

Maria Jarmuszczak

## MIĘDZY TAJEMNICĄ A ŻYCIEM W PRAWDZIE: FILOZOF-HERETYK JAN PATOČKA

Czy „herezja” może być pojęciem interesującym filozoficznie? Niewątpliwie istnieje taka zależność w odwrotnym kierunku: filozofia jest dziedziną ludzkiej aktywności, o której nie sposób nie wspomnieć, mówiąc o herezjach. Poddanie tekstu objawionego krytycznemu rozumowaniu lub postawienie pytania filozoficznego wobec kwestii zamkniętej dotąd przez dogmat to ważne punkty zapalne w historii herezji. Filozofia niejednokrotnie wkracza w świat religii, polaryzując jej doktryny na ortodoksję i herezję. Czy jednak akt herezji – wyboru i odstępowania – mówi nam coś o sytuacji człowieka w świecie? Czy filozof może wyciągnąć jakąś naukę z analizy tego pojęcia – naukę o człowieku jako takim, osadzonym w dziejowości i społeczeństwie, człowieku wobec religii, tajemnicy, prawdy?

W poniższym tekście chciałabym opowiedzieć o pojęciu herezji przewijającym się przez myśl czeskiego filozofa – Jana Patočki. Sam Patočka stosuje to pojęcie dość tajemniczo, nie wskazuje nań dosłownie w miejscach, w których byśmy się tego spodziewali, krąży wokół tego terminu, sygnalizując pewne tropy, lecz nie nazywając rzeczy po imieniu. Problem herezji u Patočki jest jednak przywoływany z wielką mocą przez takich jego interpretatorów jak Paul Ricoeur, Jacques Derrida czy Renaud Barbaras i zdaje się kluczowy dla zrozumienia jego najpóźniejszych prac. Herezja posiada strukturę, która odciska piętno na różnych historycznych wcieleniach człowieka, strukturę, o której – jak utrzymuje Patočka – wolelibyśmy dzisiaj zapomnieć, której staramy się nie dostrzegać we współczesnych fenomenach i metamorfozach życia.

W ukończonych na krótko przed śmiercią *Esejach heretyckich z filozofii dziejów* Patočka przedstawia genealogię historii ściśle powiązaną ze zrodzeniem się w Europie filozofii i polityki. Genealogia ta nie jest tylko opisaniem pewnych uwarunkowań historycznych, wydarzeń, ich następstw i relacji. Według Patočki dochodzimy tu do samej istoty współczesnej Euro-

py, która bierze się ze skumulowanej historii idei: demonizmu, platonizmu, chrześcijaństwa; ekspansywnie rozlewa się w czasach nowożytnych na cały świat i przeżywa dziś kryzys, nie chcąc uznać paradoksu herezji, który leży u jej podstaw. By dotrzeć do pojęcia herezji, nim zajmiemy się genealogią historii, zacznijmy od Patočkowskiej genealogii religii.

Dobrze znamy niesławne wezwanie Platona do cenzury i wypędzenia poetów z państwa. Co jednak stoi za tym radykalnym posunięciem? Dla Patočki reforma ta jest wyrazem przemiany mitu w religię. Jest to reforma systemu edukacji, systemu, w którym baśnie i mity odgrywają ogromną rolę. Przywołanie strof Homera lub tradycyjnej opowieści starczyło w starożytności za uzasadnienie. Jednak, jak zauważa Platon, człowiek w mitologii jest tylko bożym igrzyskiem, nie jest wolny, nie może być wzorem obywatela. Bezwolny był na przykład Edyp, który popełniał zbrodnie, gdyż zagrożony był w niewiedzy, zaś wszelkie przebłyski prawdy dawane mu były przez bogów wtedy, kiedy oni tego chcieli. Prawda i wiedza, a co za tym idzie również i wolność działania, nie są w mitologii domeną człowieka. Platon zarządza reformę, gdyż prawdziwy obywatel musi rozumieć, co to znaczy być wolnym człowiekiem, a mit tego nie uczy.

Mit to wielka bierna wyobraźnia – mówi Patočka w jednym z wykładów z serii zatytułowanej *Platon i Europa* – wyobraźnia, która nie zna samej siebie, a która odpowiada na pewne głębokie afektywne potrzeby człowieka. Mit zawsze jest praktyczny. Religia natomiast jest czymś, co wymaga osobistego aktu wiary, który osiągamy w sposób czynny<sup>1</sup>.

Mitologiczne zapędy do tłumaczenia wszystkiego siłami nadprzyrodzonymi hamują nurt poznawania prawdy i brania na siebie odpowiedzialności za życie w prawdzie. Człowiek nie wierzy, że może cokolwiek wiedzieć. A przecież może; chociaż nie tak jak bogowie. Konieczność podjęcia odpowiedzialnej decyzji w obliczu tego, co pozostaje tajemnicą, podjęcia osobistego aktu wiary, to podstawowa kondycja ludzka wyrażona w starożytności jako problem troski o duszę. Człowiek winien dążyć do poznania prawdy, nigdy jednak nie może odkryć jej całkowicie.

Człowiek jest bytem prawdy – pisze Patočka – ale *prawda jest dla niego przekleństwem*. Dlaczego? Ponieważ ona ukazuje jego słabość i chwiejność, jego pozycję w świecie, który ma nad nim przewagę [...] Filozofia grecka stała się podstawą całego życia europejskiego, gdyż wyprowadziła z tej sytuacji *projekt życia*, coś, co przemienia przekleństwo w wielkość<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> J. Patočka, *Platon et l'Europe: séminaire privé du semestre d'été 1973*, trad. E. Abrams, Paris 1997, s. 132. Wszystkie fragmenty tego dzieła są cytowane w tłumaczeniu autorki artykułu.

<sup>2</sup> Ibidem, s. 43. Wyróżnienia kursywą – Jan Patočka.

Otóż filozofia zaszczebia w mitycznym światopoglądzie pierwiastek odpowiedzialności. Człowiek przestaje być targany zewnętrznymi siłami, staje się wolny. Oczywiście nieustannie zagraża mu upadek, może jednak podjąć wędrówkę ku prawdzie, troskę o duszę, czyli troskę o życie w prawdzie.

Nie oznacza to, że filozofowie sięgnęli po owoc z drzewa poznania dobrego i złego, oddając tym samym człowiekowi władanie nad prawdą. Odkryli oni za to, że w pytaniach i wątpliwościach, którymi podszyty był mit, czai się coś prawdziwszego niż oferowane przez ten mit proste tłumaczenie. Troska o duszę to właśnie ten projekt życia, który zakłada ciągle poszukiwanie prawdy, sprawiedliwości i dobra, mimo świadomości, że ich ostateczne uchwycenie nie jest możliwe. Życie w prawdzie to wzięcie na siebie odpowiedzialności za podejmowane decyzje i za ponawiane akty wiary.

Jak się to ma do naszego problemu herezji? Sytuacja człowieka, który otrząsa się z mitu, nosi te same znamiona co zarzewie herezji. Człowiek jest postawiony wobec tajemnicy, na którą musi odpowiedzieć, a której rozwikłanie przekracza jego możliwości. Abstrahując tutaj od politycznych lub społecznych pobudek schizm i odstępstw od doktryny ortodoksyjnej. Chodzi mi o sytuacje, w których opowiedzenie się za jakąś prawdą wiary nie jest opowiedzeniem się za opcją polityczną lub reformą, lecz jest wyborem drogi życiowej, której stawką jest zbawienie lub – powracając do języka Sokratesa i Patočki – dobro duszy. Podjęcie własnej interpretacji dogmatu Trójcy Świętej czy boskości Chrystusa motywuje się troską o duszę, koniecznością zadbania o to, by podążać za prawdą, a nie za mitem. Z tym że człowiek – ten, który wstępuje na drogę herezji, jak i ten, który pozostaje przy prawowitej doktrynie – jest niemal bezsilny wobec tajemnic dogmatów i prawd wiary.

Zarówno heretyckie, jak i ortodoksyjne doktryny szukają jednak uzasadnienia, a spory religijne i ideowe przybierają nie tylko postać zbrojnej przemocy, ale także wymiany argumentów i dowodów, rozgrywając się na płaszczyźnie wiedzy. Herezja etymologicznie oznacza wybór, czyli odpowiedzialną decyzję. Derrida idzie tropem problemu odpowiedzialności, by w pismach Patočki wskazać na charakterystyczne znamiona herezji. Kluczem do heretyckiej struktury, która przenika dzieje, jest sprzężenie odpowiedzialności z tajemnicą.

Kiedy bowiem decyzja jest odpowiedzialna: gdy wiemy, co jest słuszne, co jest dobrze wybrać, czy gdy tego nie wiemy? Z jednej strony, musimy mieć pewną wiedzę, by kształtować sądy na dany temat, by w ogóle móc postawić pytanie. Z drugiej strony, człowiek może podjąć akt wiary, podjąć decyzję, czy wierzy w Boga, czy nie, tylko wtedy, gdy nie wie, czy Bóg istnieje. Gdy wie – nie ma pytania ani decyzji i nie ma odpowiedzialności.

Heretyk upiera się przy swej doktrynie, mimo że naprawdę nie wie i docześnie wiedzieć nie może, czy działa zgodnie z wolą Boga, czy jej wbrew.

Derrida pokazuje również, że odpowiedzialność ma wymiar teoretyczny: świadomości tego, czym jest odpowiedzialność, i wymiar praktycznego działania. Ze względu na wskazane napięcie między wiedzą a odpowiedzialnością ostateczne sprecyzowanie teoretycznego wymiaru nie jest możliwe. Czym jest odpowiedzialność, nie będzie nigdy dopowiedziane, dla człowieka pozostanie tajemnicą. W wykładzie *Herezja, tajemnica i odpowiedzialność: Europa Jana Patočka* Derrida mówi:

Otóż o tyle, o ile owa herezja zawsze oznacza odstępstwo, trzymając się z dala od tego, co jest publiczne i powszechnie uznawane, o tyle nie jest ona li tylko, jako możliwość, istotnym warunkiem odpowiedzialności; paradoksalnie wiąże ona nieuchronnie odpowiedzialność z oporem czy odstępstwem, które jest właściwe pewnej tajemnicy. Utrzymuje ona odpowiedzialność z dala i w tajemnicy. A odpowiedzialności *zależy* na odchyleniu i tajemnicy<sup>3</sup>.

Pierwszym znamieniem herezji jest więc to, że człowiek postawiony jest wobec tajemnicy i musi podjąć wobec niej odpowiedzialną decyzję, podczas gdy samo to, czym jest odpowiedzialność, skrywa już w sobie nierozwikłaną zagadkę.

Patočka w swojej genealogii dziejów dowodzi, że jest to sytuacja, która nabrała szczególnego charakteru wraz z nastaniem chrześcijaństwa i wcieleniem paradygmatu platońskiego w chrześcijański. Jak długo dusza była stosunkiem do pewnego „przedmiotu” – jak u Platona: do Dobra – było dla człowieka w miarę jasne, w którym kierunku powinien się orientować. Wraz z chrześcijaństwem dusza staje się stosunkiem do osoby i to osoby, która jest przed nami ukryta, niedostępna. O tym, co różni chrześcijaństwo od platonizmu, Patočka pisze w jednym z *Esejów heretyckich z filozofii dziejów*:

Dopiero teraz została odkryta ta właściwa treść duszy, która mówi, że prawda, o jaką dusza walczy, nie jest prawdą oglądu, lecz prawdą własnego losu, prawdą połączoną z wieczną odpowiedzialnością, od której nie ma odwołania na wieki<sup>4</sup>.

Problem odpowiedzialności, z jednej strony, dziedziczy z platonizmu racjonalizm, który chciałby kosztem wolności podporządkować odpowiedzialność wiedzy. Z drugiej strony, wiedzy tej nie da się uzyskać, gdyż zasada

---

<sup>3</sup> J. Derrida, *Herezja, tajemnica i odpowiedzialność: Europa Jana Patočka*, tłum. A. Drop, „Logos i Ethos” 1993, nr 1, s. 137–158.

<sup>4</sup> J. Patočka, *Eseje heretyckie z filozofii dziejów*, tłum. J. Zychowicz, Warszawa 1998, s. 146.

się ona na relacji do osoby Boga, Boga-człowieka, na mojej względem niego odpowiedzialności, spojonej z uczuciem miłości i winy. Kolejnym znamieniem herezji będzie więc ten wymiar indywidualny, osobowy, który każe nam raczej mówić o człowieku-heretyku niż o doktrynie.

By odnaleźć kolejny trop dla interpretacji pojęcia herezji u Patočki, odwołajmy się do jego tradycyjnego rozumienia, wysłowionego na przykład przez Leszka Kołakowskiego w książce *Herezja*<sup>5</sup>. Herezja to powątpiewanie lub odstępstwo od pewnych prawd wiary, z tym że heretyk wciąż uważa siebie za osobę prawowicie religijną, pozostającą w zgodzie z objawieniem danej religii (tradycyjnie – chrześcijańskiej). U Patočki odnajdujemy oba te elementy: moment negatywny – odstępstwo i moment pozytywny – przyjęcie ciągłości z pewnym objawieniem lub tradycją.

Zacznijmy od momentu pozytywnego. Jakie jest to – by użyć sformułowania Kołakowskiego – „odziedziczone *credo*, kanon, do którego herezja chce się przyznawać”? Jest nim cała historia. „Ta genealogia posiada jeden aksjomat: historia nigdy nie wykreśla tego, co skrywa...”<sup>6</sup>, pisze Derrida. Historia jest kumulacją. Jedne elementy są tłumione i podporządkowywane nowym, silniejszym. Elementy zepchnięte na drugi plan mogą jednak powracać pod różnymi postaciami w różnych momentach, gdyż nigdy nie zostają unicestwione. Powtórzmy więc za Patocką rodowód religii: frenetyczny demonizm pierwotnych orgiastycznych obrządków, który polega na przekraczaniu granicy sacrum i profanum, nadprzyrodzonego i naturalnego, zostaje wcielony w platońską doktrynę Erosa, który wzlatuje ku idei Dobra i jedności. To właśnie tutaj pojawia się element odpowiedzialności. Następnie chrześcijaństwo, wprowadzając ideę Boga osobowego, tłumy w sobie tajemnice platonizmu. Niecałkowicie jednak, bowiem dogmaty chrześcijaństwa, uzyskując uzasadnienie w platonizmie, stają się już czymś więcej niż tylko mitami.

Świadomość i odpowiedzialne przyznanie, że nasza historia (czyli nasza myśl) przechowuje w sobie obce motywy, sprzeczne elementy i tajemnice, samo w sobie jest wystąpieniem przeciw ortodoksji, gdyż ze sprzeczności naszego dziedzictwa można wydedukować dowolną herezję.

Może to budzić obawy, że wkraczamy na grunt nihilizmu, że każda z tych herezji będzie równie prawomocna i równie przypadkowa. Dochodzimy w ten sposób do negatywnego momentu herezji – odstępstwa. Jan Patočka poświęca wiele miejsca na analizę tego momentu i na pokazanie, o ile bardziej jest on twórczy niż kurczowe trzymanie się ortodoksji i zamknięcie na problematyczność.

<sup>5</sup> L. Kołakowski, *Herezja*, Kraków 2010.

<sup>6</sup> J. Derrida, op. cit., s. 149.

Filozof pisze o przyjęciu perspektywy „nocy, wojny i śmierci” w odróżnieniu od powszechnie przyjmowanej perspektywy „dnia, pokoju i życia”. Znowu pojawia się tu odwołanie do starożytnej filozofii – tym razem do Heraklita z Efezu i przywoływanego przez niego we fragmentach numer 53 i 80 pierwiastka *polemos*. Wojna (czy też jej bóg zwany Polemos) jest przedstawiona we fragmencie numer 80 jako coś ogólnego, a niezgoda (*eris*) zrównana ze sprawiedliwością jako zasada, według której rzeczy dochodzą do swojego bytu. We fragmencie numer 53 akcent położony jest na moc różnicowania ludzi. Wojna – *polemos* ukazuje, kto jest bogiem, a kto człowiekiem, czyni niewolnikiem lub wolnym – czytamy u Heraklita.

Z perspektywy dnia życie jest wszystkim i wszystko mieści się w życiu, ogranicza się do jego podtrzymywania i reprodukcji. Jednak zdarzają się momenty, w których w życie wkracza „noc, wojna i śmierć”, *eris* i *polemos*, i wszystkie rzeczy, w tym samo życie, zyskują nagle inny byt – prawdziwy. Człowiek poznaje wtedy także siebie samego naprawdę – nie w odniesieniu do swojej codziennej pracy, aspiracji, planów – wszystko to traci znaczenie; poznaje on swoje granice: swoją wolność, wielkość lub małość. Ta perspektywa jest szczytem możliwości człowieka, absolutną wolnością od spraw dnia codziennego. Jest zarazem negatywna, będąc odstępstwem od wszystkich ideałów dnia i otwarciem na to, co może nimi zachwiać. W perspektywie „nocy, wojny i śmierci” nie przyjmujemy żadnej ortodoksji, czyli żadnej opinii nie uznajemy za prawowitą. *Polemos* sprawia, że wszyscy stajemy się heretykami i rozumiemy to, to znaczy nie urządzamy polowania na czarownice, gdyż – cytując *Eseje heretyckie* – rozumiemy, że:

[...] *polemos* nie jest czymś jednostronnym, że nie dzieli, lecz łączy, że nieprzyjaciele tylko pozornie są całością każdy dla siebie, w rzeczywistości zaś wzajemnie do siebie należą we wspólnym zachwianiu dnia powszedniego<sup>7</sup>.

W świetle filozofii Jana Patočki możemy teraz spróbować odpowiedzieć na postawione w tytule konferencji pytanie: Czy herezje są twórcze? Tak rozumiana herezja jest twórcza, albowiem podobnie jak *polemos* łączy i różnicuje. Czerpie z całości swojego dziedzictwa, w którym nic nie ginie na zawsze. Herezja tkwi korzeniami w trosce o duszę i tak jak platońska troska o duszę musi być rozpatrywana nie tylko na poziomie onto-kosmologicznym (wiedza – mniemanie, byt – nicość) czy politycznym (sprawiedliwe – niesprawiedliwe), ale i na poziomie indywidualnym, wewnętrznym: relacji osoby do siebie, relacji osoby do Innej Osoby. Kluczem do takiego rozumienia herezji jest zaś pojęcie odpowiedzialności uwikłane w problem wiedzy i tajemnicy. Do nihilizmu lub do mitologizowania rzeczywistości –

<sup>7</sup> J. Patočka, *Eseje heretyckie...*, op. cit., s. 187.

o których Patočka powiedziałby, że nie są twórcze, gdyż nie są ruchem duszy ku górze, ku odpowiedzialności, ku prawdzie – prowadzi właśnie negowanie heretyckiej i polemicznej natury historii.

Na koniec zadajmy jeszcze pytanie o europocentryzm Patočki. Czy piętno herezji odnajdujemy tylko w myśli i cywilizacji europejskiej, czy jest to coś obecnego w życiu duchowym wszystkich ludzi? Filozofia często musi się mierzyć z zarzutem europocentryzmu. Karl Jaspers w pracy *O źródle i celu historii*<sup>8</sup> pisze, że dotąd cała filozofia dziejów była w istocie filozofią chrześcijańską, ukazującą historię jako rozwój zmierzający ku paruzji i odmawiającą dziejowego znaczenia innym cywilizacjom. Czy Patočka wpisuje się w ten nurt?

Faktycznie, wyraźnie mówi on, że najwyższym jak dotąd wzlotem ludzkiego ducha w ogóle jest myśl grecka i judeochrześcijańska, splecione w podstawę Europy. Jak już jednak zauważyliśmy, wzlot ten przeżywa obecnie kryzys – nie dostrzega się jego heretyckiej natury, co prowadzi do nihilizmu lub do ponownego popadania w mit. Pytanie o powszechność lub europocentryzm jest więc tak naprawdę pytaniem o ratunek dla cywilizacji europejskiej. Czy może ona odnaleźć lekarstwo na kryzys ducha tylko na swoim gruncie, ukryte gdzieś w odmętach historii, czy też powinna pozbyć się swego ciężkiego dziedzictwa i szukać nowej praktyki prawdy gdzie indziej? Czy dzisiejsza herezja Europy jest twórcza, czy już jałowa?

Współcześnie pytanie to brzmi inaczej niż w latach siedemdziesiątych XX wieku, gdy stawiał je Jan Patočka. Przeczuwane przez niego zmiany przybrały postać globalizacji, wielokulturowości i – w terminologii Zygmunta Baumana – płynnej nowoczesności. Jest to jeden z tropów, którym możemy pójść, szukając odpowiedzi na pytanie o ekskluzywną europejskość cywilizacji niosącej w sobie herezje. Współczesny człowiek może przyznać się do znacznie obszerniejszego dziedzictwa niż wskazywane przez Patockę dziedzictwo antyczne, przejawiające się w powstaniu polityki (demokracja), filozofii i „religii moralnej” (platonizm i chrześcijaństwo). Odziedziczone credo, moment pozytywny, rozciąga się w zglobalizowanym świecie na całe uniwersum ludzkiej działalności, nie będąc dookreślone przez przeciwstawienie innemu dziedzictwu, innej „historii”.

Kwok-ying Lau<sup>9</sup> wskazuje, że punktem odniesienia dla takiej zglobalizowanej historii, czymś „poza”, może być obecne w pismach Patočki zderzenie świata historycznego ze światem przedhistorycznym, czyli natu-

<sup>8</sup> K. Jaspers, *O źródle i celu historii*, tłum. J. Marzęcki, Kęty 2006.

<sup>9</sup> Kwok-ying Lau, *Jan Patočka: Critical Consciousness and Non-Eurocentric Philosopher of the Phenomenological Movement*, „Studia Phaenomenologica” 2007, Vol. 7, *Jan Patočka and the European Heritage*, Bucharest 2007, s. 475–492.

ralnym. Autor ten stawia tezę, że Patočka jest właśnie pierwszym filozofem fenomenologiem, który odchodzi od europocentryzmu i którego filozofia pozwala na spotkanie myśli Wschodu i Zachodu. Patočka w swoich wcześniejszych pracach poświęca wiele uwagi problemowi świata naturalnego. Świat naturalny oznacza przy tym dla niego dwie rzeczy. Po pierwsze jest on rozumiany fenomenologicznie: świat postrzegany w nastawieniu naturalnym. Po drugie jako pewien etap chronologiczny: świat przed- lub prehistoryczny. Czeski myśliciel pokazuje, że Ziemia jest pierwotnym odniesieniem ruchu człowieka, jego praktycznych działań, a zarazem człowiek nie jest na Ziemi do końca u siebie, lecz bywa intruzem. Co więcej, człowiek jest bytem, który postrzega fenomeny, sam będąc fenomenem. To z tego konfliktu wypływa nurt prawdy. Bez znaczenia, czy wysłowiony jest w terminologii greckiej *physis*, czy chińskiego tao.

Powrót do pierwotnego rozumienia natury i bycia człowieka na Ziemi nie uchroni nas przed ponawianymi aktami herezji. Prawda, którą człowiek musi wydzierać tajemnicy, jest nierozłącznie związana z herezją i jest podstawową kondycją człowieka. Ważne, by zaakceptować to, że ludzkie rozumienie rodzi się w herezjach i polemikach i zawsze będzie nimi obciążone – właśnie to jest jedyną odpowiedzią, jaką Patočka daje na kryzys ducha współczesnego.

#### BETWEEN MYSTERY AND LIFE IN TRUTH: JAN PATOČKA, THE HERETICAL PHILOSOPHER

Although Jan Patočka entitles his late lectures *Heretical Essays in the Philosophy of History*, the notion of heresy is not recalled in the text itself. In this article I try to investigate the references to the problem of heresy in the thought of this Czech philosopher. We find these references mostly in his reflections concerning the human situation: the tension between the postulate to live in truth and the fact of the mystery of the world. After analyzing the notion of heresy I come to the question of whether heresy is a Eurocentric notion and of whether this limitation can be overcome within the framework provided by Patočka's philosophy.

#### BIBLIOGRAFIA

1. Derrida J., *Herezja, tajemnica i odpowiedzialność. Europa Jana Patočki*, tłum. A. Drop, „Logos i Ethos” 1993, nr 1.
2. Fried G. *Heidegger's Polemos. From Being to Politics*, New Heaven–London 2000.
3. *Jan Patočka and the European Heritage*, „Studia Pheanomenologica” 2007, Vol. 7, Bucharest 2007.



4. Jaspers K., *O źródle i celu historii*, tłum. J. Marzęcki, Kęty 2006.
5. Karfík F., *Proč je Patočkova filosofie dějin kacířská?*, „Reflexe” 94/12.
6. Kołakowski L., *Herezja*, Kraków 2010.
7. Patočka J., *Eseje heretyckie z filozofii dziejów*, tłum. A. Czcibor-Piotrowski, E. Szcze-  
pańska, J. Zychowicz, Warszawa 1998.
8. Patočka J., *L'art et le temps. La crise de la civilisation rationnelle et le role de l'art.*,  
trad. E. Abrams, Paris 1990.
9. Patočka J., *Platon et l'Europe: séminaire privé du semestre d'été 1973*, trad. E. Abrams,  
Verdier, Paris 1997.
10. Patočka J., *Świat naturalny i fenomenologia*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1987.
11. Ricoeur P., *Jan Patočka a nihilizm*, tłum. M. Drwięga i T. Gadacz, „Logos i Ethos”  
1993, nr 1.
12. Środa K., *Jan Patočka – filozof sokratyczny*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria”  
1992, nr 4.
13. Tarnowski K., *Uслышеć niewidzialne. Zarys filozofii wiary*, Kraków 2005.

