak po prostu tam, gdzie nie uwzględnia się odpowiedzialności”¹¹. Czeski fenomenolog uważał – i w tym przypominał Emmanuela Levinasa – że odpowiedzialność jest źródłem wolności. Nasze autentyczne bycie, ale także nasza relacja do innych kształtują się w poczuciu odpowiedzialności za dokonywane wybory i czyny. Dzięki takiej moralnej postawie Patočka mógł pozostać wierny filozofii, tak samo jak Masaryk nie zbudował państwa jako realny polityk, lecz jako myśliciel.

⁹ E. Ludwig: *Duch a čin. Rozmluvy s Masarykem*. V: *Spisy TGM*. Sv. 38. Ed. J. Malínská. Praha 2012, s. 60.

¹⁰ Por. L. Hejdánek: *Filosof a politická odpovědnost*. „Česká mysl” 1991, č. 1, s. 6–17.

¹¹ A. Laignel-Lavastine: *Duch Europy. Wokół dzieła i myśli Czesława Miłosza, Jana Patočki i Istvána Bibó*. Przeł. J.M. Kłoczowski. Sejny 2012, s. 196.

Człowiek w świecie filozofów

Jan Patočka urodził się 1 czerwca 1907 roku w Turnovie, miasteczku leżącym w północnych Czechach. Była to wówczas niewielka miejscowość w pięknym kraju libereckim, z Libercem jako głównym ośrodkiem. Ale całe życie Patočki związane było z Pragą; miastem Tomáša Garrigue Masaryka, Edvarda Beneša, Karela Čapka, Bohumila Hrabala, ale także Reinharda Heydricha, Klementa Gottwalda czy Gustáva Husáka. Walter Biemel, zaraz po śmierci swego przyjaciela, pisał: „Dla mnie Praga zostanie Pragą Patočki, jego miłości, jego gościnności [...], a nie Pragą tych, którzy go oczerniali i którzy boją się go także po śmierci”¹².

Josef Patočka, ojciec filozofa, był cenionym filologiem klasycznym, intelektualistą o szerokich horyzontach. Należał do zwolenników frakcji demokratycznej prezydenta Masaryka, czynnie udzielał się w życiu intelektualnym Pierwszej Republiki Czechosłowackiej. Przyjaźnił się z wieloma znanymi filozofami, w tym z Františkem Drtiną, poplecznikiem Masaryka. Wniósł istotny wkład w reformę szkolnictwa międzywojennego, które poznał także od strony praktycznej (jako profesor Instytutu Pedagogicznego im. Jana Amosa Komeńskiego w Pradze oraz dyrektor praskich gimnazjów)¹³. Młody Patočka przysłuchiwał się licznym dyskusjom poświęconym pierwszemu prezydentowi Czechosłowacji. Bez wątpienia, ojciec był dla syna wielkim autorytetem. Patočka tak wspominał dzieciństwo:

Ojciec miał w bibliotece popularne wówczas książki filozoficzne, głównie z wydawnictwa Laichtorov, między innymi jakieś dzieło Spencera, *Filosofie přítomnosti* Krejčího, dalej książki Masaryka, z którymi zapoznałem się dopiero później. Miał wielki szacunek dla Masaryka oraz Hostinského, za których ucznia się uważał. Od pierwszego wziął założenia dla swego światopoglądu, od drugiego – postawę artystyczną. [...] nigdy nie opuściła go myśl, że żywo realizowana filologia klasyczna miała być przede wszystkim nastawiona na sztukę archeologiczną i dzięki temu wpływać na młodego człowieka. Ojciec – miał czterech synów¹⁴ – wychowywał nas raczej w kierunku sztuki,

¹² W. Biemel: *Dopis rodině. V: První skica k podobizně*. Ed. J. Vladislav. Praha 1977, s. 34.

¹³ Por. J. Patočka: *K otázce antického umění na gymnasiu*. Čáslav 1902.

¹⁴ Por. I. Blecha: *Jan Patočka*. Oloumouc 1997, s. 107 i nast. Patočka miał jeszcze trzech braci: Josefa – prawnika, Cyrila – technika, oraz Františka – profesora mikrobiologii, wirusologa.

literatury pięknej i artyzmu. Dla mnie zainteresowania te były żywe, a moja pierwsza aktywność filozoficzna, która przejawiała się w ostatnich latach gimnazjalnych, związana była właśnie z myślą estetyczną¹⁵.

Należy wspomnieć, że Františka Patočková (z domu Prochazková), matka filozofa, była członkinią opery w Pilźnie. Poświęcając się rodzinie, przerwała swą karierę artystyczną. Nie mógł to być przypadek, że muzyka odgrywała tak ważną rolę w życiu Patočki. Na marginesie warto dodać, że Patočka nie widział wielkich różnic między filozofem a artystą w przeżywaniu świata. Podobnie jak Heidegger, uważał, że mają oni wspólny cel, czyli dotarcie do samych źródeł bytu.

Patočka rozpoczął studia na Uniwersytecie Karola w 1925 roku. Immatrykulował się na trzy kierunki: filozofię, romanistykę oraz sławistykę. Na studiach jego nauczycielami byli między innymi: František Krejčí, Jan Blahoslav Kozák, Emanuel Rádl czy Karel Vorovka. Niewielu z nich zrobiło na nim dobre wrażenie. Wyraźnie odczuwał brak partnerów w dyskusjach na temat filozofii czy literatury. Prawie wszyscy wyznawali mniej lub bardziej prymitywny pozytywizm. Pozytywizm stanowił wówczas niemal czeską filozofię narodową. Przede wszystkim swą moc ujawnił w drugiej połowie XIX wieku. Zdaniem Patočki, ta forma myślenia na początku XX wieku utraciła już swą siłę i znacznie. Przykładowo, psychologia pozytywistyczna, reprezentowana monumentalną pracą Křejcego, z filozoficznego punktu widzenia nie oferowała już poważnych argumentów w sporze z nurtami antypozytywistycznymi¹⁶. Dla autora *Esejów heretyckich...* pozytywizm wydawał się także nazbyt akademicki, nie odnajdował w nim odniesień do konkretnego życia. Filozofia pozytywistyczna była stanowiskiem upadającym. Przypomnę tylko, że ze szkoły Masaryka wydzieliły się dwa nurty. Pierwszy kierunek o nastawieniu materialistycznym i areligijnym, reprezentowany między innymi przez Vladimíra Hoppego, Františka Mareša, Ferdinanda Pelikána oraz Karela Vorovkę. Nazwać ich można po prostu lewicą, aczkolwiek – podobnie jak w przypadku szkoły Hegla – bez jakiegokolwiek kontekstu politycznego. Kierunek drugi (prawica) charakteryzował się nastawieniem religijnym oraz

¹⁵ *K filosofovým šedesátinám. S Janem Patočkou o filosofii a filosofech*. V: J. Patočka: Češi. Sv. 1. Příp. K. Palek, I. Chvatík. Praha 2006, s. 608.

¹⁶ Por. F. Krejčí: *Psychologie*. Sv. 1–6. Praha 1902–1926; E. Kohák: *Podivné přátelství pozitivismu a fenomenologie v českém myšlení*. „Filosofický časopis” 2006, č. 5, s. 648–654.

metafizycznym, reprezentowali go Jan Blahoslav Kozák, Emanuel Rádl oraz Josef Lukl Hromádka¹⁷.

Jan Patočka, wspominając swych przedwojennych mistrzów, pisał:

Wielką postacią dla naszej filozoficznej młodzieży okazał się Emanuel Rádl [...]. W naszych czasach był myślicielem świadomym nowego państwa. Przy całym swym szacunku dla Masaryka, krytycznym wobec jego koncepcji polityczności, jego religijnej postawy i zasad pozytywistycznych [...]. To wokół pozytywizmu i jego przezwyciężenia toczyły się filozoficzne potyczki naszej młodości. Niestety, nie udało się usadowić Rádla na Wydziale Filozoficznym¹⁸.

Przede wszystkim żaden z ówczesnych filozofów czeskich nie poświęcił tak wiele sił walce z pozytywizmem. Co ciekawe, Rádl rozpoczynał naukową karierę jako biolog, zyskując międzynarodową sławę książką *Dejiny vyvojových teorií v biologii* (Praha 1909). To właśnie badania nad podstawami biologii doprowadziły go do filozofii. Trzeba jednak dodać, że była to biologia witalistyczna, w duchu Hansa Driescha, daleka od predylekcji ewolucjonistycznych¹⁹. Czeski badacz wysunął przeciwko pozytywizmowi dwa zarzuty. Po pierwsze, reprezentanci tego stanowiska nie uznawali istnienia bezpośrednio poznawanej rzeczywistości; po drugie, nieobecny w nim był motyw osobistej, wręcz religijnej prawdy²⁰. Zdaniem Rádla, prawda nie znajduje się ani w świecie, ani poza nim, ujawnia się wyłącznie w samym człowieku i choć człowiek jej nie ma, to ona ma nas. Historia filozofii nie rozgrywała się w pozaziemskich sferach czystych abstrakcji, gdzie prawda jest tylko poznaniem, a fałsz kwestią analizy logicznej. Rzeczywiste dzieje filozofii znajdują swe miejsce wśród ludzi; tu, na ziemi, w walce między ludźmi²¹. Dla tego konserwatywnego rewolucjonisty filozofia wymagała praktycznego uzasadnienia. Pisał:

¹⁷ Por. K. Skalický: *První stoupenci a odpůrci Masarykova realismu*. „Filosofický časopis” 2012, č. 1, s. 35–47.

¹⁸ *K filozofovým šedesátinám. S Janem Patočkou o filosofii a filosofech...*, s. 610.

¹⁹ Na temat biologicznych, filozoficznych oraz politycznych poglądów Rádla por. Emanuel Rádl, *vědec a filosof*. Vyd. T. Hermann, A. Markoš. Praha 2004.

²⁰ Por. J. Patočka: *Význam pojmu pravdy pro Rádlovu diskusi s pozitivismem*. V: Idem: *Češi*. Sv. 1..., s. 38.

²¹ Por. E. Rádl: *Dějiny filozofie*. Sv. 1. Praha 1932, s. 4.

Filozofia ma być teorią, taką jak plan budowy zaprojektowany przez architekta; nie teorią o życiu, lecz teorią dla życia²².

Filozof uwielbia budować systemy, choć powinien przypominać kowala zapatrzzonego w rozżarzony piec, do którego wrzucił wszystkie gotowe systemy, i obserwującego, co można z tego ocalić²³. Tym, co głównie inspirowało młodego Patočkę, była Rádlowska koncepcja filozofii²⁴. Czeski fenomenolog tak widział – i co ważniejsze: podzielał – filozoficzne *credo* Rádla:

Filozofia nie opiera się na talencie. Filozofia wymaga odpowiednich życiowych decyzji, które czyni się w określonej sytuacji historycznej²⁵.

W 1935 roku z powodu ciężkiej choroby wycofał się z życia publicznego. Ostatnim, ale jakże znaczącym dziełem Rádla, była opublikowana po śmierci rozprawa o wiele mówiącym tytule *Útěcha filosofie*. Jej głównym motywem było zagadnienie prawdy oraz problem autonomiczności świata idei, do którego odnosiły się prawdziwe poznanie oraz niezależne wartości. Patočka wielokrotnie powracał do tej książki, uważając ją za ważne świadectwo czeskiej filozofii²⁶. Filozoficznie do platonizmu Rádla było mu jednak daleko, czemu dał wyraz w napisanym w latach pięćdziesiątych tekście *Věčnost a dějinnost*. Patočka interpretował w nim Platońskie idee jako nieprzedmiotowe, jako nieustanny apel o przekraczanie danej przedmiotowości. Zaslugą platoników był fakt postawienia pytania o relacje obiektywnych wartości do subiektywnego działania, ale samej tej kwestii już nie rozwiązali. Rádl obawiał się subiektywizmu. Czeski fenomenolog rozumiał te wątpliwości, zwłaszcza w odniesieniu do nowożytnego subiektywizmu, ale to nie oznaczało, że trzeba go w całości zdyskredytować. Nie ma jednego typu subiektywności i nie każda jego odmiana jest kłopotliwa²⁷.

²² Ibidem, s. 6–7.

²³ Por. J.L. Hromádka: *Don Quijote české filosofie. Emanuel Rádl (1873–1942)*. Praha 2006, s. 20.

²⁴ O wpływie Rádla na Patočkę por. I. Blecha: *Patočka a Rádl*. „Filosofický časopis” 1997, č. 5, s. 863–879.

²⁵ Por. J. Patočka: *Význam pojmu pravdy pro Rádlovu diskusi s pozitivismem...*, s. 37.

²⁶ Por. E. Rádl: *Útěcha filosofie*. Praha 1946.

²⁷ Por. J. Patočka: *Věčnost a dějinnost. Rádlův poměr k pojetím člověka v minulosti a současnosti*. V: Idem: *Péče o duši*. Sv. 1..., s. 139–242.

Ten czeski klerk należał do niewielu czeskich filozofów, którzy wcześniej niż inni dostrzegli niebezpieczeństwo płynące ze strony faszyzmu²⁸. We wrześniu 1934 roku przewodniczył światowemu kongresowi w Pradze, który – w jego opinii – miał być wielkim rozliczeniem oraz demistyfikacją rodzącego się wówczas w Europie faszyzmu. Zarówno kongres, jak i zamysł filozoficznej dyskredytacji faszyzmu poniósł jednak porażkę.

Jednym z nielicznych czeskich filozofów przedwojennych, który przykuł uwagę młodego studenta, był Jan Blahoslav Kozák, uczeń Bennona Erdmanna, profesor filozofii na czeskim Uniwersytecie Karola w Pradze. Swe zainteresowania naukowe koncentrował na teorii poznania, logice oraz metodologii. Nie była mu też obca myśl fenomenologiczna, której przedstawiciele właśnie na tych polach dokonywali swych przełomowych odkryć²⁹. Prawdopodobnie na jednym z seminariów Kozáka po raz pierwszy Patočka zapoznał się z twórczością Husserla. W przeciwieństwie do fenomenologów – Kozák miał jednak wyraźne skłonności metafizyczne. Promotor doktoratu Patočki przyznawał się do realistycznej szkoły Masaryka oraz Rádla, aczkolwiek wyróżniało go abstrakcyjne i systematyczne myślenie. W jego filozofowaniu ważną rolę odgrywały również problemy etyczne i religijne, przy czym te ostatnie rozumiał w duchu protestantyzmu: to, co nadprzyrodzone, uważał za treści nie tyle religijne, ile metafizyczne. Z okazji jubileuszu osiemdziesięciopięciolecia urodzin Kozáka Patočka pisał:

Jego intelektualne życie toczyło się wokół granic [...], między sztuką i religią, teologią i filozofią, między pozytywizmem, pragmatyzmem, a niekiedy momentami zadziwienia odważniejszymi filozoficznymi nadziejami³⁰.

Była to filozofia eklektyczna w dobrym tego słowa znaczeniu. Po 1948 roku Kozák stawał się coraz mniej aktywny naukowo, choć zaraz po wojnie prowadził interesujące dyskusje dotyczące wartości materializmu dialektycznego, polemizując z coraz bardziej agresywnymi marksistami. W kwestiach politycznych pozostał wierny humanistycznym i demokratycznym ideałom Masaryka³¹. Pracę

²⁸ Por. J.L. Hromádka: *Don Quijote české filosofie...*, s. 18.

²⁹ Więcej na temat stosunku Kozáka do fenomenologii por. I. Blecha: *Edmund Husserl a česká filosofie*. Olomouc 2003, s. 74–77.

³⁰ J. Patočka: *Jan B. Kozák pětadesátiletý*. V: Idem: *Češi*. Sv. 1..., s. 648.

³¹ Por. J.B. Kozák: *The Future of Czechoslovakie*. „Slavonic and East European Review. American Series” 1944, vol. 3, no 1, s. 41–61; J. Zouhar, H. Pavlincová, J. Gabriel: *Česka filosofie v letech 1945–1948*. Brno 2013, s. 22 i nast.

doktorską *Pojem evidence a jeho význam pro noetyki* pod opieką Kozáka obronił Patočka na Uniwersytecie Karola w 1931 roku. Widać w niej już wpływy fenomenologii Husserla, choć nie są one tak wyraźne, by mówić o tej rozprawie jako fenomenologicznej. Patočka rozpoczął pracę jako asystent Kozáka. Na uniwersytecie wykładał do zamknięcia uczelni pod koniec 1939 roku. W latach 1939–1944 nauczał Patočka w różnych praskich gimnazjach.

Do Paryża czeski filozof przyjechał na stypendium w 1929 roku³². Wspominał to jako przełom w swym filozoficznym życiu. Przede wszystkim obcował z wielką tradycją filozofii francuskiej, która obecna była w klasycznych tekstach; czytało się wszak na Sorbonie dzieła René Descartes'a, Blaise'a Pascala czy Nicolasa Malebranche'a. Filozofii czeskiej brakowało takiego obcowania z klasyką. Młody przybysz z Czechosłowacji nabrał tam przekonania, że nie wystarczy proste zanegowanie pozytywizmu, lecz trzeba nawiązywać do wielkich klasycznych tematów. W ogóle kultura francuska stanowiła dla niego wzór filozoficznego wykształcenia. Francuska badaczka Komeńskiego pisała: „Wierny starej czeskiej tradycji, przekonany o wartości husytyzmu, był demokratą ściśle związanym z kulturą francuską, pod której wpływem znajdował się podczas swych językowych i filozoficznych studiów na Sorbonie. W centrum jego uwagi znajdowali się Bréhier, Gilson, Lalande, Merleau-Ponty [...]. Do jego kolegów ze studiów należeli Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir, Raymond Polin, Paul Ricoeur”³³.

Jan Patočka pisał dla czasopisma „Česká mysl” sprawozdania dotyczące współczesnej filozofii francuskiej³⁴. Jak na tak młodego filozofa, były to nad wyraz dojrzałe teksty, pokazujące szerokie rozeznanie w myśli francuskiej. Echa tych wpływów znajdują się w jego dysertacji, z której wynika, że Francuzi nie oddali jeszcze pola filozofii niemieckiej. Wspomnianą korespondencją rozpoczął Patočka długą współpracę z tym niezwykle szanowanym czasopismem. „Česká mysl” założyli w 1900 roku pozytywistycznie nastawieni filozofowie: František Krejčí, František Čada oraz František Drtina (od 1937 roku Patočka współredagował czasopismo). W latach międzywojennych był to najważniejszy czeski periodyk, ukazujący się aż

³² Por. M. Škára: *Mladý Patočka a francúzska filozofia*. V: *Patočka a dejiny filozofie*. Eds. R. Stojka, M. Škára. Košice 2015, s. 171–187.

³³ M. Denisová: *Vzpomínka na Jana Patočku*. Přel. P. Bendlová. V: J. Patočka: *Korespondence s komeniologií*. Sv. 2. Přípr. V. Schifferová, I. Chvatík. Praha 2011, s. 320.

³⁴ Por. J. Patočka: *Francouzská filozofie*. „Česká mysl” 1928, č. 6, s. 564 i nast.; Idem: *Listy o francouzské*. „Česká mysl” 1929, č. 4, s. 294–300.

do 1947 roku, kiedy to zamknęli go komuniści. Patočka analityczne sprawozdania przybliżały filozofię francuską publiczności czeskiej. Należy podkreślić, że w latach trzydziestych ubiegłego wieku przeżywała ona kryzys, powoli bowiem dogasała sława Henriego Bergsona, a nie rozpoczęły się jeszcze lata świetności egzystencjalizmu. Sytuacja przypominała – jak pisał Patočka – tę, która zapanowała w Niemczech po śmierci Hegla³⁵.

W Paryżu poznał Patočka również Alexandre'a Koyré'ego. W wywiadzie z 1967 roku mówił:

[...] miał tam wykład o Husie, na który, poza wykładającym, chodzili tylko słowacki historyk Varsik i ja. Tak nawiązałem kontakt z pierwszym fenomenologiem, który we Francji właściwie przygotował początek dla nowej generacji³⁶.

Ale najważniejszym punktem paryskiego pobytu nie było zapoznanie się z francuską klasyką, nie było nim także słuchanie wykładów Emila Meyersona czy Léona Brunschvicga, lecz spotkanie z Husserlem.

Pewnego dnia na kursie z logiki profesor Lalande powiedział – przypominał Czech – że musimy wcześniej skończyć, ponieważ w naszej sali odbędzie wykład profesora Husserla z Fryburga. Pozostałem i czekałem na posiedzenie Société française de philosophie, gdzie zobaczyłem człowieka, o którym niedługo potem pisał Tardy, że jest największym żyjącym filozofem³⁷.

Jan Patočka przebywał na studiach w Berlinie oraz Lipsku w ramach stypendium Alexandra von Humboldta od dnia 1 listopada 1932 roku do dnia 31 czerwca 1933 roku. Ponieważ uniwersytet w Saksonii nie bardzo odpowiadał jego filozoficznym zainteresowaniom, udało mu się uzyskać zgodę na zmianę miejsca – mógł pojechać do Fryburga. Głównym celem Patočki była współpraca z Husserlem. Trzy lata wcześniej twórca fenomenologii przeszedł na emeryturę, dlatego oficjalnie młody adept studiował tam pod kierunkiem Heideggera. Zanim jednak znalazł się na Uniwersytecie Alberta Ludwika w Fryburgu Bryzgowijskim, gościł w Berlinie.

³⁵ Por. J. Patočka: *Francouzská filosofie...*, s. 564 i nast.

³⁶ *K filosofovým šedesátinám. S Janem Patočkou o filosofii a filosofech...*, s. 612.

³⁷ J. Patočka: *Wspomnienia o Husserlu*. Przeł. A. Mordka. <http://www.patocka.eu/index.php?lang=pl&m1=5&m2=14&mp=67&s=36#1> [data dostępu: 20.04.2016].

To właśnie tam po raz pierwszy zetknął się z filozofią Arystotelesa, a było to na wykładach Nicolaia Hartmanna. Tak wspominał słynnego wówczas filozofa:

Jako wykładowca i nauczyciel jest Hartmann pełnym blasku fenomenem. Prowadzi ku najtrudniejszym tematom, nie mając napisanej żadnej notatki, nie wahając się przy tym przy poszczególnych słowach czy też wycofując się z poprzednich stwierdzeń. Prowadzi dyskusję na seminarium, kierując się niezawisłością i ścisłym planem czasowym, który uważał za niezbędny. Tym, co tworzy jego osobowość, jest tak zasadniczość, jak i namiętność; tak porządek i systematyczność, jak i dynamika; wiedza jak oryginalność, pracowitość jak zdolność rozumienia człowieka i rzeczy³⁸.

Także filolog klasyczny Werner Jaeger zrobił na nim duże wrażenie. Największy jednak wpływ na Patočkę wywarł Jacob Klein. Ten uczeń Husserla, Heideggera (słuchał jego wykładów w Marburgu) oraz Hartmanna, znawca filozofii starożytnej, przede wszystkim zaś znakomity filozof matematyki³⁹ pokazał młodemu Czechowi, jak czytać i rozumieć filozofów greckich (prowadził wówczas seminarium z Platona oraz *Fizyki* Arystotelesa). Patočka wspominał:

[...] odegrał doniosłą rolę w moim życiu. To on wysłał mnie do Fryburga. Dzięki niemu poznałem to wszystko, co było wówczas ważne w świecie idei⁴⁰.

Patočka spotkał i słuchał w Berlinie największych naukowców ówczesnej epoki: fizyków Maxa Plancka, Wernera Heisenberga, Erwina Schrödingera, biologów Maxa Hartmanna, Hansa Spemanna, psychologa Wolfganga Köhlera, a także jednego z czołowych wówczas przedstawicieli filozofii naukowej – Hansa Reichenbacha. W stolicy Niemiec czuło się już klimat zbliżającego się faszyzmu. Albert Einstein stolicę Niemiec opuścił. Klein nie mógł się habilitować u Hartmanna. Ulica robiła się niespokojna. Patočka stwierdzał:

³⁸ J. Patočka: *Nicolai Hartmannowi w sześćdziesiątą rocznicę urodzin*. Przeł. A. Mordka. „ΣΟΦΙΑ” 2007, nr 7, s. 249.

³⁹ Por. J. Klein: *Die griechische Logistik und die Entstehung der Algebra*. „Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik. Abteilung B: Studien” 1934, Bd. 3, H. 1, s. 18–105; 1936, Bd. 5, H. 2, s. 122–235.

⁴⁰ J. Patočka: *Z dopisů Jana Patočky Robertu Campbellovy do Paříže*. Přel. P. Horák. „Filosofický časopis” 1994, č. 6, s. 908.

Ale jeszcze jedno znaczenie miał dla mnie Berlin – na razie moje plany filozoficzne były jeszcze abstrakcyjne. Tam stałem się człowiekiem politycznym, [...] widziałem tak zwaną niemiecką rewolucję z bliska, bunt mas, niesiony nowym poczuciem nadziei, zwrócony jednak nieprzyjacielsko przeciw temu wszystkiemu, czym historycznie i politycznie wówczas żyliśmy⁴¹.

Patočka wspominał:

Gdy pojawiłem się we Fryburgu w semestrze letnim 1933 roku, Husserl miał już za sobą pierwsze rozczarowania i upokorzenia. Zostałem z pomocą fundacji przez list polecający zaanonсовany Husserlowi i wkrótce otrzymałem zaproszenie. Gdy przybyłem do domu Husserla, on sam pojawił się w drzwiach wejściowych i przywitał mnie z wzruszającą serdecznością. Nie pamiętam już dokładnego brzmienia słów, lecz pewne z nich utkwiły mi głęboko w pamięci: „Nareszcie! Miałem uczniów ze wszystkich Pana stron, ale by rodak do mnie przybył – to się jeszcze nigdy nie zdarzyło”. Pozwolił mi wejść, moją prośbę przedłożył i następnie powiedział: „Jeśli przychodzi Pan do mnie nieukształtowany przez filozoficzne nauczanie, bez duchowych ciasnych horyzontów, aby rzeczywiście nauczyć się widzieć, wówczas serdecznie Pana witam”⁴².

Podczas wigilii młody filozof otrzymał od Husserla prezent, jasnobrązowy, drewniany pulpit do czytania, na którym umieszcza się książkę. Pulpit ów podarował twórcy fenomenologii Masaryk z prośbą o pamięć o wspólnych chwilach spędzonych w Lipsku. Patočka wspominał: „Odczułem dziedzictwo wielkiej »tradycji«, której nigdy nie byłem wystarczająco godzien”⁴³. Bez wątpienia, można powiedzieć, że spotkanie z Husserlem okazało się najważniejszym wydarzeniem w filozoficznym życiu Patočki. Już rozprawa habilitacyjna była tego najlepszym dowodem.

Ivan Dubský pisał: „Kiedy Jan Patočka wydał w 1936 roku swą habilitacyjną rozprawę *Świat naturalny jako problem filozoficzny*, musiało być oczywiste, że do filozofii czeskiej wkracza osobowość, która nie tylko obiecuje, że w istotny sposób wniesie wkład w jej najnowsze dzieje, ale swą wydaną rozprawą już obietnicę tę urzeczy-

⁴¹ K filosofovým šedesátinám. S Janem Patočkou o filosofii a filosofech..., s. 610.

⁴² J. Patočka: *Wspomnienia o Husserlu...*

⁴³ Ibidem.

wistnił”⁴⁴. Można dodać, że *Świat naturalny jako problem filozoficzny* to jedyna książka Patočka napisana w „normalnych” czasach. Oczywiście, mam na myśli wydarzenia historyczne, a nie ówczesną sytuację w czeskiej filozofii, która badaniom fenomenologicznym na pewno nie sprzyjała. Patočka wspominał:

Kiedy powróciłem do Czech, byłem z tym wszystkim prawie zupełnie odosobniony, niemal nikt nie rozumiał, o co mi chodzi, nawet najbliżsi przyjaciele z mojego pokolenia⁴⁵.

Książka w całości była traktatem fenomenologicznym pełnoprawnego ucznia Husserla. Patočka wprowadzał czytelnika czeskiego w zagadnienie świata naturalnego – problemu, który w niedługim czasie zrobił wielką karierę nie tylko w filozofii, lecz także naukach społecznych, zwłaszcza zaś w socjologii. Temat świata naturalnego miał także swe silne zakotwiczenie – jak uważał Patočka – w filozofii rosyjskiego myśliciela Władimira Łoskiego oraz francuskiego filozofa Henriego Bergsona. W rozprawie autor nawiązywał głównie do Husserlowskiego *Kryzysu...*, choć ten nie był jeszcze w całości opublikowany⁴⁶. Patočka znał rękopisy dotyczące tego tematu, miał do nich dostęp zarówno w Pradze, jak i we Fryburgu, dyskutował o nich nie tylko z samym Husserlem, lecz także z Finkiem i Landgrebem, którzy orientowali się w nich bodaj lepiej niż sam mistrz. Zdaniem Husserla, kryzys kultury, a nawet więcej – ludzkości, to wynik rozdwójonego obrazu świata. Współczesny człowiek nie miał już jednolitego obrazu świata, lecz żył w świecie naturalnym oraz w świecie wytworzonym za pomocą nauk przyrodniczych. Pozytywizm, próbując zredukować świat naturalny do świata naukowego, jeszcze ów kryzys pogłębił. Nie trzeba dodawać, że odwrotny sposób postępowania również nie doprowadził do rozwiązania kryzysu. Patočka we *Wstępie* pisał:

To coś trzeciego nie może być niczym innym jak podmiotowym działaniem, które w sposób różny, ale w obu przypadkach oparty na pewnych prawidłowościach, uorganizowany, kształtuje oba światy. Jedność, która stoi za kryzysem, nie może być

⁴⁴ I. Dubský: *Svět, domom a cesta u Jana Patočky*. V: Idem: *Filozof Jan Patočka*. Praha 1997, s. 11.

⁴⁵ *K filosofovým šedesátinám. S Janem Patočkou o filosofii a filosofech...*, s. 612.

⁴⁶ Por. E. Husserl: *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*. Przeł. S. Walczewska. Toruń 1999.

jednością rzeczy, z których świat się składa, lecz musi być dynamiczną jednością działań, które wykonuje duch⁴⁷.

Filozofowie współcześni wskazywali taką trzecią drogę (podmiotową) już od czasów Kartezjusza, potrzebne jednak były gruntowniejsze badania nad samym podmiotem, do czego doprowadzić miała nowa analityczna metoda – fenomenologia. Dzięki niej odkryje się stosunek, jaki zachodzi między człowiekiem i światem naturalnym, a za pomocą refleksji odsłoni się trwała struktura, która ową relację kształtuje.

Nie można powiedzieć, by rozprawa Patočka dokonała jakiegoś przełomu w czeskiej filozofii międzywojennej, na pewno nie uotwórowała drogi dla filozofii fenomenologicznej. Zrealizował wszakże jedno ze swych zadań. Ludwig Landgrebe pisał: „Praca Patočka jest pierwszą rozprawą w czeskiej filozofii, która w całości porusza się w ramach fenomenologii Husserla”⁴⁸. W pewnym sensie spełniła ona funkcję wstępu do fenomenologii.

Ale Patočka stopniowo porzucał swe pierwotne, fenomenologiczne stanowisko, dokonując herezji wobec swego mistrza. Już podczas wojny pracował nad nowym projektem fenomenologicznym, nową koncepcją świata, opartą na bezprzedmiotowym wnętrzu (*nitro*)⁴⁹. Fenomenologia tym różniła się od fenomenologicznej filozofii, że nie chciała opisywać jedynie fenomenów, lecz stawiała metafizyczne pytanie o relację między zjawiskiem a bytem. Dlatego droga fenomenologii transcendentalnej Husserla nie wydawała się już właściwa. Patočka stwierdzał:

Należy koniecznie nadać inny sens metodzie fenomenologicznej niż ten, który otrzymała od swych twórców: nie może być już czysto intuytywnym uchwytywaniem fenomenów bez zainteresowania się światem, który się w nich objawia⁵⁰.

⁴⁷ J. Patočka: *Świat naturalny jako problem filozoficzny*. Przeł. J. Zychowicz. W: J. Patočka: *Świat a fenomenologia*. Przeł. J. Zychowicz. Kraków 1987, s. 5.

⁴⁸ L. Landgrebe [rec.]: *Jan Patočka: „Přirozený svět jako filosofický problem”*. Praha 1936. „Prager Presse” z 12.04.1936, s. 4–5.

⁴⁹ J. Patočka: *Fenomenologické spisy*. Sv. 3.1. Přípr. I. Chvatík, J. Frei, J. Puc. Praha 2014; F. Karfík: *Jan Patočkas Strahov-Nachlass und sein unvollendetes opus grande*. In: J. Patočka: *Andere Wege in die Moderne*. Hrsg. L. Hagedorn. Würzburg 2006, s. 31–63.

⁵⁰ J. Patočka: *„Přirozený svět” v meditaci svého autora po třiatřiceti letech*. V: Idem: *Fenomenologické spisy*. Sv. 2. Přípr. I. Chvatík, J. Frei. Praha 2009, s. 275.

Próba Husserlowskiej redukcji nie odłoniła prawdziwego charakteru świata, odkryła jedynie naturę świadomości.

Jan Patočka pod koniec sześćdziesiątych lat XX wieku rozpoczął nowy projekt (porzucając koncepcję negatywnego platonizmu) fenomenologii asubiektywnej. Zagadnieniem, które odgrywało decydującą rolę w tej propozycji, uczynił zjawisko jako takie⁵¹. Husserlowi nie udało się przezwyciężyć kartezjanizmu. Nowa fenomenologia nie studiuje już pola czystej świadomości, lecz tematyzuje zjawisko jako takie. Problem zjawiania należał zresztą do filozoficznej tradycji niemal od samych początków. Mógł zatem czeski filozof uczynić zwrot w stronę ontologii egzystencji Heideggera oraz filozofii greckiej.

Chociaż filozofia Heideggera nigdy nie stała się bezpośrednim tematem rozprawy Patočki, to jednak można bez wahania powiedzieć, że jego duch unosił się niemal nad całą twórczością Czecha.

Zdaniem Patočki, Heidegger nie był myślicielem akademickim. Stwierdzał:

Najpierw odpowiedziałbym pewnym argumentem *ad hominem* na wątpliwości, czy filozofia Heideggera mówi w ogóle coś ważnego i wiążącego, skoro może podobać się jednocześnie tylu różnym i sprzecznym kierunkom: marksistom i tomistom, faszystom i komunistom, spirytualistom i ateistom. Przypadkiem mamy wielkiego metafizyka, cieszącego się właśnie taką powszechną popularnością wśród wszystkich wspomnianych kierunków, o którym jednak nikt nie powie, że nic na pewno nie stwierdza – mam na myśli Arystotelesa⁵².

W rozprawie habilitacyjnej zaprezentował się Patočka jako zwolennik idealizmu transcendentnego, to znaczy akceptował zakres redukcji transcendentnej oraz przyjmował teorię konstytucji. Dopiero później – nie bez wpływu Heideggera filozofii egzystencji – odszedł od koncepcji późnego Husserla. W liście do Kleina, swego przyjaciela, pisał:

⁵¹ Por. J. Patočka: *Der Subjektivismus der Husserlschen und die Möglichkeit einer „asubjektiven“ Phänomenologie*. „Philosophische Perspektiven” 1970, Bd. 2, s. 317–334; Idem: *Der Subjektivismus der Husserlschen und die Forderung asubjektiven Phänomenologie*. „Sborník praci filosofické brněnské univerzity” 1971, sv. 19–20, č. 14–15, s. 11–26.

⁵² J. Patočka: *Česká filosofie v meziválečném údobí*. V: Idem: *Češi*. Sv. 2. Přípr. K. Palek, I. Chavtík. Praha 2006, s. 378.

Wydaje mi się, że różnica między Husserlem a Heideggerem polega na tym, że Husserl filozofuje w absolutności, Heidegger zaś odrzuca wszelki dostęp do absolutu, akcentując skończoność oraz dziejowość. Między nimi nie może być zgody⁵³.

Można powiedzieć, że spotkanie Czecha z Heideggerem było rozczarowaniem. Sam Husserl odradzał mu udział w zajęciach swego byłego ucznia. Autor *Bycia i czasu* wykładał, podczas fryburskich studiów Patočka o Heglu, a także prowadził seminarium na temat pojęcia nauki. Nade wszystko zajmował go już rektorat i nowe porządki, które stopniowo wprowadzał. „To był jego najgorszy rok” – wspominał Patočka. Lukę tę częściowo wypełnił asystent Heideggera – Werner Brock i jego seminarium poświęcone biologicznym pismom Arystotelesa. To był zresztą ostatni wykład Brocka. Masowe zwolnienia Żydów dotknęły nawet asystenta rektora, któremu „ponoć” pomógł rozpocząć karierę naukową w Anglii⁵⁴.

Dwie kwestie wydają się ważne dla rozwoju filozofii Patočka: po pierwsze: autor *Bycia i czasu* za pomocą ontologii fundamentalnej wykazał, że projekt fenomenologii transcendentnej był niemożliwy do zrealizowania. Po drugie: zagadnienie skończoności egzystencji, naczelnego tematu filozofii Heideggera. Zdaniem Czecha, fenomenologia może funkcjonować jedynie jako filozofia skończoności. W tym sensie Heidegger pomógł praskiemu filozofowi uwolnić się od absolutnego panowania podmiotu. Nie oznaczało to, że Heidegger wygrał bitwę o wpływy z Husserlem. Do problemu bycia trzeba wyjść od problemu zjawiania się – nie odwrotnie. Zjawianie musi być zjawianiem się komuś. W filozofii Heideggera zjawianie się nie miało podmiotu. Jak podkreślał Patočka, asubiektywność nie polega na tym, że zjawianie się odbywa się bez podmiotu, lecz na tym, że bytu nie można konstituować w podmiocie. Patočka konstatował:

Być może wolno powiedzieć, że filozofia Heideggera cierpi na odwrotną chorobę niż filozofia Husserla. Tej ostatniej brak było rozumienia sfery ontologicznej, była jednak w stanie analizować całą masę zjawisk ontycznych, co przyniosło jej wiele zainteresowania wśród psychologów, socjologów itp. okresu powojennego. Filozofia Heideggera rozpoznaje na nowo sferę

⁵³ Cyt. za F. Karfik: *Die Odyssee des endliche gewordenen Absoluten. Patočkas systematische Versuche zwischen 1936 und 1964*. In: Idem: *Unendlichwerden durch die Endlichkeit. Eine Lektüre der Philosophie Jan Patočka*. Würzburg 2008, s. 30.

⁵⁴ Por. H. Ott: *Martin Heidegger. W drodze do biografii*. Przeł. J. Sidorek. Warszawa 2013, s. 370.

ontologii, nie znajduje jednak drogi powrotnej do antropologii⁵⁵.

Edmund Husserl nie miał w zwyczaju zajmować się młodymi adeptami fenomenologii. Zadania wprowadzające wykonywali jego asystenci. W Getyndze rolę taką odgrywał Adolf Reinach, we Fryburgu – Eugen Fink⁵⁶. Patočka wspominał:

Fink pozwolił mi wówczas przychodzić do siebie i z pewnością nie odnosił się do mnie niekorzystnie. Otrzymał także wskazówkę, by możliwie jak najbardziej zintensyfikować moje fenomenologiczne nauczanie, co rzeczywiście czynił. Zarazem studiowałem teksty Husserla w poleconym porządku i prawie każdego dnia konsultowałem je z Finkiem, będąc zabieranym na „spacery filozoficzne”, które Husserl i Fink codziennie odbywali, omawiając przy tym bieżące rezultaty pracy⁵⁷.

Można wskazać trzy elementy, na których opierała się współpraca między Finkiem i Patočką. Po pierwsze, zapoznanie Czecha z późnymi manuskryptami Husserla, które ukazywały nowe drogi fenomenologii (z *Kryzysem...* oraz z szóstą *Medytacją kartezjańską*); po drugie: prolegomena do filozofii Heideggera, którego Fink był ważnym słuchaczem; wreszcie po trzecie – co stanowiło wypadkową dwóch poprzednich punktów – zaznajomienie Czecha z rodzącą się wówczas Finka koncepcją fenomenologii kosmologicznej, która w oryginalny sposób ukazywała możliwości przekroczenia zarówno fenomenologii transcendentalnej, jak i ontologii fundamentalnej.

Fink i Patočka poruszali się własnymi drogami, które czasami na siebie nachodziły. Każdy z nich rozwijał inny aspekt bycia w świecie. Asystent Husserla opracował kosmologiczne pojęcie świata, obejmujące horyzontem ludzką egzystencję. Patočkę zajmowało pojęcie świata naturalnego i odpowiednich ruchów ludzkiej egzystencji. Zgadzała się z tym, że swym pytaniem o zjawianie wykroczyli poza fenomenologię klasyczną. Fink mówił w tym przypadku o filozofii

⁵⁵ J. Patočka: *Heidegger*. Przeł. K. Michalski. W: Idem: *Zrozumieć przemijanie*. Warszawa 2011, s. 370.

⁵⁶ O współpracy Husserla i Finka por. D. Cairns: *Conversation with Husserl and Fink*. Den Haag 1976. Na temat Finka por. R. Bruzina: *Jan Patočka und Eugen Fink, Gesprächspartner im Denken über den Schein hinaus*. „Internationale Zeitschrift für Philosophie” 1998, H. 1, s. 110–124.

⁵⁷ J. Patočka: *Wspomnienia o Husserlu...*

spekulatywnej, Patočka zaś – o fenomenologicznej filozofii⁵⁸. Obaj filozofowie, których dzieliło raptem kilka lat, doskonale się rozumieli, co zaowocowało długoletnią przyjaźnią⁵⁹. To samo uczucie łączyło Czecha z drugim asystentem Husserla Ludwigiem Landgrebem, z którym poznał się w 1933 roku w Pradze. Niemiecki fenomenolog wyemigrował do Czech, kiedy w Niemczech rozpoczęło się wyrzucanie profesorów z uniwersytetów⁶⁰.

Warunki do uprawiania filozofii w międzywojennej stolicy Czechosłowacji były znakomite. Praga stanowiła wówczas wielki tygiel, zarówno kulturalny, jak i intelektualny. Wyższe uczelnie, w tym dwa uniwersytety: niemiecki i czeski. Do wielkiej emigracji ze Wschodu (głównie Ukraińcy i Rosjanie) dołączyli w latach trzydziestych Żydzi niemieckiego pochodzenia, uciekający przed rodzącym się faszyzmem. Nadarzyła się okazja, by Praga, którą zawsze uważano za prowincję – w tej części Europy bowiem liczyły się tylko Wiedeń i Berlin – stała się ważnym miejscem wolnego filozofowania.

Patočka jednak czuł się w praskim środowisku filozoficznym izolowany. Dopiero przyjazd do Pragi Emila Utitza (wyemigrował z Halle po wyborach do Reichstagu w marcu 1933 roku) oraz założenie przez niego oraz Kozáka Cercle philosophique de Prague pour les recherches sur l'entendement humain sprawiło, że młody fenomenolog znalazł wreszcie przestrzeń sprzyjającą wyrażaniu swych poglądów. Wzór stanowiły Praskie Koło Lingwistyczne oraz Koło Brentanistów⁶¹. Zwłaszcza to pierwsze stowarzyszenie szybko zyskało międzynarodową sławę i rozgłos. Cercle... z założenia miało być europejskie – tak jak międzywojenna, demokratyczna Praga. Było to wielkie marzenie i cel żydowskiego emigranta Utitza, późniejszego więźnia obozu w Terezynie⁶². Tak wspominał go Patočka:

⁵⁸ Por. P. Kouba: *Fenoménn jako konflikt v bytí. V: Fenoménn jako filosofický problem. Sborník prací k filosofii Jana Patočky a Eugena Finka*. Eds. I. Chvatík P. Kouba. Praha 2010, s. 203.

⁵⁹ Por. *Eugen Fink und Jan Patočka. Briefe und Dokumente 1933–1977*. Hrsg. M. Heitz, B. Nessler. Freiburg 1999.

⁶⁰ Por. L. Hagedorn: „Jede grosse Minute menschlichen Wachseins ist ein letzter Gipfel in sich”. *Ludwig Landgrebe und Jan Patočka: Philosophische Korrespondenz im Jahre 1944*. In: *Lebenswelten. Ludwig Landgrebe – Eugen Fink – Jan Patočka. Wiener Tagungen zur Phänomenologie 2002*. Hrsg. H. Vetter. Frankfurt am Main 2003, s. 177 i nast.

⁶¹ Por. T. Binder: *Die Brentano-Gesellschaft und das Brentano-Archiv in Prag. Skizzen zur österreichischen Philosophie*. In: „Grazer Philosophische Studien”. Vol. 58/59. Hrsg. R. Haller. Graz 2000, s. 533 i nast.

⁶² Por. *K filosofovým šedesátinám. S Janem Patočkou o filosofii a filosofech...*, s. 612; J. Patočka: *Pražský filozofický kroužek*. V: Idem: *Češi. Sv. 1...*, s. 501 i nast.

Do Pragi, swego dawnego Heimatu, wrócił także profesor Emil Utitz, człowiek szerokich horyzontów, dużego wycucia duchowych możliwości i pierwszej rangi organizator. Jako uczeń Brentana, nie miał zrozumienia dla tego, co transcendentne, dlatego tym bardziej kładł nacisk na to, co konkretno-analityczne w teorii Husserla, i snuł wielki plan stworzenia w Pradze centrum studiów fenomenologicznych⁶³.

Początki Cercle... sięgają 1934 roku i praskiego Międzynarodowego Kongresu Filozoficznego. Minęły cztery lata od kongresu w Oxfordzie i w tym czasie sytuacja Europy radykalnie się zmieniła. Przewodniczącym kongresu został Emanuel Rádl. W jego przypadku nie była to tylko funkcja reprezentacyjna i organizacyjna – miał on coś ważnego do zakomunikowania światu filozoficznemu, liczył na owocną debatę o kryzysie demokracji, a przede wszystkim o wzrastającej fali tendencji antydemokratycznych w Europie. Husserl nie mógł uczestniczyć w kongresie. Patočka odczytał fragment jego listu skierowany do uczestników zjazdu. Kongres okazał się sukcesem szeroko rozumianej logistyki, fenomenologia była niemal nieobecna.

Wokół koła zgromadzili się żydowscy intelektualiści i pisarze, tacy jak Max Brod czy Felix Weltsch, brentanisci (Oskar Kraus), fenomenologowie (Ludwig Landgrebe, Jan Patočka). Związani z kołem byli również niektórzy członkowie Praskiego Koła Lingwistycznego (Jan Mukařovský) czy wybitny sławista Dymitrij Czyżewski. Koło miało dwóch prezesów oraz dwóch sekretarzy. Tak jak Praga posiadała dwa uniwersytety: niemiecki i czeski, tak towarzystwem wspólnie kierowali Niemiec Utitz i Czech Kozák – a sekretarzewali mu pedagog Kurt Grube oraz Patočka. Z oczywistych względów w polu zainteresowań koła znalazła się fenomenologia.

Jednym z największych planów Cercle... było wydanie rękopisów Husserla. W 1935 roku Landgrebe wraz z Patocką zorganizowali cykl wykładów Husserla w Pradze⁶⁴. Autor *Badań logicznych* przemawiał na czeskim i niemieckim uniwersytecie, na seminarium Utitza oraz na forach obu praskich kół – filozoficznego i lingwistycznego. Oto fragment sprawozdania Patočki:

Jego wystąpienie można uznać za szczytowy punkt działalności i istnienia koła. Wielki myśliciel przybył tu, by mówić o palącej problematyce współczesnej. Uczynił to jeszcze głębiej

⁶³ J. Patočka: *Wspomnienia o Husserlu...*

⁶⁴ Por. J. Patočka: *Edmund Husserl v Praze*. V: Idem: *Češi*. Sv. 1..., 495 i nast.

i oryginalniej niż w Wiedniu, gdzie wszystko zostało oparte na problemie świata życia. Pomimo sukcesów nauk dostrzegano kryzys rozumu i kryzys człowieka. Mówił o pogłębiającym się przez stulecia kryzysie oświecenia, który mógł być przezwyciężony za pomocą ukazania się jeszcze niezapowiedzianego stopnia rozwoju rozumu i wiedzy. Stanowiło to pewien rodzaj kontrastu do wykładów paryskich, w których koncepcja była rozwijana w czystym imperium nowo budującej się myśli, podczas gdy tu głos brzmiał na odwrót, głos, który był potrzebny ambasadzie filozofów ludzkości, która znalazła się w niebezpieczeństwie.

I jeszcze parę słów o wrażeniu, jakie wywarły wykłady mistrza:

Sukces był ogromny, wspaniałe wrażenie bijące z postaci Husserla i specyficznej energii jego myśli. Nigdy wcześniej ani nigdy potem nasze Audytorium Maximum nie słyszało takich słów, nigdy nie było tak bezpośrednio poruszone duchem filozofii⁶⁵.

Na poważnie zaczęto rozmawiać nad przeniesieniem Husserla i jego archiwum do Pragi. Koło wystartowało z cyklem wykładów o istocie ducha⁶⁶ (temat zapewne musiał mocno irytować pozytywistycznych czeskich filozofów), który ukazał się, podobnie jak pierwsza część *Kryzysu...*, w belgradzkim piśmie emigracyjnym „Philosophia”, redagowanym przez Arthura Lieberta⁶⁷.

W 1937 roku umarł Masaryk, rok później zmarł Husserl, z powodu choroby zamilkł Rádl, Landgrebe wyjechał do Lowanium. Grupa przygotowała jeszcze uroczystość ku czci Husserla, na której przemawiali Landgrebe oraz Patočka. Zrodziła się myśl, by wrocławskie wydawnictwo Marcus, przeniesione wówczas do Pragi, zajęło się wydawaniem pism koła. Pierwszy tom dotyczył właśnie wspomnień o twórcy fenomenologii. Kolejną (i zarazem ostatnią) publikacją było, zredagowane przez Landgrebego, *Doświadczenie i sąd* Husserla. Książkę opublikowano przed okupacją Pragi. Po wtargnięciu wojsk niemieckich do Czechosłowacji egzemplarze skonfiskowano i przemielono na makulaturę. Po wojnie Patočka dostarczył Landgrebemu egzemplarz, z którego przygotowano nowe wydanie. Na filozoficznym kongresie Descartes'a w Paryżu (1937)

⁶⁵ J. Patočka: *Wspomnienia o Husserlu...*

⁶⁶ Por. J. Patočka: *Pražký filozofický kroužek...*, s. 502.

⁶⁷ J. Patočka: *Wspomnienia o Husserlu...*

Praskie Koło Filozoficzne po raz pierwszy, i zarazem ostatni, zespołowo zaprezentowało się międzynarodowej publiczności⁶⁸.

Tuż po wojnie Patočka w liście do Sergiusza Hessena pisał:

Zajmuję się historią filozofii greckiej i bardzo mnie ona interesuje [...]. Stanowi ona nie tylko fundament, lecz prawdopodobnie także szczyt wszystkiego⁶⁹.

Nie można sobie wyobrazić rozwoju filozofii Patočka bez filozofii greckiej. Przypominał pod tym względem Heideggera, Gadamera czy Finka. Po wojnie rozpoczęła się praca nad odbudową szkolnictwa. Patočka powrócił na uniwersytet i zainicjował swe kursy od początku, czyli od filozofii greckiej. Tak wspominał pierwsze powojenne lata Ivan Dubský: „Koniec wojny i początek wolności, znowu otwarty uniwersytet, który umożliwiał słuchanie i obserwacje tego wszystkiego, co się u nas w obszarze *studia humana* oferowało. To wszystko było zachwycające. Mój rocznik należał do najmłodszych; w latach 1944–1945 musieliśmy pracować w fabrykach [...], we wrześniu 1945 roku wstąpiliśmy na uczelnię, gdzie zgromadziło się kilka roczników, stąd sale wykładowe były przepełnione”⁷⁰. Zamyśl wykładania filozofii greckiej zawierał również pewien cel wychowawczy. Jeszcze przed wojną pisał Patočka, że w Czechach utrzymywało się niewielkie zainteresowanie myślą antyczną i jej największymi osiągnięciami. Czeskie życie nie znalazło dotąd swego odniesienia do greckiego wychowania, a zwłaszcza filozofii greckiej, fundamentu naszego europejskiego myślenia. Pisał:

Filozofia czeska jest naszym problemem. Nie wzbogaciła ona filozofii światowej. Do filozofii greckiej można wracać. Filozofia czeska takiej możliwości nam nie daje⁷¹.

Czeski filozof, pisząc o potrzebie popularyzacji filozofii greckiej w międzywojennej Czechosłowacji, przyrównywał ją do walki między izolacją a sławą. Główne pytanie brzmiało: w jaki sposób upowszechnić to, co nie jest powszechne? Jak można wcielić grecką kulturę, principia antycznego świata do naszego współczesnego świata? Patočka nie chciał być bardziej grecki niż Grecy. Zdaniem

⁶⁸ Por. *K filozofovým šedesátinám. S Janem Patočkou o filosofii a filosofech...*, s. 617.

⁶⁹ J. Patočka: *Tři dopisy Sergiu Hessenovi*. Red. V. Goněc. Brno 1998, s. 34.

⁷⁰ I. Dubský: *Pozdravujte filosofy*. V: Idem: *Filosof Jan Patočka*. Praha 1997, s. 46.

⁷¹ J. Patočka: *Česká filosofie v meziválečném údobí...*, s. 371.

czeskiego fenomenologa, filozofowie starożytni dostrzegali, że jest zasadnicza różnica między rzeczami wokół nas, a tym jak się rzeczy okazują. Chciał uczynić Greków filozofami współczesnymi, wykazując wspólnotę programową z fenomenologią.

Filozofia przedsokratejska, Sokrates, Platon, Demokryt, Arystoteles to główne punkty odniesienia rozważań czeskiego filozofa. Trudno wskazać najważniejszego z nich. Jak pisał Martin Palouš: „Wśród interpretacji całej plejady filozofów, od filozofii antycznej aż po czasy współczesne [...], dla zrozumienia jego pozycji filozoficznej decydującą rolę odegrał Sokrates”⁷². Ateńczyk był – według Patočka – prototypem filozofa, którego siła polegała na zerwaniu z powszedniością, na stworzeniu przestrzeni duchowej, w której ujawnia się wolność. Swą filozofią, ale także swą tragiczną śmiercią Sokrates dowiódł, że nie jest możliwe filozofowanie bez Sokratesa⁷³. Platon z kolei udzielał odpowiedzi na pytania Sokratesa. To filozof, który wyszedł z jaskini, poznał inny świat; świat transcendentnych idei, absolutnie pozytywnych relacji, które są prawdziwym źródłem poznania. Na szczególne miejsce zasługuje prywatne seminarium z 1973 roku poświęcone filozofii Platona i jego wpływowi na kształtowanie się Europy. Patočka postawił tam bardzo interesującą tezę:

Mówi się o Europie w sensie politycznym, ale przy tym zaniedbuje się pytanie, czym właściwie jest i z czego wyrasta. Dużo słyszymy o integracji europejskiej. Ale czy można integrować jakieś geograficzne czy czysto polityczne pojęcie⁷⁴?

Zainteresowanie Arystotelesem wiąże się z kolei z drugą habilitacją Patočka uzyskaną w 1964 roku. Patočka pisał:

Za kilka dni otrzymam druk zbioru moich artykułów o dziejach pojęcia ruchu *Aristoteles, jeho předchůdci a dědicové*. To wynik kompromisu. Ponieważ nie mogłem napisać pracy systematycznej, rzuciłem się na historię, ale nie udało się osiągnąć ani jednego, ani drugiego⁷⁵.

Dzieje i ruch są niemożliwe bez głębszego i fundamentalnego ruchu, który nie jest już częścią doświadczenia i świata, lecz stanowi

⁷² M. Palouš: *Filosofovat se Sokratem*. „Filosofický časopis” 1990, č. 1–2, s. 47.

⁷³ Por. J. Patočka: *Kapitoly ze současné filosofie*. V: Idem: *Pěče o duši*. Sv. 1..., s. 98.

⁷⁴ J. Patočka: *Plato a Evropa...*, s. 190.

⁷⁵ J. Patočka: *Aristoteles, jeho předchůdci a dědicové. Studie z dějin filosofie od Aristotela k Hegelovi*. Praha 1964, s. 240.

ruch świata jako takiego. Mamy tu do czynienia z ruchem ontologicznym. Czeski filozof wykazał, że dla Arystotelesa ruch miał głębszą funkcję źródła bycia rzeczy. To klasyczny przykład tego, jak praca z zakresu historii filozofii stała się filozofią⁷⁶.

W bogatym dorobku Patočki szczególne miejsce zajmują teksty poświęcone osobie i twórczości Tomáša G. Masaryka. Analiza stosunku Patočki do Masaryka sama w sobie jest odrębnym polem badawczym. Przenikają się tu rozważania fenomenologiczne, religijne, polityczne, a wszystko to w horyzoncie tragicznych losów Europy Środkowej⁷⁷. Nie ulega wątpliwości, że ta wyróżniona pozycja wiąże się z dominującą rolą, jaką odegrał pierwszy prezydent Czechosłowacji dla pokolenia Patočki. Nie można przejść wobec koncepcji Masaryka obojętnie. Nawiązania do Masaryka zawsze były znakiem czasów. Patočka należał do naocznych świadków nie tylko powstawania, wprowadzania w czyn, lecz także degenerowania i niszczenia filozoficznych ideałów Masaryka. Na tle dramatycznych dziejów Czechosłowacji, zwłaszcza od czasów układu monachijskiego (1938), przez klęskę Praskiej Wiosny (1968), aż do Karty 77 (1977), pytanie o kierunek wyznaczony ideałami Masaryka stawiało się nie tylko aktualne, lecz wręcz konieczne. Nawiązania do Masaryka zawsze były znakiem czasów. Patočka pisał:

Jedynym duchem oryginalnym, nie z powodu głębi myśli, lecz świadomości swojego moralnego posłannictwa i zmysłu dla prawdziwych, palących problemów, był Masaryk. To on wprowadził u nas pozytywizm, on zwrócił uwagę na Marksa w czasach, kiedy w świecie akademickim obchodzono się z nim jak z naukowym trupem. Masaryk próbował refleksji o czeskim odrodzeniu naukowym i o filozofii historii Palackiego, którą odnowił; pisał o Rosji i Europie, robił politykę z wyższego punktu widzenia i z najgłębszym przekonaniem przyczynił się do rozbicia Austro-Węgier, wcześniej pracując długie lata nad ich demokratyzacją i federalizacją, i z doświadczeń własnych i cudzych przekonując się, że to niemożliwe. Był zjawiskiem wyjątkowym, absolutnie niemieszczącym się w akademickim szablonie, ale też absolutnie wyizolowanym. Nawet on nie pozostawił jednak po sobie ani jednej nowej, spekulatywnej myśli⁷⁸.

⁷⁶ Por. L. Hejdánek: *Aristotelés a naše doba*. V: Idem: *Setkání a odstup*. Praha 2010, s. 72.

⁷⁷ Por. R. Scruton: *Masaryk, Patočka and the Care of Soul*. In: *On Masaryk. Texts in English and German*. Ed. J. Novák. Amsterdam 1988, s. 119.

⁷⁸ J. Patočka: *Kim są Czesi?*. Przeł. J. Baluch. Kraków 2010, s. 78.

Patočka uważał Masaryka za filozofa zdecydowanie niespekulatywnego. Jego myślenie orientowało się nie na konstrukcje i spekulacje, lecz zwracało się do świata, w którym żyjemy. Był typem krytycznego badacza, który nie tyle chciał swym myśleniem opisać świat, ile pragnął realnie działać. W latach sześćdziesiątych ubiegłego wieku – na fali odwilży – ponownie stał się tematem dyskusji i analiz. Im bardziej zbliżał się 1968 rok, tym silniej próbowano pokazać związki idei Masaryka z humanistyczną wersją socjalizmu. Zrodziła się nawet idea wskrzeszenia Instytutu Masaryka, w którą zaangażowany był Jan Patočka⁷⁹.

Na szczególną uwagę zasługuje obszerny tekst Patočki *Masaryk v boji proti antisemitismus*⁸⁰. Dotyczył on zaangażowania Masaryka w tak zwaną sprawę Leopolda Hilsnera. W 1899 roku znaleziono w lesie nieopodal miasteczka Polná zamordowaną czeską katoliczkę, dziewiętnastoletnią Anežkę Hružovą. Ponieważ ofiara miała poderżnięte gardło, a ciało odnaleziono w Wielką Sobotę, podejrzenia padły na Leopolda Hilsnera, włoścę żydowskiego pochodzenia. Oskarżenie o mord rytualny skończyło się wydaniem wyroku śmierci, choć nie było żadnych przekonujących dowodów zbrodni. O sprawie zrobiło się dość głośno, ponieważ uaktywniła ona mniej lub bardziej skrywany antysemityzm na ziemiach czeskich⁸¹. Masaryk zaskarżył proces, co sprawiło, że musiał on rozpocząć się ponownie. Sprawa toczyła się jeszcze wiele lat przed sądami czeskimi i austriackimi, angażując znaczące osobistości życia politycznego. Dopiero w 1914 roku cesarz Karol I ułaskawił Hilsnera.

Patočka interesował się tym zagadnieniem od 1950 roku, kiedy to po opuszczeniu uniwersytetu znalazł schronienie w Instytucie Masaryka. Tekst miał stanowić wstęp do zbioru dokumentów dotyczących zaangażowania Masaryka w sprawę Hilsnera (*Antisemitismus a židovské otázky*). Patočka zrobił ogromną kwerendę. Praca miała zostać opublikowana z okazji setnych urodzin Masaryka. Trzeba zaznaczyć, że podejście władz komunistycznych i marksistowskich filozofów do Masaryka było niejednoznaczne. Nigdy nie mogli doro-

⁷⁹ Powstały w 1932 roku Instytut Masaryka zajmował się głównie wydawaniem pism Masaryka. Prezydent oddał w jego posiadanie swą potężną bibliotekę oraz osobiste archiwum. Por. J. Patočka: *O potřebě obnovit činnost Ústavu u T.G. Masaryka*. V: Idem: *Češi. Sv. 2...*, s. 242–249.

⁸⁰ Por. J. Patočka [*Masaryk v boji proti antisemitismus*]. V: Idem. *Češi. Sv. 2...*, s. 33–112.

⁸¹ Więcej na temat sprawy Hilsnera por. J. Kovtun: *Tajuplná vražda. Případ Leopolda Hilsnera*. Praha 1994.

wać mu krytycznego stosunku do Związku Radzieckiego i filozofii marksistowskiej⁸².

Pod koniec lat pięćdziesiątych XX wieku Masaryk trafił na listę myślicieli zakazanych, dlatego praca Patočki pozostała w rękopisie. Wielka szkoda, bo była to jedna z pierwszych rozpraw tak szczegółowo opisujących udział Masaryka w procesie. Ponadto ukazywała walkę prezydenta z antysemityzmem w szerszym kontekście społecznym i politycznym. Patočce udało się pokazać, że temat antysemityzmu przewijał się niemal od początku w dorobku Masaryka, a jego zaangażowanie w proces Hilsnera nie było ani przypadkowe, ani koniunkturalne. Po raz kolejny, wbrew opinii publicznej, Masaryk dał przykład swej niezłomnej moralnej postawy. Dopiero później powstawały następne rozprawy, w tym przełomowa praca Bohumila Černýho *Vražda v Polné* (1968).

Poważne zainteresowanie czeskiego filozofa dorobkiem Jana Amosa Komeńskiego miało swój początek w latach pięćdziesiątych XX wieku, choć pierwsze teksty na ten temat publikował dużo wcześniej⁸³. Przyczyna tego wzmożonego zainteresowania autorem *Wielkiej dydaktyki* nie była jedynie merytoryczna. Z powodów politycznych, nie mogąc pracować już ani na Uniwersytecie Karola, ani w Instytucie Masaryka, znalazł Patočka swe miejsce w Instytucie Jana Amosa Komeńskiego, działającym przy Czechosłowackiej Akademii Nauk. Dołączył do zespołu składającego się z filologów, historyków i filozofów, którzy zajmowali się edycją dzieł Komeńskiego, rozpoczętą jeszcze przez Jána Kvačalę. Pracował tam w latach 1954–1957. Wówczas to rozpoczęła się jego długa i ważna przygoda z myślą tego wielkiego czeskiego reformatora, która uczyniła z Patočki jednego z największych komeniologów naszych czasów, o ile słowo „komeniolog” dokładnie oddaje to, czym zajmował się praski filozof⁸⁴. Na pewno udało mu się uniknąć roli profesjonalnego badacza, zagłębianego i zagubionego w egzegezie tekstów, a jednocześnie nikt z szacownej grupy znawców Komeńskiego nie uważał go za dyletanta. Radim Palouš, filozof wy-

⁸² Por. B. Loewenstein: *Marx v Masarykově prizmatu. Tři sondy do „Otázky sociální”*. V: Idem: *Občanská společnost a její krize. Eseje historické a filosofické*. Brno 2015, s. 186–205.

⁸³ Już w swej pierwszej rozprawie o Komeńskim *O nový pohled na Komenského* (1941) Patočka nazwał go znaczącym filozofem. Por. J. Patočka: *O nový pohled na Komenského*. V: Idem: *Komeniologické studie*. Sv. 1. Přípr. V. Schifferová. Praha 1997, s. 11–21.

⁸⁴ Por. K. Schaller: „Autor není komeniolog”. *Patočka als Comeniusforscher*. „Studia Comeniana et Historica” 1994, č. 52, s. 17–36.

chowania, uczeń Patočki, pisał: „Jego mniejsze lub większe odkrycia, jak na przykład ukazanie wpływu Kuzańczyka na Komeńskiego, a przede wszystkim jego głęboko filozoficzna interpretacja dorobku Komeńskiego, stanowią kamień milowy dla badań komeniologicznych. Ukazują one znaczący wkład Komeńskiego w duchową historię naszego kraju oraz Europy”⁸⁵.

Przed wszystkim Komeńskiego nie traktował jako *didacticusa*. Patočka uważał – co dostrzegł wcześniej Herder – że idee pedagogiczne nie stanowiły w twórczości reformatora nadrzędnego celu. Dla większości komeniologów *Pansofia* okazywała się ślepą uliczką. Interpretacja ta na pewno nie była kanoniczna, przedstawiała raczej odważne filozoficzne spojrzenie na czeskiego klasyka, wpisując Komeńskiego w dziejowy proces troski o duszę. Można powiedzieć, że stanowiła wykładnię fenomenologiczno-egzystencjalną, opartą na koncepcji otwartości duszy. Patočka stwierdzał:

W myśleniu Komeńskiego, które nie dowodzi, lecz ukazuje, konstatuje, spekuluje, nie można znaleźć nic z bezpośredniego podążania po linii matematycznej czy logicznej konieczności. Okazuje się ono nieustannym poszukiwaniem analogii, wzajemnych współzależności. Komeński jest nam bardzo bliski, a zarazem bardzo daleki. Rozumiemy tylko niektóre z jego wywodów. Nie rozumiemy nade wszystko źródła jego myślenia, lecz – paradoksalnie – dzięki temu, że jest on dla nas obcy, może okazać się pomocny⁸⁶.

Warto wspomnieć o śmiałym porównaniu poglądów Komeńskiego z fenomenologią Husserla⁸⁷. W obu przypadkach chodziło o to, że dusza otwiera się na coś innego niż wewnątrzświatowy byt. Ludzkie bycie nie jest dane z góry, to dopiero człowiek musi je urzeczywistnić. W tym sensie człowiek wychodził poza siebie, otwierał się. Zamkniętość duszy obaj myśliciele identyfikowali z absolutem, z nieskończonością, która zwraca się tylko ku sobie. Nie ma nic leżącego poza nią, czegoś, co mogłoby ograniczać jej nieskończoność oraz jej wolność. Tak oto Patočka uczynił z Komeńskiego nie tylko filozofa (podobnie jak zrobił to z Bolzanem), lecz myśliciela aktual-

⁸⁵ R. Palouš: *Patočka – komeniologa*. „*Studia Comeniana et Historica*” 1994, č. 52, s. 9.

⁸⁶ J. Patočka: *Česká filosofie v meziválečném údobí...*, s. 376.

⁸⁷ Por. K. Schaller: *Jan Patočkas Philosophie der offenen Seele. Anknüpfung an Comenius und weiterführende Wiederholung*. In: *Andere Wege in die Moderne*. Hrsg. L. Hagedorn, H.R. Sepp. Würzburg 2006, s. 141–169.

nego, realizującego zasadę troski o duszę, ideał, który nie pozwala człowiekowi zabłądzić w labiryncie świata.

Badania Patočki nad Komeńskim przyczyniły się także do nawiązania nowych znajomości. W niektórych przypadkach skutkowało to nowymi przyjaźniami, by przywołać tylko spotkanie z Klausem Schallerem⁸⁸. To właśnie on uznał Patočkę – jako wiernego kontynuatora Komeńskiego oraz Husserla – za myśliciela kryzysu.

Nie można zapomnieć, że w rozwoju Patočki recepcja filozofii Hegla miała również swe szczególne miejsce. Jednocześnie z wykładami o Arystotelesie w roku akademickim 1948–1949, prowadził wykłady na temat Hegłowskiej *Fenomenologii ducha*. Dzieło to zresztą w późniejszych latach przełożył. W swych wykładach Patočka przedstawił antropologiczną interpretację Hegla, inspirowaną popularnymi wówczas działami Alexandra Kojëva oraz Jeana Hyppolita⁸⁹.

Człowiek w świecie polityki

Czechosłowacja i historia jej pierwszych dwóch dekad to dla wielu wzór państwa demokratycznego. Patočka podkreślał, że Pierwszej Republiki Czechosłowackiej nie można idealizować. Słynną demokratyczną wyspę na wzburzonym morzu nacjonalizmów, filozoficzny projekt Masaryka, oceniał Patočka krytycznie⁹⁰. Dawał wyraz przeświadczeniem, że naród czeski przed przewrotem w 1918 roku nie był przygotowany do roli, którą powinien i mógłby odegrać w środku Europy. System partyjny, który wprowadziła demokracja, okazał się kompromitacją politycznego wychowania. Wielu politycznych problemów nie rozwiązano, na przykład nie uregulowano kwestii praw mniejszości niemieckiej. Również system edukacji pozostawiał wiele do życzenia. Na wydziale filozoficznym panowała bowiem gebaue-rowska (młodogramatyczna) tradycja w językoznawstwie i historii literatury, co bezpośrednio zagrażało autonomii filozofii⁹¹. Zdaniem

⁸⁸ Por. Jan Patočka – Klaus Schaller – Dmitrij Tschizewskij. *Philosophische Korrespondenz 1936–1977*. Hrsg. H. Blaschek-Hahn, V. Schifferová. Würzburg 2010.

⁸⁹ M. Sobotka: *Patočkova přednáška z r. 1949 o Heglově „Fenomenologii ducha“*. „Filosofický časopis“ 1997, č. 5, s. 845–862.

⁹⁰ Por. J. Zouhar, H. Pavlincová, J. Gabriel: *Demokracie je diskuse... Česká filosofie 1918–1938*. Olomouc 2005.

⁹¹ Por. J. Patočka: *Česká filosofie v meziválečném údobí...*, s. 382.

Patočka, w czeskiej kulturze okresu międzywojennego nie było niczego pozytywnego, co przekładało się na kryzys również w sferze moralnej. Krytycznie odnosił się zarówno do literatury, jak i do całej czeskiej sztuki międzywojnia. Patočka uważał przede wszystkim, że Czesi i Słowacy nie reprezentują już części europejskiego wychowania. Nie są już składnikiem europejskiej jedności, ponieważ nie uczestniczą w rozwiązywaniu światowych problemów. Patočka w 1939 roku pisał:

Jestem zdania, że właśnie my, inteligencja naszego narodu, musimy nauczyć się analizować i widzieć ogromne walki ideowe, że musimy nauczyć się analizować je pryncypialnie, nie możemy zostawać przy naiwnym politykowaniu, niegodnym wychowanego, to znaczy myślącego, narodu⁹².

Małość Czech ujawniła się w 1938 roku, a układ monachijski stanowił tragiczne potwierdzenie. Przemarsz niemieckich oddziałów ulicami Pragi, utworzenie protektoratu Czech i Moraw (wchodził w skład Wielkich Niemiec) odebrał czeski fenomenolog jako dotkliwą porażkę. Pisał: „Wszyscy jesteśmy winni niemocy, w którą wpadliśmy”⁹³.

Podczas wojny w Pradze ukazywały się czasopisma naukowe, szkoły wyższe były jednak zamknięte, a oficjalne nauczanie – zakazane. W tym czasie Patočka napisał kilka ważnych tekstów, jak choćby *Česká vzdělanost w Evropě*, *Dvojí rozum a příroda w německém osvícenství* czy *Symbol zeme u Karla Hynka Máchy*. Należy podkreślić, że w okupowanej Pradze pisanie artykułów naukowych o kulturze i filozofii niemieckiej nosiło miano prowokacji. Patočka nie myślał jednak schematami. Chciał pokazać, jak w niemieckim oświeceniu rozum spekulatywny ustępuje miejsca rozumowi naukowemu. Warto podkreślić, że Patočka w latach wojennych pracował nad przekładami prac Herdera, filozofa silnie inspirującego XIX-wieczny antygermański ruch czeskiego odrodzenia⁹⁴. W 1944 roku musiał porzucić pracę w szkole. Pracował jako robotnik przy budowaniu tuneli.

Po drugiej wojnie światowej powstał nowy demokratyczny rząd Trzeciej Republiki Czechosłowackiej, w którego skład weszli nie tylko starsi, przedwojenni politycy, lecz także pojawił się nowy, komunistyczny zaciąg. Prezydentem ponownie wybrano Edvarda

⁹² J. Patočka: *Harmonismus moderních humanistů. Mravní problémy a hlediska současné filosofie*. V: Idem: *Péče o duši*. Sv. 1..., s. 354.

⁹³ J. Patočka: *Česká filosofie v meziválečném údobí...*, s. 380.

⁹⁴ Por. J.G. Herder: *Vývoj lidství*. Přel. J. Patočka. Praha 1941.

Beneša, który powrócił z emigracji w Londynie. Jedną z pierwszych decyzji nowego rządu było odrodzenie instytucjonalne kraju, w tym ponowne otwarcie Uniwersytetu Karola w Pradze (a jednocześnie zamknięcie uniwersytetu niemieckiego). Partia komunistyczna, trzymająca w rękach resorty siłowe, dążyła do monopolu władzy. W lutym 1948 roku doszło do zamachu stanu, zwanego „zwycięskim lutym”. Komunistyczna Partia Czechosłowacka (KSCz) przejęła – za zgodą Beneša – całą władzę. Jednak prezydent, odmówiwszy podpisania nowej konstytucji, złożył rezygnację z urzędu. Od czerwca 1948 roku krajem rządził – ku zadowoleniu Moskwy – Klement Gottwald⁹⁵. I tak, poczucie nadziei związane z odrodzeniem wolnego i demokratycznego kraju przetrwało tylko trzy lata. Trzy burzliwe lata, które zaciążyły na losach kraju.

Na przyszłość nie można było patrzeć optymistycznie. Patočka pisał:

Odnosnie do tego, że sprawy na uniwersytecie się przedłużają, wciąż nie wiem, jaki będzie mój los po wakacjach, czy znów będę miał wykłady? Na tę chwilę wierzę, że rozwiązanie będzie raczej pozytywne, ale wszystko jest wielce niepewne⁹⁶.

Zwalniano ludzi z pracy, zamykano wydawnictwa, towarzystwa i likwidowano czasopisma naukowe. W 1948 roku zlikwidowano między innymi „nikomu niepotrzebne” czasopismo Černý’ego „Kritický měsíčník”, w którego w ostatnim numerze Patočka opublikował tekst o humanizmie Beneša⁹⁷. W 1950 roku Patočka musiał jednak opuścić katedrę. Dlaczego? Tym razem powodem okazała się polityka w wydaniu swych rodaków, choć z niemałą pomocą braci ze Wschodu. Być może wystarczyło zapisać się do partii, czego rzecz jasna Patočka nie zrobił. Jego wykluczenie nie wzbudziło protestów. Po prostu pozbawiono go katedry. Nie był pierwszym ani ostatnim, którego spotkał taki los. Trudno znaleźć wyraźne głosy sprzeciwu samego filozofa, kwestia była czysto polityczna i w pewnym sensie administracyjna – niegodna zapewne reakcji filozofa. Wiadomo, że bezpartyjny „filozof idealistyczny” stał się wrogiem ludu⁹⁸.

⁹⁵ Por. H.G. Skilling: *The Prague Overturn 1948*. „Canadian Slavonic Papers” 1959, vol. 9, s. 88–114.

⁹⁶ J. Patočka: *Korespondence s komeniologiy...*, s. 55.

⁹⁷ Por. J. Zouhar, H. Pavlincová, J. Gabriel: *Česka filosofie v letech 1945–1948*. Brno 2013.

⁹⁸ O tym mrocznym czasie i trudnych losach filozofów niemarksistowskich pisze A. Dratková: *Deník 1921–1961*. Přípr. K.A. Čápková, L. Heczková, Z. Leštínová. Praha 2008.

Spory polityczne znalazły także swe odbicie w filozofii. Patočka zalił się w liście do Campbella:

Wyobraź sobie, że oskarżono mnie o egzystencjalizm. Jeden z moich byłych asystentów, który został komunistą, dwukrotnie napadł na mnie publicznie. Wydaje się, że także my będziemy mieli nasz spór o egzystencjalizm. Z tym, że u was jest to spór między filozofami, u nas – bez filozofii i bez filozofów⁹⁹.

Jedyną uznawaną filozofią była myśl marksistowska. Nie dopuszczono innej drogi do słusznego celu niż droga marksizmu-leninizmu, co zresztą głosiło motto pierwszego numeru „Filosofického časopisu”¹⁰⁰. Filozofia oddała się służbie *ideologii*, a rzecznicy *życia w idei* musieli poszukać sobie innego zajęcia, często w fabrykach lub na budowach. Jaroslav Kohout wspominał: „[...] ci, którzy czasami Jana Patočkę widzieli rozważającego w sytuacjach granicznych, wiedzieli, że jest to człowiek, który trwa na swym stanowisku niezależnie od tego, co się dzieje, i nigdy nie rezygnuje z zadania, do którego realizacji się zobowiązał”¹⁰¹. To filozofowanie było dla niego odpowiedzią na otaczającą rzeczywistość. Robić to, co potrafi się najlepiej, nawet poza oficjalnym system, ponieważ... prawda zwycięży.

W 1953 roku zmarł Józef Stalin oraz Klement Gottwald, ale w Czechosłowacji nie doszło do degottwaldyzacji. Dopiero na początku lat sześćdziesiątych rozpoczął się powolny proces dezintegracji władzy komunistycznej, którą kierował prezydent Antonín Novotný. Demontaż przebiegał nie tylko od zewnątrz, między innymi wskutek pogłębiającego się kryzysu ekonomicznego, lecz także w samej partii komunistyczne jądro stopniowo traciło wpływy. W 1962 roku, kiedy to odbył się XII Zjazd Partii Komunistycznej, rozpoczęła się faktyczna odwilż. Także pisarze, upominając się o zakazanego Franza Kafkę, wyraźnie przeciwstawili się rządowi. Od stycznia 1968 roku rządem kierował reformator Słowak Alexander Dubček, który od razu wprowadził wiele liberalizujących ustaw, dotyczących między innymi wolności słowa, wolności przemieszczania się czy wolności prasy¹⁰². Także w świecie polityki miał zapanować pluralizm, co

⁹⁹ J. Patočka: *Z dopisů Jana Patočky Robertu Campbelllovy do Paříže*. Přel. P. Horák. „Filosofický časopis” 1994, č. 6, s. 906.

¹⁰⁰ Na cestu „Filosofickému časopisu”. „Filosofický časopis” 1953, č. 1, s. 5.

¹⁰¹ J. Kohout: *Pamětní deska Janu Patočkovi v Turnově*. „Proměny” 1990, č. 4, s. 157.

¹⁰² Na temat Praskiej Wiosny por. R. Kwapis: *Praska Wiosna*. Toruń 2004.

więzało się ze stopniowym wychodzeniem spod „opieki” Związku Radzieckiego. Za Dubčekiem stanęła nie tylko grupa studentów, pisarzy, lecz także większość społeczeństwa. Nie chodziło tu o zwrot ku kapitalizmowi Zachodu, lecz o humanistyczny socjalizm. „Naród Husa i Masaryka, teraz – pod kierownictwem Dubčeka – za swe epokowe zadanie postawił sobie spojenie idei socjalizmu (społeczna sprawiedliwość dla wszystkich uczciwie pracujących) z ideą humanizmu (jako suma wszystkich moralnych i duchowych wartości)”¹⁰³. Wydarzenia z 1968 roku Patočka oceniał jako istotny wkład narodu do dziejów światowych, które nie musiały być historycznie związane z jednym, importowanym typem socjalizmu¹⁰⁴. Patočka nigdy nie był antykomunistą, dlatego mógł na to spojrzeć z szerszej perspektywy. Czech pisał:

W obecnej sytuacji podzielonego świata, którego jedna część deklaruje zasadę wolności indywidualnej, a druga obwieszcza wielkie strukturalne przemiany, które wymagają absolutnej kolektywnej dyscypliny, wydaje się prześwitywać miejsce możliwej syntezy, która nie byłaby eklektyzmem, lecz twórczym rozwiązaniem¹⁰⁵.

Od 1964 roku Patočka mógł już oficjalnie wydawać swe teksty w Czechosłowacji. W czasach normalizacji opublikował w czasopiśmie „Filosofický časopis” serię artykułów pod tytułem *Uvod do Husserlovy fenomenologie*. Patočka mógł swobodnie opuszczać swój kraj. W celach naukowych odwiedzał między innymi Moguncję, Lowanium, Fryburg oraz Akwizgran. Odwilż spowodowała, że filozof mógł ponownie rozpocząć pracę naukową na Uniwersytecie Karola w Pradze. W latach 1966–1967 wykładał również w Brnie na Uniwersytecie Jana Evangelisty Purkyne (od 1991 roku Uniwersytet Masaryka).

Poza wspomnianą już rozprawą o fenomenologii prowadził liczne seminaria, między innymi na temat presokratyków czy zagadnienia ciała i cielesności w fenomenologii. Wykłady cieszyły się ogromnym powodzeniem. Tak wspominał to jeden z uczestników: „Na Patočkę przychodzili nie tylko studenci filozofii, lecz w dużej części także słuchacze z zewnątrz, zwłaszcza spora część młodszych

¹⁰³ Por. M. Machovec: *An meine Freunde. Zugleich auch an alle anderen Universitäts-Kollegen, Wissenschaftler und Studenten der ganzen Welt!*. „Die Zeit” z 23.08.1968, s. 327–330.

¹⁰⁴ Por. I. Blecha: *Jan Patočka...*, s. 148–149.

¹⁰⁵ Por. J. Patočka: *Filosofie českých dějin*. V: Idem: *Češi*. Sv. 1..., s. 188 i nast.

pracowników naukowych naszej katedry”¹⁰⁶. Warto wspomnieć, że już pod koniec lat pięćdziesiątych w Czeskiej Akademii Nauk uformowała się grupa młodych filozofów marksistowskich, odrzucających ciasny stalinizm. Młodych marksistów fascynowała inna niż Marksowska koncepcja człowieka jako bytu złożonego, bytującego w nieustannym napięciu, nieredukowalnego do jednego wymiaru; do bytu tragicznego, pełnego poczucia absurdu, lecz także odpowiedzialnego wobec swych czynów. Można nawet zaryzykować tezę, że bez nich nie byłoby Praskiej Wiosny¹⁰⁷. Czołowym reprezentantem tego pokolenia był Karel Kosík. Czeskiego marksistę znano przede wszystkim jako autora wydanej w 1963 roku *Dialektiki konkrétního* (jest to najczęściej przekładana czeska książka filozoficzna w XX wieku). Praca stanowiła specyficzną próbę wykorzystania myśli marksistowskiej oraz fenomenologii, przede wszystkim zaś filozofii Heideggera. Ontologiczne rozumienie *praxis* miało stać się kluczem do rozwiązywania współczesnych problemów filozoficznych. Patočka stwierdzał:

Praca Kosíka oznaczała zwrot w rozwoju młodej marksistowskiej generacji w Czechosłowacji. Po wielu latach dogmatycznego mielenia pustych schematów było to pierwsze dzieło, w którym o filozoficznych tematach mówiło się filozoficznie¹⁰⁸.

Dialektika konkrétního okazała się filozoficzną podstawą programu Praskiej Wiosny.

W 1968 roku Patočka uczestniczył w XIV Międzynarodowym Kongresie Filozoficznym w Wiedniu. Było to dla niego wydarzenie niezwykle ważne, choć niekoniecznie z powodów filozoficznych. Niemal dokładnie w trakcie trwania obrad kongresu wojska Układu Warszawskiego wkroczyły do Czechosłowacji. Operacja „Dunaj”, oparta głównie na żołnierzach radzieckich, rozpoczęła się w nocy z 20 na 21 sierpnia 1968 roku. Przyjaciół Patočki francuski filozof Raymond Klibanski wspominał: „Było to w dniu radzieckiej inwazji na Czechosłowację, jednocześnie w dniu Międzynarodowego Kon-

¹⁰⁶ I. Tretera: *Několik vzpomínek in margine Patočkových Heideggerovských seminářů*. „*Studia Comeniana et Historica*” 1994, č. 52, s. 52.

¹⁰⁷ Por. J. Zmr: *Filosofický ústav Janu Patočkovi*. „*Filosofický časopis*” 1997, č. 5, s. 919.

¹⁰⁸ J. Patočka: *Heidegger z druhého břehu*. Przeł. W. Patyna. W: *Heidegger dzisiaj*. „*Aletheia*” 1991, nr 1, z. 4. Red. P. Marciszuk, C. Wodziński, s. 216–224. Por. J. Zouhar: *Jan Patočka a Kosíkova „Dialektika konkrétního”*. „*Studia Philosophica*” 2009, č. 1, s. 69–73.

gresu w Wiedniu, kiedy spotkałem po raz pierwszy Jana Patočkę. Błędny wzrok i milcząca postać, pogrążona w smutku, były bardziej wymowne niż słowa”¹⁰⁹. Głos z radia informował: dnia 20 sierpnia 1968 roku, około godziny dwudziestej trzeciej, wojska Związku Radzieckiego, Polskiej Republiki Ludowej, Niemieckiej Republiki Demokratycznej, Węgierskiej Republiki Ludowej i Bułgarskiej Republiki Ludowej przekroczyły państwowe granice Czechosłowackiej Republiki Ludowej. Dokonało się to bez wiedzy prezydenta republiki, przewodnictwa narodowego zgromadzenia, przedstawiciela rządu i pierwszego sekretarza KSCz. Przewodnictwo KSCz wzywało wszystkich obywateli do spokoju i niestawiania oporu nacierającym wojskom, ponieważ uznało obronę granic państwowych za niemożliwą. Patočka świadom sytuacji politycznej pisał do swego przyjaciela Klausa Schallera:

Zna Pan ogólną sytuację, ale z bliska wygląda jeszcze gorzej. Wszyscy zlekceważyliśmy siłę reakcji. Gdyby pochodziła ona tylko od nas! Ale ze strony wszystkich pięciu okupacyjnych państw. To jest najgorsze¹¹⁰.

Przegrano bitwę o humanistyczny socjalizm, choć socjalizm z ludzką twarzą od samego początku był czystą iluzją. Jeszcze na fali optymizmu przygotował Czech zbiór reformatorskich artykułów pod nazwą *O smyslu dneška*. Ukazał się w 1969 roku. Niestety, zbyt późno; podzielił on los innych dzieł czeskiego filozofa; wycofany nakład zniszczono¹¹¹.

Po klęsce Praskiej Wiosny, na początku lat siedemdziesiątych ubiegłego wieku, sytuacja robiła się coraz bardziej dramatyczna. Wielu wybitnych intelektualistów oraz filozofów uciekło na Zachód. Patočka pozostawał cały czas w zainteresowaniu Służby Bezpieczeństwa. Sokol wspominał: „Od początku lat sześćdziesiątych tajna policja zwracała intensywną uwagę na Patočkę i próbowała pozyskać go do współpracy. Służba Bezpieczeństwa wprawdzie oceniła jego postawę jako zwykłą ostrożność, a w jednym z meldunków podobno scharakteryzowała go jako »nieszkodliwego idealistę«, tym niemniej obserwowała jego rosnący wśród inteligencji autorytet. Taki człowiek mógłby jej bardzo odpowiadać. Incydent z jego synem, którego zatrzymali funkcjonariusze, kiedy pisał na murze *I like Ike*

¹⁰⁹ R. Klibansky: *Jan Patočka. La responsabilité*. In: *La responsabilité – Responsibility*. Eds. P. Horák, J. Zmr. Praha 1992, s. 17.

¹¹⁰ J. Patočka: *Korespondence s koleniologym...*, s. 133.

¹¹¹ Por. J. Patočka: *O smyslu dneška*. Praha 1969.

– właśnie trwały wybory w Ameryce (1960)¹¹² – dzisiejszemu czytelnikowi musi wydawać się nieistotny, a nawet dziecinny. [...] Służba Bezpieczeństwa poddała rodzinę Patočki ohydnej psychologicznej presji i szantażowi. Najgorzej odczuła to jego żona i syn Honza, którego wyrzucili ze szkoły, Patočka jednak nie dał się zwербować do współpracy”¹¹³. Oto dwa przykłady sabotowania życia filozofa. W 1971 roku Senat Rheinisch-Westfälische Technische Hochschule w Akwizgranie przyznał czeskiemu fenomenologowi doktorat honorowy. Niestety, Patočka nie otrzymał wizy i nie mógł przyjąć tego zaszczytnego wyróżnienia. Wszelkie starania, czynione na drodze dyplomatycznej, by mógł odebrać wyróżnienie w Niemczech, spełzły na niczym. Skoro nie udało się wręczyć doktoratu w Akwizgranie, to może powiedzie się to w Czechosłowacji? Skierowano prośbę do Uniwersytetu Karola w Pradze, czy byłby w stanie taką uroczystość przeprowadzić. Wydział Filozoficzny nie zabrał w tej sprawie głosu, co należało rozumieć jako odpowiedź negatywną. Wręczenie dyplomu odbyło się w ambasadzie Niemiec, gdzie zjawili się przedstawiciele politechniki oraz przyjaciel Patočki Ludwig Landgrebe z Kolonii. Ceremonia odbyła się 24 listopada 1975 roku. Na uroczystość zaproszono reprezentantów Wydziału Filozoficznego praskiego Uniwersytetu Karola, lecz nikt się nie stawił. Osoby, które przyszły, głównie przyjaciele Patočki, wykazały się nie lada odwagą. Laudację wygłosił Walter Biemel, wieloletni przyjaciel Patočki, niemiecki filozof i estetyk (od 1962 roku profesor RWTH w Akwizgranie), który zakończył ją tymi oto słowami: „Najlepiej zrozumiemy Patočkę, jeżeli uznamy go za humanistę naszych czasów. Traktuje on filozofię jako społeczną pracę – jak to sformułował Husserl – zmierzającą do społecznego celu, powrotu rozumu do samego siebie, ale bez optymizmu, który znajdujemy w teoriach Hegla i Husserla; przed nim chroni go ostre, trzeźwe spojrzenie, które nie dostrzega tego, co chcielibyśmy widzieć, lecz to, co jest rzeczywiście [...] Wspomnę jeszcze jedną cechę Patočki – jego sokratejską skromność, pomijanie wszelkich osobistych pretensji i korzyści dla dobra rzeczy samych, jak również jego sokratejską trwałość w tych ciężkich czasach”¹¹⁴.

I przykład drugi, czyli uczestnictwo praskiego filozofa w Międzynarodowym Kongresie Filozoficznym w Warnie (1973). Na zjeździe Patočka nie mógł reprezentować swego kraju. Oficjalnie

¹¹² Ike, czyli Dwight Eisenhower.

¹¹³ J. Sokol: *Jan Patočka a Charta 77...*, s. 16.

¹¹⁴ W. Biemel: *Laudatio für Jan Patočka anlässlich der Verleihung der Ehrendoktorwürde*. In: *Jan Patočka. Ästhetik – Phänomenologie – Pädagogik – Geschichte – Politiktheorie*. Hrsg. M. Gatzemeier. Aachen 1994, s. 86.

był tam jako osoba prywatna, zaproszona przez Międzynarodowy Instytut Filozofii. Referat nie dotyczył spraw politycznych, poświęcony był Heideggerowskiemu ujęciu techniki. Czech przygotował tekst liczący trzydzieści trzy strony. Organizatorzy zapowiedzieli, że każdy z uczestników ma jedynie dziesięć minut na przedstawienie referatu. Wystąpienie zakończyło się zatem po przeczytaniu trzech stron, ku ucieście oficjalnej delegacji czechosłowackich filozofów. Nie trzeba dodawać, że tekstu wystąpienia nie znajdziemy w materiałach konferencyjnych¹¹⁵.

W 1972 roku przeszedł Patočka na emeryturę, na co pozwalała specjalnie znowelizowana ustawa o szkolnictwie wyższym. W 1975 roku opublikował w samizdacie swe najbardziej znane dzieło, czyli *Eseje heretyckie z filozofii dziejów*. Jak to przeważnie bywało z tekstami Patočki, dotarły one do czeskiego czytelnika drogą okrężną. Jeden z uczniów Patočki pisał: „[...] powielaczowy rękopis, przepisywany w kilku egzemplarzach do końca 1975 roku w Kvartcie Vladislava oraz Edici Petlice Vaculíka, musiał odczekać piętnaście lat i przebyć daleką kontynentalną Europę (w przekładach na języki: norweski, włoski, francuski, niemiecki, hiszpański oraz polski), aby wreszcie wrócić tam, dokąd udały się inne dzieła Patočki, do domu”¹¹⁶. Na Zachodzie książka wzbudziła duże zainteresowanie. Dość powiedzieć, że *Przedmowę* do wydania francuskiego napisał Paul Ricoeur¹¹⁷.

Sytuacja polityczna, jaka wytworzyła się w Europie na początku lat siedemdziesiątych XX wieku, wynikająca ze zmian historycznych i politycznych po drugiej wojnie światowej, doprowadziła do ostrych napięć między dwoma antagonistycznymi blokami politycznymi. Aby nieco złagodzić konflikt między Wschodem a Zachodem, w połowie lat siedemdziesiątych XX wieku zwołano Konferencję Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie. Głównym tematem obrad uczyniono próbę zbudowania nowego systemu bezpieczeństwa w Europie. Wypracowany artykuł końcowy w całości brzmiał: „Państwa uczestniczące będą szanować prawa człowieka i wolności, włączając w to wolność myśli, sumienia, religii lub przekonań każdego, bez względu na różnicę rasy, płci, języka lub religii. Będą one popierać i zachęcać do efek-

¹¹⁵ J. Patočka: *Briefe an Krzysztof Michalski*. „*Studia Phaenomenologica*” 2007, vol. 7, s. 108.

¹¹⁶ I. Dubský: *Několik slov úvodem k Patočkovým kacířským esejům*. V: Idem: *Filosof Jan Patočka*. Praha 1997, s. 34. Oficjalne, pierwsze wydanie *Esejów heretyckich...* w Czechosłowacji ukazało się w 1990 roku. Wcześniej opublikowano je we Francji (1981) oraz w Niemczech (1988).

¹¹⁷ Por. P. Ricoeur: *Préface*. In: J. Patočka: *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*. Lagrasse 1981, s. 7–15.

tywnego korzystania z obywatelskich, politycznych, ekonomicznych, społecznych, kulturalnych i innych praw, które wynikają wszystkie z przyrodzonej godności ludzkiej osoby i mają podstawowe znaczenie dla jej swobodnego i pełnego rozwoju. W tych ramach Państwa uczestniczące będą uznawać i szanować wolność jednostki w zakresie wyznawania i praktykowania, indywidualnie lub wspólnie z innymi, religii lub przekonań zgodnie z nakazami jej własnego sumienia”¹¹⁸. Dokument podpisał Gustáv Husák, ówczesny sekretarz generalny Komitetu Centralnego Komunistycznej Partii Czechosłowacji oraz prezydent Czechosłowacji. Podpisy złożyli też między innymi Leonid Breżniew, Edward Gierek oraz Nicolae Ceaușescu. Dziś wydaje się to kolejną grą pozorów, wówczas rozbudzono nadzieję na poprawę sytuacji obywateli w krajach komunistycznych.

Ten określony prawnopolityczny kontekst niewątpliwie nadawał powagi postanowieniom Karty 77, odwoływała się ona przecież do ustaleń oraz aktów międzynarodowych, i to wcale nie drugorzędnych. Plan sygnatariuszy był prosty: chodziło im o to, by wykazać, że rząd czechosłowacki nie przestrzegał umów, które przecież sam podpisał. Państwa, sygnujące tak znaczący pakt, jakim była umowa o prawach człowieka, musiały przecież liczyć się z konsekwencjami jego nieprzestrzegania.

Geneza Karty 77 tkwiła w czeskim undergroundzie. Dla wielu historyków to swoisty paradoks, choć trzeba przyznać, że nie była to sytuacja aż tak wyjątkowa¹¹⁹. Czy wszelkie rewolucje winny się rozpoczynać od mesjaszów, poetów czy robotników? Także w Polsce niezależne kultury wniosły istotny wkład w walkę z komunizmem, czego najlepszym przykładem był ruch punk rockowy oraz pomarańczowej alternatywy. Jeden z głównych przedstawicieli czeskiego nurtu niezależnego Ivan Jirous pisał: „Underground jest stanem umysłu intelektualistów i artystów, którzy świadomie i krytycznie określają swoje własne nastawienie do świata, w jakim żyją [...]. Celem undergroundu w Czechach jest stworzenie drugiej kultury. Kultury, która nie jest zależna od oficjalnych kanałów komunistycznych, uznania społecznego i hierarchii wartości ustanowionej przez establishment”¹²⁰. A zatem do powstania Karty 77 (nie jest

¹¹⁸ *Akt Końcowy Konferencji Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie. Helsinki, 1 sierpnia 1975 r.* Warszawa 1980, s. 12.

¹¹⁹ Por. H.G. Skilling: *Charter 77 and the Musical Underground*. „Canadian Slavonic Papers” 1979, vol. 22, no 1, s. 1–14.

¹²⁰ I. Jirous: *Sprawozdanie o trzecim odrodzeniu muzycznym w Czechach*. Przeł. O. Czernikow. W: *Czeski underground. Wybór z tekstów 1969–1989*. Oprac. M. Machovec. Wrocław 2008, s. 96.

to teza przyjmowana jednomyślnie) doprowadziło aresztowanie młodych muzyków, związanych z ruchem awangardowym, przypominającym ruch amerykańskich hippisów. Jedną z głównych ról odgrywał Pavel Zajíček, poeta oraz współzałożyciel zespołu DG 307 (nazwa ta jest symbolem choroby psychicznej). Z powodu rzekomo wulgarnych tekstów stali się wrogami władzy komunistycznej. Zajíčka aresztowano i skazano na rok więzienia. Po kolejnych zatrzymaniach, tym razem członków grup The Plastic People of the Universe, Jiří Němec oraz Václav Havel zorganizowali publiczny protest. Podpisał go także Patočka. Co więcej, filozof zaangażował się w zbieranie kolejnych podpisów. Praski myśliciel pisał:

Sprawa tych nieszczęsnych muzyków nie jest jeszcze zamknięta: na początku listopada sąd będzie rozpatrywał odwołanie, lecz pojawiają się sygnały o zaostrzeniu kary. Domyśla się Pan, że jesteśmy zaniepokojeni i myślimy o wszelkich możliwych środkach, by polepszyć los tych chłopców, których niewinność jest – moim zdaniem – oczywista. Zapoznałem się ze wszystkimi inkryminowanymi tekstami, są to proste *negro spirituals*, zaadaptowane na potrzeby tutejszych młodych ludzi, aby można było je wypowiedzieć¹²¹.

Warto nadmienić, że styl muzyczny reprezentowany przez Plastiki zdecydowanie nie był w guście czeskiego profesora, chodziło jednak o zasady. Protest podpisali także inni uznani pisarze: Pavel Kohout, Ivan Klíma, poeta Jaroslav Seifert, czy literaturoznawca i krytyk Václav Černý. Za granicą list otwarty w obronie uwięzionych opublikował niemiecki pisarz Heinrich Böll. W ten oto sposób droga do deklaracji Karty 77 została przetarta¹²². A tak wspominał to Havel, główny rozgrywający tych zdarzeń: „Tym jednak, co przygotowało odpowiedni klimat psychiczny, nie były wydarzenia czysto polityczne, tylko proces sądowy młodych muzyków skupionych w zespole The Plastic People of the Universe. Proces, w którym stały naprzeciw siebie nie siły lub koncepcje polityczne, lecz dwa sposoby rozumienia życia; po jednej stronie sterylne purytyzmy, posttotalitarne establishmenty, po drugiej zaś ludzie, którzy nie chcieli nic innego, jak tylko żyć w prawdzie – grać muzykę, jaką lubią, śpiewać o tym, czym rzeczywiście żyją, żyć swobodnie, w godności i brater-

¹²¹ J. Patočka: *Dopisy Florence Weberové a Janine Pignetové o Charte 77 (prosinec 1976–únor 1977)*. „Reflexe” 2007, č. 32, s. 10.

¹²² Por. J. Bolton: *Worlds of Dissent. Charter 77, The Plastic People of the Universe, and Czech Culture under Communism*. Cambridge, Mass, 2012.

stwie. Byli to ludzie bez przeszłości politycznej, nie zaś jacyś tam świadomi opozycjoniści z ambicjami politycznymi”¹²³.

Niejako *apriori* rzecznikiem deklaracji został Havel, drugim Hájek, minister spraw zagranicznych w okresie Praskiej Wiosny. Pozostało jeszcze jedno miejsce. Havel wspominał: „Nie pamiętam już, kto pierwszy zaproponował jako trzeciego rzecznika Patočkę (może był to Jiří Němec), wiem tylko, żeśmy z Jiřím ten pomysł popierali i wyjaśniali jego sensowność pozostałym (niektórzy nie bardzo Patočkę znali). Wydawało się nam, że Patočka byłby nie tylko godnym *vis-à-vis* Hájka, jako powszechnie szanowana osobistość z kół niekomunistycznych, ale mógłby w dodatku – i jak się okazało, przypuszczenie nasze było całkiem słuszne – zaraz na początku nadać Karcie wymiar moralny, czego nie zrobił lepiej nikt inny”¹²⁴. Żyjąc niemal cały czas w pewnej strategii okopowej, Patočka bał się zaangażowania w konkretną rolę rzecznika. Późniejszy prezydent trafnie się domyślał: „Zarazem jednak czułem, tak mi się przynajmniej wydawało, że swoje myślenie będzie musiał pewnego dnia jakoś potwierdzić czynem, że nie może wciąż tego unikać ani odkładać, ponieważ mógłby tym podać w wątpliwość także samą swą filozofię, dla której ocalenia robiłby to. Przy tym jak gdyby wiedział, że jeśli zrobi ten ostateczny krok, to na całego, bez możliwości odwrotu, z konsekwencją godną swego filozofowania – co mogło być jeszcze jednym powodem wzdragania się”¹²⁵.

Karta 77 powoływała się na zbiór przepisów prawnych, w których opublikowano Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych oraz Międzynarodowy Pakt Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych. Oba dokumenty podpisano i ratyfikowano w 1973 roku, a potwierdzono w Helsinkach dwa lata później. W swym najważniejszym punkcie deklaracja głosiła: „Swobody i prawa człowieka, zagwarantowane przez Pakty, są doniosłymi zdobyczami cywilizacyjnymi, ku którym, na przestrzeni historii, zmierzały dążenia wielu postępowych sił, a ich uprawomocnienie może w sposób znaczący przyczynić się do humanistycznego rozwoju naszego społeczeństwa”¹²⁶. W tym kilkustronicowym dokumencie

¹²³ V. Havel: *Siła bezsilnych*. Przeł. A. Holland. W: V. Havel: *Siła bezsilnych i inne eseje*. Oprac. A.S. Jagodziński. Warszawa 2011, s. 110.

¹²⁴ Ibidem, s. 81–82.

¹²⁵ V. Havel: *Zaoczne przesłuchanie. Rozmowy z Karellem Hviřďdalą*. Przeł. J. Illg. Warszawa 1989, s. 81–82.

¹²⁶ J. Hájek, V. Havel, J. Patočka: *Deklaracja Karty 77*. W: *Nazywać rzeczy po imieniu. Wybór niezależnej publicystyki czeskiej i słowackiej*. Red. W. Szukalski. Przeł. A. Karel. Warszawa 1987, s. 43.

zaprezentowano podstawowe prawa człowieka, dotyczące wolności słowa, wolności od strachu, prawa do otwartej dyskusji, do wolności religijnej oraz wolności do swobodnego opuszczania kraju. Odpowiedzialność za respektowanie tych praw spoczywała na władzach politycznych i państwowych. Na zakończenie autorzy deklaracji raz jeszcze przypomnieli, że nie chodziło im o żadne pragmatyczne rozgrywki, lecz o pryncypia. Czytamy: „Karta 77 jest wolną, nieformalną, otwartą wspólnotą ludzi różnych przekonań i profesji, których łączy chęć indywidualnego i wspólnego działania na rzecz respektowania praw obywatelskich. [...] Karta... wyrasta z solidarności i przyjaźni ludzi, dzielących troskę o los ideałów, z którymi związali i wiążą swoje życie i pracę. Karta 77 nie jest organizacją, nie ma statutu, stałych władz i członków podporządkowanych jej na zasadach organizacyjnych. Należy do niej każdy, kto uznaje jej ideały, uczestniczy w działalności i popiera ją”¹²⁷. Z życzeniami, aby w Czechosłowacji żyli wolni ludzie, pod dokumentem podpisali się Jiří Hájek, Václav Havel oraz Jan Patočka.

Deklaracja Karty 77 ukazała się 1 stycznia 1977 roku. Podpisało ją dwustu czterdziestu jeden obywateli. W następnych latach ukazywały się kolejne deklaracje, listy i odezwy. Dotyczyły już bardziej konkretnych spraw, na przykład kwestii pracowniczych czy ekologicznych. Zmieniali się rzecznicy i sygnatariusze. Karta 77 powoli jednak traciła na znaczeniu. Nie udało się przekształcić jej w ruch, przypominający choćby polską „Solidarność”. Opinie o jej wpływie na dalsze losy i działania opozycji były podzielone. Słusznie wszak Petr Pithart zaznaczał, że Karta 77 nigdy nie budowała zamków na piasku, nie chciała przeciwstawiać jednej ideologii drugiej, lecz opracowała systematycznie podstawy pod przyszłe trwałe konstrukcje¹²⁸. Trzeba pamiętać, że po 1968 roku Karta 77 była pierwszą większą próbą przeciwstawienia się reżimowi komunistycznemu w Europie Środkowowschodniej. Manifestowała ona sobą również klęskę tak zwanej normalizacji, która znacznie odbiegała od życia w „normalnym” kraju.

Prokuratura Generalna rządu Czechosłowackiej Republiki Socjalistycznej uznała deklarację Karty 77 za nielegalny pamflet antysocjalistyczny. Według prawa, nie można atakować naczelnych instytucji państwa socjalistycznego, powołując się na kłamliwe argumenty. Atak na samych rzeczników i sygnatariuszy Karty 77 był tylko kwestią

¹²⁷ Ibidem, s. 45.

¹²⁸ Por. P. Pithart: *Questioning as a Prerequisite for a Meaningful Protest*. In: *Jan Patočka and the Heritage of Phenomenology. Centenary Papers*. Eds. E. Abrams, I. Chvatík. Dordrecht–Heidelberg–London–New York 2011, s. 160.

czasu. Służba Bezpieczeństwa rozpoczęła aresztowania, przystąpiono do masowych zwolnień oraz prześladowań osób, które podpisały dokument. Oprócz tego inżynierowie ludzkich dusz dołączyli do ofensywy ideologicznej, określając Kartę 77 jako platformę imperializmu i antykomunizmu. Już wcześniej przygotowano stosowną atmosferę, kiedy na XV Zjeździe Czechosłowackiej Partii Komunistycznej Gustáv Husák przemawiał: „Napadają na nas, ponieważ budujemy socjalizm na zasadach leninowskich, socjalizm, który ucieleśnia w naszej praktyce wszystko to, co szlachetne, postępowe i humanitarne. Atakują nas za to, że realizujemy ideały, za które walczyli, cierpieli i umierali najlepsi synowie i córki naszego narodu, za które walczyli prawdziwi rewolucjoniści na całym świecie”¹²⁹. Trzeba przyznać, że była to bardzo przemyślana strategia, dająca do zrozumienia, że Kartę 77 wymierzono nie tyle przeciwko rządowi i partii, ile przeciw pogardzanemu przez dysydentów ludowi. „Czerwone Prawo” z kolei grzmiało: „W sensie politycznym jest to pstrokata mieszanka ludzkich i politycznych rozbitków. Należy do nich [...] J. Patočka, reakcyjny profesor, który oddał się w służbę antykomunizmu [...]”. A w innym miejscu: „Ludzie, którzy chcieli przemycić do naszej ojczyzny kontrrewolucję, już raz dostali za swoje. Musieli być świadomi, że jakiegokolwiek nowe próby obalone zostaną już w samym zarodku. Rok 1968 nie będzie powtórzony. Dziś w pełni obowiązuje Gottwaldowskie hasło: Nie damy zburzyć Republiki!”¹³⁰. W styczniu 1977 roku w Teatrze Narodowym grupa intelektualistów, w której skład wchodził aktorzy, architekci, pisarze oraz inni przedstawiciele życia kulturalnego, w imieniu socjalistycznego pokoju wystąpili przeciwko Karcie 77. Ów akt serwilistycznej jedności z władzą komunistyczną nazwano Antykartą. Aktorka Jiřina Švorcová przeczytała deklarację o lojalności wobec władzy, o tym, jak imperialistyczne kraje rzucają cień na słoneczną socjalistyczną ziemię. Po raz kolejny w krótkiej historii Czechosłowacji naprzeciw sobie stanęli koledzy i koleżanki, a nierzadko i przyjaciele. W innym miejscu deklarację Antykarty swym aksamitnym głosem odczytał sam Karel Gott¹³¹.

Jan Patočka podszedł do tego sprzeciwu z filozoficznym spokojem. Odpowiadał między innymi tak:

[...] należy ubolewać, że cały szereg znaczących osobistości życia publicznego, oczywiście nie uświadamiając sobie bezsku-

¹²⁹ Anonim: *Ztroskotanci a samozvanci*. „Rudé právo” z 12.01.1977, s. 2.

¹³⁰ Ibidem.

¹³¹ Por. *Anticharta*. Red. V. Karlík, T. Pokorná. Praha 2002.

teczności, co więcej: logicznej bezsensowności swego kroku, podpisało się pod manifestacją zgody na to, że prawa człowieka nie są tu publicznie przestrzegane¹³².

Uważał, że ataki na zwolenników Karty 77 świadczyły o tym, że nie rozumiano bezpośredniego celu protestu. Zadaniem Patočki było wyjaśnienie, o co tak naprawdę chodziło sygnatariuszom¹³³. Zarzutem rządu wobec autorów było między innymi to, że Kartę 77 najpierw opublikowano za granicą. Patočka odrzucał to oskarżenie: dokument nie mógł się przecież ukazać w Czechosłowacji. Czy nie był to kolejny dowód na to, że nie respektowano tam praw człowieka? Z kolei na insynuację, że akcję wymierzono przeciwko czeskiemu robotnikowi, filozof odpowiedział:

Jest logiczną konsekwencją, że przestrzeganie praw człowieka nie może w żadnym przypadku być sprzeczne z interesami człowieka pracującego. Przeciwnie, jego również te prawa chronią. Oskarżenie, że chodzi nam o „interesy wąskiej grupki”, było nie tylko pozbawione argumentów, lecz także nielogiczne¹³⁴.

Jeżeli zaś chodzi o filozoficzne racje, to mecz na tym boisku włądza komunistyczna oddała walkowerem.

Dużo poważniejszym zagrożeniem była dla autora *Esejów heretyckich...* milicja oraz Służba Bezpieczeństwa. Prokuratura Generalna wytoczyła wojnę przeciwko rzecznikom. Patočka świadom sytuacji stwierdzał:

Dobrze wiem, że deklaracja Prokuratury Generalnej stanowi dla mnie zagrożenie: będę obwiniony. Oskarżeniem o to, że wzywam do przestrzegania praw człowieka [...], nie można mnie zastraszyć. Wiem, co oznacza proces, w którym prawomocny wyrok nie zapada w sądzie, lecz gdzie indziej, z innych niż prawnicze względów, a „udział publiczności” jest „wiarogodny”, gdzie się lekceważy argumenty obrony. Stawiam temu czoła ze spokojem, który zapewnia mi poczucie działania w dobrej sprawie¹³⁵.

¹³² J. Patočka: *Východní politika – ano – ale se ctí!.* (Poslední interview). V: Idem: *Češi*. Sv. 1..., s. 445.

¹³³ Por. J. Patočka: *K prohlášení Generální prokuratury ČSSR ze dne 1.2.1977*. V: Idem: *Češi*. Sv. 1..., s. 434.

¹³⁴ Ibidem, s. 436.

¹³⁵ Ibidem, s. 437.

Atakowano Patočkę z różnych stron. I tak, 3 marca 1977 roku w rządowym czasopiśmie „*Rudé právo*” ukazał się tekst pod tytułem „*Skalní*” *demokrata*. Komunistyczna władza oraz jej wierni pomagierzy z gazety postanowili ponownie zaatakować filozofa. Pisali między innymi: „[...] ów »czysty« filozof Patočka, który obecnie uważany jest za »fanatycznego« demokrate, w czasach kiedy demokracja była naprawdę zagrożona, w jej obronie nie wystąpił. Przeciwnie, w rozprawie *Česká vzdělanost v Evropie*, która ukazała się w 1939 roku, kiedy naziści brutalnymi środkami wprowadzili u nas faszystowski totalitaryzm, Patočka stał na stanowisku, że demokracja burżuazyjna jest tylko »zgubą i kompromitacją«, a całą naszą postępową literaturę określił jako »upadek«”. Anonimowy autor zadał sobie nieco trudu, by zdyskredytować filozofa, można jednak z całą pewnością stwierdzić, że rzeczonoego tekstu o czeskich dziejach wychowania nie znał. Nie mniej kuriozalne było zakończenie: „[...] »czysta nauka«, którą teraz manipuluje Patočka, nie jest niczym innym jak brudnym interesem. Tylko w jednym ten »czysty naukowiec« jest pryncypialny: był reakcjonistą w swej młodości i pozostał nim do dziś. I jeżeli uznaje się go »za bojownika o ludzkie prawa« oraz jeżeli przedstawia się go jako »nowy autorytet«, to przynajmniej jest jasne, o co w tym wszystkim chodzi”¹³⁶.

Strategicznym wydarzeniem w dziejach Karty 77 było spotkanie rzecznika z holenderskim ministrem spraw zagranicznych Maxem van der Stoel¹³⁷. Tak opisywał to Patočka:

Po jego przyjeździe zostałem zaproszony do sali, w której odbywała się konferencja prasowa ministra. Po przedstawieniu minister usiadł obok mnie przy stole konferencyjnym, resztę pomieszczenia zajmowali dziennikarze. Zwięźle wyraziłem to, co jest powszechnie znane, że – według naszej opinii i według znajomości prawa – Karta 77 jest dokumentem całkowicie legalnym, a jej sygnatariusze czują się lojalnymi obywatelami tego państwa, nie dążą do żadnej politycznej zmiany dotyczącej konstytucji czy praw, a ich celem jest tylko to, by ustanowione prawa i kodyfikowane umowy międzynarodowe były przestrzegane i stosowane¹³⁸.

Oczywiście, holenderski minister nie mógł się mieszać do spraw wewnętrznych innego kraju, zaapelował tylko o przestrzeganie

¹³⁶ Anonim: „*Skalní*” *demokrata*. „*Rudé právo*” z 3.03.1977, s. 2.

¹³⁷ Por. M. van der Stoel: *Mé setkání s Chartou 77*. V: *Charta 77 očima současníků*. Red. B. Císařovská aj. Brno–Praha, 1997, s. 137 i nast.

¹³⁸ J. Patočka: *Prohlášení*. V: Idem: *Češi*. Sv. 1..., s. 439.

praw człowieka i respektowanie podpisanych umów. Po wizycie Patočkę odwieziono z milicyjną eskortą do domu, gdzie odwiedziło go „dwóch panów” z Ministerstwa Spraw Wewnętrznych. Rozpoczęło się nękanie filozofa.

Patočka w swym ostatnim wywiadzie (była to pisemna odpowiedź na zadane pytania) dla czasopisma „Die Zeit” mówił:

Urząd traktował mnie (zapewne słusznie) jako najmniej ważnego rzecznika, jako starego profesora, który dołączył do zespołu jako sztafaż¹³⁹.

Władze rządowe nie przewidziały jednak okoliczności, że stary profesor wraz z młodzieżą, trzymając się argumentów filozoficznych, będzie próbował stawić czoła aparatowi władzy. Jak wspominał znany czeski dysydent i pisarz Ludvík Vaculík: „Patočka mógł sobie skromnie żyć dalej ze swą filozofią. Mógł dalej działać wśród prywatnego koła swych młodych uczniów i czytelników. Mógł pracować nad swymi ostatnimi pracami, których pewnie i tak nie mógłby opublikować w Czechosłowacji. Zdecydował się jednak wyrazić głos sprzeciwu wobec otaczającej go od lat niesprawiedliwości”¹⁴⁰. Karta 77 była najbardziej politycznym wydarzeniem w jego życiu, przy czym słowo „polityczny” należy rozumieć w tym przypadku bardzo szeroko – nie tylko jako obywatelskie zaangażowanie, lecz także jako filozoficzną powinność.

Na zakończenie tego fragmentu wspomnienie Milana Machovca, jednego z najważniejszych czeskich filozofów ubiegłego wieku: „Profesora Jana Patočkę poznałem jako student już w 1945 roku, ale nigdy mnie nie porwał; wykładał wówczas presokratyków – nieskończenie długo – a oni mnie nigdy nie interesowali. Wówczas i jeszcze długo później jawił się jako najmniej polityczny z naszych filozofów. Poruszał się w abstrakcjach, filozofował raczej w niemieckim niż czeskim stylu. Zbliżyliśmy się dopiero po wyrzuceniu nas z uniwersytetu w 1969 roku. Byliśmy dla siebie pewnego rodzaju doradcami, on pomagał mi w filozofii współczesnej, a ja jemu – w chrześcijańskiej i czeskiej duchowej tradycji (on należał do tych, którzy od Arystotelesa skoczyli od razu do Descartes’a, mnie – przeciwnie, zawsze interesowało to, co było pomiędzy nimi). Podczas ostatniego spotkania, jakiś tydzień przed jego śmiercią, siedzieliśmy

¹³⁹ J. Patočka: *Východní politika – ano – ale se ctí!.* (Poslední interview)..., s. 446.

¹⁴⁰ Por. L. Vaculík. *Šmírtelná choroba*. Przeł. P. Heartman [P. Godlewski]. „Zapís” 1978, nr 6, s. 32.

dwie godziny w gospodzie naprzeciw głównej poczty, gdzie podawali tylko kurczaka i pilzneńskie. Na zewnątrz już huczały uliczne głośniki o sprzedawczykach z Karty..., ale my mówiliśmy o relacji Masaryka do Kanta, do Dostojewskiego, poruszaliśmy tym podobne tematy, tylko nie o Karcie 77, nie o polityce. Dopiero kiedyśmy się żegnali, powiedziałem mu pół żartem, pół serio: »Ale zostawcie już to kartowanie Havlowi i innym. Pana to zabije«¹⁴¹.

Jan Patočka zmarł w niedzielę 13 marca 1977 roku w szpitalu na Strachovie. Vaculík pisał: „Pan profesor Patočka zmarł na śmiertelną chorobę. Nie myślę wcale o grypie, która panowała tej zimy w Pradze i z którą pan profesor wstał może przedwcześnie. To by przeżył. Nie była to ani choroba jego serca, którą znał i którą potrafił już leczyć. Odpocząłby i mógłby być tu z razem nami. Nie umarł nawet na wylew krwi do mózgu, który ostatecznie był przyczyną jego śmierci. Do tego też nie musiało dojść. Na co zatem umarł profesor Jan Patočka?»¹⁴².

Niestety, również pogrzeb stał się obiektem ataku. Aparat komunistyczny robił wszystko, by ceremonia na cmentarzu w Břevnowie (dzielnica Pragi, w której mieszkał Patočka) nie przekształciła się w manifestację polityczną. Wielu przyjaciół filozofa, w tym znani dysydenci, zostali wczesnym rankiem aresztowani. Obowiązywał zakaz rozwieszania nekrologów. Środki masowego przekazu przemilczały śmierć filozofa. Milicja zablokowała wszystkie drogi dojazdowe prowadzące do kościoła Świętej Małgorzaty. W okolicach cmentarza nie dało się kupić kwiatów. Na tych, którym udało się dotrzeć na miejsce, czekała Służba Bezpieczeństwa z kamerami rejestrującymi żałobników. Zebrało się około tysiąca ludzi, którzy w milczeniu oddawali hołd filozofowi. Choć i to milczenie zostało zakłócone. Obok na stadionie, kilka minut przed rozpoczęciem ceremonii, rozpoczęły się ćwiczenia motocyklistów. Ryk silników był tak potężny, że nie było słychać głosu księdza. Do tego nadleciał helikopter, który cały czas krążył nad cmentarzem. Władza postawiła na strach i hałas. Ponad tysiąc uczestników – na pamięć i milczenie¹⁴³.

Śmierć filozofa nie powstrzymała jego przeciwników od ataków. Trzeba jednak powiedzieć, że – z perspektywy władz komunistycznych – sprawy nie wyglądały dobrze. Zawsze można było liczyć na „Rudé právo”. Należało spodziewać się kłamstw i matactw,

¹⁴¹ M. Machovec: *Máme oslavovat dvacáté jubileum Charty?*. V: *Charta 77 očima současníků*. Přípr. B. Císařovská a kol. Praha 1997, s. 97.

¹⁴² L. Vaculík. *Śmiertelná choroba...*, s. 32.

¹⁴³ Por. J. Boreš: *Niemý pogrzeb*. Przeł. P. Heartman [P. Godlewski]. „Zapis” 1978, nr 6, s. 71 i nast.

jednak w artykule *Wykorzystywanie śmierci* autor doszedł do granicy absurdu. Zacytujmy fragment: „Zachodnie środki przekazu wzmocniły w ostatnich dniach swą antyczechosłowacką propagandę. Tym razem za pretekst posłużyła śmierć jednego z głównych rzeczników Karty 77 profesora Jana Patočki, który po kilkudniowej hospitalizacji zmarł na udar mózgu. BBC przyznaje, że »jego wielbiciele z akademickich kręgów za granicą« mieli już wcześniej »obawy o jego zdrowie«, ponieważ »Patočka miał wysokie ciśnienie«. A Daily Telegraph kontynuuje: »Oczywiście, nie można wątpić, że wzmożone działania w związku z manifestem Karty 77 przyspieszyły jego śmierć«, dodając, że »od grudnia nieustannie prześladowała go tajna policja«”. Autor paszkwilu wysunął absurdalną tezę, że to młodzi aktywiści Karty... »cynicznie« postali filozofa na śmierć. Uwikłali go w wymagającą wysiłku działalność polityczną, wiedząc o tym, że był on człowiekiem schorowanym. »Kto jest zatem winien?«. Oczywiście, że nie milicja, jak o tym piszą za granicą, filozof zmarł śmiercią naturalną”. I jeszcze jeden cytat: „Ludzie umierają w każdym wieku. Brytyjski minister spraw zagranicznych Anthony Crosland umarł 19 lutego również na udar mózgu, a był o dziesięć lat młodszy od profesora Patočki. Nikogo jednak z tego powodu nie obwiniano i nie wszczynano przeciwko nikomu kampanii. W Czechosłowacji jednak nie może umrzeć nikt, kto zyskał opinię przeciwnika reżimu, by zachodnia burżuazyjna propaganda nie wykorzystała tego przeciw naszemu socjalistycznemu ustrojowi”¹⁴⁴. Na tej samej stronie dziennik zamieścił informację, że holenderski gość Max van der Stoel opuścił Czechosłowację.

Radim Palouš, jedna z czołowych postaci aksamitnej rewolucji, pierwszy rektor Uniwersytetu Karola w wolnej Czechosłowacji, pisał: „Czechosłowacja jest małą ziemią, mimo to geograficznie i historycznie jest miejscem wrażliwym, gdzie można odnaleźć znaczące ruchy w dziejach ludzkości. [...] szczególnie wydarzenia w XX wieku uczyniły tę ziemię niezwykle wrażliwą. Ostatecznie po trzystuletniej niewoli, po próbach odrodzeniowych w XIX wieku odzyskaaliśmy wolność. Prawda zwycięży, brzmiał właściwie jeden głos, historia zmierzała do celu. A potem te rozczarowania, te wielkie rozczarowania! Tylko dwadzieścia lat niezależności, demokracji! A po nazistowskiej okupacji tylko ten krótki oddech – i znów totalitaryzm, znów utrata wolności obywatelskiej. Tym razem to już nie zagraniczni uzurpatorzy, lecz własne ręce przelewają naszą krew. Znów krótki oddech Praskiej Wiosny! I znów rozczarowanie.

¹⁴⁴ Anonim: *Zneužívání smrti*. „Rudé právo” z 17.03.1977, s. 2.

I jeszcze większe załamanie¹⁴⁵. Zawód, który towarzyszył Czechom niemal od początku ich dziejów, przestał być demobilizującym oczekiwaniem i stał się bodźcem do wyjścia ze świata kłamstwa. Wydaje się, że Karta 77 przewartościowała myślenie o polityce, ponieważ miała swój ponadpolityczny sens, była czymś więcej niż tylko przejawem niezgody z systemem komunistycznym. Chciała również pokazać Czechom i Słowakom, jak w państwie totalitarnym można żyć w prawdzie¹⁴⁶. Helsinki dały też początek językowi, który był nie tylko postmarskistowski, lecz także postpolityczny. W realnej polityce nie da się zachować czystych rąk. Opozycja zawsze będzie miała coś wspólnego z reżimem, przeciw któremu występuje, dlatego język porozumień helsińskich był językiem praw człowieka, ponadideologicznym. Istotę antypolityki stanowiła moralna odnowa człowieka; jej cele nigdy nie miały charakteru politycznego, dzięki temu Karta... przyczyniła się do odrodzenia społeczeństwa obywatelskiego w Czechosłowacji.

Tucker postawił śmiałą tezę, że to dzięki Patočce fenomenologia wywarła wpływ na aksamitną rewolucję w 1989 roku, podobnie jak to się stało w przypadku Woltera oraz Rousseau i ich oddziaływania na wielką rewolucję francuską czy Marksa i Plechanowa – na rewolucję październikową. Zrozumienie ruchu Karty 77 oraz aksamitnej rewolucji bez zapoznania się z filozofią Patočki przypomina próbę uchwycenia idei rewolucji amerykańskiej bez czytania federalistów¹⁴⁷. Ernest Gellner z kolei uważał, że ani dzieło Patočki, ani Havla nie miało żadnego wpływu na antykomunistyczny przełom¹⁴⁸. Jak było naprawdę? Faktycznie w aksamitnej rewolucji główną rolę odegrali dysydenci. Czy jednak mówili oni jeszcze w teatrze Laterna Magika czy na placu Wacława głosem Patočki¹⁴⁹? Marci Shore zauważała, że dysydenci używali słowa „prawda” jak najbardziej konkretnego z rzeczowników, tak jakby chodziło o coś

¹⁴⁵ R. Palous: *Československo a zlom věku. V: Charta 77. 1977–1989. Od morální k demokratické revoluci. Přípr. V. Prečan.* Praha 2010, s. 184.

¹⁴⁶ Por. V. Bělohradský: *Opuštěná a inspirující. Charta 77 jako filosofický problem.* V: Idem: *Společnost nevolnosti. Eseje z pozdější doby.* Praha 2014, s. 335 i nast.

¹⁴⁷ Por. A. Tucker: *The Philosophy and Politics Czech Dissidence from Patočka to Havel.* Pittsburgh 2000, s. 3.

¹⁴⁸ Por. E. Gellner: *The Price of Velvet: Thomas Masaryk and Václav Havel.* „Czech Sociological Review” 1995, vol. 3, no 1, s. 45–57.

¹⁴⁹ Por. B. Loewenstein: *Jan Patočka – vzpomínky a kritická přiblížení.* V: Idem: *Občanská společnost a její krize. Eseje historické a filosofické.* Brno 2015, s. 247–267.

równie namacalnego jak pęk kluczy w kieszeni¹⁵⁰. Ale czy w ogóle można być dysydem w czasach pokoju? Sygnatariusze Karty... przeszli w 1989 roku na stronę systemu. Dysydenci nie byli bogami, musieli przeobrazić się w bankowców, prezesów, ekonomistów czy ministrów. Zdaniem Havla, wciąż jednak tkwili w pewnej tradycji egzystencjalnego nastawienia, rozciągającej się od Husa aż do Patočki, choć sam filozof naraził się na sprzeniewierzenie ideałom, co rzecz jasna nie było prawdą. Mam na myśli dzieło Patočki *Kim są Česi?* ze swą retoryką o *Herrenvolk*, którego misją jest *Drang nach Osten*. Rozprawka ta rzuciła cień podejrzenia na Patočkę. Spotkał się z ostrą krytyką, zarzucano mu nawet nastawienie antyczeskie¹⁵¹. Pierwszy jej szkic wydano w 1989 roku w samizdacie. Cel listów (pierwotnie były to napisane po niemiecku listy do przyjaciółki) stanowiło rozliczenie się z porażką Praskiej Wiosny, choć książkę kończył rozdział dotyczący wybuchu drugiej wojny światowej.

Prezydent Czechosłowacji pisał: „Do tej tradycji należą lub z niej wyrastają tak zasadnicze wartości jak zwykła ludzka przyzwoitość, szczerza wola poświęcenia części interesu własnego na rzecz interesu ogółu, szacunek dla porządku moralnego i jego podstawowych imperatywów bez względu na to, czy moralności towarzyszy przeświadczenie o jej metafizycznym zakotwiczeniu, rzeczywisty, nie-udawany szacunek dla obywateli i ich prawda do swobodnego łączenia się w najróżniejsze struktury społeczeństwa obywatelskiego, sprzeciw wobec wszystkich odmian fanatyzmu, dogmatyzmu, ideologizacji czy fundamentalizmu, szacunek wobec naturalnego świata indywidualnych istot ludzkich i ich wspólnot”¹⁵². Trzeba przyznać rację Havlowi, choć nasuwa się kilka ważnych pytań, które warto tu tylko zasygnalizować: czy polityczne wsparcie Havla ataków USA na Serbię było uzasadnione z punktu widzenia moralnego?. Czy przeprowadzanie lustracji spełniało moralne standardy dysydentów¹⁵³? Wreszcie: czy możliwe jest antypolityczne rządzenie?.

¹⁵⁰ Por. M. Shore: *Smak popiołów. O dziedzictwie totalitaryzmu w Europie Wschodniej*. Przeł. M. Szuster. Warszawa 2012, s. 29.

¹⁵¹ Por. J. Hanzal: *Patočkovi Češi. „Lidové Noviny” z 22.01.1993*, s. 8.

¹⁵² V. Havel: *Rachunek wolności*. Przeł. T. Grabiński. W: V. Havel: *Síla bezsilných i inne eseje...*, s. 339.

¹⁵³ Por. A. Tucker: *The Philosophy and Politics Czech Dissidence from Patočka to Havel...*, s. 209.

Na zakończenie – czy istnieje kanon życia filozoficznego?

Jeden z najważniejszych znawców czeskiego myśliciela pisał: „Patočka został kultową ikoną, napromieniowany światłem niedostępnym historycznej wielkości, podobnie jak Masaryk. Jego dramatyczne wejście do sfery publicznej z gestem Cyrana w związku z Kartą 77 i jego śmierć nadały mu ponadczasową wielkość”¹⁵⁴. Mogło być jednak zupełnie inaczej.

Życiem człowieka bowiem kierują różne normy oraz przepisy, mówiące mu, w jaki sposób postępować. Życie ludzkie staje się dzięki temu uporządkowaną całością, w której nasze podstawowe skłonności otrzymują ściśle określone miejsce, a dynamiczny porządek, który tu panuje, pozwala nam, abyśmy radowali się ze swego bycia. Kanon określa jedność naszego życia, wyznacza wzór do naśladowania. Oczywiście, taki kanon ustalany jest za pomocą konkretnego systemu wartości, dzięki któremu życie człowieka osiąga wewnętrzną jasność. Zadanie tych norm polega również na tym, by człowiek nie wpadł w wewnętrzny chaos, by mógł panować nad całością swego świata i nim rozporządzać. Najlepszym przykładem takiego kanonu są przekonania religijne. Czeski filozof uważał jednak, że mówienie o kanonie zafałszowuje życie człowieka w świecie. Wszelkie kanony rozbijają źródłową dwuznaczność życia, wyznaczoną za pomocą konfliktu między obiektywnym porządkiem bytu a subiektywnym doświadczeniem prawdy.

Nie można więc zrozumieć całego życia z jego przejawami na podstawie konkretnej podstawy, ponieważ w głębszej warstwie naszego życia skrywa się coś nieokreślonego. Patočka stwierdzał:

Nie istnieje żaden kanon, zbiór prawideł, instrukcja życia filozoficznego, lecz wówczas gdy dochodzi do przełomu w życiu filozoficznym, zawsze jest to zwrot transcendujący, a mianowicie transcendencja, szczególnie ruch wiedzy o całości doświadczenia¹⁵⁵.

Ale nie chodzi tu o czystą sofistykę, lecz o duchową konwersję. To duchowy ruch, zajęcie nowej postawy wobec rzeczy – ruch

¹⁵⁴ E. Kohák: *Domova a dálava. Kulturní totožnost a obecné lidství v českém myšlení*. Praha 2009, s. 77.

¹⁵⁵ J. Patočka: *Existuje definitivní kanon filosofického života?*. V: Idem: *Péče o duši*. Sv. 1..., s. 101.

wolności. Zdaniem autora *Esejów heretyckich...*, konwersja jest czymś więcej niż poznanie. Patočka pisał:

[...] życie filozoficzne jest ruchem, *ateles energeia*, którego *telos* nam umyka; skradamy się po jego drogach rozmaitych i głęboko osobistych. Dlatego filozofa nie można „kanonizować”, ponieważ nie da się uchwycić istoty i definicji filozofii, która służyłaby jako jej norma i kryterium sukcesu lub porażki. I dlatego nie ma zarówno ogólnych, jak i konkretnych norm filozoficznego życia i prawdy filozoficznej¹⁵⁶.

Nie ma jednego ruchu, ponieważ filozofia nie jest czymś z góry określonym i w tym sensie zamkniętym¹⁵⁷. Sokratejskie dobro, Platonskie idee, Kantowskie formy transcendentalne, Heideggerowski *Dasein*, wreszcie Husserlowska transcendentalna świadomość – to tylko różne *przestrzenie*, umożliwiające wszelkie poznanie. To, jaką drogą pójdziemy, zależy od pytań, które sobie postawimy. I właśnie stawianie pytań oznacza troszczenie się o duszę, która z kolei urzeczywistnia nasze duchowe działanie w świecie.

¹⁵⁶ Ibidem, s. 103.

¹⁵⁷ Por. ibidem, s. 104.

Zakończenie

Say no to devil, say no,
Say no to the devil, say no,
Devil is a dissenter
He wants treat nobody right,
Say no to the devil, say no¹.

Zdaniem Patočki, filozofowanie jest działalnością wymagającą radykalnej odpowiedzialności. Trudno powiedzieć, czy podobne wymagania obowiązują artystów lub naukowców. Dlatego tak ważne jest pytanie: czym właściwie jest sam akt filozofowania?. Nie ma bowiem czegoś takiego jak uniwersalna idea filozofii, ponieważ problem filozofii nie jest tym samym, co rozwiązanie zadania matematycznego. Filozofia nie jest systemem, nie wszystko musi zostać wyjaśnione. Zamiast tego filozofia sugeruje tajemnicę, która tkwi w samym człowieku i w jego relacji do całości świata. Filozofia zajmuje się prawdą, światem, dobrem czy pięknem, jednak wszystkie te problemy wyrastają z refleksji nad naszą sytuacją.

Drogą do rozwiązania owej zagadki może być fenomenologiczna *epoché*. Tak jak w przypadku Husserla i jego wolnego teoretycznego aktu przejścia od bytu do sfery transcendentального życia świadomości². Tak jak w przypadku Heideggera, ujmującego wolność jako transcendencję, dzięki której *Dasein* przekracza to, co dane. Patočka zauważał, że przedmiotem filozofii nie jest człowiek w ogóle, podmiot transcendentálny, lecz człowiek w konkretnej sytuacji. Podkreślał, że jest to w zasadzie filozofia subiektywistyczna, ale nie w znaczeniu epistemologicznym, lecz ontycznym.

¹ S. Karásek: *Say No to the Devil*. Przeł. J. Derdowska. W: *Czeski underground. Wybór z tekstów 1969–1989*. Oprac. M. Machovec. Wrocław 2008. s. 194–195.

² Por. J. Patočka: *Několik poznámek o mimosvětské a světské pozici filosofie*. V: *Idem: Péče o duši*. Sv. 1. Přípr. I. Chvatík, P. Kouba. Praha 1996, s. 58–67.

Istnieje wszakże jeszcze drugi typ filozofii, osadzonej w uniwersum przyrody, w obiektywnym systemie boskiego świata, we wszechwładnym logosie itp. Ponieważ uniwersum jako całość nie jest dla człowieka źródłowym poznaniem, przeto filozofia drugiego typu musi znaleźć klucz, którym otworzy skryty porządek uniwersum. Wszystko bowiem musi zostać zbadane, objaśnione oraz rozwiązane. Zdaniem Patočki, takie stanowisko jest afilozoficzne, odchodzące od nieustannego zaczynania (pytania), od tej transcendującej postawy, trzymające się tego, co pozytywne, pewne, niezawodne – po prostu naukowe. I właśnie nauki przejęły od filozofii uniwersalne cele. Nie ma żadnego bytu, którym nie zajmowałaby się nauka. Filozofii pozostaje suszenie bagna.

Oba te stanowiska wyróżniała także relacja do świata. Z jednej strony filozofia jest światem na opak. Człowiek im bardziej stawał się wolnym, tym bardziej zrywał z życiem. Z drugiej zaś – świat nie jest człowiekowi obojętny, co więcej: dystans do świata rodzi nienawiść do filozofii. Patočka pisał:

Filozof jest zewnętrznie bezbronny wobec świata – świat wewnętrznie bezbronny wobec filozofii³.

Człowiek żyje w subiektywnym, przeżywanym, naturalnym świecie, który jeszcze niezupełnie zobiektywizowano. Rozum praktyczny zakłada zarówno wolność do prawdy, jak i do działania. W obu przypadkach transcendentny człowiek jest nieredukowalny do obiektywnych faktów. Dlatego Patočka idzie drogą „światowej”, nie „pozaświatowej” filozofii. Droga ducha prowadzi przez świat do niego samego. Patočka pisał:

Należy do skończoności naszego aktualnego życia, że czujemy potrzebę zewnętrznego zbawienia. Zbawienie jest oparciem naszego życia na czymś zewnętrznym, na absolutnej sile. Filozofia jednak wychodzi ze skończoności, dlatego nie może oprzeć się na absolutnej sile⁴.

Zdaniem praskiego myśliciela, filozofowanie nie polega na stwierdzaniu, jaki mógłby być świat. Chodzi w niej raczej o wezwanie, apel o człowieka heroicznego. Heroizm nie jest jakąś namiętnością, miłością, zemstą, żądzą sławy lub wolą mocy. Patočka zaznaczał:

³ Ibidem, s. 60.

⁴ Ibidem, s. 61.

Bohaterskie bycie w świecie, w tym momencie, nie czeka swe-
go potwierdzenia i kontynuowania w innym świecie. Heroizm
przybiera własną skończoność. Nie jest to nic innego niż nie-
odwracalne ukazanie własnej substancji na rozdrożach świata,
nieredukowalnej do czystej sytuacji⁵.

Fiodor Dostojewski w opowiadaniu *Sen cudaka* opisywał sen
człowieka, który odwiedził szczęśliwą planetę. Mieszkańcy byli
tam wolni od grzechu. Jeżeli można sobie wyobrazić raj, to właśnie
w takiej krainie znalazł się bohater opowieści. Dostojewski pisał:
„Nie mieli żadnych pragnień, główną ich cechą był spokój ducha,
nie dążyli, tak jak my, do zgłębienia tajemnic życia, gdyż osiągnęli
już jego pełnię. Wiedza ich jednak była głębsza i stała na wyższym
poziomie niż nasza nauka. Nasza nauka bowiem pragnie wyjaśnić,
czym jest życie, stara się je zgłębić, aby nauczyć innych, jak mają
żyć. Oni natomiast bez naukowych podstaw wiedzieli przecież, jak
należy żyć. Zrozumiałem to, ale nie mogłem dociec, skąd czerpię tę
swoją wiedzę. Nie byłem też w stanie pojąć owego stanu miłostnego
uniesienia, który ich ogarniał, gdy wpatrywali się na przykład
w rosnące u nich drzewa. Patrzyli na nie, lecz odnosiło się wrażenie,
jakby rozmawiali z podobnymi do siebie istotami”⁶. Mieszkańcy
planety żyli bez religii, ale nie bez wiary, odczuwali więc duchową
z całością wszechświata.

Jednak przybysz – niczym zabójczy wirus – sprowadził ich
z drogi bezgrzeszności. Nauczyli się kłamać, poczulili zazdrość,
odczuli różnice między sobą. Doświadczając zła, poznali, czym jest
cierpienie. W odpowiedzi na wszelkie zło wyprowadzali liczne idee
i nauki, które usprawiedliwiały wszelką krzywdę.

Filozofowanie to nie intelektualna działalność; to akt odwagi
i ryzyka, ponieważ wybierając życie w nadziei, która przecież może
się okazać zwodnicza, filozof tkwi całe swe życie w niepewnym na-
stawieniu⁷. Musi umieć całe życie pozostawać w pozycji do pewnego
stopnia chwiejnej, nigdy nie może wykorzenieć swego dążenia do
osiągnięcia pewności. Filozof musi mieć odwagę mówić o sprawach
niepopularnych. Musi mieć odwagę wstawiać się za słabymi przeciw
silnym. Tego wymaga od niego odpowiedzialność wobec świata. Są
bowiem w świecie idee, za które warto cierpieć, dla których warto

⁵ Ibidem, s. 67.

⁶ F. Dostojewski: *Sen cudaka*. Przeł. Z. Podgórzec. W: F. Dostojewski:
Łagodna i inne opowiadania. Wrocław 2005, s. 67.

⁷ Por. J. Patočka: *Kapitoly ze současné filosofie*. V: Idem: *Péče o duši*. Sv. 1...,
s. 87.

żyć i za które warto umrzeć. We współczesnym świecie pewne wartości, takie jak prawda, solidarność, odwaga, mocno się zdewaluowały. Filozof musi mieć odwagę publicznie powiedzieć prawdę, nie może żyć w kłamstwie. Karta 77 była właśnie głosem, że takie wartości istnieją i że warto za nie cierpieć.

Zdaniem Patočki, celem człowieka jest życie w prawdzie, która ma charakter dziejowy, dlatego poszukując jej, nie może on sobie pozwolić, by uspiła go harmonia codzienności; musi otworzyć się na to, co niepokojące, czyli na to, od czego zwykle życie się odwraca, by przejść do porządku dnia. Ludzkie życie jest życiem w skończonej prawdzie, ale prawda ta nie oznacza relatywnej prawdy. Eugen Fink zauważał: „Być może myśli się w sposób uproszczony, gdy filozofię z góry postrzega się jako dobrodziejstwo, jako dar, jako pochodnię, która rozjaśnia mroki świata. Bo, być może, jest ona złym ogniem, który niszczy dom i ognisko domowe, ogniem, który niszczy zwyczaje ojców i od dawna wypróbowane zasady. Być może filozofia wypędza ludy z prostoty życia i pobożnej wiary, niszczy ołtarze bogów, a istnieniu odbiera rzeczywistość, wprowadzając na jej miejsce wątplenie i podejrzliwość. Być może sprawia, że coraz bardziej »rośnie pustynia«. Już od dawna filozofia ma także ten posępny i niebezpieczny aspekt, że przeraża ludzi, wystawia ich na niebezpieczeństwo i burzy ich spokój, a dotychczasową wiedzę przekształca w dręczącą niewiedzę. Ateny dokonały aktu obrony przed wicherzycielem, który swoimi pytaniami i podejrzeniami sprawił, że *polis* i jej obywatele utracili pewność siebie. Kielich trucizny był darem ojczystego miasta dla Sokratesa”⁸.

Filozofia to ruch wzlotu i upadania prowadzący do odkrycia problematyczności tego, co wydawało się nieproblematyczne, do odkrycia pytania tam, gdzie padła już odpowiedź. To nie medytacja, to nie poznanie dla poznania, to nie jest w ogóle żadna teoria. Zdaniem Czecha, filozofia to sposób praktycznego i duchowego życia. Poezja, tragedia podnoszą nas z upadku.

Sytuacja, w której człowiek działa, nie jest czymś gotowym. Możliwość odniesienia się do sytuacji to wolność. Sytuacja jednego człowieka nie jest jednak izolowana, wiąże się z sytuacją innych ludzi. Człowiek, który próbuje filozofować, dowiedzie nie tylko indywidualnych celów, lecz także celów, dla których żyje społeczeństwo⁹.

⁸ Por. E. Fink: *W podzięce myślicielowi*. Przeł. W. Patyna. W: *Heidegger dzisiaj*. Red. P. Marciszuk, C. Wodziński. „Aletheia” 1991, nr 1, s. 190.

⁹ Por. L. Hagedorn: *Robinson im Herzen Europas. Zum 20. Todestag des tschechischen Philosophen*. „Frankfurter Allgemeine Zeitung” z 15.03.1997, s. 38–40.

Jedna z ważniejszych kwestii, do których można sprowadzić omawiane tu problemy, to wychowanie, rozumiane tu szeroko w swym greckim kontekście – jako *paideia*. Takie wychowanie – podobnie zresztą jak filozofia – wymyka się naukowemu schematom. Patočka zauważał:

Filozofowanie jest ruchem, pewnym procesem we wnętrzu człowieka, który w istocie wiąże się z i zarazem odrzuca od naturalnej i ograniczonej powszedniości¹⁰.

Zawstydzenie rozmówców Sokratesa prowadziło do wstrząsu, który był przecież także procesem wychowania. Wstyd, jaki odczuwał człowiek, ponieważ nie znał odpowiedzi, mógł być wstępem do zdziwienia, szczególnego uczucia, dzięki któremu człowiek odkrywał to, co było dla niego dotąd skryte – idee. W tym sensie filozofia jest początkiem myślenia, ale zarazem wykroczeniem ponad to, co człowieka otacza.

Autor *Esejów heretyckich*... pisał:

Idea nie jest określoną wiedzą, w idei nie odkrywa się żadna określona prawda; miłować idee nie oznacza uchwycenia twierdzenia Pitagorasa, prawa spadania czy innych procesów naturalnych, lecz odkrycie określonego całościowego aspektu rzeczy; zdobycie klucza, dzięki któremu możemy otwierać to wszystko, co jest, oraz wyklądać o tym wszystkim, co jest – otwierać każdy byt, pytać się o jego sens. To jest właśnie istota filozofii¹¹.

W takim kontekście filozofia utożsamia się z *paideią*, ruch wychowania z ruchem wolności. Taką właśnie dla Patočki była filozofia grecka. Nie była to żadna filozofia typu akademickiego, lecz prawdziwy ruch ku wolności.

Żadna autentyczna wolność nie istnieje bez walki. Nie ma walki o autentyczną egzystencję – przeciw upadaniu – bez wstrząsu sensu przeżywanego świata. Dziejowość zakłada doświadczenie upadku danego sensu, po którym dopiero może nastąpić walka o nowy sens. Dzieje i wolność idą bowiem ręka w rękę. W epoce wstrząsu sensu otwiera się możliwość poszukiwania podstaw właściwego sensu. Życie charakteryzuje otwartość w nieustannym wątpleniu, wymykająca się urzeczowieniu, życiu, które nie zamyka się w tym,

¹⁰ J. Patočka: *Filosofie výchovy*. V: Idem: *Péče o duši*. Sv. 1..., s. 367.

¹¹ Ibidem, s. 368.

co subiektywne, które nie jest żadną ideologią ani żadnym dogmatem. Mamy do czynienia z ruchem, czy raczej samoruchem, duszą, która w sobie znajduje siłę. To ruch ku dobru. Dlatego też dusza potrzebuje wychowania, to ono sprawia, że dusza jest stale w drodze. Na pytanie: kim jestem? – człowiek musi sobie odpowiedzieć sam. Trzeba nauczyć się żyć w relacji do świata jako całości, lecz przede wszystkim egzystować w horyzoncie tego, co dziejowe.

Wróćmy na koniec do opowiadania Dostojewskiego. Patočka proponuje wyobrażenie sobie odwrotnej sytuacji¹². Egzystuje niewielka grupa ludzi bez winy, których pozostała większość próbuje różnymi sposobami przeciągnąć na swoją stronę. Swą duszę, ujawnioną w tym właśnie kontraście, każdy wypełnia tym, co w prostocie ducha sprawia mu radość, nie przynosząc innym ujmę czy boleści; a to, że ci ludzie będą przy tym głośni, by nie docierał do nich zewnętrzny zamęt, to trzeba przyjąć i rozumieć, a nie wynosić się ponad to; aczkolwiek pochodzę z innej krainy wszechświata, powiedzą, jestem istotą ludzką, aż nazbyt ludzką, i przypominam to chętnie sobie i tym z owych drugich, którzy nas kuszą złudną miską soczewicy, ugotowanej z blizn, które zostały po ideałach¹³.

Niezależnie od wydarzeń, obowiązkiem człowieka jest pozwolić sumieniu budzić sumienie innych. Patočka podsumował:

Nie chcemy młodych kosmonautów chwalić, chcemy ich ostrzec – nie przed światem i innymi, lecz przed nimi samymi. Ich siła i ich słabość są tylko w nich samych. Sami napiszą antyopowiadanie do opowiadania Dostojewskiego¹⁴.

Patočka podkreślał, że prawdziwy filozof musi być osobowością, artysta zaś – tylko może. Praski Sokrates reasumował:

Kiedy filozof jest silną osobowością, może powiedzieć się mu największe zadanie filozofa – być nie tylko czystą samoświadomością, lecz także *prawdziwym sumieniem swej epoki*: może uda mu się [...] postawić znak zapytania przed ślepą uliczką...¹⁵.

¹² Por. J. Patočka: *K záležitostem Plastic People of the Universe a DG 307*. V: Idem: *Češi*. Sv. 1. Příp. K. Palek, I. Chvatík. Praha 2006, s. 425–427.

¹³ Por. ibidem, s. 426.

¹⁴ Ibidem, s. 427.

¹⁵ J. Patočka: *Kapitoly ze současné filosofie...*, s. 98.

Bibliografia

Bibliografia podmiotowa

- K filosofovým šedesátinám. S Janem Patočkou o filosofii a filosofech.* V: Idem: Češi. Sv. 1. Přípr. K. Palek, I. Chvatík. Praha 2006, s. 607–629.
- Patočka J.: *Andere Wege in die Moderne.* Hrsg. L. Hagedorn. Würzburg 2006.
- Patočka J.: *Aristoteles, jeho předchůdci a dědicové. Studie z dějin filosofie od Aristotela k Hegelovi.* Praha 1964.
- Patočka J.: *Ausgewählte Schriften.* Bd. 2: *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte und ergänzend Schriften.* Hrsg. K. Nellen, J. Němec. Stuttgart 1988.
- Patočka J.: *Ausgewählte Schriften.* Bd. 4: *Die Bewegung der menschlichen Existenz.* Hrsg. K. Nellen, J. Němec, I. Srubar. Stuttgart 1991.
- Patočka J.: *Bolzano a problem nauki.* Przeł. T. Kroński. „*Studia Filozoficzne*” 1958, nr 9, s. 170–186.
- Patočka J.: *Briefe an Krzysztof Michalski.* „*Studia Phaenomenologica*” 2007, vol. 7, s. 7–99.
- Patočka J.: Češi. Sv. 1. Přípr. K. Palek, I. Chvatík. Praha 2006.
- Patočka J.: Češi. Sv. 2. Přípr. K. Palek, I. Chvatík. Praha 2006.
- Patočka J.: *Česká filosofie a její soudobá fáze.* V: Idem: Češi. Sv. 1. Přípr. K. Palek, I. Chvatík. Praha 2006, s. 306–327.
- Patočka J.: *Česká filosofie v meziválečném údobí.* V: Idem: Češi. Sv. 2. Přípr. K. Palek, I. Chvatík. Praha 2006, s. 350–390.
- Patočka J.: *[Česka filosofie – o „smyslu češství“...].* V: Idem: Češi. Sv. 1. Přípr. K. Palek, I. Chvatík. Praha 2006, s. 867–868.
- Patočka J.: *České myšlení v meziválečném období.* V: Idem: Češi. Sv. 2. Přípr. K. Palek, I. Chvatík. Praha 2006, s. 339–349.
- Patočka J.: *Český humanismus a jeho poslední slovo v Rádlovi.* V: Idem: Češi. Sv. 1. Přípr. K. Palek, I. Chvatík. Praha 2006, s. 115–121.
- Patočka J.: *Čím je a čím není Charta 77. Proč je právo ne její straně a žádné pomůlky ani násilná opatření jí neotřesou.* V: Idem: Češi. Sv. 1. Přípr. K. Palek, I. Chvatík. Praha 2006, s. 440–444.
- Patočka J.: *Co je existence?.* „*Filosofický časopis*” 1969, č. 5–6, s. 682–702.

- Patočka J.: *Co můžeme očekávat od Charty*. V: Idem: Češi. Sv. 1. Přípr. K. Palek, I. Chvatík. Praha 2006, s. 440–444.
- Patočka J.: *Čtyři semináře k problému Evropy*. V: Idem: *Péče o duši*. Sv. 3. Přípr. I. Chvatík, P. Kouba. Praha 2002, s. 374–423.
- Patočka J.: *Das Ende der Philosophie?*. In: Idem: *Ausgewählte Schriften*. Bd. 2: *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte und ergänzend Schriften*. Hrsg. K. Nellen, J. Němec. Stuttgart 1988, s. 432–460.
- Patočka J.: *Dějepis filosofie a její jednota*. „Česká mysl“ 1942, č. 3, s. 97–114.
- Patočka J.: *Démokritos a Platón jako zakladatelé metafyziky*. V: Idem: *Péče o duši*. Sv. 2. Přípr. I. Chvatík, P. Kouba. Praha 1999, s. 356–369.
- Patočka J.: *Der Subjektivismus der Husserlschen und die Forderung asubjektiven Phänomenologie*. „Sborník prací filosofické brněnské univerzity“ 1971, sv. 19–20, č. 14–15, s. 11–26.
- Patočka J.: *Der Subjektivismus der Husserlschen und die Möglichkeit einer „asubjektiven“ Phänomenologie*. „Philosophische Perspektiven“ 1970, Bd. 2, s. 317–334.
- Patočka J.: *Descartes a metafysika*. „Česká mysl“ 1937, č. 3–4, s. 143–156.
- Patočka J.: *Die Gefahren der Technisierung in der Wissenschaft bei Edmund Husserl und das Wesen der Technik als Gefahr bei Martin Heidegger*. In: Idem: *Ausgewählte Schriften*. Bd. 4: *Die Bewegung der menschlichen Existenz*. Hrsg. K. Nellen, J. Němec, I. Srubar. Stuttgart 1991, s. 354–359.
- Patočka J.: *Dilema v našem národním programu Jungmann a Bolzano*. V: Idem: Češi. Sv. 1. Přípr. K. Palek, I. Chvatík. Praha 2006, s. 293–305.
- Patočka J.: *Dopisy Florence Weberové a Janine Pignetové o Charte 77 (prosinec 1976–únor 1977)*. „Reflexe“ 2007, č. 32, s. 5–14.
- Patočka J.: *Dopisy Václavu Richterovi*. Přípr. I. Chvatík, J. Michálek. Praha 2001.
- Patočka J. [Dostojevski – Nietzsche – Masaryk]. V: Idem: Češi. Sv. 1. Přípr. K. Palek, I. Chvatík. Praha 2006, s. 893–898.
- Patočka J.: *Duchovní základy života v naší době*. V: Idem: *Péče o duši*. Sv. 2. Přípr. I. Chvatík, P. Kouba. Praha 1999, s. 9–28.
- Patočka J.: *Edmund Husserl v Praze*. V: Idem: Češi. Sv. 1. Přípr. K. Palek, I. Chvatík. Praha 2006, s. 495–496.
- Patočka J.: *Epoché und Reduktion. Einige Bemerkungen*. In: Idem: *Ausgewählte Schriften*. Bd. 4: *Die Bewegung der menschlichen Existenz*. Hrsg. K. Nellen, J. Němec, I. Srubar. Stuttgart 1991, s. 415–423.
- Patočka J.: *Eseje heretyckie z filozofii dziejów*. Przeł. A. Czcibor-Piotrowski, E. Szczepańska, J. Zychowicz. Warszawa 1998.
- Patočka J.: *Evropa a doba poevropská*. V: Idem: *Péče o duši*. Sv. 1. Přípr. I. Chvatík, P. Kouba. Praha 1999, s. 80–148.
- Patočka J.: *Evropský rozum*. V: Idem: *Péče o duši*. Sv. 1. Přípr. I. Chvatík, P. Kouba. Praha 1996, s. 116–118.
- Patočka J.: *Existuje definitivní kanon filosofického života?*. V: Idem: *Péče o duši*. Sv. 1. Přípr. I. Chvatík, P. Kouba. Praha 1996, s. 85–100.
- Patočka J.: *Fenomenologické spisy*. Sv. 1. Přípr. I. Chvatík, J. Frei. Praha 2008.
- Patočka J.: *Fenomenologické spisy*. Sv. 2. Přípr. I. Chvatík, J. Frei. Praha 2009.
- Patočka J.: *Fenomenologické spisy*. Sv. 3.1. Přípr. I. Chvatík, J. Frei, J. Puc. Praha 2014.

- Patočka J. [*Filosofie česká*]. V: Idem: Češi. Sv. 1. Přípr. K. Palek, I. Chvatík. Praha 2006, s. 653–658.
- Patočka J. [*Filosofie českých dějin*]. V: Idem: Češi. Sv. 1. Přípr. K. Palek, I. Chvatík. Praha 2006, s. 863–866.
- Patočka J.: *Filosofie českých dějin*. V: Idem: Češi. Sv. 1. Přípr. K. Palek, I. Chvatík. Praha 2006, s. 188–213.
- Patočka J.: *Filosofie dějin v Palackého „Krásovědě“*. V: Idem: *Umění a čas*. Sv. 1. Přípr. D. Vojtěch, I. Chvatík. Praha 2004, s. 159–171.
- Patočka J.: *Filosofie v dnešní situaci*. V: Idem: *Péče o duši*. Sv. 1. Přípr. I. Chvatík, P. Kouba. Praha 1996, s. 105–106.
- Patočka J.: *Filosofie výchovy*. V: Idem: *Péče o duši*. Sv. 1. Přípr. I. Chvatík, P. Kouba. Praha 1996, s. 363–440.
- Patočka J.: *František Palacký jako filosof*. V: Idem: Češi. Sv. 2. Přípr. K. Palek, I. Chvatík. Praha 2006, s. 125–145.
- Patočka J.: *Francouzská filozofie*. „Česká mysl“ 1928, č. 6, s. 564–574.
- Patočka J.: *Heidegger*. Przeł. K. Michalski. W: Idem: *Zrozumieć przemijanie*. Warszawa 2011, s. 367–371.
- Patočka J.: *Heidegger z drugiego brzegu*. Przeł. W. Patyna. W: *Heidegger dzisiaj*. „Aletheia“ 1991, nr 1, z. 4. Red. P. Marciszuk, C. Wodziński, s. 216–224.
- Patočka J.: *Harmonismus moderních humanistů. Mravní problémy a hlediska současné filosofie*. V: Idem: *Péče o duši*. Sv. 3. Přípr. I. Chvatík, P. Kouba. Praha 2002, s. 353–362.
- Patočka J.: *Humanismus Edvarda Beneša*. „Kritický měsíčník“ 1948, č. 15, s. 329–334.
- Patočka J.: *Humanismus, pozitivismus, nihilismus a jejich překonání*. V: Idem: *Péče o duši*. Sv. 3. Přípr. I. Chvatík, P. Kouba. Praha 2002, s. 714–731.
- Patočka J.: *Idea božnosti v Palackého „Krásovědě“*. V: Idem: *Umění a čas*. Sv. 1. Přípr. D. Vojtěch, I. Chvatík. Praha 2004, s. 172–182.
- Patočka J.: *Ideologie a život v ideji*. V: Idem: *Umění a čas*. Sv. 1. Přípr. D. Vojtěch, I. Chvatík. Praha 2004, s. 125–131.
- Patočka J.: *Jan B. Kozák pětáosmdesátiletý*. V: Idem: Češi. Sv. 1. Přípr. K. Palek, I. Chvatík. Praha 2006, s. 648–650.
- Patočka J.: *Kapitoly ze současné filosofie*. V: Idem: *Péče o duši*. Sv. 1. Přípr. I. Chvatík, P. Kouba. Praha 1996, s. 85–100.
- Patočka J.: *K prehistorii vědy o pohybu: svět, země a nebe a pohyb lidského života*. „Tvar“ 1965, č. 10, s. 1–5.
- Patočka J.: *K prohlášení Generální prokuratury ČSSR ze dne 1.2.1977*. V: Idem: Češi. Sv. 1. Přípr. K. Palek, I. Chvatík. Praha 2006, s. 436.
- Patočka J.: *K záležitostem Plastic People of the Universe a DG 307*. V: Idem: Češi. Sv. 1. Přípr. K. Palek, I. Chvatík. Praha 2006, s. 425–427.
- Patočka J.: *Kim są Czesi?*. Przeł. J. Baluch. Kraków 2010.
- Patočka J.: *Kim są Czesi?*. Przeł. M. Zybyra. Wiedeň 1991.
- Patočka J.: *Kolem Masarykovy filosofie náboženství*. V: Idem: Češi. Sv. 1. Přípr. K. Palek, I. Chvatík. Praha 2006, s. 366–422.
- Patočka J.: *Komeniologické studie*. Sv. 1–2. Přípr. V. Schifferová. Praha 1996–1998.

- Patočka J.: *Korespondence s komeniologiy*. Sv. 2. Přípr. V. Schifferová, I. Chvatík. Praha 2011.
- Patočka J.: *Křesťanství a přirozený svět*. V: Idem: *Přirozený svět a pohyb lidské existence*. Sv. 3. Přípr. I. Chvatík. Praha 1980, s. 9–20.
- Patočka J.: *Listy o francouzské „Česká mysl“ 1929*, č. 4, s. 294–300.
- Patočka J.: *Martin Heidegger – myslitel lidskosti. Improvizovaná úvaha po zprávě o Heideggerově smrti*. „Filosofický časopis“ 1995, č. 1, s. 3–5.
- Patočka J.: *Masarykovo a Husserlovo pojetí duševní krize evropského lidstva*. V: Idem: *Češi*. Sv. 1. Přípr. K. Palek, I. Chvatík. Praha 2006, s. 21–33.
- Patočka J.: *Metafysika ve XX. století*. V: Idem: *Fenomenologické spisy*. Sv. 1. Přípr. I. Chvatík, J. Frei. Praha 2008, s. 265–289.
- Patočka J.: *Mládi a filosofie*. V: Idem: *Péče o duši*. Sv. 1. Přípr. I. Chvatík, P. Kouba. Praha 1996, s. 119–125.
- Patočka J.: *Moderní nihilismus, jeho předpoklady a zakončení*. V: Idem: *Archivní soubor prací Jana Patočky. Péče o duši*. Sv. 2. [Samizdat]. Přípr. I. Chvatík, P. Kouba. Praha 1987, s. 430–450.
- Patočka J.: *Nadcivilizace a její vnitřní konflikt*. V: Idem: *Péče o duši*. Sv. 1. Přípr. I. Chvatík, P. Kouba. Praha 1996, s. 243–302.
- Patočka J.: *Najstarší řecká filosofie. Přednášky z antické filosofie*. Praha 1996.
- Patočka J.: *Náš národní program a dnešek*. V: Idem: *Češi*. Sv. 1. Přípr. K. Palek, I. Chvatík. Praha 2006, s. 334–338.
- Patočka J.: *Negativní platonismus. O vzniku, problematice, zániku metafyziky a otázce, zda filosofie může žít i po ní*. V: Idem: *Péče o duši*. Sv. 1. Přípr. I. Chvatík, P. Kouba. Praha 1996, s. 303–336.
- Patočka J.: *Několik poznámek k Palackému*. V: Idem: *Češi*. Sv. 2. Přípr. K. Palek, I. Chvatík. Praha 2006, s. 113–124.
- Patočka J.: *Několik poznámek k pojmům dějin a dějepisu*. V: Idem: *Péče o duši*. Sv. 1. Přípr. I. Chvatík, P. Kouba. Praha 1996, s. 35–45.
- Patočka J.: *Několik poznámek o mimosvětské a světské pozici filosofie*. V: Idem: *Péče o duši*. Sv. 1. Přípr. I. Chvatík, P. Kouba. Praha 1996, s. 58–67.
- Patočka J.: *Několik poznámek o pojmu „světových dějin“*. V: Idem: *Péče o duši*. Sv. 1. Přípr. I. Chvatík, P. Kouba. Praha 1996, s. 47–56.
- Patočka J.: *Nemetafyzická filosofie a věda*. V: Idem: *Péče o duši*. Sv. 3. Přípr. I. Chvatík, P. Kouba. Praha 2002, s. 604–611.
- Patočka J.: *Nicolai Hartmannowi w sześćdziesiątą rocznicę urodzin*. Przeł. A. Mordka. „ΣΟΦΙΑ“ 2007, nr 7, s. 243–250.
- Patočka J.: *Nicola, absolutní pozice a zápor*. V: Idem: *Péče o duši*. Sv. 3. Přípr. I. Chvatík, P. Kouba. Praha 2002, s. 625–668.
- Patočka J.: *O filosofii dějin*. V: Idem: *Péče o duši*. Sv. 1. Přípr. I. Chvatík, P. Kouba. Praha 1996, s. 107–115.
- Patočka J.: *O nový pohled na Komenského*. V: Idem: *Komeniologické studie*. Sv. 1. Přípr. V. Schifferová. Praha 1997, s. 11–21.
- Patočka J.: *O potřebě obnovit činnost Ústavu u T.G. Masaryka*. V: Idem: *Češi*. Sv. 2. Přípr. K. Palek, I. Chvatík. Praha 2006, s. 242–249.
- Patočka J.: *O smyslu dneška*. Praha 1969.
- Patočka J.: *Odvěké a dnešní úkoly filosofie*. V: Idem: *Češi*. Sv. 1. Přípr. K. Palek, I. Chvatík. Praha 2006, s. 846–854.

- Patočka J.: *Péče o duši*. Sv. 1. Přípr. I. Chvatík, P. Kouba. Praha 1996.
- Patočka J.: *Péče o duši*. Sv. 2. Přípr. I. Chvatík, P. Kouba. Praha 1999.
- Patočka J.: *Péče o duši*. Sv. 3. Přípr. I. Chvatík, P. Kouba. Praha 2002.
- Patočka J.: *Platonismus a politika*. V: Idem: *Péče o duši*. Sv. 1. Přípr. I. Chvatík, P. Kouba. Praha 1996, s. 22–25.
- Patočka J.: *Platón. Přednášky z antické filosofie*. Praha 1992.
- Patočka J.: *Platón a Evropa*. V: Idem: *Péče o duši*. Sv. 2. Přípr. I. Chvatík, P. Kouba. Praha 1999, s. 149–355.
- Patočka J.: *Pokus o českou národní filosofii a jeho nezdar*. V: Idem: *Češi*. Sv. 1. Přípr. K. Palek, I. Chvatík. Praha 2006, s. 341–365.
- Patočka J.: *Poznámky posluchačů z přednášky „Vznik a konec Evropy“*. V: Idem: *Péče o duši*. Sv. 3. Přípr. I. Chvatík, P. Kouba. Praha 2002, s. 424–429.
- Patočka J.: *Pražský filozofický kroužek*. V: Idem: *Češi*. Sv. 1. Přípr. K. Palek, I. Chvatík. Praha 2006, s. 501–504.
- Patočka J.: *Přednáška pro redaktory čs. rozhlasu (22.II.1967)*. V: Idem: *Češi*. Sv. 1. Přípr. K. Palek, I. Chvatík. Praha 2006, s. 806–808.
- Patočka J.: *Problém počátku a místa dějin*. V: Idem: *Péče o duši*. Sv. 3. Přípr. I. Chvatík, P. Kouba. Praha 2002, s. 283–300.
- Patočka J.: *Problém pravdy z hlediska negativního platonismu*. V: Idem: *Péče o duši*. Přípr. I. Chvatík, P. Kouba. Praha 1996, s. 447–480.
- Patočka J.: *Prohlášení*. V: Idem: *Češi*. Sv. 1. Přípr. K. Palek, I. Chvatík. Praha 2006, s. 439.
- Patočka J.: *Prirodzený svet a fenomenológia*. Přel. J. Bodnár. V: *Existencializmus a fenomenológia*. Ed. J. Bodnár. Bratislava 1967, s. 27–71.
- Patočka J.: *„Přirozený svět“ v meditaci svého autora po třiatřiceti letech*. V: Idem: *Fenomenologické spisy*. Sv. 2. Přípr. I. Chvatík, J. Frei. Praha 2009, s. 265–334.
- Patočka J.: *Příspěvek českých zemí k ideálu moderní vědy. Lovaňské přednášky*. Přel. F. Karfík. V: J. Patočka: *Češi*. Sv. 2. Přípr. K. Palek, I. Chvatík. Praha 2006, s. 155–241.
- Patočka J.: *Remarques sur le problème de Socrate*. „Revue philosophique de la France et de l'étranger“ 1949, vol. 74, no 4–6, s. 186–213.
- Patočka J.: *Schéma dějin*. V: Idem: *Péče o duši*. Sv. 3. Přípr. I. Chvatík, P. Kouba. Praha 2002, s. 257–262.
- Patočka J.: *Sókratés. Přednášky z antické filosofie*. Praha 1991.
- Patočka J.: *Symbol země u K.H. Máchy*. V: Idem: *Umění a čas*. Sv. 1. Přípr. D. Vojtěch, I. Chvatík. Praha 2004, s. 104–124.
- Patočka J.: *Świat naturalny jako problem filozoficzny*. Przeł. J. Zychowicz. W: J. Patočka *Świat naturalny a fenomenologia*. Kraków 1987, s. 5–139.
- Patočka J.: *Tři dopisy Sergiu Hessenovi*. Red. V. Goněc. Brno 1998.
- Patočka J.: *Úvaha o porážce*. V: Idem: *Češi*. Sv. 1. Přípr. K. Palek, I. Chvatík. Praha 2006, s. 540–541.
- Patočka J.: *Uvod do Husserlovy fenomenologie*. Praha 1989.
- Patočka J.: *Umění a čas*. Sv. 1. Přípr. D. Vojtěch, I. Chvatík. Praha 2004.
- Patočka J.: *Věčnost a dějinnost. Rádlův poměr k pojetím člověka v minulosti a současnosti*. V: Idem: *Péče o duši*. Sv. 1. Přípr. I. Chvatík, P. Kouba. Praha 1996, s. 139–242.

- Patočka J.: *Východní politika – ano – ale se ctí!.* (Poslední interview). V: Idem: Češi. Sv. 1. Přípr. K. Palek, I. Chvatík. Praha 2006, s. 445–448.
- Patočka J.: *Význam pojmu pravdy pro Rádlovu diskusi s pozitivismem.* V: Idem: Češi. Sv. 1. Přípr. K. Palek, I. Chvatík. Praha 2006, s. 34–51.
- Patočka J.: *Wprowadzenie do fenomenologii Husserla.* Przeł. D. Bęben. „Principia” 2001, t. 29, s. 9–26.
- Patočka J.: *Wspomnienia o Husserlu.* Przeł. A. Mordka. <http://www.patocka.eu/index.php?lang=pl&m1=5&m2=14&mp=67&s=36#1> [data dostępu: 20.04.2016].
- Patočka J.: *Z dopisů Jana Patočky Robertu Campbellovy do Paříže.* Přel. P. Horák. „Filosofický časopis” 1994, č. 6, s. 904–921.
- Patočka J.: *Základní problémy předsokratovské filosofie.* Praha 1989.
- Patočka J.: *Zamyšlení nad Evropou.* V: Idem: *Péče o duši.* Sv. 3. Přípr. I. Chvatík, P. Kouba. Praha 2002, s. 257–262.
- Patočka J.: *Životní rovnováha a životní amplituda.* V: Idem: *Umění a čas.* Sv. 1. Přípr. D. Vojtěch, I. Chvatík. Praha 2004, s. 53–61.

Bibliografia przedmiotowa

- Akt końcowy Konferencji Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie. Helsinki, 1 sierpnia 1975 r.* Warszawa 1980.
- Andreanský E.: *Patočka, Bolzano, Jungmann – různé představy o pojme národa.* V: *Patočka a novoveká filozofia.* Eds. V. Leško, V. Schifferová, R. Stojka, P. Tholt a kol. Košice 2014, s. 427–447.
- Andreanský E.: *Sokrates ako filologický a (historicko)filozofický problém.* V: *Patočka a grécka filozofia.* Eds. M. Ješič, V. Leško a kol. Košice 2013, s. 201–222.
- Anonim: „Skalni” demokrata. „Rudé právo” z 3.03.1977, s. 2.
- Anonim: Zneužívají smrti. „Rudé právo” z 17.03.1977, s. 2.
- Anonim: Ztroskotanci a samozvanci. „Rudé právo” z 12.01.1977, s. 2.
- Anticharta.* Eds. V. Karlík, T. Pokorná. Praha 2002.
- Arendt H.: *Kondycja ludzka.* Przeł. A. Łagodzka. Warszawa 2000.
- Arnason P.J.: *Negative Platonism: Between the History of Philosophy and the Philosophy of History.* In: *Jan Patočka and the Heritage of Phenomenology. Centenary Papers.* Eds. E. Abrams, I. Chvatík. Dordrecht–Heidelberg–London–New York 2011, s. 215–227.
- Arystoteles: *Fizyka.* Przeł. K. Leśniak. Warszawa 1968.
- Ash G.T.: *Czy Europa Środkowa istnieje?.* Przeł. J. Anders. „Zeszyty Literackie” 1987, nr 17, s. 25–49.
- Aubenque P.: *Le problème de l'être chez Aristote.* Paris 1962.
- Barabas R.: *Phenomenology and Henology.* In: *Jan Patočka and the Heritage of Phenomenology. Centenary Papers.* Eds. E. Abrams, I. Chvatík. Dordrecht–Heidelberg–London–New York 2011, s. 99–110.

- Barraclough G.: *Wstęp do historii współczesnej*. Przeł. D. Petsch. Warszawa 1971.
- Becker O.: *La transcendance de la vie et l'irruption de l'existence*. „Recherches Philosophiques” 1932–1933, vol. 2, s. 112–130.
- Bednář M.: *Ethics and Politics in Plato*, Tomáš Garrigue Masaryk and Jan Patočka as a Topical Issue. In: *Traditions and Present Problems of Czech Political Culture*. Eds. M. Bednář, M. Vejražka. Washington 1994, s. 143–157.
- Bednář M.: *Filosofický význam Masarykova pojetí náboženství a jeho výkladu smyslu československých dějin*. V: Idem: *České myšlení*. Praha 1996, s. 95–121.
- Bednář M.: *Obnova československé demokracie a československá tradice filosofie politiky*. V: Idem: *České myšlení*. Praha 1996, s. 37–55.
- Bednář M.: *Současný filosofický význam Masarykova pojetí české otázky*. V: Idem: *České myšlení*. Praha 1996, s. 167–195.
- Bělohradský V.: *O politice politické a antipolitické*. V: Idem: *Kapitalismus a občanské ctnosti*. Praha 1992, s. 31–34.
- Bělohradský V.: *Opuštěná a inspirující. Charta 77 jako filosofický problem*. V: Idem: *Společnost nevolnosti. Eseje z pozdější doby*. Praha 2014, s. 335–350.
- Benda V.: *Równoległa „polis”*. Przeł. P. Godlewski. W: *Hrabal, Kundera, Havel... Antologia czeskiego eseju*. Oprac. J. Baluch. Kraków 2001, s. 157–167.
- Benoist J.: *Dépassements de la métaphysique*. „Revue philosophique” 2004, no 2, s. 167–180.
- Beseda Informací o Chartě 77 s Václavem Bendou, Jiřím Hájkem, Václavem Havlem a Ladislavem Hejdánkem (konec dubna 1986). V: *Charta 77. 1977–1989. Od morální k demokratické revoluci*. Ed. V. Prečan. Scheinfeld–Bratislava–Praha 1990, s. 143–154.
- Biemel W.: *Dopis Pavlu Kohoutovi*. V: *První skica k podobizně*. Ed. J. Vladislav. Praha 1977, s. 35–37.
- Biemel W.: *Dopis rodině*. V: *První skica k podobizně*. Ed. J. Vladislav. Praha 1977, s. 34.
- Biemel W.: *Laudatio für Jan Patočka anlässlich der Verleihung der Ehrendoktorwürde*. In: *Jan Patočka. Ästhetik – Phänomenologie – Pädagogik – Geschichte – Politiktheorie*. Hrsg. M. Gatzemeier. Aachen 1994, s. 83–87.
- Binder T.: *Die Brentano-Gesellschaft und das Brentano-Archiv in Prag. Skizzen zur österreichischen Philosophie*. In: „Grazer Philosophische Studien”. Bd. 58/59. Hrsg. R. Haller. Graz 2000, s. 533–545.
- Blandzi S.: *Henologia, meontologia, dialektyka. Platońskie poszukiwanie idei w „Parmenidesie”*. Warszawa 1992.
- Blecha I.: *Edmund Husserl a česká filosofie*. Olomouc 2003.
- Blecha I.: *Jan Patočka*. Olomouc 1997.
- Blecha I.: *Patočka a Bolzano*. V: *Patočka a novoveká filozofia*. Eds. V. Leško, V. Schifferová, R. Stojka, P. Tholt a kol. Košice 2014, s. 411–426.
- Blecha I.: *Patočka a Rádl*. „Filosofický časopis” 1997, č. 5, s. 863–879.
- Blecha I.: *Patočkova péče o duši mezi Sókratem, Platónem a Aristotelem*. „Filozofia” 2015, č. 6, s. 409–419.
- Bolton J.: *Worlds of Dissent. Charter 77, The Plastic People of the Universe, and Czech Culture under Communism*. Cambridge, Mass, 2012.
- Bolzano B.: *Exhorty*. Přel. J. Loužil. Praha 2007.

- Boreš J.: *Niemy pogrzeb*. Przeł. P. Heartman [P. Godlewski]. „Zapis” 1978, nr 6, s. 71–74.
- Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg 1877–1897*. Hrsg. E. Rothacker. Halle 1923.
- Březina O.: *Hudba pramenů a jiné eseje*. Praha 1976.
- Bruzina R.: *Jan Patočka und Eugen Fink, Gesprächspartner im Denken über den Schein hinaus*. „Internationale Zeitschrift für Philosophie” 1998, H. 1, s. 110–124.
- Cairns D.: *Conversation with Husserl and Fink*. Den Haag 1976.
- Cajthmal M.: *Evropa a péče o duši. Patočkovy pojetí duchovních základů Evropy*. Praha 2010.
- Čapek J.: *O povinnosti člověka vůči sobě samému: Patočka, Kant a Charta 77*. „Filosofický časopis” 2009, č. 4, s. 491–505.
- Cauly O.: *Patočka, un platonicien sans l'être. Sur le platonisme négatif*. In: *Jan Patočka: Phénoménologie asubjective et existence*. Ed. R. Barbaras. Paris–Milano 2007, s. 205–215.
- Černý V.: *Dvě studie masarykovské*. „Svědectví” 1990, č. 89–90, s. 7–24.
- Černý V.: *Europejskie źródła czeskiej kultury. Repetytorium i rozważania nieco abstrakcyjne, ale aż strach jak aktualne*. Przeł. E. Szczepańska. W: *Hrabal, Kundera, Havel... Antologia czeskiego eseju*. Oprac. J. Baluch. Kraków 2001, s. 171–222.
- Chvatík I.: *Jan Patočka i filozofia dziejów*. Przeł. D. Bęben. W: *W kręgu filozofii Jana Patočki*. Red. M. Kornecki. Rzeszów 2008, s. 4–22.
- Chvatík I.: *Kacířství Jana Patočky v úvahách o krizi Evropy*. „Reflexe” 1996, č. 16, s. 4–14.
- Chvatík I.: *Religion oder Politik? Zu Patočkas Begriff des politischen Handelns*. In: *Lebenswelt und Politik. Perspektiven der Phänomenologie nach Husserl*. Hrsgs. G. Leghissa, M. Staudigl. Würzburg 2007, s. 147–158.
- Chvatík I.: *Zodpovednosť „otřesených”*. V: *Dějinnost nadcivilizace a modernita. Studia k Patočkově konceptu nadcivilizace*. Eds. J.P. Arnason, L. Benyovszky, M. Skovajsa. Praha 2010, s. 146–166.
- Chvatík I., Kouba P., Petříček M.: *Struktura „Sebraných spisů” Jana Patočky jako interpretační problém*. „Filosofický časopis” 1991, č. 3, s. 400–410.
- Čisarf Č.: *Člověk a politik. Kniha vzpomínek a úvah*. Praha 1998.
- David V.Z.: *Johann Gottfried Herder and the Czech National Awakening: A Reassessment*. „The Carl Beck Papers in Russian & East European Studies” 2007, no 1807, s. 1–54.
- Demokracia nie je prechádzka ružovou záhradou. Rozhovor s Ivanom Chvatíkom pri príležitosti 25. výročia založenia Archívu Jana Patočku*. „Filozofia” 2015, č. 6, s. 472–478.
- Denisová M.: *Vzpomínka na Jana Patočku*. Přel. P. Bendlová. V: *J. Patočka: Korespondence s komeniologií*. Sv. 2. Přípr. V. Schifferová, I. Chvatík. Praha 2011, s. 320.
- Derrida J.: *Forma i znaczenie. Uwaga o fenomenologii języka*. Przeł. J. Margański. W: *J. Derrida: Marginesy filozofii*. Przeł. A. Dziadek i inni. Warszawa 2002, s. 203–221.

- Derrida J.: *Herezja, tajemnica i odpowiedzialność: Europa Jana Patočki*. Przeł. A. Drop. „Logos i Ethos” 1993, nr 1, s. 137–158.
- Dostojewski F.: *Sen cudaka*. Przeł. Z. Podgórzec. W: F. Dostojewski: *Łagodna i inne opowiadania*. Wrocław 2005, s. 52–77.
- Dratvová A.: *Deník 1921–1961*. Přípr. K.A. Čápravá, L. Heczková. Z. Leštinová. Praha 2008.
- Dubský I.: *Několik slov úvodem k Patočkovým kacířským esejům*. V: Idem: *Filosof Jan Patočka*. Praha 1997, s. 35–47.
- Dubský I.: *Pozdravujte filosofy*. V: Idem: *Filosof Jan Patočka*. Praha 1997, s. 46–61.
- Dubský I.: *Svět, domom a cesta u Jana Patočky*. V: Idem: *Filosof Jan Patočka*. Praha 1997, s. 9–34.
- Emanuel Rádl, *vědec a filosof*. Vyd. T. Hermann, A. Markoš. Praha 2004.
- Eugen Fink und Jan Patočka. *Briefe und Dokumente 1933–1977*. Hrsg. M. Heitz, B. Nessler. Freiburg 1999.
- Evink E.: *The Relevance of Patočka's „Negative Platonism”*. In: *Jan Patočka and the Heritage of Phenomenology. Centenary Papers*. Eds. E. Abrams, I. Chvatík. Dordrecht–Heidelberg–London–New York 2011, s. 57–71.
- Fink E.: *W podzięce myślicielowi*. Przeł. W. Patyna. W: *Heidegger dzisiaj*. Red. P. Marciszuk, C. Wodziński. „Aletheia” 1991, nr 1, s. 190.
- Fischer P.: *Co ještě zůstává z mýtu filozofa Jana Patočki?*. „Hospodářské noviny” z 13.03.2007, s. 11.
- Funke G.: *Phänomenologie – Metaphysik oder Methode?*. Bonn 1966.
- Gadamer H.-G.: *Heidegger i język metafizyki*. Przeł. A. Dorobiński. W: *Heidegger dzisiaj*. Red. P. Marciszuk, C. Wodziński. „Aletheia” 1991, z. 4, s. 126–131.
- Gadamer H.-G.: *Początek filozofii*. Przeł. J. Gajda-Krynica. Warszawa 2008.
- Gellner E.: *The Price of Velvet: Thomas Masaryk and Václav Havel*. „Czech Sociological Review” 1995, vol. 3, no 1, s. 45–57.
- Hagedorn L.: *Christianity Unthought – A Reconsideration of Myth, Faith, and Historicity*. „The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy” 2015, vol. 14, s. 31–46.
- Hagedorn L.: *„Jede grosse Minute menschlichen Wachseins ist ein letzter Gipfel in sich”*. Ludwig Landgrebe und Jan Patočka: *Philosophische Korrespondenz im Jahre 1944*. In: *Lebenswelten. Ludwig Landgrebe – Eugen Fink – Jan Patočka*. Wiener Tagungen zur Phänomenologie 2002. Hrsg. H. Vetter. Frankfurt am Main 2003, s. 177–194.
- Hagedorn L.: *Robinson im Herzen Europas*. Zum 20. Todestag des tschechischen Philosophen. „Frankfurter Allgemeine Zeitung” z 15.03.1997, s. 38–40.
- Hajek J., Havel V., Patočka J.: *Deklaracja Karty 77*. W: *Nazywać rzeczy po imieniu. Wybór niezależnej publicystyki czeskiej i słowackiej*. Red. W. Szukalski. Przeł. A. Karel. Warszawa 1987, s. 31–43.
- Halík T.: *Co nie jest chwiejne, jest nietrwałe. Labiryntem świata z wiarą i wątpliwościami*. Przeł. J. Zychowicz. Kraków 2004.

- Hanzal J.: *Patočkovi Češi. „Lidové noviny“* z 22.01.1993, s. 8.
- Havel V.: *Autorytet i demokracja we współczesnym świecie*. Przeł. J. Illg. W: V. Havel: *Zmieniać świat. Eseje polityczne*. Wybór A.S. Jagodziński. Warszawa 2012, s. 109–117.
- Havel V.: *Dylematy Edvarda Beneša*. Przeł. L. Engelking. W: V. Havel: *Siła bezsilnych i inne eseje*. Wybór A.S. Jagodziński. Warszawa 2012, s. 430–433.
- Havel V.: *List do Aleksandra Dubčeka*. Przeł. A.S. Jagodziński. W: V. Havel: *Siła bezsilnych i inne eseje*. Wybór A.S. Jagodziński. Warszawa 2012, s. 43–55.
- Havel V.: *Listy do Olgi (czerwiec 1979–wrzesień 1982)*. Wybór. Przeł. J. Baluch. Warszawa–Wrocław 1993.
- Havel V.: *Przyszłość nadziei*. Przeł. J. Goszczyńska. W: V. Havel: *Zmieniać świat. Eseje polityczne*. Wybór A.S. Jagodziński. Warszawa 2012, s. 131–137.
- Havel V.: *Rachunek wolności*. Przeł. T. Grabiński. W: V. Havel: *Siła bezsilnych i inne eseje*. Oprac. A.S. Jagodziński. Warszawa 2011, s. 339–341.
- Havel V.: *Siła bezsilnych*. Przeł. A. Holland. W: V. Havel: *Siła bezsilnych i inne eseje*. Wybór A.S. Jagodziński. Warszawa 2011, s. 87–159.
- Havel V.: *Zaoczne przesłuchanie. Rozmowy z Karelem Hvižďalą*. Przeł. J. Illg. Warszawa 1989.
- Heidegger M.: *Bycie i czas*. Przeł. B. Baran. Warszawa 2010.
- Heidegger M.: *Czym jest metafizyka?*. Przeł. K. Pomian. W: M. Heidegger: *Znaki drogi*. Przeł. S. Blandzi i inni. Warszawa 1999, s. 95–111.
- Heidegger M.: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit (Wintersemester 1929/30)*. Frankfurt am Main 2004.
- Heidegger M.: *Koniec filozofii i zadanie myślenia*. Przeł. K. Michalski. W: *Drogi współczesnej filozofii*. Red. M.J. Siemek. Warszawa 1978, s. 206–221.
- Heidegger M.: *Podstawowe problemy fenomenologii*. Przeł. B. Baran. Warszawa 2009.
- Heidegger M.: *Wprowadzenie do metafizyki*. Przeł. R. Marszałek. Warszawa 2000.
- Heidegger M., Fink E.: *Heraklit. Seminar Wintersemester 1966/1967*. Frankfurt am Main 2014.
- Hejdánek L.: *Aristotelés a naše doba*. V: Idem: *Setkáni a odstup*. Praha 2010, s. 72–75.
- Hejdánek L.: *Dopisy přáteli*. Praha 1993.
- Hejdánek L.: *Filosof a politická odpovědnost*. „Česká mysl“ 1991, č. 1, s. 6–17.
- Hejdánek L.: *Nicota a odpovědnost. Problém „negativního platonismu“ v Patočkově filozofii*. „Filosofický časopis“ 1991, č. 1, s. 32–37.
- Hejdánek L.: *Pojetí pravdy a jeho meontologické předpoklady*. „Reflexe“ 1990, č. 1, s. 1–11.
- Herder G.J.: *Myśli o filozofii dziejów*. T. 1–2. Przeł. J. Gałęcki. Warszawa 1962.
- Herder G.J.: *Vývoj lidskosti*. Přel. J. Patočka. Praha 1941.
- Hoffmann E.: *Plato*. Zürich 1950.
- Holan V.: *Nicość*. Przeł. J. Waczków. W: V. Holan: *Placz symbolów*. Przeł. J. Waczków. Warszawa 1978.
- Holzbachová I.: *Filozofie dějin*. V: *Česka filozofie ve 20. století. Smery, osobnosti, problémy*. Eds. J. Gabriel, L. Nový. J. Zouhar. Brno 1995, s. 270–284.

- Hroch M.: *Małe narody Europy. Perspektywa historyczna*. Przeł. G. Pańko. Warszawa–Wrocław–Kraków 2003.
- Hromádka L.J.: *Don Quijote české filosofie. Emanuel Rádl (1873–1942)*. Praha 2006.
- Husserl E.: *Badania logiczne. T. 2: Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*. Przeł. J. Sidorek. Warszawa 2000.
- Husserl E.: *Das Verhältnis des Phänomenologen zur Geschichte der Philosophie*. In: Idem: *Husserliana. Gesammelte Werke*. Bd. 15: *Aufsätze und Vorträge (1911–1921)*. Hrsg. T. Nenon, H.-R. Sepp. Dordrecht–Boston–Lancaster 1987, s. 206–208.
- Husserl E.: *Idea fenomenologii. Pięć wykładów*. Przeł. J. Sidorek. Warszawa 1990.
- Husserl E.: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*. Przeł. D. Gierulanka. Warszawa 1974.
- Husserl E.: *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*. Przeł. S. Walczewska. Toruń 1999.
- Husserl E.: *Medytacje kartezjańskie. Wprowadzenie do fenomenologii*. Przeł. A. Wajs. Warszawa 2009.
- Jaeger W.: *Teologia wczesnych filozofów greckich*. Przeł. J. Wocial. Kraków 2007.
- Jakobson R.: *Postowie*. W: J. Patočka: *Kim są Czeši?*. Przeł. M. Zybura. Wiedeń 1991, s. 103–105.
- Jan Patočka – Klaus Schaller – Dmitrij Tschizewskij. *Philosophische Korrespondenz 1936–1977*. Hrsg. H. Blaschek-Hahn, V. Schifferová. Würzburg 2010.
- Jaspers K.: *O źródle i celu historii*. Przeł. J. Marzęcki. Kęty 2006.
- Jirous I.: *Sprawozdanie o trzecim odrodzeniu muzycznym w Czechach*. Przeł. O. Czernikow. W: *Czeski underground. Wybór z tekstów 1969–1989*. Oprac. M. Machovec. Wrocław 2008, s. 91–100.
- Judycki S.: *Fenomenologia a metafizyka w perspektywie rozważań Edmunda Husserla*. „Zeszyty Naukowe KUL” 1988, nr 3, s. 11–17.
- Jungmann J.: *Zápiski*. Praha 1907.
- Jusko Š.: *Mýtus a vznik gréckej filozofie. V: Patočka a grécka filozofia*. Eds. M. Ješič, V. Leško a kol. Košice 2013, s. 51–69.
- Karásek S.: *Say No to the Devil*. Przeł. J. Derdowska. W: *Czeski underground. Wybór z tekstów 1969–1989*. Oprac. M. Machovec. Wrocław 2008, s. 194–195.
- Karfik F.: *Die Odyssea des endliche gewordenen Absoluten. Patočkas systematische Versuche zwischen 1936 und 1964*. In: Idem: *Unendlichwerden durch die Endlichkeit. Eine Lektüre der Philosophie Jan Patočka*. Würzburg 2008, s. 32–54.
- Kilias J.: *Naród a idea narodowa: nacjonalizm T.G. Masaryka*. Warszawa 1998.
- Klein J.: *Die griechische Logistik und die Entstehung der Algebra*. „Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik. Abteilung B: Studien” 1934, Bd. 3, H. 1, s. 18–105; 1936, Bd. 5, H. 2, s. 122–235.
- Klibansky R.: *Jan Patočka. La responsabilité*. In: *La responsabilité – Responsibility*. Eds. P. Horák, J. Zmr. Praha 1992, s. 17–34.
- Kohák E.: *Domova a dálava. Kulturní totožnost a obecné lidství v českém myšlení*. Praha 2009.

- Kohák E.: *Jan Patočka o T.G. Masarykovi: kritické ocenění*. V: Idem: *Zorným úhlem filosofa. Vybrané články a přednášky z let 1992–2002*. Praha 2004, s. 233–246.
- Kohák E.: *Podivné přátelství pozitivismu a fenomenologie v českém myšlení*. „Filosofický časopis“ 2006, č. 5, s. 648–654.
- Kohout J.: *Pamětní deska Janu Patočkovi v Turnově*. „Proměny“ 1990, č. 4, s. 156–158.
- Kollár J.: *Wybór pism*. Oprac. H. Batowski. Wrocław 1954.
- Komárková B.: *Česká otázka v průběhu století. (Tři poznámky)*. „Reflexe“ 1990, č. 1, s. 1–28.
- Kosík K.: *Co je střední Evropa?*. V: Idem: *Století Markéty Samsové*. Praha 1995, s. 63–100.
- Kosík K.: *Česká radikální demokracie. Příspěvek k dějinám názorových sporů v české společnosti*. Praha 1958.
- Kosík K.: *Pražské jaro, „koniec dějin“ a šaušpíler*. „Lettre“ 1994, č. 12, s. 32–37.
- Kouba P.: *Fenomén jako konflikt v bytí. V: Fenomén jako filosofický problem. Sborník prací k filosofii Jana Patočky a Eugena Finka*. Eds. I. Chvatík P. Kouba. Praha 2010, s. 203–214.
- Kovtun J.: *Tajuplná vražda. Případ Leopolda Hilsnera*. Praha 1994.
- Kozák B.J.: *The Future of Czechoslovakie*. „Slavonic and East European Review. American Series“ 1944, vol. 3, no 1, s. 41–61.
- Krejčí F.: *Psychologie*. Sv. 1–6. Praha 1902–1926.
- Kroutvor J.: *Europa środkowa: anegdota i historia*. Przeł. J. Stachowski. W: *Hrabal, Kundera, Havel... Antologia czeskiego eseju*. Oprac. J. Baluch. Kraków 2001, s. 223–291.
- Kučera M.: *Pekař proti Masarykovi. Historik a politika*. Praha 1995.
- Kundera M.: *Niekochane dziecko rodziny*. Przeł. M. Bieńczyk. W: *Hrabal, Kundera, Havel... Antologia czeskiego eseju*. Oprac. J. Baluch. Kraków 2001, s. 49–63.
- Kundera M.: *Nieznośna lekkość bytu*. Przeł. A. Holland. Warszawa 2006.
- Kwapis R.: *Praska Wiosna*. Toruń 2004.
- Laignel-Lavastine A.: *Duch Europy. Wokół dzieła i myśli Czesława Miłosza, Jana Patočki i Istvána Bibo*. Przeł. J.M. Kłoczowski. Sejny 2012.
- Landgrebe L.: *Husserls Abschied vom Cartesianismus*. „Philosophische Rundschau“ 1961, Bd. 9, H. 2, s. 133–177.
- Landgrebe L.: *Jan Patočka*. „Philosophy and Phenomenological Research“ 1977, vol. 38, no 2, s. 287–290.
- Landgrebe L. [rec.]: *Jan Patočka: „Přirozený svět jako filosofický problem“*. Praha 1936. „Prager Presse“ z 12.04.1936, s. 4–5.
- Landgrebe L.: *Phänomenologie und Metaphysik*. Hamburg 1949.
- Lau K.Y.: *Patočka's Concept of Europe: An Intercultural Consideration*. In: *Jan Patočka and the Heritage of Phenomenology. Centary Papers*. Eds. I. Chvatík, E. Abrams. Dordrecht–Heidelberg–London–New York 2011, s. 229–243.
- Leško V.: *Filozofia dejin filozofie*. Prešov 2004.
- Loewenstein B.: *Jan Patočka – vzpomínky a kritická přiblížení*. V: Idem: *Občanská společnost a její krize. Eseje historické a filosofické*. Brno 2015, s. 247–267.

- Loewenstein B.: *Marx v Masarykově prizmatu. Tři sondy do „Otázky sociální“*. V: Idem: *Občanská společnost a její krize. Eseje historické a filosofické*. Brno 2015, s. 186–205.
- Ludwig E.: *Duch a čin. Rozmluvy s Masarykem*. V: *Spisy TGM*. Sv. 38. Ed. J. Malínská. Praha 2012.
- Macura V.: *Znamení zrodu*. Jinočany 1995.
- Machovec M.: *An meine Freunde. Zugleich auch an alle anderen Universitäts-Kollegen, Wissenschaftler und Studenten der ganzen Welt!*. „Die Zeit“ z 23.08.1968, s. 327–330.
- Machovec M.: *František Palacký a česká filozofie*. Praha 1961.
- Machovec M.: *Máme oslavovat dvacáté jubileum Charty?*. V: *Charta 77 očima současníků*. Přípr. B. Císařovská a kol. Praha 1997, s. 97.
- Masaryk G.T.: *Česká otázka/Náš nynější krize/Jan Hus*. V: *Spisy T.G. Masaryka*. Sv. 6. Přípr. J. Brabec. Praha 2000.
- Masaryk G.T.: *Moderní člověk a náboženství*. V: *Spisy TGM*. Sv. 8. Eds. J. Zouhar, H. Pavlincová, J. Gabriel. Praha 2000.
- Masaryk G.T.: *Sebevražda hromadným jevem společenským moderní osvěty*. V: *Spisy T.G. Masaryka*. Sv. 1. Přípr. J. Srovnal. Praha 1998.
- Masaryk G.T.: *Zwycięstwo idei wolnościowej narodu*. Przeł. W.M. Kozłowski. Warszawa–Poznań–Kraków–Lwów–Stanisławów 1927.
- Meinhardt H.: *Chorismos*. In: *Historische Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 1: A–C. Hrsg. J. Ritter. Basel 1971, s. 1007–1008.
- Morscher E.: *Od Bolzana do Meinonga. Z dziejów obiektywizmu logicznego*. Przeł. D. Bęben, T. Kubalica. „Kwartalnik Filozoficzny” 2005, t. 33, z. 1, s. 141–178.
- Na cestu „Filosofického časopisu”*. „Filosofický časopis” 1953, č. 1, s. 5–11.
- Nietzsche F.: *Poza dobrem i złem*. Przeł. S. Wyrzykowski. Warszawa–Kraków 1912.
- Novotný K.: *Dějinnost a svoboda. Heidegger a Patočkova raná filozofie dějin*. „Reflexe” 1995, č. 14, s. 1–36.
- Novotný K.: *Kacířství v Patočkově konceptu péče o duši*. V: *Filozofia a umenie žit’*. Eds. P. Sucharek, R. Stahel. Bratislava–Nitra 2014, s. 10–16.
- Nový L.: *Filosofof T.G. Masaryka*. Brno 1994.
- Opat J.: *Glosy ke dvěma kritikám T.G. Masaryka*. V: Idem: *Masarykiana a jiné studie 1980–1994*. Praha 1994, s. 36–60.
- Opat J.: *The Tomáš Garrigue Masaryk Institute: Past and Present*. „Czech Sociological Review” 1995, vol. 3, no 1, s. 109–112.
- Orłós Z.T.: *Czeskie odrodzenie narodowe*. Kraków 2000.
- Ott H.: *Martin Heidegger. W drodze do biografii*. Przeł. J. Sidorek. Warszawa 2013.
- Palouš M.: *Filosofovat se Sokratem*. „Filosofický časopis” 1990, č. 1–2, s. 45–58.
- Palous R.: *Československo a zlom věku*. V: *Charta 77. 1977–1989. Od morální k demokracické revoluci*. Přípr. V. Prečan. Praha 2010, s. 180–191.

- Palouš R.: *Patočka – komeniolog*. „*Studia Comeniana et Historica*“ 1994, č. 52, s. 7–8.
- Patočka J.: *K otázce antického umění na gymnasiu*. Čáslav 1902.
- Pauza M.: *Patočkův Sókratés*. „*Filosofický časopis*“ 1997, č. 5, s. 899–908.
- Petříček M.: *Mýtus v Patočkově filosofii*. „*Reflexe*“ 1992, č. 5–6, s. 6–16.
- Pithart P.: *K Patočkovým dopisům německé přítelkyni*. „*Most*“ 1990, č. 2, s. 52–67.
- Pithart P.: *Proměny intolerance*. V: *Problém tolerance v dějinách a perspektivě*. Ed. M. Machovec. Praha 1995, s. 158–192.
- Pithart P.: *Questioning as a Prerequisite for a Meaningful Protest*. In: *Jan Patočka and the Heritage of Phenomenology. Centary Papers*. Eds. I. Chvatík, E. Abrams. Dordrecht–Heidelberg–London–New York 2011, s. 155–161.
- Platon: *Fedon*. Překl. W. Witwicki. Kęty 2002.
- Platon: *Państwo*. Překl. W. Witwicki. Warszawa 2010.
- Platon: *Sofista*. Polityk. Překl. W. Witwicki. Kęty 2002.
- Pöggeler O.: *Droga myślowa Heideggera*. Překl. B. Baran. Warszawa 2002.
- Příhonský F.: *Neuer Anti-Kant oder Prüfung der „Kritik der reinen Vernunft“ nach den in Bolzano's „Wissenschaftslehre“ niedergelegten Begriffen*. Bautzen 1850.
- Rádl E.: *Dějiny filosofie*. Sv. 1. Praha 1932.
- Rádl E.: *Národnost jako vědecký problem*. Praha 1929.
- Rádl E.: *Útěcha filosofie*. Praha 1946.
- Rádl E.: *Válka Čechů s Němci*. Praha 1993.
- Reinhardt K.: *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*. Bonn 1916.
- Rezek P.: *Negativní platonismus Jana Patočky*. V: Idem: *Jan Patočka a věc fenomenologie*. Praha 1993, s. 63–67.
- Rezek P.: *Ochota ku konfliktu včera a dnes*. V: Idem: *Filozofie a polityka kýče*. Praha 2007, s. 151–155.
- Rezek P.: *Životní pohyb pravdy a život v pravdě u Jana Patočky*. V: Idem: *Filozofie a polityka kýče*. Praha 2007, s. 86–105.
- Ricoeur P.: *Préface*. In: J. Patočka: *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*. Lagrasse 1981, s. 7–15.
- Ritter G.: *Europa und die deutsche Frage*. München 1948.
- Ritter M.: *Historiko-systematický rámec Patočkova negativního platonismu*. V: *Patočka a grecka filozofia*. Eds. M. Ješič, V. Leško a kol. Košice 2013, s. 243–265.
- Ritter M.: *Patočka mezi Sókratem a Platónem. K interpretaci negativního platonismu*. „*Reflexe*“ 2007, č. 34, s. 81–97.
- Rodrigo P.: *Platonisme négatif et existence maximale chez Jan Patočka*. „*Focus Pragensis*“ 2007, sv. 7, s. 50–64.
- Rorty R.: *Prorok z Prahy. Znaczenie czechosłowackiego filozofa Jana Patočki*. Překl. A. Mordka. „*ΣΟΦΙΑ*“ 2007, nr 7, s. 251–261.
- Šabata J.: *Moje (politické) pobývání s Chartou*. V: *Charta 77 očima současníků*. Ed. B. Císařovská aj. Brno–Praha, 1997, s. 139–155.
- Sallis J.: *Delimitations: Phenomenology and the End of Metaphysics*. Bloomington 1995.
- Sartre J.-P.: *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*. Překl. J. Kiełbasa i inni. Kraków 2007.

- Schaller K.: „*Autor neni komeniologa*”. *Patočka als Comeniusforscher*. „*Studia Comeniana et Historica*” 1994, č. 52, s. 17–36.
- Schaller K.: *Jan Patočka's Philosophie der offenen Seele. Anknüpfung an Comenius und weiterführende Wiederholung*. In: *Andere Wege in die Moderne*. Hrsg. L. Hagedorn, H.R. Sepp. Würzburg 2006, s. 141–169.
- Schauer G.H.: *Naše dvě otázky*. „*Čas*” 1886, č. 1, s. 1–4.
- Schuhmann K.: *Husserl i Masaryk*. Przeł. D. Bęben. W: „*Folia Philosophica*”. T. 29. Red. P. Łaciak. Katowice 2011, s. 41–65.
- Scruton R.: *Masaryk, Patočka and the Care of Soul*. In: *On Masaryk. Texts in English and German*. Ed. J. Novák. Amsterdam 1988, s. 111–127.
- Sepp H.R.: *Skok do svobody. Patočkova epoché*. V: *Myšlení Jana Patočky očima dnešní fenomenologie*. Ed. I. Chvatík. Praha 2009, s. 199–208.
- Shore M.: *Smak popiołów. O dziedzictwie totalitaryzmu w Europie Wschodniej*. Przeł. M. Szuster. Warszawa 2012.
- Skalický K.: *První stoupenci a odpůrci Masarykova realismu*. „*Filosofický časopis*” 2012, č. 1, s. 35–47.
- Škára M.: *Mladý Patočka a francúzska filozofia*. V: *Patočka a dejiny filozofie*. Eds. R. Stojka, M. Škára. Košice 2015, s. 171–187.
- Skilling G.H.: *Charta 77 – pohled ze zahraničí*. V: *Charta 77 1977–1989. Od morální k demokratické revoluci*. Ed. V. Prečan. Scheinfeld–Praha–Bratislava 1990, s. 184–198.
- Skilling G.H.: *Charter 77 and the Musical Underground*. „*Canadian Slavonic Papers*” 1979, vol. 22, no 1, s. 1–14.
- Skilling G.H.: *The Prague Overturn 1948*. „*Canadian Slavonic Papers*” 1959, vol. 9, s. 88–114.
- Škvorecký J.: *Przypadki inżyniera ludzkich dusz*. Przeł. A.S. Jagodziński. Sejny 2008.
- Sobotka M.: *Patočkova přednáška z r. 1949 o Hegelově „Fenomenologii ducha”*. „*Filosofický časopis*” 1997, č. 5, s. 845–862.
- Sokol J.: *Jan Patočka a Charta 77*. „*Reflexe*” 2007, č. 32, s. 2–16.
- Spengler O.: *Zmierzch Zachodu. Zarys morfologii historii powszechnej*. Przeł. J. Marzęcki. Warszawa 2014.
- Spor o smysl českých dějin 1895–1938*. Sv. 1. Ed. M. Havelka. Praha 1995.
- Srubar I.: *Asubjektive Phänomenologie, Lebenswelt und Humanismus. Zur Verortung des Denkens Jan Patočkas zwischen Husserl und Heidegger*. „*Mesotes*” 1991, no 1, s. 5–13.
- Srubar I.: *Praxis, Arbeit und Dialektik. Ein Versuch über Patočkas Verhältnis zum Marxismus*. In: *Jan Patočka: Ästhetik, Phänomenologie, Pädagogik, Geschichts- und Politiktheorie*. Hrsg. M. Gatzemeier. Aachen 1994, s. 50–58.
- Stoel van der M.: *Mé setkání s Chartou 77*. V: *Charta 77 očima současníků*. Red. B. Císařovská aj. Brno–Praha 1997, s. 137–139.
- Stojka R.: *Patočkova filozofia dějin*. Košice 2013.
- Tretera I.: *Několik vzpomínek in margine Patočkových Heideggerovských seminářů*. „*Studia Comeniana et Historica*” 1994, č. 52, s. 52–61.
- Tucker A.: *The Philosophy and Politics Czech Dissidence from Patočka to Havel*. Pittsburg 2000.

- Vaculík L.: *Šmiertelná choroba*. Przeł. P. Heartman [P. Godlewski]. „Zapis” 1978, nr 6, s. 68–71.
- Veselý J.: *Mýtus v myšlení Jana Patočky v době druhé světové války*. „Reflexe” 2011, č. 40, s. 51–71.
- Volkman-Schluck K.-H.: *Metaphysik und Geschichte*. Berlin 1963.
- Zahavi D.: *Phenomenology and Metaphysics*. In: *Metaphysics, Facticity, Interpretation. Contributions to Phenomenology. Phenomenology in the Nordic Countries*. Eds. D. Zahavi, S. Heinämaa, H. Ruin. Dordrecht–Boston 2003, s. 2–22.
- Zouhar J.: *Jan Patočka a Kosíkova „Dialektika konkrétního”*. „Studia Philosophica” 2009, č. 1, s. 69–73.
- Zouhar J.: *O Masarykovi*. Brno 2009.
- Zouhar J.: *Studie k dějinám českého myšlení 20. století*. Brno 1999.
- Zouhar J., Pavlincová H., Gabriel J.: *Demokracie je diskuse... Česká filosofie 1918–1938*. Olomouc 2005.
- Zouhar J., Pavlincová H., Gabriel J.: *Česka filosofie v letech 1945–1948*. Brno 2013.
- Zumr J.: *Filosofický ústav Janu Patočkovi*. „Filosofický časopis” 1997, č. 5, s. 917–925.
- Zumr J.: *Patočka i Masaryk*. Przeł. D. Bęben. W: „Folia Philosophica”. T. 23. Red. P. Łaciak. Katowice 2013, s. 49–58.

Indeks nazw osobowych

- Abrams Erica 16, 185, 208, 211
Anaksagoras 22
Anders Jarosław 100, 208
Andreanský Eugen 37, 113, 208
Arendt Hannah 73, 208
Arnason Johann P. 20, 208, 210
Arystoteles 21, 22, 30, 33, 37–40, 71, 72, 81, 147, 157, 161, 162, 168, 169, 173, 189, 203, 208, 212
Ash Timothy Garton 100, 208
Aubenque Pierre 37, 208
- Bacon Francis 24, 26, 87
Baluch Jacek 99, 100, 135, 120, 205, 212
Baran Bogdan 21, 42, 58, 61, 212, 216
Barbaras Renaud 16, 48, 208, 210
Barraclough Geoffrey 86, 87, 209
Batowski Henryki 119, 214
Beauvoir Simone de 155
Becker Oskar 65, 209
Bednář Miroslav 52, 125, 126, 136, 209
Bélohradský Václav 136, 192, 209
Benda Václav 137–138, 209
Bendlová Peluska 155, 210
Beneš Edvard 104, 107, 108, 150, 175, 205, 212
Benoist Jocelyn 16, 209
Benyovszky Ladislav 82, 210
Bergson Henri 12, 156, 159
Bęben Dariusz 22, 69, 108, 120, 123, 208, 210, 215, 217, 218
- Biemel Walter 150, 180, 209
Bieńczyk Marek 102, 214
Binder Thomas 164, 209
Bismarck Otto von 86, 127
Blandzi Seweryn 5, 39, 54, 212
Blaschek-Hahn Helga 173, 213
Blecha Ivan 39, 55, 81, 109, 150, 154, 177, 209
Bodnár Ján 72, 207
Bolton Jonathan 183, 209
Bolzano Bernard 98, 103, 108–109, 112–115, 142, 172, 203, 204, 208, 209
Boreš Jiří 190, 210
Böll Heinrich 183
Brabec Jiří 100
Brehier Émile 155
Brentano Franz 164, 165, 209
Brezniew Leonid 182
Brock Werner 162
Brod Max 165
Brunschvicg Léon 156
Bruzina Ronald 163, 210
Březina Otakar 7, 210
- Čáda František 155
Cairns Dorion 163, 210
Cajthaml Martin 83, 210
Campbell Robert 157, 176, 208
Čapek Jakub 210
Čapek Karel 150
Čápková Anna Klara 175, 211
Caully Olivier 16, 210
Ceaussescu Nicolae 182.

- Černý Bohumil 171
Černý Václav 100, 102, 126, 127, 175, 183, 210
Chvatík Ivan 16, 17, 25, 27, 29, 40, 43, 48, 57, 64, 69, 82, 92, 93, 98, 103, 115, 129, 147, 148, 151, 155, 160, 161, 164, 185, 197, 202–208, 210, 211, 217
Čisař Čestmír 210
Císařovská Blanka 139, 188, 190, 215–217
Comte Auguste 18, 25, 62, 124–126
Crosland Anthony 191
Czcibor-Piotrowski Andrzej 40, 82, 204
Czernikow Olga 98, 182, 213
Czyżewski Dmitrij 165, 173, 213
- David Zdenek V. 110, 210
Demokryt 22, 40, 81, 82, 85, 168, 204
Denis Marcelle 155, 210
Derdowska Joanna 197, 213
Derrida Jacques 18, 36, 90, 210
Descartes René 21, 23, 24, 26, 30, 32, 34, 35, 50, 51, 88, 148, 160, 155, 166, 189, 204
Dilthey Wilhelm 57, 210
Dobrovský Josef 108
Dorobiński Artur 33, 211
Dostojewski Fiodor 17, 123, 125, 190, 199, 202, 204, 211
Dratvová Albína 175, 211
Driesch Hans 152
Drop Agnieszka 90, 211
Droysen Johann Gustav 141
Dršina František 150, 155
Dubček Aleksander 108, 176, 177, 212, 213
Dubský Ivan 158, 159, 167, 181, 211
Durdík Josef 115
Dvořák Antonín 11
Dziadek Adam 36, 210
- Einstein Albert 157
Eisenhower Dwight 180
Empedokles 22
Engelking Leszek 104, 212
Erdmann Benno 154
Evink Eddo 16, 211
- Fink Eugen 39, 109, 159, 163, 166, 167, 200, 210, 211, 214
Fischer Ludvík Josef 100
Fischer Petr 8, 211
Frei Jan 12, 29, 160, 204, 206, 207
Fries Jakob Friedrich 114
Funke Gerhard 16, 211
Furman Marcin 12
- Gabriel Jiří 122, 124, 125, 154, 173, 175, 212, 215, 218
Gadamer Hans-Georg 33, 37, 166, 167, 211
Gajda-Krynica Janina 37, 211
Galileusz 26
Gałęcki Jerzy 111, 118, 212.
Gatzemeier Matthias 28, 180, 209, 217
Gellner Ernest 192, 211
Gierek Edward 182
Gierulanka Danuta 31, 213
Gilson Étienne 155
Głombik Czesław 13
Godlewski Piotr 137, 189, 190, 209, 210, 218
Goethe Johann Wolfgang von 110, 125, 127
Goll Jaroslav 100
Gonč Vladmír 167, 207
Gott Karel 186
Gottwald Klement 150, 175, 176, 186
Goszczyńska Joanna 139, 212
Grabiński Tomasz 193, 212
Grube Kurt 165
- Hagedorn Ludger 92, 160, 172, 203, 211, 217
Hájek Jiří 184, 185, 209, 211
Halík Tomáš 147, 211
Haller Rudolf 164, 209
Hanzal Josef 193, 212
Hartmann Max 157
Hartmann Mortiz 141
Hartmann Nicolai 148, 157, 206
Havel Václav 100, 104, 108, 132–136, 139, 143, 145, 184, 185, 190, 192, 193, 209, 210, 212

- Havelka Miloš 100, 217
 Havlíček-Borovský Karel 114, 128, 139
 Heczková Libuše 175, 211
 Hegel Georg Wilhelm Friedrich 10, 18, 21, 23, 25–30, 33, 36, 50, 56, 57, 60, 71, 86, 99, 102, 111, 115, 116, 119, 142, 148, 151, 156, 162, 168, 173, 180, 203, 217
 Heidegger Martin 8–12, 16–19, 21, 22, 32–37, 38, 39, 42, 45, 47, 49, 50, 58, 60, 61, 72, 73, 76, 89, 90, 96, 109, 132, 147, 149, 151, 156, 157, 161, 162, 163, 167, 178, 181, 195, 197, 200, 204, 205, 206, 211, 212, 215–217
 Heinämaa Sara 16, 218
 Heisenberg Werner Carl 157
 Heitz Michael 164, 211
 Hejdánek Ladislav 43, 134, 149, 209, 212
 Heraklit 22, 39, 212
 Herben Jan 100
 Herder Johann Gottfried 10, 56, 110–112, 113–116, 118, 119, 122, 142, 172, 174, 210, 212
 Hermann Tomáš 152, 211
 Hessen Sergiusz 167, 207
 Heydrich Reinhard 150
 Hilsner Leopold 170, 171
 Hoffmann Ernst 46, 212
 Holan Vladimír 15, 212
 Holland Agnieszka 97, 133, 184, 212, 214
 Holzbachová Ivana 122, 212
 Hoppe Vladimír 151
 Horák Petr 157, 176, 179, 208, 213
 Hostynský Otakar 150.
 Hrabal Bohumil 11, 100, 102, 137, 150, 209, 210, 214
 Hroch Miroslav 101, 213
 Hromádka Josef 100, 152, 153, 155, 156, 213.
 Hružová Anežka 170
 Humboldt Alexander von 156
 Hume David 22, 126, 127
 Hus Jan 102, 104, 105, 107, 118, 122, 125, 136, 140, 141, 156, 177, 193, 215
 Husák Gustáv 150, 182, 186
 Husserl Edmund 9, 10, 12, 15–17, 19, 22, 24, 30, 31–36, 38, 47, 50, 60, 71, 75, 76, 80, 91, 103, 123, 124, 147, 148, 154–166, 172, 173, 177, 180, 195, 197, 204, 206, 207, 208–210, 213, 214, 217
 Hviždala Karel 132, 184, 212
 Hyppolite Jean 173
 Illg Jerzy 132, 133, 212
 Ingarden Roman 15
 Jaeger Werner 20, 157, 213
 Jagodziński Sławomir Andrzej 55, 104, 108, 133, 184, 212, 217
 Jakobson Roman 7, 213
 Janáček Leoš 11
 Jaspers Karl 94, 213
 Jerzy z Podiebradów 141
 Ješič Milovan 16, 37, 62, 208, 213, 216
 Jirous Ivan 92, 182, 213
 Józef II Habsburg 109
 Judycki Stanisław 16, 213
 Jungmann Josef 11, 98, 99, 108–110, 113, 114, 122, 204, 208, 213
 Jusko Štefan 62, 213
 Kafka Franz 176
 Kaizl Josef 100
 Kant Immanuel 16, 21, 34, 46, 50, 53, 115, 132, 142, 147, 148, 190, 195, 210, 216
 Karásek Svatopluk 197, 213
 Karfík Filip 103, 160, 162, 207, 213
 Karlík Viktor 208
 Karol I 170
 Karol IV 102
 Kepler Johannes 103
 Kiełbasa Jan 43, 216
 Killias Jarosław 129, 213
 Klein Jacob 157, 161, 213
 Klibansky Raymond 178, 179, 213
 Klíma Ivan 183
 Kłoczowski Jan Maria 149, 214
 Kohák Erazim 121, 132, 144, 151, 213, 214
 Köhler Wolfgang 157
 Kohout Jaroslav 176, 183, 214

- Kohout Pavel 209
 Kojève Alexandre 173
 Kollař Ján 101, 119, 121, 214
 Komárková Božena 140, 214
 Komeňski Jan Amos 7, 12, 102, 103, 122, 150, 155, 171–173, 205, 206
 Kornecki Marek 69, 210
 Kosík Karel 101, 107, 120, 178, 214, 218
 Kouba Pavel 9, 17, 148, 40, 57, 129, 197, 204–207, 210, 214
 Kovtun Jiří 170, 214
 Koyré Alexandre 156
 Kozák Jan Blahoslav 151–153, 154, 155, 164, 165, 205, 214
 Kozłowski Władysław Mieczysław 127, 215
 Kraus Oskar 165
 Krejčí František 150, 151, 155, 214
 Kroński Tadeusz 109, 203
 Kroutvor Josef 100, 214
 Kubalica Tomasz 108, 215
 Kučera Martin 122, 214
 Kundera Milan 97, 100, 102, 209, 210, 214
 Kvačala Jan 171
 Kwapis Robert 176, 214

 Laignel-Lavastine Alexandra 149, 214
 Lalande André 150, 159
 Landgrebe Ludwig 16, 134, 159, 160, 164–166, 180, 211
 Lau Yin Kwok 64, 214
 Leghissa Giovanni 148, 210
 Leibniz Wilhelm Gottfried 21, 33
 Leśniak Kazimierz 71, 208
 Leško Vladimír 11, 16, 37, 62, 109, 148, 208, 209, 213, 214, 216
 Leštinová Zuzana 175, 211
 Lévinas Emmanuel 149
 Liebert Arthur 166
 Loewenstein Bedřich 171, 192, 214, 215
 Loužil Jaromír 113, 209
 Ludwig Emil (właśc. Emil Cohn) 149, 215

 Łaciak Piotr 121, 123, 217, 218

 Łagodzka Anna 73, 208
 Łosski Władimir 159

 Mácha Hynek Karel 43, 207
 Machovec Martin 182, 197, 213
 Machovec Milan 98, 115, 141, 177, 182, 189, 190, 215, 216
 Macura Vladmír 108, 215
 Malebranche Nicolas 155
 Malínská Jana 149, 215
 Marciszek Piotr 33, 178, 200, 205, 211
 Mareš František 151
 Margański Jerzy 36, 210
 Markoš Anton 152, 211
 Marks Karl 18, 28, 29, 56, 60, 116, 178, 192
 Marszałek Robert 49, 212
 Marzęcki Józef 19, 213, 217
 Masaryk Tomáš Garrigue 2, 62, 98–101, 104, 107, 113, 114, 118, 120–129, 132, 136, 138–140, 143, 147, 149–152, 154, 158, 166, 169–171, 173, 177, 190, 194, 204, 206, 209, 210, 211, 214, 215
 Meinhardt Helmut 46, 215
 Merleau-Ponty Maurice 155
 Meyerson Emil 156
 Michálek Jiří 16, 93, 204
 Michalski Krzysztof 18, 163, 203, 205, 212
 Mikołaj z Kuzy 172
 Milton John 110
 Miłosz Czesław 149, 214
 Mordka Artur 52, 156, 157, 206, 208, 216
 Morscher Edgar 108, 215
 Mukařovský Jan 165

 Nellen Klaus 18, 19, 47, 184, 203, 204
 Němec Jiří 18, 19, 47, 183, 184, 203, 204
 Nenon Thomas 213
 Nessler Bernhard 164, 211
 Newton Isaac 26
 Nietzsche Friedrich 17, 18, 50, 78, 123, 128, 204, 215
 Noras Andrzej J. 13

- Novák Josef 12, 169, 217
 Novotný Antonín 179
 Novotný Karel 47, 92, 215
 Nový Lubomír 122, 124, 212, 215

 Opat Jaroslav 126, 215
 Orłoś Zofia Terasa 103, 215
 Ott Hugo 162, 215

 Palek Karel 12, 25, 98, 103, 151, 161, 202, 203, 204–208
 Pańko Grażyna 101, 213
 Patočka Františka 151
 Patočka Josef 150
 Palacký František 99, 101, 113, 114–122, 124, 125, 128, 140, 145, 169, 205–206, 215
 Palouš Martin 168, 215
 Palouš Radim 171, 191, 215, 216
 Parmenides 22, 33, 37, 39, 209, 216
 Pascal Blaise 155
 Patyna Wojciech 178, 200, 205, 211
 Pauza Miroslav 216
 Pavlincová Helena 112, 124, 225, 218
 Pelikán Ferdinand 151
 Pekař Josef 100, 122, 214
 Petříček Miroslav 8, 62, 210, 216
 Petsch Danuta 86, 209
 Pignet Janine 136, 183, 204
 Pithart Petr 185, 216
 Planck Max 157
 Platon 7, 10, 16, 17, 20, 21, 23, 26–28, 30, 32, 33, 36–53, 56, 57, 59, 63, 64, 72, 75, 81, 82, 84, 85, 90, 95, 113, 127, 128, 147–149, 153, 157, 161, 168, 195, 204, 207, 209, 212, 216
 Ples-Bęben Marta 12
 Podgórzec Zbigniew 199, 211
 Pöggeler Otto 61, 216
 Pokorná Terezie 208
 Polin Raymond 155
 Pomian Krzysztof 45, 212
 Prečan Vilmém 209, 215, 217
 Przemysław Ottokar II 102
 Příhonský František 115, 216
 Puc Jan 160, 204

 Rádl Emanuel 21, 81, 83, 100, 127, 128, 140, 141, 151–154, 165, 166, 203, 207–209, 211, 213
 Rąb Łukasz 12
 Reichenbach Hans 157
 Reinach Adolf 15, 163
 Reinhardt Karl 37, 216
 Rezek Petr 16, 52, 133, 134, 216
 Ricoeur Paul 155, 181, 216.
 Ritter Gerhard 100, 216
 Ritter Joachim 46, 215
 Ritter Martin 17, 216
 Rodrigo Pierre 32, 216
 Rothaker Erich 57, 210
 Rorty Richard 18, 52, 216
 Rousseau Jean-Jacques 122, 192
 Ruin Hans 16, 218

 Šabata Jaroslav 216
 Šalda František Xaver 100
 Sallis John 18, 216
 Sartre Jean-Paul 12, 43, 149, 155, 216
 Schaller Klaus 173, 179, 213
 Schauer Gordon Hubert 101, 217
 Schelling Wilhelm Joseph Friedrich 33
 Schifferová Věra 109, 155, 171, 173, 205, 206, 208–210, 213.
 Schiller Friedrich 114
 Schleiermacher Friedrich 124
 Schrödinger Erwin 157
 Schuhmann Karl 123, 217
 Scruton Roger 169, 217
 Sepp Hans Reiner 47, 213, 217
 Seifert Jaroslav 11, 183
 Shore Marci 192, 193, 217
 Sidorek Janusz 162, 213, 215
 Siemek Marek J. 18, 212
 Skalický Karel 152, 217
 Škára Martin 155, 217
 Skilling Harold Gordon 137, 182, 175, 217
 Skovajsa Marek 82, 210
 Škvorecký Josef 55, 217
 Smetana Augustin 115
 Smetana Bedřich 11
 Sobotka Milan 173, 217

- Sokol Jan 148, 179, 217
 Sokrates 7, 8, 10, 12, 17, 19, 21, 22, 36–42, 48–50, 53, 54, 64, 70, 82–84, 93, 95, 144, 145, 149, 155, 168, 180, 200–202, 207, 208, 209, 215, 216,
 Solženicyń Aleksandr 145
 Spencer Herbert 150
 Spemann Hans 157
 Spengler Oswald 19, 217
 Spinoza Baruch 21
 Srovnal Jindřich 123, 215
 Srubar Ilja 9, 19, 28, 47, 203, 204, 217
 Stachowski Jan 100, 214
 Stahel Richard 92, 215
 Stalin Józef 176, 178
 Staudigl Michael 148, 210
 Stoel Maxem van der 188, 191, 217
 Stojka Róbert 55, 109, 209, 217
 Sucharek Pavol 92, 215
 Švorcová Jiřina 186
 Szczepańska Elżbieta 40, 62, 204, 210
 Szuster Marcin 192, 217

 Tardy Vladimír 156
 Tholt Pavel 109, 208, 209
 Toynbee Arnold 57
 Tretera Ivan 178, 217
 Tucker Aviezer 102, 107, 192, 193, 217

 Utitz Emil 164, 165

 Vaculík Ludvík 181, 189, 190, 218
 Varsik Branislav 156

 Vejražka Martin 209
 Veselý Jindřich 63, 218
 Vetter Helmuth 164, 211
 Vico Giambattista 56
 Vladislav Jan (właśc. Ladislav Bambásek) 209
 Vojtěch Daniel 43, 115, 205, 207, 208
 Volkmann-Schluck Karl Heinz 48, 218
 Voltaire (właśc. François-Marie Arouet) 192
 Vorovka Karel 151

 Waczków Józef 15, 212
 Wajs Andrzej 30, 213
 Walczewska Sławomira 159, 213
 Wartenburg Paul von Yorck 57, 210
 Weber Florence 136, 204
 Weltsch Felix 165
 Witwicki Władysław 39, 46, 72, 216
 Wocial Jerzy 20, 213.
 Wodziński Cezary 33, 178, 200, 205, 211
 Wyrzykowski Stanisław 50, 215

 Zahavi Dan 16, 218
 Zajíček Pavel 183
 Žižka Jan 141
 Zouhar Jan 112, 120, 124, 178, 212, 215, 218
 Zumr Josef 120, 178, 179, 213, 218

Dariusz Bęben

Man in the horizon of history and authenticity of Being Studies in the Philosophy of Jan Patočka

Summary

It is extremely difficult to identify the centre of Jan Patočka's philosophy. This can be either the concept of natural world, but also subjective phenomenology or philosophy of history. I believe that the diversity of perspectives, and the motives that intermingle and cross with each other do not distort the centre of his thoughts, it is the struggle for authentic being of a human. Patočka addresses a human who fights for his soul which manifests in that he rejects the obvious, the absolute, the otherworldly, the certain.

Patočka was critical about the history of classical metaphysics (from Plato to Husserl), believing that it aimed at what is certain and objective, and finally – absolute and eternal. He contrasted it with the Socratic uncertainty and problematization. The concept of Patočka was particularly visible in the interpretation of Plato's theory of ideas. The Czech philosopher showed a specific form of knowledge about the absolute transcendence with special relationship of human life to the entirety, including the primary reference to the non-existence. Patočka emphasized the negativity as an inherent characteristic of human freedom. The horizon of this freedom is formed by temporality and historicity.

Patočka's approach to the philosophy of history is special. One can say that the concept of the Prague philosopher went beyond the framework of the classical understanding of the philosophy of history. Patočka did not treat it as a philosophical reflection on the history especially that he did not think of any historiographical reflections: the philosophy of history is not an interpretation of what happened. According to Patočka, the history always represents the history of man. The history is an objective power that is beyond the understanding of a man. On the other hand, people may only give the meaning to their lives in the history.

The history of Europe was another important topic of Patočka. Europe is a philosophical concept. When asked what was Europe, he replied by describing and clarifying its history and forces that governed it. In his deliberations, Patočka was focusing on its formation (by asking: how has Europe become Europe?) and on what happened later and was described by him as the post-European era (why did Europe fall?). Also all that have spread between the birth and the death, what was the course of spiritual fate of Europe, was of

importance. According to Patočka, it was the caring for soul that had made the foundation of the European heritage.

In the discussion concerning the meaning and the continuity of Czech history Patočka had to take the floor. Firstly, he referred to the history of the dispute, arguing against the opinions of Jungmann, Bolzana and, above all, of Masaryk. Secondly, in this context it is possible to take a wider look at the very concept of the Patočka's philosophy of history, looking at it from the angle of its national application, in other words: from the side of the philosophical and political responsibility of individuals in their social and political lives.

Because the philosophy of Patočka is closely associated with his life, the last part of the book includes his intellectual biography. It consists of two parts: the first one describes the meetings with philosophers who influenced the development of his views, starting from the Greek philosophy, through Husserl to the Comenius. All this variety of inspirations shows that the unity of the history of philosophy and the philosophy of history come to the fore in the philosophical achievements of Patočka. The second part addresses the philosophical (and personal) participation of Patočka in the political events that took place in Czechoslovakia. This is how the tragic synthesis of Socratic life and thinking took place.

According to Patočka, a man who wants to live in truth must not let the calm harmony of everyday life dull him, he must open to what is disturbing and mysterious – to what is left aside by life – to be able to pass from the order of the day to the mystery of the night.

Dariusz Bęben

Der Mann im Horizont der Geschichte und eigentlichen Seins Studien zur Philosophie von Jan Patočka

Zusammenfassung

Der Mittelpunkt der Philosophie von Jan Patočka kann nur schwierig benannt werden. Das kann genauso gut das Konzept der natürlichen Welt, aber auch die asubjektive Phänomenologie oder die Geschichtsphilosophie sein. Ich denke, dass die Vielfalt von Perspektiven und Motiven, die ineinander fließen und sich miteinander kreuzen, den Kern seiner Gedanken, also den Kampf um das authentische Dasein des Menschen, nicht verzerrt. Patočka setzt sich mit einem Menschen auseinander, der sich einem Kampf um seine eigene Seele stellt. Das manifestiert sich dadurch, dass er alles, was eindeutig, absolut und alles, was jenseits der Welt liegt, was sicher ist, ablehnt.

Patočka hat die Geschichte der klassischen Metaphysik (von Plato bis Husserl) kritisch beurteilt. Er meinte, dass diese nur das Sichere und das Objektive – und im Endeffekt das Absolute und das Ewige – angestrebt hatte. Dem stellte er die sokratische Ungewissheit und Fraglichkeit gegenüber. Das Konzept von Patočka ist insbesondere bei der Auslegung der Ideenlehre von Plato erkennbar. Der tschechische Philosoph zeigt eine spezifische Form des Wissens über das absolut transzendente Dasein, in dem eine besondere Beziehung zwischen dem menschlichen Leben und dem All, darunter auch der primäre Bezug auf die Nichtdasein auftreten. Patočka betonte, dass die Negativität eine immanente Eigenschaft der menschlichen Freiheit darstellt. Der Horizont der Freiheit wird durch Vergänglichkeit und Geschichtlichkeit bestimmt.

Die Einstellung von Patočka der Geschichtsphilosophie gegenüber ist besonders. Man kann behaupten, dass das Konzept dieses Prager Philosophen den Rahmen der herkömmlich verstandenen Geschichtsphilosophie gesprengt hat. Patočka hat sie nicht als eine philosophische Reflexion über die Geschichte wahrgenommen. Umso weniger hatte er an historiografische Überlegungen geglaubt: Für ihn ist die Geschichtsphilosophie keine ausreichende Interpretation davon, was geschehen ist. Dem Tschechen zufolge kann die Geschichte seit jeher nur als Geschichte des Menschen ausgelegt werden. Die Geschichte besitzt ihre objektive Stärke, die von Menschen nicht verstanden werden kann. Andererseits können Menschen ihrem Leben Sinn nur dann geben, wenn sie in der Geschichte eingebettet sind.

Das weitere wichtige Thema bei Patočka ist die Geschichte Europas. Europa fungiert hier als ein philosophischer Begriff. Er hat die Frage danach, was Eu-

ropa ist, beantwortet, indem er die Geschichte und die Kräfte beschrieben und erörtert hat, die Europa regieren. In seinen Ausführungen war Patočka darauf fokussiert, wie Europa entstanden ist (die gestellte Fragen: Wie wurde Europa zu Europa?) sowie darauf, was danach geschehen ist und was von dem tschechischen Philosophen als Nach-Europa-Zeitalter beschrieben worden ist (warum ist Europa zusammengebrochen?). Das Geschehen zwischen der Geburt und dem Tod, also Untersuchung des geistigen Schicksals Europas, spielt auch eine große Rolle. Patočka glaubt, dass die Seelenfürsorge einen Grundstein für das europäische Erbe bildet.

Die Stimme Patočkas konnte natürlich auch nicht bei der Diskussion über den Sinn und die Kontinuität der tschechischen Geschichte fehlen. Erstens hat er sich auf die Geschichte der Streitigkeit selbst bezogen und mit Ansichten von Jungmann, Bolzana und insbesondere von Masaryk polemisiert. Zweitens kann man in diesem Kontext das Konzept der Geschichtsphilosophie ein wenig breiter betrachten und diese in Hinsicht auf seine nationale Nützlichkeit beurteilen. Anders gesagt: Diese im Licht der philosophischen und politischen Verantwortung der Einzelperson im gesellschaftlich-politischen Leben hinterfragen.

Die Philosophie von Patočka ist sehr eng mit seinem eigenen Leben verknüpft. Aus diesem Grund beinhaltet das letzte Kapitel dieses Buches seine intellektuelle Biographie. Dieses Kapitel besteht aus zwei Teilen: Der erste Teil beschreibt seine Begegnungen mit Philosophen, die sein Gedankengut beeinflusst haben, begonnen mit griechischer Philosophie, über Husserl, mit Komen-ski am Ende. Diese insgesamt sehr reiche Inspiration zeigt, dass die Einheit der Philosophiegeschichte und der Geschichtsphilosophie in dem philosophischen Werk von Patočka im Vordergrund steht. Der zweite Teil befasst sich mit der philosophischen (aber auch persönlichen) Beteiligung von Patočka an politischen Ereignissen in der Tschechoslowakei. In dieser tragischen Weise ist bei ihm die sokratische Synthese des Lebens und des Denkens vollbracht worden.

Laut Patočka kann kein Mensch, der in Wahrheit leben will, sich leisten und erlauben, dass die ruhige Harmonie des Alltags ihn in eine Art Schlaf versetzt; er muss offen sein dafür, was beunruhigend und geheimnisvoll ist, also dafür, wovon sich das Leben meistens abwendet, um in die Tagesordnung nach dem Geheimnis der Nacht zu übergehen.

nen, dass es, der jetzt Bezug ne-
mendem im Augenblick a, wo
Vitalität gegenständlich wird
et mir's Recht, von einem Ich
das wäre ein Wahn, wie nicht
verständlich werden aus einem

V. hatte Recht, den Begriff
Selbstprojektion der Dinge zu be-
tönen, erklären, wenn es be-
überhaupt auflösen, wie aus
nicht konnte zusammenbrachen, es
er ontologische Beweis zu Recht
Existenzentscheidend erfordert
als neue Welt aus ihm fühlbar

den Bezug nehmende, beschränkt
auf a, wo man doch nicht
sagen würde: 'Auf Nichts
erinnere ich ja nicht außer
wie willst du die Möglichkeit
in einem Buch zu lesen
den Begriff des Lesens zu
bringen zu können; aber es
wenn es bei der Bemerkung
wie aus lauter Vorurteilen
brauchen, es sei... Hier...

is zu Recht. Der
erfordert zu wenig
im folgenden identifizieren

Więcej o książce



CENA 20 ZŁ
(+ VAT)

ISSN 0208-6336
ISBN 978-83-226-3031-0