

České myšlení

Miloslav Bednář

Studie a prameny
k dějinám myšlení
v českých zemích



Svazek 2

ČESKÉ MYŠLENÍ

Miloslav Bednář

FILOSOFIA–ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ
nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR
Praha 2018

© Miloslav Bednář, 1996
© FILOSOFIA-ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ
nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR, 1996

ISBN 80-7007-088-9 (tištěná kniha)
ISBN 978-80-7007-533-3 (elektronická kniha)

*Mravnost je podstatou
všeho dění.*

T. G. Masaryk

Obsah

Zrod československé filosofie politiky a novodobé obnovy její přerušené tradice	9
Obnova československé demokracie a československá tradice filosofie politiky	37
Komenského idea pampaedie a Platónova paideia	57
Komenského přístup k filosofickým předpokladům moderní vědy ve světle přítomnosti	71
Smetanův <i>Vznik a zánik ducha</i> a Hegelova <i>Encyklopedie</i>	79
Filosofický význam Masarykova pojetí náboženství a jeho výkladu smyslu československých dějin	95
Zrod a význam Masarykova pojetí evropské jednoty	123
Masarykův pojem náboženství, aristotelismus Franze Brentana a Masarykova polemika s Bertrendem Russellem	139
Masarykova filosofie demokracie v evropském kontextu	149
Současný filosofický význam Masarykova pojetí české otázky	167
Filosofický a filosoficko-politický význam Masarykova pojetí české otázky v minulosti a současnosti	197
Jan Patočka a Martin Heidegger	209

Problém hodnocení v Patočkově koncepci tří základních pohybů lidského života	239
Přítomný význam Patočkovy filosofie dějin	251
Zjevování se a logos jako principy překonání Heideggerova pojetí bytí ve filosofii Jana Patočky a jejich problémový kontext	259
Česká syntéza občanského a národního principu jako alternativa střední Evropy	271
Národ, obec a světoobčanství	287
Duchovní základy evropanství po náporu komunistické totality	297
Fenomén lidské důstojnosti po střetnutí s totalitní alternativou	309
Filosofické zdroje a současná krize rozmanitosti v jednotě	323
DODATEK:	
Diskuse s Janem Patočkou	357

Zrod československé filosofie politiky a novodobé obnovení její přerušené tradice

1. Idea státu, její duchovní založení a první etapa dějinných zvrátů

Slovanské etnikum na území pozdějšího Československa se dostává do iniciačního a určujícího styku s evropskou kulturou na sklonku 8. století prostřednictvím iroskotské křesťanské misijní činnosti.¹ Iroskotský řeholní život se oproti směru anglosaskému, jenž tehdy převládal ve Francké říši a na Moravu vlivně zasahoval, vyznačoval značně uvolněnějším vztahem k římským řádům a benediktinským řádovým pravidlům a jednoznačným příklonem k duchovnímu rozjímání.² Tato skutečnost byla nepochybnou komunikační předností iroskotské misijní praxe na území tehdejší Velkomoravské říše.³ Iroskotský počátek křesťanského působení a francká misijní činnost na našem území však nezpůsobily výrazný duchovní obrat obyvatelstva, srovnatelný se situací ve Francké říši, jež Velké Moravě politicky agresivně konkurovala.

Cyrlometodějská misie ze šedesátých let 9. století byla v dané situaci rozhodujícím duchovně-politickým činem, který zjevně přesáhl momentální souřad-

¹ Srov. R. Turek, *Počátky české vzdělanosti*. Praha 1988, s. 28–29.

² Srov. tamtéž, s. 28; srov. F. P. Sonntag (Hg.), *Briefe des Windfrid – Bonifatius 672–754*. Leipzig 1985, S. 22–24.

³ Srov. R. Turek, c.d., s. 28.

nice aktuálních politických kalkulů a úvah do celoevropského dějinně filosofického rozměru. Z hlediska pohybu duchovního smyslu Evropy papežské dvojí uznání slovanské liturgie znamená, že národní individualita – a zároveň obecná, tedy v zásadě demokratická přístupnost duchovně mravní oblasti byla de facto uznána jako nezbytné východisko vztahu člověka k věčnosti, k bohu. Národ se tedy ukazuje jako vznešená církevní, tj. duchovní hodnota. Význačné tíhnutí křesťanského náboženství k rovnoprávnosti a nezastupitelnosti každého jednotlivého člověka jako IMAGO DEI před bohem tím dosahuje významného, dějinně a duchovně perspektivního stupně realizace.⁴

Po zániku velkomoravského státního celku se dědicem jeho duchovně-politického smyslu stává ve střední Evropě český stát.⁵ Zde však jde o symbiózu slovanského a latinského křesťanského ritu v době, kdy antikou inspirovaná byzantská kultura již na svém domovském území prožívala ve srovnání s obdobím působení cyrilometodějské misie zjevný úpadek. Česká symbióza obou hlavních větví křesťanství nebyla pouhým synkretismem. Jak úsilím, tak svými vrcholnými výsledky se tehdejší české kulturně-politické snažení vyznačovalo především obecně sdílitelnou individuální prezentací reformního křesťanství evropského formátu. Vynikajícím zjevem tohoto typu byl druhý pražský biskup Vojtěch, autor konceptu českého duchovně-politického programu.

Záslouhou Vojtěchovy duchovně-politické aktivity je

⁴ Zde očividně nestačí odkaz na dobový ospravedlňující výklad slovanské liturgie podle apoštola Pavla 1 Kor. 14, 5–40.

⁵ Srov. R. Turek, c.d., s. 104; srov. František Dvorník, *Byzantské misie u Slovanů*. Vyšehrad, Praha 1970, s. 205–236.

formulace smyslu svatováclavské tradice a její nadšené uznání tehdejší Evropou. Svatováclavské a spřízněné legendy o českých světcích se šíří jak v latinské, tak byzantské oblasti křesťanské Evropy a stávají se celoevropskou duchovní hodnotou. V čem spočívá původnost Vojtěchova činu? Svatý Vojtěch vytvořil duchovní koncepci smyslu českých dějin založenou na benediktinské clunyjské a řecké basilíánské křesťanské reformě, tj. na obratu k individuální odpovědnosti za vlastní víru, myšlení a jednání před bohem. Důrazem na svatováclavskou tradici společně s poukazem na její cyrilometodějské podloží se Vojtěchův reformní náboženský postoj, jak dosvědčuje *Kristiánova legenda*, utváří jako výraz syntézy obou typů křesťanství do tvaru českého individuálního náboženského projevu, který se vyznačuje principem neohroženého jednání tváří v tvář hrubě a barbarsky, tj. pouze vnějškově, chápanému křesťanskému životu vlastního českého prostředí. Vojtěch je tvůrcem a zároveň ručitelem typu českého mučedníka za čistotu křesťanského svědomí a z něj plynoucího důsledného postoje. Vojtěch je zároveň tvůrcem paradigmatického ideálu zbožného, kulturně zaměřeného, cílevědomého a osobně statečného českého panovníka, jímž kníže Václav, jenž český stát rozhodujícím způsobem orientoval do karolinského kulturního okruhu, skutečně byl. Oba dva ideální typy křesťanského českého vzdělance a obdobně založeného českého politika evropského významu se Vojtěchovým přičiněním stávají určujícími úběžníky českého duchovně-politického usilování. Vliv Vojtěchova působení se v evropském měřítku projevil založením prvního polského a uherského arcibiskupství spolu se vznikem uherské svatoštěpánské tradice. Tak se již záhy po Vojtěchově smrti

uskutečnil jeho záměr založit státní suverenitu na duchovně pojaté státní ideji.

Jako první vědomé úsilí o uskutečnění biskupem Vojtěchem formulovaného svatováclavského ideálu českého panovníka lze označit snahy Břetislava I. v letech 1034–1055, který svým jednáním dovršil vývoj ke skutečnému českému státu. Břetislavovy duchovní snahy zřetelně prokazují, že tomuto vynikajícímu panovníkovi v první řadě šlo o manifestační přihlášení k Vojtěchovu duchovnímu dědictví, jak o tom svědčí přenesení jeho ostatků z Hnězdna do Prahy r. 1039. Vojtěchova vlast se tímto činem okázale zřekla všeho, proč ji její evropsky proslulý biskup musel opustit. Břetislavův důrazný návrat k václavské a vojtěšské duchovní tradici rovněž ztělesňovalo založení Sázavského kláštera slovanské liturgie. Na podkladě těchto cílevědomých duchovně-politických činů Břetislav usiloval o zřízení pražského arcibiskupství. Evropský rozměr české duchovně-politické tradice se tak stal kulturním svorníkem Břetislavovy pronikavě energické politické a hospodářské aktivity.

V Břetislavově duchovně-politickém směru pokračuje jeho druhý syn, první český král Vratislav II., jehož žádost o povolení staroslověnského liturgického jazyka r. 1080 papež Řehoř VII. zamítl proto, aby tento jazyk „kdyby byl běžně otevřen všem, snad nezevšedněl a nebyl podroben opovržení nebo, špatně pochopen průměrnými lidmi, nezavedl do omylu“.⁶

Řehořovy důvody pro odmítnutí slovanské liturgie požadované prvním českým králem zřetelně prozrazují obavu před zdemokratizováním přístupu k duchovnímu životu. Zde již nejde o nacionálně mocen-

⁶ Cit. dle c.d., s. 173–174; srov. F. Dvorník, c.d., s. 234–236.

skou rivalitu slovansko-německou, jako tomu do značné míry bylo v případě působení cyrilometodějské misie. Samotná skutečnost všeobecné srozumitelnosti církevního jazyka věřícím je nejvyšším církevním představitelem de facto označena za nebezpečí ohrožující výlučnost a autoritativnost institucionálního výkladu křesťanské věrouky vykladači, jež církevní instituce neuznává.

Reformní duch sv. Vojtěchem koncipovaného smyslu václavské tradice české morální politiky se opět výrazně prosadil v době vlády krále Vladislava II. (1140–1173). Do Čech byly opět příznačně pohotově uvedeny nové reformní řády. Nejdříve premonstráti a záhy nato cisterciáni. Misijní aspekt vojtěšské duchovní politiky se projevuje uvedením johanitů. Přitom se již počátkem 12. století dostává na české mince sv. Vojtěch po bok sv. Václava. Sv. Václav se v souladu s Vojtěchem artikulovanou tradicí nadále chápe jako vůdce politického národa, „čeledi svatého Václava“, jak uvádí vyšehradský pokračovatel Kosmovy kroniky. Toto základní duchovní určení české politiky veřejně vyhlašuje text pečeti knížete Vladislava II.: „Mír svatého Václava v rukou knížete Vladislava“, který se po Vladislavově jmenování králem proměňuje na „Mír krále Vladislava v rukou svatého Václava“ jako definice státního míru.⁷ Na určující duchovní smysl tohoto míru rovněž poukazuje jeden kodex Augustinova *De civitate Dei*, kde se vyobrazení čtyř českých patronů (Vojtěch, Vít, Václav, Ludmila) komentuje slovy: „Naděje, láska a víra zde umisťuje spravedlivé Čechy.“⁸

⁷ Srov. R. Turek, c.d., s. 202.

⁸ Cit. dle c.d.

Duchovně-politické české úsilí se za Vladislava II., obdobně jako za Soběslava I. a Vratislava II., Břetislava I., sv. Václava a velkomoravského Rostislava, dostává do sporu s převážně institucionálně mocensky koncipovanou politikou německé říše s římským atributem. V pozdním období vlády krále Vladislava II. došlo ke konfliktu s císařem Fridrichem I., který přesně v období počátečního kulturního a politického evropského vzmachu Čech obrací svou politiku proti závažné české konkurenci, proti dosavadnímu věrnému spojenci z doby milánského tažení, kterého tehdy odměnil údajně dědičnou královskou korunou. Fridrichova politika se cílevědomě zaměřuje na zeslabení jemu domněle nebezpečného českého státu, zejména osobováním práva na jmenování českých, nyní opět pro jistotu pouze knížat. Vzhledem k již pevně zakotvené tradici duchovně založené české politiky však tato snaha nebyla v zásadě úspěšná.

Zde je třeba blíže zkoumat princip existence středověké římské říše a jeho princip veřejného jednání v souvislosti se vztahem k principu existence a principu politického jednání českého státu. Středověká římská říše vyrostla z pojetí svaté, tj. duchovně založené vlády. Římská říše se chápala jako SACRUM IMPERIUM. Křesťanské náboženství vstoupilo na trůn římského císařství sice s Konstantinem Velikým, avšak tím se pouze realizovala myšlenka mnohem staršího data. Jde o Evropu duchovně-politicky zakládající, původně Platónovu myšlenku nezbytného návratu filozofa zpět do jeskyně každodennosti života v obci.

Filosofův návrat mezi lidi a jejich každodenní provoz lze v Platónově pojetí poučeném Sókratovým osudem realizovat pouze rozhodující úlohou duchovního člověka v politických záležitostech, ve správě

obce. Jedině tak lze u Platóna zajistit spravedlnost, tj. stav, kdy každý občan bude vykonávat pouze to, co mu podle jeho zaměření přísluší. Vznikem svaté křesťanské evropské říše se nábožensky transformovaný ideál Platónovy *Politeie* stává prvořadou politickou skutečností Evropy. Vzniklé situaci je vlastní základní napětí vyjádřené Ježíšovým pokynem dávat císaři, co mu náleží, a bohu to, co přináležejí jemu. Svár mezi duchovním a světským se tak přenáší do samotného středu evropského politického života, tvoří jeho určující osu a jedinečný ráz.

Odsud pramení jak středověký spor o investituru, tak neustálé vznikání reformních křesťanských směrů, jež se často nevyhnuly církevnímu obvinění z kacířství.

Přesunem centra křesťanské římské říše do rukou karlovců a později německých panovníků se zrodilo mocensko-dynamické, nacionálně podbarvené napětí soustředěné kolem místa výkonu moci Svaté říše římské. Německému nároku na určující postavení v říši silně konkuroval francouzský požadavek na přenesení impéria „in Gallicos“, s nímž souvisel tlak na přesun papežského sídla do Avignonu.

Nárok na přenesení impéria byl rovněž čím dál tím zřetelnější v českém státě, který představoval relativně nejkompaktnější větší politický celek v rámci Svaté říše římské. Úsilí o převzetí císařské moci se poprvé výslovně projevilo v politice Přemysla Otakara II. a svého cíle dosáhlo získáním císařské koruny Karlem IV. Duchovně příznačný základ původně velkomoravského, nyní českého politického úsilí o zorganizování středoevropského prostoru, který paradigma-
tickým způsobem výslovně formuloval a svou činností realizoval sv. Vojtěch, včetně reformně nábo-

ženské složky, vystupuje v době vlády českého krále a římského císaře Karla výslovně charakteristicky opět do popředí. Svědčí o tom jak založení první stře-
doevropské univerzity v Praze s bulou vyjadřující pa-
novníkův „mír v ruce svatého Václava“,⁹ tak Emauz-
ského kláštera se slovanskou liturgií a podpora re-
formních náboženských osobností, jakými byli Kon-
rád Waldhauser a Jan Milíč z Kroměříže, kteří patří
k předchůdcům Jana Husa a české reformace. Ve
srovnání s tradiční, německými panovníky provádě-
nou politikou Svaté říše římské se český, stře-
doevropsky a evropsky zaměřený politický projev vyzna-
čoval tradičním důrazem na reformně misijní nábo-
ženský prvek směřující k nedotknutelnosti individuál-
ního náboženského svědomí. Politika se tak stává ne-
zbytným institucionálním rámcem uplatňování du-
chovního rozměru lidského života. V německé poli-
tické koncepci Svaté říše římské s nadějnou výjimkou
otonské periody převažoval výlučně mocenský pří-
stup bez určujícího duchovního základu. Náboženský
prvek se tak stal ponejvíce formální a utilitární, takto
chápané politice zjevně podřazenou věcí. Oproti to-
mu se výrazně duchovní kořeny české politické tradi-
ce v celoevropském, tj. tehdy celosvětovém, rozměru
názorně vnějškově vykazují Karlem IV. koncipova-
nou, promyšlenou symbolickou výzdobou karlštejn-
ské kaple sv. Kříže zřízené pro říšské korunovační
klenoty. Pronikavé duchovní založení osobnosti Kar-
la IV. je rovněž doloženo celkovou koncepcí jeho
vlastního životopisu, jenž měl sloužit jako pedagogic-
ké poučení politickým nástupcům.

Karel IV. výslovně přijímá Augustinovo vymezení

⁹ Tamtéž, s. 210.

politiky: „Regnare est servire Deo“ a ve své autobiografii je zjevně veden příkladem Augustinových *Confessiones*.¹⁰ Rovněž v Karlově svatováclavské legendě se autor upíná na Augustina, na určující napětí jeho traktátu *De civitate Dei*, na základní svár tělesného světa projevujícího se jako „cupido dominandi“ a „světa prosvíceného duchem, který netouží po vládě nad druhými, věda, že veškerá moc pochází z Boha a jen jím jest udělována, chce vládnout v bázni Boží“.¹¹ Augustinův vliv na osobnost Karla IV. odpovídá obnově jeho kultu ve 13. a 14. století. Jak dosavadní duchovní tradice české politiky, tak pronikavý Augustinův příklad způsobují, že dílo a myšlení Karla IV. se vyznačuje důrazem na princip duchovně-politické osobnosti, individuality. Jde o vůdčí princip jednání Karlova panovnického dvora, jeho dvorní kultury, která je zároveň koncepcí Prahy jako těžiště Svaté říše římské a odráží se ve zřetelně individualizačním trendu duchovně umělecké tvorby.

Karlova individualizační duchovně-politická a kulturní tendence je zjevným předznamenáním nadcházejícího husitského úsilí o uplatnění individuální osobní zbožnosti, osobního chápání evangelia proti jeho autoritativnímu, institucionálnímu církevnímu výkladu. K tomu nerozlučně náleží založení Pražské univerzity, jež se stala ohniskem církve „učené“, nebezpečně soutěžící s autoritou církve hierarchické a podporující boj o reformu náboženského života.¹²

V husitské revoluci se dosavadní reformně nábo-

¹⁰ Z. Kalista, Karel IV. v českých dějinách duchovních. *Spektrum*, č. III, 1981 (Londýn), s. 26–27.

¹¹ Tamtéž, s. 27.

¹² Tamtéž, s. 34.

ženský podklad české politické tradice stává v nevídaně umocněné podobě výslovně artikulovaným smyslem politického jednání, který přijímá za svůj naprostá většina obyvatelstva. Politika tak získává jednoznačně duchovní směr a ráz, aniž by ztratila smysl pro realitu. Cílem politiky se stává prosazení a uplatnění reformně náboženského programu Čtyř pražských artikulů, z nichž nejdůležitější požaduje svobodné šíření evangelia. Český politický život se přitom pronikavě demokratizuje. Města a nižší šlechta se spolu se zástupci husitských nábožensko-vojenských svazů stávají vedle vyšší šlechty plnoprávným politickým subjektem. Od Čáslavského sněmu r. 1421 do Zikmundova nástupu na trůn po přijetí Basilejských kompaktát se v Čechách uplatňovala politická samospráva s výraznými demokratickými rysy a z valné části s radikálně reformními křesťanskými východisky.

Radikální prolnutí českého politického jednání s intenzívními formami křesťanské náboženské reformace spolu se vznikem husitské církve se stalo osudným jak následujícím dějinám západního křesťanství, tak českému duchovnímu a politickému ovzduší. Západoevropská reformace, jež se stala předpokladem vzniku novověké politické demokracie, se právem dovolávala českého příkladu. Katolická církev byla nucena, poprvé v Čechách, vzít na vědomí a respektovat reformační alternativu podpořenou příslušnými politickými skutečnostmi. Myšlenka duchovní a s ní později spojené politické plurality se čím dál tím více stávala uznávanou evropskou realitou.

Český duchovně-politický čin evropského významu, paradigmatický osudový význam husitské revoluce pro následující evropské dějiny, měl na domácí

půdě rovněž osudové, avšak mnohem tragičtější důsledky. Český duchovně-politický husitský vzmach byl dramatickým předznamenáním sto let po něm nastupující institucionálně konsolidované reformace. Stoletý český předstih musel přirozeně pocítit důsledky tohoto pronikavého časového nepoměru. Až na přátelskou neutralitu Polska a Lužice se proti české reformaci aktivně postavila celá tehdejší Evropa. Vojensky sice neuspěla, právě tak jako mravně a duchovně, avšak permanentní situace duchovního a politického obklíčení působila v psychologickém ohledu dlouhodobě nepříznivě. Ve druhé polovině dvacátých let patnáctého století čím dál tím více převládal stav duchovně morální únavy a vyčerpání, jenž posiloval sklon k nerozlišujícím kompromisním postojům. K tomu přistupovalo hospodářské vyčerpání země, kde neustále působilo silné husitské vojsko. Za této situace se dalo snadno využít a zneužít diferencovaných duchovních, politických a mocensko-materiálních přístupů převažujícího husitského směru k jeho rozpolcení a závažnému oslabení.

Se zřetelem k dosavadní české duchovně-politické tradici husitská revoluce jako první evropská reformace znamená krajní vystupňování duchovně reformní složky v politickém ohledu, jež se někdy blížilo teokracii (podobně jako o sto let později ženevský kalvinismus). Duchovní reakcí na tuto skutečnost bylo radikální odmítnutí spojovat duchovní život se životem politickým u Petra Chelčického. Jednota bratrská jako dědic Chelčického reformně náboženských myšlenek se sice časem odmítání politické činnosti zřekla, avšak převažující směr české politiky v poděbradském a jagellonském období již bytostně určení české politicko-duchovní tradice stále zjevněji opouštěl ve prospěch

reálpolitického ducha kompromisu a nedůslednosti, jenž se nakonec stal české politické samostatnosti osudným. Postupná habsburská likvidace české státnosti a její završující úspěch v pobělohorském období byly přirozeným důsledkem pohusitské postupné rezignace na vlastní, původní českou tradici reformně nábožensky založené politiky. Že přitom zdaleka nejde pouze o specificky český problém, nýbrž o určující rys celoevropské situace, kterou český mravně politický úpadek zvláště pronikavě ilustruje, bylo záhy jasné J. A. Komenskému. Komenského stanovisko představuje vrcholný výkon v tradici vlastního smyslu filosofie české politiky.

Kořeny Komenského všenápravného duchovního, výchovně politicky zaměřeného úsilí jsou zákonitě obdobné důvodu vzniku Platónovy filosofie jako PAIDEIA, jež je jediným smyslem existence státu. Platónova duchovně zaměřená výchova člověka, PAIDEIA, není pouhým pěstěním utilitárně chápaných individuálních schopností a vlastností, jak tomu bylo u sofistů, nýbrž duchovním životním smyslem. Tak jako Platón, i Komenský dospívá k radikálnímu zamýšlení nad příčinami a možným východiskem z tehdejší, v Komenského době již celoevropské duchovní krize, jež se vnějškově otřesně projevila třicetiletou válkou. Tak jako se Sókratova tragédie stala vlastním podnětem Platónova filosofického činu spočívajícího v radikálním ztotožnění filosofie a politicky koncipované výchovy, tak Komenského všenápravné pojetí vyplývá ze zásadního zamýšlení nad příčinami tragického osudu jeho národa a státu, který jako první přijal a realizoval myšlenky reformace „a který samojediný odolal vzteklosti Antikristově po celé století, aby zatím ostatní národy přijaly osvícení“.

ní“.¹³ Tak jako v Platónově analýze byl příčinou společenského a duchovního úpadku všeobecně lhostejný a povrchní přístup společnosti k vlastnímu smyslu občanských ctností, tedy stanovisko sofistického, hodnotového mravního relativismu a technického utilitarismu, tak je u Komenského příčinou duchovního úpadku jeho doby polovzdělanost vydávající se za vzdělání, chlubivá neumělost vystupující jako povětivá pracovitost, zdání ctnosti vydávající se za ctnost a pokrytectví vystupující pod maskou zbožnosti. Na světě převládla povrchní znalost věcí, vše se vydává za něco, čím ve skutečnosti není, svět se stal maskou.¹⁴ Jediným východiskem z takového úpadku ohrožujícího samotný smysl lidské existence je v Komenského pojetí zásadní proměna veškerého lidského vzdělání. Komenský přitom chápe výchovu platónsky jako vpravdě celoživotní proces počínající obdobím před narozením dítěte až po „školu smrti“.

Komenského *Pampaedie* výslovně navazuje na Platónovo pojetí filosoficky založené výchovy – PAIDEIA – a zároveň s ním polemizuje. V souladu s Platónem Komenský vychází z nezbytnosti celoživotního systematického vzdělávání s duchovním zacílením. Na rozdíl od Platóna se Komenského *Pampaedie* v intencích české reformační tradice orientuje i ve svém duchovním vyústění na každého člověka. Obdobně jako u Platóna je Komenského pojetí výchovy alternativou ke krizi vzdělanosti a z ní vyplývající krizi společenské a politické. Komenský se v dané souvislosti střetává s ohraničenou koncepcí novověkého ideálu vědy (srov. dvě komeniologické studie v této práci).

¹³ J. A. Komenský, *Listy státníkům a přátelům*. Praha 1939, s. 8.

¹⁴ Srov. J. A. Komenský, *Pampaedia*, IV/1–2. Heidelberg 1965.

Pod vlivem české reformně duchovní tradice Komenský požaduje demokratickou reformu platónské koncepce PAIDEIA: „*Nikdo nesmí být nefilosofem: protože (každý) byl stvořen jako rozumný tvor a bylo mu přikázáno nahlížet pravé příčiny věcí a ukazovat je druhým.*“¹⁵ Na námitku poukazující na nerovnost lidí z hlediska duševních schopností Komenský odpovídá: „*Vždy někde existuje přístup k rozumné duši, kdy je třeba vnést světlo.*“¹⁶

Komenského demokratická reforma platónské koncepce PAIDEIA, jak je podána v pampaedické části *Všeobecné porady o nápravě věcí lidských*, je filosofickým dovršením duchovně demokratické podstaty husitství a z něj vyrůstajícího vývoje české reformace. Základní husitský požadavek svobodného šíření křesťanských zásad a idejí ovšem vychází z křesťanského pojetí člověka stvořeného k božímu obrazu (IMAGO DEI) a z něj vyplývající zásadní rovnosti všech lidí před bohem. Husitská interpretace *Bible* byla odpovědí na krizový stav, do něhož se tehdejší křesťanská Evropa dostala. Demokratizující přístup husitské reformace ke křesťanství Komenský završuje dosud nebývalým požadavkem všeobecné náboženské tolerance a vytyčením ideálu věčného míru. Nezbytným předpokladem realizace těchto cílů je završující proměna původního husitského požadavku svobodného a veřejného hlásání božího slova, jež spočívá v radikální demokratizaci platónského ideálu filosofie jako výchovy člověka a občana, tj. v požadavku výchovy všech, ve všem a z hlediska celkového smyslu veškerého jsoucná (OMNĚS, OMNIA, OMNINO), jak jej Ko-

¹⁵ Tamtéž, II/29.

¹⁶ Tamtéž, II/30.

menský podává v PAMPAEDII: „...všechny lidi osvitit pravou moudrostí; spravedlivým politickým zřízením je opět uvést v řád; opravdovým náboženstvím je spojit s Bohem tak, aby se nikdo nemohl minout smyslem svého poslání na světě.“¹⁷

Pro realizaci Komenského velkolepého záměru je klíčový jeho pojem CHRÉISIS, tj. užívání boží pravdy člověkem.¹⁸ Plné uskutečnění CHRÉISIS spočívá v nápravě lidských věcí přiměřeným a nenásilným způsobem. Realizace Komenského všenápravného ideálu je totožná s celosvětovou reformou individuálního a politického života, s reformou, resp. revolucí, jež individuální a politický život obrací z hlavy na nohy, tj. z dosavadní polovzdělanosti hodnotového relativismu a malicherného egoismu je individuální a politický život obrácen ke svému celkovému duchovnímu smyslu. Platónův filosoficko-politický ideál se v reformační verzi Komenského stává věcí všech. Komenský tak formuluje úkol, který se před člověka, společnost a politická zřízení vždy znovu naléhavě klade jako otázka po celkovém smyslu lidské existence. Způsob Komenského odpovědi vyrůstá ze samotných základů evropské kultury, jež autor do té doby nevidaným způsobem, a přitom ve smyslu české duchovně-politické tradice, demokraticky reformuje. Komenského odpověď se ve svých důsledcích zásadně týká koncepce jednotné Evropy jako Svaté říše. Komenského demokratická duchovní alternativa evropské jed-

¹⁷ Tamtéž, I/9.

¹⁸ Srov. K. Schaller, Komenskýs Handlungstheorie. In: *Comenius, Erkennen - Glauben - Handeln*. Hg. Klaus Schaller, Sankt Augustin 1985, S. 208; D. Čapková, Grundzüge der Theorie menschlicher Aktivität bei Komenský, c.d., S. 216.

noty se orientuje na respekt a toleranci k autoritě individuálního náboženského svědomí. Takové stanovisko se v Komenského pojetí musí stát základním prvkem politického života, včetně politických institucí.

Komenského originální, duchovně reformní politické pojetí jednak předznamenal leibnizovský směr osvícenství, a zároveň v sobě obsahuje kritiku charakteristického novověkého rozchodu vědy s uvažováním o smyslu života a světa a s politickým děním, k němuž v jeho době došlo. Význam Komenského střetnutí s koncepcí vědy 17. století dosud čeká na své zhodnocení (např. v návaznosti na technokratické politické a politologické koncepce a kritický pohled současných přírodních a tzv. exaktních věd na smysl svého, zatím samozřejmého, provozu).

Komenským se v důsledku pobělohorské likvidace české politické samostatnosti na dlouhou dobu uzavírá autentický rozvoj určující tradice politického myšlení, jež vzešla z pozdějšího československého území. Je příznačné, že Komenského vrcholný myšlenkový výkon, ztělesněný zejména *Všeobecnou poradou o nápravě věcí lidských*, spíše předjímá budoucí vývoj lidské civilizace, než aby ve své době mohl mít aktuální politickou odezvu. Byla to až doba politického osvícenství, na jehož zrodu se Komenského myšlení zprostředkovaně podílelo, která v Čechách opět umožnila samostatný myšlenkový pohyb ve směru filosofie politiky.

2. *Obnova původní tradice duchovního zakotvení československé politiky*

Na prahu českého politického myšlení moderní doby stojí koncepce Josefa Dobrovského, kterou přednesl v Karolinu při návštěvě císaře Leopolda II. v Královské české společnosti nauk 25. září 1791 pod titulem *O oddanosti a příchylnosti slovanských národů k arcidomu rakouskému*. Je zde v jádře podán princip, jenž se během následujících dvou staletí postupně prosadil a vyvinul jako vůdčí zásada československé politické filosofie.

Dobrovský ve své řeči vyzvedává slovanské národy vzhledem k jejich postojům a početní velikosti jako rozhodující oporu rakouského císařství. V této spojitosti upozorňuje na podstatnou úlohu, kterou Češi v minulosti vykonali pro udržení „velikosti a vážnosti Německého císařského domu“, tedy dosud existující, původně středověké Svaté říše římské.¹⁹ Jako v zásadě jeden slovanský kmen chápe Čechy, Moravané a Slováky. Dobrovský ubezpečuje císaře, že Slované jsou tak jako dosud odhodláni rakouské císařství uvnitř i navenek „statkem i krví brániti, a při jeho vznešenosti mocně zachovati“.²⁰ Zároveň však svou řeč uzavírá žádostí, jejímž vyplněním de facto implicitě podmiňuje českou podporu rakouské říši. Jde o to, aby „císařská Milost národ Český také při tomto předrahem dědictví od jich předků, totiž při jeho mateřském jazyku před neslušným nakládáním a nerozvážlivým nucením nejmilostivější ochrániti ráčila“,

¹⁹ Řeč Josefa Dobrovského proslovena dne 25. září 1791 v České učené společnosti. Vyd. V. A. Francev. Praha 1926, s. 32–33.

²⁰ Tamtéž, s. 37.

protože „každé násilí v tom škodlivé bývá“ a protože takový přístup odporuje zásadám pravé politiky „a že pravá politika mnohdykrátě všelikých národů rozdílných jazyků co nejplatnějších prostředků k dosáhnutí oumyslů svých uživati může.“²¹

Pravá politika tedy podle Dobrovského vychází z odlišnosti jednotlivých národů příslušného státu, tj. ze zásady plurality jednotlivých politických subjektů, pokud chce být politikou účinnou. Dobrovský vlastně císaře žádá o respektování principu individuality a demokracie. Proto se nelze příliš divit, že Dobrovský tuto závěrečnou pasáž císaři přímo nepřednesl. V textu však obsažena je.

Komenského demokratická duchovní koncepce, vyžadující zásadní uplatnění v politickém životě, měla na Dobrovského vliv jak přímý,²² tak zejména nepřímý, prostřednictvím působení leibnizovského směru osvícenského myšlení.²³ Obrození českého politického myšlení tak navazuje na svůj, dalekou budoucnost předjímající, vrcholný vzmach, od něhož jej chronologicky dělilo 150 let a přerušená tradice politické samostatnosti. S uvedenou duchovní tradicí úzce souvisí filosofie dějin J. G. Herdera, jež na Dobrovského²⁴ a na československé národní obrození v jeho počátečních fázích, včetně filosofie politiky, vykazovala rozhodující vliv. V Herderově pojetí je národ právě takovou přírodní rostlinou jako rodina a liší se od ní jen tím, že

²¹ Tamtéž, s. 41–42.

²² Srov. B. Slavík, *Od Dobnera k Dobrovskému*. Praha 1975, s. 283.

²³ Srov. J. M. Lochman, *Duchovní odkaz obrození*. Praha 1964, s. 43–44.

²⁴ Srov. B. Slavík, c.d., s. 283, 285.

má více větví.²⁵ Národ je tak organickou jednotou, jehož rozum a charakter je vyjádřen v jazyce.²⁶ Národ nemůže mít myšlenku, pokud pro ni nemá slovo. Jazyk zároveň umožňuje reprodukci myšlenkové a citové typiky. Je původním zdrojem dějin lidstva, jeho tradic a kultur. Rozum je neoddělitelný od jazyka. Jazyk je charakterem, utvářejícím principem rozumu. Rozumnými se lidé podle Herdera stávají pouze jazykem, který získáváme tradicí, tj. „vírou ve slovo otců“.²⁷ Filosofické srovnání jazyků je proto porovnáním duchovně mravních specifik národních individualit, jež „vyústuje v nejbohatší architektoniku lidských pojmů, nejlepší logiku a metafyziku zdravého rozumu“.²⁸ Nejpůvodnější tradicí lidstva je u Herdera náboženství. Tak jako člověk nemůže přijít k rozumu bez jazyka, tak nemohl k oběma dospět, aniž by postřehl jedno v mnohém, a mohl si tak představit neviditelné ve viditelném, spojit příčinu s účinkem. Základem a předpokladem jakéhokoliv prvního utváření a spojování abstraktních pojmů byl tedy „určitý způsob náboženského citu neviditelně působících sil ve veškerém chaosu jsoucna“, jenž člověka obklopoval.²⁹ Totéž se týká pojmu nesmrtelnosti duše. Lidská přirozenost se proto vyznačuje niterným sklonem k humanitě. Oblast těchto sklonů a jejich vzdělávání

²⁵ J. G. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. IX, kap. 4 (srov. český překlad J. G. Herder, *Vývoj lidství*. Přeložil J. Patočka. Vyd. Jan Laichter, Praha 1941 – pozn. red.).

²⁶ Tamtéž, IX, kap. 2.

²⁷ Tamtéž, IX, kap. 2.

²⁸ Tamtéž, IX, kap. 2.

²⁹ Tamtéž, IX, kap. 5.

je vlastní civitas Dei na Zemi, jejímiž občany jsou proto všichni lidé s výhradou různých tříd a stupňů. Tak jako Komenský ve své demokratické duchovní koncepci vzdělání a všenápravy, je i Herder přesvědčen o tom, „že co člověk vědět musí, to také vědět může a smí...“.³⁰

Herderova filosofie dějin je založena na niterném lidském sklonu k humanitě, kterým bůh vložil osud lidstva do jeho vlastních rukou. Lidstvo se ve všech svých úspěších a chybách řídí hlavním přírodním zákonem: „Nechť je člověk člověkem! Svě poměry nechť si vytváří podle toho, co uznává za nejlepší.“³¹ Herder spatřuje dějinně-filosofický smysl omylů lidstva v jejich působení, které má pedagogický účinek. Lidstvo se tak učí své chyby napravovat. Dějiny národů jsou pak školou závodění o vrchol humanity a lidské důstojnosti.

Herderova pluralisticko-demokratická filosofická koncepce zřetelně vyvstává v jeho pojetí přírody, lidstva a člověka. V přírodě vše záleží na nejkonkrétnější individualitě. Každý jednotlivý člověk je jak svou tělesností, tak duševními vlohami nositelem uměřenosti, podle níž se utváří a má vzdělávat. Lidský život je neustálým hledáním uměřenosti své vlastní individuality, protože jedině v ní spočívá nejplnější požitek vlastní existence. Ve společnosti se soustředění tohoto určujícího smyslu lidského úsilí projevuje snahou o vytvoření celku řádu a souměrnosti z rozmanitosti sil a záměrů. Tímto vyšším maximem spolupůsobících sil je kultura, resp. její dějiny.

Trvalým úběžníkem lidských dějin, zejména dějin

³⁰ Tamtéž, XV, úvod.

³¹ Tamtéž, XV, kap. 1.

lidské kultury, je v Herderově pojetí humanita, kterou definuje jako „rozum a slušnost ve všech třídách, ve všech lidských záležitostech“.³² Humanita je projevem působení přírodních zákonů na lidstvo. Rozumová složka humanity poměřuje a porovnává věčné souvislosti, aby je uspořádala do trvalé souměrnosti. Slušnost je pojata jako morální uměřenost rozumu, je formulí rovnováhy proti sobě působících sil, na jejichž harmonii spočívá celá světová stavba. Jde o naplnění vesmírného zákona, podle něhož se všechna jsoucna a jejich systémy udržují výhradně poměrem svých sil k periodickému klidu a řádu.³³ Herder tak chápe humanitu jako výraz kosmického principu božského původu. V zásadě jde o tentýž filosofický princip jako u Komenského všenápravné koncepce.

Pojetí filosofie dějin Herder ve svých *Idejích k filosofii dějin* konkretizoval v kapitolách věnovaných jednotlivým dějinným národům. Na počáteční fázi československého národního obrození mělo podstatný vliv Herderovo pojmání německých a slovanských národů. Němce Herder líčí jako výrazně válečně zaměřený národ. Proto jim přirozeně chybí mnoho jiných ctností, jež nikoli neradi obětují.³⁴ Herderův následující popis Slovanů vychází jako opak německé národní povahy. Jde o pilné rolníky a obchodníky, kteří si díky své lásce ke klidu a domácímu pílí nemohli zřídit trvalou vojenskou instituci, ačkoliv jim statečnost vášnivého odporu nebyla vůbec cizí. Závěrečné patetické Herderovo proroctví se stalo bytostným duchovním podnětem počáteční etapy československého ná-

³² Tamtéž, XV, kap. 3.

³³ Srov. tamtéž, XV, kap. 3.

³⁴ Srov. tamtéž, XVI, kap. 3.

rodního obrození: „...protože si však nelze myslet nic jiného, než že v Evropě bude zákonodárství a politika místo válečného ducha muset stále více podporovat tichou píli a klidné obcování mezi národy, tak budete i vy, tak hluboce kleslé, kdysi pilné a šťastné národy, jednou konečně probuzeny ze svého dlouhého líného spánku, osvobozeny z otrockých okovů, budete užívat své krásné kraje od Jaderského moře ke Karpatkému pohoří, od Donu k Muldě jako vlastnictví a v nich smět slavit své staré svátky klidné píle a obchodu.“³⁵

Herderovu filosofii dějin převzal, originálně rozvinul a propagoval Ján Kollár, přední ideový mluvčí předbřeznové periody československého národního obrození, tvůrce myšlenky slovanské a československé vzájemnosti. V politické ideologii jungmannovské obrozené generace se účinně uplatňoval mimo jiné herderovský pojem středu, jak přesvědčivě dokládá Vladimír Macura.³⁶ Šlo o pojetí středu jako souhrnu nejlepších různorodých protikladných evropských kvalit, jako o místo jejich zprostředkování, kterým podle Františka Palackého jsou Čechy. Český národ je v jeho koncepci mostem „mezi Němectvem a Slovanstvem, mezi východem a západem v Evropě vůbec“.³⁷ Palacký rovněž rozvíjí Herderem naznačenou opozici německého a slovanského principu v evropských dějinách v zásadní protikladnost českého a německého národního prvku. Herderovo pojmání středu bylo na druhé straně v jungman-

³⁵ Tamtéž, XVI, IV.

³⁶ V. Macura, *Znamení zrodu*. Praha 1983, s. 198–207.

³⁷ F. Palacký, *Dějiny národu českého v Čechách a na Moravě dle původních pramenů* I. Praha 1848, s. 13.

novském politickém myšlení poklesle manipulováno do adorace „zlaté střední cesty“ jako oportunního politického programu vylučujícího krajnosti.³⁸

Zatímco převažující jungmannovský obrozenský směr mravně pravdivostní hlediska podřizoval funkčnosti v zájmu posilování české národní identity, a tím se zásadně odlišoval od postojů Josefa Dobrovského, rodila se zároveň netypická a „nadprůměrná“ tradice osobností českého politického myšlení, jež se posléze prokázala jako perspektivní a pro české politické myšlení dějinně určující. Její autentická a zároveň tvůrčí návaznost na Dobrovského a Bolzana je zřejmá. Jde o paradigmatické osobnosti Františka Palackého a Karla Havlíčka.

Své základní politické východisko Karel Havlíček uveřejnil koncem roku 1846 v jím redigovaných Pražských novinách v článku nazvaném *Co jest obec?* Dobře řízená obec se v Havlíčkově, ze smluvní teorie převzatém, pojetí zakládá na všeobecném užítku. „... účel obce musí býti napomáhati, by každý její občan skrze obec účele svého člověčenského snadněji a co možná nejdokonaleji dosáhnul. Obec sama, jako obec, nemůže mít žádného vlastního účele, nýbrž jenom jednotliví oudové její mají každý účel svůj, to jest, obec jest pro občany, ne pak občané pro obec. Má-li se pak zevrubněji udati oučel obce, snadno se ve třech slovech zahrnouti může, kteréž jsou jistota, pokrok a svoboda občanů. Duch občanský, občanské smýšlení chybí v takových obcích, ve kterých občané ve správě obecní žádného podílu a hlasu nemají, o zřízení a účelech obce nic nevědí, kde se správa veřejně a všem před očima nekoná ... Hlavní základ svo-

³⁸ V. Macura, c.d., s. 204.

bod a vůbec dobrého zdaru obce jest ve všem veřejnost, kterážto všechny jiné dobré ústavy za sebou brzy přivede. Pravda se světla nebojí ... Svoboda není snad bezuzdná nevázanost, nýbrž přirozená duchu lidskému samostatnost, aby se obec bez její potřeby do osobních záležitostí občanů svých nemíchala překážejíc jim ve volném obcování.“³⁹

Pro další vývoj české politické filosofie je rozhodující, že Havlíček svůj politický koncept zakotvuje mravně: „Každá vláda a každá politická strana může být dobrá a také špatná ... hlavně však podle *jedné* vlastnosti, bez které žádná vláda a žádná politická strana, buď si její jméno sebe krásnější a sebe módnější, k platnosti národu není, a s kteroužto vlastností každá vláda zem svou oblažiti může. Jestliť to *poctivost*, totiž když vláda nestranně a spravedlivě všechno řídí, když vláda především své vlastní zákony sama také zachovává a sama také všechno činí, co jiným předpisuje a nic takového sama nečiní, co tresce na občanech svých, opravdu blaho národu a ne jen svůj zisk a své pohodlí na zřeteli má, když vláda opravdu uznává moudrou onu od mnohých dobrých mocnářů pronesenou zásadu, že jest vláda pro národ, ale ne národ k vůli vládě na světě, zkrátka, když sebe vláda nevyvíjí z mravních zásad, které i jednotlivcům i společností od Boha věčným zákonem přírody předepsány jsou.“⁴⁰

Morálně a duchovně zakotvenou politickou demokratickou koncepci měl rovněž Havlíčkův starší přítel a učitel František Palacký. Svá duchovní, mravně založená východiska veřejně vyhlásil v zahajovací řeči

³⁹ K. Havlíček, *Pražské noviny*, listopad, prosinec 1846.

⁴⁰ Tamtéž, leden 1848.

Slovanského sjezdu v Praze 2. června 1848: „Čeho sobě nechceš, jinému nečiň, — božský to pramen všeho práva i vsí spravedlnosti.“⁴¹ Z přirozenoprávního východiska Palackému vyplývá požadavek národní rovnoprávnosti: „Příroda, neznajíc ani ušlechtilých ani neušlechtilých národů sama v sobě, nepovolala žádného z nich ku panování nad druhým, aniž určila kterého k tomu, aby sloužil za prostředek k jeho zvláštním účelům; stejné právo všech k nejušlechtlejší lidskosti jest zákon boží, jehožto žádný z nich bez trestu přestoupiti nesmí.“⁴² Herderovský zdroj Palackého mravně politického postoje zde vystupuje velmi zřetelně. Palacký byl filosoficky výrazně ovlivněn rovněž Kantem. V případě pochopení člověka a národa jako účelu, a nikoli prostředku Palacký aplikuje Kantovu druhou formulaci kategorického imperativu. Kanta pokládá za největšího novodobého myslitele. Za jeho nejdůležitější objev má právě kategorický imperativ, „... tj. cit povinnosti co základ veškerého mravního bytu lidského. Tím objevila se cesta ke všemu, co v myslí a v cílech lidských vznešeného a právě božského jest“.⁴³

Kantovské zdroje jsou patrné v Palackého ústředním filosofickém pojmu božnosti: „*Božnost ... jesti jakoby srodnost a podobnost Bohu, čili účastenství přírody boží a obraz bytu božského* ve člověku. Usilující my tedy k božnosti, toužíme především po svrchované svobodě, ana jest bytná v jestotě bezvýminečné; po svobodě tedy netoliko záporné aneb nezávislosti a samostatnosti, alebrž po plnomocnosti, čili svobodě,

⁴¹ F. Palacký, *Úvahy a projevy*. Praha 1977, s. 186.

⁴² Tamtéž, s. 47.

⁴³ Tamtéž, s. 47.

kteřá vládne plností jestoty. Tať se vztahuje kořenně a základně k činnostem našim vesměs ... božnost tedy, podle věci znamenáné, jest obsah jestotný všech konečných oučelův života duchovního ... o božném člověku vlastně v ideí mluveno býti může, ve skutečnosti ale jen člověčenství k božnosti usilující poznati se dává.“ Palackého božnost má účel sama v sobě, „a bytuje cele v podmětности, jakožto jistý stav, čili jistá doba života, a to sice ta nejsvrchovanější, bezvýmínečná ... v ní se završují dokonale všecky poznáné, cítené a tušené jestoty veškerého života člověckého“.⁴⁴

Pojetí božnosti je tak Palackému základem koncepce politiky.

Palackého mravní založení politiky zjevně inspirovalo Karla Havlíčka, který v srpnu 1848 napsal: „Stojím na tom, že není více hlavních rozdílů ve všelikém politickém smýšlení než dva, totiž jedna strana poctivých a rozumných, druhá nepoctivých a nerozumných lidí. Poctiví jsou, kteří se věrně drží té zásady, kterou jsme se od nejpřednějšího liberalisty tohoto světa naučili: co nechceš sám trpěti, nečiň jinému; nad tuto zásadu není nic liberálnějšího na tomto světě. Aby byli poctiví lidé rozumní, žádáme proto, poněvadž nerozumní lidé často z nerozumu proti svému nejlepšímu mínění a přesvědčení jednají a dobré věci škodí.“⁴⁵ Havlíčkovým výchozím duchovním pojetím je jeho pojem náboženství, jenž vymezil následovně: „...to kterak každý člověk opravdu a upřímně smýšlí o původu a účelu světa a o svých povinnostech, to jest jeho náboženství ... smýšlení jest nejsvětější, nejsvobodnější dědictví každého člověka, které se

⁴⁴ F. Palacký, *Spisy drobné* III. Praha 1903, s. 129–130.

⁴⁵ K. Havlíček, *Politické spisy* II. Praha 1902, s. 115.

mu nižádnou mocí tohoto světa odejmouti nemůže.“⁴⁶

Zdůrazněním mravně duchovního východiska a smyslu politiky se Palacký a Havlíček pronikavě odlišují od německého, z francouzských zdrojů čerpajícího liberalismu. Havlíček a Palacký nespätřovali, na rozdíl od německých liberálů, ve státu hlavní nástroj společenské organizace. Oba novodobí zakladatelé českého politického myšlení respektovali nezbytnost státu, včetně jeho mocenských atributů. Státní moc však zakládali na fenoménu národa a náboženství s jejich mravním a duchovním úsilím. Od tehdejšího liberalismu se Havlíček a Palacký lišili v první řadě svým názorem na zrod státu v souvislosti s jeho mravním posláním. Odmítali tezi, že stát se ve svém bytostném určení a ve svém vzniku zakládá na násilí, že mravní cíle přejal teprve ve svém pozdějším vývoji. V tomto bodě se Palacký s Havlíčkem od kontinentálního liberalismu zásadně odlišují. Podle nich je vznik státu bytostně bezprostředně spjat s jeho mravní funkcí. V tom mají oba podstatně blízko ke konzervativní politické teorii, podle níž stát teprve ve svém dalším vývoji opustil své původní, na mravnosti založené zřízení.⁴⁷ Vnitřní podstatou politické svobody je pak v souladu s touto koncepcí u Havlíčka mravnost a její formální vnější stránkou svobodný souhlas občanů svobodného národa.

Principem takto vzniklé novodobé tradice české a československé morální politiky bylo, že nevycházela pouze z očividného faktu tehdejšího ohrožení obnovující se národní identity, nýbrž v první řadě z mravně duchovního poslání lidské a národní existence.

⁴⁶ K. Havlíček, *Politické spisy* IV. Praha 1903, s. 851.

⁴⁷ T. G. Masaryk, *Karel Havlíček*. Jan Laichter, Praha 1920, s. 81.

Obnova československé demokracie a československá tradice filosofie politiky

Na bývalém Západě je běžný názor, který často zastávají význační intelektuálové, že protitotalitní revoluce roku 1989, jež odstranily sovětskou nadvládu ve střední a východní Evropě, nebyly v podstatě ničím jiným než *návratem* těchto částí Evropy k *osvědčenému liberálně demokratickému politickému zřízení*.¹ Za touto myšlenkou stojí zjevně hypotéza, že totalitní systém vlády, třebaže je brutálně násilnický, je jen umělou a povrchní překážkou bránící volnému rozletu lidského ducha a lidského směřování k demokracii. Podle mého názoru takový pohled nepostihuje a nemůže postihnout jádro problému, nýbrž zůstává *jen na jeho povrchu* bez jakékoli *možnosti dospět k faktickému rozboru* jeho kořenů. Není proto rovněž schopen pochopit skutečné příležitosti, jež poskytl historický zvrat, jehož svědky jsme byli a dosud jsme.

Dlouhodobé zkušenosti s totalitním režimem spolu s úsilím zachytit podstatu jeho účinné manipulace lidské psychiky a činnosti mě přesvědčily, že platí pro naše století typické výklady tohoto duchovního a politického jevu, které podali *George Orwell* a *Hannah Arendtová*. Srovnáme-li je s převážnou většinou západních analytiků, shledáváme u těchto dvou interpretací charakteristickou skutečnost, že obě dvě nejen vzešly z intelektuálního prostředí, ale oba autoři také osobně zažili sám jev totality.

¹ J. Habermas, Die nachholende Revolution. In: *Kleine politische Schriften*, VII. Frankfurt am Main 1990; R. Dahrendorf, *Reflections on the Revolutions in Europe*. London 1990.

Tato autentická zkušenost byla rovněž vodítkem pro ty československé politické filosofy, kteří ve srovnání se svými podobně postiženými kolegy měli za sebou jak poměrně úspěšnou liberální demokracii, tak zejména i mnohem dalekosáhlejší *specifickou tradici duchovně a morálně zakotvené politické reflexe*. Navíc, nejvýznamnější představitel této tradice, T. G. Masaryk, se stal zakladatelem československého státu.

Typický ráz československé politické filosofie spočívá ve *zdůrazňování neustálé duchovní a mravní reformy jako spolehlivého a perspektivního zdroje politického jednání*. Tak např. podle Masaryka konečným účelem demokratických institucí je zaručovat a podporovat uplatňování *demokracie jako vnitřního mravního postoje* každé osoby vůči životu a světu. Tímto způsobem Masaryk *přejímá duchovní a etické koncepce Palackého a Havlíčka, a také Platónovy*. V hlubší interpretaci rovněž přebírá Tocquevillův a Millův přístup k *demokracii jako životnímu stylu*. Masaryk vidí duchovní a mravní základ demokratického života, který je vlastní každé lidské bytosti, národu a státu, v jedinečné *cestě k pravdě* a v základní povinnosti tuto cestu aktivně sledovat, tzn. podporovat *mravní ryze* její orientace. Podle Masarykova názoru je proto *politika ve vlastním smyslu slova mravním úsilím*, které je autentickým, věčným a konečným smyslem demokratických politických institucí. Masaryk jej definuje jako „náboženskou demokracii“.²

Navíc je Masaryk hluboce přesvědčen o tom, že *všechny politické, sociální a hospodářské problémy jsou v podstatě problémy mravní*. Taková teze přirozeně provokuje současné přívržence především konti-

² E. Ludwig, *Duch a čin*. Praha 1937, s. 71.

mentálního typu liberálních názorů, zejména ty, kteří pokládají liberální a demokratické politické prostředí za zaručené a dané. Je však zřejmé, že podstata demokratického prostředí není samozřejmá, že má hlubší mravní kořeny. To se jasně ukazuje nyní, kdy se posttotalitní společnosti plně otevřely styku s vyspělými západními demokraciemi.

Posttotalitní situace například ukazuje, že *neschopnost zcela a najednou přijmout zásady svobodného trhu je především způsobena zásadně odlišnými mravními návyky lidí*, kteří byli vychováni totalitním režimem.

Přeměna dřívějšího demokratického Československa v politický systém totalitní nadvlády nastala, když byla odstraněna mravní opora národa, jenž se tak stal bezbranným vůči útočnému náporu totalitní levice uvnitř země i zvenčí. Od té doby se totalitní vůdci snažili vytvářet novou společnost a nového člověka, a dokonce se jim to zdařilo. Začali rušením skutečného *rozdílu mezi občanskou společností a státem*. Obě sféry fungovaly jen jako systémy pro převádění rozhodnutí ústředí vládnoucí strany. Obě tak byly fakticky likvidovány a teror jako zásada existence a ideologie, jako zásada „politického“ jednání totality pronikal až do drobných cév a žilek společnosti, včetně mravních návyků, a rozhodujícím způsobem ovlivňoval chování a zkušenosti každodenního života.

Ideál člověka a společnosti, jenž byl prosazován totalitním systémem, se jevil jako alternativa vůči stále rostoucí složitosti našeho moderního sekularizovaného světa. Místo syntetizující úlohy náboženského života, tak jak byl pojímán středověkou církví, nabízel život ideologického a materiálního donucování. Z ideologického hlediska mizí děsivá složitost života a světa a předpokládá se, že všechno se stává tak jasným

a snadným, jak tomu bylo ve šťastných dobách dětství. *Složitost* je však v tomto případě *přemáhána* nikoli jednoduchostí, nýbrž *plytkostí*. Totalitní typ plytkosti vyžaduje, aby každý jednotlivec byl neustále připraven vyrovnat se s jakýmkoli ideologickým posunem. Musí se vyloučit veškeré rysy nezávislé individuality, a to je první a poslední občanská povinnost vůči vším pronikajícimu totalitnímu režimu. Přijmeme-li tedy ideologii jako nejvyšší možnou znalost, všechny *existenciální problémy lidského života jsou „vyřešeny“*. Jednou provždy mizí, protože za nejvyšší jasnost byla prohlášena ideologická plytkost. Svět již není problematický či složitý; je to velmi jednoduchá entita, sestávající jen z kladných a záporných prvků. Všechno, co do takové polarity nezapadá, je buď mylně chápáno, nebo je pozůstatkem předchozí doby, jež si teprve musí ujasnit svou „skutečnou dějinnou úlohu“.

Klíčovým duchovním smyslem a účelem totalitní politiky je dominantní role plytkosti na všech úrovních společnosti, a tedy *likvidace všech činností, jež nejsou závislé na oficiálním ideologickém kánonu*. V Československu byla značná část tohoto úkolu splněna. Lidé, kteří si zvolili plytkost, se tak zřekli *veškeré osobní odpovědnosti za svůj život výměnou za bezpečnost bezprostředních příkazů*. Začali pak vše pokládat za relativní, a jejich poslušnost se jim proto neměla zazlívát, neboť i ta se mohla ukázat jako správná. Z tohoto druhu totalitní *sofistiky* se vyvinulo uvažování „nového socialistického člověka“, homo societicus, jemuž se plytkost stala vlastním smyslem života a světa. Nicméně právě v tomto ohledu lze na totalitu pohlížet jako na plod duchovní nejistoty moderní západní civilizace.

Český filosof Jan Patočka, po T. G. Masarykovi největší postava československé politické filosofie, po-

chopil totalitní verzi lidského života jako výzvu. Ačkoli kritizoval některé Masarykovy filosofické názory, pokládal Masarykův etický a existenciální postoj a z něj vyplývající politickou činnost za radikální filosofický výkon a za velice významný fenomén naší doby.³

Patočkovo chápání jak Masarykova filosofického záměru, tak jeho politického jednání se pojí s jeho vlastními *názory na Platónův filosofický odkaz*. Patočka nabízí *originální interpretaci Platónova pojmu „Ideje“* ve své pozoruhodné studii *Negativní platonismus*. Podle Patočky spočívá smysl „Ideje“ *v pojmu nadpředmětné bytnosti* a *v čistém apelu transcendence*. Protože „Idea“ *je trvalou výzvou transcendence pouhé dané předmětnosti*,⁴ je proto nepostradatelná pro pochopení lidského života, jeho zkušenosti, svobody a jeho vnitřní historičnosti. Patočka tak radikalizoval Platónovu motivaci pojmu „Ideje“ a ve shodě s Heideggerovou fenomenologickou kritikou *odmítl představu, že „Idea“ je mocí zpředmětnění*.⁵

Patočkův negativní platónismus se jeví jako analogon Masarykova politicky založeného etického synergismu. Sankcionizuje *moc člověka nad předměty*, ale ukazuje rovněž, že jeho posláním je spíše sloužit než vládnout, a tak nejenže představuje důstojnost člověka, nýbrž také jeho konečnou mez.⁶

Tato pozice je základem Patočkovy filosofie dějin. Tu lze zároveň pokládat za prohloubení Masarykova eticko-náboženského pojetí politiky, na němž filosoficky závisí, a také za předpoklad Patočkovy další anga-

³ J. Patočka, *Masaryk*, II. Praha 1981 (samizdat), s. 4; 11.

⁴ J. Patočka, *Negativní platonismus*. Praha 1990, s. 56 nn.

⁵ Tamtéž, s. 57.

⁶ Tamtéž, s. 57 nn.

žovanosti jako předního teoretika a mluvčího hnutí za lidská práva Charta 77. Podle Patočkova názoru negativní platónismus „ukazuje, co pravdy je ... na stále se obnovujícím boji *proti relativismu hodnot* a norem, a to při současném přitakání myšlenky o základní historičnosti člověka a relativnosti jeho orientace v okolí, jeho vědy a praxe obrazů života a světa“.⁷

Patočka přijal Platónovu filosofii jako vyjádření smyslu, který určuje evropské dějiny jako princip, jenž osvětluje jejich vývoj a rozmanité projevy. Patočka později zastával stanovisko pojímající Platónův motiv *péče o duši* jako autentickou ideu vzniku Evropy. Zdůrazňoval skutečnost, že Platón vychází z lidské existence v její fundamentální krizi a v její problematičnosti, jež je bytostně mravní. V sázce není nic menšího než naše bytí a nebytí, závisející na našem rozhodnutí. Platónovo východisko, jež se ukázalo jako duchovní založení Evropy, nezávisí na jistotě typu „cogito ergo sum“, nýbrž spíše na primárním zmatku a nejistotě existence, tedy na jejím pohybu, jehož smysl spočívá jen v jeho uskutečnění a pochází z něj. Proto nikdy nemůže být nezávislý a definitivní.⁸

Duchovní *orientace na mravní odhodlání*, které si uvědomuje svou základní nesamozřejmost, tvoří hlavní filosofický prvek v pozdějším období opakovaných vln opozice proti totalitnímu systému, jenž v Československu převládal téměř nepřetržitě od r. 1948 do r. 1989. Patočkův platónismus a pozdější existenciální neosókratismus měl trvalý a rozhodující vliv na povahu opozičního hnutí po založení Charty 77. Zároveň

⁷ Tamtéž, s. 58.

⁸ J. Patočka, O smyslu dneška. In: *Péče o duši*, sv. III. Praha 1988 (samizdat), s. 135.

znamenal renesanci československé tradice duchovní základny politiky, jež navíc tuto tradici významně posilovala. V této souvislosti je příznačné, že zdrojem Patočkovy – stejně jako Komenského a Masarykovy – duchovní inspirace, s nímž se neustále vyrovnával, byl Platón.

Patočka se soustředil na spojení mezi Platónovou ontologií, jeho pojetím péče o duši a jeho pojmem spravedlivé obce. Tím, že objasnil strukturu a kontext platónismu, získal jasný názor na prvotní smysl a tradici evropské politiky a na její souvislost s filosofií. Patočka přičítá Platónovi zásluhu, že ostře odděluje stát od ostatního světa v tom smyslu, že stát patří do kontextu „pravého“ světa, a odtud vyvozuje oprávněnost svých institucí a skutků.⁹

V úvahách o filosofii dějin došel Patočka k závěru, že *boží transcendence* křesťanství nevznikla v judaismu, nýbrž *je dědictvím „pravého světa“*, kdysi nahlíženého Platónem a teologicky pozměněného Aristotelem. Na základě položeném Platónem se vytvořila *nová obec*, jejíž všichni příslušníci jsou si bez ohledu na své postavení v hierarchii rovni *před nejvyšší „pravou“* realitou, a tak se opravdu podílejí na *smyslu, který sice nevytvořili, ale který „musejí napomáhat uskutečňovat“*.¹⁰ V takto modifikované křesťanské interpretaci se platónismus vykazuje jako určující rys a charakter evropských politických dějin.

V Patočkově nahlédnutí se *skutečný princip moderní technické civilizace vysvětluje tím, že od Platóna odvozené křesťanské prvky časem vytvořily neduchovní, plně „praktické“, světské a hmotné pojetí skutečnosti*

⁹ J. Patočka, *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Praha 1990, s. 76.

¹⁰ Tamtéž, s. 77–78.

jako předmětu ovládaného lidským myšlením a silou. Člověk si proto lichoť, že nyní disponuje svým životem. A opravdu má díky objevu objektivní kauzality prostředky, jak uspokojit materiální nezbytnost, hromadit statky a vnějškově vylepšovat život.¹¹ Patočka to v zásadě interpretuje jako etický problém týkající se duchovního základu *evropské civilizace*, kdy dochází k osudovému *napětí mezi jejími kořeny a technikou* s moderním individualismem. Člověk již není vztahem k bytí, nýbrž jednou z nejmocnějších sil. *Svět pojmáný jako síla* činí ze síly víc než pouhý korelát lidské manipulace, neboť bytí, které nepřestalo být světlem světa, byť se stalo světlem neblahým, je v síle skryto.¹²

Patočkovy radikální meditace o podstatě moderní technické civilizace prokazují Heideggerův vliv. Avšak na rozdíl od Heideggera Patočka vidí konkrétní a autentické možnosti obsažené v technickém výsledku evropské metafyziky. Tyto možnosti v zásadě ukazují na *eticko-politickou alternativu kladenou Platónem*, jejíž modifikace se nabízí jako důsledek ontologické realizace principu síly v každodenním životě technické civilizace. Možnost pochopit tento dějinný princip, jenž nyní všeobecně vládne, zároveň poskytuje možné řešení, možnost východiska. Naše současná technická civilizace umožňuje nejen život bez násilí, který má širokou rovnost příležitostí, ale – což je důležitější – poskytuje šanci zaměnit vládu poměrně nahodilé autority vládou těch, kdo vědí, oč jde v dějinách.¹³

¹¹ Tamtéž, s. 120.

¹² Tamtéž, s. 123.

¹³ Tamtéž, s. 125.

Patočka své pojetí etického a politického neoplatónského východiska ze současné éry historické kulminace metafyziky, včetně totality, zakotvuje čistě existenciálně. Uplatňuje pojem „frontové zkušenosti“. Jejím opakem je každodenní život, v němž se válka ve formě mírového plánování síly nevyhnutelně zmocňuje člověka.¹⁴

Nynější krize by se dala podle Patočkova nahlédnutí překonat solidaritou těch, kdo byli otřeseni ve své víře, že „život“ a „mír“ mají běžný každodenní smysl, který může každý pochopit. Tato solidarita má největší význam nyní, kdy se síla všeobecně uvolňuje. To znamená to, že solidarita otřesených je s to říci „ne“ všem opatřením, která zvětšují stav, v němž se uvolňuje síla. Taková solidarita se vyjadřuje ve výstrahách a zákazech, a tím obnovuje Sókratovo daimonion.¹⁵

Patočkův existenciální neoplatónismus je vlastně existenciálním neosókratismem; v tomto kontextu Patočka výslovně tematizuje fenomén *ryzí oběti*, jak jej vykazují případy Sacharova a Solženicyna. Ukazuje, jak ve střetu těchto mužů s technikou moci a síly cosi převládlo nad nepopíratelnou a obecně uznávanou silou totalitního komunistického režimu. To, co prokázalo převahu, nebyla žádná věc, nýbrž samo bytí.¹⁶

Patočkovy pozdější úvahy zřetelně prokazují, že *totalitní režim je výslovným programovým projevem podstaty techniky*. Ale tato podstata sama není technická. Bytostné určení techniky se spíše odhaluje v ryzí oběti a v solidaritě otřesených, jež ukazuje odpovědné východisko.

¹⁴ Tamtéž, s. 141.

¹⁵ Tamtéž, s. 141 nn.

¹⁶ J. Patočka, O smysl dneška, c.d., s. 239–240.

Díky svému radikálnímu vhledu do vlastní povahy naší doby a totalitní situace, v níž se ocitl, měl Patočka vynikající předpoklady k duchovnímu založení politického jednání, které přesahuje rámec totality a umožňuje filosoficky založené alternativní, demokratické politické řešení, jež *je zásadně s to zároveň oslovit povahu a potřeby západních demokratických systémů*. Takové duchovně politické jednání filosoficky a mravně zakotvilo a vymezilo Chartu 77 a Patočkovu ryzí osobní oběť.

Jako mluvčí Charty 77 Patočka zevrubně analyzoval vztah mezi mravností a politikou. Jeho filosofickým východiskem se stala *netechnická povaha morálky*, tj. nahlédnutí, že *morálku nelze uskutečňovat technicky*.¹⁷

Patočka pojímá morálku jako určitý druh vnitřního přesvědčení, které je předpokladem pro trvalý rozvoj možností instrumentálního rozumu, pokroku, vědomostí a dovedností. Takové přesvědčení spočívá ve vědomí naprosté *nutnosti bezpodmínečně závazných principů, které jsou „posvátné“, neboť jsou dány účely lidského jednání*. Jinými slovy tu jde o *něco, co je zásadně netechnické*. Je proto zcela neoprávněně očekávání, že v takových záležitostech nastane *spása* buď zcela nebo namnoze *od státu, tzn. od moci a síly*.¹⁸ V tomto ohledu Patočka zjevně pokračuje v tradici československé politické filosofie, která zakládá a definuje *politiku prostřednictvím nepolitické, duchovně zakotvené morálky*. Jako *Masaryk i Patočka* požaduje, aby skutečným základem a cílem politického jednání byl život

¹⁷ J. Patočka, O povinnosti bránit se proti bezpráví. In: *Charta 77 (1977-1989)*. Praha 1990, s. 31.

¹⁸ Tamtéž, s. 31-32.

– svět vnitřního mravního přesvědčení. Takové přesvědčení nemůže být navozeno běžně postupujícím technickým světem moci a síly. Nicméně, *mravní základ vnitřního přesvědčení je nezbytným předpokladem fungování kterékoli společnosti*, i té, jež je technicky skvěle vybavená.¹⁹ Určením morálky ovšem není fungování společnosti, nýbrž definice a prezentace lidskosti člověka. Tedy „nikoli člověk je to, kdo podle svých potřeb, přání a tendencí svévolně vymezuje, co je morálka, nýbrž *morálka sama člověka definuje*“.²⁰ Níterné *mravní přesvědčení je založeno ontologicky*. Patočka tak filosoficky zakotvuje pojetí a uplatňování lidských práv. To znamená, „že se i státy a společenské formace jako celek podřizují *suverenitě mravního citu*, že uznávají nad sebou *cosi nepodmíněného*, co je pro ně samotné závazné, nedotknutelné a nenahraditelné. Toto přesvědčení žije i v jednotlivcích jako základna při plnění jejich povinností v soukromém a veřejném životě. Jenom v souladu s tím existuje *skutečná záruka*, že lidé nebudou jednat pouze kvůli výhodám, anebo ze strachu, ale volně, svobodně, spontánně a odpovědně“.²¹

V této *kantovské a fenomenologické interpretaci* Patočka vymezuje společenství signatářů Charty 77 jako ty, kteří nejednají pro své soukromé zájmy, ale z pocitu povinnosti, jež se uznává jako vyšší mravní základ politiky. Právě tento smysl pro *povinnost* je skutečnou, jedinou a výlučnou základnou politické angažovanosti a práv. Takové společenství v zásadě nepřed-

¹⁹ Tamtéž, s. 32.

²⁰ Tamtéž.

²¹ Tamtéž.

pokládá, že se bude prezentovat jako mravní autorita s právem soudit jiné. Jediným účelem jeho úsilí je zachovat „při životě a čistotě vědomí, že taková vyšší autorita existuje a že jednotlivci jsou jí povinni svým svědomím a státy svými podpisy pod důležitými mezinárodními pakty; povinni nikoli pouze oportunně, tedy podle pravidel politických výhod, nýbrž i tak, že jejich podpisy na těchto dohodách znamenají, že politika je podřízena právu, a nikoli právo politice“.²² Patočka usiloval o to, aby jednání Charty 77 vytvářelo solidaritu otřesených.²³ Činnost Charty 77 pojímal jako pedagogickou v původním smyslu Platónovy Paideie, tj. jako výchovu k podstatnému duchovnímu zaměření politiky. V tomto kontextu Patočka zdůrazňoval, že „výchova znamená pochopit, že je něco jiného v životě než strach a prospěch a že tam, kde se maxima ‚účel světi prostředky‘ vykládá: ‚libovolný účel světi libovolné prostředky‘, vede to rovnou do černé díry“.²⁴

Politická filosofie Jana Patočky velmi silně ovlivnila opozici veřejnosti proti totalitnímu komunistickému režimu v Československu, a především Václava Havla, který v disidentské obci spatřoval zárodky postdemokratických politických struktur zakotvených v životě v pravdě, tj. ve službě skutečným záměrům života, charakterizovaného neformálností, nepřítomností byrokratičnosti, dynamikou a otevřeností.²⁵ Tímto způsobem Charta 77 sledovala duchovní a mravní základnu

²² J. Patočka, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, c.d., s. 32.

²³ J. Patočka, O povinnosti bránit se proti bezpráví. In: *Charta 77 (1977-1989)*. Praha 1990, s. 34.

²⁴ Tamtéž, s. 42.

²⁵ V. Havel, *O lidskou identitu*. Praha 1990, s. 113; 132.

položenou Janem Patočkou a soustředila se na kritiku totalitního politického systému. To však byl jen aktuální projev, jen jeden z možných důsledků filosoficky založeného mravního postoje Charty 77, jež z hlediska smyslu života dotazovala smysl společenských a politických institucí. Myšlenka Charty 77 se neomezuje na kritiku totality pro její porušování lidských práv. V první řadě prezentuje suverénní mravní pozici ve vztahu k jakýmkoli politickým a sociálním faktům.

Ve shodě s tímto způsobem jednání Charty 77 poskytuje československá revoluce v listopadu a prosinci 1989 jedinečnou příležitost těm, kdo studují vztah mezi morálkou a politikou. *Tato revoluce proti komunistické totalitě byla především konfliktem mezi mravními postoji občanů a typem totalitní politiky*, jež jasně ukázala barbarskou podstatu totality. Marxistický výklad dějin a pohybu společnosti zde zcela selhává. *Mravní pobouření materiálně poměrně uspokojených lidí se projevilo ve formě politické revoluce*, která smetla, tak říkajíc přes noc, totalitní komunistický režim a *uvolnila cestu demokracii*. Navíc také ukázala možnost a povahu jistého typu demokracie, který se zformoval rázem a masovým rozšířením politického jednání jako hnutí Občanského fóra a Veřejnosti proti násilí. Tyto organizace předvedly historicky typický revoluční jev svobodných společenství, jež se podstatně liší od politických stran.

Ona společenství se vynořila jako nestranné a nadstranné instituce, v nichž se *elementární občanství* vyjevuje jako základní politická dimenze člověka, včetně svobodné a rovnoprávné diskuse o veřejných problémech a odpovídajících rozhodnutích, tj. principů iniciativy a referenda. Jejich podstatou byl trvalý nástup a rozvoj politické svobody a moci bez

omezení stranickou ideologií, politickými směrnicemi nebo hierarchickým organizačním řádem. Taková uskupení měla horizontální politickou organizaci a díky dlouhodobým zkušenostem s totalitním režimem se vyznačovala zdravou nedůvěrou vůči jakémukoli řešení, jež si činí nárok být výlučně jediným správným a konečným. Tak smysl politiky v jejím původním významu, tj. mravní politika, přemohl totalitní panství, jež je jejím pravým opakem, protože zásadně eliminuje osobní odpovědnost za veřejné i soukromé věci, tj. odstraňuje autoritu individuálního mravního svědomí.

Demokratické protitotalitní revoluce národů ve východní a střední Evropě v roce 1989 – s pochopitelnou výjimkou Rumunska – vycházely z nenásilných hnutí spočívajících v horizontálních nestranických a nadstranických politických organizacích. Jako taková naznačovala *nový možný počátek v politické tradici autentického občanského života* v podmínkách, jež nebyly rozhodujícím způsobem ovlivněny stranickými aparáty a koalicemi. Společné, desítky let trvající zkušenosti s totalitními komunistickými režimy se staly významným zdrojem politického hnutí takového zaměření. Neméně důležitá byla povaha politických akcí samých, jež se projevil jako vlastní nástup demokratických revolucí ve východní a střední Evropě. V tomto ohledu československý přínos spočíval na jedné straně v nenásilných formách odporu, včetně tradic r. 1968, a na druhé straně v kritickém postoji vůči institucím na základě duchovních a mravních principů, jež nejlépe reprezentovala Charta 77. Oba prvky mají svůj původ v československé tradici politické filosofie.

Nedávný všeobecný obrat k občanství ve východ-

ní a střední Evropě byl rovněž obratem směrem k mravní politice, jež zvláště ve vztahu k mladým lidem nastolila otázku možností a mezi totalitarismu. Nyní je zřejmé, že totalita nemůže navždy úspěšně bránit vzniku a artikulaci individuální jedinečnosti, jež ji smrtelně ohrožuje. Veškeré totalitní snahy formovat společenské vědomí mladých lidí nemohou vyloučit fenomén nezaměnitelnosti každého nově přichozího na svět. Právě zde totalitní ideologie naráží na své inherentní meze. *Duchovní a mravní skutečnost bytostné plurality lidských duší* se jeví jako nepřekonatelná překážka pro ideologickou víru v *zákonitou objektivitu historického vývoje*. Podle totalitního názoru je každý jednotlivec pouhým disponovatelným materiálem, jenž je určen antinomiemi ideologicky pojímaného společenského a dějinného pohybu. Je tedy nemožné, aby totalitní způsob ideologického uvažování dospěl k poznání *podstaty dějin jako trvalého přesahu všeho domněle plánovatelného*, jako možnosti radikálního zrušení domyšlivých programů inženýrství společnosti a lidských duší. Krach projektů totalitní ideologie, historiografie, politiky, sociologie a psychologie se vždy odehrává jednáním, ke kterému dochází na základě rozhodnutí konkrétních osob v konkrétních historických, politických, společenských a kulturních situacích. Politické jednání, jež předcházelo demokratické a protitotalitní revoluci ve východní a střední Evropě, bylo motivováno mravně, se zvláštním důrazem na nenásilí jak ve svém vzniku, tak v dalším průběhu. Hospodářské a striktně sociální otázky zde byly sekundární. Určující mravní a duchovní smysl dějin vůbec, a nedávné fáze světové demokratické revoluce zvláště, se tak říkajíc vykázal v originále.

Revoluční změny ve východní a střední Evropě prokázaly nezbytnost uceleného chápání fenoménu revoluce. Revoluce není jen problémem společenských a hospodářských okolností, není jen otázkou vhodného typu racionality. Revoluce je předně a hlavně mravní otázkou a otázkou svědomí. Smysl politické revoluce kotví v transcendentním směřování lidských bytostí.

Po nenásilném revolučním odstranění komunistické nadvlády v Československu se politické hnutí Občanské fórum, které vzniklo z okruhu eticky založené protitotalitní opozice, ukázalo jako politický hazard.

Aktivistům z předchozích totalitních struktur, stejně jako různým kariéristům, se často dařilo proniknout do Občanského fóra a využívat některé politicky naivnější členy. U příznivců klasického stranického politického chování proto zesílilo oprávněné přesvědčení, že v Občanském fóru vyvstává vnitřní politické nebezpečí. Občanské fórum se od té doby rozštěpilo do několika politicky nezkušených stran.

Československá demokracie má před sebou ještě dlouhou cestu, než se stane obecně přijatým způsobem života. Je otázka, kdy a zda se jí podaří účinně přijmout mravní a politické postoje k politice, z níž vzešla.

Jedním z předpokladů skutečného pokroku tímto směrem je kritická reflexe často vyslovované fráze „návrat do Evropy“, jež ve skutečnosti často znamená útěk od sebe sama a bezprostřední přijetí a napodobení všeho, co se zdá nabízet bývalý Západ. Taková eklektičnost často odhaluje hluboce zakořeněný totalitní sklon odmítat odpovědnost za vlastní situaci a spoléhat na Velkého bratra.

I když se nyní nezdá, že dějinami prověřená česko-

slovenská tradice politické filosofie bezprostředně převládne v československém politickém životě – s významnou výjimkou Václava Havla –, mohla by obohatit a ovlivnit současnou západní diskusi o legitimitě demokracie. Soudobé ovzduší politické nespokojenosti v západní Evropě a v Severní Americe se někdy vysvětluje jako důsledek normálního procesu stárnutí.²⁶ V této souvislosti stojí za pozornost Masarykův postřeh, že moderní demokracie je ve srovnání s autoritativními režimy, jež mají za sebou tisíciletý dějinný vývoj, nápadně mladá.

Správná interpretace nynější západní demokracie by snad zněla, že je spíše dosud nevyzrálá než ve stavu rozkladu.²⁷

Zřejmě *oslabení víry v demokracii* v současnosti přímo nabízí zdánlivě realistické a zralé omezení úpravy demokracie na revizi demokratických politických mechanismů tak, aby se dostaly do souladu s politickými ctnostmi údajné občanské zralosti ovládaných. Definovat demokracii jako schopnost „*udržovat systém vlády pro relativní výhody, jež přináší, spíše než kvůli metafyzickým a magickým vzorcům, které předkládají vůdci, aby dokázali svou legitimitu*“. To by „*učinilo demokratickou politiku ryzejší, neboť by již neměla být mylně pokládána za světské náboženství*“.²⁸ Takový údajný *racionalismus a realismus nicméně demonstruje sofistické konečné řešení „záhady dějin“*. Duchovní a mravní kořeny demokracie mohou sotva být vyvráceny demagogickým zneužíváním slov. Navíc, kom-

²⁶ G. Hermet, The Disenchantment of the Old Democracies. *International Social Science Journal*, 129 (1991), p. 459–466.

²⁷ E. Ludwig, *Duch a čin*. Praha 1937, s. 183.

²⁸ G. Hermet, c.d., p. 460.

plexní složitá definice demokracie jako „svobodné volby vlády, jež zastává zájmy většiny a respektuje základní právo všech lidí žít podle své víry a základních zájmů“,²⁹ může být chápána pozitivně jako „ideální model“ pro vymezení prostředí, jež podporuje jedinečnost mravně zakotvených duší a skutků. Takový přístup k demokracii by mohl účinně překonat současný sklon omezovat pojetí demokracie na výzkumnou oblast sociologie a politologie. Svět tradičních demokratických mechanismů by tak mohl být kriticky revidován s ohledem na konstitutivní prvky, jejichž problematické vztahy ke kultu objektivity a statistického průměru jsou schopny anulovat lidskou jedinečnost.³⁰

Když se nyní svět snaží ukonejšit a uklidnit tváří v tvář bezprostřední alternativě zkázy, zdá se, že dozrál čas pro radikální zvrát obvyklého politického chování, spoléhajícího se na údajně nové a lepší způsoby sociálního, hospodářského a světového řízení.³¹ Jedinou možnou podmínkou skutečného a nadějněho politického obrození je radikální změna základu politických postojů směrem k metafyzice individuální duše a světa, jež dosud byla všeobecně podceňována proto, že je tak znepokojivá. Jinými slovy, dosud je možné obrátit se k nejhlubším nesvévolným základům lidského života samého, tj. k podstatě života v jeho vlastní problematičnosti, jež je předpokladem reality proto, že je předpokladem jakéhokoli jevu. Duchovní život jako opravdový základ lidskosti poskytu-

²⁹ A. Touraine, *What Does Democracy Mean Today?* *International Social Science Journal*, 128 (1991), p. 268.

³⁰ V. Havel, Svět má svou duši. *MF Dnes*, 5. 2. 1992, s. 2.

³¹ Tamtéž, s. 6.

je základní rovinu shody v nesouhlasu, či jak to formuloval Patočka, jednotu bez jakékoli pevné půdy.³²

Takto pojatá filosofická legitimita demokracie *umožní* nadějnou orientaci ve světě po studené válce. Nebylo náhodou, že se tato filosofie politiky objevila v části Evropy, která je kvintesencí plurality, tedy v oblasti *mezi Německem a Ruskem*, kde po staletí poměrně značný počet malých národů usiluje o život ve svobodě. Organická jednota individuální rozmanitosti tamějších národů je nejen předpokladem evropské jednoty, nýbrž také kardinální podmínkou vyřešení východní otázky, což historicky znamená organické spojení Evropy, Asie a Afriky. Takový fundamentální evropský problém nemůže být skutečně vyřešen bez příslušných duchovních a mravních základů. V politické filosofii tato otázka naznačuje potřebu hluboké a pádné legitimizace politiky, jejímž vlastním jádrem je demokracie, byť demokracie dosud nikoli v plné a nejvlastnější podobě.

Československá tradice politické filosofie, jež stála u zrodu Československa, vytvořila nosnou myšlenku evropské jednoty³³ a byla původním zdrojem obnovy demokracie v československém prostoru, může a musí přispět k řešení tohoto aktuálního úkolu.

Studie vychází z textu stejnojmenné přednášky, kterou autor přednesl na mezinárodním kolokviu politické filosofie L'expérience de la démocratie 26. května 1992 v Paříži.

³² J. Patočka, Duchovní člověk a intelektuál. *Souvislosti*, 1990, č. 1, s. 15.

³³ T. G. Masaryk, *Nová Evropa*, c.d.

Komenského idea pampaedie a Platónova paideia

Současný stav komeniologického bádání zjevně prokazuje, že Komenského všenápravné dílo je v zásadě pozoruhodnou ukázkou křesťanského platónismu, tj. syntézou dvou určujících pramenů, z kterých vyrůstá evropská kultura.¹ Zkoumání zaměřené na ústřední smysl evropské kultury nezbytně dospívá k řecké koncepci PAIDEIA (tj. výchovy a vzdělávání jako vědomého utváření lidských ctností), již se v antickém světě dostalo nejdůležitějšího teoretického propracování u Platóna.²

Řecký pojem PAIDEIA překládali Římané jako CULTURA ANIMI nebo HUMANITAS. V prvním případě jde o překlad určujícího významu tohoto pojmu u Platóna, tj. EPIMELEIA TÉS PSYCHÉS, starost o duši. Druhá verze latinského překladu, výraz HUMANITAS, již příznačným způsobem zastírá základní smysl původního Platónova pojetí.

¹ P. Floss, Komenský a Platón. *Studia Comeniana et Historica*, 1974, 8–9, s. 97; P. Floss, Kynismus jako filozofická a kulturně sociální tradice a dílo J. A. Komenského. *Studia Comeniana et Historica*, 1986, č. 3, s. 6; J. Nováková, Nové doklady o poměru Komenského k Platónovi. *Listy filologické*, 98 (1975), s. 28–32; J. Nováková, Antika v Komenského *Clamores Eliae*. *Listy filologické*, 1977, č. 3, s. 155–161; J. Nováková, Antika v díle J. A. Komenského. In: *Antika a česká kultura*. Praha 1978, s. 262–276; F. Novotný, *O Platónovi*, IV (Druhý život). Praha 1970, s. 661–667; J. Patočka, *Aristoteles, jeho předchůdci a dědicové*. Praha 1964, s. 329–388.

² W. Jaeger, *Die geistige Gegenwart der Antike*. Berlin 1929; W. Jaeger, *Platos Stellung im Aufbau der griechischen Bildung*. Berlin 1928; W. Jaeger, *Paideia*. Berlin 1959.

Platón chápe PAIDEIA jako systematické vedení nadaných individuí k nahlédnutí pravdy, tj. světa idejí, a k životnímu způsobu, který tomuto nahlédnutí odpovídá. Jedině život v pravdě je v Platónově pojetí životem skutečně šťastným a svobodným, protože uskutečňuje a dovršuje přirozené lidské tihnutí k idejím. Takto chápaná PAIDEIA je u Platóna totožná s filosofií. Platón své pojetí příkře odlišuje od koncepce výchovy, kterou zastávali sofisté, tj. od pojetí výchovy a vzdělávání, jež člověka přivádí výhradně k užítkově praktickému, technickému zvládnání životních situací a jehož jediným kritériem je hmotný a mocenský prospěch. Jako alternativa k sofistickému hodnotovému relativismu je Platónova filosofie jako PAIDEIA odpovědí na krizi původních hodnot řecké obce, jež se projevovala koncem pátého století př.n.l.³

Příznačným projevem tehdejší krize řecké polis byl Platónovi tragický osud jeho učitele Sókrata, který usiloval o překonání této situace diskusí, jež se zaměřovala na kritické postižení povrchního a krátkozrakého chápání občanských ctností.

Platónova filosofická výchova a zároveň státověda směřuje k realizaci takového společenského uspořádání, v němž by se každý občan věnoval činnosti odpovídající jeho vrozeným schopnostem. Tímto způsobem by si občan uvědomil své odpovídající místo ve společenském uspořádání založeném na směřování k neměnným idejím, které spočívají v ideji dobra. Pouze v takto uspořádané společnosti nemusejí filosofové, tj. lidé žijící z nahlížení pravdy života a světa, umírat násilnou smrtí. Taková společnost zároveň zaručuje blaženost všech svých občanů. Podmínkou

³ Srov. tamtéž.

existence Platónova ideálního státu, jak jej rozvrhuje v *Politei*, je celoživotní výchova nadaných jedinců z filosofického stanoviska, probíhající po etapách od útlého dětství do stařeckého věku.

Kořeny Komenského všenápravového výchovného úsilí jsou zákonitě obdobné důvodu vzniku Platónovy filosofie jako výchovy, jež je jediným smyslem existence státu, výchovy, která není pouhým pěstěním utilitárně chápaných individuálních schopností a vlastností, jak tomu bylo u sofistů, nýbrž je určujícím životním smyslem. Tak jako Platón i Komenský dospívá k radikálnímu zamyšlení nad příčinami a možnými východisky z tehdejší, v Komenského době již celoevropské kulturní krize, jejímž vnějším drastickým projevem byla zničující třicetiletá válka. Jako se Sókratova smrt stala bezprostředním podnětem Platónova filosofického činu, který spočívá v radikálním ztožnění filosofie a výchovy, tak Komenského všenápravné snahy vyplývají ze zásadního zamyšlení nad příčinami tragického osudu jeho národa, který jako první přijal a realizoval myšlenky reformace „a který samojediný odolal vzteklosti Antikristově po celé století, aby zatím ostatní národy přijaly osvícení“.⁴

Jako v Platónově pohledu byl příčinou společenského a duchovního úpadu všeobecně lhostejný a povrchní přístup společnosti k významu občanských ctností, tj. stanovisko, které nejlépe vyjadřoval sofistický hodnotový relativismus a technický utilitarismus, tak je podle Komenského zjištění příčinou kulturního úpadku jeho doby polovzdělanost vydává-

⁴ J. A. Komenský, list 117, *Korespondence J. A. Komenského*. Praha 1897, český překlad J. Hendricha. In: *Listy státníkům a přátelům*. Praha 1939, s. 8.

jící se za vzdělání, chlubitivá neumělost vystupující jako poctivá pracovitost, zdání ctnosti vydávající se za ctnost a pokrytectví vystupující pod maskou zbožnosti.⁵ Komenský v *Pampaedii* dále konstatuje, že na světě převládla povrchní znalost věcí, vše se vydává za něco, čím ve skutečnosti není, jedním slovem: svět se stal maskou.⁶ Jediným lékem proti tomuto úpadku ohrožujícímu samotný smysl lidské existence je v Komenského pampaedickém pojetí základní proměna veškerého lidského vzdělávání: „... omnia hominum studia inverti necesse est, ab imis fundamentis“.⁷

Bytostná proměna výchovy člověka se musí řídit třemi zásadami:

1. místo útržkovitého vědění poskytnout vědění celkové (totalis);

2. toto vědění nesmí být povrchní a pouze vnějškové, nýbrž pevně založené (solidus) a věcné (realis);

3. nová výchova nesmí být obtížná a vynucovaná, nýbrž musí probíhat v klidu a v přívětivém ovzduší (lene et placidum), protože jediné tak jsou její výsledky trvalé.⁸

Komenský přitom chápe výchovu jako celoživotní proces od období před narozením dítěte (schola geniturae) až po školu smrti (schola mortis). Určující platónský rámec Komenského filosofie výchovy tak v pampaedické části *Všeobecné porady o napravení věcí lidských* vystupuje zcela zřetelně.

Mezi Platónovou filosofickou PAIDEIA a Komen-

5 J. A. Komenský, *Pampaedia*. Heidelberg 1965, IV/1.

6 Tamtéž, IV/2.

7 Tamtéž, IV/3.

8 Tamtéž.

ského všenápravnou koncepcí výchovy, jak je podána v *Pampaedii*, je však zjevný rozdíl. Specifická odlišnost mezi oběma bytostně spřízněnými filosoficko-výchovnými koncepcemi vyrůstá z druhého základního pramene Komenského všenápravných snah, z druhého základního kamene evropské kultury, tj. z křesťanství. U Komenského se tento prvek projevu je jako pozoruhodný plod české reformační, původně husitské tradice, a sice jako důsledný demokratismus jeho výchovné koncepce.⁹

U Platóna se dokonalé individuální dovršení cíle filosofické výchovy, tj. nahlédnutí idejí a následné zpětné působení na společnost v jejich smyslu, týká výhradně malého počtu filosofů, tedy takových lidí, kteří jsou nejen nadáni vynikající pamětí, chápavostí a učenlivostí, nýbrž kteří zároveň nejsou malicherní, resp. jsou neustále zaměřeni na celek věcí, nazírají je v jejich trvání a časové proměně s přiměřeným odstupem. Proto si příliš necení života s jeho vnějšími požitky. Existenci tohoto lidského typu zaručuje podle Platóna včasný a neustále pokračující výběr nadaných jedinců a jejich postupná filosofická výchova probíhající od dětství až do pozdní dospělosti.¹⁰ Mluvit o mnohých filosofech je proto u Platóna *contradictio in adjecto*. Nikoli však u Komenského, který v tomto bodě platónskému pojetí výslovně opouje.

⁹ D. Čapková, Domácí kořeny základních rysů Komenského pojetí univerzálního vzdělávání. *Pedagogika*, 1973, s. 439–458; D. Čapková, Demokratismus Komenského systému celoživotního vzdělávání. In: *Demokratizmus v diele J. A. Komenského*. Bratislava 1984, s. 16–17; J. Patočka, c.d., viz poznámka 1.

¹⁰ Platón, *Politeiá*.

Výchova k nahlédnutí idejí – výchova k filosofii – se podle Komenského musí týkat všech: „Nemo igitur hominum non Philosophus esse debet: quia animal rationale factus, rationes rerum contemplari, aliisque commonstrare jussus.“¹¹ Nikdo nesmí být nefilosofem: protože (každý) byl stvořen jako rozumný tvor a bylo mu přikázáno nahlížet pravé příčiny věcí a ukazovat je druhým.¹² Na protiargument poukazující na nerovnost lidí z hlediska duševních schopností Komenský odpovídá: „...ad Animam rationalem semper aliqua datur accessus, ea qua datur instillanda est Lux.“ (Vždy někde existuje přístup k rozumné duši, kudy je třeba vnést světlo.)¹³

Komenského demokratická reforma platónské koncepce PAIDEIA, tak jak je podána v *Pampaedii*, tj. ve čtvrté části *Všeobecné porady o nápravě věcí lidských*, zabývající se reformou vzdělávání, je filosofickým dovršením demokratické podstaty husitství a z něj vyrůstajících dalších fází české reformace. Duchovní demokratismus husitství se jednoznačně ukazuje v prvním ze čtyř pražských artikulů: „Aby slovo Boží bylo po království českém svobodně a bez překážky řádně od kněží Páně kázáno a zvěstováno.“¹⁴ Základní husitský požadavek svobodného šíření křesťanských zásad a idejí mezi všemi vychází z křesťanského pojmání člověka stvořeného k božímu obrazu (imago Dei) a z něho vyplývající rovnosti všech lidí před bohem. Uvedený husitský výklad Bible byl odpovědí na

¹¹ J. A. Komenský, *Pampaedia*, II/29.

¹² Přeložil autor.

¹³ J. A. Komenský, *Pampaedia*, II/30.

¹⁴ Vavřinec z Březové, *Husitská kronika*. Překlad F. Heřmanský. Praha 1979, s. 50.

krizový stav, na kritickou situaci, v níž se ocitla tehdejší křesťanská Evropa.

Původně husitský, křesťanský duchovní demokraticismus Komenský završuje nebyvalým požadavkem všeobecné náboženské tolerance a vytyčením ideálu věčného míru. Nezbytným předpokladem realizace těchto cílů je dovršující proměna původního husitského požadavku svobodného a veřejného hlásání božího slova, která spočívá v demokratizaci platónského ideálu filosofie jako výchovy, tj. v požadavku výchovy všech ve všem a z hlediska celkového smyslu veškerého jsoucna (Omnes, Omnia, Omnino), jak jej Komenský podává v *Pampaedii*: „...ad Omnes homines vera Sapientia collustrandum; vera Politia in Ordinem redigendum: veraque Religione ita Deo uniendum, ut suae in Mundum missionis fine excidere possit nemo.“ (Všechny lidi osvětit pravou moudrostí; spravedlivým státním zřízením je opět uvést v řád; opravdovým náboženstvím je spojit s Bohem tak, aby se nikdo nemohl minout smyslem svého poslání na světě.)¹⁵

Požadavek všeobecného osvětlení lidstva Komenský v *Pampaedii* rozčleňuje do tří základních směrů:

1. RATIO, tj. světlo božského rozumu v člověku, kterým sebe sama zevnitř a věci mimo sebe pozoruje, rozvažuje (contemplatur) a rozvažováním soudí (contemplans disjudicat). V Platónově duchu Komenský konstatuje, že takto bezprostředně vzniká láska k dobru (Boni amor), a sice jako vůle, kterou člověk neustále vyhledává a následuje žádoucí věci a svou touhu zaměřuje na budoucnost, ba věčnost.¹⁶

¹⁵ J. A. Komenský, *Pampaedia*, I/9.

¹⁶ Tamtéž, III/6.

2. ORATIO, tj. řeč jako výron tohoto světla od člověka k člověku, tedy jasná a zřetelná komunikace vlastního nahlédnutí druhým.¹⁷

3. OPERATIO, tj. na vůli závislé provedení poznání a sděleného.¹⁸

Komenský se v této souvislosti sice dovolává Cardana,¹⁹ avšak jeho důraz na činné uplatnění poznání pravdy je zcela v duchu Husovy FIDES CARITATE FORMATA. Komenský ve své metafyzice zakládá žádoucí lidské jednání v pojmu CHRÉISIS, tj. v užívání boží pravdy člověkem.²⁰ Neustálým úkolem, plným uskutečněním CHRÉISIS je náprava lidských věcí, tak jak ji proklamuje *Všeobecná porada*.²¹

V souvislosti s Komenského CHRÉISIS je třeba upozornit na významnou pasáž v Pambiblii, tj. v šesté kapitole *Pampaedie*, jež se zabývá knihami jako univerzálními nástroji vzdělávání lidského ducha.²² Komenský se zde přimlouvá za to, aby většina pampaedických učebnic byla podána dialogickou formou, a v této souvislosti se přímo odvolává na Platónovu *Politeiu*: „Nam si recte apud Platonem Trasymachus dixit: Facilius esse interrogare quam respondere²³ (quod

¹⁷ Tamtéž.

¹⁸ Tamtéž.

¹⁹ Tamtéž, III/7.

²⁰ K. Schaller, Komenskýs Handlungstheorie. In: *Comenius: Erkennen – Glauben – Handeln*. Hg. Klaus Schaller, Sankt Augustin 1985, S. 208; D. Čapková, Grundzüge der Theorie menschlicher Aktivität bei Komenský, c.d., S. 216.

²¹ *Comenius: Erkennen – Glauben – Handeln*, c.d.: Diskussionsbericht, S. 247.

²² J. A. Komenský, *Pampaedia*, VI.

²³ Platón, *Politeiá*, kniha I, 338.

vere dici nemo dubitat), ecce labores docentium et discentium reddendi faciliores via parata! qua Omnes de Omnibus sapienter interrogare, et ad sapienter interrogata, sapienter respondere, consuescant; sive docentibus interrogandi vices demandentur, sive discentibus. Utramque enim personam sustinere, asuescet illorum quisque tum inter discendum, tum inter examinandum. Atque ita de omnibus prudenter interrogare et respondere, si docti fuerint omnes, Sapientes evadent omnes.²⁴ (Neboť Platónův Trasymachos má pravdu, když říká, že je snadnější se ptát než odpovídat. – O této pravdě nikdo nepochybuje. – Hle, zde je připravena cesta, jak učitelům, tak žákům usnadnit práci! Tímto způsobem si každý zvykne moudře se na vše dotazovat a moudře odpovídat na moudře kladené otázky, ať již se ptá učitel nebo žák. Tak si každý zvykne na to zastávat obě role, ať se již učí nebo zkouší. Tak se stanou moudrými všichni, jestliže se naučili na vše rozumně ptát a odpovídat.)²⁵

V sedmém listě se Platón výslovně dotýká problému recepce filosofie v písemné formě a k této otázce se vyjadřuje naprosto jednoznačně.²⁶ Zásadně odmítá napsat výkladovou učebnici své filosofie, protože její povaha se příkře odlišuje od ostatních věd. Je tomu tak proto, že Platón ztotožňuje filosofii s PAIDEIA, s pedagogikou, tj. s dospíváním k poznání pravdy, idejí a s životem z jejich perspektivy. Nejde o knihu, nýbrž o neustálé společné zkoumání a soužití, z nějž jedině může dojít k nahlédnutí určujícího smyslu všeho, co jest. Platón proto nepíše učebnice, nýbrž dialo-

²⁴ J. A. Komenský, *Pampaedia*, VI/14.

²⁵ Přeložil autor.

²⁶ Platón, *Epistulae*, VII, 341 c–d.

gy, tedy návody ke způsobu onoho společného zkoumání, vzájemného pospolitého dotazování, jež je jedinou možnou cestou k pravdě, filosofickou PAIDEIA.

I když Komenský Platóna patrně nepoznal z přímé četby, je mu jeho význam natolik jasný a zřejmý, že se stává jeho základním filosoficko-pedagogickým východním bodem. Tuto skutečnost dosvědčuje i Komenského jednoznačný příklon k dialogické formě podání pampaedických učebnic. Dialog je mu, tak jako Platónovi, nezbytným typem smysluplného soužití mezi lidmi, tj. soužití pedagogického, pampaedického. Úzké a nutné propojení filosofie a společenského života je v tomto bodě u obou myslitelů zcela zjevné. Dialogická komunikace je u obou filosofů výchovy jedinou skutečnou cestou k pravdě. U Komenského je nadto cestou snadnou, jež proto odpovídá jeho základnímu požadavku na CHRÉISIS, který se zaměřuje nejen na totalitu a věcně pevné založení požadovaného vědění, nýbrž právě tak na jeho nenucenost a přívětivou formu podání. Tak se ukazuje, že podstatou praxe lidského jednání ve smyslu poznané a poznávané pravdy je u Komenského platónská dialogická komunikační forma. V případě problému snadnosti celoživotního filosoficko-pedagogického dialogu se však oba myslitelé rozcházejí.²⁷

Komenského radikální demokratizace Platónova výchovného konceptu vychází z požadavku, aby každý člověk žil podle svého základního lidského určení, jímž je poznání pravdy a život podle ní. V *Pampaedii*, která je pedagogikou ve smyslu všenápravné filosofie výchovy a vzdělávání, Komenský v duchu svého demokratického přístupu vyvozuje důsledky z tehdej-

²⁷ Tamtéž, 340 b–341 a.

ší běžné, původně však antické (Filón Alexandrijský, Plótínos) koncepce člověka, resp. lidské duše jako zrcadla odrážejícího celek věcí zpět k jeho zdroji. Komenskému tuto myšlenku zřejmě zprostředkovala četba Kusana v tehdejší Pinderově výboru *Speculum intellectuale*.²⁸ Pojetí člověka jako zrcadlího ohniska kosmu je předpokladem zásadní možnosti filosoficky pojaté výchovy, která zprostředkuje smysluplné poznání všeho všem.²⁹ Komenský tak z tradiční filosofické koncepce člověka, kterou dvě století nato dialekticky rozvinul Hegel, vyvozuje radikálně demokratické výchovné důsledky, a tím pokračuje v české reformační tradici. Zde se plně osvětluje nezastupitelný význam Komenského CHRÉISIS, a sice jako přiměřeného a nenásilného způsobu, jak každého dovést k realizaci bytostného určení člověka ve výše uvedeném smyslu. Plné uskutečnění tohoto výchovného ideálu je v Komenského pojetí totožné s celosvětovou reformou individuálního a politického života, s reformou, která staví jak individuální, tak politický život z hlavy na nohy, tj. z dosavadní polovzdělanosti hodnotového relativismu a malicherného egoismu je individuální a politický život obrácen k svému celkovému duchovnímu smyslu. Platónův ideál se v reformační verzi Komenského stává věcí všech.

Ústřední smysl Komenského snah, který předklá-

²⁸ J. Patočka, c.d., viz poznámka 1.

²⁹ P. Floss poukazuje na jiný filosofický zdroj Komenského demokratismu, a sice na středověký a renesanční novoplatónismus, kde „finitum esse“ nese stopy „infinitem esse“. Není náhodou, že autor v této souvislosti uvádí Viklefovo upřednostňování existence oproti esenci. P. Floss, Filosofické předpoklady Komenského demokratismu. *Studia Comeniana et Historica*, 1973, č. 5, s. 77–89.

dá *Všeobecná porada o nápravě věcí lidských*, se ve své době setkal s nepochopením. Tuto skutečnost lze snadno vysvětlit tím, že Komenského doba byla v první řadě epochou nástupu novověké přírodovědy, která pak světovou scénu ovládla na staletí. Příznačný byl pro tuto situaci Komenského spor s Descartem. Zakladateli novověké filosofie musely Komenského koncepty připadat jako anachronické spojování filosofie s teologií.

Duchovní zdroj Komenského všennápravného usilování prokazuje svou aktuálnost teprve v přítomné době, kdy si přírodní vědy začínají klást otázku po smyslu svého provozu. Dochází-li k sebereflexi přírodních věd až nyní, je třeba připomenout, že dosaďadní situaci způsobilo osudové, byť i pochopitelné rozhodnutí Britské královské učené společnosti, tj. první vědecké komunity v moderním slova smyslu, vyloučit ze své činnosti politická, náboženská a veřejná témata. Ideál vědy se tak na dlouhou dobu účinně izoloval od otázek po smyslu individuálního a společenského života. Komenského *Všeobecná porada* je očividně pravým opakem rozchodu vědy s uvažováním o smyslu života a světa a se společenským děním, k němuž v jeho době došlo.³⁰ Je zřejmé, že bez přirozené komunikace se společností, bez skutečné společenské odezvy, bez skutečného oslovení společnosti, z jejíž půdy věda vyrůstá, se vědecký život stává pseudokomunikací, jež pouze zastírá atrofii. Význam Komenského střetnutí s vědou 17. století není dosud v těchto souvislostech zdaleka doceněn.

³⁰ J. D. Bernal, Comenius and the organisation of modern science. *Archiv pro bádání o životě a díle J. A. Komenského*, 18 (1959), příloha, s. 67–77.

Jakým způsobem nás může Komenského filosofie výchovy, jež je svou podstatou, jak se ukázalo, duchaplnou demokratickou reformou Platónova pojetí filosofie jako individuální a státní výchovy, oslovit dnes? Nepodobá se výchova a vzdělávání v současném světě někdy spíše sofistickému způsobu výchovy, tedy takové výchově a vzdělávání, které se zakládají výhradně na technické utilitaritě? Nejde o takový typ výchovy, který Komenský v *Pampaedii* oprávněně kritizuje jako útržkovitý a parciální, povrchní, obtížný a vynucený?³¹

Celosvětovou tendenci k tomuto způsobu vzdělávání nelze popřít. V této souvislosti je Komenský svým všenápravným vychovatelským záměrem nanejvýš aktuální. Komenského úsilí o pojetí výchovy, které směřuje k uvědomění člověka ve smyslu jeho existence, aby se především a v první řadě člověkem skutečně stal, aby se na tuto svou nezastupitelnou možnost zásadně zaměřil, a to celým svým životem, toto Komenského úsilí vysvětluje jeho pojetí života jako školy a školy jako života. Takto chápaný smysl Komenského snah a jeho přínos světové kultuře je neustálým úkolem, který nikdy není jednou provždy vyřešen, nýbrž se před člověka, společnost a státy vždy znovu naléhavě staví jako otázka po celkovém smyslu lidství. Způsob Komenského odpovědi na tuto otázku vyrůstá ze samotných základů evropské kultury, které do té doby nevídaným způsobem demokraticky reformuje. Tím je Komenský neustále živým příkladem a výzvou.

³¹ J. A. Komenský, *Pampaedia*, IV/3.

Komenského přístup k filosofickým předpokladům moderní vědy ve světle přítomnosti

Čas Komenského byl časem Reného Descarta, zakladatele filosofické báze matematické přírodovědy, jedné z definičních charakteristik modernosti. Komenského pojetí celosvětové, zásadní duchovní a mravní reformy lidských věcí bylo neslučitelné s Descartovým filosofickým stanoviskem z následujících důvodů:

1. chyby týkající se nejjednodušších prvků logických definic ve filosofii, jak sám Descartes uznával;
2. z toho plynoucí nejistota Descartova důkazu pro fundamentum inconcussum veritatis, zvláště EGO COGITO, ERGO SUM;
3. odtud vyplývající nemožnost poznat účely věcí;
4. Descartovo dvojznačné tvrzení, že existuje univerzálně platná, jasná a jistá znalost, byť připouštěl, že běžné vnímání je chaotické.¹

Komenského objev základní dvojznačnosti v Descartově transcendentální egologii odpovídá nedávné filosofické diskusi.² Dnes se na filosofický základ moderní matematické přírodovědy pohlíží jako na předchozí vývoj jen jedné strany karteziánské mince. Descartes kladl EGO COGITO jako důkaz pro RES COGITANS a postuloval následující poznání přírodních zákonů MORE GEOMETRICO.³ Hlavní filosofická ten-

¹ J. A. Komenský, *Opera omnia*, vol. 18. Praha 1974, p. 44–45.

² Srv. J. A. Rogozinski, „*Wer bin ich, der ich gewiss bin, daß ich bin?*“ *Ein Tod des Subjekts?* Wien 1987, S. 86–107.

³ Viz *Discours de la Methode*, část V.

dence metafyziky subjektivity, jež vytvořila duchovní základy moderní vědy, vede od Descarta přes Spinozu k francouzskému osvícenství, pozitivismu a k neopozitivistické logice vědy.

Triumfující a převládající pohyb moderní vědy včetně její exaktnosti dosahuje, jak se zdá, svého vrcholu. To nám poskytuje výjimečnou příležitost kriticky a zevrubně reflektovat jeho předchozí dráhu. Současný stav tzv. exaktních věd, jenž značně působí na humanitní a společenské obory, se často chápe ve vztahu k technice. K jejich typickým charakteristickým rysům patří funkcionalismus, dokonalost, automatizace, byrokratizace, informace atd. Jejich určující vnitřní hnací silou je totální ovládnutí všeho a každého silou. Ale náš svět, který roste exponenciálně, nemůže být z vlastní podstaty absolutně dokonalý. Ustavičná přítomnost neovládaného ve formě chaosu uprostřed organizovaného života a světa naznačuje, že existuje cosi neovladatelné jako takové, jež se nedá vyčerpávajícím způsobem definovat jen jako nedostatek organizace. Vlastně ukazuje, podle Patočkových slov, „nepřítomnost podstatného“.⁴

Osudová situace našeho údobí vědy a techniky se zdá být výsledkem dvojího historického rozhodnutí, jež bylo učiněno v Komenského době. Komenského kritická reflexe o něm včetně jeho předpokladů se nyní zdá být ověřena jako pravdivá.

Na jedné straně důkaz, který Descartes uvedl pro EGO COGITO, byl odloučen od své podstatné těkavosti a potenciality, aby vytvářel přesvědčivou, leč povrchní a kvazifilosofickou základnu pro moderní

⁴ J. Patočka, *Přirozený svět jako filosofický problém*. Praha 1970, s. 227–228.

vědu. Na druhé straně Britská královská společnost, jež byla první učenou organizací v moderním smyslu slova, rozhodla, že z vědy vyloučí všechny politické, náboženské, mravní a veřejné náměty. Od té doby je paradigma vědy účinně izolováno od téměř všech problémů, jež se týkají smyslu individuálního a společenského života.

Komenského přístup ve *Všeobecné poradě o nápravě věcí lidských* podává zřetelné nahlédnutí, jež nepřipouští oddělování vědy od uvažování o smyslu života a světa, včetně společenských a politických záležitostí. Srovnáme-li současný stav vědy s Komenského kritikou jejích počátků, zdá se, že se prokázala správnost jeho názoru. Co nyní s komunikací mezi vědou a veřejností? Je třeba uznat, že tzv. popularizace vědy je značně rozvinutým podnikáním. Ale jaká věda je předmětem takové popularizace? Namnoze tzv. exaktní a technické vědy a tzv. praktické obory. Jedno i druhé ukazuje, že můžeme popularizaci chápat jako ideologii, jež vědu představuje jako rozhodující sílu našeho světa a života, zasluhující si náležité uctívání.

Ideologie vskutku převažující síly techniky ve vztahu k údajně exaktním přírodním vědám svou přesvědčivostí posiluje ideologický postoj ke světu jako k úhrnu hmoty a smyslu, jež je člověku k dispozici. Pokud jde o praktické společenské vědy, ideologie technických věd se ukazuje jako přesvědčivá víra v úplnou možnost řídit člověka podle jeho údajně objektivních a systematických sfér, rolí a funkcí. To se rovněž týká společnosti, kultury, civilizace, politiky, historie a náboženství.

Nedostatek podstatného vzhledu do lidských záležitostí je zde nanejvýš zřejmý, zvláště pokud jde o náboženství. Při univerzálním vlivu síly techniky se by-

točný nedostatek týkající se smyslu a významu života může z náboženské perspektivy jevit jako nepatřičný, povrchní a jednostranný přístup k samému srdci lidství. Tím se vážně degraduje bytostně lidské úsilí přesáhnout vlastní omezení směrem k věčnému bytí a dobru. Obdobné varovné příznaky lze rovněž sledovat v politice, kultuře a společnosti. Nejdůležitější je významné napětí mezi technickým zacházením s uvedenými podstatnými oblastmi lidského života a postojem k nim, pokud se smysl lidského života a světa pojímá jako netechnický.

To rovněž platí v oblasti pedagogiky. V daném ohledu má mimořádnou aktuální platnost Komenského pojetí výchovy jako života a života jako výchovy, tj. jako nikdy nekončícího úkolu lidí stávat se skutečnými lidmi. Komenského duchovní a mravní pojetí lidství přímo zasahuje předpoklady a stav vědy dnes. Na nejvyšším stupni své totální technické moci a vlivu začaly si nyní přírodní vědy klást otázku po smyslu svého zdánlivě samozřejmého vývoje. Již roku 1642 Komenský nadhodil a analyzoval stejný typ problému, když byl svědkem počátků moderních přírodních věd.⁵ Komenský varoval před omezeními moderní vědy a zdůrazňoval, že přírodní vědy mají k dispozici jen základy božské moudrosti a že mohou položit jen fundament lidské moudrosti, který se musí dovést k svému naplnění. Podle Komenského výkladu bude moderní scientismus duchovně směšný, nebude-li překonán, stejně jako na hlavu postavená babylonská věž, nestavěná směrem k nebi, nýbrž směrem k zemi.⁶

⁵ Srov. J. A. Komenský, *Via Lucis*. Praha 1961.

⁶ Tamtéž, s. 24.

Oprávněnost Komenského předpovědi je nyní zjevná, když technicky na hlavu postavená moderní věda dosáhla samého vrcholu své univerzální nadvlády. V takové kritické situaci jde o to, zda převládne setrvačné zvěčnění totálního technického osvobození síly, nebo zda bude taková moderní tendence opuštěna a dojde k upřímnému návratu k jejím duchovním a mravním předpokladům. Pokud se zvolí druhá možnost, bude to znamenat jasné odmítnutí moderní vágnosti a polovzdělání, jež jsou dnes tak typické a převládající.

Moderní vágnost nabývá dvou typických hlavních podob. Na jedné straně ideologie, tj. přímé spojení nahlédnutí existence s věcí, jež musí být nutně prakticky uskutečněna, vzniká v pohledu na svět jako jev skládající se z nesmiřitelných rozporů. Na druhé straně pojetí světa jako pole univerzální relativity. Původním předpokladem moderní vágnosti je klasická sofistika, jež redukuje význam filosofického nahlédnutí.

Relativizace a ideologizace světa i sebe sama si začínala podmaňovat evropské lidstvo za Komenského života. Byla to doba katastrofální třicetileté války, jež duchovně rozdělila v nenávisti celý křesťanský kontinent na staletí. Jde o období relativizace a subjektivizace světa a člověka včetně mohutného nástupu přírodních věd. Komenského postoj vůči počátkům moderního evropského polovzdělání a vágnosti byl v pravém smyslu radikální: „...je nezbytné provést základní obrat celého lidského vzdělávání.“⁷ Komenský soudil, že chronické nebezpečí zásadní lidské lhostejnosti musí být odstraněno radikálním přeorientová-

⁷ J. A. Komenský, *Pampaedia*. Heidelberg 1960, IV/3.

ním vzdělání tak, aby všechny lidské řeči směřovaly k svým duchovním a mravním základům.

Komenského projekt zaměřený do budoucnosti nicméně převážila zásada politického oportunismu spolu s vyhlášenou izolací moderní vědy od záležitostí duchovních a politických. Bylo snad nutné, aby dějiny evropské civilizace postupovaly takovým směrem až do konce, kde se samozřejmost oné cesty stává problémem. Ústředním momentem procesu byla Francouzská revoluce. Její dějinné zemětřesení definitivně ohlásilo konec dřívějšího typu evropské sociální a politické struktury, jež spočívala v úzkých kontaktech mezi monarchií, církví a stavy. Ty byly zničeny bez jakékoli přiměřené náhrady. Nově zrozená demokracie evropského kontinentu se nerozšířila do ostatních sfér lidského života, ale tradiční mravní a duchovní regulační faktory ztratily svou samozřejmost.

I dnes se dosud nová mravní, duchovní a demokratická sebedůvěra dá stěží chápat jako obecně uznávaná a přijímaná vlastnost demokratického člověka *HOMO EUROPEUS*. Tzv. inteligence se vyznačuje značným stupněm polovzdělání, tj. nepřítomností ústrojných vztahů mezi racionalitou, morálkou a duchovností. Proto oblasti demokratické politiky ještě chybí jakékoli uvědomělé spojení mezi zákonností a morálkou. A tak je dnes dosud klíčovým problémem potřeba legitimizovat demokracii skutečně přesvědčivým způsobem.

Ve 20. století dosáhla arogance mravní vágnosti a polovzdělání vrcholu v totalitních režimech komunismu a nacismu. Nynější fáze rozvoje zásad lidských práv, včetně příslušné doktríny přirozeného práva, není zatím s to vyrovnat se s těmito typickými příznaky našeho věku.

Technika a totalitní pokušení zřejmě koincidují a spolu s náboženským ideologickým fundamentalismem a politickým diktátorstvím ohrožují základy demokracie. Zdá se, že sebedůvěra liberálního racionalismu, stejně jako současná víra ve všemohoucnost techniky a exaktních věd, dosáhly svých mezí.

Hledáme-li nyní obsažnější a pevnější základy smyslu života a světa, Komenského kritika počátků moderní vědy a vágnosti je nanejvýš poučná, protože odkrývá skutečné východisko a slibné cesty k překonání současné krize lidské civilizace.

Smetanův *Vznik a zánik ducha* a Hegelova *Encyklopedie*

Ve srovnání se situací v Německu byl v rakouské říši minulého století hegelianismus jednoznačně perspektivním filosofickým směrem. Rakouské hegelovství se v politické rovině vázalo na radikálně demokratické hnutí, které mělo svoji oporu především mezi studentstvem. V Praze mělo v období revolučního roku 1848 na studenty z filosofického hlediska největší vliv působení děkana filosofické fakulty Augustina Smetany.

Augustin Smetana je nejvýznačnější postavou českého hegelovství, a to zejména originálním interpretačním přístupem k Hegelovu filosofickému odkazu.

Smetana během své tvorby vycházel z vlastní filosofické systematiky, kterou průběžně dopracovával a jež byla veřejnosti poprvé zpřístupněna v r. 1865, tedy čtrnáct let po autorově smrti. Dílo vyšlo pod názvem *Der Geist, sein Entstehen und Vergehen* s podtitulem *Philosophische Encyklopädie*¹ a je jedinečnou ukázkou skloubení filosofického systému s dějinným pohybem ve formě filosofie.

Důkladně propracovaná filosofická koncepce přirozeně přivedla Smetanu, který působil také jako duchovní a vyrůstal v semináři Křížovnického řádu, do konfliktu s oficiální římskokatolickou církví, z níž za dramatických okolností vystoupil rok před svou smr-

¹ Dr. Augustin Smetana, *Der Geist, Sein Entstehen und Vergehen*. Prag 1865; české překlady: Dr. Augustina Smetany *Vznik a zánik ducha*. Praha 1923 (přeložili členové Jednoty filosofické), Augustin Smetana, *Sebrané spisy*, sv. II. Praha 1962 (přeložila Marie Bayerová). České citace vycházejí z posledního uvedeného překladu.

tí. Smetanův rozchod s církví byl logickým rozchodem s ideovými zdroji rakouského absolutismu.

Vzhledem k tomu, že Smetanova základní filosofická práce nese podtitul *Filosofická encyklopedie* a je také takto míněna, nabízí se srovnání s Hegelovou *Encyklopedií filosofických věd*, tedy s obdobným pokusem filozofa, jehož dílo mělo na Smetanu největší přímý vliv. Přitom nepůjde o srovnání formální systematické výstavby obou prací, nýbrž o porovnání základních filosofických výstavbových kategorií a jejich smyslu.

V prvním paragrafu své *Filosofické encyklopedie* definuje Smetana ducha ve své dokonalosti jako poznání, „že veškerá skutečnost je srostlá z nekonečna a konečna, že je konkrétnem. Neboť duch, má-li být dokonalý, není nic jiného než zprůhlednělé konkrétno, než samo všejedino, jež se stalo průhledným... protiklad konečna a nekonečna je věčností vzniku a zániku.“² Tento protiklad je základem světa a ducha a v dokonalosti ducha sebe sama a svět poznává.

Hegel definuje v *Encyklopedii* ducha jako zrušenou bezprostřednost jednotlivosti, jako konkrétní všeobecnost.³ Z toho je zřejmé, že Smetanovo určení ducha je parafrází Hegelovy definice. Hegelova konkrétní všeobecnost je u Smetany konkrétnem, které je syntézou nekonečného a konečného, zprůhlednělým konkrétnem. U Hegela je existencí ducha pojem, jenž je určen jako *konkrétno vůbec*, jako vztahování k sobě negativní jednoty se sebou, jež je jednotlivostí.⁴

² A. Smetana, c.d., § 1-2.

³ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), Nicolinovo a Pöggelerovo vydání. Hamburg 1959, § 376.

⁴ Tamtéž, § 164.

Smetanův protiklad konečna a nekonečna jako věčnost vzniku a zániku se právě tak opírá o Hegela, je muž je konečno tím, co není ve vlastním smyslu, tj. není pravdivým, nýbrž pouhým přechodem (Übergehen und Übersichhinausgehen). Jde o dialektiku zániku jiným a v jiném. Oproti tomu duch je u Hegela věčný, je „tímto ničením nicotného, zmarňováním marného“.⁵ Ve srovnání se špatnou neboli negativní nekonečností, která je pouhou postulovanou negací konečna, nikdy nekončícím pokračováním změny něčeho v jiné, vyrůstá duch z nekonečnosti pravé, která je vztazením něčeho na sebe v přechodu v jiné, je tím totožností něčeho a jiného, v něž toto něco přechází. Pravé nekonečno proto není pouze něčím zvláštním vedle konečného. Pak by totiž bylo konečným, došlo by k absolutizaci konečna.⁶

Smetana určuje poměr konečného a nekonečného následujícím způsobem: „...protože nekonečno nemůže být od konečna absolutně odloučeno a konečno s nekonečnem absolutně spojeno, vystupují konečno a nekonečno jako síly. Čím větší odloučení, tím horoucnější síla nekonečna. Nekonečno se stává tak velkou silou, jak velké je působení konečna. Tak se síla nekonečna zrodila z působení konečna, je na ně vázána a s ním zaniká. Jakožto síla se nejdřív projevuje konečno.“⁷

Hegel definuje v *Encyklopedii* sílu takto: „...jedno a totéž tohoto poměru (celku a části – MB), v něm obsažené vztahování na sebe, je tak bezprostředně negativním vztahováním na sebe, a sice jako zpro-

⁵ Tamtéž, poznámka k § 386.

⁶ Tamtéž, § 94–95.

⁷ A. Smetana, c.d., § 7.

středkování, že jedno a totéž je *lhostejné* (gleichgültig) vůči rozdílu a že je *negativním* vztahováním *na sebe*, jež se samo jako reflexe do sebe odráží k rozdílu (sich selbst zum Unterschiede abstösst) a sebe sama existenčně klade jako reflexi v jiné a vede zpět ke lhostejnosti, – *síla* a její *projev*... tato nekonečnost, pojímána jako negativno, jímž jest, je *negativním* vztahem poměru k sobě, *silou*, se sebou identickým celkem, jako bytí v sobě, – a jako toto bytí v sobě překonávající a sebe vyjadřující, a obráceně projev, jenž mizí a navrací se zpět v sílu. Síla je, nehledíc na tuto nekonečnost, také konečná; neboť obsah, *jedno a totéž* síly a projevu je touto identitou teprve jen *o sobě*, obě stránky poměru ještě nejsou každá pro sebe konkrétní identitou téhož, nejsou ještě totalitou. Jsou tedy vůči sobě rozdílné a poměr je *konečný*.“⁸

Smetana, jak bylo výše citováno, zdůrazňuje při určování poměru konečna a nekonečna konečné jako solicitujícího činitele, jenž je podmínkou možnosti prezentace nekonečna. Proto je v této věcné souvislosti oprávněný hegelovský pojem síly, jenž se vyznačuje pouhou negativní nekonečností a konečným poměrem.

Smetana u příležitosti interpretace vztahů konečna a nekonečna jako sil dochází k charakteristice jejich vzájemného poměru jako relativní identity konečného a nekonečného. Již zde však lze podle Smetany zahlédnout věčnost: „*Neposunutelný a neměnitelný* je pouze onen moment relativní nebo dokonce poznatné identity konečna a nekonečna, v němž libovolný začátek a konec se navzájem tak prolínají, že začátek končí a konec začíná. Tento moment je pak mezníkem ve

⁸ G. W. F. Hegel, c.d., § 136 s poznámkou.

věčnosti (co do své formy uzlovým bodem). *Tento moment je co do svého obsahu rozum čili vědomí čili duch ve své dokonalosti, v poznání, že veškerá skutečnost je srostlá z nekonečna a konečna, že je konkrétnem.*⁹

Uvedená pasáž je interpretací Hegelova pojetí času, jak je nalézáme v *Encyklopedii*: „Čas... je bytím, které tím, že *jest, není*, a tím, že *není, jest*; *nazírané* vznikání a zanikání (Werden), tj. že sice pouze *momentální*, bezprostředně se rušící rozdíly jsou určeny jako *vnější*, tj. však *sobě samotným vnější*... v čase, jak se říká, všechno *vzniká a zaniká*..., avšak nikoli v čase vše vzniká a zaniká, nýbrž čas samotný je tímto děním (Werden), vznikáním a zanikáním, *jsoucím abstrahováním*, vše rodícím a své zroence ničícím Chronem... konečné je pomíjivé a *časové* proto, že není jako pojem, totální negativitou na sobě, nýbrž má ji jako své všeobecné bytostné určení (Wesen) sice v době, avšak není jemu přiměřené, nýbrž je *jednostranné*, a chová se k ní tudíž jako k *moci* nad sebou. Avšak pojem ve své svobodné, pro sebe existující identitě se sebou, já – já, je o sobě a pro sebe absolutní negativitou a svobodou, čas proto není mocí nad tím, ani není v čase a časový, nýbrž *on* je spíše mocí času, jako taková je touto negativitou jen jako *vnějškovost*. Času je proto poddána jen *přírodnost*, pokud je konečná; oproti tomu *pravdivost, idea, duch* je *věčný*... pojem věčnosti ale nemusí být pojímán negativně tak, jako abstrakce od času, že by takřka existovala mimo něj; ani ne v tom smyslu, jako by věčnost přicházela *po* času; tak by se z věčnosti dělala budoucnost, moment času.“¹⁰

⁹ A. Smetana, c.d., § 10–11.

¹⁰ G. W. F. Hegel, c.d., § 258 s poznámkou.

Srovnání tohoto paragrafu Hegelovy *Encyklopedie* s výše uvedenými paragrafy *Filosofické encyklopedie* Smetanovy nám blíže osvětlí poměr obou myslitelů. Věčnost podle Smetany zahlédáme v dění tohoto světa nejen jako moment relativní identity konečna a nekonečna. Věčnost se na světě také prezentuje jako moment poznané identity těchto dvou základních principů. Srovnáním s prvním paragrafem Úvodu ke Smetanově encyklopedii zjišťujeme, že touto poznanou identitou konečna a nekonečna je duch. Nyní je třeba upozornit na ne zcela přesný český překlad závěrečné části citovaného Smetanova paragrafu 10: „... v němž (v momentu relativní identity konečna a nekonečna – MB) libovolný začátek a konec se navzájem tak prolínají, že začátek končí a konec začíná.“¹¹ Smetanův originál má poněkud odlišný smysl: „...in dem der willkührliche Anfang und das Ende sich in einander verkehren, so, dass der Anfang endet und das Ende anfängt.“¹² Sich ineinander verkehren má v této souvislosti jiný smysl než prolínati se. Jestliže se dvě složky prolínají, znamená to, že do sebe vzájemně vstupují tak, že vzniká směs obou. Sich ineinander verkehren zde ale znamená, že jedna stránka se zvrací v druhou, proměňuje se ve svůj protějšek a naopak. Nejde tedy v žádném případě o směšování obou principů, nýbrž o jejich vzájemný přechod. Smetanův moment, v němž začátek končí a konec začíná, je proto třeba chápat jako zvrtný přechod vzniku a zániku. Právě takto definuje Hegel čas, jak o tom svědčí uvedená pasáž z *Encyklopedie*. Hegel tento specifický pohyb označuje pojmem

¹¹ A. Smetana, c.d., § 10.

¹² Tamtéž.

Werden, Smetana jej interpretuje jako sich ineinander verkehren.

Jak bylo výše uvedeno, Smetana označuje moment zvrtného přechodu vzniku a zániku jako mezník ve věčnosti ve formě uzlového bodu, který je poznáním veškeré skutečnosti jako vzájemného vztahu nekonečna a konečna, tedy jako konkrétna, a tak je duchem ve své dokonalosti.¹³ Moment konce počátku a počátku konce je tudíž co do svého obsahu duchem, co do své formy je uzlovým bodem ve věčnosti, není celkem věčnosti, nýbrž klíčovým momentem jejího dění. Jde o moment relativní nebo dokonce poznané identity konečna a nekonečna.¹⁴ Dojde-li tedy k identitě konečna a nekonečna, jež nedosáhne stupně poznání, jde o relativní moment této identity, který je stanoviskem ducha, jež dosud nedosáhl své dokonalosti, je nedokonalým uzlovým bodem věčnosti. Porovnejme toto místo Úvodu Smetanovy *Filosofické encyklopedie* s *Encyklopedií* Hegelovou. Hegel se zde v již uvedených partiích, týkajících se času, zabývá vztahem času k pojmu věčnosti, k ideji, duchu a pojmu v silném slova smyslu. Zánik a časovost konečného vysvětluje jeho nepřiměřeností totální negativitě, přestože negativita je v konečném jako jeho všeobecné bytostné určení. Konečné totiž není oproti pojmu totální negativitou na sobě samém. Konečno je proto moci totální negativity podřízeno na rozdíl od pojmu, jež je ve své svobodně jsoucí identitě se sebou o sobě a pro sebe absolutní negativitou a svobodou. Hegelův pojem proto není v čase, nýbrž je mocí času, je věčností ideje, pravdy a ducha. Přitom nejde

¹³ Tamtéž, § 10–11.

¹⁴ Tamtéž.

o abstrahování od času, o existenci mimo čas.¹⁵ Smetanou naznačená spojitost a rozlišování relativní a poznané identity konečna a nekonečna se, jak je vidět, zakládá na Hegelem vypracované souvislosti a distinkci času a pojmu věčnosti.

S pojmem nekonečného a konečného souvisí u Smetany rozlišování temného, tajemného a jasného, pochopitelného světa. Jde o konkrétní projevy párového principu konečna a nekonečna.¹⁶ V případě nekonečna jsou to základy světa, jež jsou pouhými abstrakcemi, ideálními faktory a svět sám zůstává bez počátku a konce temným a tajuplným. V případě konečna jde o existenci reality, o vznik a zánik všeho, o existenci jasného, pochopitelného světa. Smetana zdůrazňuje nutnou souvislost jasného a temného světa. Hybatelem této souvislosti je konečno, jež rozděluje oblast nekonečna na nekonečno, které je samo v zajištění konečna, nekonečno, jež si udržuje svou povahu. Nekonečnu jde o to, zrušit své rozpolčení a znovu se tak nalézt. Tato snaha je však úspěšná pouze v případě konečného nekonečna, jež patří do sféry temného světa. Pohyb smyslu světa se proto podle Smetany děje od nekonečně konečného ke konečně nekonečnému. Převaha nekonečna tedy musí mít svůj počátek, převaha konečna svůj konec. Tento konec a onen počátek spadají v každém přechodu v jedno, do jediného okamžiku. Příroda je základnou dějin, neboť je temným světem, z něhož se pozvedají dějiny jako svět jasný a nepochopitelný. Tak se dějiny zakládají na konečném nekonečnu, na syntéze temného a jasného světa, jež spočívá v přechodu ne-

¹⁵ G. W. F. Hegel, c.d., § 258 s poznámkou.

¹⁶ A. Smetana, c.d., § 14–17.

konečného konečna v konečné nekonečno, v mezínku věčnosti. Výše se ukázalo, že svou koncepci Smetana opírá o Hegelovo pojetí času jako nazřenému pohybu vzniku a zániku (*das angeschaute Werden*) v souvislosti s pojmem, duchem.

Klademe-li si otázku, zda Hegelova interpretace času a ducha spočívá na ontologicky původních základech, vidíme, že Smetanova interpretace Hegelova času problém osvětluje. Příroda, jež je u Hegela doménou času, oblastí vzniku a zániku konečného v jednotlivých punktuálních časových okamžicích, je ve Smetanově interpretaci oblastí temného světa. Okamžik pochopení současnosti vzniku a zániku, tj. zánikání vzniku a vznikání zániku je pak rozhodující pro *vznik dějin, pro osvědčení a intervenci ducha jako moci času*. Tak se Smetanovou interpretací osvětluje ontologický význam vpádu ducha do času a uskutečnění ducha v času, ducha, jenž je v Hegelově interpretaci původcem časového dění. Zároveň se ozřejmuje původ nivelizovaného času konečného vzniku a zániku.

Prvním uzlovým bodem věčnosti je u Smetany podmíněná jednota mužského a ženského principu v lidském organismu, neboť pouze zde dochází k přirozené jednotě nekonečného a konečného v přirozeném vědomí.¹⁷ Bytostné určení člověka Smetana definuje jako soudnost (*Unteilsfähigkeit*), jež je představou představy. Soudnost se tak pozvedá nad představu jako formu počítku, jejímž obsahem je objektivní svět. Soudnost již není vyjádřena objektivním světem, nýbrž představou. Představa je obsahem soudu (*Urteil*) a soud je silou, jež proměňuje představu

¹⁷ Tamtéž, § 18.

v ideu a z idejí vytváří stav citu, který uzavírá životní cyklus tím, že paralyzuje počitek.¹⁸ Citový stav anticipuje ideu a cit, a tím zároveň paralyzuje počitek a představu. Tak ze střetu čtyř světů vzniká svět pátý, svět lidské bytosti, stojící na rozhraní věčného světa přírodní minulosti (počítka a představy) a věčného světa božské budoucnosti (ideje a citu). Člověk tím, že stále více zpětně prožívá věčnou minulost, je účastníkem své budoucnosti, je tak přirozeným obrazem (ein natürliches Abbild) velkého přírodního přechodu od pozemského k božskému. Vlastním bytostným určením člověka je proto jeho vědomí, jeho já, které způsobuje soudržnost čtyř světů člověka.¹⁹

V *Encyklopedii* určuje Hegel já jako nekonečné vztahování ducha na sebe. Jde o subjektivní vztahování ve formě jistoty sebe sama, jehož obsahem je předmět. Já jako takto absolutní negativita je o sobě identitou v jinobytí (Identität in dem Anderssein).²⁰ Je vidět, že Hegelovo určení já v *Encyklopedii* postrádá syntetizující časovou dimenzi, jež je rozhodující pro pojetí já ve *Filosofické encyklopedii* Smetanově. Lze sice odkázat na Hegelovo určení identity já jako pojmu a moci času, z něhož Smetanovo pojetí, jak je

¹⁸ A. Smetana, c.d., § 453; Smetanův pojem paralysis je z řečtiny vycházející ekvivalent Hegelova termínu Aufheben, tj. zrušení předchozího stavu jeho uchováním a pozvednutím na vyšší stupeň vývoje. Řecké PARALYEIN znamená zbavovat moci, přičemž tento význam vychází z původního smyslu, jímž je osvobození, vyvázání, odpoutání a uvolnění z předchozího stavu. Oproti Hegelovu Aufheben jako zrušení uchováním a pozvednutím je ve Smetanově termínu paralysis akcentován moment uvolnění z předcházejících, rozvoji zabraňujících forem.

¹⁹ Tamtéž, § 454, 467.

²⁰ G. W. F. Hegel, c.d., § 413.

uvedeno výše, vychází, avšak v Hegelově výslovné tematizaci člověka se již neobjevuje.

Smetana spatřuje druhý mezník ve věčnosti, uzlový moment, který s konečnou platností řeší protiklad nekonečného a konečného, v dějinách, a sice vyvrcholením filosofie, jež je zároveň vrcholem dějinného vývoje. Filosofii Smetana charakterizuje jako vědomí, jež postupuje dále k vědomí všeobecnému a vyššímu. Tak jako je půdou lidského přirozeného vědomí příroda, jsou půdou filosofie dějiny. Vlastním přechodem tohoto procesu je člověk, jehož dějiny jednak umožňují vznik filosofie, jednak prostředkují rozdvojení konečného a nekonečného, a tak před ním chrání přirozené vědomí. Proto filosofické poznání není příčinou rozpadu skutečnosti na konečno a nekonečno. Filosofie se pomocí dějin stává vztahem ke skutečnému poznání. Místo rozpadu světa dochází k jeho rozbíhání na věčnou minulou nutnost a na věčnou budoucí svobodu. Obě osudové nitě se protkávají v přelomu dějin. Protiklady nekonečného a konečného se vykazují jako pouhé abstrakce konkrétního světa. Dochází k opravdovému rozřešení základní protivy.²¹

Ve své *Encyklopedii* pojímá Hegel dějiny jako pohyb osvobození duchovní substance činem, jímž dokonává (vollführt) absolutní konečný účel světa. Teprve o sobě jsoucí duch dospívá k vědomí a sebevědomí, a tím ke zjevení a skutečnosti svého o sobě a pro sebe jsoucího bytostného určení a zároveň se stává vnějškově všeobecným, světovým duchem.²² Smetana svou interpretací smyslu dějin vychází z tohoto Hegelova pojetí. Všeobecnost světového ducha

²¹ A. Smetana, c.d., § 19–25.

²² G. W. F. Hegel, c.d., § 549.

rozdává jako smiřující funkci vůči protikladu konečného a nekonečného, a to vzhledem k přirozenému vědomí, a tím k přírodě. Smysl dějin výslovně vztahuje k nezastupitelné roli člověka ve světovém dění. Smetana se opírá o Hegelovu koncepci myslícího ducha světových dějin, jenž tím, že se zbavuje své vlastní světskosti, „uchopuje svou konkrétní všeobecnost a pozvedá se k *věděni absolutního ducha* jako k věčně skutečné pravdě, v níž vědoucí rozum svobodně pro sebe a nutnost, příroda a dějiny slouží jen svému zjevení a jsou nádobami své ctnosti.“²³

Srovnáme-li závěr Hegelovy *Encyklopedie* se Smetanovou filosofií, ukazuje se, že Smetana oproti Hegelovi spatřuje komplementární stránku filosofie v dějinách, a nikoli tedy přímo v přírodě, v níž Hegel nalézá všeobecný extrém ideje filosofie jako o sobě jsoucí, objektivní ideu.²⁴

Smetana vykládá ideální život jako výraz osobitosti každého individua, která se zušlechtěním v procesu vzdělávání lidstva vyjasňuje do jemných rysů a je posilována vědomím vědomí. Ideální bytost již prošla světovými dějinami a je schopna poznat vědomí všech ostatních individuí. Dochází tak ke spojení všech vědomí v jednom, a to částečně citem. Tělesnost ustupuje do pozadí. Určením ideální bytosti je zpracovávat „nadsmyslný objekt“ podle zákona svobody. Lidský duch se v ideální bytosti ničí a stravuje duší, a tak vede opravdový blažený život. Ideální bytost se především vyznačuje nutkáním po sjednocení konečného a nekonečného z hlediska nekonečného. Ideál žije mimo čas jako v tomto ohledu nekonečná bytost, v ne-

²³ Tamtéž, § 552.

²⁴ Tamtéž, § 577.

smířené věčnosti, kterou Smetana určuje jako prostor zjasněný časem. Pohybem je pro ideál časová proměna v prostoru. Jde o teoretické a praktické nekonečno. Snahou ideálu je zničení vlastní individuality vstřícným sjednocením s jinými.²⁵

Smetana tak předkládá originální idealistickou koncepci polidského vývoje, směřující k věčnému, božskému životu. Jde o syntézu reflexe s nutkavou touhou po nekonečnosti, s touhou, jež postupně získává převahu. Zde se nabízí paralela s Hegelovým nutným zcizováním ducha v přírodě a s Hegelovým poukazem na Aristotelovo pojetí božství jako blaženého a věčného života myšlení myšleného, jak o tom svědčí citát z *Metafyziky*, který uzavírá Hegelovu *Encyklopedii*.²⁶ U Hegela i u Aristotela však jde o rovnováhu teoretického nazírání a blaženosti věčného života. Oproti tomuto klasickému pojetí se Smetana přiklání k budoucí převaze citu na úkor reflexe, jak o tom svědčí nejen jeho pojetí ideální bytosti, nýbrž zejména určení citové bytosti, jež je vyvrcholením *Filosofické encyklopedie*.

Smetana pojímá citovou bytost jako duchovní organismus, jako bytost, smířenou s osudem a s bolestí. Idea, chtění, soud, žádost, představa a počitek jsou v citové bytosti stráveny, tedy zrušeny, překonány. Bytostným určením citové bytosti je nekonečná sebláska vyjasněného egoismu, výsledek všech zážitků, všeho krásného, pravdivého a dobrého, nekonečná láska, zbavená veškeré formy. Jde o pouhou duchovní životní sílu bez pohybu, individuální duchovní souvislost se všeobecnem, subjektivní identitu sub-

²⁵ A. Smetana, c.d., § 503–519.

²⁶ G. W. F. Hegel, c.d., s. 463.

jektu, překonání konečna jeho zjasněním. Po smrti citové bytosti dochází k identitě minulosti, přítomnosti a budoucnosti, tj. k nesmrtnosti.²⁷

Smetanovo určení citové bytosti je původní interpretací spojení individuality a věčnosti. Toto spojení je osvobozením charakteristických a neopakovatelných rysů té které individuality, které se nyní nezastrženě projevují z hlediska své určující duchovní souvislosti se všeobecnem. Smetana přitom ani v těchto vrcholných partiích své *Filosofické encyklopedie* nestojí na stanovisku mystického splynutí s absolutnem ve smyslu rozplynutí nebo schellingovského návratu do původní přírodní indiference. Smetanovo sjednocení nese vždy typickou známku nezrušitelného individuálního snažení a vzepětí, kterou Smetana pojímá jako bolest.²⁸ Při koncipování duchovní životní síly bez pohybu jako atributu citové bytosti Smetana ukazuje na podobnost tohoto stavu se situací rostliny, jejímž určujícím momentem je počátek a vznik individuality, již Smetana připisuje nesmrtnosti.²⁹ Duchovní cit je proto Smetanovi vyšší formou cití. Cit jako duchovní síla pohybu je Smetanovým pojetím individuálního vztahu k nesmrtnosti, nepohyblivosti prvního hybatele, je jeho obdobou ve formě individuálního vztahu k němu.

Při srovnání závěru Smetanovy *Filosofické encyklopedie* s vyvrcholením *Encyklopedie* Hegelovy vychází najevo Smetanovo výrazné akcentování individuální osobnosti, určujícího prvku osobnostního vztahu. Hegel oproti Smetanovi přestává na klasických idealis-

²⁷ A. Smetana, c.d., § 520–523.

²⁸ Tamtéž, § 527.

²⁹ Tamtéž, § 271.

tických pozicích zprostředkovaného pohybu ducha a přírody. Smetana z Hegelova pojetí vychází, avšak přírodu ve vztahu k duchu určuje jako cit, jako osobnostní, individuální stránky, očištěné tímto vztahem. Smetanovi se zdařilo podstatně zmírnit mechanickou strnulost, jež je bytostným rysem Hegelovy *Encyklopedie*. Strnulá filosofická systematika ustupuje do pozadí a stává se pouhou formou, je-li jejím vůdčím a výslovným principem osobitost individuality. Smetana tak úspěšně čelil nebezpečí, jež v sobě Hegelova filosofie skrývá, a objevil dokonalejší způsob filosofické dialektické práce, jenž vychází ze základního elementu českého myšlení, kterým je osobitost individuálního mravního vzepětí.

Filosofický význam Masarykova pojetí náboženství a jeho výkladu smyslu československých dějin¹

Masarykova filosofie náboženství se v poměrně nedávné době opět po právu stala veřejným diskusním tématem. Podnět k diskusi představovaly dvě masarykovské studie Jana Patočky z r. 1977 (edice Petlice),* které vzápětí vyvolaly odpověď opět ve formě dvou studií, a sice z pera Václava Černého (edice Expedice, 1977).** Patočkovy studie se vyznačují především filosofickou kritikou Masarykova myšlenkového odkazu ze stanoviska fenomenologie, zatímco Černého odpověď je spíše literárně srovnávacím pokusem.

Je přirozené, že obě studie se k Masarykovu myšlení přibližují kritikou pojetí náboženství, jež je u TGM ústředním myšlenkovým východiskem. Oba autoři shodně citovali Masarykovo stanovisko k filosofii odmítající metafyziku jako dědičku scholastiky a obracející se k filosofickým myšlenkám nepřímo, studiem li-

¹ Nepatrně pozměněná a rozšířená verze autorovy studie z ineditní publikace *T. G. Masaryk a naše současnost* (Masarykův sborník VII.), Praha 1980, vyd. Milan Machovec, Petr Pithart, Josef Dubský, s. 328–345, vyšlo pod pseudonymem Václav Lesák (tiskem vyšlo Academia, Praha 1992).

* Studie *Pokus o českou národní filosofii a jeho nezdar* a studie *Kolem Masarykovy filosofie náboženství*. Po roce 1989 vyšly spolu s další studií v publikaci J. Patočka, *Tři studie o Masarykovi* (Praha 1991), na kterou dále odkazujeme. Pozn. red.

** Studie *Podstata Masarykovy osobnosti a čím nám TGM zůstává* a studie *Několik poznámek o Masarykovu a moderním pocitu náboženském*. Po roce 1989 vyšlo v knize Václav Černý, *Tvorba a osobnost*, sv. I, Praha 1992, s. 485–545. Pozn. red.

teratury. Dále se oba interpreti snaží k Masarykovu náboženskému východisku přiblížit výkladem Dostojevského *Bratrů Karamazových* a povídky *Sen směřného člověka*. Patočka ve své dvojstudii k Masarykově náboženskému poměru k Dostojevskému příliš nedospívá, zabývá se především fenomenologickou interpretací zmíněného románu, in concreto interpretací Dostojevského vyrovnání s Kantem. Oba autoři se pokoušejí kritizovat Masarykovo pojetí náboženství na příkladu jeho údajného nepochopení Dostojevského myšlenkové hloubky.

Černý Masarykovi vytýká absenci teologického zvážení Dostojevského osobní intuice boha. Dostojevského náboženství vystihuje Černý takto: „...metafyzicky máme tu před sebou Dobro, které cítí niternou příbuznost nikoliv s Rozumem, nýbrž s Vášní, s životem stejně schopným dobra jako zla, prokletým, ale synem Božím, s Opravdovostí vášnivě horoucího srdce, jež letí a letí a neví kam... Dostojevského prožitek Boha záleží v intuici totožnosti Božího Jsoucna a lásky... tak zvaná ‚spása‘ znamená ztotožnění jednotlivé lidské monády s touto láskou... splynout s ní je možné pouze úsilím mravní vůle, ‚skokem‘ z vlastní nicoty do bezedného Jsoucna.“ Následují Černého kritické poznámky k interpretaci Patočkově, která, jak jsme uvedli výše, je pokusem o výklad Dostojevského pojetí náboženství jako filosofického postoje povýtce, a sice na základě Heideggerových analýz. Černého údiv nad nejasností Patočkou používaných pojmů, jako jsou „nuda“, „úzkost“ a „nicota“, by se rozptýlil srovnáním s textem Heideggerovy přednášky *Was ist Metaphysik?* Dotázání Patočkovy reinterpretace Dostojevského však zatím ponecháme stranou.

Černý označuje Dostojevského religiozitu jako náboženství, založené na mystické podstatě. Zde je třeba objasnit Masarykův postoj k mystice. Pro Masaryka náboženství není mysticismus: „Mystik chce nejvyšší pravdy dosáhnout jedním rázem, bez logické a vědecké práce. Mysticismus je vždy signum nějaké slabosti. Mystika a mýtus jdou ruku v ruce. Avšak my nechceme náboženství jen pro slabé a nemocné. Náboženství, kterého potřebujeme, nemůže být romantická literární pilulka, kterou člověk spolkne, aby na věky věkův byl spasen... jsme přesvědčeni, že je náboženství čisté beze vší mystiky, bez tohoto luzného a materialistického dědictví staré doby mythické... Ježíš podával náboženství čisté, nerozčilené, klidné, jasné. I my chceme náboženství jasné, čisté, nemlhavé.“² Je tedy zřejmé, že se sympatizanty mystického myšlení se Masaryk musí nezbytně „minout“. Odtud Masarykovy kritické a odsudivé výtky vůči Dostojevského náboženství: „Mne, objektivistu, zajímal chorobný subjektivism. Dostojevskij měl potřebu budoucího člověka ne požadovat, nýbrž pozitivně kreslit; ten pokus úplně selhal. Působil na něho Faust. V Aljošovi ukazuje budoucího člověka, schema, bez krve... Analysoval jsem Dostojevského, protože je nejostřejším výrazem anarchie a polovičatosti naší doby. Jeho boj o jeho církev a s církví, mnichem.“³

Toto Masarykovo konečné stanovisko k Dostojevskému (rozhovory s Emilem Ludwigem proběhly začátkem r. 1933 a Masaryk je naposled revidoval koncem r. 1934) je totožné s jeho původním nahlédnutím duchovního fenoménu Ruska v *Sebevraždě*:

² T. G. Masaryk, *V boji o náboženství*. Praha 1947, s. 23–24.

³ E. Ludwig, *Duch a čin*. Praha 1937, s. 78–79.

„Rusko podává zvláštní příklad kulturního boje, srážky svobodného bádání a víry v autoritu. Osvěta nevyvinula se z národního ducha organicky, nýbrž byla násilně vnučena; a jak jsme již viděli, nezprostředkované poznání příliš vysoké kultury vede k zániku. Ruský nihilismus neliší se od polovzdělání rozšířeného v celé Evropě tak povahou jako stupněm; smíšení ostřejších protiv způsobuje ostřejší zabarvení. Ruská choroba jest chorobou celého světa, ale Rusové jí trpí mnohem větší měrou než my ostatní. Řecká orthodoxie se v Rusku rozkládá působením svobodného německého protestantismu, to je vše. Čím jsou mysle navyklejší církevnímu vedení, tím stávají se polovičatějšími, je-li jim odňata mravní opora, a tak jest ruský nihilismus moderní polovičatostí par excellence, je nejhrubší polovičatostí na světě.“⁴

Dostojevského mystický postoj, opravdovost vášnivě horoucího srdce, jež letí a letí a neví kam, ztotožnění, splynutí jednotlivé lidské monády s láskou, skok z vlastní nicoty do bezedného Jsoucna, je Masarykovi chorobným subjektivismem, nejostřejším výrazem anarchie a polovičatosti naší doby. Proti této duchovní monarchii, polovičatosti a polovzdělanosti naší doby, jež vznikla likvidací mravní autority středověkého katolicismu a absencí duchovní autority nové, Masaryk staví alternativu *náboženské demokracie*. *Demokratické náboženství* je Masarykovi novou životní náladou člověka, odpovídající kritickému rozumu. Je přitom antipódem svého deficientního modu: nervozity, filosofického pesimismu a sentimentálních, světobolných a zoufajících stesků romantiky, té

⁴ T. G. Masaryk, *Sebevražda hromadným jevem společenským moderní osvěty*. Praha 1904, s. 316.

romantiky, kterou Václav Černý interpretuje jako výraz moderního náboženského postoje, jako zoufalství, jež je projevem víry. Masarykovi je však tento moderní duchovní fenomén výrazem touhy po klidu, po klidu „otřesených, ale neohrožených“, jímž je vlastní náboženství duchovní epochy demokracie. V tomto smyslu je u TGM romantika poukazem na náboženství moderní doby individualismu.

Při pokusech o vyjádření svého pojetí náboženské demokracie Masaryk interpretačně vychází z Ježíše: „Miluj Boha a miluj bližního; theoreticky theologie a ethika, prakticky kult a morálka – náboženství je ve svých příkazech po výtce mravnostní... Pojímám humanitu nábožensky jako theista, v živé víře v Boha živého: co to znamená? Rozdíl mezi theologií a metafysikou, filosofií a náboženstvím ... Náboženstvím se theism stává teprve, cítím-li se částí světového celku v osobním vztahu k Bohu; cítím-li: je tu někdo, kdo se o celek stará. Tedy podstata náboženskosti je v prožívání tohoto vztahu, v tomto citu jistoty... Nepředstavuji si zjevení jen jedno: staré zjevení Židů, formulace theismu, ovšem monotheismu, Zákon a proroky. Ale i Řeky pojmám jako zjevení: Homér, Feidias, Praxiteles, Platón a jiní. Z obou těchto pramenů evropského duchovního života musíme čerpat, ne vybírat si jenom jeden nebo druhý. Úkol je dostat se nad oba. Nikoli café au lait, žádná synthese, jak se o ni pokoušel třeba Goethe... definice říkají v tomto oboru málo. Já tu zdůrazňuji především svůj poměr ke skepsi, v tom jsem proti Humovi... Skepse moderního člověka – to je ten veliký problém... V tom je zásluha Kantova, že proti skepsi postavil criticism... Polovičitost doby se ukazuje tam, kde se lidé stávají domněle tolerantními a liberálními, vpravdě indiferentními. To je

ta vlastní nevěra. Atheista není nevěřící, bojuje-li. Bojuje přece také se sebou samým... žijeme ve věčnosti... jsem-li účasten věčnosti, je mi to vodítkem pro můj poměr k lidem... nazval bych to *náboženskou demokracií*. Duše vůči duši.“ Věčné nemůže být věčnému lhostejné. „...Můj theism vidí v člověku spolupracovníka božího, a duše každého člověka je jako nesmrtelné individuum stejně cenná. To je pro mne důvod k součinnosti. Jako theista musím věřit v Prozřetelnost... můj život není jen mým vlastním plánem... vidět ve vesmíru, sebe samého v to zahrnuje, kosmos, řád a smysl, a ne hromadu náhodných jednotlivostí: cit vyplývající z tohoto pojmání života a světa bude plný naděje, a člověk bude na sebe hledět jako na spolupracovníka Boha tvořícího a řídícího, a to nejen v zájmu svém, nýbrž také v zájmu bližního. Theistický humanitism. Náboženství pro mne není jenom slepá víra v autoritu, nýbrž přesvědčení o jsoucnosti Boha a o nesmrtelnosti subjektu, a odsud naděje a odvaha ve všech proměnách života. Náboženství je *cít* světa a života. *Názor* na svět je filosofie a theologie.“⁵

Náboženství je u Masaryka postoj, který pramení z antiky a křesťanství, avšak není pouhou jejich směsicí, je nad oběma. Je postojem, kterým člověk na vyšší úrovni vycití a uvědomuje si z hlediska věčnosti svůj poměr ke světu a k lidem. K těmto nepřímým definicím uvádím jako věčné doplnění pojetí náboženství Masarykovy ženy Charlotty Masarykové, o níž TGM často prohlašoval, že na něj měla rozhodující vliv: „...je v naší době nezbytně potřebno nábožensky myslet, myslet docela klidně a logicky, jako o každém jiném praktickém problému... Člověk si mu-

⁵ E. Ludwig, c.d., s. 62–72, 184.

sí být jasný a musí si to umět říci: to vím, to nevím, neboť žít nábožensky neznamena vědět všechno. Ba, naopak, to znamená pociťovat, jak nekonečně málo víme. Náboženství proto dává upřímnou skromnost, trpělivost a přesvědčení, že pravé poznání pokračuje jen velmi pomalu, a jsme pak spokojeni přesvědčením, že tak, jak naše prvé vydechnutí v tomto světě znamená ohromně nové stadium vývoje, tak také naše poslední vydechnutí nás přivádí do docela nového stadia vývoje.“⁶

Je-li Masarykovo demokratické náboženství kromě citu klidným a logickým myšlením, jde o vyšší formu *zprostředkování* dvou tradičních statků Evropy, filosofie a křesťanství, tedy nikoli o „skok z vlastní nicoty do bezedného jsoucna“, o rozplynutí individuality v neosobním principu Lásky, nejde o vášnivě horoucí srdce, „jež letí a letí a neví kam“. Jde naopak o lásku soustředěného prostředkujícího pohybu, jímž se osobnost člověka podílí na věčnosti, avšak proto, že jde o pohyb zprostředkování, individualita se ve věčnosti nikdy nerozplývá. Je to láska, pojatá v původní evropské tradici jako prostředkující přenosný pohyb mezi bohy a lidmi,⁷ pohyb vždy jedinečný, individuální a přitom zbavený nervózního rozčilení.

Práce důkladného a kritického, tj. své předpoklady neustále dotazujícího zprostředkování mezi lidskou individualitou a věčností, je příznačná pro filosofii oproti myticko-mystickým duchovním útvarům, pro filosofii, jež je zároveň vznikem dějin a politiky ve vlastním smyslu. Jde o vznik Evropy jako světodějného duchovního fenoménu. Fenomén duchovní Evro-

⁶ E. Ludwig, c.d., s. 217.

⁷ Platón, *Symposion*, 202, 203.

py s sebou přirozeně přináší příslušná rizika úpadku, pádu z oné prací vydobyté výše. Pád spočívá ve ztrátě vědomí závaznosti k počátkům, k námaze zodpovědného myšlení, která bolí.

Masaryk naši dobu analyzuje jako přechodnou krizovou periodu, jež spočívá ve ztrátě mravní autority dosavadní formy prezentace evropského křesťanského náboženství. Křesťanství je v rámci evropského duchovního vývoje komplementárním útvarem vůči filosofii. Platón náboženství určuje jako *nutnou* nepravou podobu lidského zprostředkovaného směřování k věčnosti, jako nezbytný předpoklad zakotvenosti tohoto směřování, jako svého druhu podmínku možnosti filosofického vzepětí, vrcholného lidského podílnicství na věčnosti. Náboženství je nepravou podobou filosofie proto, že ono *samo* ještě tímto vrcholným vzepětím není. Je však jeho nezastupitelnou půdou. Náboženství je v tomto smyslu hegelovským „pojmem ve formě představy“. Křesťanství, jež spočívá v individuální praktické mravnosti věřícího a jež se vztahuje k jedinému bohu-osobě, jenž skrze oběť svého syna neustále nabízí člověku bytostně dějinné podílnicství na věčnosti, toto křesťanství je ideálním náboženským protějškem řecké posókratovské filosofie. Je-li křesťanství zbaveno mravní autority, je tím ohrožena Evropa jako svoboda možnosti zodpovědného zprostředkování člověka a věčnosti. Příznakem takového ohrožení je mimo jiné intelektuální polovzdělanost, polovičatost naší doby, tj. absence prostředkující práce myšlenky s věčností skokem z vlastní nicotnosti do bezednosti věčného principu, recepcí vrcholků evropské duchovní námahy zprostředkování bez tohoto zprostředkování anebo odmítnutím Evropy vůbec. Tato celosvětová tendence se zvláště ostře projevuje

v ruském myšlenkovém klimatu, jímž se právě proto Masaryk intenzivně zabýval a za jehož vrcholného a typického reprezentanta pokládá Dostojevského.

Existují však i značně odlišné interpretace Dostojevského. V souvislosti s Masarykem je takovou interpretací druhá masarykovská studie Jana Patočky, nazvaná *Kolem Masarykovy filosofie náboženství*. Patočka zde prezentuje Dostojevského pojetí náboženství jako vystoupení fenoménu otevřenosti vůči bytí, jak je filosoficky analyzoval Heidegger. Kritický poukaz na tyto pasáže z pera Václava Černého jako na nepřiměřené užívání heideggerovské terminologie zůstává na úrovni tvrzení, nikoli důkazu. Přitom u Heideggera nejde o pouhou terminologii, nýbrž o *prokazatelné* vystižení konstitutivních prvků lidského pobývání na světě.

Patočkovy srovnávací analýzy vycházejí z Dostojevského povídky *Sen směšného člověka* a odkrývají zde vznik Heideggerem vykázaných fenoménů lhostejnosti, nudy a základního vynacházení v úzkosti. I když bereme v úvahu „žánrovou“ odlišnost Dostojevského a Heideggerovy tvorby, jsou mezi oběma přístupy k témuž fenomenálnímu tématu bytostné rozdíly ve věci samé. Odkrytí zmíněných fenoménů je Dostojevského směšnému člověku důvodem k sebevraždě, k faktické likvidaci možností lidského pobývání na světě. Patočka v tomto punktu sice připouští, že se tak „vtírají zlomky nečetných schopenhauerovských ‚filosofemat‘“, avšak pokládá je za nedůležité oproti zpřítomnění krajní naladěnosti, jež významnosti věci i sebe „dává zvláštní konkrétnost, netušenou dříve, naléhavost“. Naproti tomu Heidegger vždy ukazoval na rozdíl bytí k smrti jako existenciálního fenoménu, a konkrétní časoprostorové fakticity smrti. Patočkovy heideggerovské interpretace *Směšného člo-*

věka se tedy střetávají s Dostojevského lapsem ve věci samé, takže schopenhauerovská filosofémata zde nejsou tak nedůležitá, jak Patočka tvrdí. Další existenciální výklad Dostojevského se proto již nemůže odehrávat v průběhu faktického pobytu na světě, nýbrž v jeho literárně pojatém zásvětním pokračování. Těsně před sebevraždou směšného člověka však ještě vystoupí existenciální fenomény spolubytí, otevřenosti a nicoty. Následující posmrtný život se vyznačuje letem, tj. uvolněním ze zajetí jednotlivostí jsoucího, vstřícnou otevřeností, ponechaností vůči bytí, tedy Heideggerovou „Kehre“. Patočka zde vede paralelu s Platónovým mýtem o jeskyni s dvojím zatměním, jež předchází nejdříve světlu dne a posléze světlu slunečnímu, a pak fenomenologicky vykládá Dostojevského pojetí lásky: „...nyní se odehrává onen div, že všechno *jest*. Toto otevření všeho, právě když z prvotního odštěpení ‚kvůli‘ a k ‚čemu‘ nezbylo *nic*, ukazuje, co *vždy ještě zbývá*, co vždy znovu otvírá přítomnost a s ní spolu všechno to, k čemu lze se přimknout, odkazuje nás k němu; tento div, na jehož základě stojíme uprostřed ne již nástrojů, prostředků, krámů, nýbrž *jsoucna*, je spojení, otevření, které lze proto označit slovem láska. Bytí se k nám obrátilo, jako by se vrátilo – a spojilo nás se sebou, s druhými, s věcmi, s námi samými.“ Patočkova interpretace pak pokračuje na základě v textu studie uvedeného citátu z Heideggera: „...úzkost odhodlance nestrpí, aby byla stavěna v protiklad k radosti nebo dokonce k pohodlnému potěšení poklidného způsobu, jak se životem nechat umlčet. Takové protiklady nechává daleko za sebou, je však v tajném spojení s jasností a štědrostí tvůrčí touhy.“⁸

⁸ M. Heidegger, *Wegmarken*. Frankfurt am Main 1967, S. 15.

Jako doklad tohoto tajného spojení má sloužit sen směšného člověka o nové zemi a nových lidech, kteří „jsou prosti všeho položení jedněch proti druhým, jejich život se nebuduje jako druhotná syntéza na základně prvotní monadizace“. Jejich „jiné pochopení“ v podstatě je to, že „bytí nerozděluje, nýbrž původně sjednocuje a uvádí v soulad. Harmonie, kterou morální účel světa klade do nekonečné dálky, je pojednou rázem zde“. Mýtus zlatého věku pak u Dostojevského vystřídá mýtus pádu, který Patočka vykládá jako neustále přítomnou „možnost povolit, spustit se, kterou i šťastní v sobě mají – jakožto svobodné bytosti“.

Přestože Patočkova interpretace Dostojevského je na první pohled s Heideggerem v souladu, vystupuje při bližším zkoumání bytostná odlišnost mezi Dostojevského naukou lásky a Heideggerovým pojetím bytí. Jde o výklad zmíněného Dostojevského mýtu zlatého věku a pádu jako dokladu tajného spojení „úzkosti odhodlance“ a „jasností a štědrostí tvůrčí touhy“. Lze totiž jasnost a štědrost tvůrčí touhy prezentovat jako situaci nových lidí, kteří jsou prosti položení jedněch proti druhým a tento stav pak vykládat jako soulad, jako projev bytí, které nerozděluje, nýbrž původně sjednocuje? Vždyť zde úplně mizí přítomnost oné původní nicoty a úzkosti, jež je nám teprve s to bytí uvolnit. Dostojevského mýtus zlatého věku je tak, řečeno s Masarykem, schématem bez krve. Právě tak komplementární mýtus pádu, který má představovat možnost povolit a spustit se, „kterou šťastní v sobě mají jakožto svobodné bytosti“. Tak jako v mýtu zlatého věku chybí fenomén původní nicoty, chybí zde fenomén původní svobody k vlastnímu či nevlastnímu způsobu existence. Pád u Dostojevského prostě *náhle* nastane, aniž by mu předcházelo ono Patočkou

uvedené „co kdyby“ na křižovatce mezi pravdou a lží, projev svobody. Naopak se ukazuje, že Dostojevského bytosti zlatého věku v tomto smyslu svobodné nejsou. Jsou bytostmi čistě mytickými, předfilosofickými, predevropskými.

Obdobná situace se vykazuje zkoumáním následující Patočkovy interpretace Dostojevského pojmání lásky v *Bratrech Karamazových*: „Nikoli v nadskutečnosti, k níž od zkušenosti nevede přímá cesta, nýbrž v neskutečnu, v rozlišení mezi jsoucnem světa a mezi bytím, je zárodek a klíč všeho smyslu, jak jej prožívá Zosimův bratr Markel krátce před smrtí (když ze vzdoru a negace přejde náhle k něžnosti, vděčnosti, lásce a štěstí), potom Zosima sám v době před soubojem a podobně rovněž Aljoša, když překoná vzdor, který se ho zmocňuje z nechuti nad zázrakem, který se nedostavil.“ Pokaždé náhlé přechody, hnutí myslí, následující *bezprostředně* po vzdoru a negaci, bez zprostředkování předchůdných fenoménů otevřenosti, jakými jsou hluboká nuda, lhostejnost a nicota. Proto je výstižné Masarykovo označení těchto situací jako schémat bez krve. Protože ruští spisovatelé často domněle vycházejí z Platóna, jde spíše o povrchní dojem z četby než o bytostný živel Platónovy tvorby, tj. prostředkující, zodpovídající pohyb mezi člověkem a věčností. Je zřejmé, že interpretace Dostojevského nauky lásky jako vrcholného vývoje evropského duchovního dědictví musí Dostojevského dílo myšlenkově doplňovat, aby pak jeho prezentace byla práva svému údajnému filosofickému protějšku. Dostojevský se proto mnohem spíše vykazuje jako ostrý výraz duchovní anarchie a polovičatosti naší doby než jako básník, který si je vědom bytostného určení evropských duchovních kořenů.

Alternativou současné duchovní polovzdělanosti a polovičatosti je Masarykovi náboženství demokracie. Náboženství demokracie je duchovním postojem, který vyrůstá z evropské tradice filosofie a křesťanství a přitom se dostává nad tyto oba sloupy evropského ducha tím, že proti duchovní náboženské autoritě církevní instituce je v první řadě věcí autority osobního svědomí, jež je prožívaným vztahem k bohu jako k osobě a tím i k lidem. Podstatným živlem tohoto vztahu je náboženské myšlení, vycházející z evropské tradice lásky jako prostředkujícího zodpovědného pohybu mezi individuem a věčností. Masarykovo náboženství demokracie je náboženstvím ve filosofické evropské tradici jako nezbytná „nepravá podoba“ vrcholného vzepětí lidské myšlenky k věčnosti, podoba, jež člověka udržuje v základní životní naladěnosti tímto směrem. Základní životní naladěnost náboženství demokracie se ozřejmuje jako zdroj nového myšlení, jež pojímá celou dosavadní filosofickou tradici a stojí nad ní. Dosud nejhlubší poukaz k takovému myšlení podal Heidegger svou koncepcí svobody schopnosti naslouchat, jež prosvítá současnou epochou technického postoje ke světu a je přehodnocením veškeré dosavadní metafyzické tradice z hlediska jejich kořenů, jejichž pravdivou reprezentací je technická epocha jako vrchol dosavadního metafyzického směru duchovního rozvoje. Je příznačné, že se Masaryk právě tak jako Heidegger odmítá zařadit do dosavadní metafyzické tradice filosofických systematik. Metafyziku odmítá jako dědičku středověké scholastiky a místo toho usiluje, jak se výše ukázalo, o základní životní naladěnost náboženství demokracie jako názo-ru na život sub specie aeternitatis, který by z dosavadní tradice vyrůstal, avšak byl nad ní.

Svůj poměr k dosavadní filosofické tradici pak Masaryk definuje takto: „Já jsem neměl nikdy potřebu podávat systém. Byl jsem vylákán k myšlení jako k bojování vždycky naléhajícími okolnostmi. Vždycky ze mne nějak něco vytáhli. Ale systém mám – pro foro interno: osobnost, charakter, člověk je systém.“⁹ Masaryk tady připodobňuje své pojetí myšlení spíše boji než systematicce a místo o systematicce samotné mluví spíše o osobnosti a charakteru, dodejme o určující životní naladěnosti, o náboženství. Eminentní filosofický význam tohoto postoje se blíže osvětlí srovnáním s Finkovým poukazem na postmetafyzické myšlení. Fink, pokračovatel tradice Heideggerova myšlení, v této souvislosti hovoří o čtveřině postojů ke světu, o práci a boji na straně jedné a o lásce a vztahu k zemřelým na straně druhé. Práce a boj se vyznačují jednak rozlišujícím úsilím zkušenostně vázaného rozumu, jednak vlastními horizonty a možnostmi porozumění, které spočívají „převážně v diferenci, v jinobytí a cizím bytí, v rozdílech mezi tím, kdo rozumí, a věcí, případně protivníkem, jimž rozumí. Oproti tomu láska a pietní vztah k mrtvým nerozděluje a netrhá, nevyhání do tvrdé reality protikladů; spíše usiluje o znepodstatnění rozdílnosti, o ‚zrušení‘ rozděleného, sjednocení a usmíření ‚rozdvojeného‘“.¹⁰ Ukazuje se, že Masarykova interpretace filosofie jako boje, který vyrůstá z individuální osobnosti a charakteru, jenž je takto autoritou bojového vystoupení, je obdobou Finkova poukazu na postmetafyzický postoj. Jde o souvz-

⁹ E. Ludwig, c.d., s. 75.

¹⁰ E. Fink, *Metaphysik der Erziehung im Weltverständnis von Plato und Aristoteles*. Frankfurt am Main 1970, S. 322; překlad viz Polemos, Praha 1980 (samizdat), s. III.

tažnost základní životní naladěnosti náboženství (jehož bytostnou složkou je láska a vztah k mrtvým) a rozdělující bojovné práce myšlení, jež z autority náboženského svědomí vyrůstá. Tato souvztažnost se vykazuje jako postmetafyzická lidská možnost, jako možnost „překonání“ metafyziky.

Je-li Masaryk okolnostmi vyprovokován k náznaku filosofické systematiky, činí tak vždy, výslovně či nevyslovně, z hlediska svého pojetí náboženství: „Coleridge, nemýlím-li se, řekl, že lidé od přírody mívají jedni přirozenost Platonovu, druzí Aristotelovu; zajisté pak dějiny filosofie vykazují dvě těchto filosofických: jedni k básníkům jsou podobnější, Platonovci; druzí typem jsou vědcův, Aristotelovci. Zdá se pak, že protivy ty doplňují se navzájem, jak k *Platonovi* družil se *Aristoteles*, tak v době naší ku *Comtovi* odnášel se *Mill*. *Pascalovým* pak soutěžím byl asi *Hume*. Koho pak máme, můžeme milovati více, Platona či Aristotela, Pascala či Huma?

Já, když otázku tu na sebe vznášívám, jednou tohoto, podruhé onoho si volívám. Je život lidský takový, že rozohňuje se někdy duše naše a v dobách těch hledá poklidu v končinách nadzemských; jindy zase těší se z toho všedního žití zemského a v něm nachází svého ukojení – neskýtala by filosofie polou *Pascalovým* polou *Humovým* duchem osnované oné nálady duševní, která skutečně vyhověla by i citu i rozumu?“¹¹ Smyslem filosofie je tedy Masarykovi skýtat duševní náladu, jež by *skutečně* vyhovovala citu a myšlení. Připomeneme-li si, čím je Masarykovi náboženství, pak je zřejmé, že podle Masaryka *je zde filosofie proto, aby*

¹¹ T. G. Masaryk, *Blaise Pascal, jeho život a filosofie*. Praha 1885, s. 37.

vytyčovala náboženskou půdu člověka, jemuž jde o východisko ze současné krize evropského ducha. Masaryk tím požaduje svého druhu zrušení tradiční metafyziky jako soběstačného systematického výkladu univerza. Posláním filosofie však nemá být středověká služba teologii, nýbrž postmetafyzické náboženské demokracii, tj. oné základní životní naladěnosti, jež by skutečně vyhovovala citu a rozumu nezastupitelného svědomí, jeho autoritě jako jedinečnému vztahu k věčnosti. Vztah je ovšem vzájemný. Takto koncipované náboženství je zároveň zmíněnou půdou vzepětí filosofické myšlenky a takto její platónskou „nezbytnou pravou podobou“. Je totiž ústředním živlem sjednocení oproti rozhraničujícímu, bojovému živlu zodpovědné filosofické myšlenky, je „citem života a světa“.

Na základě svého pojetí náboženství podává Masaryk filosofii československých dějin. Jeho výklad byl, doposud je a bude předmětem vášnivých domácích polemik, neboť bez obalu zasahuje niternou podstatu československého problému a vyjadřuje se o ní pro mnohé uši dodnes neslýchaně nehorázně, přímočaře, jednoznačně a otevřeně... Masarykova interpretace smyslu československých dějin je následující: Území dnešního Československa vstupuje na přední scénu evropského duchovního dění husitským náboženským vzepětím, jež tkví v konfliktu dvou koncepcí duchovní autority. Proti dosavadní autoritě církevní instituce se staví autorita individuálního křesťanského svědomí a rozumu.¹² Husitství bylo první evropskou

¹² Proti tomuto duchovnímu prvenství husitství se často argumentuje obdobnými dřívějšími kacířskými vzpourami, přičemž se však opomíjí bytostná odlišnost husitství a předchozích kacířství. Nejen, že se k husitství hlásilo 90 procent obyvatelstva českých zemí všech vrstev, duchovním mluvčím tohoto hnutí

reformací, na niž navázala reformace v dalších evropských zemích. Takto vzniklé náboženství individuálního svědomí se stalo duchovním podkladem novověkého myšlení, jež umožnilo demokratickou politickou formu.¹³ Do plejády myslitelů nové doby patří Komenský jako vrcholný představitel českého reformačního vývoje, který v jeho postavě přispěl k pozdějšímu vzniku osvícenství a mimo jiné také německého humanismu. Z těchto dvou zdrojů pak po tereziánských a josefinských reformách vychází československé národní obrození. Masaryk upozorňuje na reformační duchovní zázemí Kollára, Šafaříka a Palackého, kteří jsou vedle osvícence Dobrovského milníky československé duchovní obrody. Totéž se týká nekonformního katolicismu, Bolzana, Havlíčka a vydědence církve A. Smetany.

Antipodem náboženské podstaty reformace a obrození je podle Masaryka v moderní době „lhostejnost

byla Pražská univerzita a nově vzniklá husitská církev, jež se stala vzorem pozdějších církví reformačních. Nadto husitství způsobilo přiznanou ránu monolitní duchovní struktuře tehdejší katolické církve, jež husitství v důsledku nevídaných vojenských úspěchů z donucení tolerovala koncilním přijetím Basijských kompaktát.

¹³ Na tomto místě se opět často namítá, že Masaryk opomíjí obdobnou roli renesance. Je však symptomatické, že jsou to právě oblasti s tradičně reformačním zázemím, jež jsou příznivé největším postavám novověkého myšlení (Descartes, ač Francouz, žil většinou v Holandsku, Spinoza, Leibniz, Locke, Komenský, Hume, Grotius, Bacon, Newton, Kant, Rousseau, Jefferson atd.) oproti zemím katolické renesance, kde situace Bruna a Galileiho je dostatečně výmluvná. Přitom území s tradicí individuálně ukázněného reformovaného křesťanství jsou právě tak tradičně zeměmi stabilní demokracie oproti územím tradičně katolicko- renesančním.

k posledním pravdám životním, lhostejnost k posledním cílům člověka ... náš obrodní program zeslabuje *liberalismus* ... úsilí o vědu a vzdělání přestává narmnoze na více méně *eklektickém napodobování* rozmanitých evropských vzorů, není však vědomým, soustavným pokračováním v ideách obrodních a reformačních ... *liberalismus* je podstatou filosofický racionalismus, popírající velmi často a jednostranně náboženský a etický smysl životní a kulturní ...spokojuje se filosofickou negací a mravním a sociálním příštípkařstvím“.¹⁴

Filosofický racionalismus liberalismu je u Masaryka projevem přechodné krizové periody ztráty mravní autority dosavadní formy evropského křesťanského náboženství. Křesťanství je v rámci evropského duchovního vývoje komplementárním útvarem k filosofii jako její ideální náboženský protějšek, půda jejího rozvíjení. Je-li křesťanství zbaveno niterně mravní autority, je tím ohrožen *duchovní smysl Evropy jako neustálá svobodná možnost zodpovědného zprostředkování člověka a věčnosti*. Příznakem tohoto ohrožení je intelektuální polovzdělanost a polovičatost naší doby, jejíž zdroj Masaryk spatřuje v liberálním revolučním humanismu, v „bratrství“ Francouzské revoluce, jež bylo popřením náboženského citu „a mělo zřídlo v úsilí politickém“.¹⁵ Masaryk kritizuje zejména ty podoby liberalismu, jež vystupovaly po r. 1848.

Základní námitka proti Masarykově filosofii českých dějin zní: Dějiny neprobíhají jako půjčka na oplátku, československé národní obrození se děje ve zcela jiném duchovním ovzduší než husitství. Tato

¹⁴ T. G. Masaryk, *Jan Hus*. Praha 1923, s. 11–12.

¹⁵ Tamtéž, s. 13.

námítka je typickým výrazem konfliktu pozitivistické doby vědy o dějinách a filosofii dějin, s pohledem na dějiny jako na souběžný fenomén vzniku a vývoje evropské filosofie, politiky a náboženství. Zmíněná námítka je tudíž ztělesněním duchovní polovičitosti a polovzdělanosti naší doby, která odmítá souvislost mezi dějinnými epochami. Je tak projevem současné krize vzdělanosti, jíž chybí ucelující duchovní podklad. Masaryk v této souvislosti hovoří o historících, kteří nerozumějí dějinám. Je zřejmé, že československé národní obrození není totéž co husitství, avšak toto obrození je částí světového emancipačního duchovního vývoje, k němuž dala právě husitská náboženská reformace bytostný popud. *A v tomto dějinně filosofickém smyslu* československá duchovní obroda jest pokračováním domácí reformace. Náboženství se vyvíjí tak jako ostatní duchovní statky. Proto Masaryk požaduje náboženství demokracie jako cit života a světa postmetafyzického dějinného období, které vyrůstá z evropské filosofie a náboženství, avšak je nad oběma, je jejich „překonáním“, jež je zároveň překonáním soudobé krize naší vzdělanosti. Právě v tomto smyslu je i Masaryk pokračovatelem husitského duchovního vzepětí, právě v tomto smyslu je jeho úsilí souběžné s duchovním směřováním Husserlovým, Heideggerovým, Finkovým a Patočkovým.

Ve srovnání se jmenovanými mysliteli je Masaryk představitelem a mluvčím náboženského impetu, jenž je protějškem postmetafyzické filosofie, o níž poslední tři jmenovaní fenomenologové usilují. Tomuto významu Masarykova usilování neporozuměl ani Jan Patočka, když ve své první masarykovské studii *Pokus o českou národní filosofii a jeho nezdar* Masaryka kritizuje za to, že není filosofem, neboť motivy zodpo-

vědného postoje, jež jsou v jeho díle přítomny, nezahlédl ve filosofii, a místo toho je mu filosofie etikou, sociologií a politikou: „Ptá se po filosofii, a s výjimkou etiky uvádí pod jejím titulem samé pozitivní nauky. Není snad myslitelný příkřejší kontrast než ten, který Masaryk zde tvoří tak nezprostředkovaným sousedstvím mezi čímsi, co by bylo lze nazvat extrémně osobní, prozřetelnostní ‚logikou‘ náhody a mezi tímto masivním pozitivismem!“ Tomuto „masivnímu pozitivismu“ se však poněkud vymyká Patočkou zmíněná výjimka etiky, která u Masaryka v žádném případě není okrajovou oblastí. Etika je zde poukazem na Masarykovo ústřední náboženské východisko individuální zodpovědnosti, na smysl jím pojmenované politiky a sociologie, jenž není nikterak pozitivistický, nýbrž povýtce filosofický: „Na otázku, vede-li tak zvané čisté myšlení k jednání, odpovídám ano... Mít přesvědčení – to vede k jednání v politice. Tak došel Platon ze světa idejí na athénskou a sicilskou zemi; jeho učitel Sokrates mu už předtím ukázal ten kousek, když stáhl filosofii s nebe na zem. ‚Ano, most od myšlení k jednání ... Při tom je nám pořád ještě velmi mnoho nejasného, o věcech i o nás samých‘.“¹⁶ Mít filosofické přesvědčení a být si přitom vědom toho, že je nám pořád ještě velmi mnoho nejasného, o věcech i o nás samých, tento filosoficko-náboženský postoj je pro Masaryka určující v jeho pojímání etiky, politiky a sociologie. Uvedené vědy jsou mu proto především praxí jeho nábožensko-filosofického východiska a tak „rušením“ filosofie jejím uskutečněním. Je proto zásadním nepochopením tvrdit, že se Masaryk opírá „o ‚objektivistickou‘, v podstatě moderně naturalistic-

¹⁶ E. Ludwig, c.d., s. 60.

ky orientovanou comtovskou filosofií dějin, dovolává se tedy objektivního zákona vývoje, něčeho ‚věčného‘, co nemá s odpovědností a svobodou nejen nic společného, nýbrž dokonce je s ní v ostrém rozporu“.¹⁷ Posuzujeme-li věci takto, pak bychom mohli právě tak Heideggerovo pojetí vyvrcholení a konce metafyziky pokládat za jakýsi pozitivistický objektivismus zákona stadií.

Tak jako Heidegger usiluje o vystižení bytostného určení naší krizové epochy a nalézt v ní „das Rettende“, tak jde Masarykovi o zdůraznění nezbytnosti sjednocující náboženské půdy, jež by prolomila soudobou atmosféru duchovní polovičatosti a polovzdělanosti. Masaryk se však nezaměřuje na náboženské horlení, nýbrž na jednání ze svého náboženského východiska, na politiku sub specie aeternitatis, jež má být zásahem jeho náboženské koncepce do krize přítomných dějin. I významem Masarykovy filosofie náboženství se proto zcela mívá Patočkovo pojetí, podle něhož Masaryk „...filosofii smyslu života, vybudovanou kolem myšlenky mravního dilematu víra–nevíra, naprosto zesociologizoval“ a „náleží spíše jako předchůdce k těm sociologizujícím filosofům, kteří se pokoušejí soudobý stav lidské společnosti (zejména totalitarismus a jiné zjevy masové civilizace) vyjasnit posléze na základě ‚nihilismu‘ a s ním spřízněných fenoménů (jako např. H. Arendtová)“.¹⁸ Po předchozích výkladech je zřejmé, že Masarykovi nešlo pouze o vyjasnění soudobého stavu společnosti na základě „nihilismu“ a s ním spřízněných fenoménů, nýbrž

¹⁷ J. Patočka, *Tři studie o Masarykovi*. Mladá fronta, Praha 1991, s. 36.

¹⁸ Tamtéž, s. 91–92.

především o jednání, jež by prokázalo pojetí náboženství jako citu života a světa postmetafyzické epochy sub specie aeternitatis, jako nosnou a smysluplnou alternativu lidské existence v soudobé duchovní krizi, projevující se polovičatostí, polovzdělaností, anarchií, nihilismem, titanismem a dalšími spřízněnými fenomény.

Patočka se vystižení významu Masarykova pojetí náboženství nejvíce přibližuje v závěru první masarykovské studie: „Říká-li jeden z uznaně velkých posledních myslitelů naší doby ‚jenom nějaký bůh nám může pomoci‘ a hlásá-li potřebu nového způsobu myšlení, kde člověk nevychází z předznamenání, že je svou myšlenkou i činem pánem jsoucná, pak by Masaryk pravděpodobně to obojí podepsal. Ale u Masaryka není této konkluze dosaženo trpělivým filosofickým hledáním vši dosavadní metafyziky, nýbrž spíše jakousi instinktivní tuchou. Tucha však ještě není filosofie, je nejvýš podnětem k ní, není ještě ani zřetelným položením otázky.“ U Masaryka však nejde o pouhou tuchu, nýbrž o výslovné vykázaní náboženské demokracie jako průlomu dosavadní „masivní absurdnosti, chaotičnosti, oslabující představy nezvládnutelnosti planetární situace“.¹⁹ Takový průlom samozřejmě není filosofií v plném smyslu tohoto slova, je však její nezastupitelnou půdou a takto neustálým „podnětem“ k ní, zřetelným a autoritativním položením otázky po smyslu života a světa v naší nynější krizi.

Význam Masarykova pojetí náboženství a smyslu československých dějin se v přítomné době vykazuje zejména jako duchovní antipod totalismu. Totalismus

¹⁹ J. Patočka, tamtéž, s. 51–52.

se během dvacátého století postupně ozřejmil jako alternativa lidské existence, jako možná odpověď na otázku po smyslu života a světa, v níž vyústila Masarykem analyzovaná krize naší vzdělanosti. Tato odpověď zní: Dotazování smyslu je již samo o sobě projevem zvráceného individualismu, který se tak snaží skutečný smysl života a univerza zastřít. Lidský život má smysl jedině tehdy, podřídí-li se nutnostem nadosobních přírodně dějinných zákonů. Tyto zákony spočívají ve vývoji lidstva k novému člověku, kterého by již za žádných okolností nenapadlo klást si znovu a znovu takovou pošetilou otázku. Dějinnému vývoji je neustále třeba uvědoměle napomáhat, řídit jej, tj. zbavovat lidstvo neperspektivních, obtížných exemplářů. Zákonitý vývoj lidstva je proto nezbytně selektivní, eliminující; spočívá v neustálém postupném vyřazování dalších a dalších lidských typů na smetiště zákonitě probíhajících dějin.

Totalitarismus se tak prezentuje jako představitel a mluvčí nadosobních přírodně dějinných zákonů na Zemi. Je zřejmé, že jde o dějinné vyústění jednoho z určujících fenoménů soudobé krize naší vzdělanosti, jímž je Masarykem analyzovaný titanismus. Zároveň jde o filosoficko-dějinnou konkretizaci Heideggerem vystiženého vyústění metafyziky v technice jako Gestell, jako obrazu univerza coby libovolně disponovatelného, využitelného materiálu. Masarykovy analýzy vykazují titanismus jako součást fenoménu romantické reakce na zhroucení dosavadní náboženské a církevní koncepce, jako dosazení lidské subjektivity na místo boha, in concreto nahrazení boží autority autoritou lidského rozumu. V tomto smyslu je titanismus výrazem potřeby nového náboženství, jež by odpovídalo autoritě individuálního svědomí, dodej-

me, jeho deficientním modem. Titanismus dospívá ke ztotožnění vůle k moci s neosobními zákonitostmi, a tak v důsledku k „vědeckému“ ospravedlnění libo-vůle jako projevu nadosobní přírodně dějinné zákonitosti. Instruktivním příkladem je Friedrich Nietzsche a jeho obhajoba z pera J. Patočky²⁰ proti Masarykově výkladu tohoto myslitele jako reprezentanta titanismu. Patočka ve své studii nejprve vykazuje Nietzscheho filosofii jako vzepětí zodpovědného filosofického postoje a posléze dokládá selhání tohoto úsilí ve faktické likvidaci individuální volní složky v matematicko-přírodovědném schematismu světového dějství. O zodpovědném individuálním postoji se tedy v Nietzscheho případě dá mluvit pouze jako o nenaplněné intenci, jež končí vzýváním animality ve jménu matematicko-přírodovědného rozvrhu jsoucna a je tak výrazem krizového vyvrcholení metafyzické tradice. V tomto smyslu interpretuje Nietzscheho Heidegger. Masarykovy výklady poukazují týmž směrem. Masaryk tak ovšem nečiní radikálním filosofickým zamyšlením, jak je tomu u Heideggera, nýbrž radikálním zamyšlením náboženským, tj. vystižením krize sjednocujícího citu světa a života.

Celkově je Masarykovo pojmání soudobé duchovní krize nezbytným protějškem filosofického postižení totalitarismu jako projevu útěku před vlastní individuální odpovědností do bezpečí anonymní neosobnosti, jehož jednou stránkou je „nivelizovaný průměr, kterého se otřesy nedotýkají“ a který spočívá v těkání v rámci rozmanitých relativních smysluplností. Druhou stránkou tohoto útěku je „jednání lidí, kteří jsou

²⁰ J. Patočka, Kolem Masarykovy filosofie náboženství. In: *Tři studie o Masarykovi*. Praha 1991.

oddání fanatismu světskosti, pretendují na to být majetníky totální a výlučné pravdy o jsoucnu“.²¹

Masarykovo stanovisko náboženské demokracie spolu s Heideggerovou a Finkovou filosofií a Patočkovým výkladem zodpovědného filosofického postoje jako povýtce dějnotvorného a politického fenoménu je reálnou a smysluplnou alternativou totalitarismu jako jednoho z projevů vrcholného konce metafyziky, a je tak poukazem na východisko z přítomné duchovní krize, na východisko, jež v Masarykově intenci vyrůstá z filosofického a náboženského zdroje evropského ducha a zároveň se dostává nad oba. Masarykovo demokratické náboženství svědomí je v uvedených souvislostech sjednocujícím živlem rozlišující filosofické námahy pojmového myšlení. Masaryk chápe svědomí jako dějinnou alternativu individuální náboženské zodpovědnosti vůči sobě, vůči bližnímu, vůči obci a státu oproti primární autoritě neosobní instituce, byť jakkoli duchovně odůvodňované. Jde o náboženský protějšek Heideggerova pojetí svědomí jako porozumění sobě samotnému, jež je umožněno nehlučným, nedvojznačným vyvoláním, které každodenní zvědavosti nedovolí, aby se uchýtila, a tak nás svědomí povolává z neosobní veřejnosti a jejího žvástu, jenž zachycuje hlučnost zvědavého těkání po dvojznačných, relativních smysluplnostech. Průlom hlasu svědomí vyrůstá z půdy naslouchání, jež je protipólem dosavadního poslechu žvástu relativních smysluplností anonymního „ono se“, je nasloucháním, vyjadřujícím otevřenost vůči bytí. Svědomí je tak uvolněním k vlastním možnostem našeho pobývání na světě, k jejich nezastupitelnému zdroji. Ve svědomí voláme

²¹ J. Patočka, tamtéž.

my sami, obávající se ve své vrženosti do světa jsouceni o svou možnost být. Voláme sami sebe ke svým vlastním bytostným možnostem. Tímto zvoláním jsme vyvoláváni z propadlosti anonymní neosobnosti, v níž těkavě ulpíváme na jednotlivých jsoucnech.²²

Masarykova koncepce náboženské demokracie je výzvou k jednotlicímu a individuálně nezastupitelnému citu života a světa z hlediska věčnosti, k myšlení a jednání, jež by z takového citu vycházelo. Masaryk tak vyzývá k východisku z polovičatého, nervózně těkavého a rozčileného života naší doby k životu mravně ucelenému z hlediska individuálního vztahu k osobnímu bohu. Masarykovi jde o cit života a světa, jenž by byl výrazem osobní otevřenosti vůči věčnosti a tak její součástí, jejím projevem na tomto světě. Masarykova náboženská demokracie je náboženským, tj. duchovně sjednocujícím protějškem Heideggerovy výzvy k naslouchající otevřenosti vůči bytí, k otevřenosti, jež prosvítá jako možnost vyústění dosavadní metafyzické duchovní epochy.

Masaryk svým pojetím náboženství pokračuje v tradici výše zmíněného, reformačně náboženského smyslu československých dějin. I jemu jde o náboženskou reformu, která by byla alternativou dosavadních více či méně autoritativních polovičatostí, či dokonce na takových polovičatostech založených nadosobních a neosobních „vědeckých zákonitostech“ průběhu světových dějin, jimž se člověk může buď poctivě podřídit, nebo jimi být „odsunut na dějinnou periferii“. Masaryk je tak dědicem vrcholu české reformační tradi-

²² M. Heidegger, *Sein und Zeit*. Tübingen 1967, §§ 55–60 (srov. český překlad: M. Heidegger, *Bytí a čas*. Oikúmené, Praha 1996, s. 300–332 – pozn. red.).

ce, ztělesněného Komenského výzvou k „napravení věcí lidských“. Jan Patočka Komenského výzvu shrnuje takto: „Člověk je zajisté pánem přírody, ale jen jako ten, který zároveň slouží, daruje se a otvírá se – v tom je jeho povaha univerzální bytosti, kterou z ovládnuté přírody nevyčte, k tomu je třeba ve školách tohoto světa vystoupit o třídu nebo dvě výše.“²³ Takovým způsobem Masaryk přistupoval ke světu a životu. Úběžníkem s vrcholnou manifestací tohoto reformně náboženského postoje bylo založení státu, jehož existence je proto trvalou výzvou k pokračování v úsilí o východisko z celosvětové krize ducha naší vzdělanosti.

²³ J. Patočka, O filosofii J. A. Komenského. *Slavia*, 1970, č. 4, s. 506.

Zrod a význam Masarykova pojetí evropské jednoty

Východiskem koncepce evropského sjednocení, kterou Tomáš Garrigue Masaryk formuloval politicky během první světové války, bylo jeho předcházející stanovisko k problematice evropské duchovní a politické krize v konkrétním rozvedení na problému středo-evropského prostoru.

Fenomén evropské duchovní a politické krize Masaryk nahlížel v tradici nejvýznamnějších evropských myslitelů minulého století jako problém přechodné doby způsobený Francouzskou revolucí. Příčinu krize Masaryk ve své habilitační práci o sebevraždě¹ z roku 1880 prokazuje jako úpadek jednotícího křesťanského názoru na život a svět. Moderní absence náboženství je u Masaryka důsledkem boje svobodného myšlení s pozitivními náboženstvími. Výsledkem je rozumová a mravní anarchie končící smrtí.² Soudobou krizi Masaryk vidí v dlouhodobé dějinné retrospektivě jako potvrzení zákona vývoje lidstva, který probíhá postupnými stadii víry a nevíry.³

Politickým projevem krize moderního světa je krize demokracie. Vzhledem k relativně krátké době trvání se mladší evropské demokracie dosud nezbavily převažujících vnějškových aristokratických a cent-

¹ T. G. Masaryk, *Sebevražda hromadným jevem společenským moderní osvěty*. Praha 1904.

² Tamtéž, s. 252–253.

³ Tamtéž, s. 254.

ralistických rysů, tj. jednoznačného důrazu na instituce.⁴

Podle Masaryka je nejzazším účelem politických, zejména pak demokratických institucí záruka a podpora uplatnění demokracie jako plurality niterních názorů každého člověka na život a na svět. Tím Masaryk vědomě navazuje jednak na duchovně a eticky založenou koncepci politiky Palackého a Havlíčka, jednak na Platónovo pojetí politiky. Duchovně mravní založení demokratického politického života tak v Masarykově pojetí spočívá v nezastupitelné individuální cestě každého člověka, národa a státu k pravdě a v nezbytnosti tuto cestu respektovat, tj. zásadně podporovat mravní opravdovost jejího směřování. Politika ve vlastním smyslu tohoto slova je proto Masarykovi úsilím mravním. To je vlastní, neustálý a nejzazší smysl politických demokratických institucí. Masaryk jej definuje jako náboženskou demokracii.

V politicko-územním ohledu se podle Masaryka duchovně zakotvený problém politické demokracie soustřeďoval na území Rakouska-Uherska. Rovněž v tomto bodu Masaryk navazuje na Palackého a sice na jeho koncepci Rakouska jako ohniska evropského dějinného rozhodování. Rakousko bylo Palackému Evropou v malém, kde se před staletími rozhodovalo o požadavku náboženské rovnoprávnosti tak, jako se zde od roku 1848 rozhoduje o požadavku rovnoprávnosti národní.⁵ Jak známo, výsledky tohoto středoevropského rozhodování měly na pohyb celoevropských dějin poukazující vliv. Podnět k dlou-

⁴ T. G. Masaryk, *Nesnáze demokracie. O bolševictví*. Praha 1990, s. 8-9.

⁵ F. Palacký, *Úvahy a projevy*. Praha 1977, s. 223-224.

ho trvajícím evropským náboženským válkám vznikl pokaždé na území mezi Německem a Ruskem. Jak Palackého, tak Masarykova koncepce tohoto prostoru předpokládají nekonfliktní alternativu válečného řešení s dlouhodobou, duchovně a mravně zakotvenou perspektivou. Masaryk rozvíjí a prohlubuje takto založenou Palackého koncepci národní rovnoprávnosti a z ní vyplývající požadavek demokratické federalizace středoevropského prostoru.

Obdobně jako Palackého, tak i Masarykova koncepce národní rovnoprávnosti, jež by z Rakouska učinila velkou mocnost tím, že by se tak stalo velkou kulturní demokratickou velmocí,⁶ neustále narážela na překvapující stanovisko rakousko-uherských vládních kruhů, které vycházelo z mechanicko-materialistických, nedemokratických představ o smyslu existence tohoto mnohonárodního státního útvaru. Masaryk v této souvislosti mluvil o utopickém, umělém a fantastickém útvaru centralistického Rakouska, jehož státní myšlenku vláda praktikuje stále jen v omezeních.⁷ Rakousko-uherská abstraktní státní myšlenka se v období před první světovou válkou prosazovala čím dál tím zjevněji, a tak se přirozeně zvyšovalo napětí mezi ní a západní demokratickou politickou ideou, kterou Masaryk důsledně zastával. Habsburská politika se dostávala do stále silnější závislosti na zahraniční politice Německa, jejíž agresivní, zřetelně protidemokratická povaha se filosoficky opírala o materialistická východiska. Rozpor mezi duchovně mravními východisky

⁶ J. Kovtun, *Slovo má poslanec Masaryk*. München 1985, s. 119 (srov. J. Kovtun, *Slovo má poslanec Masaryk*. Praha 1991, s. 190 – pozn. red.).

⁷ Tamtéž, s. 194.

české a československé tradice filosofie politiky a mezi filosoficko-politickými východisky politického jednání Rakouska-Uherska se prohluboval. Zahájení první světové války Rakouskem-Uherskem pak znamenalo definitivní konec dlouholetých snah českých politiků o demokratickou federalizaci tohoto státního útvaru na základě uplatnění přirozeného a historického práva. Tento čin, do značné míry inspirovaný Německem, zahrnoval dalekosáhlé kulturně a politicky likvidační záměry zacílené proti slovanským a románským národům monarchie.

Masarykovo rozhodnutí k otevřenému násilnému boji proti Rakousku-Uhersku a Německu na straně „Dohody“ se zakládalo na mravně duchovních důvodech. Iniciace světové války habsburskou monarchií znamenala, že převažující protidemokratický směr rakousko-uherské politiky v zásadě popírající českou politickou filosofii vyústil v otevřené násilí. V souladu s mravně duchovním založením československé tradice filosofie politiky sledoval Masaryk svým zapojením do válečného úsilí na protirakouské straně konstruktivní, resp. rekonstrukční cíl celoevropského významu. Případná porážka centrálních mocností ve světové válce totiž otvírala reálnou možnost uplatnění české koncepce demokratického federativního uspořádání ve střední Evropě. Válečná situace však zároveň dokazovala, že jde o problém přinejmenším celoevropského rozměru. Rozčlenění Rakouska-Uherska a opětovná, tentokrát demokratická rekonstrukce a reorganizace jeho bývalého, podle možností i rozsáhlejšího území mezi Německem a Ruskem, se ukazovala jako podmínka možnosti skutečného, celoevropského míru. Dosavadní organizace území mezi Německem a Ruskem se nedokázala adekvátně vyrovnat s tím, že

se zde národní, náboženské a státní hranice prolínají v nesrovnatelně větší míře, než je tomu v jiných částech Evropy. Jinými slovy, dosavadní snahy o účelné a perspektivní politické zorganizování tohoto území ztroskotaly na nedostatku respektování jeho bytostně pluralitní povahy u rozhodujících mocensko-politických koncepcí a jejich filosofických východisek.

Z hlediska filosofie politiky bylo na první světové válce podstatné, že západní demokracie neměly na počátku války žádný pozitivní program. Tím se podstatně odlišovaly od Německa a Rakouska-Uherska, jejichž globální materialisticky založený program cílů války byl s dlouhodobým předstihem pečlivě připraven. V zásadě šlo o německé řešení tzv. východní otázky. Válka měla s konečnou platností zajistit německou hegemonii v prostoru mezi Německem, Ruskem a Tureckem. Strategickým cílem války započaté Rakouskem-Uherskem byla převaha německého vlivu na Předním východě a případně v Egyptě, tj. vytlačení Velké Británie z této oblasti jako podmínka německého světovládného postavení. Rakousko-Uhersko tuto německou agresivní a protidemokratickou koncepci přijalo a aktivně podporovalo. V jejích realizačních plánech mu připadala klíčová úloha spočívající v potlačení demokratických politických aspirací neněmecké a nemadarské většiny národů rakousko-uherské říše. Rakousko-uherská politická filosofie se tak jednoznačně prokázala jako opak tradičního českého filosoficko-politického přístupu k řešení problémů středoevropského prostoru.

Konflikt mezi československou, resp. českou, duchovně demokraticky založenou filosofií politiky a mezi rakousko-uhersko-německým, materialisticko-liberalistickým konceptem politiky získal událostí první svě-

tové války nejen celoevropský, nýbrž právě tak i globální, celosvětový význam a dějinný smysl. Bylo proto logické, že západní demokracie mohly svůj adekvátní pozitivní válečný a poválečný program koncipovat pouze na základě interpretace středoevropského zdroje válečného konfliktu, pro jehož pochopení byla nezbytná důkladná znalost příslušné filosoficko-politické problematiky. Bytostné filosoficko-politické napětí středoevropského prostoru se nejvýrazněji projevovalo právě sporem mezi českou a rakousko-uhersko-německou filosofií politiky a odpovídajícími politickými koncepcemi, jež by se v prostoru mezi Německem a Ruskem měly uplatňovat. T. G. Masaryk byl v této oblasti uznávaným odborníkem světového formátu a rozhledu. Bylo proto zcela na místě, že se během první světové války stal faktickým inspirátorem a tvůrcem pozitivního válečného a poválečného politického programu západních demokracií.

Rozhodujícím bodem znamenajícím počátek postupného obratu k pozitivní politické koncepci válečného úsilí „Dohody“ byla Masarykova veřejná přednáška, kterou přednesl 19. října 1915 za ohlášeného předsednictví britského předsedy Asquitha, jehož z důvodů nemoci zastupoval lord Robert Cecil, na londýnské „King's College“ jako slavnostní zahájení nově zřízené Školy slovanských studií. Tématem a titulem jeho vystoupení byl *The Problem of Small Nations in European Crisis* (Problém malých národů v evropské krizi).⁸ Masaryk se nejdříve zaměřil na otázku poměrů národů a států v Evropě. Upozornil na skutečnost, že v Evropě existuje dvakrát více národů

⁸ T. G. Masaryk, *Problém malých národů v evropské krizi*. Praha 1926.

než států. Pravidlem přitom je, že vládnoucí národy tvoří většinu obyvatelstva. Výjimku z tohoto demokratického pravidla však tvoří Rakousko-Uhersko, kde se v Rakousku snaží vládnout menšina německá a v Uhersku menšina maďarská.⁹ Klíčový význam specifické části střední Evropy pro organizaci Evropy jako celku pak Masaryk vyjádřil následujícím způsobem: „Mluvíme-li o Východu a Západu Evropy a pravíme-li, že obě poloviny nejsou ostře odděleny, je to proto, že nalézáme zvláštní národopisné pásmo v tak zvané střední Evropě. Od Terstu, Soluně, Cařihradu na sever ke Gdaňsku, Petrohradu v čáře ne přímé, ale zakřivené směrem k Berlínu, v jehož sousedství žijí Lužičtí Srbové, jest větší počet menších národů, jež byly a dosud jsou pod panstvím Německa, Rakouska, Turecka a Ruska. Toto pásmo, složené z Východního Pruska, Rakouska-Uherska, Balkánu a západního Ruska, je skutečným a vlastním středem národního antagonismu. Zde otázka národnostní a otázka jazyková jsou politickou Vis Motrix. Zde vypukla nynější válka. Zde je ohnisko, z něhož vychází stálý neklid a nepokoj pro střední Evropu. Toto pásmo je pravým jádrem tzv. východní otázky, toto pásmo poskytuje nejnaléhavější a nejpálčivější důvod pro úpravu politické organizace Evropy. V tomto pásmu menší národy stále zápasí a bojují o nezávislost. Toto pásmo ukázalo evropským státníkům problém malých národů; tato válka nutí především spojence, aby se věnovali jeho rozřešení.“¹⁰

Smysl dějinného politického úsilí lidstva Masaryk v dané souvislosti shrnuje takto: „... lidstvo bojuje

⁹ Srov. tamtéž, s. 10–11.

¹⁰ Tamtéž, s. 14.

o jednotu, ale nebojuje o jednotnost: Světová federace, nikoli světovláda, consensus gentium, nikoli otroctví národů a ras; organisace, nikoli dobytí Evropy. Ne Herrenvolk, nýbrž národní rovnost a stejnost.“¹¹

Z Masarykova rozboru situace logicky vyplynulo, že v zásadě protievropskou a protikulturní tendenci k mocenskému ovládnutí středovýchodní Evropy Německem, která světový válečný konflikt způsobila, lze účinně vyloučit rozčleněním Rakouska-Uherska, jež se tak ukázalo jako hlavní úkol světové války. Světový válečný konflikt se tím měl v souladu s evropskou federalizační tendencí¹² stát počátkem velké rekonstrukce střední a východní Evropy a Evropy jako celku.¹³ Rozumí se samo sebou, že mělo jít o rekonstrukci demokratickou, zahrnující humanizaci Německa.¹⁴

Na základě své úvodní londýnské přednášky a předcházejících veřejných vystoupení Masaryk v listopadu 1915 sepsal memorandum pro britské vládní kruhy a s nimi spojené osobnosti, kde výslovně požadoval obdobně dalekosáhlý a praktický válečný plán Spojenců pro střední Evropu jako mělo Německo. Takový demokratický plán by se měl stát prvním a podstatným úkolem Spojenců. Měl by vycházet z obnovy a osvobození Polska, Čech se Slovenskem a jihoslovanských národů jako z podmínky snadného řešení ostatních otázek. Jako první a nezbytný požadavek spojenecké politiky Masaryk ve svém memorandu označil formulaci co nejzřetelnějšího plánu politické-

¹¹ Tamtéž, s. 20.

¹² Srov. tamtéž, s. 26.

¹³ Srov. T. G. Masaryk, *Světová revoluce*. Praha 1930, s. 99.

¹⁴ Srov. T. G. Masaryk, *At the Eleventh Hour (A Memorandum on the Military Situation)*. London 1916.

ho a ekonomického přetvoření (v originále *reshaping*) budoucí Evropy jako celku. Měl by to být jak plán obrany, tak plán prosazení mravního a politického pokroku Evropy a humanity.¹⁵

K duchovnímu východisku celkové reorganizace a rekonstrukce Evropy se Masaryk vrací v následující studii příznačně nazvané *Sub specie aeternitatis*: „Spojenci prohlásili za svůj cíl obnovení a obrození Evropy a je zřejmé, že toho nemůže být dosaženo pouhou přeměnou mapy. Musí se změnit celá duševnost Evropy. Její obroda musí být právě tak mravní a duchovní jako politická. Politika *sub specie aeternitatis* není toliko možná, nýbrž i nutná, ale může být prováděna jen na ryze demokratické basi. Jejím nejzazším požadavkem je pravá rovnost — právě tak v oblasti vnitřní jako vnější — rovnost, zasahující každého občana a každý národ.“¹⁶ Rekonstrukci Evropy na základě principu rovnosti a spravedlnosti Masaryk ve svých následujících vystoupeních v britském tisku výslovně klade jako alternativu dosavadní strategické koncepce rovnováhy velmocí. Přitom upozorňuje na skutečnost, že to byla právě tato tzv. rovnováha velmocí, jež uvrhla Evropu a dokonce celé lidstvo do války.¹⁷ Masaryk se přitom ohrazuje proti chápání budoucího samostatného Československa a Polska jako tzv. nárazníkových států (*états tampons*). Předpokladem existence států tohoto typu je totiž neustálý antagonismus mezi dvěma sousedy, zatímco Masarykem

¹⁵ Srov. tamtéž.

¹⁶ T. G. Masaryk, *Sub specie aeternitatis*. *The New Europe*, vol. I., no. 10, pp. 300–305, 21. 12. 1916.

¹⁷ Dopisy T. G. Masaryka uveřejněné v *The Saturday Review* 23. 1. 1917 a v *New Statesman* a v *Nation* 3. 2. 1917.

inspirovaný spojenecký program měl za cíl rekonstrukci a obrodu Evropy jako celku.¹⁸ V souvislosti s neobyčejně příznivou situací, jež vznikla počátkem roku 1917 jednak odpovědí Spojenců americkému prezidentu Wilsonovi, která akceptovala Masarykův válečný program, jednak demokratickou revolucí v Rusku, se Masaryk poměrně odkrytě vyjádřil o globálním filosoficko-dějinném a politickém záměru své koncepce evropské jednoty: „Svobodné Rusko je upevněním Dohody; svobodné Rusko s Anglií a Francií, tři asijské velmoci vyřeší starou východní otázku, organické sjednocení Evropy s Asií a Afrikou. Velká západní republika (USA – M.B.) se může připojit k této světové politice zacílené na rekonstrukci Evropy organizací lidstva.“¹⁹ Masarykovi přitom v zásadě jde o celosvětové politické prosazení principů Komenického a Herderovy filosofie dějin. Jeho záměrem je realizace politických záruk a podpory duchovního smyslu dějinného pohybu jako duchovně založeného, mravního a rozumového uplatnění individuality každého člověka a národa ve veřejném prostoru.

Spojenci přijali Masarykův požadavek perspektivního demokratického rozčlenění Rakouska-Uherska, který se výslovně vázal na svůj nezbytný předpoklad, jímž byla „rekonstrukce celku Evropy na opravdu demokratickém základě“.²⁰ To mělo konkrétně znamenat, že „Evropa celá má být zreorganizována na zákla-

¹⁸ Srov. T. G. Masaryk, *Budoucí postavení Čech. Československá samostatnost*, č. 11, 10. 3. 1917.

¹⁹ Masarykův telegram Miljukovovi z 18. 3. 1917. Archiv TGM, Anglie VII-78-a/35.

²⁰ T. G. Masaryk, *Federalism or Dismemberment in Austria. The Nation Supplement*, červen 1917.

dě národnostním. Všechny národy, nejen velké, ale i malé mají být samostatnými a volnými a vzájemný poměr těchto národů má být určován zásadami demokratickými.²¹ Masarykovi konkrétně šlo o demokratizaci celé Evropy formou federace samostatných národů, „ať již bude provedeno způsobem jakýmkoliv“.²² Tímto způsobem Masaryk požadoval vytvoření organizace svobodné Evropy s perspektivou organizace svobodného lidstva jako podstatu demokratického programu československé politiky. Masaryk přitom vycházel ze svého pojetí lidstva nikoli ve smyslu nadnárodního útvaru, nýbrž jako demokratické organizace uvědomělých, kulturních národů.²³

Masaryk v této souvislosti výslovně odmítá liberalistické a marxistické názory na vztah národnosti a mezinárodnosti jako nesprávné a odbyté vzhledem k dlouhodobému dějinnému pohybu, který zároveň se ubírá jak směrem národním, tak mezinárodním. Osvození národů je zároveň krokem ke sjednocení lidstva v podobě přirozeného živého organismu jednotlivých národů, resp. živých organismů.²⁴ Takto chápanou organizaci všech národů světa Masaryk označuje jako počátek nové doby, „doby, v níž národové a celé lidstvo budou vědomě pokračovat ve svém vývoji“.²⁵

²¹ T. G. Masaryk, Řeč k dobrovolcům a zajatcům na táboru lidu na nádvoří university v Kijevě 1. srpna 1917. *Čechoslovák*, č. 105.

²² Tamtéž,

²³ T. G. Masaryk, Zápis do pamětní knihy 1. pěšího pluku Mistra Jana Husi 20. 8. 1917. Archiv TGM, Rusko IX-20a-27.

²⁴ Srov. Prof. Masaryk o současných otázkách. *Čechoslovák*, roč. 3, č. 109.

²⁵ T. G. Masaryk, *Nová Evropa*. Praha 1920, s. 26.

Evropská volná federace by proto měla být dobrovolným spojením svobodných a osvobozených národů, vzniklým jejím postupným organizováním do větších celků, jež by se skládaly také z federací menších států založených z opravdové potřeby národů.²⁶ Národním menšinám jako typicky evropskému, zejména východoevropskému jevu by v organizaci Evropy připadl významný úkol podporovat vývoj opravdové mezinárodnosti.²⁷ Duchovním základem takto chápané evropské federativní jednoty mělo být poctivé úsilí národů o své mravní a rozumové zdokonalení jako základ jednoty v různosti. Státy jsou proto u Masaryka prostředkem vývoje národů ke stále větší svobodě a organické jednotě.²⁸

Vyhlášení zásad americké demokracie americkým prezidentem W. Wilsonem jako východiska mezinárodní politiky poválečného světa proto Masaryk pochopil jako počátek významného obratu světových dějin k mravně založenému světovému uspořádání, jež odpovídá české filosoficko-politické tradici. Masarykova výslovná paralela mezi Wilsonem a Lincolnem s důrazem na boj za demokracii a jednotu poukazuje na jeho pojetí celoevropské a v konečném záměru celosvětové jednoty rovnoprávných demokratických národů a států. Klíčový politický význam a model severoamerické demokratické unie zde měl hrát důležitou roli. Palackého a Masarykovu pojetí světových dějin jako směřování ke světové centralizaci a zároveň polaritě, resp. pluralitě, se dostávalo spojeneckým a především americkým programem

²⁶ Srov. tamtéž, s. 88.

²⁷ Srov. tamtéž, s. 99.

²⁸ Srov. tamtéž, s. 134; 209–210.

poválečného uspořádání zjevného potvrzení. Tuto skutečnost dokumentoval soulad mezi Masarykovými a Wilsonovými filosoficko-politickými koncepcemi.²⁹

Založení Československé republiky v roce 1918 bylo přímo spojeno s plánem evropské jednoty, který koncipoval Tomáš G. Masaryk. Jím vypracovaná původní verze washingtonského *Prohlášení nezávislosti československého národa* obsahovala pasáž, jež na tuto skutečnost výslovně poukazuje: „Ve své zahraniční politice se československý stát bude účinně podílet na reorganisasi východní Evropy, a tím celé Evropy a lidstva; naše národní politika bude podporovat žádoucí mezinárodnost.“³⁰

Masaryk si byl vědom skutečnosti, že jím koncipovaný a Spojenci přijatý plán demokratické rekonstrukce a sjednocení Evropy, jehož východiskem byla rekonstrukce východní Evropy, je obtížným úkolem. Proto trval na tom, aby byl poválečný mír uzavřen jen na zásadách, jež Spojenci a Spojené státy vyhlásili za války. Byl přesvědčen, že každé odchýlení od těchto zásad přinese v budoucnosti jen nové konflikty.³¹

²⁹ Srov. T. G. Masaryk, dopis prezidentu Wilsonovi ze dne 7. 9. 1918. Archiv TGM, Amerika XV-25.

³⁰ J. B. Kozák, *T. G. Masaryk a vznik Washingtonské deklarace v říjnu 1918*. Praha 1968, s. 56.

Angl. text: „In its foreign policy in Czechoslovak State will take an effective part in the reorganization of Eastern Europe and thru that of the whole Europe and humanity; our nationalistic policy will promote the desirable internationalism.“ In: *Declaration of Independence of the Czechoslovak Nation by the Provisional Government of the Czechoslovak State*, kopie druhého návrhu. Archiv TGM, Amerika XV-35b-IX.64, s. 6.

³¹ Srov. *Československá samostatnost*, roč. IV, č. 29, 18. 12. 1918.

Během pařížských mírových jednání se Masaryk spolu s řeckým ministerským předsedou Venizelem a rumunským ministrem zahraničí Ionescem pokusili v rámci svého celoevropského sjednocovacího programu vytvořit „Spojené státy východní Evropy“ jako federativní svaz států od Finska po Řecko mezi Ruskem a Německem. Tento záměr ztroskotal na negativním nacionalismu příslušných národů. Místo původně požadované východoevropské federace vznikla „Malá dohoda“, jež podle Masarykovy koncepce usilovala o své rozšíření na sever a jih, aby se tak vytvořil základní kámen Spojených států evropských.³²

V souladu se svou koncepcí evropské jednoty stál Masaryk svou podporou mimo jiné u zrodu panevropského hnutí a rozhodujícím způsobem přispěl k jeho etablování v evropské a světové politické veřejnosti mezi dvěma světovými válkami.³³ Masarykova koncepce evropského sjednocení se tehdy neuskutečnila v první řadě proto, že se Spojené státy stáhly z Evropy a ve francouzské a britské politice převážil odklon od původního projektu poválečné celoevropské rekonstrukce směrem k sobeckým zájmům. Druhá světová válka byla logickým výsledkem této politické krátkozrakosti.

Zhroucení komunistických totalitních režimů ve střední Evropě v roce 1989 vytvořilo příznivé podmínky pro uskutečnění Masarykova záměru. Poválečné západoevropské sjednocování, bezprostředně in-

³² Srov. R. Coudenhove-Kalergi, *Ein Leben für Europa*. Köln am Rhein 1966, S. 119, *Panevropa*, Praha 1926, s. 73, *Der Grösste Europäer. Panevropa* (Wien-Zürich), roč. XI (1935), č. 3, S. 68.

³³ M. Bednář, Tomáš Garrigue Masaryk a Panevropské hnutí. *Panevropa Čech a Moravy*, roč. II, č. 2, s. 9–11.

spirované koncepcemi a uskutečňované politickými činy Roberta Schumana, Jeana Monneta, Charlese de Gaulla a Konrada Adenauera, bylo úzce spojeno s dlouhodobým a systematickým panevropským působením hraběte Richarda Coudenhove-Kalergiho, na jehož celoživotní úsilí o Spojené státy evropské měla podstatný vliv stanoviska T. G. Masaryka.³⁴

Základním kamenem současných celoevropských institucí se stala realizace původně Coudenhove-Kalergiho a Briandova plánu hospodářské a politické spolupráce mezi Německem a Francií, který převzal a poté společně s Robertem Schumanem a Konradem Adenauerem uskutečnil Jean Monnet jako „Společenství uhlí a ocelí“.³⁵

De Gaulle tento úspěch nazval základem mola moci a blahobytu západní Evropy, z něhož by se po pádu komunistické totality na východě Evropy odvíjela možnost obnovy evropské rovnováhy, míru a společenského vývoje. Nyní se ukazuje, že tento důležitý mocensko-hospodářský předpoklad evropského sjednocování sám o sobě nestačí. Masarykem vyslovená základní politická podmínka celoevropské federativní integrace včetně Ruska, tj. perspektivní demokratická rekonstrukce pásma mezi Německem a Sovětským svazem, čeká na své uskutečnění. Německé znovusjednocení umocňuje aktuální význam tohoto nezbytného úkolu. Na jedné straně obnovuje opětovně sjednocené Německo staré obavy, koalice a koncepci

³⁴ Srov. tamtéž, pozn. 32.

³⁵ Srov. R. Coudenhove-Kalergi, *Panevropa*. Praha 1926, kap. IX; J. Monnet, *Erinnerungen eines Europäers*. München 1978; E. Ludwig, *Duch a čin*. Praha 1937, s. 205–206; R. Schuman, *Für Europa*. Hamburg 1963.

Evropy jako místa velmocenské rovnováhy. Na druhé straně se ožívují zbytky starorakouských a staroněmeckých resentimentů a snaží se krátkozrace využít současné neuspořádané situace.

Jako neméně naléhavý se ukazuje strategicko-politický cíl Masarykova projektu postupné výstavby volné evropské demokratické federace a sice vyřešení tzv. východní otázky. Problémy Středního východu nedávno zdůrazněné válkou v Perském zálivu jasně prokazují, jak nezbytné je perspektivní, demokratické řešení organického spojení a komunikace mezi Evropou, Asií a Afrikou. Současná evropská situace vyzývá ke splnění tohoto dějinného poslání našeho světa.

Soudobé západoevropské sjednocovací procesy včetně jejich dopadu na středovýchodní a východní Evropu nejsou bez problémů. Národní zášť a sobectví na jedné straně a nedostatek respektu k suverenitě národů a států podporující vytváření centralistického evropského velkostátu nejsou vůbec věci minulosti. Tato slabá místa západoevropské integrace spolu s pouze politickým a institucionálním chápáním lidských práv dokazují, že nynější scénáře evropské, resp. poloevropské jednoty vyžadují politicky rozpracovanou duchovní a mravní základnu. Z tohoto hlediska by navázání na Masarykovu koncepci evropské jednoty bylo významným praktickým a perspektivním podnětem.

Masarykův pojem náboženství, aristotelismus Franze Brentana a Masarykova polemika s Bertrendem Russellem

Originalita myšlení Tomáše Garrigua Masaryka spočívá v první řadě v jeho pojetí náboženství v souvislosti přirozeného světa. Masaryk představuje bytnost náboženství jako prožitek sebe sama jako součásti univerza v osobním vztahu k bohu.¹ Tento prožitkový proces pak Masaryk blíže určuje jako cit světa a života, který se zároveň prokazuje jako cit jistoty.² Pojem náboženství u Masaryka stojí zjevně v tradici českého náboženského myšlení, které se dá dějinně rekonstruovat od Palackého a Havlíčka až ke Komenskému a ještě starším zdrojům. Dá se nadto ukázat, že Masarykův filosofický učitel z období studií ve Vídni, Franz Brentano, svým dílem Masarykovo náboženské myšlení ovlivnil. V této souvislosti je na místě podrobnější zmínka o Brentanově učení o intencionalitě, které podstatnou měrou ovlivnilo vznik a vývoj fenomenologie.

Původ Brentanovy filosofické psychologie spočívá bezpochyby především v jeho spise *Aristotelova psychologie, zvláště jeho učení o nús poiétikos* z r. 1867.³ Brentano zde odvozuje, následuje v tom Aristotela, pojem vnitřního smyslu. Protože pociťujeme, vidíme a slyšíme, vyvstává oprávněná otázka, zda tak činíme

¹ Srov. E. Ludwig, *Duch a čin*. Praha 1937, s. 72, 63.

² Srov. tamtéž.

³ F. Brentano, *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom Nous Poietikos*. Mainz 1867.

zrakem a sluchem, nebo nějakým jiným smyslem.⁴ Schopnost rozlišit jednotlivé smysly od jejich objektů je třeba připsat nějakému příslušnému smyslu. Vlastními objekty smyslů jsou tak naše vjemy, a ne vnější objekty.⁵ Tento důležitý smysl nazývá Brentano „vnitřním smyslem“.⁶ Jde zřejmě o nejvyšší smysl, který je ale zároveň nepostradatelný i pro všechna zvířata. Vnitřní smysl se ukazuje jako základ pro jednotu citů (des Sensitiven).⁷ Jako všechny smysly, není též vnitřní smysl přiřazen duši, nýbrž oduševnělému tělu, které je jejím subjektem.⁸ Vnitřní smysl jako senzitivní duše či senzitivní sebevědomí není tedy v přísném smyslu slova nic duchovního.⁹ Podle Aristotela jsou stavy duše, které Brentano interpretuje jako schopnosti pocítování (Empfindungsvermögen), LOGOS ENYLOS, – podle Brentana „určitá s látkou smíšená forma“, přesnější označení by snad bylo materializovaný, případně ztělesněný LOGOS.¹⁰ Duchovní subjekt tím nebude podle Brentana zkrácen, jeho schopnost se naopak vzdělá k větší dovednosti.¹¹ Že ale cit (das Sensitive) existuje jako něco tělesného, znamená, že nedisponuje žádným principem, který by mu umožňoval působit na jeho duchovní část. Pů-

⁴ Tamtéž, s. 85.

⁵ Tamtéž, s. 93.

⁶ Tamtéž, s. 98.

⁷ Tamtéž.

⁸ Tamtéž.

⁹ Tamtéž, s. 98 n.

¹⁰ Srov. Aristotelés, *De anima* I, par. 10 a 25; F. Brentano, c.d., s. 99.

¹¹ Srov. F. Brentano, c.d., tamtéž.

sobení citů na duchovno je uchopitelné jen jako přijetí určité činné síly v této oblasti.¹² Takovou duševní sílu označuje Brentano ve smyslu protějšku aristotelského POIÉTIKON smyslového jako POIÉTIKON rozumu,¹³ tj. jako NÚS POIÉTIKOS.¹⁴ Podle Brentana je NÚS POIÉTIKOS „aktuální vlastností intelektivní duše, energie našeho ducha“.¹⁵

Druh a způsob jeho činnosti znamená, že se nejdříve obrací aktivně k citu, který ve svých představách obsahuje inteligibilní formy: pomocí tohoto zprostředkování působí pak na receptivní rozum (u Aristotela NÚS DYNAMEI), který se tím stává skutečně myslivým.¹⁶ Brentano zdůrazňuje, že NÚS POIÉTIKOS působí jako určité chování (habitus).¹⁷ Pro jeho působící habitualitu je podstatné to, že senzitivní část sehrává zprostředkující klíčovou roli pro působení NÚS POIÉTIKOS na vznik schopnosti myslet.¹⁸

Brentanův aristotelismus se ukazuje v Masarykově kritice Platóna. Pro Masaryka je představa, že hmota je něco nižšího a méně čistého než duch, chybná. Zde spatřuje velký omyl Platóna a jej následujících teologů a filosofů, kteří se všichni štítivě odvracejí od hmoty, přírody a světa.¹⁹ Podle Masaryka nemáme žádné filosofické poznání toho, v čem spočívá byt-

¹² Tamtéž, s. 164.

¹³ Tamtéž.

¹⁴ Tamtéž.

¹⁵ Tamtéž, s. 165.

¹⁶ Tamtéž, s. 167.

¹⁷ Tamtéž, s. 169.

¹⁸ Tamtéž, s. 175.

¹⁹ Srov. K. Čapek, *Hovory s T. G. Masarykem*. Praha 1946, s. 227.

nost hmoty. Je nám dána jen skrze duši, skrze naše pociťování a myšlení, a veškeré poznání hmoty je tak jen výsledkem lidské duševní činnosti.²⁰ Ohlas Brentanova NÚS POIÉTIKOS lze zde sotva popřít. Masarykův aristotelismus je vystopovatelný i z toho, že sice Masaryk na jedné straně tvrdí, že nemůže říci, co je duše a jak je uzpůsobena, jak na sebe působí navzájem s tělem, ale na druhé straně připisuje duševní aktivitu nejen duši samé, nýbrž částečně i tělu, mozku a smyslům.²¹

V naší souvislosti je velmi poučná Masarykova koncepce, jež se pokouší vysvětlit lidskou budoucnost po smrti. Podle Masaryka nemůžeme věřit v monistická, panteistická a panenteistická učení o splynutí člověka s nějakou božskou prapodstatou: „... já chci být já i po smrti, nechci se rozplynout v nějaké metafyzické kaši; jsem metafyzický individualista...“²² V rozhovoru s Emilem Ludwigem precizuje Masaryk svůj rozvrh postmorálního života ještě dále: „Věčnost pro mne nezačíná teprv po smrti, nýbrž už teď, co spolu myslíme, je věčnost. A tak si představuju po smrti – co bude, nevím – pokrok. V první době, protože duše byla zvyklá mít celý život tělo s sebou, nemůže se hned orientovat. Představuju si dobu, která bude trochu temná, nevím jak. Potom pokračování dosavadního života.“²³ Masaryk tak plně přijímá platónsko-aristotelický pojem věčnosti jako LOGOS v člověku. K tomu ale ještě přistupuje aristotelická, Brentanem zprostřed-

²⁰ Srov. tamtéž, s. 226–227.

²¹ Srov. tamtéž, s. 226.

²² Tamtéž.

²³ E. Ludwig, c.d., s. 70–71.

kovaná koncepce citově-tělesného jako nutný předpoklad lidského myšlení. Podle Masaryka je postmorální existence neustálým asymptotickým přibližováním k bohu, v tomto smyslu pokračováním vezdejšího života, a tak představují bůh a duše základní témata našich pozemských přemýšlení a snah.²⁴ Bůh a duše zrcadlí skutečné a hlavní otázky lidského života²⁵ – jedno souvisí s druhým. Plný a opravdový život může být podle Masaryka jen život duše mezi věčnými dušemi. Takto chápaným náboženským způsobem je existence duše u Masaryka pravým základem demokracie.²⁶

Se zřetelem k filosofickému vlivu Brentanovu na Masaryka lze masarykovský pojem náboženství vysvětlit jako náboženskou interpretaci Brentanova filosoficko-psychologického aristotelismu. Masarykův pojem pozemské věčnosti jako života *sub specie aeterni* v metafyzickém smyslu bratrské lásky, který je založen na vědomé individuální starosti o duši a boha, ukazuje na Brentanův aristotelický pojem vnitřního smyslu jako základu jednoty citů (*des Sensitiven*), vytvářejícího senzitivní vědomí, které se ukazuje jako předpoklad lidského myšlení. Uvnitř tohoto rámce vydvihuje Masaryk skutečnost, že náboženství není nějakou neurotickou záležitostí, nýbrž vědomím životního smyslu, které vzniká v naprosto normálních, tělesně a duševně zdravých lidech.²⁷ V přeneseném významu je masarykovská definice náboženství jako citu, který si je jist světem a životem, transponující inter-

²⁴ Srov. K. Čapek, c.d., s. 226.

²⁵ Srov. tamtéž.

²⁶ Srov. tamtéž, s. 225.

²⁷ Srov. tamtéž, s. 273.

pretací Brentanem zdůrazněného habituálně určeného působení NÚS POIÉTIKOS na možnost myšlení.²⁸

Masarykovi se tak podařilo zahlédnout celek lidské duše, tj. spojení smyslů, myšlení a života, jako celek harmonický, v posledku duchovně se vykazující, a tím představující člověka jako bytostně, niterně s bohem svázanou jednotu.

Aristotelem a Brentanem rozhodujícím způsobem ovlivněné filosofické základy Masarykových psychologických stanovisek se musely přirozeně vyrovnat s ambiciózními filosofickými proudy psychologie, jež vyšly z tzv. nevědomých či podvědomých duševních procesů. V daném ohledu se ukazuje jako velmi instruktivní obsáhlá recenze knihy Bertranda Russella *Principles of Social Reconstruction*, kterou Masaryk zveřejnil v období svého exilu.²⁹

Russell zde rozvíjí koncepci lidské činnosti. Jejími hlavními zdroji jsou impulsy a pudy (impulses and desires), jež odvozuje od instinktů sebezáchovy a reprodukce. Tyto impulsy jsou podle Russella slepé. V této souvislosti Masaryk poukazuje na skutečnost, že Russell uznává na rozdíl od Schopenhauera ještě dva další zdroje lidské aktivity, a sice mysl a ducha (mind and spirit).³⁰ Masaryk zjišťuje, že Russell zohledňuje omezující, regulující a tvůrčí roli mysli a – v ještě větší míře – ducha.³¹

²⁸ Srov. pozn. 1, 16, 17, 18.

²⁹ T. G. Masaryk, *A Philosophy of Pacifism. The New Europe*, vol. II. London 18. 1.–12. 4. 1917, p. 342–350; B. Russell, *Principles of Social Reconstruction*. Allen & Unwin, London 1916; nové vydání – tamtéž, 1971 (přetisk původního vydání).

³⁰ Srov. tamtéž, s. 343–344.

³¹ Srov. tamtéž, s. 344.

Masaryk označuje Russellovu psychologii *Principů* obecně jako „spíše temnou“.³² Pozastavuje se nad tím, že Russellova domnělá hierarchie instinkt-mysl-duch (instinct-mind-spirit) je spíše etické než psychologické povahy a že souvztažnost různých psychologických sil zůstává nevysvětlena.³³ Jako příklad Masaryk ukazuje, jak nedostatečně Russell odvozuje pudy a impulsy z instinktu sebezáchovy a reprodukce a jak neuspokojivě zodpovídá otázku po psychologické souvislosti mezi impulsy a myšlením (myslí). Podle Russella přesvědčuje totiž podvědomá selektivita pozornosti množství (tj. ne všechny!) lidí, že prožívání jejich impulsů bude mít příjemné následky. Russell dokonce říká, že celé filosofie a etické systémy vznikají tímto způsobem jako ztělesnění druhu myšlení, a tak slouží impulsům a cílům (aims) jako „quasiracionální“ zdůvodnění. Podle Russella je to nejlepší, co se může přihodit myšlení, že se bude „inspirovat“ nějakým „neintelektuálním“ impulsem.³⁴ Masaryk dochází k závěru, že jde o vágní a antropomorfní terminologii, která nemůže nikterak přispět k analýze reálné povahy myšlení a duševních činností vůbec.³⁵

Co se týče Russellova pojmu ducha, Russellova koncepce se Masarykovi ukazuje jako neméně konfúzní. Tím, že Russell vztahuje mysl k neosobnímu myšlení, snižuje duchovní život na neosobní pocity. K tomu ještě přistupuje okolnost, že podle Russellova rozvrhu jen vášně (passions) mohou kontrolovat vá-

³² Tamtéž.

³³ Srov. tamtéž.

³⁴ Srov. tamtéž.

³⁵ Srov. tamtéž.

šeň a jen impuls či pud může být blokován nějakým opačným impulsem.³⁶ Masaryk si tedy klade otázku: „Jak se pak může duch stát touto příkazující a tvůrčí mocí, kterou by v něm Russell rád viděl?“³⁷

Masaryk souhrnně poukazuje na fakt, že Russellův rozvrh, pokud směřuje k založení nové filosofie politiky, vyhovuje jen nedostatečně.³⁸ Pro Russella charakteristická vágnost se ukazuje např. v tom, že autor nepodnikl žádný pokus určit vliv individua v a na společenství, případně na společnost, nebo analyzovat souvislost těchto individuálních sil s dějinným procesem. Místo toho používá zjednodušující a polarizující formulaci „individuálních“ a „všeobecných“ impulsů společenství, přičemž poslední označuje jako škodlivé.³⁹ Masaryk nemůže jinak, než se zeptat: „Jestliže se domníváme, že lidská podstata je řízena slepými impulsy, rádi bychom slyšeli, jak se společnost může vyvíjet, jak dochází ke změnám, jaké síly vedou ke zdokonalení. Je to slepá teologie, jež vede lidstvo?“⁴⁰

Masaryk dospívá k závěru, že Russella jeho předcházející zaujetí pro logiku a matematiku svedlo k simplifikující, a proto špatné sociologické metodě.⁴¹ Mutatis mutandis toto zjištění platí rovněž pro základy jeho psychologie, jež se rovněž ukázaly jako temné. Jsou to především vágní předpoklady, které způ-

³⁶ Srov. tamtéž.

³⁷ Tamtéž.

³⁸ Srov. tamtéž, s. 345.

³⁹ Srov. tamtéž.

⁴⁰ Tamtéž.

⁴¹ Srov. tamtéž, s. 345–346.

sobují, že Russellova psychologická nauka je chybná. Jde konkrétně o pojem života, jenž Russell ztotožňuje s aktivitou a energií. Aktivita však pochází z impulsů, protože podle Russella vědomé účely sehrávají v procesu utváření lidského života velice nepatrnou úlohu, impulsy mohou být u Russella posesivní nebo kreativní. Za nejhodnotnější život pokládá Russell takový, který se zakládá na kreativních impulsech. Masaryk dává v dané souvislosti zřetelně najevo, že zde se projevuje spíše autorova víra než poznání.⁴²

Masarykův kritický postoj k Russellově psychologii nevědomí, příp. podvědomí ukazuje, jak velice Brentanův žák odmítal Russellovo zjednodušující a konfúzní stanovisko k souvislosti myšlení a smyslovosti. Na takovém vágním základě je pak rovněž nepostačující říci ve vztahu k náboženství, že požadujeme a musíme osvobodit kreativitu.⁴³

Brentanův aristotelismus se vykazuje na Masarykovi jako důkladná filosoficko-psychologická škola, jež se osvědčila v konkrétním kritickém hodnocení často vágních a povrchních poznatků moderních psychologů. Sotva lze tvrdit, že v tomto ohledu je současná situace lepší. Místo Russella jsme dnes konfrontováni např. s pokračováním kritické teorie a s Foucaultem. Ideologie a popularita jsou svou povahou halasně. Filosofie je naopak spíše tichá a nehlučná. Vždy však jde o to, aby filosofie prezentovala své stanovisko pevně a jednoznačně, a pokud je to nutné, i důrazně a vytrvale polemicky. Právě zde Masaryk podává vynikající příklad.

⁴² Srov. tamtéž, s. 345.

⁴³ Srov. tamtéž, s. 345.

Příspěvek byl částečně přednesen na mezinárodním symposiu T. G. Masaryk und die Brentano-Schule v Praze, 15.–17. října 1991. Česká, autorem přehlédnutá verze se od publikované a rozšířené německé podoby⁴⁴ přednášky odlišuje pouze nepatrně.

⁴⁴ Srov. M. Bednář, Masaryks Begriff der Religion und Franz Brentanos Aristotelismus. In: *T. G. Masaryk und die Brentano-Schule*, hrsg. von J. Zumr a T. Binder. Praha – Graz 1992, S. 153–159.

Masarykova filosofie demokracie v evropském kontextu

Pojem demokracie se zpravidla užívá ve výhradně politické souvislosti. Pojem filosofie se nyní často vyskytuje ve spojeních, která s původním smyslem tohoto slova nemají mnoho společného. Je to takový úzus převzatý z anglosaského světa, kde filosofie znamená jednak akademickou disciplínu, a jednak něco jako koncepci, přístup k něčemu.

Ale pokud mluvíme o Masarykově filosofii demokracie, tak to není tento význam, nýbrž význam původní. Co se týče evropského kontextu, jde o význam pojmu filosofie vpravdě základní. Masaryk si byl velice ostře vědom skutečnosti, že filosofie je komplementárním pojmem a fenoménem k jevu a pojmu politiky, a proto přímo říkal: není vůbec politiky bez filosofie, a filosofie a politika mají hlubší základ myšlenkový než tak zvaný obecný smysl. U Masaryka šlo o východisko vědomé platónské v tom základním smyslu, na který upozorňoval ve svých pracích Jan Patočka. Znamená, že nejvlastnějším určením, úběžníkem úsilí filosofie a filosofů bylo založení státu, a nejvlastnějším určením státu bylo, aby byl založen duchovně ve starosti o duši, což je i nejsilnějším výrazem smyslu státní existence.

Od vzniku filosofie byla tato snaha jasně patrná a vědomě se stala posláním a smyslem existence filosofie od Platóna – tedy založit stát. Naprosto bezkonkurenční evropský význam Masarykův spočívá v tom, že Masaryk byl jediným filosofem v dějinách, kterému se to podařilo, který skutečně založil stát.

Nezaložil stát mimochodem, náhodou, ale s plným

vědomím filosofického fundamentálního evropského smyslu a významu takového činu. Evropa po duchovní stránce v přísném slova smyslu byla vlastně založena ideou komplementarity, nezbytné vzájemné souvislosti filosofie a politiky. Je případné, že Platón, který tuto ideu poprvé a nejostřeji stanovil, se jí zabýval v situaci krize athénské demokracie po peloponéských válkách a jeho reformní návrhy jsou jako celek charakterizovány podstatným napětím. Nejprve první – ideální projekt v *Ústavě*, který příliš demokratický není, potom druhý možný, bližší lidské situaci v *Zákonech* má podstatné demokratické prvky, a Platón pomýšlel ještě na třetí návrh, který ovšem již nevypracoval, ale dá se říci, že v intencích tohoto návrhu pokračoval Aristotelés.

Všechny tyto původní snahy filosofie politiky se děly na pozadí mezí, krize a životního ohrožení athénské demokracie. U Masaryka se nezbytné propojení filosofie a politiky výslovně dalo s vědomím, že ideálním tvarem jejich spojení je demokracie, která vyrůstá z mravně duchovního smyslu. I v této snaze jsou souvislosti Masarykova úsilí ryze evropské. Dá se zde poukázat na zcela konkrétní souvztažnost, to jest na období původní evropské krizové situace, na kterou navazoval Platón a jež byla podnětem jeho a Aristotelova úsilí. Šlo o otřesení dosavadní řecké demokratické obce v Athénách v samotných základech. Tak i situace Masarykova, situace výchozí, je předznamenána stavem, kdy dosavadní evropská společnost byla v základech otřesena Francouzskou revolucí. Režim, jenž tak dlouhá staletí trval a často prospíval na základech ideje náboženského založení politiky a hierarchické společenské struktury, jež křesťanskému, původně katolickému východisku odpovídá, všechno toto bylo

otřeseno v základech a bylo zřejmé, že obnova stavu před Francouzskou revolucí již není možná.

Na vzniklou situaci reagovali největší porevoluční myslitelé doby, mezi něž Masaryk patří a z některých z nich výslovně čerpá. Stali se mu výslovným podnětem k myšlenkovému a politickému úsilí. V první řadě Auguste Comte, který situaci po Francouzské revoluci výslovně komentoval jako dobu přechodnou, stav krize, přechod z období kritického do období organického. Příčinu oné kritické a přechodné periody Comte výslovně vidí ve ztrátě platnosti dosavadního způsobu křesťanského náboženství, má především na mysli náboženství katolické, na jehož místo nastupuje duchovní anarchie, takové přesvědčení napůl (on říkal *demi-conviction*) a jemu odpovídající, tedy v té praktické sféře, poloviční vůle (*demi-volonté*). Comtovo východisko přijal Masaryk, totiž že jádro, vlastní příčina moderní krize tkví ve ztrátě společnosti dosavadního duchovního základu, a rovněž přijal Comtovo zjištění, že polovičitost duchovní a mravní nastupuje místo něj jako charakteristika doby po Francouzské revoluci, o níž se snad dá říci, že v přechodových rysech tohoto typu dosud neskončila.

Comte ovšem demokracii nepřijímá, říká, že je iluzorní si myslet, že v situaci *demi-conviction* a duchovní anarchie může způsob vlády, který se zakládá na volbě, kde nekompetentní řečníci, novináři a jiní ideologové jsou voleni ještě méně kompetentními, by mohl krizovou situaci vyřešit. Co se týče východiska v demokracii, stává se pro Masaryka inspirací francouzský šlechtic Alexis de Tocqueville, který ve své práci *Demokracie v Americe*, jež teď už konečně vyšla i v češtině, spatřuje východisko ze situace, v níž se nalézá Evropa, ve Spojených státech, a sice ve způsobu

bu demokracie, který se tam ujal. Vidí zároveň neza-
stupitelnou úlohu náboženství, jež se oproti Evropě
v Severní Americe stalo skutečným pilířem demokra-
tického, republikánského, to znamená svobodného
ústavního zřízení. Všimá si například skutečnosti, jak
i katolicismus je nesrovnatelně životnější ve Spoje-
ných státech než v Evropě. Důvod vidí v tom, že ka-
tolicismus není v USA vládnoucím náboženstvím a že
jeho hierarchická forma, tedy výjimečné postavení
kněží, nehraje tak podstatnou roli ve fungování spo-
lečnosti, jak tomu bylo tehdy v Evropě. Větší důraz
se klade na rovnost všech před Bohem. V nábožen-
ství spatřuje Tocqueville mravní základ přesvědčení
o nezbytnosti zdrženlivosti v životě. Jde o vědomé
omezování tendence chtít všechno, všeho se odvážit.
Náboženství, přestože ve Spojených státech není
teokratické politické zřízení, se zde skrze svoji klíčo-
vou úlohu vytváření soudržnosti a smyslu existence
rodiny stává vlastně hlavní politickou institucí, aniž
se přímo vměšuje do řízení společnosti.

Ve Spojených státech Tocqueville zjišťuje, že jde
o vědomý stav, kdy například o další vznikající státy
směrem na západ od východního pobřeží se velice
úzkostlivě pečuje právě v náboženském smyslu, pro-
tože kdyby se tam neujal tento základní mravní ko-
rektiv výstavby a smyslu existence státního, politické-
ho a společenského zřízení, byli Američané přesvěd-
čeni, že v takovém případě by ony nové státy nebyly
svobodné, nebyly by to svobodné republiky, a proto
by mohly ohrozit i existenci již svobodných republik
na východním pobřeží Spojených států. Zde je další
výslovný zdroj Masarykovy filosofie demokracie. Byl
i osobně podpořen skutečností, že Masarykova žena
byla silně nábožensky založená Američanka.

Masaryk vidí hlavní duchovní problém, který je třeba vyřešit, aby demokracie i v Evropě a vůbec perspektivně získala nezbytné mravně duchovní základy, ve faktu polovzdělanosti. Při vytváření tohoto pojmu čerpal zejména z Comta, ale podobné náznaky jsou patrné i u Tocquevilla. Ve své první větší práci, tedy ve svém habilitačním spisu o sebevraždě, Masaryk mluví o polovzdělanosti jako o nepřirozeném stavu rozumu, kdy racionalita jako by existovala sama pro sebe a naprosto opomíjí zahrnout nebo pojmut jako rovnocennou složku, kterou je třeba se velice vážně zabývat neméně než tou složkou rozumovou, mravní a náboženskou stránku lidského života. Zde je vlastní zdroj intelektuální polovičatosti, která čím dál tím více proniká moderní společností a stává se určující nemocí moderní civilizace, jejímž nejmarkantnějším projevem je právě masová sebevražděnost. Masaryk v práci o sebevraždě, která je, podle mého názoru, vyloženě interdisciplinárně postavena, zkoumá příčiny masové sebevražděnosti z různých hledisek, tj. z hlediska sociologického, psychologického i ekonomického atd. K závěru dochází na základě srovnání, a sice především k tomu, že hlavní příčina moderního jevu masového růstu sebevražd je striktně řečeno náboženská. Proti tomu staví Masaryk jako základ demokracie to, čemu říká náboženská demokracie.

Náboženská demokracie není u Masaryka žádná teokracie. Náboženská demokracie naopak bytostně vyrůstá z duchovně mravní plurality lidských bytostí, z jejich individuální mravní nezastupitelnosti, z mravního názoru každého jedince na smysl života a světa. V tom jsme si nezastupitelní, v tom bychom se měli nejen tolerovat, pokud jde o mravně duchovní názor

na smysl života a světa, to by měly především podporovat politické instituce, chránit, respektovat a podněcovat vývoj, rozvoj tohoto základního lidského faktu, dalo by se říci přirozeného lidského světa. Jedině na tomto základě, protože jde o základ bytostně pluralitní, mají demokratické politické instituce smysl. Politické demokratické instituce naopak nemají smysl, pokud jejich nejzazším zaměřením, úběžníkem důvodu jejich existence není podpora fenoménu individuální mravní nezastupitelnosti. Na druhé straně se dá říci, že fenomén polovzdělanosti, který Masaryk staví proti přirozenému světu náboženské demokracie, nebyl tak typický jen v jeho době. Bohužel je neméně příznačný i pro dobu dnešní, je moderní obdobou jevu, proti kterému polemizoval Platón, když měl na mysli sofistiku a rétoriku, kdy se v jeho dialozích ukazuje, že lidé, kteří jsou tímto způsobem založeni, vlastně tak jen skrývají své tyranské smýšlení. Totéž platí o fenoménu polovzdělanosti v pojetí Masaryka. V praktické poloze, tedy především mravní a politické, se totiž jinak neprojevuje.

Masaryk se v souvislosti s náboženským významem demokracie, v souvislosti s tím, čemu později říká náboženská demokracie, zabývá českou otázkou. V českých dějinách nachází dodnes diskutovaný, z hlediska filosofie dějin do značné míry oprávněně vyzdvížený smysl, který se dá označit jako úsilí o potvrzení duchovní nezastupitelnosti individuality v náboženském životním prostředí, jak Masaryk spinozovsky říkal, “z hlediska věčnosti”, to znamená v mravně duchovním smyslu.

Důležité je, že jádro problému české otázky je u Masaryka filosofické a filosoficko-politické. Masaryk říká, že česká otázka je vlastně především otázkou fi-

losofickou, až v druhé řadě politickou, a pokud by měla být politickou v tom smyslu, jak se běžně politika chápe, tak politickou není vůbec. V souvislosti s vypracováním problematiky české otázky a polovzdělanosti Masaryk polemizuje s kontinentálním liberalismem, jehož filosofický základ vidí ve filosofickém novověkém racionalismu, který jednostranně odmítá, jak Masaryk říká, “náboženský a mravní smysl životní”.

Pro výstavbu české otázky je u Masaryka důležité, že jeho polemika s kontinentálním liberalismem pouze pokračuje v tradici polemiky, která se poprvé objevila u Palackého a Havlíčka. Není náhodou, že také u Lva Thuna, německého českého šlechtice, který byl původně s kruhem Palackého úzce spojen. Není rovněž náhodou, že polemika s francouzsko-německým liberalismem, a vůbec demokratické pojetí smyslu národní existence, založené v duchovně mravní oblasti s prodloužením do roviny politické, se v Čechách objevilo v souvislosti s Tocquevillem. Nemám tím na mysli až Masaryka, ale například Havlíčka, který Tocquevilla znal ze sekundární literatury. S Tocquevillem se nadto osobně znal právě Lev Thun, tedy blízký spolupracovník Palackého okruhu, a Palacký pochopitelně o Tocquevillovi věděl také. Tocquevillov vliv je v tehdejší českém politickém myšlení nepopíratelný, a sice jako svrchovaně evropský, světový kontext myšlení západní civilizace.

Masaryk koncipuje ryze filosofický a etický základ demokracie. Nalézá jej v českých dějinách jako konflikt dvou typů autorit; na jedné straně autority duchovně koncepčního svědomí, na druhé straně autority institucí. Jde mu o harmonizaci obojího. Hlavní význam spatřuje v harmonickém uspořádání svědo-

mí. Je zřejmé, že nejde o otázku výhradně českou, ale o problém světového významu. V dané souvislosti Masaryk mluví o nepolitické politice. Nepolitickou politiku Masaryk poprvé pojmenovává, charakterizuje a rozebírá v práci o Karlu Havlíčkovi, v jeho předposlední kapitole, která nese název “Havlíčková politika nepolitická”.

Fenoménem samotným, aniž by jej dosud označoval jako nepolitickou politiku, se zabývá již v předcházejícím spisu *Česká otázka*. Co se týče Havlíčka, Masaryk vyzvedává význam jeho pojmu vnitřní síly národa, kde je vliv Palackého, Thuna a Tocquevilla zřejmý. Vnitřní síla národa znamená celkovou vyspělost, nejen vzdělanostní, ale i hmotnou, hmotně společenskou, nicméně Masaryk zjišťuje, že základ, smysl existence vyspělosti hmotné, společenské, vědomostní i u Havlíčka tkví výhradně v oblasti duchovně mravní. Zmiňuje především a obsáhlými citacemi znovu zpřístupňuje Havlíčkovy překladové články, které se týkají například tehdejšího polského filosofa Trentowského, jenž se výslovně zabývá nezbytným spojením filosofie a politiky.

Filosofický pojem demokracie je u Masaryka silně ovlivněn Palackého dichotomií světové centralizace a polarizace. Palacký se poprvé zmiňuje o dějinném významu centralizace v roce 1846 v přípisu o proměnách české zemské ústavy hraběti Deymovi jako o vítězství ducha nad hmotou. Určité koncepce výstavby společnosti a státu se všeobecně přijímají a postupně převažují, jde tedy o centralizaci státní moci. Světová centralizace, přízvisko světová, se u Palackého objevuje až později. Centralizace státní moci, která má ovšem u Palackého duchovní zakotvení, vyvolává reakci, která má rovněž duchovní význam, a sice jako

veřejné mínění. Palacký říká ve zmíněném příspěvu hraběti Deymovi: "...z lůna veřejného mínění působením zákona polarity vyrůstá princip národnosti." To znamená, že jde o opozici individuality, rozmanitosti a jednoty. U Masaryka se Palackého dichotomie později objevuje jako autonomizace a centralizace.

Masaryk plně přijímá Palackého filosofickodějinnou dichotomii a rozvádí ji do nezbytnosti harmonizovat centralizační a autonomizační dějinné trendy. V případě nepolitické politiky Masaryk výslovně zmiňuje polaritu Říma a Řecka, kdy sice Řím ovládl řecké území, ale po stránce vzdělanostní tomu vlastně bylo naopak. Přijímá plně Havlíčkovu pojetí nepolitické politiky: pokud neexistuje základ jí odpovídajícího, tedy mravně duchovního vzdělanostního typu a jeho činné odhodlání, nemá politická svoboda dlouhodobější šanci a smysl. Jinými slovy, za takových podmínek nemá smysl ani demokratický stát. Jde v zásadě o nepostradatelný tichý souhlas. Masaryk říká *tacitus consensus*, zmiňuje se o něm již v *České otázce*, ale nenazývá jej zatím nepolitickou politikou. Konkrétně mluví o lidech, kteří o sobě vědí, nepotřebují se domlouvat, a v pravý čas vydají svědectví pravdě. Situace neoficiálního, neinstitucionálního konsensu myšlení a jednání je u Masaryka pravým základem demokracie, a to je skutečný význam pojmu nepolitické politiky, o kterém se nyní opět hodně mluví, a bylo by proto vhodné upozornit na jeho původ a skutečný smysl.

Masaryk své pojetí nepoliticky založené demokracie konkretizuje obdobně jako Palacký, a sice na středoevropském prostoru rakousko-uherském. Palackému bylo Rakousko Evropou v malém. Evropou v malém proto, že na poměrně malém prostoru žilo vedle

sebe poměrně velké množství národů, s nimi spojených kultur a náboženství. Jediným smyslem existence tohoto soužití bylo pro Palackého uznání jejich duchovní rozmanitosti a na základě takového uznání jemu odpovídající způsob vlády. Palacký tedy byl pro federalizaci Rakouska oproti jeho centralizaci. Byl pro uznání politické svébytnosti všech národů, které žijí na území Rakouska, až na společnou centrální vládu, finance, zahraniční politiku a armádu. V tom se Havlíček naprosto shodoval s Palackým. Vzhledem k situaci velice intenzivní národní politické promíšenosti šlo jak u Palackého, tak u jeho žáka Havlíčka o určitou kombinaci přirozeného a historického práva.

Masaryk se střetává se stejným problémem a řeší jej obdobným způsobem jako Palacký ve své aktivitě poslanecké, kdy se zasazuje o reálnou politickou federalizaci Rakouska-Uherska. Zde vidí smysl Rakouska-Uherska jako příkladné kulturní evropské mocnosti. Tak v době svého rakouského působení Masaryk konkrétně uplatňuje filosofii demokracie. Ovšem již od záhřebského a Friedjungova procesu koncem prvního desetiletí našeho století Masaryk zjišťuje, že Rakousko v zásadě není schopno se takovým způsobem reformovat, tedy rakouské vládní kruhy nejsou ochotny takto přetvořit rakousko-uherské soustátí. Vznik světové války pak znamená, že Masaryk se svých federalizačních aktivit musí vzdát nadobro.

Je příznačné a dějinně osudové, že těsně před počátkem první světové války proběhla poslední fáze Masarykova sporu s historikem Pekařem o smysl českých dějin. Pekař zastával stanovisko nacionálně-pozitivistické, jež odmítá kontinuitu dějinného smyslu, konkrétně kontinuitu českých dějin, protože nepřijímá hledisko filosofické, hledisko filosofie dějin. Jeho

východiskem je naopak hledisko empiricky pozitivistické. Zde čerpá do značné míry například z Maxe Dvořáka. Jde o stanovisko rozhodující dějinné diskontinuity. Masaryk, přestože nepopírá zjevná historická fakta, sleduje zejména v *České otázce* na příkladu českých dějin prokazatelnou kontinuitu filosofickodějinného, filosofickopolitického, duchovního a mravního smyslu, který není ničím jiným než konkrétním projevem celkového duchovního rámce evropského dějinného pohybu.

Poté, co konflikt mezi Masarykem a Pekařem vyvrcholil, Rakousko-Uhersko vyhlásuje válku Srbsku, a snahy o mravně duchovní federalizaci Rakouska-Uherska, jež by se projevila politicky, tím samozřejmě končí. Masaryk zjišťuje, že záměrem Rakouska-Uherska, jež se ve válečném podniku naprosto spojilo s císařským, Pruskem ovládaným Německem, je utužit centralizaci a po vítězné válce zlikvidovat na svém území federalizační nebo autonomní prvky. Masaryk se proto, ale i pod vlivem spontánního odporu českého obyvatelstva, především vojáků, proti činné loajalitě vůči Rakousku-Uhersku, kdy dochází ke krutým represáliím, rozhoduje odejít do exilu a ve spojení s domácím odbojem, o který se před tím organizačně postaral, usilovat přinejmenším o radikální změnu ve Střední Evropě.

Masaryk se tak otevřeně staví na stranu demokratických spojenců proti Německu a Rakousku, přestože mezi spojence patří tehdy dosud carské Rusko a dává stále zřetelněji přednost západním demokraciím. Zároveň zjišťuje podstatný nedostatek výchozí pozice demokracií ve válce proti Německu a Rakousku. Německo a Rakousko, tj. Centrální mocnosti, měly již dávno připravený plán, měly postupně vypracova-

nou koncepci vlastně od 40. let devatenáctého století, a sice postupně zdokonalované stanovisko pangermanismu. Nebylo to nic jiného než vize Střední Evropy ovládané autokratickým Německem, tedy nedemokratickým způsobem. Území Střední Evropy, tedy Německa a Rakouska-Uherska, by podle pangermánského projektu mělo svým vlivem zahrnovat celou Evropu, a tak by mělo de facto vyřešit tak zvanou Východní otázku, to znamená problém spojení Asie a Afriky s Evropou, a to násilným způsobem, propojením takto centrálně Německem a Rakouskem-Uherskem ovládané Evropy se spojencem tureckým. Zajistit tím expanzi směrem na východ a jihovýchod, tak zničit moc britského impéria a získat světovládu. Šlo o koncept ryze protidemokratický a protievropský ve smyslu duchovně mravních základů evropské civilizace.

Masaryk usiloval o to, aby Spojenci měli plnohodnotný program, který by se vyrovnal německému. Spojenci, jak Masaryk zjišťuje, nebyli takto připraveni. Masaryk v této kritické dějinné chvíli přichází s programem, jenž není ničím jiným než koncepcí Palackého, kterou Masaryk přijal, a nyní ji rozšiřuje na celou oblast malých národů mezi Německem a Ruskem, jež má být přeorganizována. Rakousko-Uhersko by mělo přestat existovat, rozhodně v dosavadní nepravděpodobné podobě. Jednotlivé národy v jeho pásmu by měly být politicky samostatné, svobodné a postupně, dobrovolně by se měly spojovat organickou cestou v přirozené menší federace, jež by se dále spojovaly ve větší federace, a tak by se celá Evropa měla na demokratických základech federalizovat. Prekérní a neperspektivní evropský mír založený na rovnováze velmocí by vystřídal mír vyrůstající z rovnoprávnosti evropských demokracií. Německo by se

mělo prosazením takového směru evropského vývoje humanizovat, demokratická federativní Evropa by se měla úzce spojit s demokracií americkou, a vláda demokracie by se měla dále šířit po celém světě.

Masaryk byl ve svém záměru postupně krok za krokem úspěšný. V únoru roku 1916 byl přijat francouzským ministerským předsedou Briandem. Přijetí mělo očekávaný výsledek, tj. francouzské vládní kruhy byly do značné míry pro Masarykovo stanovisko získány. Neznamenal to však, že by byly již tehdy ochotny zničit Rakousko-Uhersko. Na druhé straně o Masarykově konceptu od té doby věděly a vážně o něm uvažovaly. Za přímé podpory britských vládních kruhů Masaryk celou svou koncepci přednesl v Londýně před svým francouzským politickým úspěchem, a sice v úvodní přednášce Školy slovanských studií na Londýnské univerzitě 19. října 1915 *Problém malých národů v evropské krizi*, v tomto duchu často publikoval a zpracovával neveřejná memoranda britským vládním místům. Jedno z nich má charakteristický název *V jedenácté hodině* (At the Eleventh Hour), jenž má naznačovat, že zbývá jen hodina, aby spojenci vypracovali a přijali skutečnou demokratickou ofenzivní koncepci jako plnohodnotnou alternativu pangermánského projektu Evropy a světa.

Ve své činnosti Masaryk pokračuje i během ruského pobytu, kde organizuje československou armádu. K rozhodujícímu průlomů dochází v Americe. Zde má již Masaryk do značné míry připravenou půdu. Když přijíždí v květnu 1918 do Spojených států, dostává se záhy do přímého styku s prezidentem Wilsonem, který je po vstupu Spojených států do první světové války rozhodující politickou osobností a pro případ vítězství Spojenců nepochybně rozhoduje

o dalším osudu Evropy. Dá se říci, že prezident Wilson po delším váhání přijal Masarykovu koncepci. Zde hraje kromě jiných okolností závěrečnou rozhodující úlohu Washingtonská deklarace, vlastně první vyhlášení československé samostatnosti 18. října 1918. Následnou americkou a spojeneckou reakcí na ni byl osud Rakouska-Uherska zpečetěn.

Masaryk si byl ostře vědom skutečnosti, že nastanou velké problémy, minimálně pro celou Evropu, pokud Spojenci ve svém úsilí po válce nevytrvají. Bohužel se tak stalo. President Wilson záhy nemohl vykonávat svůj úřad, byl zvolen někdo jiný. Wilsonova politika byla v USA silně kritizována, a to zejména jeho politické působení v Evropě. Co v Evropě z Wilsonova konceptu zbylo, byla Společnost národů. Již během pařížských mírových jednání se Masaryk zmiňuje v dopisech Benešovi o tom, že Spojenci prohrávají mír. Tím měl na mysli krátkozraký přístup dohodových demokracií k organizaci politické situace v Evropě po první světové válce.

Masaryk se přesto snaží uskutečnit svůj koncept společně s řeckým ministerským předsedou Venizelem a rumunským ministrem zahraničí Ionescem, a sice dojednat existenci tak zvaných Spojených států východoevropských, to znamená co nejbližší spojení mladých samostatných států mezi Německem a Ruskem od Finska po Řecko, do federativního soustátí. Snaha nebyla úspěšná pro tehdy převažující negativně nacionální stanoviska jednotlivých zemí, jež by měla připadat v úvahu, a tak se projekt nezdařil. Malá Dohoda byla jeho torzem. Nešlo tedy v jejím případě v první řadě o koncepci nárazníkových států, i když ta funkce zde hrála roli také, tedy vzhledem k tomu, co se dělo v Rusku, a s ohledem na Německo, Rakousko

a Maďarsko. Malá Dohoda byla nicméně v první řadě konceptem pozitivním ve zprvu zmíněném smyslu.

Jako Palacký viděl v Rakousku Evropu v malém, a chtěl příkladně demokraticky federativně reorganizovat Rakousko, tak spatřil Masaryk v Československu Rakousko-Uhersko v malém, a zároveň ohnisko, možný vzor pro případnou volnou federativní podobu Evropy. Šlo mu o to, aby šest národů, které žily na území tehdejšího Československa, postupně vypracovalo formu, kde myšlenka národní rovnoprávnosti byla určující. Masaryk prosazoval, a Beneš na jeho popud o tom mluvil na pařížských mírových jednáních, že by Československo mělo mít ústavu podle švýcarského vzoru. Ovšem tento návrh, který byl Masarykem podporován, neprošel. Národním shromážděním byl však přijat koncept, který spíše akcentuje vzor centralistické francouzské ústavy. Masaryk se přesto dál snažil o to, aby byl švýcarský model z dlouhodobého hlediska uplatněn. Nicméně mu bylo jasné, že z krátkodobého výhledu něco takového není možné, protože Československo nevzniklo jako Švýcarsko. Československo vzniklo proti vůli většiny německých, maďarských i polských obyvatel, kteří si přáli připojení ke svým národním státům, a až na Polsko svou reprezentací aktivně a iniciativně přispívali k dosažení protidemokratických cílů Centrálních mocností. Masaryk proto říkal, že minimálně padesát let potřebuje Československo k tomu, aby demokracie získala pevnou půdu pod nohama.

Masarykova koncepce jednotného československého národa, kterou měl na mysli nikoli nacionálně, etnicky, ale eticko-politicky, rovněž patří do uvedené souvislosti. Konkrétně šlo o kulturně, společensky a politicky reálnou rovnoprávnost a zároveň jedno-

tu dvou základních částí státního národa, neboli těch dvou národů, které tvořily politické vnějškové etnikum, jež by se tak stalo příkladem a vzorem pro politické připojení etnik dalších. V první řadě Masaryk usiloval o spolupráci a akceptaci demokratické Československé republiky německým obyvatelstvem na jejím území.

Masaryk nepolevoval ani ve svém celoevropském úsilí. Stál zcela prokazatelně u zrodu Panevropské unie. Bez jeho podpory by se pokus Coudenhova-Kalergiho nemohl uskutečnit, protože by zůstal omezen jen na německy mluvící oblast. Masaryk Kalergimu zařídil přijetí na velice vysokých francouzských vládních místech, a tím se panevropská myšlenka etablovala v meziválečném celoevropském kontextu. Coudenhove-Kalergi původně Masaryka přemlouval, aby se stal vůdčí postavou v panevropském podniku. Masaryk odmítl, protože měl už špatné zkušenosti s projektem Spojených států východoevropských a jako svůj prvořadý úkol viděl starost o poměry v Československu. Coudenhova-Kalergiho ovšem v jeho úsilí účinně podporoval, a nejen jeho.

Lze říci, že se splnila Masarykova prognóza: pokud demokratičtí Spojenci nevytrvají ve svém původním záměru radikálně demokraticky přebudovat Evropu politicky a kulturně (Masaryk mluvil o tom, že nestačí přebudovat mapu Evropy, že je třeba ji přebudovat duchovně a mravně), tak je celá poválečná Evropa ohrožena, a to zásadním způsobem. K takovému vývoji zjevně došlo a Druhá světová válka vlastně nic jiného neznamená. V době konce první republiky ke slovu politicky nastupují Masarykovi domácí odpůrci.

Je příznačné, že jejich rozhodující slovo znamenalo, že demokracie v tomto prostoru neměla co pohle-

dávat. Nejdříve se k politické a kulturní moci dostali během druhé republiky a v první fázi protektorátu Masarykovi odpůrci nacionálně konzervativní, katoličtí. Snaha historických medievalistů o uskutečnění jejich konceptu skončila dosti smutně ve stínu tehdejšího Německa. Po druhé světové válce nastupují odpůrci marxističtí, komunističtí, svým způsobem spojení s protimasarykovskou polemikou ze strany kontinentálního, institucionálně založeného liberalismu, pozitivismu a mělkého scientismu. Jakmile komunistický teror polevil ve své nejbrutálnější formě, marxismus se jakoby liberalizoval, a sice nikoli ve směru k duchovně mravním hodnotám, nýbrž v duchu institucionálně liberalistickém, který Masaryk kritizoval, v liberalistickém pojetí, jež se opírá především o instituce a odmítá jejich dějinně dokazatelný základ mravně duchovní, který je v dlouhodobém ohledu jedinou zárukou jejich legitimní existence.

Ukazuje se, že po pádu Železné opony mají Masarykova stanoviska opět nanejvýš aktuální smysl. Co se dnes děje na území mezi Německem a Ruskem velice podstatně politicky – a nejen politicky – brání sjednocení Evropy. Je to situace umocněná a vyhrčená podstatnou skutečností, že nacionálních třenic velice úspěšně manipulativně využívají struktury moci a vlivu bývalých komunistických totalitních režimů, a lze říci, že samotný totalitarismus, totalitarismus jak nacistický, tak komunistický není ničím jiným než skutečně důsledným systémem polovzdělanosti, jenž se vydává za nejvyšší možné vědění. Totalitní systémy byly a jsou, jak je Patočka nazval, technicko-biologickým konceptem, a sice v obou svých dějinných podobách. Podle Patočkova zjištění je mezi nimi rozdíl pouze v relativní hloubce.

V dnešním světě můžeme na základě východisek Masarykovy filosofie demokracie ukázat, že spojení tak zvaného Západu nebo Severu s Jihem a Východem nebude politicky nikdy možné, pokud se demokraticky radikálně nestabilizuje situace v neuralgickém prostoru mezi Německem a Ruskem, a nebude vůbec možné, pokud se k tomuto problému nebude přistupovat z hlediska jeho duchovně mravních kořenů. Jinak si nelze smysluplnou komunikaci s kulturami, které nevycházejí jako ze samozřejmosti z konceptu lidských práv, vůbec představit a nelze si bez takových podmínek právě tak, a právě proto, představit další rozšiřování vlády demokracie, demokratického systému v evropském, a nyní již ve světovém měřítku. Přestože stát, který Masaryk založil, již neexistuje, má se Česká republika k čemu hlásit. Masarykův zakládající koncept je opět nanejvýš živý a naléhavý.

Současný filosofický význam Masarykova pojetí české otázky

Místo Masarykova pojetí české otázky v dějinách filosofie a českého myšlení

Masarykovo podání české otázky z devadesátých let minulého století je dodnes zneklidňujícím elementem českého kulturního života a nevyhnutelným tématem českého filosofického myšlení. To mimo jiné dokazují i periodicky se opakující krátkodeché snahy Masarykovu koncepci české otázky historicky relativizovat, a tím znepokojující povahu celého problému a jeho univerzální ráz pokud možno s konečnou platností odložit ad acta.

Hlavním důvodem, *proč* soubor problémů, který před českou veřejností r. 1895 Masarykova *Česká otázka* postavila, dodnes neztratil oslovující vliv, je její *bytostně filosofická* povaha. To znamená, že *masarykovské pojetí české otázky se v první řadě týká poznání, že odpovědi na problémy základní povahy a celkového smyslu lidského života a světa mají rozhodující význam pro pochopení české existence a českých dějin*. Jinak řečeno, vlastní kořeny a svorník, který vyjadřuje celkový aktuální smysl kulturního, sociálního, politického a literárního programu novodobého češtví, Masaryk vidí v jeho filosofické legitimitě. Má přitom v první řadě na mysli Palackého filosofii dějin, která jej podle vlastního pozdějšího doznání inspirovala v pojetí české otázky, hodnocení české reformace a humanitního ideálu. Za nejvypracovanější podání Palackého filosofie dějin Masaryk pokládal její souhrnnou pozdní verzi formulovanou v polemice

s propagandisticky orientovanou činností německého historika Höflera.¹

Zde Palacký v kritických pojednáních o dějinném smyslu a univerzálním významu husitského hnutí podává koncepci *filosofie dějin jako prokazatelného dynamického kontinua dějin západní spirituality a jejich vnější podoby*. Zdrojem dějinného pohybu je protiklad *autority a svobodného rozumu* jako určující rámec lidského myšlení a vůle, který je rozhodující nejen pro koncipování mravnosti a práva, nýbrž i pro náboženské fenomény.² To konkrétně znamená, že lidská činnost se spíše řídí buď vnějšími impulsy, pocházejícími z principu autority, nebo podněty vnitřními, tj. sebeurčením, jež je projevem principu rozumu a svědomí. Rozum a svědomí jsou bezprostředním výrazem nejzazšího základu lidství. Autorita pochází z převahy jiné, tj. v zásadě vnější fyzické nebo duchovní moci.³ Palackého výchozí dvojice principů autority a svobodného rozumu je obdobou rozlišujícího nahlédnutí, jež zakládá Aristotelovu filosofii politiky. Aristotelés vymezuje základní element společenství jednak jako spojení mužství a ženství, a sice nikoli na základě vědomého rozhodnutí, nýbrž přirozeného pudu, zaměřeného na pokračování rodu.⁴ Na druhé straně jde v Aristotelově pojetí o spojení přirozeně vládnoucího s přirozeně ovládaným kvůli společné-

1 Srov. K. Čapek, *Hovory s TGM*. Fr. Borový – Čin, Praha 1946, s. 116; F. Palacký, *Die Geschichte des Hussitentums und Prof. Constantin Höfler*. In: F. Palacký, *Kritische Studien*. Friedrich Tempsky, Praha 1868.

2 Srov. F. Palacký, c.d., s. 59.

3 Srov. tamtéž, s. 59–60.

4 Srov. Aristotelés, *Politika* 1252 a 28–30.

mu zabezpečení a uchování. Přirozeně vládnoucí je u Aristotela ten, kdo je schopen předvídat na základě rozumové úvahy (DYNAMENON TÉ DIANOIÁ PRO-ORAN). Přirozeně ovládaný se vyznačuje schopností předvídané tělesně vykonávat (TÓ SÓMATI TAUTA POIEIN). Spojení obojího znamená prospěšnost vzájemného doplnění.⁵

Aristotelově filosofickému rozlišení odpovídá Palackého zjištění, že církevní dualismus katolictví a protestanství je výrazem duální přirozenosti lidského ducha: „Také ve sféře ducha převládá přírodní zákon polarity, který ve všech organických útvech vyvolává protiklady mužského a ženského. Podle toho se také liší nadání ducha: u jednoho se ukazuje aktivnější, u jiného pasivnější; jeden více rozvíjí samostatnou iniciativu, jiný více následuje cizí návod; onen se dá méně určovat autoritou, tento více pociťuje její potřebu.“⁶ Palackého filosofické pojetí soupatřičnosti polárních principů svobodného rozumu – svědomí a autority tak zřetelně vykazuje svůj aristotelský prapůvod.

Na vznik Palackého filosofie dějin koncipované jako dualismus přirozených principů a jejich neméně přirozené harmonizace měla rovněž podstatný vliv Herderova filosofie dějin. J. G. Herder jako zakladatel této filosofické disciplíny byl představitelem významného osvícenského proudu, který se ve své *německé* větvi přihlašoval k myšlení J. A. Komenského a spočíval ve filosofickém úsilí o ústrojnou syntézu anticko-křesťanské spirituality s moderním důrazem na subjekt a pluralitu individuí. Jde o myšlenkový směr, kte-

⁵ Srov. Aristotelés, tamtéž, 1252 a 31–35.

⁶ F. Palacký, c.d., s. 63.

rý v případě J. Locka a Ch. L. Montesquieua vytváří filosoficko-politický základ moderních demokracií.

Zřetelný vliv na Palackého filosofii dějin vůbec a smyslu českých dějin zvláště mělo Herderovo pojetí lidství, kde sehrávají ústřední úlohu „dary rozumu a svobody“.⁷ V člověku podle Herdera spočívají „váhy dobra a zla, chybného a pravdivého. Může zkoumat a má volit. Tak jako mu příroda dala dvě svobodné ruce jako nástroje a rozhlížející oko k vedení chůze; tak i má v sobě moc nejen klást závaží, nýbrž sám být závažím na váze.“⁸ Účelem lidské přirozenosti a dějin je u Herdera humanita, a bůh tak vložil osud lidstva do jeho vlastních rukou.⁹ Humanita spočívá v rozumu a spravedlivé slušnosti (Billigkeit). Ta pak „není ničím jiným než mravní souměrností rozumu, formulí rovnováhy proti sobě zaměřených sil, na jejichž harmonii spočívá celá vesmírná stavba“.¹⁰

Herderovo pojetí humanity jako univerzální dynamické harmonie má duchovně mravní základy formulované jako obecně platná přírodně-dějinná zákonitost: „Jeden a týž zákon se tak pne od Slunce a všech sluncí až k nejmenšímu lidskému jednání; co udržuje veškeré bytosti a jejich systémy, je jen jediný: *Poměr jejich sil k periodickému klidu a řádu.*“¹¹

Aristotelisko-herderovská východiska Palackého fi-

⁷ J. G. Herders *Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Deutsche Bibliothek, Berlin 1914, S. 40 (srov. český překlad: J. G. Herder, *Vývoj lidskosti*. Přel. Jan Patočka. Jan Laichter, Praha 1941 – pozn. red.).

⁸ Tamtéž.

⁹ Srov. tamtéž, s. 205.

¹⁰ Tamtéž, s. 211.

¹¹ Tamtéž, s. 211–212.

losofie dějin, jež nejpodstatněji inspirovala Masarykovo pojetí smyslu českých dějin formulované v *České otázce*, jsou evidentní. Palacký zdůrazňoval své odvěké přesvědčení, že „obecné blaho (das Heil) nemůže vznikat z jednostranného a absolutního prosazování pouze jednoho principu, ať už je to autorita či svobodný rozum“, nýbrž z jejich „spojení a harmonie“ a zejména z jejich „vzájemného prolínání, jak je to jen možné“. ¹² Člověk je podle Palackého směsicí dvou světů. Jednak „dychtí po nekonečném a vzpíná se k tušení boha, na druhé straně zůstává nevolníkem hmoty“. ¹³ Posláním katolicismu a protestantismu v lidských dějinách je uspokojovat obojí krajnosti a potřeby. Heslem obou by neměla být válka, nýbrž „vzájemná snášenlivost“. ¹⁴

Ze stanoviska humanitně koncipované filosofie dějin se Palacký při posuzování husitské války řadí k historikům, kteří zjišťují, že šlo o první velkou mezinárodní válku světových dějin, „jež se nevedla pro materiální zájmy, nýbrž pro ryzí duchovní statky, tedy pro ideje. Češi v ní měli na mysli ideální stránku tak vážně a upřímně a drželi se jí natolik, že vítěze ani na okamžik nenapadlo, aby ji vyměnil za materiální. Samotní husité svůj dlouhý a hrdinský boj nikdy nepřestali pokládat a označovat jako boj za *osvobození božího slova*“. ¹⁵ Podle Palackého byly husitské války klíčovým střetnutím světových dějin, kdy církevní křesťanská hierarchie, prostoupená korupcí a pokládající biblickou nauku, tak jako rozum za postradatelné

¹² F. Palacký, c.d., s. 65.

¹³ Tamtéž.

¹⁴ Srov. tamtéž.

¹⁵ Tamtéž, s. 158.

a přebytečné prvky, narazila na cestě za neomezenou církevní mocí na účinný odpor mravního zákazu. Byla tak přinucena uznávat nad sebou a mimo sebe něco vyššího. Na druhé straně ji úspěšný duchovní odpor husitství donutil naučit se vážit „svobodného sebeurčení individuí a oprávněnosti jiného mínění“.¹⁶ Církev od té doby přišla do jisté míry k rozumu a nevzdalovala se ještě více od svého původního náboženského zdroje. Její do té doby bezpodmínečná duchovní autorita přestává platit. Dějiny zřetelně nastoupily cestu k nynějšímu stavu, kdy jak katolík, tak protestant požaduje a vysoce oceňuje individuální přesvědčení ve věci víry.¹⁷ Nadto Palacký upozorňuje, že Čechy svou sekularizací vlády daly příklad všem moderním evropským státům.¹⁸

Zásadní přijetí Palackého filosofie českých dějin a filosofie politiky Masarykem jako východiska pro koncepci *České otázky* lze poměrně snadno vysvětlit. Obdobně jako Palacký, přistupoval i Masaryk k dějinám, politice a životu vůbec ze stanoviska filosofické opravdovosti, tedy z hlediska duchovně mravní názorové orientace. Tím se oba čeští myslitelé zařazují jako význační pokračovatelé filosofického proudu, který se odvíjí od zmíněného směru osvícenství usilujícího o harmonizaci tradice řecké filosofie a křesťanského myšlení s moderním prvkem individuálního svědomí, rozumu a z nich vyrůstajících přirozeno-právních nároků. Jde o filosofickou souvislost, kam patří dílo G. W. F. Hegela a vznik a vývoj fenomenologie, právě tak jako humboldtovská škola filosofie jazy-

¹⁶ Tamtéž, s. 159.

¹⁷ Srov. tamtéž.

¹⁸ Srov. tamtéž, s. 160.

ka, jazykovědy a fenomenologické sociologie. Na poli filosofie politiky sem bezesporu náleží kromě Johna Locka a Ch. L. Montesquieua i práce Alexise de Tocquevilla, jež měly taktéž přímý vliv na Palackého a Masarykovu politickou filosofii. V novější době zde nelze pominout filosoficko-politická stanoviska konzervativního proudu komunitarismu (Alasdair MacIntyre, Michael Sandel), kteří se ve snaze obnovit duchovně mravní zdroje demokracie obracejí k filosofické tradici včetně jejích původních zdrojů. Jejich koncepčním protivníkem je v první řadě institucionálně založený liberalismus právního pozitivismu, obdobně jako tomu bylo v kontextech Palackého, Havlíčkova a Masarykova filosoficko-politického stanoviska.

Masarykovo filosoficky zakotvené pojetí české otázky nadto nepochybně patří do tradiční souvislosti typicky českého filosofického myšlení a s ní spjaté filosofie politiky. Její charakteristický ráz se vyznačuje důrazem na *celistvé a průběžně verifikované filosofické a náboženské založení lidského myšlení a jednání se zvláštním příklonem k uznání autority individuálního mravního svědomí, a to ve smyslu pluralitního konsensu*. Sem náleží nejen vývojová dynamika duchovního základu české reformace od 14. do 17. století, ale i její transformační pohyb v leibnizovsko-herderovské linii německého osvícenství. V českém prostředí takový význačný duchovní proud nevznikl nahodile. Je souběžný s původní formulací české státní ideje na sklonku 10. století, jež se zakládá na rovnoprávnosti individuálních národních jazyků, a tak individuálních národů ve vztahu k duchovním hodnotám ve smyslu křesťanského pojetí věčnosti. Šlo o závažný obrat na cestě k plnému rozvinutí křesťanské koncepce člověka jako božího obrazu, od níž se odvíjí autorita mrav-

ního svědomí.¹⁹ Základem české státní ideje a s ní české filosofie politiky se stalo v dějinách prohlubované uznání nezastupitelnosti duchovně mravních individualit. Tak se připravovala půda, jež v 15. století umožnila českou reformaci, dějinný zvrat, na který se jako na výraz smyslu českých dějin *světového dosahu* odvolává Palackého filosofie dějin a Masarykova koncepce české otázky.

Z předcházejících zjištění vyplývá, že Masarykovo pojmání české otázky nelze pochopit např. úzce sociologickým přístupem. Jeho tématem totiž není v první řadě *bezprostřední* vymezení české národní povahy v jejích reálných projevech, jak se mylně domníval Ferdinand Peroutka.²⁰ Právě tak je omylem domnívat se, jak to činil např. J. Pekař, že Masaryk se v *České otázce* v první řadě pokusil vyvodit přímou historickou souvislost, tj. v pozitivisticky empirickém smyslu, mezi českým obrodním hnutím a českou reformací.²¹ Obojí, de facto dvojediné, deklarativně vědecky fundované stanovisko se zakládá na nepochopení *vlastního Masarykova badatelského východiska, jež se týká verifikovatelnosti vývojové dějinné kontinuity idejí a jejího vlivu na empiricky ověřitelný, reálný dějinný pohyb*. Jde o filosoficky založenou pozici, jež je velmi blízká výchozímu přístupu k dějinám u Františka Palackého.²² Ohniskem Masarykovy *České otázky*

¹⁹ Srov. *Nejstarší legendy přemyslovských Čech*. Vyšehrad, Praha 1969, s. 59–60.

²⁰ Srov. F. Peroutka, *Jací jsme*. Středočeské nakladatelství a knihkupectví, Praha 1991, passim.

²¹ Srov. J. Pekař, *Masarykova česká filosofie*. Praha 1927, s. 6.

²² Srov. T. G. Masaryk, *Česká otázka, Naše nynější krize*. Čin, Praha 1948, s. 93.

je zkoumání pohybu a vývoje rozhodující české ideje v dějinách, a z tohoto zorného úhlu posuzování a hodnocení empirických skutečností a jejich trendů v současné české situaci. Takový metodologický přístup zásadně překračuje pozitivistické sebevymezení vědy jako zkoumání faktů empirické povahy, které nepřipouští jejich, byť zprostředkovanou souvislost s dějinami idejí a jejich vlivem na lidské myšlení, pohnutky a jednání.

V rozhodujícím sepětí se syntetizujícím proudem osvícenské filosofie, jejím charakteristickým mravním kontextem plurality individuí a harmonizace, a zároveň jako typický projev české duchovní a filosoficko-politické tradice, vystupuje další významný intencionální rys Masarykova pojetí české otázky. Je totiž zřetelně koncipováno jako česká pozitivní odpověď na filosofickopolitický problém krize moderní, zejména evropské kontinentální demokracie po Francouzské revoluci, a v první řadě po r. 1848. Prvořadí evropští myslitelé jako Edmund Burke, G. W. F. Hegel, Alexis de Tocqueville, John S. Mill a Max Weber se intenzivně zabývali problémem krize demokracie jako prvořadou mravní a duchovní otázkou soudobých dějin. Bylo jim zřejmé, že má-li demokracie v *dlouhodobém historickém výhledu obstát, musí se vyznačovat pevným tradičním základem společně sdílených stanovisek mravního smýšlení jako určujícího prvku všech úrovní života demokratických států*. Jinými slovy, *dlouhodobým niterným úkolem demokracie je transformace v plnohodnotnou organickou alternativu středověké podoby člověka a společenství jako duchovně založené konsensuální rozmanitosti v jednotě*. Je to právě Masarykovo podání české otázky, které k takto chápané cestě demokracie významně přispívá. Viděli

Masaryk českou otázku v první řadě jako náboženský problém a jeho demokratický kontext, konkretizuje tím jen své zjištění, že bez *demokratismu mravního* nelze vážně pomýšlet na demokratismus politický a sociální.²³ Náboženské jádro české otázky Masaryk pojímá jako neustále aktuální dilema základního životního rozhodování: „*bud' věrné a hluboké přesvědčení o životních úkolech člověka nebo ne, všechny jiné otázky jsou podřízené*“.²⁴ V této souvislosti Masaryk podtrhuje skutečnost, že „otázka liberalismu a konzervatismu pro naše obrození a pro všecek náš vývoj je nesmírná, je hlavní důležitosti“.²⁵ To se zejména týká nepřeklenutelného rozporu mezi mravní životní opravdovostí a liberálním mravně náboženským indiferentismem. Zde je patrné rozhodující napětí mezi vůdčí českou duchovní tradicí a hlavním osvícensko-liberálním proudem moderního myšlení kontinentální Evropy.²⁶ Česká nábožensko-filosofická tradice, která vlivem Komenského myšlenek do značné míry inspirovala vznik vedlejšího, duchovně syntetizujícího proudu osvícenství, se po adekvátní obnově smyslu své původní orientace zejména u Palackého a Havlíčka přirozeně zapojila do polemiky s eticky indiferentním francouzsko-německým proudem liberalismu, který se stal dědicem a pokračovatelem hlavního, povrchně racionalistického trendu osvícenského hnutí. Vedlejší směr osvícenství (zejména Herder) ji podnítil k vitálnímu rozvoji. Sem rovněž patří nápad-

²³ Srov. tamtéž, s. 326.

²⁴ Tamtéž, s. 118.

²⁵ Tamtéž.

²⁶ Srov. tamtéž; T. G. Masaryk, *Jan Hus*. Bursík a Kohout, Praha 1923, s. 12–15.

ná česká recepcí myšlenek z oblasti filosofie politiky, jež původní intenci vedlejšího osvícenského proudu přejímají (Alexis de Tocqueville).

V dané souvislosti se konkretizuje význam Masarykova pojetí české otázky v dějinách filosofie a českého myšlení. *Jde o filosoficky založenou orientaci jako odpověď na krizi moderního lidství*. Jejím základním rysem je originální harmonizace *tradiční filosoficko-křesťanské duchovní tradice, s důrazem na její platónsko-reformační stránku, a moderní nezastupitelnosti individuí s jejich přirozenými právy*. Východiskem Masarykovy koncepce české otázky je soulad rozhodující české duchovní tradice s vedlejším, syntetizujícím proudem osvícenství a jeho poosvícenským pokračováním. Masarykova *Česká otázka* je výslovnou artikulací této skutečnosti, a zároveň ostrou pozitivní polemikou s jednostranným, eticky indiferentním racionalismem a s ním sourodým, původně evropsky kontinentálním liberalismem. Koncepce Masarykovy české otázky představuje původní, duchovně radikální a ucelenou výzvu v rámci dlouhodobého, filosoficky založeného trendu myšlení západní civilizace, který se *legitimně* odvolává na své duchovní zdroje v kontextu přítomné doby a sehrává význačnou úlohu i v současných filosofických a filosoficko-politických diskusích. V soudobém českém prostředí a v poměrně nedávném období lze za pokračovatele filosofické a kulturní intence Masarykovy *České otázky* považovat myšlení a jednání Jana Patočky a Václava Havla.

Typologie kritické odezvy na Masarykovu výzvu a její současný kontext

Neoportuní filosofické pojetí české otázky u Masaryka, jeho duchovní a mravní autentičnost byly přiměřené vůdčímu smyslu západní spirituality a její dějinné dynamice. Proto přirozeně vyvolala konkrétní projevy neméně tradiční odezvy svého deficientního, instrumentálně relativizujícího modu, své *materialisticky zakotvené nápodoby*. V politickém a kulturním prostředí české intelektuální veřejnosti šlo v první řadě o reakci materialisticky založeného liberalismu ve spojení s obdobně laděným institucionálním katolicismem a jeho sentimentálními projevy. Nejvýraznějším případem takové kritické odezvy jsou postoje historika Josefa Pekaře.²⁷

Pekařovo stanovisko k Masarykově *České otázce* názorně dokládá poznávací a výkladové limity pozitivisticko-liberalistické historiografie, pokud narazí na oblast filosofie dějin a její interpretační průnik do porozumění konkrétním historickým aktivitám a jejich posuzování, resp. hodnocení. Podle Pekaře se Masaryk v *České otázce* pokusil spojit nespojitelné, tj. českou husitskou reformaci 15. století s českým národním obrozením století devatenáctého. Oprávněnost předpokladu nespojitosti dějinných údobí Pekař dokládá empirickým poukazem, který v zásadě přijal např. i Ferdinand Peroutka: „Propast, která naše obrození dělí od české reformace, se vůbec překlenouti nedala, protože to byla propast mezi Čechem, který křesťansky ortodoxně nevěřil, a Čechem, který věřil

²⁷ Srov. J. Pekař, c.d.; týž, *Smysl českých dějin – O nový názor na české dějiny*. Praha 1929.

křesťansky co nejvroucněji. Jsou to propasti, jež vyhloubil vývoj lidstva cestou k pokroku.“²⁸ Pozitivisticky zaostřeným a ohraničeným pohledem se Pekař zjevně minul celkovou intencí Masarykova pojmání české otázky v její dvojí rezonující poloze. V první řadě to byl Masarykův důraz na dynamický dějinný rozvoj a transformaci reformačního principu včetně konkrétního historického dopadu takového pohybu. Je nespornou skutečností, že jeho význam u nás chápal nanejvýš úzký vzdělanecký okruh. Nicméně šlo o vůdčí, často rozhodující postavy obnovovaného kulturního a politického života. Na druhé straně Pekař svým abstraktně pozitivistickým přístupem k dějinám rovněž opomíjel konkrétní stránku psychologické motivace jednání. Masaryk v této souvislosti retrospektivně upozorňoval na Pekařovo nápadné přehlížení mravní deficiencie vítězství katolicismu v českých dějinách.²⁹

Pekařova kritická odezva na Masarykovu *Českou otázku* představuje relativně nejvypracovanější repliku ze stanoviska názorové orientace, proti které je Masarykovo pojetí české otázky namířeno v první řadě, vj. pozici české verze duchovně a eticky povrchního až indiferentního liberalismu, jak v kontinentální Evropě převažoval zejména po r. 1848.³⁰

V intencích liberální kritiky Masarykovy *České*

²⁸ J. Pekař, *Masarykova česká filosofie*, c.d., s. 6; F. Peroutka, c.d., s. 54.

²⁹ Srov. Č. P., *Masarykova česká filosofie*. In: *Masarykův sborník* VIII. Ústav T. G. Masaryka, Praha 1993, s. 120.

³⁰ Méně soustavou, spíše dílčí liberální kritikou Masarykova pojetí jsou úvahy Josefa Kaizla. Srov. J. Kaizl, *České myšlenky*. Beaufort, Praha 1896.

otázky se v zásadě pohybovala socialistická, zejména marxistická opozice proti Masarykově koncepci českých dějin. Zrodila se v průběhu první světové války jako projev nesouhlasu s cíli Masarykovy zahraniční protirakouské aktivity, pokračovala v komunistické podobě během první republiky a vyvrcholila likvidačním postupem vůči Masarykovým myšlenkám a jejich zastáncům zejména po zavedení komunistického totalitního režimu v Československu r. 1948 s problematickou přestávkou roku 1968 až do listopadové revoluce r. 1989. Jejím zdrojem byla ideologie materialistického centralismu vtělená do marxistického konceptu objektivních přírodně historických zákonitostí dějinného vývoje. Masarykova koncepce české otázky založená ve vývojové dynamice západní spirituality a etiky byla s marxistickými východisky neslučitelná. Napětí mezi oběma pojetími smyslu dějin se naplno projevilo, když se Masaryk r. 1914 rozhodl k politickému a vojenskému odboji proti Centrálním mocnostem, zacíleným na bezprostřední rozčlenění Rakouska-Uherska.

Masarykovo rozhodnutí k zásadnímu protirakouskému postoji a jemu odpovídající praktické politice se příkře rozcházel s přístupem převážně marxisticky orientovaných sociálně demokratických stran včetně sociální demokracie vedené Bohumírem Šmeralem. Válka jim byla v první řadě bojem mezi kapitalistickými režimy států Dohody a Centrálních mocností. Česká sociální demokracie se v marxisticky chápaném konfliktu první světové války postavila na stranu Rakouska-Uherska. Z jejího materialistického stanoviska marxismu vyplývalo, že zachování velkého územního celku Rakouska-Uherska vytváří mnohem příznivější podmínky pro uskutečnění vizí socia-

listické revoluce a spojení proletářů všech zemí než jeho rozčlenění na demokratické nástupnické státy. Masarykovo odhodlání k opačnému postupu proto Šmeralovi připadalo jako výsledek iracionálního myšlenkového stanoviska.³¹

Po vzniku Československé republiky v r. 1918 a následném rozpadu Sociálně demokratické strany na demokratickou a komunistickou část inspirovanou ruským bolševismem se Masarykovo myšlení a politika včetně pojetí české otázky staly terčem vypjatě marxistické komunistické kritiky. Obdobně jako u Pekaře lze sledovat klíčové nepochopení Masarykově filosofii českých dějin na postupné inklinaci k marxismu Zdeňka Nejedlého.³² Jeho výchozí pozici z r. 1913 bylo materialisticky založené mělké pokrokářství, jež v zásadě pekařovským způsobem nadřazuje liberálně a sociálně zacílenou, zjednodušenou faktologii nad ověřitelný spirituálně-etický zdroj vůdčí české kontinuity dějin.³³ Komunistický historik a Masarykův životopisec Zdeněk Nejedlý pokládal Masarykovu náboženskou, resp. filosoficko-náboženskou koncepci české otázky za důsledek výslovného odmítání násilných revolucí. Zde se Nejedlý dopustil zjevné falzifikace Masarykova pojetí české otázky, když tvrdil, že „je to glorifikace ‚zbraní ducha‘, to jest nevyužívat si nic silou, mocí, i kdyby to bylo sebe spravedlivější. To také je, myslím, pravý důvod, proč Masaryk řeší českou otázku nábožensky. Nikoli z nutnosti opravdu náboženské, ale že náboženství jest

³¹ Srov. E. Beneš, *Světová válka a naše revoluce* I. Orbis a Čin, Praha 1927, s. 24–26.

³² Srov. Z. Nejedlý, *O smyslu českých dějin*. SNPL, Praha 1952.

³³ Srov. tamtéž, s. 78 nn.

nejdůležitější formulací této nerevolučnosti. Ovšem nerevoluční jest *Česká otázka* zase jen svou argumentací, nikoli věčně. Vždyť Masaryk tu osou českých dějin činí husitství a obrození.³⁴ Na Nejedlého argumentaci lze názorně sledovat, jak se příznačně tuhá a sterilní schémata materialisticky orientované ideologie marxismu míjejí smyslem Masarykova *filosofického* zakotvení a zacílení české otázky. Násilná revoluce se Nejedlému očividně jeví jako vrcholný dějnotvorný princip lidské kultury. Jemnou, nicméně důslednou souvislost takové eventuality, byť ne v nejzazším hodnotovém smyslu, který jí přikládá, se Nejedlému v Masarykově *České otázce* zjistit nepodařilo, přestože zde je výslovně zapracována.³⁵ Marxistická ideologická klišé materialisticky adorující revoluci Nejedlému neumožňovala pochopit *radikálně a důsledně pojatou revoluční povahu Masarykova náboženského, tj. duchovně mravního zakotvení české otázky*. Tím spíše Nejedlý neměl možnost postřehnout, jak násilná, a takto i revoluční obrana je Masarykovi v mezních situacích samozřejmostí právě pro soulad s duchovně mravní ryzností, kterou extrémní kontext okolností zaručuje. Totéž se v zásadě týká Masarykova a Palackého pojetí husitství. Jinými slovy, Masarykovo rozhodnutí k revolučnímu odboji po rakousko-uherském rozpoutání první světové války bylo právě ze stanoviska *České otázky* naprosto důsledné a legitimní.

³⁴ Z. Nejedlý, T. G. Masaryk a revoluce. In: *Masarykův sborník* II. Čin, Praha 1927, s. 146–169, citát s. 147.

³⁵ „Může každému člověku nastat doba, že proti násilí musí se bránit železem, netoliko prací a rozumem. I národ český by tak učinil, kdyby se mu sahalo na život.“ T. G. Masaryk, *Česká otázka, Naše nynější krize*. Čin, Praha 1948, s. 165.

Nejedlého materialistická apologetika revoluce proti Masarykově umělé a instrumentálně účelové koncepci české otázky se zároveň ukazuje jako marxistická paralela Pekařovy pozice. Tak jako Pekařově názorové směsi faktologického pozitivismu, mělkého liberalismu a katolické sentimentality byla filosofie dějin a její Masarykova verze v *České otázce* „stanoviskem mystickoteleologickým“,³⁶ je marxisticky, tj. do značné míry pozitivisticky orientovanému Nejedlému filosofický základ *České otázky* nemístnou glorifikací „zbraní ducha“.³⁷ Marxistický a komunistický postoj k filosoficko-náboženskému Masarykově pojetí smyslu českých dějin představuje levicově radikální období Pekařova konzervativně liberálního přístupu z opačné strany politického a ideologického spektra. Nanejvýš instruktivní příčinou souladu obou stanovisek je *apriorní spoléhání na abstraktní, materialisticky založenou orientaci pozitivistického pojetí vědeckosti*. Pro obojí typ kritiky Masarykovy *České otázky* je rovněž příznačná vazba na ideologicky, tj. ve smyslu objektivních světodějných zákonitostí chápaný zdroj dějinného pohybu. U Pekaře to byl „osudem daný řád věcí“³⁸ a u Nejedlého marxistická ideologická víra v nezbytnost násilných revolucí.³⁹ Ideologické či ideologizující abstrakce objektivních dějinných zákonitostí propojené s abstraktně pozitivistickým materialistickým scientismem jsou společné jak pekařovskému liberalismu,

³⁶ Srov. J. Pekař, *Smysl českých dějin – O nový názor na české dějiny*, c.d., s. 7.

³⁷ Srov. Z. Nejedlý, c.d.

³⁸ J. Pekař, *Smysl českých dějin – O nový názor na české dějiny*, c.d., s. 22.

³⁹ Srov. Z. Nejedlý, c.d., *passim*.

tak marxismu. Obě stanoviska vycházejí ze zásadního neporozumění duchovně mravnímu rázu Masarykovy koncepce české otázky.

Že se limitované hledisko takto pojímaných pokusů o kritiku Masarykovy *České otázky* dosud v zásadě nemění a závažnější změnu stěží umožňuje, dokládá např. názor P. Pitharta z r. 1980. Podle něj Masaryka vlastně nezajímá „kontinuita politických, právních, ideologických či věroučných principů a tím méně institucí. Celý život hledá mýtus, ideál, pro který kdysi lidé žili, protože cosi analogického tolik postrádá u svých současníků“.⁴⁰ Pithartova názorová orientace ilustruje, jak záměna původně marxistického ideologického východiska za spolehnutí na liberalismus chápaný jako souhrn institucionálních mechanismů v zásadě nic nemění na pozitivisticky materialistickém společném jmenovateli obou přístupů. Tak jako podle Nejedlého Masaryk nerealisticky a z účelově instrumentálních důvodů glorifikoval zbraně ducha, bylo i podle Pitharta Masarykovo pojmání české otázky výrazem instrumentální prakticko-politické potřeby nalézt užitečný mýtus, tedy reálně nepodloženou, nicméně prakticky užitečnou fikci. Oběma převládajícím typům kritiky Masarykova pojetí české otázky, jež jsou věcně vzato typem dvojjediným s mnoha jevovými variacemi, je společný nápadný nedostatek filosofické erudice. Zjevný ideologismus materialistického stanoviska pochopitelně brání porozumět stanovisku myšlení a jednání jako ověřitelnému sebepřesahu a jeho historické tradici v kontinuitě dějin idejí. Tím spíše *materialistický ideologis-*

⁴⁰ P. Pithart, Uznání proroka v Čechách. In: *Masarykův sborník* VII. Academia, Praha 1992, s. 218–240, citát s. 231.

mus znemožňuje bez ohledu na svou konkrétní podobu seriózně přistoupit k souvislosti dějin idejí s reálným průběhem dějin. Ukazuje se, že takové dosavadní úsilí o kritiku Masarykovy *České otázky*, jež namnoze přetrvává, dosud nedosáhlo úrovně, která věcně platné kritické vyrovnání s Masarykovou *Českou otázkou* teprve umožňuje, tj. úrovně filosofického myšlení.

Jediné skutečně filosoficky založené pokusy představuje několik úvah a studií Jana Patočky.⁴¹ Poměrně četné ohlasy na Patočkovy kritické soudy o Masarykovi svědčí o dějinné aktuálnosti myslitelského střetu obou filosofických osobností.⁴² Jejich půdou je dodnes provokující výzva Masarykovy filosofické formulace české otázky.

⁴¹ Srov. J. Patočka, *Tři studie o Masarykovi*. Mladá fronta, Praha 1991; týž, Masaryk včera a dnes. *Naše doba*, 1946, s. 302–311; týž, *České myšlení v meziválečném období*. In: *Masarykův sborník VII*. Academia, Praha 1992, s. 406–416; týž, Jak vznikala filosofie českých dějin. *Sociologický časopis*, 1969, č. 5, s. 457–472.

⁴² V. Černý, *Dvě studie masarykovské*, edice Expedice (samizdat) 1977 (srov. Václav Černý, *Tvorba a osobnost*, sv. I. Odeon, Praha 1992, s. 485–545 — pozn. red.); J. Němec, 2 x 2 studie o Masarykovi. In: *Masarykův sborník VII*. Praha 1980 (samizdat), s. 680–685 (v reedici z roku 1992 nepublikováno — pozn. red.); M. Bednář, Filosofický význam Masarykova pojetí náboženství a jeho výkladu smyslu československých dějin. In: *Masarykův sborník VII*. Academia, Praha 1992, s. 274–291; J. Opat, Glosy ke dvěma kritikám T. G. Masaryka. *Slovanský přehled*, 1990, č. 3, s. 244–256, předtím in: *Historické studie*, sv. 24 (1989); J. Zumr, Patočka a Masaryk. *Filosofický časopis*, 1991, č. 3, s. 448–455; M. Bednář, Na okraj knižního vydání Patočkových *Tří studií o Masarykovi*. In: *Masarykův sborník VIII*. Ústav TGM, Praha 1993, s. 176–178.

Na vnitřní neujasněnost Patočkových studií o Masarykovi jako celku již upozornil J. Opat a J. Zumr.⁴³ Opat jejich rozpornost vykládá jako výsledek rozhodujícího vlivu odlišných dějinných situací, v nichž vznikaly. Zatímco Patočkovy v zásadě filosoficky akceptující závěry ve věci Masarykova duchovního stanoviska pocházejí z dob československé svobody a demokracie, je vznik příkře odmítavých studií o Masarykovi poznamenán tíží totalitního útlaku komunistického režimu. Domnívám se, že historicky determinující Opatův soud je přehnaný, protože nebere v úvahu dynamiku Patočkova osobně filosofického poměru k Masarykovi. Podle Patočkovy masarykovské studie z r. 1936 není Masarykova formulace problému náboženství míněna filosoficky, „nýbrž historicky a sociologicky“.⁴⁴ Patočka nicméně své tvrzení o nefilosofičnosti Masarykova pojetí náboženství vzápětí spíše bezděčně koriguje, když zjišťuje, že „pro Masaryka je náboženství vzpruhou aktivního života, žitého v pozitivním vztahu k univerzu jsoucího“.⁴⁵ Otázku po zdroji pozitivnosti takového chápání náboženství Patočka vidí v Masarykově náboženském objektivismu jako v zásadě mechanickém protipólu náboženského subjektivismu. Podle Patočky u Masaryka nejsou obě polohy spojeny „objektivní závazností filosofické koncepce“, nýbrž „Masarykovou osobností“.⁴⁶ Jiné vysvětlení sepětí obou stránek Masarykovy

⁴³ Srov. J. Opat, *Glosy ke dvěma kritikám T.G. Masaryka*. *Slovenský přehled*, 1990, č. 3; J. Zumr, *Patočka a Masaryk*. *Filosofický časopis*, 1991, č. 3.

⁴⁴ J. Patočka, *Tři studie o Masarykovi*, c.d., s. 7.

⁴⁵ Tamtéž, s. 12.

⁴⁶ Srov. tamtéž, s. 12–13.

koncepte náboženství zde Patočka nepřipouští, a proto tvrdí, že „Masaryk kladné možnosti subjektivismu nepozoruje“⁴⁷ a že Masarykovo objektivistické pojetí Boha bylo vyvráceno již Kantem.⁴⁸

U Patočkovy kritiky Masarykova pojmání náboženství je nápadné zdráhání nahlédnout celý problém ze stanoviska fenomenologie jako význačný konstitutivní fenomén přirozeného světa, tedy ze samotného ústředí Patočkova celoživotního filosofického úsilí. Po deseti letech se Patočka nicméně k takovému nahlížení Masarykova pojetí náboženství zřetelně přiklání.⁴⁹ Zde Patočka dříve jím rigorózně kritizovaný vztah Masarykova náboženského subjektivismu a objektivismu překvapivě a přesvědčivě rehabilituje. Zjišťuje v něm upřímné úsilí o pochopení možnosti skutečných hodnot lidského myšlení a jednání. Masarykovo pojetí náboženství Patočka akceptuje jako filosofický čin, kde „pochopení smyslu je jako rozklenutí nového prostoru, jehož rozměry jsou nicota, Bůh, člověk“. Zde podle Patočky „dochází také lidskost svého posledního zdůvodnění, své pevnosti a síly; zde teprve vztahy lidské se dopínají roviny, na které jsou jedinečné, neztratitelné, v pravdě odlišné od pouhých vztahů věcných, konstatovatelných a záměnných; zde přestává pohled na člověka jako na věc a počíná pohled naň, na každého, i na nejnepatrnějšího jako na uskutečňovaný smysl; jako na hledajícího, nalézajícího, bloudícího pod pohledem naprostým; to značí pohled, pod nímž jsou si všichni rovni“.⁵⁰

⁴⁷ Tamtéž, s. 18.

⁴⁸ Srov. tamtéž, s. 19.

⁴⁹ Srov. J. Patočka, Masaryk včera a dnes. *Naše doba*, 1946.

⁵⁰ Tamtéž, s. 311.

Patočkův náhlý obrat k fenomenologickému vysvětlení Masarykovy filosofie náboženství, na kterém se zakládá *Česká otázka*, je důležitým zdrojem jeho pozdějšího rozvinutí původní koncepce tří základních pohybů lidského života jako nezastupitelných konstitutivních aktivit lidského přirozeného světa. Tím více zaráží Patočkův pozdní návrat k ranému odmítání Masarykovy filosofie náboženství po čtyřiceti letech ve druhé a třetí studii knižně vydaného souboru studií o Masarykovi.⁵¹ Patočka zde paradoxně dále rozvíjel stanovisko, jež před třiceti lety fenomenologicky vyvrátil, opustil a později dovršil svou vlastní fenomenologickou pozicí přirozeného světa.

Patočkovo zpětné převzetí nejdříve opuštěného stanoviska k Masarykovi se projevilo v ambivalentním vztahu k Masarykově filosofii českých dějin z r. 1969.⁵² Zde se Patočka v zásadě staví za Pekařovo stanovisko empiricko-pozitivistického pojetí fakticity. Palackého a Masarykova filosofie kontinuity českých dějin měla podle Patočky čistě instrumentální nacionalistický ráz: „Byla původně určena k posílení českého živlu, měla účel diktovaný potřebou vrstev inteligence opřít své sebevědomí o dějinně uznané hodnoty a morálně se odůvodnit.“⁵³ Přes faktickou diskontinuitu českých dějin nelze podle Patočky vyloučit „jistou kontinuitu morálního zaujetí a příkladu, jako u Palackého“. Patočka nicméně dospívá k závěru, že takovou kontinuitu nelze „hypostazovat ani v jednotu ‚národního charakteru‘, ani v kontinuum ‚kulturního statku‘, např. jistých

⁵¹ Srov. J. Patočka, *Tři studie o Masarykovi*, c.d.

⁵² Srov. J. Patočka, Jak vznikala filosofie českých dějin. *Sociologický časopis*, 1969, č. 5.

⁵³ Tamtéž, s. 462.

idejí, které by tvořily reálný most mezi 14.–15. stoletím v Čechách, osvícenstvím a obrozením“.⁵⁴

Ve věci Masarykem zdůrazňovaného náboženského rázu českého duchovního života obrozenecké doby jde podle Patočky o „relikt josefinismu“.⁵⁵ Na tehdejší Patočkově argumentaci je nápadné soustředění na fakt *empirické* diskontinuity průběhu českých dějin při zjevném promíjení prokazatelné kontinuity organického vývojového pohybu idejí, jež se původně dlouhodobě utvářely na českém území, do značné míry inspirovaly syntetizující osvícenský proud v Německu, poté se jeho prostřednictvím opět ujaly ve změněném českém prostředí, aby zde vytvořily rozhodující trend politické filosofie a praxe. Patočka tak v polemice s Masarykovým pojetím české otázky přejímá pozitivisticky laděnou argumentaci pekařovské provenience.

Na druhé straně je zřejmé, že převažující filosofická orientace Jana Patočky má značně sourodou povahu se zakotvením a směřováním Masarykova filosofického úsilí. Rovněž Jan Patočka se ve svém fenomenologickém myšlení výrazně inspiruje platónskými motivy a klade důraz na duchovně mravní význam politiky.⁵⁶ Bylo to myšlení a jednání Jana Patočky, jež položilo duchovně mravní základy a filosoficky zakotvilo celkové zaměření Charty 77.⁵⁷ V roce

⁵⁴ Tamtéž.

⁵⁵ Srov. tamtéž.

⁵⁶ Srov. J. Patočka, *Negativní platonismus*. Československý spisovatel, Praha 1990; též, *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Academia, Praha 1990; též, *Evropa a doba poevropská*. Lidové noviny, Praha 1992.

⁵⁷ Srov. J. Patočka, O povinnosti bránit se proti bezpráví. In: *Charta 77 (1977-1989)*. Čs. středisko nezávislé literatury,

1989 se Patočkou inspirovaný spirituální základ Charty 77 stal zdrojem politické aktivity širších občanských vrstev obnovujících demokratické poměry po více než čtyřicetiletém období komunistického totalitního režimu. Myšlenky organicky spjaté s Masarykovým filosofickým pojetím české otázky se tak opět staly základem obnovené demokracie na československém území. Ve filosoficko-politických stanoviscích Václava Havla duchovní základy Masarykovy koncepce české otázky dosud souvisle vytvářejí tradiční, byť nepřízní dějin přerušovanou kontinuitu charakteristického duchovně morálního pojetí české demokratické politiky včetně její významné zahraniční odezvy.

Soudobý filosofický a filosoficko-politický význam Masarykova přístupu k české otázce jako reflexe naší nynější krize a její reflexe

V situaci obnovy po čtyři desetiletí komunistickým totalitarismem likvidované české demokratické tradice a jejího masarykovského založení se opět příznačně vynořil dosud nedostatečně zvládnutý problém tradičně povrchních kritických přístupů k Masarykově pojetí české otázky, a to nejen v českém dějinném kontextu. Pozitivistický, církevně-náboženský, liberální a marxistický element diletantsky založeného odmítání Masarykova pojetí české otázky se nejen propojily, nýbrž doznaly významnou podporu ve své zahraniční podobě u sudetoněmeckého a habsbur-

Scheinfeld-Schwarzenberg, a ARCHA, Bratislava 1990, s. 31–34; Co můžeme očekávat od Charty 77?, tamtéž, s. 38–42.

ského ressentimentu. Ten spatřoval a dosud spatřuje v zatlačení komunismu ve východní Evropě možnost nápravy propagandisticky neustále živených přesvědčení o dějinných křivdách spjatých se vznikem ČSR r. 1918 a s koncem druhé světové války r. 1945. Ideologizující odpor k Masarykově filosoficky založené koncepci české otázky se povrchními úvahami o příčinách nástupu a dlouhodobého trvání komunistického režimu v Československu do značné míry posílil. Masarykova filosofie politiky a její praktické uplatňování byly v takovém nazírání rozhodující příčinou nástupu komunismu na československém území, právě tak jako politické myšlení Masarykova předchůdce Františka Palackého. Jde o způsob myšlenkového krátkého spojení, jenž má rovněž svou zahraniční sudetoněmeckou vazbu.⁵⁸

Po r. 1989 se pozitivistický liberalismus *ideologicky* zacílený proti Masarykově *filosoficky* orientovanému pojmání české otázky stal převládajícím ideologickým trendem veřejného mínění českých intelektuálních vrstev. Soustředil se, tak jako již od poloviny osmdesátých let, kolem časopisu *Střední Evropa*, založeného Rudolfem Kučerou s přímými vazbami na habsburské a sudetoněmecké ideologické ressentimenty. Liberálně levicovou variantou takového zaměření byla převažující orientace měsíčníku *Přítomnost* vycházejícího v letech 1990–1993. Vcelku jde o historicky neudržitelnou publicistickou koncepci českého národního obrození jako v zásadě jedolitého nacio-

⁵⁸ Srov. např. Janus, Na okraj dnešní četby Světové revoluce od TGM. In: *Střední Evropa* VII. Praha 1987 (samizdat), s. 15–24; Christian Willars, *Die böhmische Zitadelle – Schickals einer Staatsidee*. Molden Verlag, Wien 1965.

nalistického mýtu, jehož neosvícený, parochiálně dogmatický charakter má mít na svědomí všechny dějinné katastrofy českých a československých dějin. Základním učebním textem české intelektuální ideologie se v dané souvislosti zjevně stala věcně nanejvýš problematická a značně povrchní studie Emanuela Rádl *Válka Čechů s Němci* z r. 1928.⁵⁹ Liberálně pozitivistická publicistika zaměřená proti masarykovskému pohledu na problém české otázky je příznačně slučitelná se širším postmarxistickým celosvětovým intelektuálním trendem neoliberalismu a postmodernismu, který se začal šířit od sedmdesátých let v souvislosti se stále očividnější diskreditací marxismu a socialismu. V českém intelektuálním veřejném mínění tak nyní zřetelně převažuje provinciálně diletantské ideologizování jako zřetelný důsledek více než čtyřicetiletého komunistického totalitního ovládnutí společnosti. Takový myšlenkový trend se nezdá předstírat jako měřítko úrovně odborné práce humanitních věd, a proto musí stát v příkré opozici k filosoficky založenému pohledu na dějiny a přítomnost, jaký představuje Masarykovo pojmání české otázky, ale např. i Patočková filosofie dějin a politiky.

Ukazuje se, že pět let po nenásilné protikomunistické revoluci se v českém kulturně a politicky zacíleném uvažování dosud převažující liberálně pozitivistické a postmodernistické ideologizování začíná přežívat zejména v konfrontaci s nároky, jež na Českou republiku klade úsilí o začlenění do západních organizačních struktur. Tím se naléhavě obnovuje otázka po místě a smyslu českých zemí a jejich skutečném přínosu přinejmenším v evropském kontextu. Souběžně

⁵⁹ Druhé vydání v Melantrichu, Praha 1993.

dochází v západním intelektuálním prostředí k zjevnému vyčerpání možností institucionálně založeného liberalismu a jeho teoretických, pozitivisticky pojímaných koncepcí. Jejich intelektuální a publicistická přitažlivost včetně pokusů o postmodernistické alternativy filosofie očividně překročila zenit všeobecné popularity. Jak prostředí byrokratického státu blahobytu, tak intenzivní a zároveň vágní euforie spjatá s celosvětovými přeměnami po r. 1989 se ukázaly jako neudržitelné projekty a iluze. Přesnost a důslednost dějinného vývoje západní spirituality a jí přiměřená mravní zodpovědnost se tak opět dostává do situace historické příležitosti přesvědčivě oslovit možnosti lidského myšlení a jednání v autenticky filosofickém, etickém a politickém smyslu. O takový kontext provokujícího oslovení šlo Masarykovi v jeho pojetí české otázky. Masarykova česká otázka, položená v situaci převažujícího, pohodlně materialistického trendu kontinentálního liberalismu, upozorňovala na jeho civilizačně úpadkovou povahu, mravní rezignaci a bezvýhodnost duchovního indiferentismu. Na druhé straně Masaryk zdůrazňoval zřetelně protichůdnou, stanovisko náboženského indiferentismu pozitivně překonávající alternativu *rozhodujícího trendu české filosofie politiky*. Současná situace je v mnoha ohledech obdobou duchovně mravní krize české publicistické, politické, společenskovědní a profesně humanitní kultury devadesátých let minulého století. Snaha organicky navázat na duchovně mravní tradici české filosofie a politického myšlení se běžně pokládá za nemístný takřka folklorní anachronismus, přestože zejména odtud se odvíjejí domácí zdroje obnovy demokracie po dlouholeté totalitní nadvládě komunistického režimu. A dost možná, že právě proto. Je příznačné, že s ob-

dobně laděnou povrchní kritikou se často setkávají stanoviska prezidenta Václava Havla i Václava Klause, jež mají v intelektuálním a politickém světě západních demokracií zpravidla výraznější příznivou odezvu než v domácím intelektuálním prostředí. Běžné veřejné mínění se v dané souvislosti od převažujících českých intelektuálních trendů rovněž podstatně odlišuje, a sice v perspektivním smyslu. Hlasy, které současné polovičaté intelektuální koncepce převyšují, by neměly zůstat osamoceným úsilím, a to právě tak v celosvětových souvislostech.

Liberalistická životní polovičatost přijala od konce první světové války do konce osmdesátých let podobu rozmanitých stupňů sympatií a identifikací s marxismem a politickým socialismem. Po jejich globální mravní a politické diskreditaci se liberalismus v neoliberalních a postmoderních formách opětovně stal výchozí myšlenkovou polohou ideologických sklonů intelektuálních vrstev, s nimi spjaté publicistiky a politiky. V západních demokraciích, zejména v jejich anglosaském prostředí, lze pozorovat narůstající kulturní a občanskou rezistenci a filosoficky zakotvený koncepční postup proti neoliberalním ideologizujícím postojům a zvyklostem. Vzhledem k hluboké dějinné tradici obdobně laděného vůdčího českého trendu filosofie politiky je přirozené a plně na místě postupovat obdobným způsobem i u nás.

Úkol poctivě se vyrovnat s Masarykovým pojetím české otázky na české kulturní prostředí stále teprve čeká. Dosavadní kritická odezva na Masarykovu koncepci mu očividně nedostála, protože předem bagatelizovala jeho *filosofické základy*. Skutečné vyrovnání s jakoukoli nosnou tradicí však předpokládá její mentálně neúhybné, opravdově provedené uznání, tj. při-

jetí její oprávněnosti. Teprve po splnění takové základní podmínky se otevírá možnost postoupit o krok dál za její skutečné, a nikoli domnělé horizonty. Jiné způsoby kritiky postrádají věcnou filosofickou oprávněnost, a v té či oné míře sklouzávají k nepoctivé ideologické manipulaci a demagogii.

Filosofický a filosoficko-politický význam Masarykova pojetí české otázky v minulosti a současnosti

Masarykova formulace české otázky způsobila před sto lety intelektuální rozruch, jenž dodnes neustal zejména proto, že postavila problémy české existence do *radikálního filosofického světla životního smyslu z hlediska věčnosti*. Zde je třeba v první řadě hledat důvody, proč je Masarykovo pojetí české otázky dosud aktuální výzvou, jež svou povahou významně přesahuje hranice české intelektuální scény.

Její *tehdejší* dosah výslovně dokládá skutečnost, že rok po značně ostrém vyvrcholení sporu o smysl českých dějin mezi Masarykem a Pekařem propuká první světová válka, do níž Masaryk význačným a účinným způsobem zasahuje, a to ze stanoviska, jež vyplývá z jeho pojetí české otázky jako výslovně formulovaného případu duchovně mravní krize evropské a světové demokratické civilizace. Dosavadní česká verze sporů mezi pozitivistickou historiografií a filosofií dějin tímto činem zprostředkovaně vstoupila na scénu světového kataklyzmatu. Stalo se tak v bezprostřední vazbě na filosoficky a nábožensky založený směr kulturní a politické *humanity*, který Masaryk ve sporu o českou otázku zastával v polemice s duchovně a eticky indiferentním, de facto materialistickým liberalismem evropsky kontinentálního původu.

Do první světové války spočíval význam Masarykovy filosoficky založené české otázky v dvojjedním vymezení celého problému. Masaryk předložil ucelenou koncepci filosofie českých dějin. Ze stanoviska vývoje evropských idejí, dějinných peripetií československé

ho území a duchovních a mravních principů protagonistů československého národního obrození předvedl zásadní souvislost celkového východiska úsilí významných postav obrození s *filosoficko-dějinným* významem a *historickými důsledky* české reformace. Zároveň Masaryk oživil, a do značné míry zvýraznil rozdíl mezi *pozitivisticky* založeným pojetím vědy a s ním spřízněnou liberální reálpolitikou na jedné straně, a s *filosoficky a nábožensky* zakotveným vědeckým zkoumáním, jemu odpovídající politickou teorií a praxí na straně druhé. Odtud přirozeně vyplývá Masarykovo chápání politiky jako vnějšího výrazu filosoficko-náboženského a mravního habitu. Zde je rovněž odpověď na otázku, proč a jak je Masarykův zásah do průběhu a závěru první světové války přirozeným a organickým vstupem jeho pojetí smyslu českých dějin na světovou dějinnou scénu. Protiklad mezi materialisticko-mocensky a rasisticky založenou koncepcí střední Evropy a východní otázky, jak ji prosazovalo Rakousko-Uhersko a Německo, a její českou filosoficko-etickou alternativou, jak ji předkládala Palackého a Masarykova filosofie dějin, získal zahájením světové války Rakousko-Uherskem drasticky aktuální celosvětový rozměr. Masarykova zahraniční akce proto, z *filosofického* kontextu tehdejší situace obecně a Masarykova pojetí české otázky zvláště, vyplývá jako přirozený důsledek.

Z daného zorného úhlu je nanejvýš poučný pohled na výsledky Masarykova filosoficky založeného válečného jednání a celkovou filosoficko-politickou situaci v meziválečném období. Souvislost Masarykových poválečných záměrů s rozšířením platnosti filosofického základu jeho původní formulace české a středoevropské otázky je patrná z Masarykova pojetí možné

budoucnosti poválečné Evropy, zveřejněného koncem r. 1916: „Spojenci prohlásili za svůj cíl obnovení a obrození Evropy, a je zřejmé, že toho nemůže být dosaženo pouhou přeměnou mapy. Musí se změnit celá duševnost Evropy. Její obroda musí být právě tak mravní a duchovní jako politická. Politika *sub specie aeternitatis* není toliko možná, nýbrž i nutná, ale může být prováděna jenom na ryze demokratické basisi. Jejím nejzazším požadavkem je pravá rovnost – právě tak v oblasti vnitřní jako vnější – rovnost, zasahující každého občana a každý národ.“¹ Ve světle Masarykova filosofického rozvrhu evropsky modifikované verze české otázky, jež se v první světové válce bezprostředně stává otázkou světovou, se dějiny meziválečné Evropy ukazují jako řada nadšeně započatých kroků, jež záhy polevují pro nedostatek vytrvalého odhodlání. V celkové rekapitulaci poválečná Evropa zřetelně postrádala ucelenost mravního a duchovního podkladu politického rozhodování a jednání. Polovičatá realita mravního odhodlání evropských demokracií nakonec během třicátých let přirozeně vyústila ve zřetelný odklon od původních poválečných záměrů vítězných demokratických mocností. Politika soustavného usmiřování totalitního Německa byla logickým důsledkem duchovně mravní rezignace na přeměnu Evropy v duchu demokratických ideálů, jež ve filosoficko-politické rovině výslovně formuloval T. G. Masaryk na základě své původní koncepce české otázky. Takový závažný odklon od demokratických horizontů evropské a světové budoucnosti, koncipovaných během války a v poválečném období,

¹ T. G. Masaryk, *Sub specie aeternitatis*. In: *Masarykův sborník* II. Čin, Praha 1927, s. 343.

a souběžný příklon k materialistickým koncepcím evropského míru jako rovnováhy sil a jí odpovídající mravní indifferenci, měl v zásadě filosofické příčiny. Ty spočívaly v převážné orientaci na materiálně institucionální záruky přežití jako vůdčí životní náplň, tedy v odmítnutí životního zaměření, jehož priority podstatným způsobem překračují obzor materiálně institucionálního kalkulu. Ve filosoficko-politické rovinně demokratických systémů takovému posunu odpovídá převaha duchovně-eticky indiferentního liberalismu zacíleného na institucionální zabezpečení blahobytu. Mnichov a následné rozpoutání druhé světové války znamenaly, že náročná příležitost, jež se po první světové válce otevřela Evropě jako možnost celoevropské sjednocující přeměny na demokratických, duchovně zapuštěných základech, byla krátkozrace promarněna. Masarykova válečná a poválečná výzva k vytvoření nové Evropy jako organického, demokraticky legitimního celku v duchu dilematu české otázky tak byla dočasně přehlušena reprízou válečného zápasu demokracií, tentokrát již s *totalitním* Německem a s umocněným problémem ruského, tentokrát již *totalitního* spojence. Filosofická podstata české otázky jako otázky světové se tím dvojnásobně vyostřila.

Na jedné straně se značně zvýraznil klíčový fakt vzniku Masarykova pojetí české otázky jako paralelní koncepce při řešení otázky světové. To konkrétně znamená volbu takového filosoficko-politického východiska, jež spočívá v pochopení demokracie jako humanitní životní orientace založené na *univerzální platnosti mravních zásad*. Chronická závažnost univerzálně zacílené radikality české otázky v Masarykově globalizujícím pojetí se snad nejmarkantněji projevila na problému Sovětského svazu jako komunistic-

ké totalitní velmoci, jež se stala spojencem západních demokracií v boji s totalitním Německem a fašistickými zeměmi Osy. Závěr druhé světové války totiž musel ze *stanoviska duchovně mravního základu demokratické civilizace* znamenat počátek studené války mezi demokraciemi a komunistickými totalitními režimy.

Na druhé straně se univerzální povaha Masarykova filosofického a filosoficko-politického pojetí české otázky jak v českém prostředí, tak i *v přeneseném smyslu* na intelektuální scéně západních demokracií povážlivě zamlžila. V zásadě šlo a dosud jde o dvojediné krátké myšlenkové spojení jak v případě Masarykovy výkladu české otázky a politických kroků, jež z něj vyplývaly, tak ve věci liberalismu a jeho poměru k nedemokratickým režimům. V otázce Masarykovy filosofie politiky a konkrétního politického jednání se s *určitými modifikacemi* jak v marxistickém, komunistickém a pozitivistickém, tak katolickém a národním německo-rakousko-maďarském prostředí prosadila v zásadě oportunní reálpolitická teze: Masarykova koncepce a jím inspirovaná československá politika nebyla správná, protože vedla k Mnichovu a druhé světové válce. Jinými slovy, filosofický idealismus v politice vede ke špatným koncům, protože není realistický. Masarykovu koncepci realismu takový přístup zjevně nebere v potaz. Na druhé straně Masarykem kritizovaná filosofická, a v důsledku praktická povaha liberalismu, jak se utvářel zejména po r. 1848, se po druhé světové válce, během studené války a neméně po r. 1989 zřetelně umocnila. Vcelku lze říci, že došlo k výraznému propojení čistě kontraktálního, materialisticky pojímaného liberalismu s vírou v technický pokrok a univerzální použitelnost

technických mechanismů kontroly. Z filosofického hlediska je v dané souvislosti podstatné a příznačné, že anglosaská liberální teorie od sedmdesátých let do značné míry akceptovala zatemňující a dílčí interpretaci Kanta v podání J. Rawlse. Tak svým způsobem vyvrcholil po generace trvajícím vlivem chápání Kantova myšlení v duchu kontinentálního liberalismu na anglosaský akademický svět, jak je tomu např. v rozlišování faktických a hodnotových soudů u Maxe Webera. V zásadě jde o dílčí porozumění Kantově pojmu racionální svobody a jeho následnou hypostazi. Kantovo pojetí svobody jako autonomie a lidského rodu jako příčiny svého vývoje má dvojjediný význam. Na jedné straně je takto chápána lidská mravní vůle výrazem tradiční nauky o mravním zákonu existujícím mimo čas. Na druhé straně vyjadřuje moderní myšlenku, že lidé jako tvůrci svých zákonů jsou povoláni k pokračujícímu uskutečňování spravedlnosti v čase lidských dějin.² Pojem mravní neutrality liberálního státu u Kanta vyplývá z rovnosti ve smyslu *etického absolutismu*. Jeho současná liberální obhajoba ze stanoviska *morálního relativismu* se proto Kanta dovolává evidentně neprávem.³ Jinými slovy, Rawlsův výklad Kanta předkládá Kantovu etiku bez ontologických základů. Výsledné pojetí společenské smlouvy se odpojuje od autentických filosofických principů, z nichž vzniklo jak u Kanta, tak u Locka. Podle takto pojaté liberální reinterpretační teorie společenské smlouvy spočívá hlavní činnost jejích účastníků výhradně ve zjištění kalkulaci, jež se týká jen takových

² Srov. G. P. Grant, *English-Speaking Justice*. University of Notre Dame Press, Notre Dame 1985, p. 26–27.

³ Srov. tamtéž, pozn. 10, s. 98.

hodnot jako je bohatství, svoboda, status, atd. Vzniklá amputační koncepce společenské smlouvy jako údajné výchozí pozice liberálního státu je v rozporu jak s Masarykovou filosofií demokracie, tak s vůdčími filozofy liberalismu, na které se současný převažující proud liberální politické filosofie odvolává.

Při hodnocení současného filosofického a filosoficko-politického významu Masarykova pojetí české otázky nelze pominout stanoviska Jana Patočky, jehož filosofie politiky stála u zrodu občanské iniciativy Charta 77, a tak zprostředkovaně u obnovy demokracie a svobody v naší zemi. Patočkův vztah k Masarykovi byl značně ambivalentní. Nicméně šlo dosud o jediný případ vážněji pojatého filosofického úsilí vyrovnat se s Masarykovým pojetím české otázky. Na jedné straně se ukazuje, že Patočka vždy bezprostředně po dvou rozhodujících fázích tvorby svého pojetí přirozeného světa, tj. v r. 1936 a 1976, příkře odmítá zkoumat Masarykův filosoficko-náboženský koncept, který vytváří centrum pojetí české otázky, jako možné zachycení téhož fenoménu přirozeného světa. Hlavní důvod odmítavého stanoviska Patočka vidí v Masarykově náboženském objektivismu jako pouhém protikladu subjektivistického přístupu k náboženství. Takto prezentované Masarykovo stanovisko chápe jako důsledek neporozumění významu Kantovy filosofie.⁴ Přitom se argumentačně opírá jen o střední fázi vývoje Masarykova stanoviska ke Kantově myšlení z druhé poloviny devadesátých

⁴ Srov. J. Patočka, Masarykovo a Husserlovo pojetí duševní krize evropského lidstva. In: J. Patočka, *Tři studie o Masarykovi*. Mladá fronta, Praha 1991, s. 5–20, s. 15–18; týž, *Kolem Masarykovy filosofie náboženství, c.d.*, s. 53–119, *passim*.

let.⁵ Patočka tak implicity opomíjí Masarykovo závěrečné přitakání Kantově subjektivisticky kritické filosofii náboženství v Rusku a Evropě.⁶

Na druhé straně Patočka bezprostředně po druhé světové válce v zásadě příznivě vykládá Masarykovu filosofii náboženství ze stanoviska fenomenologie jako vykročení do nového prostoru lidské rovnosti v úsilí o nalezení nadvěčného smyslu. Patočkův výklad Masarykova pojetí náboženství svou formulací nápadně připomíná Patočkovo pozdější vymezení třetího základního pohybu lidského života.⁷ V období, tentokrát filosoficko-politickém duchu Patočka rovněž podává smysl Masarykova založení československého státu v pozdní studii o českém myšlení v meziválečném období.⁸ Masarykovo založení státu Patočka přímočaře označuje jako primárně filosofickou radikální výzvu žít *sub specie* aeterni, a nikoli jako založení státu „na věky věků“.⁹ Vcelku lze konstatovat, že Patočkův přístup k Masarykově pojetí a filo-

⁵ Srov. T. G. Masaryk, *Moderní člověk a náboženství*. Jan Laichter, Praha 1934, s. 82–113.

⁶ Srov. E. Rádl, Masaryk a Kant. In: *Masarykův sborník* I. Čin, Praha 1925, s. 97–105, zejména s. 105; T. G. Masaryk, *The Spirit of Russia*. Edited by G. Gibian. Published by Allen and Unwin, London 1967, p. 67 (srov. český překlad: T. G. Masaryk, *Rusko a Evropa*, sv. III. Ústav TGM, Praha 1996, s. 69 – pozn. red.).

⁷ Srov. J. Patočka, Masaryk včera a dnes. *Naše doba*, 1946, s. 302–311, zejména s. 311; J. Patočka, *Přirozený svět jako filosofický problém*. Československý spisovatel, Praha 1970, s. 233–234; J. Patočka, Duchovní člověk a intelektuál. *Souvislosti*, 1990, č. 1, s. 9–17, s. 15.

⁸ J. Patočka, České myšlení v meziválečném období. In: *Masarykův sborník* VII. Academia, Praha 1992, s. 406–416.

⁹ Srov. tamtéž, s. 412.

sofickému zakotvení české otázky je niterně rozpolcen na dílčí až účelovou kritiku a na implicitní přiznání značné obdoby filosofického a filosoficko-politického úsilí obou, zřejmě nejvýznačnějších českých myslitelů dvacátého století.

Patočka zjišťuje, že český meziválečný intelektuální život „Masaryka nedorostl“ a „zůstal hluboko pod jeho úrovní“. Má tím na mysli jak Masarykovy kritiky, tak jeho pokračovatele, kteří v nerozhodné slepotě nevidí „v domněle ztracené chvíli, co ji dělá velikou, jedinečnou, nenávratnou situací, kdy je jim a společnosti dána příležitost, aby se zbavili privátní existence a stali se skutečnými, tj. jednajícími subjekty dějin“.¹⁰ Jde o základní filosoficko-politickou souvislost Masarykova pojetí české otázky, jež přesahuje historiografický obzor Pekařův a jeho nynějších apologetů. Jejich názor na dějiny jako vždy již hotovou fakticitu a jejich příznačná psychická orientace kontemplativní elegičnosti spolu s malomyslností zásadně znemožňují, aby Masarykově české filosofii porozuměli. Ta, jak zdůrazňuje Patočka, „není především reflexí o mrtvé minulosti, nýbrž pokusem *obnovit, opakovat* cosi z minulosti perspektivou rozhodného jednání ‚sub specie aeterni‘“.¹¹ Že se o něco takového pokusil právě Jan Patočka svým filosofickým zacílením Charty 77 ve směru pravdivostního pohybu lidského života, prokazuje zjevnou kontinuitu s Masarykovým úsilím o smysl české otázky. Tak se její původní filosofická intence zprostředkovaně stává základem předpokladem autentické obnovy naší svobody a demokracie v r. 1989.

¹⁰ Tamtéž, s. 414.

¹¹ Srov. tamtéž, s. 414–415.

Pohyb dějin k demokracii r. 1989 se neomezil jen na naši zemi, ale stal se celosvětovým dějinným zvratem, kde se jeho mravně rozhodný a nenásilný způsob uplatněný v Československu zvláště oceňuje. Ve výše naznačených souvislostech filosofického významu české otázky jde o skutečnost, jež zavazuje. Zde stojí za úvahu revidující pohled na problém a význam duchovně založeného mesianismu v dějinném a soudobém kontextu demokratické civilizace. Značně nápadná je obdoba mezi Masarykovým nábožensko-demokratickým zakotvením české otázky a religiózně ekumenickým základem demokratické tradice Spojených států amerických. Je zřejmé, že Masarykovo spirituálně dějinné pojetí české otázky implicitně doplnilo zejména Palackého filosofii světových a českých dějin o americký, nábožensky ukotvený výkon založení a periodického, byť konfliktního obnovování původního smyslu vlastní demokratické tradice.¹²

Jde o souvislost, kterou nelze pokládat za anachronismus. Právě naopak. Nejnovější dějiny zřetelně dokazují, že bez ekumenické demokratické tradice náboženského a mravního konsensu by Spojené státy nemohly zvítězit nad protidemokratickými mocnostmi v první, druhé a studené světové válce našeho století. Nadějně vyhlídky demokracie, lidské důstojnosti a svobody koncem našeho století světových válek a totalitních režimů jsou v první řadě způsobeny nanejvýš poučnou souvislostí mezi živou nábožen-

¹² Srov. F. Palacký, *Die Geschichte des Hussitenthums und Prof. Constantin Höfler*. In: F. Palacký, *Kritische Studien*. Friedrich Tempsky, Praha 1868; T. G. Masaryk, *Česká otázka*. Čin, Praha 1948; P. Johnson, *God and the Americans. Commentary*, vol. 99, no. 1 (January 1995), p. 25–45.

sko-mravní, svého druhu eschatologickou půdou demokratické tradice a jejím razantním vstupem na světovou dějinnou scénu v podobě americké, dnes již jediné vskutku světové velmoci. Na obdobném principu, a sice jako syntézu původně české a americké náboženské tradice založil před sto lety T. G. Masaryk své dodnes provokující pojetí české otázky. Lze říci, že jeho globalizace vědomě započatá během první světové války a Masarykem označená jako světová revoluce se teprve po r. 1989 stala převažujícím dějinným faktem. V jeho kontextu tím spíše kontrastuje sklon k malým a neduchovným dějinám úživného typu, který charakterizuje jak současné odpůrce Masarykova pojetí české otázky, tak na světové scéně duchovně neutrální a polovičatý liberalismus obnoveného pojetí společenské smlouvy včetně své postmoderní verze. Oprávněnost a aktuálnost Masarykova filosofického a filosoficko-politického rozvrhu české otázky jako otázky po osudech lidstva a otázky svědomí lze proto v naší době stěží *zodpovědně* popírat.

Tento text byl zpracován za podpory Research Support Scheme v rámci grantu 25/1994.

Jan Patočka a Martin Heidegger

Český filosof Jan Patočka podal své vlastní fenomenologické stanovisko, jež vzniklo na základě dlouhodobého myslitelského vyrovnávání především s filosofií Edmunda Husserla a Martina Heideggera. Patočkův kritický postoj k jeho učiteli fenomenologie Edmundu Husserlovi je bez Heideggerova vlivu nemyslitelný. U Patočky přitom běží v první řadě o adekvátní pojetí přirozeného světa, jež teprve osmysluje a umožňuje jeho fenomenologickou metodu a tzv. „finální záměr filosofování“.¹

Podle Patočky spočívá hlavní nedostatek Husserlovy koncepce přirozeného světa v jeho ne zcela překonaném kartezianismu, v pojmu vědomí jako jsoucího, jež ke své existenci nevyžaduje žádnou věc. Takto pojaté vědomí je sice na jedné straně užitečné pro překonání psychologismu, na druhé straně však neumožňuje porozumět historicky nahodilému a subjektivnímu.² V dané souvislosti Patočka vyjádřil pochybnost, je-li pojetí vědomí jako intencionality zachytitelné

¹ Srov. I. Šrubar, *Asubjektive Phänomenologie, Lebenswelt und Humanismus. Mesotes*, 1991, č. 1, S. 9.

Ve zjednodušujícím rozdělení Patočkova myšlení do tří úrovní fenomenologické metody, analýzy přirozeného světa a finálních záměrů filosofování, jež Šrubar předkládá, se Patočkovo ústřední postavení přirozeného světa pro jeho konkrétní konstituci metody a „záměru filosofování“ v zásadě vytrácí, přestože autor konstatuje, že „rovině analýzy přirozeného světa“ připadá fundamentální role (viz s. 7) a ve své závěrečné poznámce toto stanovisko znovu zdůrazňuje (srov. s. 11 n.).

² Srov. J. Patočka, *Přirozený svět jako filosofický problém*. Praha 1970, s. 197.

s absolutní evidencí v reflexi, vhodným východiskem duchověd, tj. takovým stanoviskem, jež umožňuje řešit jejich problémy.³

Při hledání filosoficky perspektivní odpovědi Patočka zjistil podstatný přínos v Heideggerově průlomu dosavadní koncepce subjektu v práci *Bytí a čas*.⁴ Závažnost Heideggerova postoje k problému přirozeného světa Patočka nespatřuje v příspěvku k transcendentálnímu založení duchověd a společenských věd, nýbrž ve zcela novém položení otázky po způsobu bytí jsoucího tohoto světa.⁵ Nejde o pouhou přítomnost zde a nyní, nýbrž v případě člověka o existenci a spoluexistenci, u praktických a přírodních jsoucen o „příhodnost“ či „vhodnost“. Obojí se děje v jednotě „bytí na světě“, jež je bytostným charakterem lidské existence.⁶ Patočka zdůrazňuje, že ačkoliv je u Heideggera postoj k sobě samotnému také reflexivní, není původně určen zjištěním dané přítomnosti, nýbrž odkázaností „na sebe ve výkonu svého bytí“, převzetím svých uchopených a pochopených možností, jež jsou mu vlastní jako jsoucímu, kterému v první řadě jde o jeho bytí.⁷

Na druhé straně Patočka pokládá Heideggerovu analytiku existenciální ontologie za „příliš formální“. Důraz na praxi zde sice vytváří původní formu jasnosti, nicméně Heidegger zde výslovně nedospívá k myšlence o činnosti tělesného subjektu, jež původ-

³ Srov. tamtéž, s. 198.

⁴ Srov. tamtéž, s. 198.

⁵ Srov. tamtéž, s. 199.

⁶ Srov. tamtéž.

⁷ Srov. tamtéž, s. 200.

ní praxi konstituuje. Tělesnost tak u Heideggera nemá ontologický status přítomnosti těla zde a nyní.⁸

Jan Patočka nemohl pochopitelně znát Heideggerovy výklady o tělesnosti vzniklé na švýcarských zollikonských seminářích inspirovaných skupinou místních psychoterapeutů. K jejich vydání došlo až r. 1987. Heidegger v zásadě ani zde nepřekračuje obecné zakotvení konkrétní situace fenoménu tělesnosti a jím určené prostorovosti *zde a nyní* v lidském pobytu na světě. Totéž se týká Heideggerova zollikonského podání bytostné souvislosti lidské tělesnosti s fenoménem spolubytí.⁹

Patočka v této souvislosti zdůrazňuje, že kromě tělesnosti substanciální, jež je gnoseologicky výsledkem sekundární tematizace, musí existovat primární, existenciální statut tělesnosti *umožňující* lokalizaci mezi věci, přijetí jejich působení a právě tak působení na ně.¹⁰ Ve vztahu k takovému bytostnému životnímu rázu primárního ontologického statutu tělesnosti se pak ale musí konkretizovat „drama autenticity“ jako „drama pravdy existence“.¹¹ Zodpovězení otázky po způsobu, jímž se tělesnost podílí na ontologickém zakotvení existence, se podle Patočky nedá vyřídít poukazem na fakticitu, protože Heideggerova fakticita se určuje naladěním, a proto neznamená „nic výslovně tělesného“.¹²

⁸ Tamtéž, s. 201.

⁹ M. Heidegger, *Zollinger Seminare*. Klostermann, Frankfurt am Main 1987, *passim*.

¹⁰ Srov. J. Patočka, c.d., s. 201.

¹¹ Tamtéž.

¹² Srov. tamtéž, s. 201 n.

Podle Patočky (a na rozdíl od Husserla) tělo nenáleží jen do rozvrhu lidské prostorovosti, nýbrž rovněž do oblastí vlastních možností, jež si nevolíme a k nimž se nechováme svobodně, protože *jimi musíme být*, a teprve na jejich základě se odkrývají možnosti „svobodné“.¹³

S kritikou Heideggerova opominutí *rozpracovat* existenciální význam tělesnosti pak souvisí další aspekt Patočkova výslovného odstupu vůči Heideggerově fenomenologii. Jde o definici světa v práci *Bytí a čas* jako „toho, v čem dochází k sebepoukazujícímu porozumění jako tomu, vzhledem k čemu se děje *ponechání setkání* se jsoucím v bytostném způsobu dostatečnosti (das Worin des sichverweisenden Verstehens als Woraufhins des Begegnenlassens von Seiendem in der Seinsart der Bewandtnis)“.¹⁴ Patočka konstatuje, že pojetí světa Heidegger v zásadě vymezuje služebnostmi a jejich partikulárním odkrýváním.¹⁵ Připouští, že Heidegger pojem světa dále rozvíjí v souvislosti se spolubytím, na druhé straně nicméně zjišťuje, že svět v jeho světskosti již Heidegger dále neurčuje, přestože by bylo nanejvýš důležité vědět, *v jakém ontologickém rysu pobytu tkví možnost setkání s druhým jako s nitrosvětským jsoucím sui generis*.¹⁶ Nedostatek Heideggerova pojmu světskosti spočívá podle Patočky v nedostavení se spolupobytu jako toho, s čím spolužijeme a co nás spolužitím usměřňuje a zprostředko-

¹³ Srov. tamtéž, s. 202.

¹⁴ Srov. M. Heidegger, *Sein und Zeit*. Tübingen 1967, §. 18, S. 86 (srov. český překlad: M. Heidegger, *Bytí a čas*. Oikúmené, Praha 1996, s. 10 – pozn. red.); J. Patočka, c.d., s. 202 n.

¹⁵ Srov. J. Patočka, c.d., s. 203.

¹⁶ Srov. tamtéž.

vává nám věci.¹⁷ Konkrétně jde o to, uvědomit si skutečnost, že „v čem“ a „vzhledem k čemu“ (das Worin, das Woraufhin) uvedené Heideggerovy definice světa znamená *žitý svět*, a nikoli to, *co je žito*. Podle Patočky zde jde o *porozumění*, a nikoli o to, čemu je porozuměno.¹⁸ Odtud se odvíjí Patočkův základní dotaz, proč Heidegger uvádí pouze ponechanost setkání se jsoucím v bytostné formě dostatečnosti, a opomíjí způsob spolupobytu.¹⁹ Patočka tedy navrhuje následující modifikaci a doplnění Heideggerovy definice světa ve vztahu ke světskosti: To, v čem se děje sebepoukazující porozumění jako vzhledem k čemu dochází k ponechanosti setkání se jsoucím v bytostné formě dostatečnosti a spolupobytu a v bytostné formě dostatečnosti, jež je spolupobytem zprostředkována.²⁰ V dané souvislosti Patočka ironicky dodává, že „ovšem v krajní podobě Robinsona (který abstrahuje od své *samoty*) lze i tuto (tj. Heideggerovu – MB) souvislost Worin als Woraufhin des Verstehens pouhé Bewandnis považovat za *svět*.“²¹

Patočka zdůrazňuje, že oproti Heideggerovi je třeba klást důraz na skutečnost, že konkrétní, popsatelný svět je vždy již frázovaným vztahem k druhým, vztahem, jenž kotví v každém povolání, zaměstnání a v každém obstarávání. Obstarávání je vždy a bytostně spoluobstaráváním „pro, pod, vzhledem k, v sou-

¹⁷ Srov. J. Patočka, *Přirozený svět a pohyb lidské existence* III. Praha 1980 (samizdat), s. 3.4.26.

¹⁸ Srov. tamtéž.

¹⁹ Srov. tamtéž.

²⁰ Srov. tamtéž, s. 26 n.

²¹ Tamtéž, s. 27.

vislosti s“ a „v závislosti na“ druhých.²² Kritické stanovisko Jana Patočky k Heideggerově fundamentální ontologii lidského pobytu ukazuje, že Heidegger chápe původní struktury světa formálně vzato převážně v kategoriích k čemu – k tomu, které jsou založeny v pobytovém existenciálu „kvůli čemu“ – umwillen.²³ Patočka se ptá, zda se na tyto kategorie dá převádět kategoriální situace spolubytí, resp. spolupobytu.²⁴ Odpověď je záporná: „Druhého nemohu mít, jako sebe, v možnosti – on má *svou* možnost, není *mou* možností.“²⁵

Patočka dovozuje, že se s Heideggerovými pojmy nedá popsat konkrétní svět každé osoby. Konkrétně: Struktury jako domov-veřejnost-pracoviště-oddech-tyk, domov-cizina, přítomnost-nepřítomnost, domov jako rodina-domov jako *známost* se nedají zachytit pojmy, jež Heidegger předkládá.²⁶ Vystává otázka, kde takové vhodné pojmy vzít. Odpověď zní opět z časovosti. Nejde ale o časovost, pocházející z polarity vlastní-nevlastní. Ta se nejdříve musí přetvořit do *základních pohybů existence „na cestě“*. Patočka upozorňuje, že v Heideggerově pojetí je sice pobyt stále na cestě, avšak Heidegger neříká – *kam*.²⁷ Při hledání odpovědi se Patočka organicky navrácí k Husserlovi, aniž by přejímal jeho výkladové principy. Podtrhuje oprávněnost Husserlova protikladu domov-cizota ja-

²² Tamtéž.

²³ Srov. tamtéž.

²⁴ Srov. tamtéž.

²⁵ Tamtéž.

²⁶ Srov. tamtéž.

²⁷ Srov. tamtéž, s. 28.

ko základní skutečnosti. Nyní jde však o to, nahlédnout, co stojí za ním a jak lze určit původní prostorovost, jež je v obojím obsažena.²⁸ Podle Patočky to patrně byl Heideggerův velkolepý objev způsobu bytí dostatečnosti (Bewandtnis), jenž do určité míry zakryl skutečnost, že to nejsou věci z pohledu pobytu, jež se vykazují jako konstitutivní pro artikulaci světa, nýbrž že vztah ke spolupobytu je mnohem důležitější, protože *druzí se nás týkají mnohem více než věci, jež jsou jimi z valné části zprostředkovány*.²⁹ Patočka se nedomnívá, že tento vztah je v Heideggerově prezentaci modu, jímž se svět způsobem bytí ono-se (man-selbst) uvádí do anonymity, analyzován dostatečně.³⁰ Ono-se jako protipól dějinností se vyznačující existence je totiž pouze tak říkajíc *negativní* modalitou propadlosti, k níž nás svět svádí.³¹ Existuje však druhá tvář svodu. Spočívá v běžném fenoménu, že si rozumíme na základě funkcionální role, kterou máme hrát v určitém *my*, jež se vynořuje a hned opět zaniká.³² Tak se ukazuje, že pohlcující funkce *my* předpokládá také určité *vy* a *oni*.³³

Rozhodující příčinu absence ontologické intersubjektivit u Heideggera Patočka vidí v opomíjeném důrazu na fenomenologický problém tělesnosti.³⁴ Tako-

²⁸ Srov. tamtéž.

²⁹ Srov. tamtéž, s. 19 n.

³⁰ Srov. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 27, S. 129 n. (srov. český překlad, § 27 – pozn. red.); J. Patočka, tamtéž, s. 20.

³¹ Srov. J. Patočka, tamtéž.

³² Srov. tamtéž.

³³ Srov. tamtéž.

³⁴ Srov. J. Patočka, *Přirozený svět jako filosofický problém*. c.d., s. 203.

vý nedostatek v Heideggerově rozvrhu přirozeného světa Patočka vidí jako podstatný. Popis přirozeného světa totiž musí nanejvýš důsledně a konkrétně zahrnovat odkrytí a otevření druhého jako druhého. Možnost odkrytí otevřeného cizího bytí patří jako bytostná možnost do bytí na světě, a tedy do světskosti světa.³⁵

Patočka upozorňuje na problém Heideggerova výkladu vzniku nevlastní svébytnosti v modu „ono“ nebo „se“, jež vyjevuje útek pobytu před stísněností z vlastního bytí, tedy před sebou samotným, *do světa*. Je však problém, do jakého světa, do kterého rozměru světskosti pobyt na tomto útěku před sebou samotným uniká.³⁶ Únik se očividně uskutečňuje především do oblasti spolubytí. Jen ve zvláštních situacích (např. otupělost způsobená prací, resp. výkonem zaměstnání) do rozměru služebnosti.³⁷ Platí sice, že pobyt takto odcizený propadl světu, avšak metafora propadlosti znamená zapletenost do sebe, tj. druh vztahování k sobě samotnému v modu vyhýbání, resp. nevidění.³⁸ Ukazuje se, že to, co Heidegger nazývá upadnutím do světa a pokládá za primární a převládající způsob lidské existence, je ve skutečnosti *zapletením do sebe*, a o nic méně útekem před vlastní odemčeností, jež je odkrytím věcí, jak vpravdě jsou. Jde o útek před skutečnou věcností.³⁹

Patočka Heideggerův rozvrh přirozeného světa podstatně doplňuje. Z Heideggerových výroků vyplývá,

³⁵ Tamtéž.

³⁶ Tamtéž.

³⁷ Srov. tamtéž.

³⁸ Srov. tamtéž.

³⁹ Srov. tamtéž.

jako by *možnosti*, jež pramení v našem „kvůli čemu“, přímo odkrývalo osobní „bytí kvůli“. Oproti Heideggerovi klade Patočka důraz na skutečnost, že to, co chceme činit kvůli svému bytí, je vždy spoluurčeno tím, co činit musíme, abychom vůbec mohli konat.⁴⁰ Tak je temný pojem „možnosti“ jako určitého úkolu, jež jako existence mohu a musím převzít, duplikátem nejen původního „kvůli sobě“, nýbrž právě tak *světa*.⁴¹ Člověk si je původně odemčen nejen jako existence, nýbrž již jako *existence na světě*, existence *tělesná*. *Tělesnost přitom nemá význam ontický, nýbrž ontologický*. Patočka chápe *tělesnost* jako *základní* možnost, jež podmiňuje všechny ostatní možnosti pobytu, jako půdu existence. *Tělesnost* proto Patočka radikálně definuje jako „*možnost pohybovat se*“.⁴²

Pražský filosof tak řeší problém, který u Heideggera zůstává nevyřešen, a sice otázku spojení mezi „kvůli“ a tím, co z tohoto kvůli vyplývá jako konkrétní úkol: „...co mohu dělat, je dáno tím, co mi vůbec umožňuje činit, dělat, a to je má *tělesnost*, kterou *musím převzít před všemi svobodnými možnostmi*. Mé ‚kvůli‘ mi odemyká tyto původní možnosti akce (tělesně světové, světovostní), které samy opět odemykají nitrosvětské věci jako koreláty těchto možností, jako to, čemu z možností akce lze porozumět. Tím nabývá akce konkrétní podoby obstarávání v jistém faktickém historickém kontextu, v němž se objevují pak možnosti *vlastní* úlohy svobodně spatřené a zvolené. Poněvadž se však možnosti vyskytují v dvojí podobě – jednak jako převzaté, jednak jako zvolené – je i svět v na-

⁴⁰ Srov. tamtéž, s. 203 n.

⁴¹ Srov. tamtéž, s. 204.

⁴² Srov. tamtéž.

šem ‚bytí na světě‘ v ontologickém smyslu nutně zastoupen dvakrát, jak to vyjadřuje Heideggerovo slovo o ‚vrženém rozvrhu‘ světa.⁴³

Patočkův ontologický pojem živoucí lidské tělesnosti,⁴⁴ kterou chápal jako principiální možnost pohybovat se, je fenomenologickým výsledkem myslitelského rozhovoru s Heideggerem. Zároveň je ohniskem pokračování rozhovoru při rozvrhu alternativního postoje pražského filosofa. Podle Patočky lze v případě zapojení myšlenky Eugena Finka, že ontologická analýza života musí být v každém svém momentu *analýzou světa* s jeho zakládajícími momenty času, prostoru a pohybu,⁴⁵ rozšířit ontologii života v ontologii světa, a sice tehdy, bude-li život pochopen jako pohyb v původním smyslu.⁴⁶ Patočka zjišťuje, že na takto hlubším způsobem pojatý pohyb poukazuje Aristotelova koncepce pohybu jako uskutečňované DYNAMIS.⁴⁷ Radikalizace Aristotelova pojmu pohybu Patočkou spočívá v pojetí pohybu jako původního života, jehož hodnota nepochází jako u Aristotela z trvalého substrátu, nýbrž je pohybem, který způsobuje jak jednotu sebe sama, tak věci, jež je v pohybu.⁴⁸ Původní pohyb již nepředpokládá žádné konstituované jsoucno, nýbrž teprve je vytváří, a sice tak, že je příčinou jeho vlastního a původního zjevu: „Pohyb jest to,

⁴³ Tamtéž.

⁴⁴ Patočka byl při svém ontologickém rozpracování tělesnosti výrazně inspirován M. Merleau-Pontym. Srov. např. tamtéž, s. 205.

⁴⁵ Srov. tamtéž, s. 210.

⁴⁶ Srov. tamtéž.

⁴⁷ Srov. tamtéž.

⁴⁸ Srov. tamtéž, s. 211.

čím se ukazuje, že svět má na určitý čas jisté místo pro určitou jednotlivou skutečnost mezi jinými jednotlivými skutečnostmi.“⁴⁹ Lidský život takto pochoopený jako dynamis, tedy jako uskutečňující se možnost, je s to navrátit původní ontologický význam pojmům prostoru, času a pohybu.⁵⁰

Seberealizaci možností pohybu Patočka nechápe aristotelsky ve smyslu možností, jež se uskutečňují, nýbrž ve smyslu možností, jež skutečně *jsou*.⁵¹ Inspirován Husserlovým protikladem domov-cizota,⁵² a neméně ovlivněn Heideggerem,⁵³ rozvrhuje Patočka na základě své fenomenologické radikalizace Aristotela va přístupu koncepci základních pohybů lidského života. *Patočkova fenomenologická radikalita se odvíjí z ontologického pojmu subjektivní tělesnosti, jež je bytostně intersubjektivní, a tedy spolupobytová.*

Zde mají klíčový význam *pohyby, jež jsou vůči Husserlově protikladu domov-cizota svým způsobem „neutrální“*, přesněji řečeno *proklíčkovávají jím*.⁵⁴ Přesto jsou to pohyby evidentně *zaměřené*, a tudíž utvářené jako pohyby. Směry jsou v zásadě dva. Na jedné straně do světa, tj. do obsahu světa, do nitrosvětského. Na druhé straně z nitrosvětského ven *ke světu* a k bytí.⁵⁵

⁴⁹ Tamtéž, s. 211 n.

⁵⁰ Srov. tamtéž, s. 210.

⁵¹ Srov. J. Patočka, *Přirozený svět a pohyb lidské existence* III, c.d., s. 3.4.28.

⁵² Srov. tamtéž, pozn. 26.

⁵³ Srov. J. Patočka, *Přirozený svět a pohyb lidské existence* I. Praha 1980 (samizdat), s. 1.3.47.

⁵⁴ Srov. tamtéž, s. 3.4.28.

⁵⁵ Srov. tamtéž.

Zde se Patočkova originální interpretace Heideggerovy, resp. Husserlovy fenomenologie a jejich překonání konkrétně projevuje v pojetí zdroje původních pohybů lidského života: „Právě proto, že cesty samy jsou neutrální vůči protikladu vlastní-nevlastní, jsou zčásti zodpovědny za *vykořenění* porozumění bytí, za jeho zploštění. Tím se však jako takové stávají hlavními cestami *zapletení* do zploštěného neutralizovaného porozumění bytí – do porozuměného.“⁵⁶ Lidské pohybování, tj. lidský přirozený svět jako převzetí vlastních možností tak začíná vždy znovu.

Patočka svůj radikální fenomenologický postoj konkretizuje za pomoci Heideggerova pojmu starosti, aby zdůraznil souvislost svého rozvrhu s časovostí. Starost ve svých strukturních momentech vždy dává nějaký modus časovosti, tj. předběh-očekávání, opakování-zapomenutost, okamžik-rozptýlenost. Patočka ukazuje, jak z každého strukturního momentu časovosti vzniká „*směsný*“ útvar, který vyznačuje jen společný směr, a sice do nitrosvětského (ať už je to v modu vlastního nebo nevlastního) a z nitrosvětského ven. To jsou v zásadě lidské životní pohyby.⁵⁷

Základní životní pohyby nejsou v Patočkově pojetí žádná čistě antropologická, ontická určení, protože jejich smysl je ontologický – zapletenost do neutrality bytí.⁵⁸ Na základě takto pojatého bytostného určení lidských základních životních pohybů, tedy v podstatné distanci vůči Heideggerovi, rozvrhuje Patočka pohyby lidského života ve výslovné interpretační spojitosti s freiburským filosofem. Směr pohybu „do

⁵⁶ Tamtéž.

⁵⁷ Srov. tamtéž.

⁵⁸ Srov. tamtéž, s. 3.4.29.

světa“ Patočka dělí na dva způsoby pohybu, jež v jednom ze svých přípravných konceptů předznamenává výslovně heideggerovsky, a sice první z nich jako *naladěnost* a druhý jako *propadlost*. Směr pohybu ven ze světa k světu a bytí vykazuje u Patočky jen jediný způsob pohybu, který označuje opět heideggerovsky, a sice jako existenci.⁵⁹ Konkretizace heideggerovského zarámování lidských životních pohybů je však u Patočky naprosto originální. Pohyb naladěnosti pražský filosof vymezuje jako zakořeněnost a akceptaci, pohyb propadlosti jako užívání v práci, vládě a boji, a pohyb existence jako mýtus, umění a metafyziku.⁶⁰

Na rozdíl od uvedeného přípravného konceptu⁶¹ označuje Patočka ve svých zveřejněných textech dva posledně jmenované pohyby lidského života podle konkrétního provedení jejich zjevu. Druhý pohyb např. jako reprodukci, případně sebeproloužení⁶² a třetí pohyb jako průlom a vlastní sebepochopení.⁶³ Patočkova konkrétní prezentace rozvrhu lidských životních pohybů má základní fenomenologický smysl. Spočívá v nahlédnutí, že se přirozený svět ukazuje jako něco, co sebou samotným z hlediska své ontologické struktury je tělesností a spolupobytem, tj. spolubytím, jež v zásadě tkví ve dvou velkých možnostech časování časovosti – buď se rozptýlit do věcí nebo se

⁵⁹ Srov. tamtéž.

⁶⁰ Srov. tamtéž.

⁶¹ Srov. pozn. 54.

⁶² Srov. J. Patočka, *Přirozený svět jako filosofický problém*, c.d., s. 223 nn.

⁶³ Srov. tamtéž, s. 228.

soustředit na hranice lidského bytí.⁶⁴ Nejdříve je to pohyb akceptace, jež člověku svými modalitami lásky a nenávisti vytváří ústřední místo zakořeněnosti. Pak přichází pohyb odcizení, jenž mu vybojovává místo v mimolidské a lidské přírodě, a nakonec pohyb pravdy, který člověka staví vůči celkovosti a vůči tomu, co odhaluje.⁶⁵

Smysl prvního lidského životního pohybu spočívá ve výkladu dané situace, v osvojení jejích daností. Nejde tedy o žádné přetváření daných skutečností. Teprve na základě akceptace může lidský život rozvíjet své vlastní možnosti, jež mu jsou původně dány.⁶⁶ Člověk je přijímán světem, do něhož se rodí. Bytím pro sebe se člověk může stát pouze tehdy, dojde-li předtím k jeho začlenění, k akceptujícímu zakotvení do světa.⁶⁷

Na druhé straně právě tak platí, že lidská bytost je akceptována pouze tehdy, pokud se ve světě odhalila jako jsoucí pro sebe. K akceptačnímu životnímu pohybu nedochází bez míry, nýbrž bytostně intersubjektivně, spolupobytově. *Primárním světem akceptačního pohybu jsou rodiče.* Elementární skutečnost, jež zde vychází najevo a v níž tento pohyb spočívá, je vyzářování odkázanosti a blaženost přimknutí, tj. rozumějící chování, jímž se odkrývá původní jsoucno, které nás ve světě a ze světa oslovuje.⁶⁸

⁶⁴ Srov. J. Patočka, *Le Monde Naturel comme Problème Philosophique*. Haag 1976, p. 178.

⁶⁵ Srov. tamtéž.

⁶⁶ Srov. J. Patočka, *Přirozený svět jako filosofický problém*, c.d., s. 216.

⁶⁷ Srov. tamtéž.

⁶⁸ Srov. tamtéž, s. 216 n.

Patočka zdůrazňuje, že ve střídání nevěle a blaženosti, jež vychází z elementárního ovládní těla a odcizenosti pro to, jak je lidská bytost nahlížena světem, se vyjevuje nesamostatná soběstačnost života.⁶⁹ V rámci akceptačního zakládajícího pohybu dochází k blaženému přimknutí, jež připojením vnějšku, bez kterého je život nemožný, umožňuje původní vztah k celku, vztah, který celkovost jako totalitu oživuje a způsobuje, že se jeví.⁷⁰ Charakteristická problematika primární akceptační situace lidského pohybu spočívá podle Patočky v tom, že vůbec „nic neruší, nýbrž naopak zdůrazňuje extatický charakter této blaženosti, že ústí ve spánek a není nikdy plnější než v něm“.⁷¹

Základní lidský životní pohyb akceptace je pro následující pohyb obrany nebo také sebezprodloužení nepostradatelný, protože v jeho bezpečí dochází k přisvojení oněch možností, jež jsou nepostradatelné pro život ve světě práce a boje. Zde se prokazuje klíčová role konkrétní tělesnosti: „Obličej lidské bytosti, její výraz se stává obličejem světa, pohledem, který k nám obrací věci, tím, jak zjevující se věci se na mne ‚dívají‘.“⁷² Tělo začíná sebe sama ovládat zráním a hrou, jež sebe sama a své prostředí nechává vyjevovat, osamostatňuje se a pozvolna vstupuje do světa, tj. do světa práce a jednání.⁷³ Patočkova fenomenologická analýza zjišťuje, že lidská bytost získává

⁶⁹ Srov. tamtéž, s. 217.

⁷⁰ Srov. tamtéž.

⁷¹ Tamtéž.

⁷² Srov. tamtéž, s. 218.

⁷³ Srov. tamtéž.

ním a dosahováním toho, čím je a co *již* je zde, zároveň odhaluje základní rys pobytu, který spočívá v její bytostné *nahodilosti*. Ta konstituuje konkrétní situaci, umístění člověka do světa. Zde se ukazuje Heideggerova *dostatečnost a naladěnost*.⁷⁴ Pokračující zkušeností diferenciací dochází k převzetí odpovědnosti za vlastní a nezvolenou situaci v její *fakticitě*. Původní akceptační pohyb tak přichází o svou blaženost.⁷⁵

Další ztráta nastává, když se na základě vlastnění bližního, který nás uvádí do světa a prostředkuje nám jej, pobyt ocitá v elementární konfliktní situaci protikladů nenávisti a žárlivosti, kterou s sebou nese diferenciací. Její původní lidská dramata jsou nanejvýš intenzivní, ale netematická a neobjektivní a vytvářejí vlastní zdroj své nenápadnosti, přestože určují smysl celého zakotvujícího pohybu akceptace.⁷⁶ Zde Patočka analyzuje bytostnou souvislost mezi tělesností, věcmi a intersubjektivitou. Pokračující zvládnutí těla znamená, že se člověku mohou věci ukázat v tom, čím jsou. Sem patří, že každý lidský pohyb spjatý s vnímajícím tělem činí vnímané schopným nově se ukázat. Z přítomnosti a bezprostřednosti se usuzuje na nepřítomnost a zprostředkovanost. Zároveň však jde o to, že „věci na nás pohlížejí jako na centrum perspektivy, kolem něhož se rozkládají v okruzích blízkosti, tedy vzhledem k jeho dosahu, ale na druhé straně jsme sami opět zahrnuti do viděného, ‚vidíme se‘ jako vidění, spatřování, zakoušení zvláště v očích těch druhých“.⁷⁷ Jan Patočka zdůrazňuje, že jak náš

⁷⁴ Srov. tamtéž.

⁷⁵ Srov. tamtéž.

⁷⁶ Srov. tamtéž, s. 218 n.

⁷⁷ Tamtéž, s. 219.

vlastní žitý pohyb je zažíván bezprostředně a bez perspektivy, tak je dán druhý člověk ve svém pohybu a rovněž bez perspektivy. Výraz včetně pohybů, jimiž se vůči mně prezentuje přijetí, pohyby, jimiž se lidská bytost zpředměňuje, si dávají bezprostředně v živoucí substanci, v jejím niterném charakterističnu, jež vůči mně zaujímá buď akceptující nebo odmítavé stanovisko, spíše odpuzuje nebo podněcuje k blízkosti.⁷⁸ Jak já sám, jsou i druzí nejen vnímáni, nýbrž k tomu ještě vnímáni jako vnímající. Přesně zde tkví vlastní princip lidské intersubjektivitě životního pohybu akceptance, v tom, že lidský pobyt je primárně jsoucím, jež se dává akceptovat. To znamená, že jeho pasivita je odkázána na cizí činnost a nárokuje si ji.⁷⁹ Z toho vyplývá, že „pochopení nitra, činnosti, života se objevuje prvotně v podobě *ty*“.⁸⁰ Ze stanoviska přirozeného světa, tj. bytostně smyslotvorně pro celek lidského života, má tedy Ty přednost před já. Jde o elementární skutečnost přirozeného světa spočívající v každodenních fenoménech gest, výrazu a činů, v nichž je pro pobyt obsaženo jeho „mohu“.⁸¹ Vytváří tak původní základnu lidského života.

V pohybech lidské bytosti se tak vyказuje její svoboda, a sice ne ve smyslu indeterminismu, nýbrž jako schopnost odkrýt jsoucí v tom, čím *jest*. Odtud pochází bohatství, hloubka a nevyčerpatelnost vnímajícího pohybového života člověka.⁸² Život člověka je Patoč-

⁷⁸ Srov. tamtéž.

⁷⁹ Srov. tamtéž.

⁸⁰ Tamtéž.

⁸¹ Srov. tamtéž.

⁸² Srov. tamtéž, s. 220.

kovi životem se jsoucností věcí v tom smyslu, že za ně provádí to, vůči čemu jsou lhostejné, a sice jejich odkrytost zjevování v tom, „že jsou a čím jsou“.⁸³ Tato původně lidská, fenomenalizující, intersubjektivní tělesnost podle Patočkova zjištění vytváří vlastní půdu Husserlovy základní struktury domov-cizota, kterou se podstatně vyznačuje přirozený svět.⁸⁴ Z této základny zjevování přichází do zjevu, že individualizovaný lidský život pociťuje neúplnost, konečnost svého bytí jako nedostatek. Bytostná nedostatečnost je odstraněna, je-li pobyt akceptován druhým, pro něhož jeho bytí znamená naplnění. Začíná to uznáním v očích druhého a vrcholí v extatické blaženosti vzájemné lásky.⁸⁵ V „klenutí“ kvůli bytí druhé lidské bytosti se nutně zakládá život člověka. Jde jak o podmíněnost faktickou, tak „smyslodajnou“. Akceptační pohyb zakotvení se tak vykazuje jako skutečné vykročení „z temné noci na světlo dne, v němž má život svou chvíli, kde věci se mohou ukázat v tom, čím jsou, neméně než my sami“.⁸⁶

Patočka celkově charakterizuje akceptační zakotvující pohyb lidského života jako pouto bytí, jímž je lidská bytost vázána na jsoucí v jeho zjednotlivění, a sice způsobem slasti.⁸⁷ V této souvislosti Patočka poukazuje na podstatný fenomén: Slast lásky, v níž mizí jednotlivé a ve které se citově prožívá jednota a splynutí, je na druhé straně tím, čím se život lidské bytos-

⁸³ Tamtéž.

⁸⁴ Srov. tamtéž.

⁸⁵ Srov. tamtéž, s. 221 n.

⁸⁶ Tamtéž, s. 222.

⁸⁷ Srov. tamtéž, s. 222 n.

ti nehlouběji váže na sebe sama ve své individuální konečnosti. Slast totiž ukazuje, že život má sám v sobě neodvolatelný bytostný rys celosti.⁸⁸

Z bytí pramenící *vázanost* pobytu na své a cizí jednotlivé a nahodilé jsoucí v Patočkově nahlédnutí vytváří a vykazuje nepostradatelnost druhého základního pohybu lidského života, jenž přechází oblast prvního tím, že od něj převzaté možnosti užívá k individualizačním účelům. Druhý životní pohyb životní reprodukce neboli sebezprodloužení je tak samozřejmě podmiňován službou životu a vázaností na něj, vidí jen věci, a sice výlučně v jejich služebnosti.⁸⁹ „V tomto pohybu rozumíme sobě jako tomu, kdo obstarává, kdo dovede, kdo má za úkol, komu náleží jistá funkce a ‚role‘.“⁹⁰ Sebezprodlužující obranný pohyb lidského života Patočka charakterizuje jako nenaplněnost a prodlévání u prostředků života.⁹¹

Ukazuje se, a Patočka to nijak neskrývá, že druhý pohyb lidského života v zásadě prezentuje Heideggerovu propadlost pobytu.⁹² V heideggerovské souvislosti Patočka své pojetí napojuje na *primární* práci. Uspokojení lidských potřeb, jež je podmíněno odkázaností na životní funkce, se na rozdíl od akceptačního pohybu ukazuje jako zásadně vzájemná prostředkující činnost zaměřená na užívání vnějšku. Neustálé sebezáchovné vynakládání lidských životních sil Pa-

⁸⁸ Srov. tamtéž, s. 223.

⁸⁹ Srov. tamtéž.

⁹⁰ Tamtéž.

⁹¹ Srov. tamtéž, s. 224.

⁹² Srov. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 38; srov. J. Patočka, *Přirozený svět a pohyb lidské existence* III, c.d., s. 3.4.29.

točka označil jako *primární práci*.⁹³ K tomu přistupuje vzájemná lidská použitelnost, jež člověka redukuje na *sociální roli*.⁹⁴ To znamená, že se lidský pobyt ve svém sebeprojektujícím pohybu v první řadě orientuje na manipulovatelnou předmětnost a disponovatelné síly včetně transformačního potenciálu jak předmětů, tak lidí.⁹⁵ Tak se rozvíjí vzájemný pohyb vůči věcem a lidským možnostem. Každý lidský zásah do světa věcí zároveň ovlivňuje člověka a svět jeho vztahů k druhým a k sobě samotnému.⁹⁶ Odtud vyrůstají dvě jevové formy sebeprojektujícího životního pohybu člověka, tj. *práce* a *boj*: Práce spočívá v aktivním odevzdání lidské bytosti světu věcí a boj je činným vztahem k lidem, kteří se vykazují buď jako usurpování nebo jako usurpátoři.⁹⁷ Základní situace, v níž se druhý životní pohyb neustále děje, se vyznačuje *provinilostí, útlakem a utrpením*. Vina neznamená v první řadě morální hledisko, nýbrž jeho nepostradatelný předpoklad: „...život ve světě zabraném, zaplněném, kde každé sebeuplatnění nezbytně tanguje a znamená virtuální újmu pro druhé.“⁹⁸

Ve věci hranic celku sebeprojektujícího obranného pohybu Patočka zdůrazňuje, že se zde přes veškerou organizující činnost projevuje nezvládnutost, dalo by se snad říci nezvládnutelnost, jež vstupuje jako chaos

⁹³ Srov. J. Patočka, *Přirozený svět jako filosofický problém*, c.d., s. 225 n.; Patočkův pojem primární práce je zjevně inspirován pojetím práce u Hannah Arendtové.

⁹⁴ Srov. tamtéž, s. 226.

⁹⁵ Srov. tamtéž.

⁹⁶ Srov. tamtéž, s. 226 n.

⁹⁷ Srov. tamtéž, s. 227.

⁹⁸ Tamtéž.

jak vlastní, tak cizí. Nezvládnutelnost ale nepoukazuje na nedostatečnou organizaci, nýbrž na nepřítomnost podstatného, jež se stupňuje přes veškeré hromadění služeb a prostředků lidského života ke zmnožení jeho možností.⁹⁹

Patočkova prezentace třetího lidského životního pohybu, který chápe na základě Heideggerova pojetí vlastní existence,¹⁰⁰ se jako rozvrh přirozeného světa vyznačuje *bytostnou radikalitou*. Patočka zdůrazňuje, že pohyb průlomu, vlastního sebepochopení nebo také pravdy je ze všech tří fundamentálních pohybů lidského života „nejdůležitější, lidsky nejvýznamnější, je zároveň ten, který první dva vyvažuje a udržuje ve vznosu jako pouhou možnost a nikoli plnou realitu lidské existence“.¹⁰¹ Nyní již v životě nejde o to, setkat se s něčím, co odhalujeme, nýbrž nedat si přílivem jednotlivých možností vzít základní možnost pobytu vyplývající z fenoménu lidské svobody. Záleží bytostně na nás, zda se rozptýlíme a ztratíme do jednotlivého, a nebo se nalezneme a uskutečníme ve své vlastní lidské povaze.¹⁰² Odtud vyplývá, že životní pohyb průlomu zahrnuje tři bytostné aspekty:

- proměnu vztahu k jsoucím
- proměnu vlastního vztahu k univerzu, a s tím úzce související
- proměnu vazeb na vlastní život.¹⁰³

⁹⁹ Srov. tamtéž, s. 227 n.

¹⁰⁰ Srov. J. Patočka, *Přirozený svět a pohyb lidské existence* III, c.d., s. 3.4.29.

¹⁰¹ J. Patočka, *Přirozený svět jako filosofický problém*, c.d., s. 228.

¹⁰² Srov. tamtéž.

¹⁰³ Srov. tamtéž.

Neznamená to výlučně teoreticko-reflektující nebo kontemplativní postoj. Třetí základní životní pohyb je v každé podobě včetně posledně uvedené realizací nejzazší životní možnosti.¹⁰⁴ Význačně lidský je třetí životní pohyb proto, že jen lidská bytost je s to udržovat se svým vztahem k nicotnosti věcí na nejzazší hranici všeho, co jest.¹⁰⁵ Dosavadní smysl života, jeho směr a pohyb se obrací. Člověk se ubírá mimo sebe tam, kde sama sebe získává.¹⁰⁶ To ale zároveň znamená, že od té doby *bytostně zasahuje intersubjektivita*. Životní směr se totiž nemůže radikálně obrátit jinak než k druhému životu. Jako existence se získavší lidský život *nemůže sebe sama uzavřít*, protože by se tak opět stal sebezprodlužujícím životním pohybem obrany.¹⁰⁷ Přesně opačně: Jestliže se život přihlásil ke své konečnosti, spočívá účel takového sebezískání v tom, že *se věnuje*.¹⁰⁸ To u Patočky znamená apelovat, odevzdat se druhým, a sice ne kvůli prodlužování jejich sebeztracenosti, nýbrž kvůli „nalezení společné ryzí niternosti“, kvůli vzájemné prostoupenosti. Protože pevná půda dosavadního lidského života byla otřesena, je tím zničeno také to, co nás odděluje a odcizuje.¹⁰⁹

Celkový směr životního pohybu, jenž nás dosud vzájemně odděloval, zakouší základní proměnu. Jí fundamentálně otřesení žijí od nynějška v možnosti

¹⁰⁴ Srov. tamtéž, s. 228 n.

¹⁰⁵ Srov. J. Patočka, *Le Monde Naturel comme Problème Philosophique*. Haag 1976.

¹⁰⁶ Srov. J. Patočka, *Přirozený svět a pohyb lidské existence I*, c.d., s. 1.2.10.

¹⁰⁷ Srov. tamtéž.

¹⁰⁸ Srov. tamtéž.

¹⁰⁹ Srov. tamtéž.

zásadně nového života, protože se přesvědčili o nicotnosti dosavadní, údajně pevné půdy, o její opakující se špatné nekonečnosti. Nová půda třetího fundamentálního lidského životního pohybu průlomu k pravdě se zakládá na pevnosti, jež je zásadně ověřitelná, protože již není odvozeným způsobem lidské existence.¹¹⁰ Její bytostné určení již netkví ve věcech, přestože je zasahuje v jejich jádru. Ona nová, nyní skutečně pevná půda lidského života má podobu ducha, svobody, bytí.¹¹¹

Třetím fundamentálním životním pohybem sebezískání sebevydáním a sebeoddáním se člověk dostává do výslovného vztahu ke světu v celku, jenž se uvažuje *ve své původnosti, tj. ve svém vlastním tajemství*. Objektivující namáhavé úsilí odhalit tajemství světa tu není na místě. *Lidská bytost uchovává tajemství světa v celku tím, že se celku světa vydává, tak se zjasňuje a prohlubuje, aniž by se ztratila a rozptýlila*. Před tím otřesené a nyní pravdivostní pohyb provádějící lidské bytosti se podílejí na tajemství světa jako celku, ducha, Země, nebes včetně jejich pohybu.¹¹²

Vyskytují se názory, že výrazná úloha intersubjektivity a sociality, jež se u Patočky později v rámci třetího fundamentálního pohybu lidského života zformovala v pojetí „solidarity otřesených“,¹¹³ poukazuje k Heideggerově tezi, že existence jako autentický život je možná jen ve společenství s druhými jako spo-

¹¹⁰ Srov. tamtéž, s. 1.2.11.

¹¹¹ Srov. tamtéž.

¹¹² Srov. tamtéž.

¹¹³ Srov. J. Patočka, *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Praha 1990, s. 141.

lečný boj za novou podobu dějinné skutečnosti.¹¹⁴ Tím se však stírá bytostný rozdíl mezi oběma pojetími. Zatímco Heidegger ve své práci *Bytí a čas* odvozuje v dané souvislosti společenství neboli lid ze spolubytí s druhými, jež je založeno v bytí na světě,¹¹⁵ je u Patočky solidarita, jež vyrůstá z ořesu dosavadní pevné půdy prvního a druhého fundamentálního životního pohybu, radikálně novou událostí intersubjektivní, neboť předchůdný ořes zničil domnělou neotřesitelnost druhého pohybu sebezprodloužení života, tedy i to, co lidi vzájemně odcizuje.¹¹⁶

Mezi Patočkovou socialitou ve smyslu přirozeného světa, jež vyrůstá ze třetího fundamentálního životního pohybu, a Heideggerem však na druhé straně existuje bytostná souvislost. Její platnost podtrhuje okolnost, že Patočka o jejím konkrétním projevu u Heideggera nemohl vědět, protože příslušné místo Heideggerova díla bylo zpřístupněno veřejnosti v r. 1989, tedy dvanáct let po Patočkově smrti.¹¹⁷ V Heideggerově pojednání o posledním bohu se uvádí, že „jen velcí a skrytí jednotlivci vytvoří klid božího příchodu a mezi sebou mlčenlivý soulad odhodlaných“.¹¹⁸ Jejich odhodlanost se u Heideggera vykazuje ve fenoménu obětí, v postoji, do něž u Patočky vykrytalizovalo se

¹¹⁴ Srov. L. Major, Jan Patočka o válce a Heideggerova filosofie. *Česká mysl*, 1991, č. 1, s. 101; srov. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, c.d., § 74, S. 384 n. (srov. český překlad – pozn. red.).

¹¹⁵ Srov. M. Heidegger, tamtéž.

¹¹⁶ Srov. J. Patočka, *Přirozený svět a pohyb lidské existence I*, c.d., s. 1.2.10.

¹¹⁷ Srov. M. Heidegger, *Gesamtausgabe* III. Bd. 65. Frankfurt am Main 1989, S. 410 n., 414 n.

¹¹⁸ Tamtéž, s. 414.

beoddání a sebevěnování třetího fundamentálního pohybu lidského života.¹¹⁹ U Heideggera jde o možnost člověka „proniknout do rozhodující oblasti otázky po bytostné konečnosti bytí“.¹²⁰ Předchůdnou podmínkou dostupnosti fenoménu oběti je v Heideggerově nahlédnutí příprava dlouhého tušení posledního boha.¹²¹ Přípravují je lidské bytosti, „které nalézají, vyměřují a budují cestu *zpět* ze zakoušené zapomenutosti bytí“,¹²² tedy ti, kteří zakusili zeměřesení údajně pevné půdy objektivizovaného a objektivujícího světa životního pohybu sebereprodukce lidského života a její obrany a obracejí se mimo sebe, aby se našli.¹²³

Pojem solidarity otřesených není u Patočky zakotven pouze na striktním stanovisku přirozeného světa, nýbrž i jako výraz filosofie dějin. Zde byl Patočka zjevně inspirován Heideggerovými úvahami o přítomném věku techniky jako vrcholu metafyzického údělu lidstva. Druhému fundamentálnímu pohybu lidského života odpovídá víra v den, „život“, „mír“.¹²⁴ Naše doba uvolňování síly se vykazuje jako jeho současná vypjatá půda. Bez uvolňování síly nemůže náš hypermoderní svět exponenciálního růstu existovat, tj. svět, jenž přiměřeně své totálně disponující a disponibilní

¹¹⁹ Srov. J. Patočka, *Přirozený svět a pohyb lidské existence* I, c.d., s. 1.2.10; srov. J. Patočka, *Péče o duši* III. Praha 1988 (samizdat), s. 339 n.; srov. M. Heidegger, *Gesamtausgabe* III. Bd. 65, c.d., S. 411, 414.

¹²⁰ M. Heidegger, tamtéž, s. 410.

¹²¹ Srov. tamtéž.

¹²² Srov. tamtéž, s. 411.

¹²³ Srov. J. Patočka, *Přirozený svět a pohyb lidské existence* I, c.d., s. 1.2.10.

¹²⁴ Srov. J. Patočka, *Kacířské eseje*, c.d., s. 141.

povaze produkuje lidský život včetně odpovídající víry v „den“ a v „mír“.¹²⁵ Takový stav je u Patočky překonatelný právě solidaritou otřesených, protože „jedině ona je schopna říci ne všem mobilizujícím opatřením, která zvětšují univerzální uvolňování síly“.¹²⁶

Zde Patočka uchopuje fenomén ryzí oběti. V netušeném souladu s Heideggerem¹²⁷ poukazuje v případě Sacharova a Solženicyna na její smysl ze stanoviska přirozeného světa a filosofie dějin. Událost ryzí oběti ukazuje, že síla, moc atd. jsou podmíněny něčím, co nemá věčnou povahu,¹²⁸ tedy bytím a zjevováním. Jan Patočka šel v závěru svého života důsledně touto cestou.

Fenomén ryzí oběti se u Patočky ukazuje jako přirozené vyústění třetího fundamentálního životního pohybu. Nezbytný průchod otřesem dosavadní půdy sebe-reprodukcujícího životního pohybu obrany k životu jako existenci v silném smyslu slova ukazuje, že fenomén boje nepostradatelně utváří bytostné určení člověka.¹²⁹ Není to již fenomén boje, jenž je vlastní sebe-prodlužujícím životnímu odcizení. Bojový způsob pravdivostního pohybu pochází z výzvy, sebe-reprodukcujícího pohyb propadlosti. Pravdivostní pohyb průlomu je odcizujícím se pohybem sebe-prodloužení ohrožován. Takový boj nezbytně patří k pohybu sebe-získání sebeodevzdáním, k pohybu pravdy, a sice tak, jako k pohybu zakotvení náleží láska a k funda-

¹²⁵ Srov. tamtéž.

¹²⁶ Tamtéž.

¹²⁷ Srov. M. Heidegger, *Gesamtausgabe* III. Bd. 65, S. 411, 414.

¹²⁸ Srov. J. Patočka, *Péče o duši* III, c.d., s. 339 n.

¹²⁹ Srov. J. Patočka, *Přirozený svět a pohyb lidské existence* I, c.d., s. 1.2.11.

mentálnímu pohybu sebezprodlužujícího fungování práce.¹³⁰ Pravdivostní pohyb průlomu se brání útokem, protože je ohrožována jeho vlastní půda.¹³¹ *Takový boj nemůže být žádným projevem sebezprodlužujícího sebeodcizení druhého fundamentálního životního pohybu, protože vyrůstá z jeho protikladu cele zaměřeného na jeho překonání.* Jde o fenomén boje, jenž vyrůstá z faktu, že život lidské bytosti není nikdy sám sobě dán, nýbrž musí být ve své opravdu lidské podobě vždy teprve získán. Pohyb sebezískání je překonáváním, tedy bojem.¹³² Druh boje, který tímto způsobem trvale náleží ke světu solidarity otřesených, poukazuje, jak upozorňuje Patočka, k fundamentálnímu významu fenoménu boje jako nadlidského světodějného zákona v Herakleitově myslitelském nahlédnutí.¹³³

Herakleitův POLEMOS Patočka vidí jako vůli k riskantní svobodě v sebeukázání se dobrým na hranici lidských možností.¹³⁴ Poukaz na Herakleita kotví v Patočkově koncepci fundamentálního životního pohybu pravdy. Inspiraci Heideggerem však na druhé straně nelze vyloučit.¹³⁵

Při tematizaci fenoménu bytí se Patočkovi počátkem sedmdesátých let podařilo rozvrhnout stanovisko, jež *zásadním způsobem reviduje a překonává Hei-*

¹³⁰ Srov. tamtéž.

¹³¹ Srov. tamtéž.

¹³² Srov. tamtéž, s. 1.2.11 n.

¹³³ Srov. J. Patočka, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, c.d., s. 142 n.

¹³⁴ Srov. tamtéž; srov. H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin 1951, Héakleitos B 29.

¹³⁵ Srov. M. Heidegger, *Zur Seinsfrage*. Frankfurt am Main 1959, S. 43; srov. L. Major, Jan Patočka o válce a Heideggerova filosofie. *Česká mysl*, 1991, č. 1, s. 103.

deggerovu pozici. Vychází z rozdílu mezi bytím, časem a ukazováním se. Vzhledem k tomu, že původní čas je předpokladem porozumění bytí, dospívá Patočka k radikálnímu závěru, že *ukazování se jako původní fenomenalita je základnější než Heideggerem zkoumaný původní čas a prafenomén bytí*.¹³⁶

Zkoumání vztahu Patočkova myšlení k Heideggerově fenomenologii ukazuje, že Patočka byl Heideggerem inspirován zásadním způsobem a že přijal mnoho jeho fenomenologických a filosoficko-dějinných objevů. *Patočkův filosofický kritický postoj k Heideggerovi se pohybuje výslovně na stanovisku přirozeného světa. Původně Husserlem výslovně tematizovaný fenomén přirozeného světa Patočka rozvrhl originálním způsobem, jenž člověka vposledku zakotvuje radikálně duchovně a mravně. Fenomén lidské tělesnosti a z něj vyplývající bytostné intersubjektivity je přitom pojat s neméně radikální filosofickou odpovědností a důsažností. Patočkovu základní fenomenologické stanovisko přirozeného světa překonává dělení filosofie na ontologii, gnoseologii, etiku, logiku a fyziku, protože výslovně tkví v půdě všech těchto tradičních, často uměle oddělovaných dílčích aspektů filosofie*.¹³⁷ *Svým rozvrhem přirozeného světa založeném v prafenoménu zjevování a z něj vyvozeného principu logu Patočka nejen prohlubuje, nýbrž především výrazně překonává Heideggerův myslitelský výkon*.¹³⁸

¹³⁶ Srov. J. Patočka, *Platon a Evropa* (Soukromé přednášky z roku 1973), sv. 2 (Péče o duši IV). Praha 1979 (samizdat), s. 159.

¹³⁷ Šrubař naproti tomu označuje Patočkovu filosofickou pozici jako „ontologii přirozeného světa“. Srov. I. Srubar, *Asubjektive Phänomenologie, Lebenswelt und Humanismus*, c.d., S. 11 n.

¹³⁸ Srov. studii v této publikaci na s. 259–269.

Patočkova *fundamentální pozice přirozeného světa* – její výslovná spřízněnost s Heideggerovou fenomenologií, zároveň doplňující odstup od ní a zejména její závěrečné překonání – je vhodným *východiskem* pro ty obory lidské činnosti a vědeckého zkoumání, jež se filosofii jako radikálně zodpovědné možnosti osmyslení svého samozřejmého provozu *nehodlají* krátkozrace uzavírat.

Tento text byl zpracován za podpory Research Support Scheme v rámci grantu 25/1994.

Problém hodnocení v Patočkově koncepci tří základních pohybů lidského života

Pro současný stav původně evropské vzdělanosti je charakteristické, že je neustále deformován a ohrožován ideologickou polovičatostí, která se často opírá o mechanické přenášení údajně exaktních objektivizujících přístupů přírodovědně technické povahy do duchovědné oblasti. Jedním z takových problematických přístupů jsou tzv. hodnotící škály, tj. kvantitativní, bodové odstupňování důležitosti vymezených významů a jejich korelátů. Jde o běžné pojetí hodnocení, jež se zásadně liší od filosofického pojetí toho, co se v každodenním porozumění a zacházení takto označuje.

Povaha filosofického chápání hodnotové hierarchie se ve filosofii názorně osvětluje zejména tehdy, není-li podezřele samozřejmý pojem hodnocení výslovně pojednáván, protože je v zásadě nadbytečný. Příkladem takového filosofického popisu je fenomenologie přirozeného světa, tedy prostředí našich životů, z něž bezděčně neustále vycházíme, jež je nám vždy již dáno jako půda našeho konkrétního chování, jednání a myšlení. Tento prazákladní terén lidského života se vyznačuje určitou strukturou. To znamená, že jsou v něm patrné určité základní rozdíly. Nejsou to však rozdíly ve smyslu mechanicky aplikovaného hodnotového škálování, nýbrž takové rozdíly, které něco takového základním způsobem podmiňují, a síce ve smyslu jevové vykazatelnosti. Příkladem takového ověřitelného rozvrhu je Patočkově pojetí tří základních pohybů lidského života.

Jan Patočka klade v polemickém zaostření vůči Heideggerovi důraz na elementární fakt, že cokoli hodláme učinit kvůli našemu bytí, je vždy již spoluvymezeno tím, co činit musíme, abychom vůbec mohli jednat.¹ Původní existenciální odemčenost člověka je u Patočky pojata ontologicky jako světsky tělesná. Takto chápanou tělesnost jako základní možnost, jež podmiňuje všechny ostatní možnosti pobytu, Patočka vymezuje jako *možnost pohybovat se*.²

Činné uplatnění možností pohybu Patočka nepojímá aristotelsky jako možnosti, jež se uskutečňují, nýbrž jako možnosti, jež skutečně *jsou*.³ Inspirován Husserlovým protikladem domov-cizota⁴ a pod nemenším vlivem Heideggerovým⁵ rozvrhuje Patočka na podkladě své fenomenologické radikalizace Aristotelova pojmání pohybu svou koncepcí fundamentálních pohybů lidského života. Radikalita Patočkova fenomenologického východiska vyrůstá z jeho ontologického pojetí subjektivní tělesnosti, jež je bytostně intersubjektivní, a tedy spolupobytová. Principiální vymezení základních životních pohybů spočívá u Patočky v tom, že ukazuje, jak z každého strukturního momentu časovosti vzniká jakýsi směsný útvar, jenž poukazuje jen na společný směr, a sice jednak do nitrosvětského (ať už je to v modu vlastního nebo ne-

¹ Srov. J. Patočka, *Přirozený svět jako filosofický problém*. Praha 1970, s. 203 n.

² Srov. tamtéž, s. 204.

³ Srov. J. Patočka, *Přirozený svět a pohyb lidské existence* III. Praha 1980 (samizdat), s. 3.4.28.

⁴ Srov. tamtéž.

⁵ Srov. J. Patočka, *Přirozený svět a pohyb lidské existence* I. Praha 1980 (samizdat), s. 3.4.28.

vlastního) a z nitrosvětského ven. To je princip Patočkova rozvrhu základních pohybů lidského života.⁶ Jejich uváděné distinkce zároveň poukazují na určitou hierarchii, jež se v celku Patočkovy koncepce ozřejmuje jako fenomenologické vykázaní pojmu hodnoty.

Patočkovy životní pohyby nejsou žádná čistě antropologická, ontická určení. Mají ontologický smysl spočívající v zapletenosti do neutrality bytí.⁷ Patočkovy konkrétní rozvržení lidských životních pohybů má základní fenomenologický význam. Přirozený svět se zde ukazuje jako něco, co je sebou samotným z hlediska své ontologické struktury spolupobytem, tj. spolubytím, jež v zásadě tkví ve dvou principiálních možnostech časování časovosti, totiž buď se rozptýlit do věcí nebo se soustředit na hranice lidského bytí.⁸ Nejprve je to pohyb akceptace, jež člověku svými modalitami lásky a nenávisti vytváří centrum zakořeněnosti. Následuje pohyb sebeprodlužujícího odcizení, resp. obrany, který člověku vybojovává místo v mimolidské a lidské přírodě, a nakonec pohyb pravdy, jež člověka staví vůči celkovosti a vůči tomu, co ona odhaluje.⁹

První základní pohyb lidského života je explikací dané situace a toho, co je v ní dáno. Jde tedy o podmínku rozvíjení člověku původně daných možností, o akcentující zakotvení člověka do světa.

⁶ Srov. J. Patočka, *Přirozený svět a pohyb lidské existence* III, c.d., s. 3.4.28.

⁷ Srov. tamtéž, s. 3.4.29.

⁸ Srov. J. Patočka, *Přirozený svět jako filosofický problém*, c.d., s. 228.

⁹ Srov. J. Patočka, *Le Monde Naturel comme Problème Philosophique*. Haag 1976, p. 178.

Zde však platí, že k akceptaci na svět nově přichozího člověka dochází pouze tehdy, odhaluje-li se jako jsoucí pro sebe. Akceptace je tak bytostně intersubjektivní, spolupobytová. Patočka v této souvislosti ukazuje na skutečnost, že ve střídání nevěle a blaženosti, jež vyrůstá z elementárního ovládání těla a z odemčenosti pro to, jak svět lidskou bytost nahlíží, je nicméně implicitně obsažena nesamostatná soběstačnost života. Proto dochází k blaženému přimknutí, jež připojuje vnějšek, bez něhož není život možný, a tím umožňuje původní vztah k celku, tj. takový vztah, který celkovost jako totalitu oživuje a způsobuje, že se jeví.¹⁰ V životním pohybu akceptace tkví podle Patočky vlastní princip lidské intersubjektivity. Pobyt je totiž primárně bytím, jež se dává akceptovat. Jeho pasivita je tedy odkázána na cizí činnost a nárokuje si ji.¹¹ Důsledkem je, že „pochopení nitra, činnosti, života se objevuje prvotně v podobě *ty*“.¹² Z toho vyplývá, že ze stanoviska přirozeného světa, tedy bytostně smyslotvorně pro celek lidského života, má Ty přednost před já. Zde má lidský život svou původní základnu. Původně lidská, intersubjektivní tělesnost je bytostně fenomenalizujícím pohybem, který odkrývá jsoucí v tom, čím jest, a tak vykazuje lidskou svobodu.¹³ Patočka celkově charakterizuje akceptační zakončující pohyb lidského života jako pouto bytí, jež člověka váže na jsoucí jako na jsoucí zjednotlivěné,

¹⁰ Srov. J. Patočka, *Přirozený svět jako filosofický problém*, c.d., s. 216 n.

¹¹ Srov. tamtéž, s. 219.

¹² Tamtéž.

¹³ Srov. tamtéž.

a sice způsobem slasti.¹⁴ Slast ukazuje, že život má sám v sobě neodvolatelný bytostný rys celosti.¹⁵

Nepostradatelnost druhého fundamentálního lidského pohybu je v Patočkově nahlédnutí dána z bytí pramenící *vázaností* pohybu na své a cizí jednotlivé a nahodilé jsoucí. Druhý životní pohyb přechází oblast prvního pohybu tím, že od něj přebírané možnosti užívá k individualizačním účelům. Je podmiňován službou životu a vázaností na něj. Zjevují se mu jen věci, a sice výlučně ve své služebnosti. Člověk si v něm rozumí jako bytosti obstarávající, umějíci, mající určitý úkol, funkci a „rolí“.¹⁶ Pohyb obranného sebezprodloužení lidského života Patočka hodnotí jako nenaplněnost a prodlévání u prostředků života,¹⁷ jako sebevzdání,¹⁸ jež se vykazuje jako nezbytný korelát prvního lidského životního pohybu.¹⁹ Nezbytnost této v zásadě hodnotově deficientní korelace je dána nutným postupem akceptace spočívajícím vůči druhému ve vydání sebe všanc v modu obstarávání jeho potřeb neméně než svých. Jde o práci, kterou Patočka vymezuje jako disponování sebou a disponování jiných námi, jež vyplývá z faktické vázanosti života k sobě samému. Jejím základním rysem je ne-dobrovolnost.²⁰ Je důsledkem rozhodnutí pro život a proje-

¹⁴ Srov. tamtéž, s. 222.

¹⁵ Srov. tamtéž, s. 222 n.

¹⁶ Srov. tamtéž.

¹⁷ Srov. tamtéž, s. 223.

¹⁸ Srov. J. Patočka, *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Praha 1990, s. 46.

¹⁹ Srov. tamtéž.

²⁰ Srov. tamtéž.

vuje se ne-volností a obtížností.²¹ V zásadě jde o neustálé sebezáchovné vynakládání lidských životních sil, o takto založenou vzájemnou prostředkující činnost zaměřenou na užívání vnějšku. Odtud vyplývá vzájemná lidská použitelnost, jež člověka redukuje na sociální roli.²² Vzájemný pohyb vůči věcem a lidským možnostem se tak primárně rozvíjí jako manipulovatelná předmětnost a disponovatelnost síly včetně transformačního potenciálu jak předmětů, tak lidí.²³ Kromě práce je druhou jevovou formou obranného reprodukujícího pohybu člověka boj jako činný vztah k lidem buď jako k usurpovaným nebo jako k usurpátorům.²⁴ Základní situací druhého fundamentálního životního pohybu je tudíž *provinilost, útlak a utrpení*. Přitom nejde o vinu v morálním smyslu, nýbrž o předpoklad morálního pojetí viny, jež spočívá v životě „ve světě zabraném, zaplněném, kde každé sebeuplatnění nezbytně tanguje a znamená virtuální újmu pro druhé“.²⁵

Patočkovu posuzování sebezprojektujícího obranného pohybu lidského života jako podstatně deficitního fenoménu dosahuje svého vrcholu při popisu jeho organizovanosti. Pro něj příznačné expanzivní organizování okolního i lidského světa do čím dál tím obsáhlejších celků se zároveň vyznačuje nezvládnutelností, jež se projevuje jako vlastní i cizí

²¹ Srov. tamtéž.

²² Srov. J. Patočka, *Přirozený svět jako filosofický problém*, c.d., s. 226.

²³ Srov. tamtéž.

²⁴ Srov. tamtéž, s. 227.

²⁵ Tamtéž.

chaos. Příčinou tohoto jevu však není nedostatečná organizace, nýbrž absence podstatného, jež se neustále stupňuje přes veškeré hromadění služeb a prostředků lidského života zacílených na zmnožení jeho možností.²⁶

Tak jako Patočka opírá rozvržení akceptačního životního pohybu o Heideggerovo pojetí naladění,²⁷ a spíše jako deficienci hodnocený pohyb obrany o Heideggerovu koncepci propadlosti,²⁸ je východiskovým bodem Patočkova třetího, průlomového pohybu pravdy Heideggerovo pojmání vlastní existence včetně výrazně příznivého hodnotícího momentu.²⁹ Patočka zdůrazňuje, že jde o takový fundamentální životní pohyb, jenž „je ze všech tří pohybů nejdůležitější, lidsky nejvýznamnější, je zároveň ten, který první dva vyvažuje a udržuje ve vztahu jako pouhou možnost a nikoli plnou realitu lidské existence“.³⁰ Jde o radikálně hodnotící moment přirozeného světa, jenž znamená fundamentální proměnu lidského vztahu ke jsoucímu, k univerzu a s tím úzce související proměnu vazeb na vlastní život.³¹

Hodnotově pojímaná lidská význačnost třetího pohybu lidského života je dána zde dominující schopností člověka udržovat se svým vztahem k nicotnosti

²⁶ Srov. tamtéž, s. 227 n.

²⁷ Srov. J. Patočka, *Přirozený svět jako pohyb lidské existence* III, c.d., s. 3.4.29.

²⁸ Srov. tamtéž.

²⁹ Srov. tamtéž; srov. J. Patočka, *Přirozený svět jako filosofický problém*, c.d., s. 228.

³⁰ Srov. J. Patočka, *Přirozený svět jako filosofický problém*, c.d., s. 228.

³¹ Srov. tamtéž.

věcí na nejzazší hranici všeho, co jest.³² Jde proto o radikální obrat dosavadního smyslu života, směru a pohybu lidského pobytu. Člověk se tak obrací mimo sebe, a sice tam, kde sebe sama získává.³³ Tím se však třetí základní pohyb lidského života stává specificky význačným intersubjektivním fenoménem. Nemůže se uzavřít, protože by se stal opět sebezprodlužujícím pohybem obrany.³⁴ Je tomu přesně naopak. Jestliže se život jednou skutečně přihlásil ke své konečnosti, jde o sebezískání sebevěnováním. To u Patočky znamená jak apel na druhé, tak odevzdání se druhým. Ne však kvůli sebezprodlužování jejich sebeztracenosti, nýbrž kvůli „nalezení společné ryzí niternosti“, kvůli vzájemné prostoupenosti. Vzhledem k tomu, že pevná půda dosavadního lidského života byla otřesena, je rovněž zničeno to, co nás odděluje a odcizuje.³⁵ Tím se vykazuje hodnotová priorita třetího životního pobytu v jeho ústředním intersubjektivním rysu.

Nový terén pohybu pravdy vyrůstá z vykázané špatné nekonečnosti dosavadní údajně pevné půdy. Pravdivostní životní pohyb oproti tomu vyrůstá ze zásadně ověřitelné a hodnotově prioritní pevnosti, protože již není odvozeným způsobem lidské existence.³⁶ Jde o oblast ducha, svobody a bytí³⁷ nebo také

³² Srov. J. Patočka, *Le Monde Naturel comme Problème Philosophique*, c.d., s. 177.

³³ Srov. J. Patočka, *Přirozený svět a pohyb lidské existence I*, c.d., s. 1.2.10.

³⁴ Srov. tamtéž.

³⁵ Srov. tamtéž.

³⁶ Srov. tamtéž, s. 11.

³⁷ Srov. tamtéž.

mýtu, umění a metafyziky.³⁸ Bylo by však závažným omylem domnívat se, že jde o pouhé nazírání, čistou reflexi nebo kontemplaci. To jsou sice etapy cesty třetího životního pohybu, avšak v modu realizace možností, tedy praxe.³⁹ V této souvislosti Patočka zdůrazňuje s odvoláním na H. Arendtovou úzkou věcnou spojitost a návaznost politického a filosofického života. Politický život vystavuje člověka možnosti života jako celku. Zde navazuje život filosofický, aby rozvedl to, co je v životě politickém uzavřeno.⁴⁰ Z toho rovněž vyplývá, že duchovní člověk nemůže odmítat politiku jako jednání nedůstojné duchovní činnosti, které ji ničí a znehodnocuje. Takový, nikterak výjimečný postoj je podle Patočky ta nejhorší představitelná sofistika.⁴¹

Z hodnotově preferovaného třetího základního pohybu Patočka věcně vyvozuje bytostné určení dějin. Dějiny vznikají a dějí se, pokud dochází k převaze svobodného a na svůj celek výslovně zaměřeného života, tedy životního pohybu pravdivostního průlomu, kde život vědomě vytváří „prostor pro rovněž takový svobodný, pouhou akceptací se nevyčerpávající život, a kde v důsledku otřesení ‚malého‘ životního smyslu, který akceptace v sobě nese, se odhodlává k novým pokusům osmyslit se sám ve světle toho, jak

³⁸ Srov. J. Patočka, *Přirozený svět a pohyb lidské existence* III, c.d., s. 3.4.29.

³⁹ Srov. J. Patočka, *Přirozený svět jako filosofický problém*, c.d., s. 228 n.

⁴⁰ Srov. J. Patočka, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, c.d., s. 54 n.

⁴¹ Srov. J. Patočka, *Duchovní člověk a intelektuál. Souvislosti*, 1990, č. 1, s. 17.

se mu ukazuje bytí světa, do něhož je postaven.“⁴² Předcházející životní pohyby, jež umožňují pravdivostní pohyb, jsou pohyby méně hodnotnými, jež vytvářejí „malý“, předdějinný životní smysl oproti třetímu základnímu pohybu lidského života spolu s jeho určující intersubjektivní podobou solidarity otřesených.⁴³ Zde pak se děje smysl velký, tj. v plném významu lidský, a tedy dějinný.

V souvislosti se zjevnou intervencí hodnocení v Patočkově koncepci tří základních pohybů lidského života je třeba prezentovat Patočkovu fenomenologické pojetí hodnot. Hodnoty tu znamenají smysluplnost jsoucna, jsou tím, co je osmysluje. Díky jim nás jsoucno oslovuje, vzbuzuje náš pozitivní či negativní zájem. Hodnota není žádnou kvalitou, jak se obvykle pojímá, nýbrž *výrazem bytostného fenomenálního určení světa*, toho, „že se nám nic nemůže ukazovat než ve smysluplné, srozumitelné souvislosti, v rámci naší otevřenosti pro svět, která znamená veskrze, že nejsme na světě jako lhostejní přihlížitelé a svědkové, nýbrž že bytí na světě je to, oč nám v nejvlastnějším smyslu běží“.⁴⁴

Patočkovu fenomenologické zakotvení pojmu hodnoty poukazuje na hodnotovou nezastupitelnost každého ze tří základních pojmů lidského života. Zároveň je však na místě akceptovat tu stránku hodnocení, která se jeví jako něco samostatného, tj. pozitivního ve smyslu trvalého bytí a platnosti v souladu s fenomenálním založením otevřenosti pro jsoucno a je-

⁴² J. Patočka, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, c.d., s. 55.

⁴³ Srov. tamtéž, s. 141 n.

⁴⁴ Tamtéž, s. 67.

ho smysl.⁴⁵ Hodnocení tří lidských životních pohybů je proto zcela oprávněné.

Pohyb akceptačního zakořenění se pak jeví jako podmínka rozvinutí lidských možností, tedy zároveň v hodnotovém aspektu jako nepřítomnost jejich aktuálního provádění. Druhý životní pohyb zůstává v rámci prvního svým celkovým zaměřením na službu životu, avšak přesahuje jej tím, že od něj převzaté možnosti využívá k individualizačně zacíleným aktivitám. Vzhledem k tomu, že se v obranném sebedoplnujícím životním pohybu ztrácí zřetel ke smyslu celku (špatná nekonečnost), běží z hlediska realizace lidských možností rovněž o pohyb nižší hodnotové úrovně. Základní pohyb lidského života, jenž z tohoto stanoviska představuje nejvyšší lidskou hodnotu, je pohyb třetí, tedy pohyb, který Patočka označuje jako pohyb sebezískání sebevydáním, pohyb průlomu a pravdy. Oproti dvěma předcházejícím pohybům jde o pohyb bytostně neodkázaný, protože se zakládá na vědomém vztahování ke smyslu celku jsoucího, jež vyrůstá z poznání nicotnosti věcí. Pohyby akceptace a obrany jsou nezbytnou podmínkou jeho vzniku. Pohyb pravdy je však zásadně překračuje, a proto jimi není vázán. Akceptace a obrana tím naopak získávají i radikálně jiný smysl, a sice takový, který odpovídá hodnotově nejvyššímu stupni lidskosti.

Tento text byl zpracován za podpory Research Support Scheme v rámci grantu 25/1994.

⁴⁵ Srov. tamtéž, s. 67, 69.

Přítomný význam Patočkovy filosofie dějin

Konečná verze filosofie dějin, kterou Jan Patočka rozvrhl během šedesátých a sedmdesátých let, vyrůstá z radikálního pojetí platónského fenoménu *starosti o duši*.¹ Odpovídá mu přístup ze stanoviska přirozeného světa, a sice na úrovni průlomového neboli pravdivostního životního pohybu.² Vzhledem k tomu, že třetí základní pohyb lidského života představuje *plnou realitu lidské existence*, jež zároveň znamená konec prehistorického období a *vznik dějin jako dějin evropských*, tedy dějin, které si v našem století osvojily planetární rozměr, je *Patočkova filosofie dějin neslučitelná se soudobou ideologií postmodernismu a neoliberalismu, která se hlásí k principiálně antievaluativnímu kulturnímu pluralismu odmítajícím smysl obecně platné hodnotové hierarchie*. Je to v první řadě právě Patočkova filosofie dějin, která takový přístup usvědčuje z povrchnosti a systematického diletantství.

Filosofická apologie smyslu evropanství, jež se ukazuje jako ohnisko Patočkova myšlenkového úsilí včetně filosoficko-dějinných úvah, v žádném případě neznamena odmítnutí smyslu mimoevropských kulturních okruhů. Radikální nárok, jemuž je Patočkův koncept vystavuje, je mnohem závažnější. Staví je to-

¹ Srov. J. Patočka, *Evropa a doba poevropská*. Lidové noviny, Praha 1992.

² Srov. J. Patočka, *Přirozený svět jako filosofický problém*. Československý spisovatel, Praha 1970; J. Patočka, *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Academia, Praha 1990.

tiž do otázky v jejich celkovosti a ukazuje, že *to byla právě lidská možnost dotázat celek samozřejmého smyslu, která stála u zrodu dějin*. Současná planetární civilizace v první řadě dokazuje, že taková možnost není kulturně ohraničena, nýbrž je principiální, obecně platnou možností všech lidských bytostí, všech existujících kulturních oblastí. V daném kontextu zcela zjevně neobstojí stížnosti na kulturní imperialismus. Je to právě filosoficko-historický postoj Jana Patočky, který podává perspektivní *východisko v situacích zásadního kulturního ohrožení*, a sice svou výzvou k filosoficky založenému a eticko-politicky relevantnímu, ucelenému a ústředně závaznému kulturnímu aktivismu.

Jeho předpokladem není nic jiného než radikální zamyšlení nad smyslem celku samozřejmostí, který vytváří naše každodenní životní prostředí. Skutečnost, že naléhavá povaha takového výkonu je u Patočky dána politicky vystupňovanou bytností techniky, jak ji předvedl totalitní režim, tedy důsledným řízením obyvatelstva ze stanoviska pojetí světa jako exponenciální zásobárny sil, nikterak neumenšuje, nýbrž naopak umocňuje aktuální význam Patočkova filosofického nahlédnutí elementární povahy soudobých dějin a jemu přiměřené mravní výzvy. Jejich nezbytnost je dána nepopíratelným, vskutku radikálním dějinným otřesem, který pro dosavadní průběh okcidentálních dějin znamenala existence totalitních režimů. Neznamenal totiž nic menšího než přerušení západních dějin zjevným předvedením, uskutečněním alternativy lidské existence, která krajně protidějinným způsobem řeší problém moderního rozpolcení lidského života jednak na oblast soukromé subjektivní morálky a náboženství, jednak objektivní racionali-

ty institucionálního řízení veřejné sféry. Patočka si radikální nárok totalitní výzvy nezastírá, nerelativizuje její světodějnou a existenciální závažnost. Jeho odpověď je neméně důsažná a znepokojivá, a proto antidějinné globální výzvě zcela přiměřená. Podává nikdy nekončící dilema svobody lidské existence jako neustálé rozhodování mezi dějinným a nedějinným životem a vyzývá, abychom se vždy zde a nyní *plně* hlásili k dějinám.

Nedávné Fukuyamovy úvahy o konci dějin založené na vyloženě povrchním chápání Hegelovy filosoficko-dějinné koncepce svým *negativním* příkladem ilustrují naléhavou aktuálnost Patočkovy alternativní výzvy. Obdobně úhybné zastírání krajního nároku, který na nás klade *totalitní skoncování s dějinami*, představuje okázale *postmoderně se deklarující ideologický diktát univerzálního pluralismu*. Jeho vlastním zdrojem je partikularisticky pohodlná, zásadně nenáročná indiference, jež se vyhýbá námaze důsledně zodpovědného srovnání rozmanitých duchovních stanovisek, zjišťování podstatných souvislostí mezi nimi a zejména *ověřitelné hierarchizující a závazné syntéze*, kterou takové zkoumání umožňuje. Jde o případ Kantem popsaného *stanoviska líného rozumu* (*ignava ratio*), které zahrnuje „každou zásadu, jež způsobuje, že se jeho přirozené zkoumání, ať se nalézá kdekoli, nahlíží jako naprosto dovršené, a rozum se tedy oddává klidu, jako by svou práci měl již za sebou“.³ Nezbytným zajištěním dogmatického klidu líného rozumu je *ideologická pozice*, tedy postup, jenž určité nahlédnutí skutečnosti prohlásí za předpoklad, premisu něčeho, co se má a musí údajně s neodvratnou logikou

³ *Kants gesammelte Schriften*. Bd. 21. Berlin 1936, S. 22.

stát.⁴ V případě postmoderní ideologie jde o nahlédnutí faktu lidské plurality a multikulturality, jež se obratem postuluje jako neodvratný, dějinně zákonitý nástup postmoderní epochy. Ta ipso facto s nám tak důvěrně známou, neomylně modernistickou razancí objektivní zákonitosti přírodně historického pohybu myšlení a dějin převrací klasické opozice, a tak domněle přestavuje, dekonstruuje logocentrickou metafyziku. Lze však poměrně snadno ukázat, že zde je ve skutečnosti jen přání otcem myšlenky a soudobá postmoderní avantgarda v zásadě není schopna *skutečně důsledně překročit* horizont modernosti, proti němuž se tak okázale staví. Chybí jí totiž k tomu základní předpoklad, ona nezbytná podmínka možnosti překonání metafyziky, totiž její přijetí v celku jejího bytostného určení, které spočívá v *riskantní odpovědnosti nahlédnutí*. Ukazuje se, že soudobé kvazifilosofické mluvení o postmodernismu se pohledu na hybný, nanejvýš náročný princip Okcidentu nakonec vždy vyhne, protože by muselo dotázat své samozřejmé předpoklady. Proto neustále ulpívá na dílčích momentech zásadního myšlení, jež jsou pokaždé jen vnějším projevem, nikoli hybnou silou, vlastním principem duchovního evropanství. Soustředí se např., jak je tomu u Derridy,⁵ na protiklad pravda/nepravda, hodnota/fakt a oproti nim vyzdvihuje opravdovost smyslu performativní promluvy. Pokud si ale klade úkol vyrovnat se se skutečným, konkrétním a ucele-

⁴ Srov. H. Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*. Frankfurt am Main 1955, S. 743 (srov. český překlad: H. Arendtová, *Původ totalitarismu*. Oikúmené, Praha 1996, s. 632–645 – pozn. red.).

⁵ J. Derrida, *Texty k dekonstrukci*. Archa, Bratislava 1993, s. 293.

ným filosofickým výkonem západní tradice, charakteristicky buď ohraničuje své zorné pole na dílčí elementy⁶ nebo v lepším případě konstatuje, že jde vskutku o problém, který nicméně obratem zplošťuje svým *samozřejmým, zřejmě nejzazším zorným polem vzájemného prolínání stanovisek*, a tím v zásadě znemožňuje jeho znepokojivé rozvržení a případné řešení.⁷ Výchozí samozřejmou půdou takového přístupu k nároku tradice západního myšlení je příznačně modernistický, neoliberalistický koncept negativní svobody požadující institucionální možnost realizace vnitřních, tedy *soukromých* kvalit každého individua, kterou má institucionální veřejný prostor domněle otevřené společnosti zaručovat.

Patočkovo radikální soustředění na *nesamozřejmost reality míru a dne*, které je vlastním principem jeho pojetí filosofie dějin, takovou domnělou otevřenost usvědčuje z *uzavřenosti samozřejmého funkcionálního provozu*. Základní skutečnost lidské plurality, na kterou se soudobá prohlášení postmoderní a neoliberální ideologie tak důrazně odvolávají, totiž není vůbec dotazována na úrovni možnosti svého zjevu. V takovém případě by totiž o svou samozřejmost přišla, opustila by úroveň ideologických, suverénně performativních výroků o postmoderní pluralitě a vstoupila by na nanejvýš riskantní a náročný terén myšlení a jemu přiměřeného jednání.

Nezměrnou propast mezi oběma stanovisky osvětluje Patočkova filosofie lidské plurality zacílená na její *nesamozřejmé založení*. Nejde o nic menšího než

⁶ Např. Hegelův pojem „differentie Beziehung“, tamtéž, s. 159.

⁷ Srov. tamtéž, s. 173; J. Derrida, Kacířství a odpovědnost: Patočkova Evropa. *Filosofický časopis*, 1992, č. 5, s. 861.

o ontologicky pojatou *nesamozřejmost jakékoliiv skutečnosti*, o poukaz na *předpoklad jakéhokoliv jevu*, tedy na *něco, co je samo v sobě problematické*. Proto nikdy nemůže být žádnou věcí, a je nejhlubší základnou života lidí.⁸ Bytostná problematičnost jako předpoklad fenomenality jsoucího a světa, tedy nejzákladnějšího faktu skutečnosti, se v Patočkových analýzách prokazuje jako *ukazování se*, které je základnější a hlubší než bytí.⁹ Důsledné zacílení na ukazování se a původní čas jako předpoklad porozumění bytí znamená, že *Patočka překonává Heideggerovo stanovisko fenomenologie bytí svým východiskem z prafenoménu zjevování se, ve kterém se zjevování bytí teprve zakládá*. Problematičnost skutečností našeho života na tento prafenomén poukazuje jako na nejzazší základ lidského žití, který rovněž skýtá možnost nové úrovně shody rozmanité plurality individuálních stanovisek v nesouhlasu, shody na rovině duchovního života.¹⁰ Patočkovo radikální filosofické založení fenoménu lidské plurality v duchovním životě je výzvou k přijetí třetího životního pohybu průlomové pravdy jako rozhodujícího životního stanoviska radikálního nahlédnutí, a tím zároveň vytváří filosofii dějin. Patočkovo zjištění základní charakteristiky současné dějinné epochy jako univerzálního uvolňování síly jej dovádí ke stanovisku, jehož náročnost a univerzální platnost je nesrovnatelná se soudobými, údajně postmoderními

⁸ Srov. J. Patočka, *Duchovní člověk a intelektuál*. *Souvislosti*, 1990, č. 1, s. 15.

⁹ Srov. J. Patočka, *Platon a Evropa*, sv. 2. Praha 1979 (samizdat), s. 159.

¹⁰ Srov. J. Patočka, *Duchovní člověk a intelektuál*. *Souvislosti*, 1990, č. 1.

hesly, proklamacemi a myšlenkově polovičitými rozborů v duchu povrchně chápaného univerzálního pluralismu. Vyzývá k solidaritě otřesených,¹¹ tedy ke *společenství na základě průlomového života v pravdě, k pluralitní solidaritě těch, kteří chápou vše, co jest jako založené ve zjevování se, a jsou proto schopni vytvářet opravdovou alternativu technické civilizace, neboť vycházejí z jejího skutečného pochopení, z porozumění jejímu netechnickému bytostnému určení.*

Patočkova filosofie dějin jako výsledek fenomenologického rozvrhu přirozeného světa tří základních pohybů lidského života podává takový stupeň radikálního osmyslení okcidentální tradice, který umožňuje její adekvátní transformaci vzhledem k jejímu neméně radikálnímu přerušení totalitními režimy. *Totalitní režimy předvedly s dostatečnou přesvědčivostí možnost a nepochybnou proveditelnost postmoderního propojení a scelení soukromého a veřejného života, tedy spojily kombinací teroru (posléze zejména na úrovni sociálně psychického donucování) a situačně proměnlivé ideologie to, co od sebe moderna oddělila, a si ce tak, že výsledkem byl konec dějin v podobě přerušení západní tradice.* V dané souvislosti se Patočkova filosofie dějin ukazuje jako projekt, který je plně přiměřený důsledné antidějinné výzvě totalitního řešení problému moderny. Vyzývá k radikálnímu, *bytostnému návratu k dějinám na úrovni jejich nejzazšího hybného principu, kterým je zjevování se jako takové a jemu odpovídající rovina duchovního života jako základ smysluplného lidského společenství, který byl drasticky obnažen totalitní alternativou lidské existence. Totalit-*

¹¹ Srov. J. Patočka, *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Academia, Praha 1990.

ní konec dějin ukázal, že univerzální vědotechnické uvolňování síly před nás neustále staví původní fenomén svobody vůle a soudnosti, onu základní lidskou možnost rozhodnout se buď pro náročnou pravdu zjevování se, nebo tím či oním způsobem proti své možnosti odpovídat za sebe, tedy odmítnout skutečné myšlení a politický život, a místo toho se oddat ideologiím jako možným principům pohodlného a partikularisticky dogmatického, deklarativně postmoderního jednání. Patočkova výzva k životu zacílenému na prafenomén zjevování se poukazuje na alternativní, radikálně dějinnou, a proto skutečně a důsledně postmoderní a posttotalitní možnost, jak scelit a zároveň učlenit soukromý a veřejný život. Tím se prioritně a důsledně přihlašuje k podmínce možnosti dějin, umožňuje skutečné překonání metafyziky, a tak vykročení za její kulminační horizont technické epochy s její ne-technickou podstatou.

Skutečnost, že se Patočka na základě svého rozvrhu filosofie dějin nakonec výslovně přihlašuje k duchovně mravnímu smyslu zásad lidských práv, poukazuje na nezbytnost jejich posttotalitní revize ze stanoviska mravně dějinné, ontologicky zakotvené odpovědnosti lidského života, jež výslovně přesahuje legalistickou rovinu individuálně právní povahy.

Tento text byl zpracován za podpory Research Support Scheme v rámci grantu 25/1994.

Zjevování se a logos jako principy překonání Heideggerova pojetí bytí ve filosofii Jana Patočky a jejich problémový kontext

Jan Patočka dospívá k zásadní problematizaci Heideggerova nejzazšího fenomenologického principu bytí postupně od konce šedesátých let při rozvíjení *kritických doplňujících stanovisek* k Heideggerově pojetí lidského pobytu. V Heideggerově fundamentální ontologii *postrádá důsledné ontologické uchopení tělesnosti, spolupobytu a bytostné souvislosti mezi oběma fenomény*.¹ Fenomén intersubjektivní Patočka zakládá ve fenoménu tělesnosti, kterou vidí jako možnost pohybovat se, a sice v radikálně ontologickém smyslu.² Tak se dostává k základnímu prafenoménu *zjevování se* definicí pohybu jako toho, „čím se ukazuje, že svět má na určitý čas jisté místo pro určitou jednotlivou skutečnost mezi jinými skutečnostmi“.³ Založení subjektivní tělesnosti a z ní vyrůstající intersubjektivní v takto nahlédnutém ontologickém pohybu Patočka konkrétně provádí výkladem tří základních pohybů lidského života.⁴

K důsledkům *implicitního* objevu základního posta-

¹ Srov. J. Patočka, *Přirozený svět a pohyb lidské existence* III. Praha 1980 (samizdat), s. 3.4.26, 28; J. Patočka, *Přirozený svět jako filosofický problém*. Československý spisovatel, Praha 1970, s. 203 nn.

² Srov. tamtéž, s. 204.

³ Tamtéž, s. 211 n.

⁴ Nejkonkrétněji viz tamtéž, s. 216–234.

vení zjevování se, který přitom učinil, se Patočka výslovně navrácí v sedmdesátých letech a dospívá k *základní revizi Heideggerova východiskového stanoviska bytí*. Fenomenologickým vodítkem se mu stává pojem *smyslu pro bytí*. Jde o *mysl pro na rozdíl od jednotlivých jsoucen bytostný, celkový ráz věcí*,⁵ tedy o podmínku zjevování jednotlivostí, která má pro fenomén bytí podstatný význam.⁶ Představuje totiž nezbytně nutný předpoklad vzniku *porozumění bytí*,⁷ a sice jako „*rozmanitost struktur ukazování se*“, jež umožňuje, že se ukáže ukazování se jako takové. *Tak je původní čas předpokladem porozumění bytí, a problém ukazování se vystupuje jako ontologicky „základnější a hlubší nežli problém bytí“*.⁸ Základní filosofickou otázkou je proto vztah úzce souvisejících, nikoli však identických pojmů ukazování se, času a bytí.⁹

Patočka vidí, že bytostným určením zjevování je dvojnásobnost, protože „ukazování je zároveň ukazování a skrývání“.¹⁰ Proto v diskusi připouští, že Heideggerovo pojetí filosofického fenoménu jako současnosti fenoménu a skrytosti způsobuje, že mizí nebo se zdají mizet velmi podstatné rozdíly.¹¹ Zde spatřuje další důvod k opětovnému zkoumání struktury spojitosti a rozdílu od ukazování jsoucen, jejich způsobů

⁵ Srov. J. Patočka, *Platon a Evropa*, sv. 2. Praha 1979 (samizdat), s. 158.

⁶ Srov. tamtéž, s. 158–159.

⁷ Srov. tamtéž, s. 159.

⁸ Tamtéž.

⁹ Srov. tamtéž.

¹⁰ Tamtéž, s. 211.

¹¹ Srov. tamtéž.

danosti, vnitřně smysluplné struktury těchto způsobů a původního času a bytí z pohledu prioritního postavení *zjevování se, ukazování*. Ontologicko-fenomenologická priorita *zjevování se* tedy znamená, že na něm „se teprve musí orientovat problém bytí a ne vystřelit problém bytí jako z revolveru a eventuálně znásilňovat ten fenomén“.¹² V dané souvislosti Patočka Heideggerovi vytýká, že bere nedostatečně v úvahu fenomenologicko-ontologický primát LOGU, východisko z vidění, nahlédnutí, a tudíž světla, neboť jedině z takového stanoviska lze tematizovat jeho opak. U Heideggera chybí důsledná ontologická formulace primátu LOGU a jeho příslušné filosofické projevy. *Patočka výslovně odmítá Heideggerovu ekvivalenci zjevování a skrývání*.¹³ Tak *dospívá s odvoláním na Tugendhata ke zjištění, že u Heideggera chybí problém pravdy ve vlastním smyslu*.¹⁴

Patočka Heideggerovi vytýká, že problém pravdy již od *Sein und Zeit* ztotožňuje s problémem ukazování se věcí a přitom opomíjí skutečnost, „že něco se může ukazovat samo v sobě tak, jak je a také tak, jak není. Vlastní problém pravdy není v tom, že se věci ukazují“.¹⁵ Ukazování se věcí je předpokladem problému pravdy, je nejhlubší skutečností a problémem, „s kterým filosofie operuje a v kterém operuje. Ale ukazování samo o sobě je teprve půdou pro problém pravdy, poněvadž pravda je ukazování se tak, jak věci jsou“.¹⁶

¹² Tamtéž, s. 212.

¹³ Srov. tamtéž, s. 213.

¹⁴ Srov. tamtéž.

¹⁵ Tamtéž, s. 214.

¹⁶ Tamtéž.

Heideggerovo pojetí pravdy tedy Patočka kriticky a závažným způsobem koriguje.

Heideggerova identifikace zjevování se (při absenci důsledného provedení primátu logu) s problémem pravdy podle Patočky způsobuje, že Heideggerovo pojetí hlubokého fenoménu bytí se problematice pravdy zcela vymyká. Zde Patočka vidí vlastní důvod, proč Heidegger může tvrdit, že nemáme „nejen každé měřítko, které by dovolilo odhadnout dokonalost jedné epochy metafyziky vůči druhé“, nýbrž „neexistuje vůbec žádné právo tímto způsobem hodnotit. Platónovo myšlení není dokonalejší než Parmenidovo. Hegelova filosofie není dokonalejší než filosofie Kantova. Každá epocha filosofie má svou vlastní nutnost“.¹⁷ Zde se podle Patočky projevují *důsledky* Heideggerova ztotožnění problému pravdy s ukazováním se. Filosofický nárok na dokonalost je totiž pretenzí na pravdivost jako úplnost „postižení toho, co je bytí“.¹⁸ Heideggerův identifikační zkrat způsobuje, že takový vhled do problému pravdy se nemůže dostavit. Heidegger proto a priori vylučuje možnost srovnávacího hodnocení metafyzických koncepcí bytí „z hlediska pravdy“.¹⁹

Jinými slovy, Heideggerovo pojetí procesu odhalování-zahalování pouze jako *odhalování vůbec* vylučuje možnost vidět rozdíl postižení a nepostižení, a tedy „pravdivost ve vlastním smyslu slova“.²⁰ To zname-

¹⁷ M. Heidegger, *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*. In: *Zur Sache des Denkens*. Tübingen 1969; J. Patočka, c.d., s. 214 n.

¹⁸ J. Patočka, c.d., s. 215.

¹⁹ Tamtéž.

²⁰ Tamtéž.

ná, že svět jako jeden celek, který je nám všem společný, ztrácí půdu pod nohama. Zde Patočka spatřuje souvislost s původním Heideggerovým pojetím světa jako *vždy mého*, jež znemožňuje vykročení ze subjektivismu.²¹ Dochází proto k závěru, že Heideggerovo uchopení fenoménu bytí představuje nedonošený problém, který je třeba opětovně promyslet z hlediska jevení, a tak vyloučit subjektivistické důsledky Heideggerovy koncepce, tedy dospět k takovému pojetí filosofie, jež podává obraz skutečnosti právě proto, že důsledně vychází z prafenoménu zjevování se.²²

Patočka dochází k závěru, že *vlastní intencí filosofie je existování v pravdě: a z tohoto hlediska struktura jsoucen*. Heideggerovo pojetí bytí se místo toho dostává na sofistické stanovisko, jež je důsledkem u Husserla fenomenologicky uchopeného *pozitivistického konceptu chápajícího filosofii nikoli jako obsahovou disciplínu zacílenou na strukturu věcí, protože zde je údajně výsostné pole vědy*. Ze stanoviska fenomenologického pozitivismu tudíž filosofii zbývá jen „fenomén jako takový, to znamená jevení se, ukazování se věcí“.²³ Nepřekonaný fenomenologický pozitivismus se např. projevuje v Patočkou zmíněném závěrečném defétismu u Heideggera ve věci možnosti hodnocení jednotlivých výkonů filosofického nahlédnutí. Boj s pozitivismem je proto třeba dobojovat.²⁴

Lze říci, že Jan Patočka nezůstal jen u požadavku

²¹ Srov. tamtéž, s. 216.

²² Srov. tamtéž.

²³ Tamtéž, s. 217.

²⁴ Srov. tamtéž.

zásadní revize Heideggerova pojetí bytí a jeho souvislostí ze stanoviska fenomenologicko-ontologické priority jevení a logu, tedy ukazování se, zjevování se. Jako naplnění tohoto požadavku se ukazuje Patočkova filosofie dějin, tedy pojetí duchovního evropanství založené ve starosti a péči o duši a v jejich konkrétních souvislostech. Ty se projevují v rozvrhu tří základních pohybů lidského života, který vyrůstá z radikálně fenomenologického chápání pobytu, tělesnosti a lidského spolupobytu.

Patočkova radikální kritika Heideggerova konceptu bytí ze stanoviska původnější pozice zjevování se je rozhodně na místě. Nicméně se domnívám, že vylučuje nikoli pouze Heideggerův defétistický rys lidského vztahování k bytí, nýbrž svým způsobem i postavení člověka, jež u Heideggera neznamena ani antropocentrickou produkci zjevujícího se bytí, ani pouhou odkázanost na ně, nýbrž fenomenologicky obnovené spekulativní pojetí člověka jako místa zjevování bytí, bez kterého se bytí nemůže ukázat, tedy ve vlastním smyslu být. Na druhé straně ukázání, jevení bytí v člověku není pouze věcí lidské vůle a s ní spjatého rozhodování. Jedno nejde bez druhého. Aristotelsky řečeno, člověk je jakoby menší premisou vztahu, leč premisou klíčovou a nezbytnou proto, aby se ukázalo to, co jej v zásadním smyslu přesahuje a vymezuje. Člověk není tvůrcem světa, bez něj se ale svět nemůže ukázat jako svět, být světem. V tom tkví světovost, ontologické založení lidské existence. Heideggerův nedefétistický, kosmologicko-ontologický element vztahu člověka a bytí nelze pominout, nýbrž je naopak třeba rekonstruovat jej z hlediska přímátu zjevování se na filosofickodějinnou úroveň. Takovému požadavku v zásadě odpovídá Patočkou vy-

pracované pojetí starosti o duši jako ústředního duchovního, a proto i mravního zdroje evropanství, který se konkretizuje na úrovni přirozeného světa v univerzální lidské možnosti převahy třetího životního pohybu pravdy. Vezmeme-li v úvahu, že právě problém pravdy je v Patočkově nahlédnutí Heideggerem opominut, protože ztotožněn s jevením, představuje existenciální možnost života v pravdě de facto výsledek Patočkovy revize Heideggerova východiska z bytí. Pravda není jevení, neboť jevení je základem, předpokladem bytí věcí, a tedy i pravdy jako ukazování věcí, jak jsou v sobě samých. Nechat věci, aby se samy ukázaly, to vyžaduje odpovídající životní stanovisko založené na zjevování, tedy na pohybu, který se takto projevuje jako ontologicky založená subjektivní tělesnost a z ní vyplývající lidský spolupobyt. Třetí základní životní pohyb pravdy tak vlastně zakotvuje nedefetistický, spekulativní moment Heideggerova pojetí vztahu člověka a bytí. Zde se rovněž ukazuje oprávněnost hodnotícího porozumění výkonům filosofické tradice nahlédnutí smyslu bytí a žití. Na druhé straně odtud plyne zásadní nárok filosofie na doménu podání struktury všech jsoucen včetně věcí, tedy na intenzivní rozhovor s vědeckými obory.

Dá se říci, že Patočkovi se v zásadě podařilo ukázat cestu překračující Heideggerovo stanovisko bytí, a tím zároveň překonat fenomenologický pozitivismus z pozice přirozeného světa pravdivostního pohybu lidského života jako projevu starosti a péče o duši, tedy ústředního principu evropské duchovnosti, jenž se obnovuje z důsledně pojatého hlediska *zjevování se* jako zdroje původní časovosti, bytí a jsoucen. Tak se zároveň ukazuje, jak mělká, a proto nedostatečně nosná jsou soudobá deklarativně postmoderní stanoviska

počínající spíše publicistickými a končící filosoficky pretendujícími výkony. V posledně uváděném případě se vyjevuje neschopnost navázat rozhovor se zásadními objevy hlavních postav filosofické tradice. Na místo toho jsme maximálně svědky, jak se např. stalo v Derridově pokusu vyrovnat se s Patočkovým myšlením, konstatování, že jednotlivá konkrétní výkladová hlediska se u téhož autora prolínají.²⁵ Postmoderní filosofický nárok tak v zásadě není schopen překročit původně pozitivistický element rezignace na filosofické myšlení, který Patočka zjišťuje i jako genetický zdroj Heideggerova nedůsledného pojmání bytí.

To ale nikterak neznamena, že úsilí o překročení moderního stanoviska, jež kulminuje v soudobé éře technické civilizace uvolňování síly, univerzální dostupnosti a totalitních režimů, které doslova přerušily západní duchovní tradici, není na místě. Patočkův krok za hranice fenomenologického pozitivismu se důsledně vyrovnává s moderním rozvrhem světa a života. Zde se názorně ukazuje, co znamená opravdové překonání tradice.

Dostat se skutečně za dosavadní moderní tradici rozhodně není možné na základě pouhého postulátu jejího odmítnutí, pokud jeho oprávněnost není ani evidentní, ani demonstrovatelná. Takové nahlédnutí oprávněnosti odstupů od tradice nelze dosáhnout jinak než za předpokladu důkladného porozumění příčinám jejího vzniku a dalšího dějinného vývoje, tedy za předpokladu podloženého uznání věcné oprávněnosti její existence na základě seriózních znalostí. Teprve tehdy, tj. v případě akceptace tradice uznáním

²⁵ Srov. J. Derrida, Tajemství, kacířství a odpovědnost: Patočkova Evropa. *Filosofický časopis*, 1992, č. 5, s. 861.

její věcné oprávněnosti, se otevírá možnost překročení jejích mezí k dosud neuskutečněnému důslednému nahlédnutí celku světa a lidského života a jemu přiměřeného jednání. Zde je třeba zdůraznit nezbytnost akceptace dosavadní duchovní tradice v jejím celku a vlastní podstatě, nikoli pouze v jejích jednotlivých rysech či momentech nebo jejich porovnáváním. Takovému požadavku současná vlna deklarativního filosofického postmodernismu a s ním spojeného multikulturalismu není schopna dostát, a proto ji nelze za skutečný postmodernismus, tedy za překonání zpředmětujícího subjekt-objektového stanoviska, jež vrcholí v soudobé epoše univerzálního uvolňování síly, považovat.

Je to naopak Patočkův přístup k dosavadní duchovní tradici včetně technického vyvrcholení moderny, který důsledně překračuje její horizonty, a lze jej proto ověřitelně pokládat za filosoficky fundovaný, skutečně postmoderní projekt. Dokazuje to nejen Patočkovo důrazné odmítnutí fenomenologického pozitivismu, nýbrž i jeho důsledné radikální pochopení principu LOGU v souvislosti se zjevováním se jako vlastního zdroje západní duchovnosti, kterým Patočka zásadně reviduje Heideggerovu filosofickou pozici bytí, a odtud všechny další úrovně dosavadní filosofické reflexe. Tím rehabilituje problém pravdy jako ukazování jsoucen v sobě samých, a sice na pozici přirozeného světa lidského života v jeho ontologicky tělesné a odtud intersubjektivní, dějinnostní, a tím politické úrovni existence. *Důsledné fenomenologické přijetí logocentrismu západní duchovní tradice se tak ukazuje jako skutečné překonání univerzální disponibilní, jež představuje současnou podobu vývoje moderního subjekt-objektového stanoviska.*

Patočkovo podání principu zjevování se, jež klade důraz na nesamozřejmost každé skutečnosti, a tím na její tajemství, zároveň principiálně umožňuje bytostně nepředpojatý rozhovor s nezápadními, tedy původně neevropskými kulturními okruhy lidstva, tak jako *mutatis mutandis* vůbec s druhými lidskými bytostmi. *Patočkova fenomenologická ontologie přirozeného světa se dostává za hranice dosavadních dějin metafyziky proto, že do nejzazších duchovních, mravních a dějinně politických důsledků uskutečňuje jejich zakládající stanovisko nahlédnutí.*

Jan Patočka podal své závěrečné filosofické zkoumání v pozoruhodných náčrtech, jež vyžadují další konkrétní rozvedení a z něj vyplývající případné korektury původního konceptu. Pokud jde o východisko z prafenoménu *zjevování se*, který zároveň představuje jedinou možnost tematizace nezjevnosti, lze si sotva představit ještě hlubší zakládající předpoklad kromě *nahlížejícího životního směřování k jeho plnosti*, jež by se patrně dalo označit jako *víra, tedy nábožensky určená životní naladěnost*. Neotřesitelnost její pozice je dána nemožností stálého setrvávání na stanovisku plnosti zjevování se jako nejzazšího stupně nahlédnutí. Princip logocentrismu je proto třeba doplnit principem náboženského stanoviska víry jako *celkové životní naladěnosti dané úběžníkem nahlédnutí zjevování se jako takového*. Náboženský princip jako naladěnost lidského směřování k nahlédnutí v zásadě odpovídá Patočkově třetímu základnímu pohybu lidského života, a tím jej možná určitěji vymezuje. *Problém náboženství se tak dostává v podobě života v pravdě starosti o duši, a sice na úrovni výslovného překonání moderního projektu života a světa, na úrovni vykročení za netechnické bytostné určení techniky*

jako totálního uvolňování síly. Z hlediska lidského spolupobytu se projevuje jako výraz původně masarykovského konceptu náboženské demokracie v podobě souvztažnosti věčných duší a boha jako názoru na život a životního způsobu, a sice po setkání s totalitní, západní tradicí radikálně přerušující alternativou lidské existence. Souvztažnost lidských duší, boha a věčnosti se tak z kontextu české duchovní tradice stává naléhavým univerzálním nárokem současných posttotalitních dějin.

Česká syntéza občanského a národního principu jako alternativa střední Evropy

Dnes se běžně tvrdí, že nacionalismus je nejhorším nepřítelem evropské civilizace a že národní princip je přímým protikladem principu občanského. Demokratické politické režimy, tzn. politické systémy zakotvené na principu lidských a občanských práv, však mohou existovat jen jako dynamické rezultáty rozvoje *národních* demokratických tradic. Takový smysl je i pojetí nacionalismu v převládající tradici českého národního obrození v 19. století, z níž pak vyplývají významné důsledky pro století následující. Navíc byl zde pojem nacionalismu založen na vypracované filosofické úvaze, jež se až do dnešních dnů stále prohlubuje a zpřesňuje. V rámci mravní a politické filosofie je jeho skutečným jádrem poznání, že *individuální duchovní a mravní pohled na život a na svět se nedá ničím nahradit, a proto se musí respektovat a podporovat jako podmínka harmonického a smysluplného rozvoje lidského rodu včetně politiky*. Mutatis mutandis, totéž platí o individuálních a mravních tradicích národů.

V oboru filosofie dějin rozpracoval tuto myšlenku František Palacký v tezi o dvojí hlavní tendenci lidských dějin. Roku 1846 sledoval zjevný pokrok centralizace v dějinách, tvořících jádro jejich obsahu.¹ Historicky století od století klesá počet a rozmanitost mocností, národů, států, jazyků, náboženství, zvyků, obyčejů, institucí atd. Palackému se takový dějinný pohyb ukazoval jako vytváření těžišť, která „později

¹ Srov. F. Palacký, *Úvahy a projevy*. Melantrich 1977, s. 87.

sama zas spadají v gravitační dosah těžiště ještě mocnějšího“.² Podle Palackého postupuje tendence k světové centralizaci státní moci ruku v ruce s civilizací jako takovou, přičemž se navzájem podporují: „Obojí jest v podstatě vítězstvím ducha nad hmotou, jediného sjednocujícího rozumu nad nekonečnou rozmanitostí věcí.“³ Později Palacký položil větší důraz na účinky rozvoje komunikačních prostředků, jež se jeví jako spojnice všeho kongeniálního.⁴

Na druhé straně Palacký zdůrazňoval zřejmou reakci proti centralizačnímu tlaku dějin, tj. proti jejich vynucování uniformity. Zjistil, že postupující tendence k světové centralizaci vyvolala *ještě silnější* sílu veřejného mínění, z níž zase plyne nový mocný faktor ve světových dějinách, tj. národní princip jako „protiváha proti zjednodušující moci centralizace“.⁵

Palackého žák, vynikající český novinář a politik Karel Havlíček kladl důraz na dvě příčiny národního principu. Duchovně se každá národnost jeví „jako zvláštní plod všemohoucí síly“, jež si proto „zasluhuje život a vznik, a tedy pěstovati se má vždy k většímu květu“.⁶ Politicky Havlíček zdůrazňoval zřejmou skutečnost, že „jest *národní* rovnoprávnost nevyhnutelná a hlavní výminka každé opravdivé politické *svobody*“.⁷ Jinými slovy, zanedbávání a odstraňování ná-

² Tamtéž, s. 88.

³ Tamtéž.

⁴ Srov. tamtéž, s. 343.

⁵ Tamtéž, s. 91.

⁶ K. Havlíček, *Politické spisy II (1848-1850)*. J. Laichter, Praha 1902, s. 664.

⁷ Tamtéž.

roda a jeho jazyka, probíhající v situaci, kdy jiný národ a jeho jazyk se kultivuje a dosahuje pokroku v přístupu ke vzdělání a k úřadům, vede k nutnému důsledku *občanské nerovnoprávnosti mezi občany hovořícími svými jazyky*,⁸ tj. k nadvládě jedné rasy či národa. Kromě toho ve svobodných státech s liberální ústavou, kde vládne většinový národ, nemá národní menšina nikdy příležitost, aby se této křivdy zbavila, protože nemůže nikdy přehlasovati onu většinu jinonárodní, která od svých předností jistě dobrovolně neupustí.⁹ Proto by měl každý národ ze všeho nejdříve zajistit svou národnost a jazyk jako podmínku demokratické politické rovnoprávnosti.¹⁰ Jinak řečeno: v mnohonárodních státech, jako bylo Rakousko, kde byly některé národy dlouho privilegované, byla občanská rovnoprávnost prakticky neuskutečnitelná, pokud neexistovala rovná práva národů. Havlíček proto formuloval jako jeden celek tři požadavky České národní strany roku 1848: *národnost, demokracii a federaci*.¹¹ Byly kladeny současně, neboť bez národnosti nemohla existovat spravedlivá a opravdová rakouská demokracie a bez federace nebyla v mnohonárodním Rakousku možná národnost.¹²

Český požadavek federalizovat centralizovanou Rakouskou říši, a tak uskutečnit národní zrovnoprávnění, představoval jako celek *legitimní syntézu občanského a národního principu*. U Palackého a Havlíčka

⁸ Srov. tamtéž, s. 665.

⁹ Srov. tamtéž.

¹⁰ Srov. tamtéž.

¹¹ Srov. tamtéž, s. 668.

¹² Srov. tamtéž.

šlo o syntézu – *soulad* – byť dynamický – přirozeného a historického práva. Například Palacký roku 1865 přijal Eötvösovo pojetí historicko-politických individualit, protože by se princip rovnoprávnosti národů setkal v praktické realizaci s většími obtížemi. Na jeho uskutečnění však podle Palackého závisela existence či neexistence Rakouska jako sjednocené a mocné říše.¹³ Havlíčkovi bylo historické právo vůbec jen výrazem práva přirozeného. Základ obou Havlíček spojoval ve vzájemné dobrovolné dohodě a tak dospěl k souladu principu národního a občansky historického.

Po březnové revoluci roku 1848 se stala spravedlivá federalizace rakouské monarchie nadějnou alternativou, jež se mohla reálně uskutečnit. Avšak déle než deset let byly tyto naděje zklamány, jak se prosazoval rakouský protidemokratický politický kurs. Po císařském diplomu z října 1860, následujícím po rakouské porážce v Itálii, dostaly parlamenty jednotlivých rakouských zemí více autority a oživila se i násilně potlačená česká federalizační koncepce rakouské střední Evropy. Byla však záměrně znovu znemožněna tzv. rakousko-uherským vyrovnáním roku 1867. Za daných okolností Palacký pochopitelně přestal pokládat nový státní útvar Rakouska-Uherska za příslib „budoucí střední Evropy“, neboť tím, že vytvořil rakousko-uherský centralismus podunajské říše, opustil demokratické principy. Pokud šlo jak o českou, tak o československou duchovní a mravní filosofii politiky, k jejíž obnově český myslitel podstatně přispěl, a o vyhlídky na postupný demokratický vývoj v globálním měřítku, Palacký byl přesvědčen, že se ve

¹³ Srov. F. Palacký, c.d., s. 259–360.

vzdálenější budoucnosti vyskytne slibná naděje na uplatnění české politické ideje střední Evropy.¹⁴

Bylo příznačné, že muž, který se plně chopil a využil takových vyhlídek po vstupu Rakouska-Uherska do války roku 1914, T.G. Masaryk, se až do té doby přes všechno Palackého prorocké varování snažil rakouské vládnoucí kruhy přimět, aby z monarchie vytvořily spravedlivou a demokratickou federaci. Zřetelně ovlivněn koncepcemi Palackého a Havlíčka, Masaryk v rakouském parlamentě (Reichsrat) zdůrazňoval *pozitivní kritický odstup od skutečně existující rakouské státní ideje*. Masaryk předložil svou ideu Rakouska jako „sociálního státu“, tj. útvaru s centralismem i rozmanitostí autonomismu. Jeho idea moderní formy státu ostře kontrastovala s převládající rakouskou tendencí nahradit živoucí mnohonárodní organismus tuhým státním mechanismem. Požadoval živoucí stát, který nebude centrálně založen na úředním byrokratickém jazyce, nýbrž na právu a spravedlnosti, na rovnoprávnosti všech.¹⁵ Taková spravedlivá a kulturní podunajská říše by měla uznávat přirozené i historické právo všech svých národů. Pokud šlo o klíčový problém Rakouska, Masaryk upozorňoval veřejné mínění na vzrůstající rakouskou závislost na Trojspolku jako nástroji německého ovládnutí Evropy až k Cařihradu v duchu tradičního německého pojetí Mitteleuropy.

Národní princip pojatý a vypracovaný jako vědomý projev svobody a demokracie,¹⁶ tj. idea národa jako

¹⁴ Srov. tamtéž, s. 50.

¹⁵ Srov. J. Kovtun, *Slovo má poslanec Masaryk*. Karel Jadrný Verlag, München 1985, s. 64–65 (srov. J. Kovtun, *Slovo má poslanec Masaryk*. Praha, Čs. spisovatel 1991 – pozn. red.).

¹⁶ Srov. tamtéž, s. 113 (srov. vydání z r. 1991 – pozn. red.).

syntézy národního a občanského principu, byl jádrem české politické tradice v Rakousku, a později v Rakousku-Uhersku. V českém politickém myšlení tak zřetelně převládalo pojetí „mnohonárodního středoevropského Rakouska jako kulturní velmoci“, jež se dostalo do rozporu s centralizujícím, často germanizujícím rakouským státem¹⁷ a německým protidemokratickým projektem Mitteleuropy. Rakousko-Uhersko se zřeklo svého předešlého antagonismu vůči Prusku, a imperiální ambice Německa a Rakouska-Uherska se sjednotily v projektu pangermánské Střední Evropy. Její *jedinou vypracovanou a důslednou alternativou zakotvenou v nematerialistické filosofii a demokracii byla česká koncepce středoevropské rakouské federace*.

Hlavním cílem Masarykovy politické činnosti ve vůdčích dohodových státech za první světové války bylo přimět je k tomu, aby přijaly alternativní demokratické pojetí, schopné konkurovat pangermánskému záměru Mitteleuropy a světové nadvlády. Na počátku války Spojenci očividně neměli pozitivní projekt války a míru, pouze se bránili. Proti nim stála agresivní protidemokratická jednota Německa a Rakouska-Uherska s přesným, důsledně materialisticky založeným, dlouhodobě promyšleným válečným a politickým programem, spočívajícím v ovládnutí a kontrole pásma menších národů mezi Německem a Ruskem, rozhodujícím oslabení Ruska, v expanzi k Perskému zálivu a ve zlomení moci Britské říše. Takto obnovená Německá říše měla ovládnout západní Evropu a svou existencí a nedemokratickou organizací vyřešit starou východní otázku, tj. sjednotit Evropu s Asií tak, že se

¹⁷ Srov. tamtéž.

sama stane asijskou velmocí. Jinak řečeno, pangermánský projekt Mitteleuropy představoval vlastní ohnisko důsledně připraveného plánu německé světové vlády.

Masarykův alternativní projekt pozitivního programu války a míru vycházející z demokracie důsledně rozšiřoval a upravoval návrhy Palackého, Havlíčka i jeho vlastní na mravně zakotvenou federativní rekonstrukci Rakouska a Rakouska-Uherska jako bytostně pluralitního celku do evropského i celosvětového měřítka.

Masaryk v první řadě zdůrazňoval klíčový význam pásma menších národů mezi Německem a Ruskem, usilujících pod tehdejší nadvládou Německa, Rakouska-Uherska, Turecka a Ruska o svobodu a nezávislost, jako skutečného a vlastního ohniska antagonismu rozrušujícího celek Evropy. Zároveň upozorňoval na klíčový význam této oblasti jako skutečného jádra východní otázky a jako naléhavého důvodu rekonstrukce dosavadní politické organizace Evropy.¹⁸

Za druhé, Masaryk požadoval jako základní podmínku demokratické rekonstrukce Evropy rozčlenění klíčové oblasti pangermánské Mitteleuropy, tj. Rakouska-Uherska, na přirozené, historicky existující součásti.¹⁹

Za třetí, Masaryk navrhoval volnou, organickou federalizaci svobodných a osvobozených evropských

¹⁸ Srov. T. G. Masaryk, *The Problem of Small Nations in the European Crisis*. The Athlone Press – University of London, London 1966, p. 22 (srov. český překlad: T. G. Masaryk, *Problém malých národů v evropské krizi*. Praha 1926 – pozn. red.).

¹⁹ Srov. T. G. Masaryk, *Světová revoluce*. Čin, Praha 1930, s. 103.

národů, vzniklou z jejich dobrovolně vytvořených menších federačních celků.²⁰ Tak by vznikla alternativní koncepce evropského míru na rozdíl od dosavadní rovnováhy velmocí, jež uvrhla Evropu i celé lidstvo do světové války.²¹ Alternativní projekt evropské jednoty, spočívající v rovnosti a paritě svobodných demokratických národů, by dal dobrý příklad a přispěl k jednotě lidstva jako světové demokratické federaci.²² Tím by se rovněž demokraticky řešila východní otázka.

Masarykovo válečné úsilí přesvědčit Spojence uvedenou demokratickou koncepcí války a míru zaznamenávalo postupné úspěchy. Její přijetí Spojenými státy nakonec způsobilo rozčlenění Rakouska-Uherska.

Masaryk si nicméně dobře uvědomoval náročnou povahu svého projektu demokratické rekonstrukce a jednoty Evropy jako celku, jenž vycházel z nezbytnosti demokratické reorganizace střední Evropy. Byl přesvědčen, že každé odchýlení od principů vyhlášených Spojenci a USA za první světové války ohrozí poválečné mírové dílo a v budoucnu povede k novým konfliktům.²³ Proto požadoval, aby Němci, Raku-

²⁰ Srov. T. G. Masaryk, *Nová Evropa*. Vyd. G. Dubský, Praha 1920, s. 88; T. G. Masaryk, *Světová revoluce*, c.d., s. 503.

²¹ T. G. Masaryk, The Liberation of Bohemia. *The Saturday Review*, January 23, 1917; stejný text in: *The New Statesman and the Nation Form*, February 3, 1917.

²² Srov. T. G. Masaryk, *The Problem of Small Nations in the European Crisis*, c.d., p. 28 (srov. uvedený český překlad – pozn. red.).

²³ Srov. T. G. Masaryk, článek bez názvu. *Československá samostatnost*, 18. prosince 1918.

šané a Maďaři měli v Evropě spravedlivé místo, a odmítal jakoukoli mstu nebo nahrazení jednoho utlačování druhým.²⁴ Nezbytný předpoklad spravedlivého a trvalého evropského míru se však nesplnil. Masaryk pokládal za strašné, jak dohodové mocnosti dojednávaly mír. Spojenci podle jeho názoru mír ve skutečnosti prohráli.²⁵ Americký izolacionistický ústup z Evropy pro nadcházející poválečný mír rovněž signalizoval dlouhodobé ohrožení.

Při sledování varovného průběhu pařížské mírové konference se Masaryk jako československý prezident spolu s řeckým premiérem Venizelem a rumunským ministrem zahraničí T. Ionescem pokusil v rámci projektu středoevropské a celoevropské jednoty vytvořit Spojené státy východoevropské jako federaci zemí ležících mezi Německem a Ruskem od Finska až po Řecko. Masarykův plán se nezdařil vinou negativního nacionalismu v příslušných státech. Místo původního projektu centrální středoevropské zóny Masaryk inspiroval *Malou Dohodu*, která se podle jeho plánu měla rozšiřovat na sever a na jih, aby se později stala základem Spojených států evropských.²⁶ Zde připisoval klíčovou energii Československu, jež se po vnitřní konsolidaci mělo stát místem, kolem něhož se

²⁴ Srov. Z. Šolle, Masarykova cesta k Nové Evropě. In: *Masaryk a myšlenka evropské jednoty*. Desk-Top Publishing at the Philosophical Faculty of Charles University, Praha 1992, s. 54.

²⁵ Srov. tamtéž, s. 56–57.

²⁶ Srov. R. N. Coudenhove-Kalergi, *Ein Leben für Europa*. Kippenheuer und Witsch, Köln 1966, S. 119; R. N. Coudenhove-Kalergi, *Panевropa*. Praha 1926, s. 73; R. N. Coudenhove-Kalergi, *Der grösste Europäer. Paneuropa* (Wien-Zürich), Jg. XI (1935), Nr. 3, S. 68.

soustředí demokratické síly osvobozených středoevropských národů.²⁷

Masarykova koncepce československého politického národa usilovala o zajištění vzájemně smysluplného společného soužití dvou národů, Čechů a Slováků, k nimž se po čase připojí další národy Československa. Na druhé straně se Československá republika měla stát obecným vzorcem kulturního a politického uspořádání středoevropské neuralgické oblasti mezi Německem a Ruskem na duchovním a mravním základě. Tak se mělo vytvořit potenciální východisko alternativního evropského míru, jež by se nezakládalo na velmocenské rovnováze. Takové Československo by se proto mohlo stát etickým a politickým modelem úsilí o vytváření širších demokratických federativních celků s vyhlídkou na postupné ústrojné rozšiřování, jež by nakonec dospělo k evropské jednotě v podobě volné federace. V takovém procesu by osvobozené národní menšiny měly významně působit ve prospěch skutečné mezinárodnosti.²⁸

Masarykova poválečná idea střední Evropy a evropské jednoty se neprosadila nejen z rozhodujících příčin, jež Československá republika nemohla ovlivnit. Svůj podíl sehrál i častý nedostatek nezbytného taktu české správy vůči Slovensku a jiným národům Československa.²⁹

Ve druhé světové válce se Německo podruhé v našem století násilným způsobem pokusilo, tentokrát v podobě nacistické totality, uskutečnit projekt Mittel-

²⁷ Srov. Z. Šolle, c.d., s. 55.

²⁸ Srov. tamtéž; T. G. Masaryk, *Nová Evropa*, c.d., s. 88, 209.

²⁹ Srov. P. F. Hahn, *Masaryk and the Germans*. In: *T. G. Masaryk*, vol. 3. Macmillan, London 1990, p. 120.

europy včetně válečného řešení orientální otázky, a tím světovlády. Po německé porážce následovala sovětská komunistická odrůda téhož úsilí. Jeho zhroucení po roce 1989 obnovilo naději na demokratickou rekonstrukci střední i celé Evropy na základě rovnosti a parity národů a států.

Obě části do té doby uměle rozdělené Evropy dosud namnoze nejsou na tak obtížný úkol připraveny. Na jedné straně tradičně kombinované a v každém konkrétním případě specifické národní napětí v centrálním pásmu střední Evropy mezi Německem a Ruskem, jehož se často a úspěšně zneužívá, např. u Jihoslovanů vládními kruhy Rakouska, Německa, Ruska a Turecka, se nyní značně daří účinně podněcovat a manipulovat *mocnými a vlivnými seskupeními*, úzce spjatými s dlouhodobými dosavadními, nyní často transformovanými komunistickými režimy. Klíčový faktor zneužívaného národního principu spočívá v identifikaci národa se silnou totalitní autoritou, slibující bezpečnost, a zároveň vylučující osobní mravní zodpovědnost občanů. *Totalitní ideologie třídního boje se snadno nahrazuje jí dosud využívaným národním principem. Tak se účinně posiluje dosud existující totalitní pseudoobčanství. Zjevné přehlížení klíčové vis motrix soudobého východoevropského nacionalismu vede k tomu, že se Západu nedaří jej zvládnout.*

Dalším určujícím problémem postkomunistické části Evropy je vytváření politického a hospodářského společenství. Území mezi Německem a Ruskem má trvale klíčový politický význam jak pro evropskou jednotu, tak pro orientální otázku. Proto každá transformace tohoto území směrem k politické demokracii musí probíhat v rámci vstupu do Evropské unie a do NATO. Masarykův žák, přední český politik Petr

Zenkl, si již počátkem padesátých let v americkém exilu uvědomoval, že po vytvoření Evropské unie v západní Evropě a následujícím osvobození střední a východní Evropy od komunismu, se stane velmi akutní hrozba krátkozrakého izolacionismu, pohodlného sobectví Evropské unie ve vztahu k postkomunistické části Evropy. Je zřejmé, že pokud *převládnou výzvy, požadující Visegrád a jeho rozšíření, znovu se obnoví rozdělení Evropy v duchu uvažování o blocích a rovnováze velmocí, a vývoj k demokratické evropské jednotě bude v zásadě těžce narušen*. Nanejvýš aktuální je proto Zenklův závěr: bude-li z významných politických, hospodářských či jiných důvodů nutná užší politická dohoda mezi státy střední a východní Evropy, „může fungovat jen v rámci Evropské unie, nikoli mimo ni, a už vůbec ne proti ní“. Podle Zenkla „princip volného vytváření evropské federace vyžaduje, aby každý existující stát vstoupil do Unie přímo, svobodně a samostatně, a nikoli snad jen prostřednictvím nějaké jiné politické skupiny, jejímž členem by náhodou byl“.³⁰

Na druhé straně pád železné opony ukázal, že dosavadní západoevropská jednota byla svým způsobem umělá. Nyní, po rozšíření demokracie v Evropě, se zdá být na místě a spravedlivé rekonstruovat proces rozhodování Evropské unie s mnohem větším respektem k jednotlivým demokratickým tradicím členských zemí. V této souvislosti je opět velmi aktuální starý postřeh Petra Zenkla: „...znovu osvobozené evropské státy budou v Evropské unii vytvářet proti-

³⁰ P. Zenkl, *T. G. Masaryk and the Idea of European and World Federation*. Czechoslovak National Council of America, Chicago 1955, p. 55.

váhu nadměrnému politickému vlivu mocných států, a tak nepopíratelně přispívat k její vnitřní stabilitě.³¹

Je zřejmé, že mezi takovými mocnými státy západní Evropy sehrává znovu sjednocené Německo nej-důležitější, ale zatím i dvojznačnou, a často kontra-produktivní roli, pokud jde o vývoj k demokratické Evropě vůbec a o ústřední pásmo střední Evropy zvláště. Během kolísavého hledání patřičné zahraniční politiky sjednoceného Německa po roce 1989 je zřejmá přitazlivost důležitých rysů projektu staré Mitteleuropy. Zdá se, že německé i rakouské stanovisko k jugoslávské postkomunistické krizi instinktivně napodobuje starou úlohu obou států na Balkáně v době před světovými válkami. Zde nicméně i další západní demokracie často opomíjejí komunistickou inspiraci národních konfliktů, nebo ji kritizují pouze selektivně. V současné německé politice je očividná tendence obracet se zpět a pokoušet se obnovit charakteristické, dějinně neblahé záměry německé politiky, opírající se o projekt Mitteleuropy, aniž se přitom bere na vědomí jeho *materialistický* omyl, jenž byl vlastním zdrojem dvou evropských a světových válečných pohrom ve 20. století. To vše ukazuje, jak je obtížné se mravně a politicky skutečně poučit z vlastních dějin. Jasným dokladem takového chování jsou německé snahy zjevně uměle obnovit odsunutou německou menšinu v České republice, a tak provést jakousi dějinnou nápravu bez ohledu na celkový mravní kontext obou světových válek. V takovém okázalém a nápadném případě by ve střední Evropě mohlo snadno vzniknout nové, tentokrát zcela uměle vyvolané ohnisko nacionalistických konfliktů. Obdobné zaujetí se

³¹ Tamtéž.

projevuje v rámci Evropské unie. Jde zejména o německé přání jednoznačně omezit váhu hlasů menších evropských zemí ve prospěch velkých států. Tak se opět zpochybňuje sám princip rovnoprávnosti národů a států, jehož porušování stálo u zrodu obou evropských válečných katastrof.

Všechny zmíněné tendence v současné Evropě vrátit se k určité podobě velmocenské politiky a rovnováhy velmocí, včetně úsilí Německa obnovit nadvládu přinejmenším nad střední Evropou, zřetelně protičeří bytostné povaze evropského kontinentu. Ta tkví v esenciální národní rozmanitosti dané tisíciletým dějinným vývojem. Její ústředí vytváří centrální pásmo střední Evropy mezi Německem a Ruskem. Pokud by se povaha evropského kontinentu špatně chápala nebo ignorovala, včetně tragických historických poučení, vedlo by to jen k opakování evropských dějinných katastrof.

Nedávný rozpad Československa ukazuje, jak nepatřičné a osudné je nyní módní pojetí neslučitelnosti národního a občanského principu. Od konce roku 1989 československá politika často ignorovala a podceňovala naléhavý politický význam a manipulativní pozadí slovenských národních potřeb v postkomunistickém a širším mezinárodním kontextu. Proto se ani federální ani české politické reprezentaci nedařilo pozitivně předjímat a předcházet očividně dezintegrační tendence veřejného mínění na Slovensku. Po parlamentních volbách roku 1992 byl mírový rozchod jedinou lepší alternativou, jež zbyla, alternativou menšího zla.

Názorně negativní poučení rozdělení Československa potvrzuje starou pravdu, že státy se koneckonců udržují životodárnými ideály, jež stály u jejich zrodu.

V případě Československa byla takovým ideálem duchovně a mravně založená vzájemnost jednotlivých národů ve smyslu demokracie na všech úrovních lidského života po rovinu spravedlivé federativní jednoty. Ukazuje se, že jde o ideál, který si v kontextu soudobé středoevropské a celoevropské krize nadále udržuje inspirační sílu jako duchovně a mravně založená, pozitivní alternativa krátkozrakých materialistických koncepcí politiky, vystavěných na rovnováze velmocí a na velmocenské nadvládě.

Národ, obec a světoobčanství

V průběhu dějin byla poměrně neplodnější a významná období charakteristicky poznamenána dočasným souladem takových projevů lidské existence, jakými jsou obec, národ, občanství a později světoobčanství. Stačí připomenout dobu rozkvětu Athén, Říma a středověké římské říše. Na druhé straně, nejtemnější období lidských dějin byla, jsou a budou charakterizována *násilnými*, neústrojnými snahami řešit existující napětí mezi zmíněnými projevy lidské plurality. V našem století zřejmě převládala temná stránka dějin, jež snad nyní již dosáhla, či dospívá k vrcholu. Otřesná drama 20. století se dají, možná případněji, chápat jako závažná pokušení totalitní alternativy zjevného moderního úsilí o světovou demokratickou jednotu lidských bytostí, jejich obcí, národů a států.

Ve skutečnosti je naše století obdobím světových válek, zatím dvou horkých a jedné světové války studené. Tři světové válečné pohromy vždy po skončení každé z nich vystřídal všeobecné nadšení a odvážené plánování světové organizace národů. V posledním případě se podstatně posílila existující Organizace spojených národů. Podobně jako po porážce prezidenta Wilsona, i po rozpadu podivné koalice západních demokracií a totalitního Sovětského svazu po roce 1945, prožíváme i nyní nepříjemný sestup na zem, do současné *reálné situace* lidstva.

Vystřízlivění z nedávné iluze by nás mohlo poučit, že totalitní hrozba není věcí minulosti. Současné orgie šovinistického nacionalismu v postkomunistických oblastech se totiž nedají porovnat s namnoze přirozeným nacionalismem v západní části Evropy. Zásadní

rozdíl v nanejvýš účinném zneužívání a manipulaci přirozených národních problémů a potřeb mocnými exkomunistickými sítěmi vlivu. Jinými slovy: *postkomunistický nacionalismus je možná posledním stadiem komunismu*. Cílem a častým výsledkem jeho působení je uchování komunistické moci za změněných okolností a spolu s tím ochromení radikální politické a ekonomické transformace předchozích totalitních komunistických režimů směrem k stabilní demokracii a k svobodné tržní ekonomice. Tak se *fenomén národa manipulativně zneužívá proti občanství*, aby se potlačil skutečný občanský rozměr lidské existence. Jeho cílevědomá neototalitní manipulace spočívá ve *ztotožnění národa se silnou totalitní autoritou ústřední moci zaručující sociální zabezpečení, a zároveň odstraňující osobní zodpovědnost občanů*. Účinné neokomunistické zneužití národního principu pak vede k prozazování totalitního pseudoobčanství.

Nedávný průzkum veřejného mínění v nově vytvořené Slovenské republice, kde jsou u moci (1993) neokomunistické síly, nabízí názorný příklad uvedené cílového efektu neokomunistického nacionalismu. 46 % občanů důvěřuje slovenské vládě. V posledním roce Československé federace to bylo jen 31 %. Nicméně 78 % soudí, že neuspokojivé řešení současných slovenských problémů zavinuje nedostatečná kvalifikace členů téže vlády.¹

Totalitní znetvoření dějinného vývoje komplementarity národa a občanství, jež očividně míří k totalitnímu ovládnutí společnosti a státu, probíhá na základě

¹ Srov. Zpráva Střediska sociálních výzkumů v Bratislavě od 12. do 21. března 1993, postoupená tisku 15. dubna 1993.

skutečné vzájemnosti obou fenoménů lidské existence. Moderní proces *národní emancipace* historicky vždy byl a je původně spjat s úsilím o *lidská a občanská práva jako konkrétně zakotvenou podstatu občanství*. Uskutečňování lidských práv v moderních demokraciích vždy probíhalo a probíhá v daném národním prostředí. Jinými slovy: občanství bez individuálního národního přijetí a začlenění existuje jen na papíře. Totéž se týká fenoménu národa. Národy mohou vstupovat do dějin jen jako *politické národy*, tj. politicky artikuluji své individuální, historicky vyvinuté charakteristické rysy a tradice. Z toho plyne, že *jakékoli preferování občanského či národního principu proti svému protějšku je násilnou jednostrannou abstrakcí, jež vždy stojí u zrodu ideologií, tj. pohledu na život a svět jen jako na pole nesmiřitelných rozporů, a sice v podobě údajně objektivních zákonů přírody a dějin*. Takové ideologické postoje vedou politicky vždy k totalitním hnutím a režimům.

Filosoficky se historický vývoj a růst národů ukazuje jako specifický výraz postupu lidského ducha k individuální svobodě. Totéž platí o vývoji a růstu principu lidských a občanských práv. Národnost a občanství představují dvě nenahraditelné, vzájemně nezaměnitelné roviny a formy lidského dějinného úsilí o svobodu a rovnost. V dané souvislosti se sluší připomenout, že duchovním zdrojem historické cesty lidstva ke svobodě a rovnosti nezastupitelných lidských jedinců je idea smyslu života a světa z hlediska věčnosti. Jen pod takovou nezbytnou, duchovně mravní podmínkou se svoboda nemůže zvrhnout ve svévoli a rovnost v uniformitu. Ani lidská bytost, ani národ či stát svévolně nevymezují, co je morálka a čím není. Jak upozornil Jan Patočka, filosofický

zakladatel Charty 77, *morálka vymezuje lidskou bytost*.² Totéž platí o každém národu i státu.

Jan Patočka provedl filosofickou legitimizaci lidských práv, jež představuje politickou filosofii světoobčanství. Pakt o lidských právech v Patočkově filosofickém výkladu znamená, že státy jsou podřízeny suverenitě mravního cítění tím, že uznávají nad sebou cosi bezpodmínečného jako závazné, neporušitelné a nenapadnutelné. Takové státy proto zavádějí právní normy, jež odpovídají duchovně mravnímu uznání zásad lidských práv, přispívají a slouží jeho účelu. Totéž se týká jednotlivců jako nejzazšího základu plnění povinností v soukromí, v práci a ve veřejném životě. Jen tehdy může být zaručeno jakékoli svobodné, spontánní a odpovědné jednání lidí, kteří nejednají kvůli svému egoistickému prospěchu a ze strachu.³

Pokud jde o pojem obce a její vztah k národu a občanství, zdá se, že řecký pojem OIKOS věc dostatečně osvětluje. Jeho obecný význam je místo lidského usídlení. A velmi důležitým významovým odstínem u Homéra je kontrast fenoménu domova vůči cizině a cizímu prostředí. Domov není jen dům, ale především *osoby, jež v něm přebývají*, rodina jako prvotní lidská *obec* spolu s majetkem jako celkem ve smyslu rodinné domácnosti jako hospodářství zahrnující příslušné činnosti.⁴

² Srov. J. Patočka, O povinnosti bránit se proti bezpráví. In: *Charta 77 (1977-1989) – Od morální k demokratické revoluci*. České středisko nezávislé literatury, Scheinfeld-Schwarzenberg, a Archa, Bratislava 1990, s. 32.

³ Tamtéž.

⁴ Srov. M. Mráz, Pojem OIKIA v klasické řecké filosofii. *Filosofický časopis*, 1989, č. 5, s. 717-718.

Prvotní lidská obec jako místo základního lidského zajištění a bezpečnosti se ve starém Řecku chápala jako podmínka *občanství pojímaného jako vlastní prostředí lidské ctnosti, jež se projevuje v prostoru svobody a rovnosti*. Rodinná domácnost jako prvotní lidská obec a základ občanství byla oblastí nutnosti a nerovnosti svých příslušníků. Nicméně zahrnovala povinné vzdělávání jako nutnou přípravu dětí na ctnostný lidský život občanů. Proto je původní evropský ráz obce v zásadě dvojznačný. Na jedné straně je to sféra prvotního sociálního přijetí nově narozených lidí a rovněž jejich vlastní obrany úživné a bezpečnostní celistvosti. Na druhé straně zahrnuje jak přípravnou instituci pro obnovu lidského rodu, tak i pro občanský rozměr existence dospělých příslušníků lidských bytostí. Proto občanství jednak vyrůstá z původního života domácnosti v obci, jednak se od něj organicky odlišuje. Zdá se, že na pozadí této skutečnosti je pochopitelnější fenomén národa. V demokratických politických režimech, kde je plnoprávným občanem každá dospělá osoba, představuje fenomén národa harmonickou syntézu primární obce a občanství. V autoritativních a totalitních režimech místo občanství zabírá životní styl primárního společenství obce nebo pseudoobce a často se přitom uplatňuje jeho kvazi-občanské přestrojení v rozmanitých podobách. Totalitní komunismus navíc hlásá pseudoformu světoobčanství zvanou proletářský internacionalismus.

Máme-li pochopit klíčovou korelaci obce, národa, občanství a světoobčanství ve světle historického vývoje, je na místě si připomenout dva doplňující se zákony lidských dějin formulované českým historikem, politikem a filosofem Františkem Palackým. Interpretativně je pak převzal zakladatel Československa To-

máš Garrigue Masaryk. Na jedné straně vzrůstající pokrok komunikačních prostředků, který způsobuje informační *světovou centralizaci* s veškerými průvodními okolnostmi. Na druhé straně vyvažující *zákon polarity* se ukazuje jako přirozená diferencující reakce na zákon světové centralizace. Tak přichází ke slovu základní dynamika světových dějin: „Čím více všechno sourodé se pojí, tím více různorodé se odstrkuje; čím více národové dohromady se stýkají, tím více spatřují, pocítují a uznávají rozdíly své, a čím valněji působí z jedné strany moc jednotící, tím rázněji budí se na druhé straně odpor proti ní. Směle se dá říci, že forma všehomíra nebyla i nebude nikdy příkázáním božím.“⁵

V duchu Palackého úvahy se jako slibná budoucí forma světoobčanství ukazuje vzájemně obohacující harmonie v rozmanitosti jednotlivých národů a obcí, založená na mravnosti a vzdělání. Proto by se měl radikálně rekonstruovat sám politický pojem míru. Je nejvyšší čas důsledně nahradit doposud běžný a rozhodující, v zásadě materialistický princip rovnováhy velmocí závaznou idejí rovnosti všech *demokratických* národů a států. Byla to právě myšlenka rovnováhy sil a velmocí, jež celý svět uvrhla zatím do tří světových válek. Jejím charakteristickým projevem je, že petrifikuje rozdělení světa do mocenských bloků, přijímané jako uspokojivý status quo.

Kontinentálně liberalistické a marxistické názory na vztah mezi nacionalismem a internacionalismem se prokazují jako nesouvisející a nesouladné s dějinami, které se v delší časové perspektivě rozvíjejí ve směru jak národním, tak mezinárodním. Podle Masarykova

⁵ F. Palacký, *Úvahy a projevy*. Melantrich, Praha 1977, s. 343.

názoru usilují národy osvobozené od násilného útla-ku o sjednocení lidstva jako přirozeného živoucího organismu jednotlivých národů, jež jsou samy takový-mi organismy v menším měřítku.⁶ Masaryk zkoumal ideu světového federalismu jako počátek nové éry, „*doby*, v níž národové a celé lidstvo vědomě budou pokračovat ve svém vývoji“.⁷ V dané souvislosti je Masarykova koncepce celoevropské federace nanej-výš poučná, zvláště na pozadí současných problémů Evropy po Maastrichtu. Masarykova myšlenka vytvo-ření demokratické evropské federace se zakládala v *dobrovolném sdružení svobodných a osvobozených národů, postupně se organizujících ve větších celcích, jež by se také vytvářely z federací menších států, vznik-lých podle skutečných potřeb národů*.⁸ Národní menši-ny jako typicky evropský, zejména východo- a středo-evropský jev by v takové organizaci Evropy převzaly úlohu šířitelů skutečné mezinárodnosti.⁹ Podle Masa-rykova názoru by duchovním podkladem evropské federativní jednoty mělo být poctivé úsilí národů o vlastní mravní a intelektuální zdokonalení jako spo-lehlivé základny pro jednotu v rozmanitosti. Podle Masaryka jsou proto státy prostředkem vývoje náro-dů k větší svobodě a s ní spjaté organické jednotě.¹⁰

Evropa dosud čeká na splnění Masarykovy základ-ní politické podmínky evropské federativní integrace,

⁶ Srov. T. G. Masaryk, O současných otázkách. *Čechoslouák*, 1918, č. 109.

⁷ T. G. Masaryk, *Nová Evropa*. Vyd. E. Dubského, Praha 1920, s. 26.

⁸ Srov. tamtéž, s. 88.

⁹ Srov. tamtéž, s. 99.

¹⁰ Srov. tamtéž, s. 134, 209–210.

na úspěšnou rekonstrukci ústředního neuralgického pásma menších národů mezi Německem a Ruskem, kde vznikly již tři světové války. Uskutečnění opravdového poslání národnosti a občanství ve východní a střední Evropě nyní především zabraňuje rafinované zneužívání národních citů a potřeb mocnými exkomunistickými uskupeními, jež se snaží udržet nebo znovu získat svůj rozhodující vliv. Nejdrastičtějším příkladem toho typu je současná jihoslovanská občanská válka. Důvod, proč se Evropské unii zjevně nepodařilo ji pochopit a zvládnout, je závažně zkreslený výklad postkomunistických nacionalismů, chápaných jako krajní podoba přirozeného západoevropského nacionalismu. Jediným účinným politickým řešením současné nesnadné situace na východě Evropy, tedy v oblasti příznačné svou intenzivní národní pluralitou, je pečlivě rozlišovat mezi národními potřebami a jejich zneužíváním exkomunisty. Legitimní národní potřeby je třeba uspokojovat a jejich zneužívání odmítat a energicky proti němu vystupovat. Takový postoj k postkomunistické Evropě a současná podpora těsné spolupráce s tamními demokratickými silami a režimy by v delší perspektivě politicky umožnila postupné vytvoření organické evropské jednoty jako celku, kde by se uváděly v soulad rozhodující dlouhodobé, duchovně zakotvené tendence k centralizaci a autonomizaci.

Pád železné opony ve středu Evropy rovněž ukázal, že dosavadní, převážně materialisticky založený způsob směřování západní Evropy k federativní unii byl do značné míry umělý. Jakmile zmizelo bezprostřední vojenské ohrožení z Východu, projevil se nejpřirozenější rys Evropy. V jejich světle je jasné, jak reálné jsou nacionalistické projevy sobectví, ne-

dostatek úcty k demokratické svrchovanosti národů a států a s ním spjaté, materialisticky polovičaté úsilí o vytvoření centralistického evropského nadstátu. Na jedné straně slabá místa v uskutečňování západoevropské integrace – včetně společného pohledu na lidská práva, který je jen politický a institucionální – dokazují, že *současné evropské scénáře federativní jednoty nezbytně vyžadují duchovně a mravně propracované základy*. Na druhé straně platí totéž o klíčovém, politickém významu demokratické rekonstrukce bytostně pluralitní oblasti národů mezi Německem a Ruskem pro celou Evropu.

Duchovní a mravní základy, nezbytné pro skutečné řešení přirozeně vzniklých, vzájemně propojených problémů obce, národa, občanství a světoobčanství, jsou nepostradatelné pro slibnou komunikaci demokratických oblastí světa s velkou částí Asie a Afriky. V daném kontextu se jako duchovně mravní východisko ukazuje nahlédnutí Jana Patočky. Český filosof dospěl k závěru, že podmínkou reality jako celku, tj. reality zjevování se, je něco, co je samo o sobě problematické, co je samo o sobě otázkou. Právě zde se ukazuje vlastní základ skutečnosti. Zde vyvstává prvotní možnost pro všechny, kdo hledají, pro všechny, kdo soudí, že již našli, pro ty, kdo jim ukazují, že posud nenašli, i ty, kdo se radují, že nějak něco vidí, a všichni společně se shodují, pokud jde o základní duchovní rovinu nahlížení základu reality jako bytostné problematičnosti.¹¹ Filosofické prohlubování lidského pluralismu do duchovního a mravního konsenzu, nahlízejícího nesamozřejmou povahu veškeré rea-

¹¹ Srov. J. Patočka, Duchovní člověk a intelektuál. *Souvislosti*, 1990, č. 1, s. 15.

lity, je zjevně s to umožnit a poskytnout odpovídající, přiměřený postoj k jiným kulturám bez tradic lidských práv jako základu občanství. Krajně důležitá otázka organického zakotvení demokracie v takových oblastech světa je podmínkou světoobčanství a ukazuje právě na onen filosofický, zdánlivě pochybný směr myšlení a jednání. Tisíciletá východní otázka, problém ústrojného sepětí Evropy s Asií a Afrikou, se dá sotva skutečně řešit bez uvedené *duchovní báze světoobčanství*. Navíc, takové duchovní a mravní založení lidské plurality zřejmě představuje základní společnou rovinu přirozené demokratické harmonizace primární obce, občanství, národa a světoobčanství.

Tento text byl zpracován za podpory Research Support Scheme v rámci grantu 25/1994.

Duchovní základy evropanství po náporu komunistické totality

*„Jestliže charakter národa zůstane zachován,
všechno zase obnovíme.“*

(z prohlášení Rady svobodného Československa
z r. 1949)

Podstata globálního dějinného střetnutí demokratické civilizace s totalitarismem v podobě marxistického komunismu v zásadě spočívá v konfliktu dvou typů společenství. Společenství demokratické vyrůstá z nezastupitelné individuální, veřejné a dějinné *odpovědnosti* lidského myšlení a jednání v duchovním a *mravním smyslu*. Na druhé straně je to marxistické úsilí o společnost, jež chce zakotvit smysl lidského života v samozřejmém spoléhání na údajně objektivní zákonitosti přírody a dějin na způsob třídního boje. Vědomý lidský zásah na marxismem stanovené správné straně třídního zápasu by měl podle marxistické ideologické nauky vyústit do stavu všeobecného a všestranného blahobytu, chápaného jako přivlastnění do té doby v zásadě odcizené lidské podstaty. Tak by se s konečnou platností vyřešil smysl lidských dějin.

Z marxistické ideologie vyplývá, že dosavadní dějiny a kultura se v principu degradují na dosud neemancipovaný a neosvícený proces. Ten se v oblasti ducha, mravnosti a politiky vykládá jako falešné vědomí, jež v první řadě zastírá hospodářské vykořisťování a nespravedlivé mocenské uspořádání. Například vzdělanost demokratických zemí a jejich celkový kulturně civilizační etos se v marxistickém pojetí označují jako výraz panství buržoazie bez skutečné

dějinné perspektivy. Proto se musí odstranit jako historické přežitky a nahradit kolektivní oddaností domněle objektivním zákonitostem přírodně-historického typu, které nepřipouštějí *individuální mravní odpovědnost nebo dokonce na ní založené společnosti. Duchovní a politické úsilí třídní ideologie marxismu*, obdobně jako rasová teorie nacismu, tak radikálně odmítá evropskou a demokratickou civilizaci, a proto *představuje komplexně vypracovaný systém barbarství naší doby*.

Poté, co byl v Československu v únoru 1948 protidemokratickým pučem zaveden komunistický režim, stal se pro demokratický, humanitně založený vzdělávací systém *likvidační pohromou*. Její podobu na Univerzitě Karlově zejména v humanitních oborech charakterizoval Václav Černý jako „reorganizaci studií, která v průběhu pouhých dvou let vedla k úplnému rozkladu a vědeckému i mravnímu zhroucení takovému, že podobného nebyla celá historie university svědkem“.¹ Komunistický režim se vyznačoval *zásadním ideologickým ničením celých vědních oborů*, a to v první řadě humanitního typu. Na jejich místo nastupovala arogantní marxistická polovzdělanost spojující s požadavkem údajně „odborného“ přizpůsobení a růstu dosud odborně zdatných pedagogů.

Během šedesátých let, zejména pak v r. 1968, se na krátký, pomíjivý čas v naší zemi otevřela možnost, resp. naděje na návrat dvacet roků likvidované, potlačované, a proto jen výjimečně uchované, *mravně založené evropské vzdělanosti*. Katastrofické vyústění demokratizačních snah r. 1968 nicméně způsobilo dů-

¹ V. Černý, Soudobá literatura naší kultury I. *Světová literatura*, 1993, č. 1, s. 4.

slednou marxistickou reideologizaci výchovné, vzdělávací a kulturní sféry. Vzdělanost a výchova jak ve školní, tak rodinné a mimoškolní oblasti se vcelku proměňují ve školení, jak úspěšně přežít a přizpůsobit se realitě komunistického režimu. *Duch evropské a demokratické vzdělanosti vyrůstající z integrity mravního svědomí a jeho nezastupitelné odpovědnosti se systematicky a poměrně účinně znevažuje jako nepraktická, nereálná a překonaná iluze muzeální hodnoty, jež skutečnému životu a dějinám spíše škodí než prospívá, a proto je na místě se jí vyvarovat.* Zde časem bohužel došlo k zásadní shodě mezi mocensky prosazovanou ideologií marxismu a běžnými, každodenními postoji převážné části obyvatelstva. Tak se komunistická totalitní alternativa lidské existence stala převládající skutečností a zapustila své zhoubné kořeny do nejjemnějších kapilár společnosti. *Materialistický fatalismus* a pro společnost ovládanou komunistickým režimem příznačná *sofistická racionalizace důsledně přizpůsobivého chování* nastoupily na místo duchovně založených humanistických tradic našich dějin, z nichž se r. 1918 obnovila česká státnost a vznikl československý demokratický stát.

Tradiční evropské hodnoty demokracie, lidských práv, vzdělanosti a výchovy tak v průběhu mnohalejšího komunistického tlaku nabyly zásadně opačného významu, než jaký mají v souvislostech *duchovně mravních základů evropanství*. Pojem demokracie se znetvořil v samozřejmý nárok na uspokojování osobních potřeb a zájmů v rámci takřka všudypřítomného komunistického řízení a *dohledu* nad životem společnosti. Primárním lidským právem se stává právo na život ve významu přežití za současného znecitlivění a odmítání práva na svobodu a režimem účinně mani-

pulovaného práva na majetek. *Zejména lidská a občanská svoboda se jak v oficiálním, tak v běžném materialistickém duchu pokládala za politováníhodnou iluzi a naivitu.*

Několikagenerační řízení společnosti komunistickým režimem tak způsobilo, že převládla *totalitní, materialisticky založená pseudomorálka*, a to na všech úrovních sociální struktury. K jejímu specifickému projevu došlo např. i ve sféře humanitních a společenskovědních oborů. Zde se od konce sedmdesátých a během osmdesátých let intenzivně propojily dvě sourodé generace, jež dodnes významně ovlivňují současný stav. Učitelé, kteří v rámci tehdejších možností zastávali neideologický způsob univerzitní výuky, se rozhodli pro spojení s marxistickým dorostem reformního zaměření, jenž tehdy připadal v úvahu. Úzkým existenčním sepětím obou partikulárních trendů se významně posílily sklony skeptického „realismu“, spíše ale materialismu starší, v marxismu vyrostlé generace s marxisticky reformním entuziasmem mladších. Po r. 1989, kdy z pedagogického a odborného života museli odejít aktivisté komunistického režimu, se ona dvougenerační symbióza stala v humanitních a společenskovědních oborech dominantním prvkem. Navíc se vcelku bez problémů propojila s nyní hlavním proudem materialisticky pojímaného liberalismu a postmodernismu. Ten, zejména díky své pozitivistické povaze, jež odmítá závaznost duchovně mravního základu evropské vzdělanosti a mravnosti, v zásadě pohotově nahradil uprázdněné místo marxistické ideologické vize.

Výsledná situace humanitních a společenských věd se značně nepříznivě promítá do jejich studia a výuky. Zde spočívá hlavní problém v opomíjení

a popírání *rozhodujících, duchovně mravních elementů dějin, evropské civilizace a jejich vývojové kontinuity*. Důraz se místo toho v *nepřiměřené míře* klade na mechanicko-positivistická a jim obdobná hlediska výkladu. Vzdělanostní základ občanů tak postrádá celistvost určujícího smyslu, a v zásadě významněji nepřekračuje *materialistickou polovičitost*, kterou ve své specificky ideologické formulaci v naší zemi po čtyři desetiletí uplatňoval marxismus.

Zvlášť drasticky se nynější stav ve sféře humanitních a společenských věd vyjevuje v přístupu k tradicím české vzdělanosti a státnosti. Zničující dlouhodobý vliv marxismu důrazně podpořil a umocnil rozmanité proudy myšlenkové vágnosti a jednostrannosti, které již před první světovou válkou i v období první Československé republiky podrážděně reagovaly jak na Masarykův mravně duchovní postoj vůči politice a smyslu československého státu, tak na význačnou tradici, ke které se přitom hlásil a dále ji prohluboval. Při posuzování současné vzdělanostní úrovně je skutečně alarmující a tristní, patří-li neustále k dobrému intelektuálnímu tónu diletantský, na polopravdivých a předsudky zatížených soudech postavený, pohrdavě útrpný vztah k duchovně mravnímu obsahu a smyslu našich dějin a jejich evropsky významnému kulturnímu úsilí. S takovým, byť snadno vysvětlitelným stavem se nelze smířovat, nelze jej brát pouze na vědomí jako pochopitelný úkaz po více než čtyřicetileté komunistické nadvládě.

Skutečný návrat české vzdělanosti do evropského a světového kontextu nemůže vypadat jinak než jako *návrat k těm našim tradicím, jež samy o sobě mají pro pohyb evropské vzdělanosti a demokratické civilizace nepominutelný význam*. Jejich opravdová obnova zde

neznamená antikvující přístup, nýbrž chápací a prohlubující, kdy se jedná o jejich rozvíjení ve světle současných problémů demokratické civilizace po dramatických světových změnách r. 1989. Nezbytný úkol *skutečně se vyrovnat s důsledky zničujícího působení komunistického myšlení a jednání v duchovně mravní oblasti* se zdaleka netýká jen České republiky a zemí s obdobným dějinným osudem. Jde o *svrchovaně naléhavý problém celé demokratické civilizace*. Jí platila, a dosud v rozmanitých formách platí totalitní výzva, ona totalitní alternativa lidské existence, jež svou realizací v totalitních režimech doslova přerušila dějinnou tradici evropského a demokratického typu.

Ve srovnání s totalitou nacistickou se totalita komunistická ukázala jako dějinně odolnější, pružnější a teoreticky mnohem působivější systém *pseudohumanistického* ražení. Marxistický materialismus jako její výchozí ideologie prokazuje nejen u nás, nýbrž i v prostředí původně marxisticky orientované inteligence západních demokracií poměrně značnou schopnost orientačních proměn. Nejčastěji v duchu jednostranně institucionálního liberalismu a v poslední době na něj navazujícího postmodernismu. Jako příklad uvedu veřejnosti poměrně známé, nedávné politické vystoupení současné liberální verze původně marxistického právního myšlení, a sice návrh skupiny 41 poslanců na zrušení zákona o protiprávnosti komunistického režimu a o odporu proti němu. Liberální argumentace uvedeného návrhu zde má formálně legalistickou podobu, jež odmítá podřizovat pozitivní právní normy vyššímu principu svrchovanosti zákona, tedy *základním hodnotám přirozeného práva*, jak je ztělesňují normy *základních lidských práv a svobod*. Zmíněný poslanecký návrh zřetelně ilustruje *současné neomarxistické*

ké úsilí eliminovat závaznou platnost výchozích duchovních a mravních principů evropské a demokratické civilizace. Zamítavý nález Ústavního soudu České republiky ve věci návrhu a jeho odůvodnění je proto třeba chápat v širších a hlubších souvislostech, a sice v první řadě jako výzvu k důkladné obnově duchovních základů evropské a demokratické vzdělanosti, která by v České republice neměla zůstat neoslyšena. Jestliže se v dané souvislosti akademická obec někdy brání požadavkům demokratické veřejnosti na odpovídající změny poukazem na autonomii v tradičním smyslu univerzitního života, je na místě konstatovat, že taková argumentace nemůže po mravně věcné stránce obstát.

Skutečná obnova duchovních základů evropanství po likvidačním náporu komunistické totality, který v pozměněné formě stále přetrvává, musí vždy vycházet z aktuálního předvedení *vlastních tradic výkladu a domýšlení duchovně založené evropské vzdělanosti, a rovněž z jejich sepětí s obdobnými zahraničními trendy*. Každý z nich žije od svého vzniku v neustálém přirozeném napětí a sváru se svou *materialisticky zakotvenou imitací, nepravou podobou, jež více či méně otevřeně usiluje o vyloučení znepokojivého duchovně mravního základu rozhodujících hodnot a celkového pojetí evropanství*. Takový boj se např. neustále vede o *mysl demokracie*, a zkušenost s komunistickou totalitou jej zdůraznila. V zásadě jde o to, zda převládne chápání demokracie jako spoléhání na institucionální mechanismus dobročinného státu, nebo přístup k demokracii jako nesamozřejmé, jen institucemi nezajistitelné *povaze životního stylu a názoru na život, který se zdaleka neomezuje jen na život veřejný*. Právě česká duchovní tradice demokratické

ražby, reprezentovaná v našem století v první řadě T.G. Masarykem a Janem Patočkou, se vyznačuje souvislým prohlubováním duchovních předpokladů demokratického lidství a jeho *rozhodující mravní polohy*. Jde o *předpoklady bytostně nesamozřejmé*, jež nemohou existovat bez *mravního odhodlání*, iniciativního myšlení a jednání demokratických občanů a jejich společenství.

Není žádná náhoda, že oba velcí čeští myslitelé a muži činu demokratické civilizace dvacátého století svá duchovní stanoviska a veřejnou aktivitu vždy spojovali s klíčovým postavením výchovy a vzdělávání v lidském životě. Takové spojení je příznačné nejen pro kontinuitu určující české a československé duchovně mravní tradice. Je právě tak základní pro *filosoficko-náboženský zdroj evropanství a celé okcidentální civilizace*. Zde je třeba zdůraznit, že *jde vždy o výchovu a vzdělávání zaměřené a založené v duchovní niternosti člověka a jeho společenství, a proto se v první řadě projevuje jako mravní životní postoj, jako uskutečňování lidských a občanských ctností*. Opravdová vzdělanost se vyznačuje harmonizací, organickým, přirozeně nenásilným skloubením rozumu a citu, racionálního a nábožensky mravního rozměru lidského života v *ucelenou životní naladěnost hierarchické povahy, tedy s rozhodujícím důrazem na duchovně mravní úroveň lidského života jako na rovinu základní jak pro život soukromý, tak veřejný*. Vzdělanost proto zároveň znamená přístup a respekt k bližním z takového stanoviska. Jan Patočka kladl důraz na příkrý rozdíl mezi duchovním člověkem a intelektuálem. *Duchovním člověkem* je ten, kdo si osvojil a pochopil vždy pracně a opětovně dobývanou, a proto *bytostně nesamozřejmou povahu veškeré reality, a odtud vzdělanosti*

jako duchovně mravního postoje. Intelektuál je ten, kdo se vnějškově na první pohled podobá duchovnímu člověku, je však jeho povrchní imitací. Jeho životní orientace nevychází z opravdovosti duchovně mravního postoje, nýbrž z úsilí o materiálně mocenské postavení, o vliv a obdiv spojený s jeho společenskou rolí. Intelektuálovi nejde o život nasazený pro duchovní zdroj všeho, co jest, který není žádnou věcí a na první pohled neoslňuje. Skutečné, niterné vyrovnání s nedávnou totalitní minulostí naší země, jež systematicky umocnila mravně úpadkovou tradici evropské civilizace a její specificky domácí verzi, se ve výchově a vzdělávání musí přirozeně a podstatně týkat rozhodnutí k duchovní alternativě vzdělance oproti jeho okázalé a pohodlné nepravé podobě.

Bez takového, ve svých důsledcích *pedagogického* rozhodnutí se zřejmě nedá významněji přispět k tomu, *aby společensky určujícím, reprezentativním a tradičně uznávaným vzorem byli principiální lidé*, a ne lidé kompromisu, oportunního založení a cynici, tedy pouzí kariéristé. Jinak řečeno, *duchovní základy evropanství by se měly stát vůdčí orientací výchovy a vzdělávání i v České republice. Jde o ústřední úkol celé demokratické civilizace.* Jeho formulaci před sedmdesáti šesti lety podal T. G. Masaryk: „...nový člověk, homo Europeus, nezrodí se pouze politikou vnější, nýbrž hlavně vniterní ... demokracie musí se stát obecným přesvědčením, světovým názorem ... politický úkol demokratické rekonstrukce Evropy musí být dovršen a vlastně umožněn mravním převychováním národů ... buď násilí nebo humanita.“²

Jde o výslovný protipól materiálně a submisivně

² T. G. Masaryk, *Nová Evropa*. Praha 1920, s. 222–223.

pojatého lidství, jehož vypjatou podobu představují *totalitní vize nového člověka* a jejich realizace. V případě komunistické totality šlo o *bytosť programově či alespoň fakticky neuznávající a nevnímající mravní nároky svědomí a z nich vyplývající životní odpovědnost*, typ člověka nové éry dějin v pojetí marxistické eschatologie, běžně označovaný jako *homo Sovieticus*. Obhájcí jeho současných verzí se k marxismu zpravidla již výslovně nepřihlašují, nicméně podstata jejich alternativní výzvy evropské a demokratické civilizaci se v zásadě nemění.

Původní duchovní svár s arogantní intelektuálně mravní pohodlností, jehož moderní podstatu tak výstižně charakterizoval již Komenský,³ zcela zjevně pokračuje i po zatlačení totalitních režimů a rozšíření demokratických politických forem ve východní části Evropy. Odtud zřetelně vysvítá klíčový význam vzdělanosti v demokratických podmínkách po zkušenostech s komunistickou totalitou. Jde v první řadě o duchovně mravní poslání vzdělanosti v životě demokratických občanů, kde se zkušenost s totalitním terorem a ideologií marxistické provenience může stát zásadním podnětem k *radikální obnově vlastních zdrojů evropanství a demokratické civilizace*.

V intelektuálních kruzích zatím bohužel převažuje opačná reakce na setkání s totalitarismem, jež se ve specifické formě prosazuje i u nás. Mám na mysli polovičaté stanovisko podceňující *radikální povahu* totalitní výzvy komunistického režimu, dané silným předchozím vlivem marxistického nazírání. Odtud jako z primárního zdroje vychází *bezděčný, často nereflexivní odpor značné části intelektuálních vrstev k du-*

³ Srov. J. A. Komenský, *Pampaedia*, IV/1–2. Heidelberg 1965.

chovně mravnímu charakteru původní tradice evropské a demokratické civilizace. Zde je zdroj frenetických požadavků po něčem k nepoznání novém, po setrvačném experimentování, založeném v úsilí o hodnoty výlučného novátorství za každou cenu. Ukazuje se, že v zásadě barbarský ideologický schematismus dosud nebyl zdaleka překonán na nejdůležitější výchozí úrovni, na úrovni vzdělanosti a v prostředí veřejného mínění. Takový závažný problém se týká jak intelektuálního života západních demokracií, tak zemí, kde se uskutečnila vláda komunistických totalitních režimů. Řečeno s Janem Patočkou, duchovní lidé nejsou dosud zdaleka v převaze nad pouhými intelektuály. Je proto surchovaným úkolem výchovy a vzdělávání v České republice, aby se takový nepříznivý poměr co nejdříve změnil!

Fenomén lidské důstojnosti po střetnutí s totalitní alternativou

Fenomén totalitní alternativy lidské existence, tak typický pro 20. století, spočívá v důsledné, vědomě protitradiční a univerzální změně lidského života a světa. Je vypracovaným ideologickým a behaviorálním ztělesněním podstaty techniky, tzn. že všestranně disponuje duševními i praktickými lidskými postoji. Lze říci, že totalitní režimy systematicky a pádně reagují ze stanoviska mravní slabosti na moderní podobu rozštěpení racionality a mravnosti, jež se projevuje v ostrém oddělení soukromé oblasti života od sféry veřejné. Pro tuto moderní krizi poskytuje totalitní nabídka svůdně prosté překlenutí moderní propasti ve středu lidství. Pokud je nabídka přijata, což se stalo zatím v komunistických a nacistických formách totalitních režimů, dochází k přerušení západní tradice jako takové.

Ústřední nápor totalitního útoku se zaměřuje na individuální odpovědnost za průběh vlastního života včetně jeho celkového mravního a duchovního významu nejen soukromého, nýbrž rovněž tak veřejného. Právě zde se ukázal nesmírný úspěch totalitních režimů při vytváření nového typu člověka, který je vždy připraven přizpůsobit se jakýmkoli aktuálním ideologickým příkazům pro naprostý nedostatek osobní mravní zodpovědnosti. Namísto této jednotící mravní charakteristiky mnohotvárné odstíny a nuance totalitní sofistiky úspěšně šířily univerzální relativismus hodnot. Právě tyto klíčové prvky totalitní mentality a činnosti nyní představují nanejvýš zlověstné defekty, jež se staví do cesty solidnímu vyléčení postko-

munistických zemí z dlouhodobého znevažování a odstraňování duchovních a mravních základů západního humanismu a tradice.

V současné situaci posttotalitní inteligence ve východní Evropě se zdá, že zmíněná duchovní a mravní krize se ještě zhoršuje nynější záplavou postmodernistického a neoliberálního myšlení přicházejícího ze Západu. Skutečně se zdá, že takové názorové orientace jsou posledním možným stadiem moderního pohybu k rozdělení a rozdrobení jednoty a napětí lidského života, který kotví a rozvíjí se ze západní duchovnosti a mravnosti. Společným jmenovatelem současného postmoderního a neoliberálního *dernier cri* je zřejmě totéž, co představuje duchovní jádro totalitního nového člověka: univerzální, zmanipulovaná atomizace všeho pod sluncem.

Filosoficky však totalitní komunistické přerušení naší civilizace vedlo českého filosofa Jana Patočku k tomu, aby oživil a radikálně reinterpretoval právě duchovní kořeny Evropy, tj. vlastní Platónův pojem *péče o duši*.¹ Tímto způsobem Patočka prohloubil své pojetí tří základních pohybů lidského života² do rozvrhu duchovního života spočívajícího v původní fenomenalitě veškeré reality, jež přestává být něčím samozřejmým, a stává se tak evidentním nezbytným předpokladem všech jevů a tím i veškeré reality.³ Patočka tak obnovil existenciální a fenomenologické zá-

¹ Srov. např. J. Patočka, *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Academia, Praha 1990, *passim*.

² Viz J. Patočka, *Přirozený svět jako filosofický problém*. Československý spisovatel, Praha 1970, s. 216–234.

³ Srov. J. Patočka, *Duchovní člověk a intelektuál*. *Souvislosti*, 1990, č. 1, s. 15.

klady sókratovského DAIMONION jako schopnosti „řící ‚ne‘ k mobilizačním opatřením“, tak charakteristickým pro náš věk techniky a totalitních režimů, „která eternizují válečný stav“, tj. exponenciální růst síly jako podstaty veškeré techniky produkující každodenní životní mír naší doby.⁴

Intenzivní střet s univerzálním významem totalitní alternativy lidské existence, radikálně prolamující západní civilizaci, očividně dovedl Patočku k význačnému přeformulování lidské důstojnosti ve světle nejzazších horizontů modernosti, rýsujících se na sklonku našeho století světových válek, a totalitních režimů. *Patočkův koncept lidské důstojnosti spočívá ve fenomenologické reinterpretaci původní platónské a aristotelské harmonické hierarchie vytvářející pojetí dobrého lidského života na pozadí původního principu fenomenality jako takové.* Tento původní evropský princip se ukazuje jako nejzazší ospravedlnění lidské plurality a tolerance,⁵ tj. jako zdroj slibné lidské komunikace, která je s to se znovu a znovu vyrovnávat s rozdíly, napětími a konfliktními názory plynoucími z plurality lidských dispozic, znalostí a kultury.

Posttotalitní lidská důstojnost proto zřejmě spočívá ve schopnosti dotazovat veškerou realitu k nezaručeným, tj. otevřeným počátkům jevení, a uplatňovat tento základ fenomenalistiky jako počáteční rovinu vzájemného lidského uznání, komunikace a jednání. Na druhé straně byla táž rovina lidského nahlédnutí namnoze umožněna totalitním otřesem základu západní tradice, a je nyní jediným legitimním prostředím ryziho kontemplativního pohybu lidského života, tradičně

⁴ J. Patočka, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, c.d., s. 141.

⁵ Srov. J. Patočka, *Duchovní člověk a intelektuál*, c.d., s. 15.

označovaného jako BIOS THEORETIKOS, VITA CON-
TEMPLATIVA.

Je skutečností, že tato *radikální obnova lidské důstojnosti* proběhla v totalitních podmínkách jako vědomý výraz nezbytného, odpovědného mravního odporu vůči nim, a rovněž jako *trvalý budoucí projekt smyslu lidského života a světa, který klade univerzální, alternativní lidskou existenci, jež je v zásadě schopna vyrovnat se s bytostným určením techniky v jakékoliv podobě, které může nabýt*. Neznamená to nic menšího než odkrytí a reinterpretaci původního západního tvůrčího napětí mezi *duší, bytím a svobodou* jako výslovného *existenciálního* prostředí lidstva na vrcholu moderní doby koncem našeho století. Tak došlo k obnově základní lidské situace, jež umožňuje lidské svobodě, aby čelila trvalé základní alternativě dobro/zlo, pravda/nepřavda, jak to formuloval Patočka.⁶ Heideggerovské pojetí člověka jako tvora, charakterizovaného svým vztahem k bytí jako *jeho aktivní převzetí, odpovědnost, jeho nesení a tudíž svobodný, autorský postoj vůči němu*,⁷ se tak vědomě uplatňuje v praxi. Nicméně v protikladu k Heideggerovi spočíval Patočkův základní vhled v tom, že zakotvil problém bytí v zásadě mnohem původnějším a hlubším problému pohybu *zjevování se* jako takového (fenomenality), jenž je zdrojem *původního lidského času, umožňujícího pochopit bytí*.⁸ Patočkův závěr, že problém zjevování se je takový ve skutečnosti mnohem základnější a hlubší než problém bytí, znamená závažnou, hlubokou re-

⁶ J. Patočka, *Platon a Evropa*. Sv. 2. Praha 1979 (samizdat), s. 164.

⁷ Srov. tamtéž, s. 179.

⁸ Tamtéž, s. 159.

vizi Heideggerova myšlení. Její páteří je *identifikace* jevu pohybu s původním zjevováním.⁹ Patočka tak položil ontologické základy svobody a lidské důstojnosti jak posttotalitní, tak posttechnické éry včetně otázky, jež by měla být zodpovězena v první řadě: *Jaký je přesně vztah bytí, času a ukazování se?*¹⁰

Pohyb původního jevení jako nejzazší základní zdroj času, a tedy i bytí, zřetelně ukazuje na samu podmínku možnosti veškeré skutečnosti. Taková přesnost rozlišení a hierarchie svědčí o *radikálním fenomenologickém pozitivním vyrovnání s původní řeckou filosofickou zkušeností členěnou na DIKÉ, FYSIS, POLEMOS a LOGOS jako na první zdroje všeho, co jest*. Je to způsob moderní *odpovědné* rekonstrukce základního kamene i kamene úrazu západní duchovnosti, jež zároveň znamená *obrovské riziko*. Zdá se, že zde se ukazuje jediná slibná alternativa východiska z radikálního totalitního přerušení základní civilizace. Zdá se rovněž, že tím vzniká takový typ lidské důstojnosti, jenž spočívá v *základním prvku víry*. *Posttotalitní víra má takový základ v přesné a ověřitelné hierarchii, vytvářející lidský duchovní i mravní pohyb*. *Víra jako význačný základní element tohoto pohybu znamená odpovídající rozhodnost odvážit se riskantní životní volby po totalitním přerušení a absenci dějin, tj. po radikálním protipolitickém a protimorálněduchovním ztělesnění netechnické podstaty techniky*.

Podstata takovéto víry riskantní posttotalitní rozhodnosti směřuje k modernímu přeformulování původního západního pojmu dobrého lidského života

⁹ Srov. J. Patočka, *Přirozený svět jako filosofický problém*. Československý spisovatel, Praha 1970, s. 211.

¹⁰ Srov. J. Patočka, *Platon a Evropa*, c.d., s. 159.

v dobré politické obci. V pojetí řecké tradice byl princip dobrého lidského života totožný s uskutečněním ctností v průběhu celého lidského života v prostředí POLIS, jež se tak zvětčuje. Na jedné straně pouze prostředí obce umožňovalo, aby se dobrý život stal skutečností. Na druhé straně sama existence opravdového politického společenství se vždy zakládala v realizaci ctností jako své hlavní zásadě a podstatě. *Význačné řecké pojetí humanity jako trvalého cíle celoživotního úsilí, tradičně vyjadřované výchovnou koncepcí PAIDEIA, se mohlo na posttotalitním Západě obnovit s aktuálním intuitivním důrazem na implicitní orientační prvek pohybu duše jako vzmach soběstačného pohybu PRAXIS vytvářející živnou půdu celku ARETAI – lidských ctností.* Takový typ pohybu lidského života před jeho následujícím pojmovým odlišením a vnitřním rozlišením lze chápat jako *původní zjev lidské víry zároveň vázaný i svobodný vůči radikálně vybudovanému životu nikoli pro život sám.* Fenomén bytostně vzepjaté lidské víry se jeví praktickým, *dynamickým lidským* protějškem Platónova nejvyššího principu Dobra, přesněji jeho určujících charakteristických rysů: jako jednoho (TO HEN), jež je naprosto jednoduché (HAPLÚN), nedělitelné (ADIAIRETON), nediferencované (ADIAFORON), předcházející veškerou kvantitu jako její nejpůvodnější princip (ARCHÉ) a prvek (STOICHEION).¹¹

Ústředním zjevným problémem zprostředkování takto chápaného klíčového fenoménu humanity je jeho povaha, její vznosná výtečnost určující vědu, vědění a pravdu a v nejzazším smyslu umožňující, a proto zásadně odolávající veškerým diskursivním popi-

¹¹ Srov. Platón, *Parmenidés* 137 c 4–145 a 8.

sům. Nicméně však to, že nemá bázi a předpoklady, a tak umožňuje jakýkoli předpoklad a založení, opodstatňuje Patočkovu ústřední pozici a zjevování se jako takového, jež umožňuje veškeré jevy, a tím veškerou realitu. Samotná povaha *fenoménu původní lidské víry jako orientované naladění a pohybu základního zjevování* proto nezbytně zahrnuje jak pluralitu, tak univerzalitu jako své prvotní kompatibilní směry dynamiky.

V této souvislosti by Masarykův odvážný pojem náboženské demokracie¹² mohl nalézt své vlastní duchovní oprávnění. Na druhé straně jeho charakter artikuluje vrcholné, zjevně a provokativně lidské vystoupení základního fenoménu lidské víry. Ukazuje se, že takový druh humanity je typem obce, jež je výslovně založena na lidské pluralitě, která se vyjevuje jako demokracie. Původní vzepětí lidské víry jako původní lidský pohyb, který je protějškem jednosti (TO HEN) nejvyššího dobra, se prokazuje jako ryzí, nepřiměřenější výraz individuální osobní rozmanitosti. Podobně jako v oblasti metafyzické ontologie, kde původní jedinnost znamená pravý předpoklad mnohosti, jedinnost nejvyššího dobra a – mutatis mutandis – původní jev lidské víry, se jeví jako nejzazší předběžná hranice a předběžné opatření bez jakékoli předcházející podmínky, jež jen umožňuje omezení, diferenciaci, míru, kvantitu a rozmanitost světa a lidského života. Tak se zásadně vznikající ústřednost zjevování (fenomenality jako takové) rozvrhuje do jevů, tj. do reality. Odtud prvotní ontologický význam původní lidské víry v jejím vzepětí.

¹² Srov. Emil Ludwig, *Duch a čin*. Družstevní práce, Praha 1937, s. 71.

Ukazuje se, že etický a ontologický základ lidské důstojnosti rovněž kotví v ústřednosti zjevování se, zakládá *ústřední směr, reformulaci samotného pojetí celku lidských ctností*. Neznamená to nic menšího než znovu formulovat samotné jádro západní humanity, jež bylo a dosud je pod zlověstným stínem jak svého historického přetnutí totalitními režimy, tak jinými formami rozvíjejícího se, vrcholícího vzmachu bytostného určení techniky v našem století. Právě proto, že podvojný radikální stín v samotném nitru západní civilizace je osudovým plodem její riskantní povahy i původu, jako jediná cesta, jak se s ním náležitě vyrovnat, se ukazuje radikální reflexe a společné mravní jednání, jež tvůrčím způsobem vyrůstá ze základního západního nahlédnutí do ústředního původního významu otřásající předfenomenality zjevování se jako takového pro vše, co jest. *Nedostatek respektování právě tohoto velmi duchovního a mravního principu západu byl a dosud je prvotním zdrojem jeho úpadkových alternativ*. Nové vymezení mravního komplexu lidských a občanských ctností v ostrém světle zjevování se jako základní povaze je tedy, jak se zdá, smysluplným východiskem z rýsujícího se horizontu post-totalitní slepé uličky demokratické civilizace.

Aby se takový úkol řádně vyřešil, musí se obnovit vzájemná závislost statečnosti, praktické moudrosti, piety, spravedlnosti, teoretické moudrosti, uměřenosti a přátelství, i jejich bezprostřední založení v předfenomenalitě zjevování se. Bezprostřednost opětovného založení celku ctností ve všeotřásající zkušenosti zjevování se jako takového je dána právě fenoménem totalitarismu jako radikálního protipolitického a protimravního ztělesnění univerzální disponibilní, jež je bytostným určením techniky.

Když uvažujeme o příkladu takové ctnosti, jako je spravedlnost, současná diskuse o distributivní a korektivní systematicke institucionálních opatření ukazuje, že za takovou rovinou debaty vystupuje technická mentalita. Tvrdí se, že ctnost spravedlnosti je vlastně problémem adekvátních systémů a metod institucionální administrativy organizace, tj. úkolem ve smyslu aplikované techniky. Podle takového postoje by měla být spravedlnost dosažitelná aplikací přiměřeného systému a subsystémů administrativních procesů. Spravedlnost se tak jeví jako situace navoditelná a diskutovatelná organizační silou. Zjevně technické pojmání spravedlnosti nicméně opodstatňuje sklon k jiné úrovni spravedlnosti, která znamená mnohem víc než sílu institucionálních mechanismů organizace. *Mnohem více* zde není ničím menším než fenoménem vzájemného uznání práv a povinností svobodných občanů jako náležitého ospravedlňujícího prostředí mravní a právní viny a jejího vykoupení. Prostředí vzájemného mravního uznání lidí ve svobodě po své radikální totalitní likvidaci nadto rozhodujícím způsobem přispělo, aspoň v Československu, ke vzniku a obnově lidských a občanských ctností na pozadí zkušeností všedního života a míru otřeseného až ke kořenům svého významu.

Tak pouhá předfenomenalita zjevování jako takového představovala krajní mez a zároveň samotný počátek smysluplného života a světa, jenž pokud by byl uznán a sledován důsledně a zřetelně, vedl by k jinému počátku dějin poté, co totalita dějin odstranila. Platónova otázka vyjadřující mravní a duchovní vzepětí řeckého počátku dějin, otázka *jak je možná spravedlnost v duši*, se tedy znovu dá zodpovědět nyní, po radikální totalitní negaci dějin a odpovědi na nejsilněj-

ší otázku Evropy ve vrcholící éře techniky, univerzální a mnohostranné disponibility, vzkvétající v prostředí moderních demokracií. Opravdová jiná odpověď na základní otázku západního lidstva po roce 1989 se jeví jako naléhavé podání *vědomého* výsledku zkušenosti a důkladného myšlení základní priority jevení jako takového, včetně rozpomenutí na dosavadní průběh západních dějin, hluboce určených nedostatkem trvalého jasného poznání pravé povahy skutečného fenoménu procesu původního zjevování.

V takovém světle kriticky reinterpretuující obnovy zjevování jako takového se ukazuje, že ctnost spravedlnosti je v první řadě problémem mravní odpovědnosti. Nápadný totalitní úspěch při likvidování tohoto klíčového prvku původně evropské mravnosti a právních systémů byl ve skutečnosti umožněn zmíněným *moderním umělým oddělením, příkrým rozpolcením lidského života do dvou nezávislých oblastí*: veřejné racionality a objektivitu na jedné straně, a údajně jen subjektivní, osobní mravnosti a náboženství na straně druhé. Totalitní režimy představovaly radikální pokus úpadkových tendencí Západu uzavřít podstatnou propast modernosti rafinovanou a pružnou kombinací teroru a ideologicky zmanipulovaného chování zaměřenou na úplnou likvidaci individuální mravní odpovědnosti na jedné straně, a na zrušení rozdílu mezi státem a společnostmi na straně druhé. Obnovit spravedlnost po tak otřesném a zničujícím období znamená opět pečlivě definovat mravní zodpovědnost ve smyslu odpovědného překonávání moderního umělého oddělení veřejné racionální objektivitu a soukromé subjektivní mravnosti a náboženství.

To v důsledcích zahrnuje *hluboké přeformulování a rozšíření pojetí lidských práv směrem k včlenění indi-*

viduální a veřejné mravní zodpovědnosti za politické a dějinné důsledky individuálních i občanských rozhodnutí. Zdá se, že v morálním ohledu si pojetí lidských práv zaslouží podstatně doplnit o základní mravní povinnosti. Pojem spravedlnosti jako univerzálního řádu řešícího otázku lidské viny jak ve formě rovnosti před zákonem, tak v tom, že každému dává to, co namnoze vyhovuje jeho vlastním individuálním dispozicím, by se tedy měl opětovně formulovat uvedenou redefinicí přirozeného práva v případě lidských práv.

Nadto taková naléhavá redefinice ukazuje potřebu přeformulovat Aristotelův obecný pojem spravedlnosti, jež je věcí politické obce, jako souhrn veškeré mravnosti,¹³ a také poukazuje na Platónův problém možnosti spravedlnosti v lidské duši. Začneme-li spravedlností jako vlastností lidské duše, fenomén původní silné lidské víry, vyrůstající z otrásající zkušenosti zjevování se, je očividně náležitým prostředím spravedlnosti jako podpůrný pohyb, který je životním jádrem mravního řádu ctností v akci. Ukazuje se jako posttotalitní mravní půda tváří v tvář krizi demokratického lidství a občanství v éře kulminující techniky. Umožňuje důsledné filosofické myšlení schopné vyrovnat se s afektivními protiklady lidského života, a tedy vytvářet svět, který nás původně obklopuje a je nám dán. To vše ve smyslu lidské důstojnosti, jež spočívá v pojetí lidských bytostí jako skutečné domény vše umožňujícího procesu zjevování se jako takového, v podstatě daného lidskou konečností,¹⁴ a ve skutečnosti definujícího lidskou duši jako ta-

¹³ Aristotelés, *Politika* 1253 a.

¹⁴ Srov. J. Patočka, *Platon a Evropa*, c.d., s. 163.

kovou.¹⁵ Vyrovnat se s afektivní tonalitou lidské duše z hlediska původního zjevování neznamena nic méně, než kultivování afektivního lidského pohybu jako THYMOS, tj. směřování lidské existence k jasnosti¹⁶ jako původní pohyb a zdroj lidské důstojnosti. Takové kultivování je ryzím pohybem vzmachu lidské víry, poskytujícím spravedlnost lidské duše jako svůj vlastní přirozený svět.

Spravedlnost jako úplný komplex mravnosti, podporující politický, tj. občanský řád, znamená v případě svého posttotalitního vědomého založení v lidské důstojnosti jako sféře původního zjevování jiný přístup k svému projevu jako distributivní a korektivní spravedlnosti. Aristotelovo nahlédnutí, že lidské sdílení společného porozumění spravedlnosti vytváří i rodinu i stát, tedy nikoli jen stát, jak se zdá naznačovat redukováný odkaz na Aristotelovo stanovisko u Rawlse,¹⁷ jasně poukazuje na neoddělitelnost soukromého a veřejného a mravního dobra versus práva a spravedlnosti. Rawls podmiňuje mravní dobro, pojímané jako konstrukci, zavedením principů práva a spravedlnosti, tj. ve smyslu distributivní a korektivní spravedlnosti.¹⁸ Takový přístup působí jako výraz moderního nadřazování administrativní, údajně objektivní racionality tzv. soukromé a subjektivní morálce, nežli duchovnosti.

¹⁵ Srov. J. Patočka, *Evropa a doba poevropská*. Lidové noviny, Praha 1992, s. 88.

¹⁶ Srov. tamtéž, s. 83.

¹⁷ Srov. J. Rawls, *A Theory of Justice*. Clarendon Press, Oxford 1972, p. 243 (srov. český překlad: J. Rawls, *Teorie spravedlnosti*. Victoria Publishing, Praha 1995, § 39, s. 149 – pozn. red.).

¹⁸ Srov. tamtéž, s. 404 (srov. český překlad, § 61, s. 241).

V kontrastu vůči Rawlsově typicky moderní koncepci spravedlnosti se zdá, že ústřední stanovisko lidské důstojnosti, jež umožňuje skutečnost jako takovou a která je jako opravdovou oblastí zjevování se, radikálně obrací smysl distributivní a korektivní spravedlnosti. Charakteristicky moderní postavení rovnosti, odpovídající přirozenému stavu v jednostranně zvolené a vágně chápané tradiční teorii společenské smlouvy,¹⁹ se dá evidentně nahradit pojetím svobodné lidské důstojnosti, situované v prafenomenálním pohybu zjevování se. Zdá se, že taková pozice opodstatňuje porozumění dvěma uvedeným principům spravedlnosti. Požadavky obou představují nejširší možný záběr svobod pro každého a nerovnosti, o nichž se rozumně předpokládá, že jsou pro každého výhodné, stejně jako ve vztahu k postavením a úřadům otevřeným všem²⁰ potřebují, aby byly zakotveny v jiných konceptech rovných práv a výhod, tj. v *rovnosti dané svobodnou iniciativou* a ve *výhodě dané mravností porozumění celému pohybu lidského života ve vzájemném uznávání lidské důstojnosti, pojímané jako původní místo fenoménu zjevování*.

¹⁹ Srov. tamtéž, s. 12 (srov. český překlad, § 3, s. 21–22 – pozn. red.).

²⁰ Srov. tamtéž, s. 60 (srov. český překlad, § 11, s. 48 – pozn. red.).

Filosofické zdroje a současná krize rozmanitosti v jednotě

Filosofie a mýtus – duchovní a mravní základy východní otázky

Na vztah mytických a post-mytických světů převládá názor zdůrazňující negativní dopad západní spirituality na svět mýtu a jejich nesouměřitelnost.¹ Bez ohledu na odlišná východiska takových pohledů se ukazuje, že žádný z nich nebere důsledně v úvahu základní ontologickou a mravní závislost filosofie na jejich řeckých počátcích, na mýtu. Jde o závislost v napětí fundamentální povahy. Na jedné straně se filosofie zrodila z dotázání celku bytí mytologické jednoty kosmických cyklů pokračující obnovy času, tedy z otázky zacílení na jednotu, založení a rámec rozmanitosti prazákladního celku. Takový radikálně dotazující přístup zacílený na svět mýtu a rovněž na sebe sama na druhé straně implikuje klíčový mravní důsledek: „...vnitřní zvládnutí posvátného jeho interiorizací, tím, že se mu neoddáváme vnějškově, nýbrž vnitřně, se konfrontujeme s jeho bytným základem, k němuž otvírá cestu do základů otřesená lidská nejasnost, útočiště našeho životního rutinérství.“²

¹ Srov. např. K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*. Kohlhammer, Stuttgart 1953, 3. Auflage; M. Eliade, *Kosmos und Geschichte*. Rowohlt, München 1966; J. Derrida, *White Mythology: Metaphor in the Text of Philosophy?* *New Literary History*, vol. 6, n. 1 (Autumn 1974), p. 5–74; E. Said, *Culture and Imperialism*. New York, Knopf, 1993.

² J. Patočka, *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Academia, Praha 1990, s. 111.

Proto svět ducha, dějin a politiky, jenž takto vznikl, původně neznamenal negativní odmítnutí životního nahlédnutí mýtu. Nová lidská možnost nadto spočívala v pozdvžení mytického světa do nejzazší, radikální a riskantní lidské polohy neustálé verifikovatelnosti zodpovědného života v nezajištěnosti. Tím se zároveň otevřela cesta jiného, bytostně odvozeného přístupu k dotazovanému mytickému universu. Zatímco filosofie spočívá v dotazování původní mytické harmonie světa a života, jejího narušení a obnovy jako ověřitelné pravdy (např. u Anaximandra nebo Hérakleita), nabyla rozmanitost v jednotě značně rozdílnou podobu v sofistickém výkladu. Jeho základní význam předvádí známý Protagorův výrok: „Mírou všech věcí je člověk, jsoucích, že jsou, a nejsoucích, že nejsou.“³ Universu a jeho rozmanitosti se v sofistickém nahlédnutí rozumělo jako uživatelným věcem (CHRÉMATA). To konkrétně znamená, že sofisté předkládají jako legitimní hledisko omezený způsob lidského nahlédnutí světa jevů ve smyslu egotické partikularity.⁴ Takové vymezení je, jak to vyjádřil Heidegger, „pouhé omezení, tj. nicméně uchování základního stanoviska Hérakleitova a Parmenidova“.⁵ Přesto však sofistický způsob omezení filosofie právě tak jako jeho aplikovaná podoba rétoriky prokázaly nezadržitelný sklon nahrazovat filosofii. Od té doby je opravdovosti filosofického tázání v patách jeho omezující stín sofistického

³ Zl. B 1 ze Sexta, *Zlomky předsokratovských myslitelů*, překlad K. Svobody. Česká akademie věd a umění v Praze, Praha 1944, s. 116.

⁴ Srov. Platón, *Theaitétos* 152 b.

⁵ M. Heidegger, *Holzwege*. Klostermann, Frankfurt am Main 1963, S. 97.

egotismu a egoismu. Tím je dán klíčový kritický ráz, určující kontext evropské, západní duchovnosti, jehož rozmanitá, obohacená a rozvinutá povaha rovněž tvoří vůdčí duchovní smysl současné krize.

V daném rámci se napětí mezi filosofií a náboženstvím ukazuje jako fundamentální pohyb. Jeho původní ráz spočívá v otřesení a podržení mytické víry až po její kořeny ve filosofickém, sebe-zodpovědném tázání. Odtud pocházejí první filosofické koncepce světové a životní jednoty řecké filosofie a jejich niterná rozmanitost. *První filosofické rozvrhy* tak zřetelně *vystupují jako duchovní výraz nové lidské možnosti, kde jsou elementy náboženství a radikální racionality v zásadě neodlučitelné jako jednota nahlédnutí, postoje a jednání.* Takto vzniklý křehký soulad lidského života se zakládá v otřásajícím rozpoznání nesamozřejmosti veškeré skutečnosti, jež je původním terénem filosofického údivu (THAUMAZEIN). Taková duchovní pozice se nevyonořila osamoceně. Jejím zjevovým pohybem je na jedné straně veřejný politický život v napětí se světem pouhé organizace a domácnosti, a na druhé straně vznik dějin jako riskantní vykročení z cyklického navracení mytického času světa a života.

Věc politiky ve svých řeckých počátcích byla druhem soběstačnosti, jehož účel spočíval v dokonale ctnostném životě jako cíli předcházejících forem lidského soužití (domácností a vesnických společenství).⁶ Jevová podoba takto dokonalého lidského života spočívala ve svobodě a rovnosti občanů jako uskutečňování možnosti ukazovat se druhým a spolu s druhými v řeči, rozhodování a skutcích ve věci jednání celku jejich společné *obce*. Filosoficky znamená

⁶ Srov. Aristotelés, *Politika* 1252 b.

politický život první konfrontaci lidských bytostí s možností „celku života v celku“, přičemž „filosofický život se ujímá na tomto kmeni a rozvádí to, co je v něm zavinuto, uzavřeno“.⁷ Nahlédnutí Jana Patočky inspirované Aristotelovým rozlišováním způsobů činného života poskytuje základ pro vyvození počátku „dějin ve vlastním smyslu slova: dějiny jsou tam, kde se život stává svobodným a celým, kde buduje uvědoměle prostor pro rovněž takový svobodný, pouhou akceptací se nevyčerpávající život“.⁸ Tak se ukazuje, že zjev *politiky* umožňuje jak *filosofii*, tak *dějiny*.

Triadický původ západní civilizace poskytuje základ pro vědomou artikulaci problému rozmanitosti v jednotě. Zde se ukazuje principiální napětí pocházející z derivátu filosofického nahlédnutí, z jeho sofistického omezení. Filosofický, kontemplativní život⁹ pojímá svět a život jako celek. Proto nazírá jeho prvotní konfliktní povahu (POLEMOS, ERIS) jako obecně platnou charakteristiku. Takové nahlédnutí představuje původní fenomén racionality¹⁰ a důsledně požaduje „provázet věci takovými slovy, která každou rozdělí podle jejího bytí, a povědět, jak se to s nimi má“.¹¹ Na druhé straně rozdělující činnost takového původního druhu znamená, jak zdůrazňoval Patočka, schopnost vidět prvotní POLEMOS jako světlo z noci světa, jež „nechává být všechno jednotlivé a ukazovat se tím, čím

⁷ J. Patočka, c.d., s. 55.

⁸ Tamtéž.

⁹ Aristotelés, *Etika Nikomachova* 1095 b.

¹⁰ Srov. H. Diels – W. Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker*. Weidmann, Berlin 1951, Hérakleitos B 114, Anaximandros B 113; J. Patočka, c.d., s. 56–57.

¹¹ H. Diels, tamtéž, Hérakleitos B 1.

jest“,¹² tj. vidět jednotlivá, odlišná a rozmanitá jsoucna v jejich vstupu do otevřeného prostoru niterně zjednotlivěného univerza.¹³ POLEMOS je původní jednotou, jež je principiálně založena hlouběji než jakákoliv dočasná tendence nebo koexistence, protože vyvěrá z otřesu dané reality a jejího smyslu.¹⁴

Sofistický derivát filosofie, jeho omezující stanovisko, spočívá v sebeomezujícím východisku partikularity, různosti a jednotlivosti opomíjející primární jednotu, jež umožňuje jakýkoliv projev rozmanitosti a zvláštnosti vůbec. Takový odvozený postoj implikuje závažně omezený důraz na POLEMOS v rozsahu rozdělovacího a oddělovacího aspektu, tedy bez přihlídnutí k fundamentálně jednotícímu významu a rovněž bez zřetele k prvotní jednotě nejen v její základní filosofické, nýbrž také politické závažnosti.¹⁵

Souhrnně lze říci, že primárně podmiňující a původní trojjediná lidská možnost politiky, filosofie a dějin na podkladě světa mýtu stojí u zrodu dosud nanejvýš aktuální východní otázky pojímané jako problém jednoty Evropy a Západu s Asií a Afrikou. Ukazuje se tak, že dialektika jednoty a rozmanitosti, drasticky příznačná pro naše století, se nedá přiměřeně pochopit, pokud se nevezmou v úvahu její provokující kořeny, duchovní a mravní základy.

¹² J. Patočka, c.d., s. 57; srov. H. Diels, c.d., Hérakleitos B 64.

¹³ Srov. J. Patočka, tamtéž.

¹⁴ Srov. J. Patočka, c.d., s. 57–58.

¹⁵ Srov. tamtéž, s. 57.

Filosofie, křesťanství a moderna

Zdroje soupatřičnosti jednoty a rozmanitosti se přirozeně vyznačují dramatickým vývojovým pohybem, kde nelze obejít hluboký dopad křesťanství. Jeho náboženský důraz na individuální svědomí a specifický monoteismus daný základním pohybem trojjediného boha vykazuje bytostnou duchovní a mravní slučitelnost s řeckou filosofií, zejména v případech Platónova a Aristotelova filosofického úsilí (v celkové souvislosti pojetí starosti o duši). Původní filosofické pojetí lidského života *sub specie aeternitatis* nabývá ve spojení s křesťanstvím podobu významné náboženské výzvy. To v první řadě znamená, že otázka rozmanitosti v jednotě se stává úkolem přesvědčeného náboženského života.

Ve srovnání s řeckou filosofií je jeden prvek křesťanství nápadně odlišný. Je jím křesťanský důraz na individualitu, jedinečnost duše každého lidského tvora v jeho přístupu k věčné boží osobě a vyhlídce na posmrtný život. Tento příznačný rys křesťanství se ve spojení se zaměřením římského práva na osobu jako právně zodpovědný základ právních nároků stal během dějinného vývoje okcidentální civilizace důležitým zdrojem principů základních lidských a občanských práv. V daném kontextu křesťanské pojetí lidské bytosti jako božího obrazu (IMAGO DEI) vyjadřuje niterné puzení k neustálé duchovní a mravní reformě zakotvené v základním fenoménu lidské plurality a rozmanitosti. Na druhé straně se takový požadavek opravdové reformy člověka tváří v tvář bohu vyznačuje důrazem na nezastupitelný význam nábožensky založeného společenství. Jinými slovy, radikální křesťanský důraz na lidskou rozmanitost prohlubuje za-

kotvení plurality lidí a národů v duchovní a mravní jednotě ve smyslu téhož duchovního nahlédnutí – mutatis mutandis –, nyní nábožensky pročištěného, jako tomu bylo v kontextu jednoty zjevování odкрыté fenoménem základního sváru (POLEMOS).¹⁶

Původní tradici pojetí vztahů rozmanitosti v jednotě v 17. století postupně, nicméně masivně zastínilo vzrůstající intelektuální okouzlení z rozvoje a výsledků matematické přírodovědy. Celý obrat spočíval v radikálním výkladu experimentu jako rozvrhu lidské mysli, jenž poměřuje, přetváří a skutečně řídí svět. Tak se filosofie jako ověřitelná podmínka možnosti každé vědecké disciplíny zdála být nahraditelná pojetím experimentu matematicky založené moderní přírodovědy.¹⁷ Během 17. století uskutečnila nově vzniklá matematická přírodověda a jí inspirovaná moderní filosofie lidské racionální subjektivity intelektuální ofenzívu proti nejzazšímu založení poznání v křesťansko-filosofické kontemplaci. Fascinace matematickou přírodovědou založenou v experimentálních projektech byla neodolatelná do té míry, že teologické a s ní spjaté filosofické nahlížení věčnosti jako zdroje rozmanitosti v jednotě v jejím světle značně pobleedly. Poznávání objektivní reality založené na matematicky rozvržených experimentech se krok za krokem intenzivně prosazovalo jako jediná ověřitelná pravda. Filosofická a křesťanská koncepce poznání se počala chápat jako něco iluzorního a klamného. Objektivní svět se stal primárně pochopitelným podle ztvárňujícího po-

¹⁶ Srov. Augustinus Aurelius, *De civitate Dei*, III/3 (česky Aurelius Augustinus, *O Boží obci*. Vyšehrad, Praha 1950 – pozn. red.).

¹⁷ Srov. H. Arendt, *The Human Condition*. University of Chicago Press, Chicago 1958, cap. 32, passim.

stupu matematicky projektovaných experimentů, přijímaného za vůdčí měřítko pravdy vymezené jako adekvace věci a takto pojatého vědeckého konceptu, a nikoliv jako „něco“, co není a nikdy nemůže být věcí. Tak se prosadilo moderní pojetí přesnosti jako *vypočitatelnosti*. Skutečnost, že podmínkou možnosti experimentální a reálné vypočitatelnosti je „něco“, co takovou vypočitatelnost zásadně umožňuje, je tudíž nevypočitatelné a mnohem pravdivější a přesnější, byla oslnivými revolučními úspěchy matematické přírodovědy zatlačena do pohodlného zapomnění.

Filosoficky se takový radikální posun zřetelně ukazuje ve Spinozově výkladu Descartesovy filosofické sebejistoty vědomí a s ní související transparentní konstrukce světa MORE GEOMETRICO ve smyslu *absolutní platnosti*. Ve Spinozově pojetí byl takový způsob suverénního lidského sebepotvrzení zároveň nejautoritativnějším zdrojem, podmínkou možnosti jistého poznání boží existence. Karteziánsky jasná a zřetelná forma poznání u Spinozy poskytuje jakýkoli obsah včetně poznání boha. Spinoza nadto myšlenkovou racionalitu „z čisté mysli“ striktně odděluje od „nahodilých pohybů těla“.¹⁸ Spinoza dospívá ke stanovisku jednoznačné subjektivizace veškeré skutečnosti. De facto vyvozuje a klade absolutní závislost reality na subjektivistické racionalitě domněle objektivní vědeckosti, jež se stává suverénní, absolutní vůlí, vlastně libovůlí svrchovaného pána a vlastníka všeho, co jest, tedy sjednocující MORE GEOMETRICO veškerou individualitu, partikularitu a rozmanitost univerza. Nicméně fakt, že převažující moderní stano-

¹⁸ Srov. B. Spinoza, *Opera, Tractatus de Intellectus Emendatione*. Hg. C. Gebhard, Heidelberg 1924, S. 34.

visko pochází z individuálního sebepoznání subjektu, naznačuje, že se stále uchovává jistý odlesk filosofického nahlédnutí archetypů reality a její pravdy.

Ve filosofii politiky se univerzální a jednotící moderní požadavek racionality ztotožněné s vůlí a vtělené do svrchovaného ovládání jednotlivců nejzřetelněji projevuje v Hobbesově a Rousseauově pojetí společenské smlouvy založené na naprosté poddanosti individuálních vůlí a právních požadavků občanů suverénovi nebo kolektivní instituci ztělesňující *obecnou vůli*. Výsledná suverénní vůle se pokládala za vždy správnou a spravedlivou,¹⁹ protože *racionální ve smyslu sebezáchovy*. V sepětí s přírodovědně scientistickým osvícenstvím francouzských encyklopedistů takto pojatá koncepce společenské smlouvy převládla jako určující stanovisko Francouzské revoluce. Rovněž ustavila svou kvazináboženskou podobu kultů Rozumu a následně Nejvyšší bytosti. Jejich mocenské požadavky směřovaly proti existujícím konkrétním formám názorových orientací a identifikací.

Kvazináboženský projev Francouzské revoluce představoval zároveň s politickým fenoménem Jakobínství první dějinnou předzvěst inherentního totalizujícího nároku ideologie jako principu veřejného jednání. Později si osvojil vypracovanou kvazifilosofickou podobu v okruhu levého hegelovství zacíleném proti filosofickému myšlení a náboženství, mylně spojovanému s politickým absolutismem. Vznikl marxistický systém materialismu domněle objektivních přírodních a historických zákonitostí, prohlašovaný za univerzálně platnou vědeckou racionalitu a postulující dosavadní vývoj Okcidentální civilizace

¹⁹ Srov. J. J. Rousseau, *Rozpravy*. Svoboda, Praha 1978, s. 228.

jako pohyb odcizení lidské podstaty, který je nyní třeba zvrátit.

Ideologický obrat představoval moderní pseudofilosofický posun od pojetí vědění založeného na pohybu zhotovování v podobě experimentu k jeho samotné *procesualitě*. Jinak řečeno, ukončenost procesu, jeho faktický cíl je čím dál méně důležitý než samotný proces. Dopad takového významového zvratu je podstatný. Na hodnotové stupnici lidských činností zaujímá první místo bytostné určení úživné práce jako látkové výměny mezi lidským organismem a přírodou, jejíž nekonečný pohyb udržuje život lidského druhu.²⁰ Dehumanizovaný produkčně-konzumní proces lidské sebezáchovy zaujímá místo primární lidské hodnoty radikální výzva tradičním okcidentálním interpretacím problému rozmanitosti v jednotě.

Podobná výzva se rovněž odvíjí z pozitivistického nahlédnutí reality jako čisté, v zásadě *neinterpretovatelné* oblasti faktických, individuálních a rozmanitých jevů. V analogii k důrazu na procesualitu jako privilegovanou objektivitu prohlašuje pozitivistická, údajně vědecká objektivita svou svrchovanou nadřazenost nad domněle zastaralým nahlédnutím filosofie a křesťanského náboženství. Obojí proud kvazifilosofického uvažování vytváří přirozené sepětí. Obě vzájemně slučitelné moderní vize nezávislé a nejvyšší objektivity jak v podobě nekonečného procesuálního pohybu, tak ve formě autonomních, faktických a neredukovatelných daností představují radikální úsilí proměnit rozmanitost a jednotu v nerozlišitelný celek domnělé objektivity a vyspělé, osvícené racionality. Podvojný marxisticko-pozitivistický trend zjednodušujícího mo-

²⁰ Srov. H. Arendt, tamtéž.

derního uvažování lze doplnit jednostranně interpretovaným kantovským pojmem svobody a autonomie rozvažování a rozumu nezávislých na přírodě a v pozitivní verzi praktického rozumu pojatého jako nezávislé zákonodárství.²¹ Takový filosofický výklad Kanta, ignorující zakotvenost autonomie v transcendentálních idejích, znamená naprostou hegemonii subjektu. Kantova deontologická vize lidského světa proto důrazně tvrdí, jak uvádí Michael J. Sandel, že „tak jako má právo přednost před dobrem, má subjekt přednost před svými účely“.²² Radikální důsledek Kantova pojetí svobody rozumu-rozvažování-vůle jako autonomie fakticky hypostazuje racionalitu subjektu jako všeurčujícího, jednotícího principu rozmanitosti.

Okcidentální duchovní a mravní tradice nicméně zrodila alternativní pojetí moderního osvícenství, jež se zásadně přihlašuje k původnímu duchovnímu a mravnímu založení západní civilizace, vytváří její vědomou syntézu s charakteristickým moderním důrazem na niternou nezastupitelnost duchovní subjektivity a nedotknutelnost občanských práv a svobod lidské bytosti. Jde o zřetelně demokratické zaměření filosofických koncepcí Komenského, Leibnize, Locka, Montesquieua, Herdera a Hegela. Nehledě na jejich nepopíratelné odlišnosti se všechna uvedená pojetí zjevně shodují v důrazu na skloubení plurality a rozmanitosti jedinečných, mravně ukotvených přístupů individuí a lidských společenství s jednotícím duchovním a mravním založením lidství a univerza, jež

²¹ Srov. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 533, A 450; I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*. Einleitung, § 8.

²² M. J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge University Press, Cambridge 1982, p. 7.

bytostně přesahuje člověka, jeho společenství a svět.

Soustavně se ukazuje, že imanentní napětí západní spirituality vyjevuje svou radikálně umocněnou povahu jako svár na jedné straně mezi rozličnými racionalistickými pojetími jednostranných, v zásadě slučitelných subjektivizací nebo domněle vědeckých objektivizací světa a života. Na druhé straně vystupují filosofická pojetí moderní éry, jež uznávají rozhodující význam původního založení západního ducha rovněž pro moderní problémy včetně vztahů mezi rozmanitostí a jednotou. Spory mezi oběma směry dospěly ve světových konfliktech dvacátého století ke svému vyvrcholení. V tomto osudovém vývoji prokazuje klíčový význam duchovní, a odtud politický obrat, který se uskutečnil v Německu devatenáctého století.

Německý duchovní zdroj současné světové krize

Niterné napětí moderního, filosoficky inspirovaného nacionalismu podal J. G. Fichte pod zjevným vlivem Herderova filosofického pojetí humanity.²³ Fichtovi bylo zřejmé, že seriózní filosofické pojetí nacionalismu, jeho opravdové duchovní zakotvení, je podvojnou, bytostně dvojnásobnou věcí, kterou je každopádně třeba uskutečnit. Podle Fichteho je přirozeným pudem člověka „pěstovat a vzdělávat věčnost v časovosti – nejen nepochopitelným způsobem a ve vztahu k věčnému smrtelnými zraky neproniknutelnou

²³ Srov. J. G. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Buch XV (srov. český překlad: J. G. Herder, *Vývoj lidskosti*. Jan Laichter, Praha 1941 – pozn. red.); J. G. Fichte, *Reden an die Deutsche Nation*. Rede 8.

propastí, nýbrž viditelným způsobem pro samotné smrtelné oko“.²⁴ Na druhé straně se Fichte odvolává na instanci každého „ušlechtilé myslícího“, který chce a přeje si „ve svých dětech a opět v jejich dětech znovu a lepším způsobem (auf eine verbesserte Weise) znovu opakovat vlastní život a v jejich životě přežívat na této Zemi zušlechtěný a zdokonalený dlouho poté, co zemřel“,²⁵ jako na obecnou záruku takové duchovní touhy a požadavku lidských bytostí. Fichtovi bylo zřejmé, že ona specificky lidská touha může být naplněna řádem věcí uznávaným „jako věčný a schopný přijmout do sebe věčné“.²⁶ Povaha zvláštního, hledaného a potřebného řádu je u Fichta výslovně dvojznačná:

„Takový řád ale nelze uchopit žádným pojmem, nicméně je přesto vpravdě faktickou zvláštní duchovní přirozeností lidského prostředí, z níž člověk sám vzešel s veškerým svým myšlením a jednáním a svou vírou ve věčnost, národ, z něž pochází, ve kterém byl vzdělán a vyrostl v to, čím nyní jest.“²⁷

Fichte nazval dvojznačný duchovní smysl (příroda- duch) národa „určitým zvláštním zákonem vývoje božského ze sebe“.²⁸ Řecký vzor Fichtova pojetí národa, přímo vztaženého ke koncepci občanství, v případě německého národa rozšířený na světoobčanství v obecném, duchovním smyslu, je očividný a výslov-

²⁴ *Fichtes Reden an die deutsche Nation*. Deutsche Bibliothek in Berlin, Berlin 1912, S. 152.

²⁵ Tamtéž, S. 153.

²⁶ Tamtéž, S. 154.

²⁷ Tamtéž.

²⁸ Tamtéž, S. 155.

ný.²⁹ Podle Fichta jsou neněmecké národy, obdobně jako tomu bylo u Řeků, barbaři, ponořeny a osudově zachváceny pojetím věčného cyklického pohybu všeho, co jest. Jsou tak spoutány zaostalou filosofií dějin a ohrožují jediného zdravého, německého ducha.³⁰ Nadějný, opravdově duchovní německý národ je ve Fichtově pojetí nadto svou podstatou široce otevřen všem svým příslušníkům, zatímco ostatní národy Fichte charakterizuje jako bytostně exkluzivní a feudální ve věci šíření vzdělání.³¹

Fichteho intenzivní zdůrazňování duchovně-demokratické jedinečnosti německého národa, jež vzniklo v situaci francouzské okupace území Napoleonem, výrazně posílilo přírodní, nevědomý prvek jeho původně harmonické, dvojznačné filosofické koncepce národa. V průběhu německých dějin 19. století se tato přemrštěnost stala osudnou. Nejprve hegelovská levice filosoficky přetvořila Fichtovo mesianisticko-nacionalistické krátké spojení v dravou a vlivnou materialistickou kritiku Hegelova filosofického úsilí, jež původním způsobem slučovalo dosavadní metafyzickou tradici s moderní filosofií subjektivity do filosofie duchovních dějin. Její novohegelovské odmítnutí spočívalo v povrchním oznámkování Hegelova myšlení jako apologie tehdejšího nespravedlivého politického uspořádání v Německu. Místo toho se podle marxistického názoru měla osvojit koncepce objektivních, materialistických zákonitostí přírody a dějin, aby tak došlo k obratu dosud odcizeného, nepravého pohybu dějin. Tak byl poprvé výslovně formulován poža-

²⁹ Srov. tamtéž, Rede 7, S. 137–138.

³⁰ Srov. tamtéž, S. 139–140.

³¹ Srov. tamtéž, S. 139.

davek nahradit filosofií ideologií jako intelektuální podmínka možnosti vzniku a rozvoje totalitní mentality.

Jako klíčový politický a kulturní otřes německých dějin 19. století se zdá být neúspěšné úsilí sjednotit Německo v r. 1848 pomocí směsice liberálního idealismu, spoléhání na centrální administraci a nacionalistického šovinismu velmocenského ražení. Intelektuální důsledky neschopnosti a neúspěchu frankfurtského sněmu spočívaly v celkovém odklonu od filosofického, idealisticky inspirovaného politického stanoviska k jednoznačně materialistické politice spjaté s centralisticky institucionálním liberalismem. Takto zaměřená převládající tendence vytvořila příznivé prostředí následné Bismarckovy koncepce německé politiky orientované na spojení nacionalistických a liberálních politických směrů k vytlačení Rakouska z Německého spolku a potlačení liberální kritiky velmocenskými úspěchy. Důsledně materialistickou podstatu tehdy vzniklé evropské a světové politiky Německa poměrně přesně vystihl známý Bismarckův výrok z r. 1862: „Velké otázky doby se nerozhodují řečmi a rozhodnutím většiny ..., nýbrž železem a krví.“ To znamenalo výslovnou, sebejistou německou výzvu a odmítnutí základních duchovních, mravních a politických hodnot evropské a demokratické civilizace. V takovém duchu se intelektuální podstata následného úporného geopolitického úsilí sjednoceného Německa společně s jemu stále oddanějším Rakouskem-Uherskem vykazovala jako deficientní modus západní spirituality, materialisticko-instrumentální zvrát opravdové duchovní a mravní zodpovědnosti lidských individuí a jejich společenství, a sice ve vypjatě moderní podobě. Ta spočívala v jednotlivém propojení mezi imperiál-

ními záměry šovinisticko-rasistické, vojenské a ekonomické povahy ve světovém měřítku a centralistickým liberalismem antidemokratické a protifederalistické orientace. Tak se aliance Německa a Rakouska-Uherska zaměřila na materialistickou, antidemokratickou mocenskou ofenzívu proti dominantnímu světovému postavení Britského impéria s konečným cílem ovládnutí Evropy a světa. Jinými slovy, německo-rakouské spojení v první světové válce zápasilo o konečné řešení východní otázky v jednoznačně násilné, ducha okcidentální civilizace popírající podobě. Materialistická alternativa demokratické civilizace se tak poprvé v lidských dějinách stala globální hrozbou, jež radikálně překročila intelektuální a provincionální hranice. Světovou dějinnou scénu tak ovládl svár mezi tradičním problémem rozmanitosti v jednotě a závaznou univerzální výzvou komplexního materialismu usilujícího o eliminaci rozmanitosti materialistickým a násilným principem jednoty.

Rezistence, problémy a ofenzíva demokratického ducha

Osudová intelektuální a politická výzva moderního materialismu se ve své paradigmatické německé podobě zrodila jako syntéza francouzského typu centralizujícího administrativního liberalismu s rasově založeným nacionálním imperialismem Německa. Výsledná, krajně agresivní názorová směsice se setkala s přirozeným dvojitým odporem. Na jedné straně jej vytvářela demokraticky založená a uspořádaná část světa, zejména jeho anglosaský kulturní okruh se svou vlastní liberální tradicí, hluboce zakořeněnou v du-

chovní a mravní, typicky idealistické podstatě evropanství a demokratické civilizace.

Na druhé straně vznikl podobný druh odporu v samotném středu německého kulturně-politického projektu, na území Rakouska, později Rakouska-Uherska. Soustředil se v první řadě mezi inteligencí a politickou reprezentací slovanských a románských národů rakouské monarchie. Tento zjevný kulturně-politický proud pak zejména v českých zemích přijal anglosaskou koncepci liberalismu včetně zakladatelských prvků americké demokracie (viz např. popularitu Tocquevillovy *Demokracie v Americe* mezi českými politiky v polovině 19. století). Výslovně rovněž obnovil vlastní západní tradice, v českém případě s nápadným důrazem na husitskou a pohusitskou reformaci, a zmíněný osvícenský proud, jenž výrazně akceptoval původní, duchovní a mravní tradice Evropy. V takovém duchu vypracoval František Palacký původní a dosud aktuální pojetí filosofie dějin s explicitním důrazem na otázku rozmanitosti v jednotě.

Palackého filosofie dějin spočívá v rozlišování dvou základních trendů dějin lidstva. Na jedné straně Palacký rozlišoval pokračující centralizaci v historickém dění, vytvářející téměř „jako jádro jeho obsahu“,³² a kladl přitom důraz na pohyb od původní nesčetné plurality a rozmanitosti individuí a samostatných „mocí, národů, států, jazyků, náboženství, mrávův a zvykův, ústav atd.“³³ V průběhu dějin se původní stav nesčetné rozmanitosti lidstva stále více redukoval v důsledku zjevného centralizujícího pohybu: „...všude vytvářejí se středy gravitační, které po-

³² F. Palacký, *Úvahy a projevy*. Melantrich, Praha 1977, s. 87.

³³ Tamtéž, s. 87–88.

zději samy zas spadají v gravitační dosah těžiště ještě mocnějšího. Za našich dob (text pochází z r. 1846 – MB) věc dospěla již tak daleko, že všechny na zemi ještě jsoucí moci ústřední lze přehlédnouti a spočítati, a každý ví nebo cítí, že sjednocující a v jedno utvářející postup mezi národy pozemskými ještě daleko nedospěl konce. Tato centralisace s civilisací vůbec jdou ruku v ruce a vespolečně se podporují; obojí jest v podstatě vítězstvím ducha nad hmotou, jediného a sjednocujícího rozumu nad nekonečnou rozmanitostí věcí“.³⁴ Trend dějinné centralizace se politicky projevuje jako centralizace státní moci.³⁵ Jde o jev, který podle Palackého již dospěl k vrcholu. Palacký takový závěr odůvodňoval následujícím zjištěním: „...ústřední moc státní již skoro, jak se zdá, do nezměrnosti stupňovaná, podle věčného přirozeného zákona polarity také již v jsoucnost probudila moc protivnou ještě silnější, totiž moc veřejného mínění“.³⁶ Takto identifikovaný druhý trend lidských dějin prokazuje svou nadřazenost nad centralizací státní moci dvojím způsobem. Především se podle Palackého ukazuje, že další civilizační zlepšení mnohem více podporují veřejné mínění než ústřední politickou moc. Za druhé se „podle věčného přirozeného zákona polarity“ začal vyvíjet národní princip, jenž se osvědčil jako nový mocný činitel světových dějin vytvářející protiváhu „zjednotejňující moci centralizace“.³⁷ Zároveň Palacký zdůrazňoval, že ve srovnání

³⁴ Tamtéž, s. 88.

³⁵ Srov. tamtéž, s. 91.

³⁶ Tamtéž.

³⁷ Tamtéž.

s ústřední státní mocí a veřejným míněním je národní princip „jaksi indiferentní“.³⁸

Ve své pozdější interpretaci dvou hlavních trendů světových dějin z r. 1865 Palacký více zdůrazňoval pozitivní aspekt světové centralizace daný význačným zjevem inteligence. Skutečnost, že vrstva inteligence se v celosvětovém měřítku stala jakoby jediným publikem. K tomu přistupuje vzrůstající pokrok komunikačních prostředků, způsobující, že city a myšlenky vyjádřené na jednom místě se rychle sdělují a šíří do dalších zemí a „nalézají okamžikem ohlas i soucit anebo odpor u všech národův i všech vrstev společenských“.³⁹ Palacký dospěl k závěru, že duchovní založení zákonů světových dějin se vyznačuje niternou pohybovou rovnováhou, jež vcelku zamezuje nebezpečí jednostrannosti. Jednotící pohyb sourodosti a shody proto vyvolává odporující pohyb rozmanitosti. Jako názorný příklad se nabízí tendence ke sjednocování národů. Komunikace mezi jednotlivými národy rovněž posiluje vědomí vzájemných rozdílů a odpor proti jejich unifikaci.⁴⁰ Souhrnně Palacký zjišťuje, že „uniforma všehomíra nebyla i nebude nikdy přikázáním božím“.⁴¹

Filosofie dějin Františka Palackého se politicky orientovala na řešení problému rozmanitosti v jednotě jako základní východisko úsilí o federalizaci rakouské monarchie. Převládající, v první řadě německá opozice proti takovému programu demokratické

³⁸ Tamtéž, s. 92.

³⁹ Tamtéž, s. 343.

⁴⁰ Srov. tamtéž.

⁴¹ Tamtéž.

rekonstrukce bytostně pluralitního, mnohonárodního území imperiálního Rakouska ve středu Evropy, nicméně způsobila opakované neúspěchy Palackého záměru. Šlo o zlověstný vývoj, který svými důsledky významně přispěl ke světové pohromě první světové války. Nadto poučně osvětlil její určující povahu a klíčový význam pro dějiny XX. století.

Zahájení a rozpoutání první světové války Němcem a Rakouskem-Uherskem ve skutečnosti znamenalo politické *vyhlášení války zásadám demokratické civilizace zakotveným v lidských a občanských právech*. Hlubší duchovní zdroje tak významného konfliktu spočívaly v odhodlaném úsilí rozmanitých koncentrovaných proudů materialistické deficiencie západní duchovnosti ujmout se bezkonkurenční světovlády. Konečné řešení zásadní otázky rozmanitosti v jednotě se tak mělo uskutečnit ve světovém měřítku.

Intenzivní násilná snaha Německa a Rakouska-Uherska o komplexní řešení východní otázky vyvolala neméně významnou odpověď. Krátce po zahájení první světové války vzniklo přirozené spojení mezi napadenými demokratickými státy Dohody (později i USA) a duchovně založeným politickým a vojenským odporem utlačovaných národů Rakouska-Uherska proti německo-rakouskému ohrožení demokratické civilizace.

Bezprostřední výsledek první světové války byl nesporně působivý a zároveň představoval náročnou výzvu, mravní povinnost demokratických vítězů. Porážka evropských autokratických mocností jako zřejmý politický výsledek první světové války v globálním kontextu znamenala imperativní úkol: *Komplexní, hluboce založenou a odhodlanou rekonstrukci Evropy na demokratických základech*. Jeho hloubka spo-

čivala ve vědomém uplatňování duchovních a mravních kořenů evropanství. Evropa by se tak nepochybně stala stabilní a klíčovou oblastí demokratické civilizace.

Demokratické mocnosti Dohody nicméně nereagovaly adekvátně, a tudíž prohrály mír. Závažný nedostatek mravní rozhodnosti, jednoty a statečnosti spolu s absencí základní koncepce způsobil, že původně spojenecké demokracie nezvládly náročnou světovou globální odpovědnost, jež vyplývala z jejich vítězství v první světové válce.

Jak bezprostřední důsledky, tak konečné výsledky jejich pochybného postoje byly osudové. Způsobily závažnou krizi, jejíž ozvuky se rovněž podílejí na současných nesnázích. V globálním rozměru tehdejší protidemokratická hnutí brzy rozpoznala svou příležitost a lačně se jí chopila. V Rusku a v Německu navíc došlo k jejich radikální přeměně v totalitní režimy jako alternativy lidské existence. Tím byla v samotných základech přerušena západní a demokratická civilizace. *Duchovní zdroje totalitního obratu pocházejí ze soustředěného umocnění deficientních modů západní spirituality. Vůdčím principem totalitního dějinného zvratu byla a dosud je likvidace mravní odpovědnosti. Tak dochází k radikálnímu řešení problému rozmanitosti v jednotě ve prospěch jednoty ideologické. Rozmanitost zároveň prochází neméně radikální proměnou v totálně říditelný konglomerát vykořeněných a atomizovaných jednotek. Teoretická a pseudo-morální základna totalitních režimů spočívá v komplexním a důkladném materialistickém revizionismu. Důležité rozdíly mezi marxistickou třídní a nacistickou rasovou koncepcí spočívají pouze v relativní hloubce jejich vypracování. V retrospektivním pohledu se globální konflagrace*

první světové války ukazuje jako předzvěst a podmínka možnosti budoucích konfliktů mezi demokraciemi a totalitními režimy, kde duchovní problém rozmanitosti v jednotě sehrává rozhodující úlohu. Porážka nacistického Německa mohla v éře jaderných zbraní znamenat jen pokračování světové války proti totalitě v podobě studené války. V současnosti jsou běžná optimistická rčení, jež hovoří o jejím konci v souvislosti s rozšířením oblasti demokracií do střední a východní Evropy v r. 1989 a v následujícím období.

Vítězství demokratického světa v obou dosavadních stádiích konfliktu s totalitními režimy nebylo samozřejmé. Vyžadovalo dlouhodobé krajní vzepětí opravdového mravního odhodlání a solidarity při společném jednání demokratických politiků a řadových občanů oddaných demokratickým hodnotám na celém světě. Takové klíčové dějinné odhodlání znamená celistvý příklon k univerzální, pokaždé specificky a tradicí utvářené koncepci rozmanitosti v jednotě. V současné době by bylo závažnou a osudovou chybou domnívat se, že dlouhodobý globální konflikt demokracií s výzvou totalitních režimů a hnutí, který předznamenala a umožnila první světová válka, je překonanou historií. Byla to v zásadě tatáž iluze, již se oddalo veřejné mínění demokratických zemí po vítězném ukončení první světové války a která ve svých důsledcích masivně přispěla k mnohem horší katastrofě druhé světové války. Tentýž druh nakažlivé naivity demokratického světa vysvětluje drastický fakt, že studená válka demokracií se sovětským komunistickým totalitním režimem skončila, především díky rozhodnému překonání politiky zadržování komunismu prezidentem Reaganem, teprve více než čtyřicet let po jejím zahájení.

Na úrovni obecných principů je jádrem problému nanejvýš významná duchovní, mravní a ve svých důsledcích politická krize demokratické civilizace. Jejím zdrojem je *přetrvávající neujasněnost ve věci přesvědčivé a závazné syntézy duchovních a mravních elementů západní a demokratické civilizace s politickým životem demokratických států a jejich širších seskupení*. V konkrétnější podobě se přísné oddělování politiky jako racionální veřejné sféry od individuálního mravního přesvědčení občanů chápaného jako výlučně soukromá záležitost ukazuje jako neudržitelný předsudek hlavního proudu osvícenství a s ním spjatého liberalismu. Jeho přežívání a další vývoj je v zásadě prvotním zdrojem dějinně-politické neujasněnosti a pojmové neucelenosti demokratického světa v jeho klíčovém globálním konfliktu s radikálními materialistickými alternativami okcidentální a demokratické civilizace.

Uvedený typ liberalismu včetně soudobých postmodernistických verzí se jasně projevuje jako programové odmítnutí jakýchkoliv obecných principů ve prospěch tzv. „vyprávění“ nebo jednotlivých událostí. Místo společného jádra vědění, jež musí nevyhnutelně utvářet každé prozíravé jednání, se klade důraz na *absolutní rozmanitost* a následnou „potřebu věnovat stejnou pozornost každému hlasu“.⁴²

Takový důkladný zvrát spjatý se systematickou vágností a polovičatostí se nadto prokazuje jako radikálně protivědecký a znamená systematickou intelektuální rezignaci v nanejvýš nebezpečné době, „kdy biologické vědy umožňují manipulaci lidského chová-

⁴² Srov. R. D. Masters, *Beyond Relativism*. Dartmouth College, University Press of New England, Hannover 1993, p. 148.

ní a genetiky k politickým účelům“.⁴³ Jinými slovy, exponenciální růst dosud nevidaných technologií krajně umocňuje rozsah manipulovatelnosti celých společností⁴⁴ a tím podtrhuje převládající nápor uvolňované síly jako zlověstného znamení dvacátého století.⁴⁵ Globální konflikty v dané souvislosti bytostně přispívají k vnějškovému a niternému ochuzování člověka tím, že ničí jeho nezastupitelnost a *naprosto* jej ztotožňují s jeho rolemi.⁴⁶ Tento očividný trend znamená silné pokušení opakovat totalitní projekty ustavující radikální alternativu lidské existence. Tváří v tvář takové skutečnosti je zřejmé, že duchovní a mravní odpovědnost demokratické civilizace po r. 1989 je nesmírná.

Právě tak po politické stránce by pohled na současný svět po rozšíření demokratických režimů do východní části Evropy měl stačit k odmítnutí pacifistických iluzí. Totalitní režimy včetně čínské velmoci představují stálé nebezpečí ohrožující demokratický svět. Demokratické přeměny v zemích dlouhodobě ovládaných komunistickým totalitarismem jsou často problematické a nad jejich budoucností se z mnoha dobrých důvodů vznáší otazník. Komunistický totalitarismus zde často v různé míře nabyl nacionalistickou podobu. Mnohé islámské země jsou vystaveny vlně totalitního fundamentalismu, jež některé z nich zcela ovládla, vyhlašujíc válku demokratické civilizaci. Celoevropské uvolnění po r. 1989 při-

⁴³ Srov. tamtéž.

⁴⁴ Srov. tamtéž.

⁴⁵ Srov. J. Patočka, c.d., s. 123.

⁴⁶ Srov. tamtéž, s. 125.

značně oživuje snahy revidovat výsledky světových válek, zejména v Německu, Rakousku a Itálii. Revizionistický ressentiment zde nezřídka dosahuje úrovně politického ovlivňování a jednání. Obdobné úsilí v případě výsledků studené války nebezpečně ohrožuje nedávné demokratické změny v ruské vnitřní a zahraniční politice. V celkovém pohledu se jasně ukazuje, že jak evropské, tak světové přeměny způsobené první světovou válkou nyní vrcholí ve svých kritických momentech. Takový dějinný pohyb podtrhuje naléhavost a nezbytnost mravně odhodlaného návratu současného demokratického světa ke splnění jeho dějinné povinnosti: *Sjednotit se na mravně duchovním základě a odtud s krajním uplatněním občanských ctností uskutečňovat globálně pojatou, demokratickou koncepci východní otázky, demokratickou rekonstrukci Evropy a celého světa.* Takové je dějinné poslání demokratické civilizace, jež je třeba odhodlaně a společně začít realizovat dříve, než bude opět pozdě.

Problém rozmanitosti v jednotě tak získává konkrétní a nanejvýš aktuální rozměry. Akutní nebezpečí neujasněnosti a zaměňování obou pojmů, jehož duchovní kořeny spočívají v rozmanitých, vzájemně se doplňujících formách deficientních proudů okcidentální spirituality, se po r. 1989 projevuje v intenzivní politické podobě. V rámci převládající „strategické interakce nové geopolitiky“⁴⁷ se rozvíjí zlověstný, téměř sponzánní proces, který představuje současný deficientní

⁴⁷ Srov. P. Hassner, An Overview of the Problem. In: *War and Peace: European Conflict Prevention*. Chaillot Paper 11, Institute for Security Studies – Western European Union, Paris – October 1993, p. 4–16, citát p. 7.

modus světového dějinného trendu označeného Palackým jako světová centralizace.⁴⁸ Pierre Hassner jej popisuje následujícím způsobem: „... mechanismy náklady a interakce, jež jsou mimo kontrolu států a zahrnují finanční kanály a jejich manipulaci, obchod s drogami a se zbraněmi, komunikační revoluci, vysílání osobnostních symbolických vzorů (broadcasting of images) a šíření korupce a násilí ve světě, ve kterém státy, ať už demokratické nebo totalitní, vyvinuté nebo nedostatečně vyvinuté, stále méně kontrolují společnost. Mezinárodní vztahy se stále více utvářejí jako kombinace nejméně tří typů procesů: *vzájemný vliv* strategií (zejména diplomatických a vojenských), *vzájemná závislost* zájmů (zejména ekonomických) a *vzájemný průnik* společností (zejména z demografického a kulturního hlediska). Tvrdím, že tento třetí typ vztahů, jenž je mnohem difúznější a obtížněji kontrolovatelný, má stále větší význam ve srovnání s klasickými typy (eskalace a intervence – MB) a že na ně má zpětný dopad tím, že způsobuje nový ekonomický rozruch a nová rizika násilí.

Co stále více charakterizuje novou geopolitiku je skutečnost, že jí lze stále méně a méně rozumět jako formě souhry mezi racionálními činiteli. Ani hranice systému, ani to, co je v sázce při vzájemném působení a jeho pravidla, a dokonce ani povaha a identita činitelů se neukazují jako definovatelné jednou provždy. Zdá se, že to, co ovládá interakci, je neomezený, nejasný a nekontrolovatelný proces.“⁴⁹

To znamená, že neomezený, amébovitý proces účinně stírá rozdíly dobra a zla a potlačuje lidskou

⁴⁸ Srov. F. Palacký, tamtéž.

⁴⁹ P. Hassner, tamtéž.

schopnost „vždy a za všech okolností volit ten nejlepší z daných možných životů“.⁵⁰ Jinými slovy, *masivní globální tendence k univerzální indiferenci ve skutečnosti úspěšně likviduje celý problém rozmanitosti v jednotě z velice podobných východisek, jak to prováděly a dosud činí totalitní systémy*. Nadějně východisko z takové globální slepé uličky je nicméně myslitelné. V dané souvislosti a jako východisko dalšího zkoumání je na místě uvést tři myšlenky různých autorů, jež se při srovnání vzájemně doplňují.

Nejdříve současné stanovisko Rogera D. Masterse: „Nemožnost definitivního *podrobení přírody* nevyhnutelně znamená, že některé sociální konflikty se nebudou moci vyřešit nárůstem zdrojů síly dostupných všem. Fakta lidské existence zajišťují, že budou existovat konkurenční požadavky, které bude někdo muset rozsuzovat. To nás přivádí k hodnotě *přirozené spravedlnosti*: jsme zavázáni, pokud je to lidsky možné, vyhledávat spravedlivá a poctivá rozhodnutí podle přirozenosti. Platón viděl uskutečňování spravedlnosti v individuu, jestliže každá část duše (neboli osobnosti) vykonává svou přirozenou funkci; spravedlnost ve společnosti definuje jako situaci, kdy každá sociální třída vykonává svou vlastní funkci. Místo neohraňovaných požadavků na druhé ve jménu přirozených nebo občanských práv na nás mravnost požaduje dobrovolně přijaté závazky, aby se dosáhlo spravedlnosti.“⁵¹

Za druhé, Mastersův požadavek obnovy přirozené spravedlnosti, pocházející filosoficky z Platóna a Aristotela, který by měly v našich moderních podmín-

⁵⁰ Platón, *Ústava* 618 b–c.

⁵¹ Masters, tamtéž, p. 155.

kách doprovázet dobrovolně přijímané závazky svědomí, je v souladu s Leibnizovým pojetím subjektu jako jsoucna, jehož niterná idea bytí mu v zásadě umožňuje sebepřekračování.⁵²

Za třetí, Patočkova filosofická syntéza zmíněné duchovní tradice se současnou moderní krizí univerzálního uvolňování síly: „Ale hlavní možnost, která se s naší civilizací vynořuje, je prvně v dějinách se naskytující *možnost* zvratu z vlády nahodilé do vlády chápajících, oč v dějinách běží. Bylo by tragickou *vinou* (nikoli neštěstím) intelligence, kdyby tuto šanci nepochopila a neuchopila. Dějiny nejsou nic jiného než otřesná jistota daného smyslu. Nemají jiný smysl a cíl. Pro špatnou nekonečnost lidské překerní existence na světě, která se dnes komplikuje planetárním uplatněním mas, jež si zvykly na lichocení a stupňující se požadavky, aby byly pohodlnou obětí manipulující demagogie, tento smysl a cíl však postačí... Nebezpečí dneška je, že pro mnohé vědění v jednotlivém odučuje vidět otázky a to, co je jejich základem... Civilizace o sobě neexistuje. Otázka je, zda dějinný člověk se chce ještě přiznávat k dějinám ... *naprostá svoboda*, svoboda od *všech* zájmů míru, života, dne ... tato absolutní svoboda je pochopení, že *zde* bylo již něčeho dosaženo, něčeho takového, co *není* prostředkem k dalšímu, není stupněm k..., nýbrž za čím a nad čím nic dalšího nemůže být. Vrchol je právě zde, v tomto vydání se, k němuž byli lidé povoláni od svého zaměstnání, svých talentů, možností, své budoucnosti. Dokázat toto, být k tomu vybrán a povolán na světě, který konfliktem mobilizuje sílu, takže se zdá

⁵² Srov. G. W. Leibniz, *Nouv. Ess.*, Livre I, chap. 1, § 23; tamtéž, § 21; *Monad.* § 30; *Discours* § 27.

být naprosto zvěcněným a zvěcňujícím vývařiskem energie, znamená rovněž *silu překonat*.⁵³

Naděje a zklamání světa po r. 1989 se zdají vyžadovat naprosté lidské nasazení a obětování vyložené Patočkou jako adekvátní postoj, který činí zadost Mastersově a Leibnizově nahlédnutí. Ba co víc, takové naprosté lidské nasazení nemůže zůstat jen pomíjivou záležitostí soustředěného úsilí. Naopak představuje jeho neokázalý opak, tj. názor na život, jenž vytváří životní styl. Jde o stanovisko, které nezbytně vyžaduje *prostředí lidských ctností jako páteř lidského života*.

V souvislosti s rozmanitostí v jednotě se schopnost „vidět otázky a to, co je jejich základem“⁵⁴ vykazuje jako jednotící faktor, který umožňuje smysluplné nahlédnutí do rozmanitosti a její uspořádání. Takový typ schopnosti představuje zevrubně promyšlené duchovní dědictví okcidentální civilizace po jeho opětovném zvážení ve světle duchovní a mravní krize závěru dvacátého století. Jde o stanovisko, jež zřejmě adekvátně odpovídá na požadavek, aby „pokrok ve vývoji pronikavějšího smyslu pro jednotu byl v souladu s novým smyslem pro rozmanitost“.⁵⁵ Jinými slovy, nový a pronikavější smysl pro jednotu a rozmanitost vyrůstá z jasného nahlédnutí otřesitelnosti veškerého daného smyslu, tj. veškeré reality. Tak se ukazuje, že *podmínkou možností nového, odpovídajícího smyslu pro rozmanitost v jednotě je nová duchovnost lidských bytostí*. Ve skutečnosti tak zcela no-

⁵³ J. Patočka, c.d., s. 125–126, 137.

⁵⁴ J. Patočka, c.d., s. 125.

⁵⁵ G. F. McLean, *Thesis to Seminars on Diversity in Unity*. Washington, D.C., Sep. 16–Nov. 10, 1994.

vá není, protože *umocňuje zakládající nahlédnutí západní spirituality, která, mutatis mutandis, vyrostla z odvážného prohloubení otrásající tendence k lidskému sebepřesahování, jak se ukazuje ve spiritualitě mytické*. Je to právě tato *naladěnost zodpovědné duchovní a mravní statečnosti vzhledem k pravdě mýtu, která soudržně a soustředěně vyjadřuje správnost a legitimitu univerzální jednoty, jež by odpovídala rozmanité a krajně náročné rozrůzněnosti světa po r. 1989*.

Nicméně obrácený a nepřirozený postup uplatňující obecné pojmy bez příslušného empirického poznání a vysvětlení konkrétních situací a stavů je většinou neúspěšný.⁵⁶ *Proto se musí opravdová současná rozmanitost v jednotě zakládat v ověřené empirické znalosti systémové výstavby jednotlivých organických celků a jejich částí. Z toho plyne, že skutečná rozmanitost v jednotě současného období spočívá v individuálních rozmanitostech a zároveň v uskutečňování odvážného a odpovědného souladu duchovní centralizace a autonomizace.*⁵⁷

Takovým požadavkům zjevně odpovídá filosofické založení tolerance, jež lze spatřovat v Kantově pojetí společenského smyslu (*sensus communis*). Kant jej vymezuje jako „schopnost souzení, jež v reflexi bere (a priori) v úvahu způsob představy druhých lidí v myšlenkách ... tím, že se přikládá vlastní soud k jejich spíše možným než právě tak skutečným soudům, a staví se na místo druhých tak, že se abstrahuje pouze od těch omezení, jež se nahodile přidávají k našemu vlastnímu souzení“.⁵⁸ Kantův pojem společenské-

⁵⁶ Srov. Aristotelés, *Metafyzika*. 1. kniha, 981a 1-15.

⁵⁷ Srov. F. Palacký, c.d.

⁵⁸ I. Kant, *Kritika soudnosti*, § 40. Přel. M.B.

ho smyslu lze interpretovat jako meziosobní rovinu výše uvedeného Aristotelova důrazu na empirické poznání, tak nezbytnou pro přiměřený soudobý koncept rozmanitosti v jednotě. V souvislosti pohybu adekvátního současného pojetí rozmanitosti v jednotě od myšlení k souzení se navracíme do světa jevů, abychom pro něj vytvářeli význam, protože „jedině souzení uspokojivým způsobem zajišťuje význam, a tak nám potenciálně dovoluje *potvrdit* naše postavení“.⁵⁹

Takovým způsobem jak pochopit a akceptovat druhé lze uchopit fenomén rozmanitosti v možné a perspektivní jednotě v čase našeho světa po r. 1989, abychom „se v našem světě zabydlili“,⁶⁰ a tak usmířili svůj čas se svým bytím na světě.⁶¹ Nejde o smíření, jež by se dalo ztotožnit s poklidem nebo koncem dějin. Je tomu přesně naopak. Smiřující se lidská existence v současném světě závěru 20. století znamená umocněný, v duchovnosti založený aktivismus zodpovědného společného úsilí.

Soudobý palčivý problém postkomunistického nacionalismu je naléhavým případem pro uplatnění předkládané koncepce, jak přistupovat k problému rozmanitosti v jednotě. Obecně vzato, náhlý výbuch nacionalismu v téměř celé východní Evropě a na bý-

⁵⁹ R. Beiner, Hannah Arendt on Judging. In: H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*. The University of Chicago Press, Chicago 1982, p. 154. Nemohu souhlasit s omezením svět potvrzujícího významu souzení pro člověka na odvozování zálibení z reflexe minulosti, jak uvádí Ronald Beiner na téže stránce zmiňovaného textu.

⁶⁰ *Hannah Arendt Papers*. Library of Congress, Container 41, N. 032288, 032295.

⁶¹ Srov. R. Beiner, p. 155.

valém sovětském území během a po změnách revolučního roku 1989, jež pokaždé individuálně charakteristickým způsobem poškodily předcházející dlouhodobé komunistické režimy, v zásadě konsternoval veřejnost demokratických států. Typickou reakcí převažujícího sentimentu zděšení je naprosté a pohoršené odmítnutí takového odporného chování. Negativní západní postoj k postkomunistickému nacionalismu nicméně ignoruje konkrétní empirickou povahu oněch fenoménů v kontextu jejich specificky společné půdy. Ta spočívá v krajně účinném zneužívání národních problémů, potřeb a napětí jednotlivých států a jejich součástí sítěmi moci a vlivu úzce spjatými s komunistickými režimy. Komunističtí vládcí úspěšně manipulovali konkrétní národní problémy během celého období svého totálního panství, a tak důsledně upevňovali svou moc. Nyní dělají za změněných okolností totéž, aby udrželi svůj vliv. Často tak, že rozbíjejí více národních států podle nacionálního hlediska. V těchto případech exkomunistické sítě pravidelně zneužívají charakteristické a tradiční přesahování národních a státních hranic a dlouhé dějiny napětí a konfliktů, jež tato skutečnost způsobuje. Jde o jednoznačně úspěšnou exkomunistickou taktiku po r. 1989 ve dvojitěm ohledu. Na jedné straně široce posílila exkomunistickou moc a vliv organickou kombinací totalitních a šovinistických prvků. Na druhé straně neméně úspěšně přiměla západní veřejné mínění k víře, že náhlý nacionalistický rozruch na postkomunistickém území je zaostalým dějinným atavismem, zatímco jeho komunistickou manipulaci Západ dosud uznává pouze selektivně (např. jen u Srbska). Nepřímá exkomunistická propaganda ideologické povahy je tak v západních demokraciích dosud vysoce účinná.

Takový závažně kritický stav se snad nicméně dá pozitivně a ofenzivně napravit uplatňováním aktuální, duchovně zakotvené koncepce rozmanitosti v jednotě ve smyslu předcházejícího výkladu. To politicky znamená vyžadovat průkazné rozlišování oprávněných národních potřeb a nelegitimních požadavků spolu s exkomunistickým manipulačním zneužíváním obojího. Aby něco takového bylo možné, k tomu uvedené pojetí rozmanitosti v jednotě klade příhodné základy. Především totiž rozlišuje mezi náročným opravdovým typem rozmanitosti v jednotě ve smyslu aktuální interpretace okcidentální duchovní a mravní tradice a jeho rozmanitým deficientním znetvořením včetně radikálního obratu daného vznikem totalitních režimů. Ze stanoviska takto strukturované koncepce rozmanitosti v jednotě lze získat opodstatněné nahlédnutí rozmanitých verzí nacionalismu a jeho zneužití.

To konkrétně znamená, že ono pojetí kromě porozumění a vyrovnání s totalitní alternativou lidské existence, jež důkladně eliminuje mravní odpovědnost individuí, a tím je atomizuje na totálně ovladatelné jednotky, zároveň umožňuje rozpoznat dva základní typy nacionalismu. Jednak šovinistickou, tj. negativně a agresivně definovanou verzi čistě soběstředné a zcela výlučné identity. Na druhé straně je to *duchovně a mravně založená kosmopolitní verze nacionalismu, jež přesvědčivě legitimuje oblast individuální a národní odpovědnosti ve smyslu komplexní demokratické jednoty našeho společného světa.*

Jde o způsob nahlížení soudobé nacionalistické tísně, jež se vynořila po r. 1989, který představuje možnou syntézu prakticky účinného a mravně adekvátního přístupu tradičně demokratických států k pohoršujícím konfliktům v Bosně, Tádžikistánu, Čečen-

sku, atd. Právě taková senzitivní, provokativní a příznačně udivující souvislost, a to nejen v uvedených konkrétních případech, je polem pro uplatnění a názorné poslání důkladně vypracované, průkazné a přesvědčivé koncepce rozmanitosti v jednotě, jejíž duchovní a mravní založení rozvrhuje předcházející pojednání.

Tento text byl zpracován za podpory Research Support Scheme v rámci grantu 25/1994.

DODATEK:

Diskuse s Janem Patočkou*

Bednář: Na konci předminulé přednášky jste globálně zhodnotil řecké myšlení a filosofování a mluvil jste o něm jako o myšlení, které je spíše myšlením celku zjevování jako zjevujícího se určitého jsoucího než zjevování samotného, a v tom jste spatřoval jistou mez toho myšlení.

Není však zjevování samotné bez zjevujícího se určitého jsoucna prvním bezprostředním pravdivým nazřením, jemuž však chybí sebezodpovědná otázka? A není zjevování bez vykázaného zjevovaného jsoucna filosofií na půli cesty, tedy mystickým zřením, a není ona vámi zmíněná mez řeckého myšlení spíše mezi ve smyslu míry, která je podmínkou možnosti nesoběstačných extrémů: tedy na jedné straně jevícího se jsoucího bez zřetele na celek zjevování; a na druhé straně celku zjevování, který není určen?

Patočka: To mi musíte povědět ještě jednou.

Bednář: Vy dáváte přednost zjevování se samotnému, a v tom, že např. bytí – jak jste říkal – je u Platóna vždycky jsoucí v tom smyslu nejvýše platného jsoucího, v tom vidíte jistou *mez*. A jak jste mluvil řekněme o nesmrtnosti duše, tak právě nesmrtnost spatřuje-

* Převzato ze samizdatově vydaných záznamů: Jan Patočka, *Platon a Evropa* (Soukromé přednášky z roku 1973), svazek 2, Praha 1979. Magnetofonový záznam pořídil a redakčně upravil Ivan Chvatík. Text je uveřejněn se souhlasem Archivu Jana Patočky, © Jan Patočka, heritors, 1996.

te v tom zjevování – to jste velice pregnantně vyjádřil.

Patočka: Podívejte se, vy jste těch námitek udělal celou řadu, mohu se zatím držet tohoto, co jste teď řekl?

V čem já vidím *mez* řeckého filosofování. Řeční filosofové od prafilosofů až po klasiku, všichni vidí, že je základní rozdíl mezi věcmi kolem nás a mezi tím, co nám věci kolem nás ukazuje. To vidí kupř. Platón velice pregnantně, přímo s takovou lapidárností, že věci kolem nás by se nám nikdy nemohly ukázat, nebýt idejí. Také nebýt ještě některých jiných věcí, ale ukazují nakonec ty ideje. To je světlo, v jehož paprscích se teprve může cokoli ukázat. Ale to světlo, v jehož paprscích se věci teprve mohou ukázat – to je těmi filozofy pochopeno jako *hypervěc*. A přinejmenším je to vždycky tak, že ten rozdíl je oslaben tím, že zjevování, ukazování – do jehož rámce patří bytí – není radikálně odlišeno od jsoucnosti jako takové, od věcnosti.

Bednář: Jestli v tom už není určitý záměr?

Patočka: Jistěže je, ale záměr – to je možná ještě málo řečeno. Ti filosofové to skutečně dělají ne z pouhé naivnosti, nýbrž to je jejich síla, proto je jejich filosofie tak obsažná, proto je to nauka o celku světa, a proto si úplně stačí. Není kupř. potřebí vůbec žádné vědy, celá antika nepotřebovala žádnou vědu. Pro filosofii to byl paradisus animae.

Bednář: Ale tím přece byly vědy umožněny.

Patočka: Ano, je to pravda – ale tehdy nebyly, neexistovaly.

Bednář: Vždyť přece v platónské Akademii samotné právě základní diskuse byla mezi vědci a filozofy.

Patočka: Ale ti vědci byli *zase* filozofové. Řecká matematika byla *zase* filozofie; to byla nauka o realitách, o předmětnostech, které svým způsobem existují. Když my učíme elementární geometrii v sekundě a tercii, tak pořád ještě učíme děti těmito realitám, my je učíme platónským tělesům, a učíme je těm planimetrickým obrazcům, jakoby to existovalo. Tohle všechno je něco docela jiného nežli věda v našem smyslu slova. Naše věda je *předvídání zkušenosti*, to je zkušenost, která se anticipuje a která se zachycuje v jistých obecných strukturách, kdežto např. řecké matematice – která nejvíc má nárok na titul speciální vědy v antice – řecké matematice běželo o jisté předmětnosti a jejich nazření, vyzření inteligibilních vztahů, které jsou na těch předmětech postižitelné, hmatatelné. O nějaké předvídání ve zkušenosti nebo něco takového – o to tam vůbec neběželo. A např. tzv. pozorující vědy – podívejte se, jak to vypadá s pozorováním u Aristotela a u těch největších? To je všechno tak nesystematické, nevyčerpávající, nepřesné, ale vždycky zaměřené na nějaké hluboké, do hloubky jdoucí *nahlédnutelné* vztahy – to tam je. Takže celá tato tzv. antická věda je ve skutečnosti *filosofií*, když je filozofie tímto nahlédnutím; kdežto naše moderní věda je celá, i tam, kde eventuálně filozofuje, touto *praktickou činností*. To je činnost, která se chce v každém okamžiku osvědčovat, a proto je to tzv. *účinné* vědění. To je ten bytostný rozdíl.

S tímto velkým rozdílem nepochybně souvisí role filozofie v antice – a její role dnes. Filozofie dnes, v dnešním světě, je nic – prozatím. V této chvíli, kdy

svět je ještě pořád posedlý myšlenkou zmocnit se skutečnosti co možná nejintenzivněji a v co možná největším rozsahu, a co možná nejrychleji a nejvíc z ní čerpat – v této chvíli filosofie nemá co dělat. A vidíte, že tato idea vědění nakonec dovedla i historickou situaci lidstva do takové pozice, ve které filosofie a všechen dosavadní duchovní svět, to čemu říkáme péče o duši, přestalo mít jakýkoliv kurs. Právě proto jsem v první hodině dával důraz na to, že jsou určité symptomy toho, že tahle éra končí. Poněvadž se rozběhla do zdánlivého nekonečna, do nevyčerpatelnosti člověku k dispozici daných prostředků – a teď najednou je tady konec a vyházelo se to na nic.

Ale rozdíl mezi antikou a dneškem není povrchní. Tady je ještě další a hlubší věc, že totiž situace antické filosofie bránila tomu, aby filosofie ostře položila otázku zjevování jako něčeho *zásadně* odlišného od jsoucna samotného, od jsoucích věcí.

Pochopitelně, filosofie musí také ustavičně počítat s tím druhým partnerem – věda a technika a celý tento moderní, emancipovaný a osvícenský svět, to přece není žádné nic; to je něco, co má obrovský význam a svoje oprávnění. Ale kdo bude toto oprávnění a jeho meze reflektovat? To přece nebude reflektovat věda! Ta sice ukazuje, co reflexe může udělat, ale ta nejzákladnější reflexe musí přijít odněkud odjinud. – Tak tolik k vašemu prvnímu bodu.

Vy jste mi ovšem řekl, že filosofie, která zůstává u pouhého ukazování bez jsoucna, manifestace bez něčeho, co se manifestuje, je jakási mystika, která nemůže...?

Bednář: Ne, já jsem to právě nejdřív mystikou nenazval, já jsem to nejdřív nazval něčím naprosto nezbytným.

Patočka: To jsem vám dobře neporozuměl, tak promiňte.

Bednář: Jestli to zjevování samotné, bez zjevujícího se určitého jsoucna není prvním bezprostředním pravdivým nazřením, jemuž však chybí sebezodpovědná otázka.

Patočka: Jak to, že by mu chyběla sebezodpovědná otázka? Právě tady je ta sebezodpovědná otázka položena snad s větší důrazností. Podívejte se přece – abych zase zopakoval, jak to bylo – z čeho vznikly ty naše otázky.

Z reflexe na reflexi fenomenologie Husserlovy. Husserlova fenomenologie – co to bylo? To byla repetice, opakování moderní otázky po *subjektivitě subjektu*. Otázky po subjektivitě subjektu kladl člověk proto, poněvadž k tomu, aby se něco zjevovalo, musí se zjevovat někomu, čili vždycky je *zjevování zprostředkováno* nějakou *subjektivitou*. Ale viděli jsme, že Husserl pojal svůj problém jako konstituci jsoucna ze subjektu, který sám sebe zachycuje v originále. A průběhem sledování tohoto filosofického programu se nám ukázalo, že něco takového jako konstituce jsoucna ze subjektu se nedá provést. A to proto, poněvadž subjektivní bytí zachycované v originále předpokládá akt „obrácení dovnitř“, který neexistuje; následkem toho neexistuje celá ta konstituční systematická.

To ale neznamená, že zprostředkování subjektem neexistuje. Jenomže zprostředkování subjektem se nám ukazuje právě v nejužší souvislosti a přímo na věcech, které se ukazují. Jenomže subjektivní poukazy na věcech – kupř. to, že tady mám šálek v originále

a pak okolí atd., které je vždycky v danostních okruzích, a nakonec přejde do deficientních modů danosti a poukazuje dál a dál ... – teprve ty poukazy, odkazy a celý tento systém poukazů – to je subjektivita, to jsme my. To *my* si dáváme „znamení“ ve věcech. Ale z takové formální subjektivity nikdy nevykonstituují předmětnost, nikdy nevykonstituují svět; ona je nezbytným zprostředkováním k tomu, aby se mi svět ukazoval, ale nikdy není *materiálem*, z *kteřého* je možno svět konstituovat. A to zároveň je důvod, proč ty dvě věci jsou neoddělitelné a proč zjevování věci i ve své konkrétní podobě, když se ho tímto způsobem snažíme zachytit, nám zároveň ukazuje, že svět „existuje“. Tak tohle je asi moje koncepce. To přece není nekritický přístup k problematice subjektivity, ani ...

Bednář: To jsem nechtěl říci.

Patočka: Ale když vy říkáte: „bez otázky po zodpovědnosti“ anebo „bez sebezodpovědné otázky“. To není bez sebezodpovědné otázky, nýbrž spolu s ní. Víte? Tak abychom po téhle stránce neztratili ze zřetelie svoje východisko.

Bednář: Ano, ale já jsem měl právě na mysli ty důsledky, co z toho plyne, když to neustále podržujeme. Samozřejmě, že ke zjevování jako takovému skutečně dospějeme důslednou sebezodpovědnou reflexí, ale zde se to nezastavuje. Jestliže jsme neustále důslední a důsledně zodpovídáme, pak to zjevování je právě proto vždy *zjevováním něčeho*, vždy je to určitost, vždy je to NOÉSIS NOÉSEÓS v tom nejvyšším smyslu. V tom myslím spíš na ten důsledek, když to neustále držíme všechno v sobě.

Patočka: Jenomže, podívejte se, když zjevování pochopíme jako svéráznou zákonitost, která není zákonitostí konstituce světa, nýbrž právě zákonitostí jeho ukazování, tak NOÉSIS NOÉSEÓS je záležitost *absolutna*, a nikoliv konečného zjevování, s kterým máme co dělat in concreto ve své reflexi.

Bednář: Jestli to není implicitní poukaz na to, že idea musí být vždycky ideou *něčeho*. Prostě v tom vidím filosoficky velice rafinovaný záměr u těch Řeků, tedy u těch hlavních historických postav, že u nich skutečně zjevování bylo vždy zjevováním jsoucího.

Patočka: Ano, to je pravda, že tohle je intence jejich metafyziky. Ovšem když tuto intenci dotáhneme, tak dojdeme tam, kde stojí Hegel se svou absolutní reflexí. A absolutní reflexe má strašidelné obtíže; o tom kdybychom se teď šířili, tak je to zase nová problematika. Absolutní reflexe má s konkrétní reflexí – kterou se můžeme zabývat proto, poněvadž v ní prostě ustavičně jsme – společné to, že věci se nám ukazují prostřednictvím našeho porozumění bytí. Ale v tom je právě celý vtíp, že *prostřednictvím bytí* a nikoliv tak, že bychom bezprostředně rozuměli jsoucímu – tak to není. A v absolutní reflexi je hrozná obtíž: Absolutno je přece něco, co nemá nikde žádnou mez, je to něco nekonečného na rozdíl od všeho, s čím se my jako konečné bytosti stýkáme, a následkem toho je to nezachytitelné. NOÉSIS NOÉSEÓS – to je kruh.

Ale podívejte se, už u Aristotela je řečeno ve 12. knize *Metafyziky*, v které se mluví o NOÉSIS NOÉSEÓS: HEAUTON DE NOEI HO NÚS KATA METALÉPSIN TÚ NOÉTÚ. Sám sebe poznává NÚS tím, že METALAMBANEI TÚ NOÉTÚ, tím, že má podíl, že se

účastní, „identifikuje se“, svým bytím splývá s tím poznávaným. NOÉTOS GAR GIGNETAI THINGANÓN KAI NOÓN HÓSTE TAUTON NÚS KAI NOÉTON! Poznatelem se stává, dotýká se KAI NOÓN, to znamená čije; takže totéž je NÚS a to, co je jeho předmětem, identita obojího. A kde je identita, tam to splývá, tam nenajdete hranici. A když není hranice, není se čeho chytit.

Bednář: Ale neustále se v tom mluví o dvojím.

Patočka: Ano, vyjde se z toho dvojího, ale pak se řekne NOÉTOS GIGNETAI THINGANÓN KAI NOÓN HÓSTE TAUTON NÚS KAI NOÉTON!

Bednář: Ale to základní, to platí dál, že to je právě to jedno, které je dvojí, to je ta základní krísis.

Patočka: Jenomže, když to bude dvojí, tak jsme v té reflexi konečné, a absolutní reflexe nám bude zase nepřístupná. Dvojí v jednom – to je ta naše reflexe. Podívejte se na ta strašná napětí v aristotelské NOÉSIS NOÉSEÓS: Na jedné straně je tam řečeno: TAUTON NÚS KAI NOÉTON. Pak se najednou Aristotelés začne ptát: a co NÚS poznává, když poznává? NÚS přece nemůže poznávat něco, co je ho nedůstojné, on nemůže poznávat nic jiného nežli sebe. Jenom sebe. A pak tam máte výklad toho absolutně bezobsažného vztahu k sobě v NOÉSIS NOÉSEÓS, čili už tam máte problém *nezachytitelnosti* absolutní reflexe.

Bednář: Ano, zde je zřejmá priorita toho zjevování. Ovšem např. myslím, že dost pregnantně je totéž vy-

jádroeno také v Platónově 7. listě, to je to tření ... Tam je to ovšem rozlišeno na více než na ty dvě, ale ...

Patočka: Máte pravdu.

Bednář: Zdali právě proto Platón neříká, že pouze tehdy, když podržíme všechny ty čtyři věci, když je neustále o sebe nějak omíláme, že teprve tehdy můžeme zachytit zjevování, zda to právě neznamená nevyjádřitelný vnitřní poukaz nezbytnosti toho zjevování, aby skutečně nezbytně bylo pak zjevováním toho určitého – při prioritě toho zjevování. To zjevování je tam už na začátku.

Patočka: Ano. Vidíte, v 7. listě – to je doopravdy fenomenologie, to je reflexe o zjevování, o tom, co k němu patří, že k němu patří ONOMA, a poukaz ONOMA na LOGOS, a ten poukazuje na EIDÓLON, a EIDÓLON poukazuje na PRAGMA AUTO. To je všechno pravda. Jenomže obratem ruky se z těchto všech věcí stanou zvláštní *jsoucna*.

Bednář: Ano, ovšem bez toho PRAGMA AUTO.

Patočka: Místo toho, aby v tom viděl *etapy* reflexe na zjevování jako takové, tak z těch jednotlivých etap udělá samostatné skutečnosti. Jedna skutečnost je LOGOS, druhá je ONOMA, třetí EIDÓLON a čtvrtá je to PRAGMA AUTO, to znamená ten kruh sám o sobě. A tím je najednou to zjevování celé pryč. A ke každému z těchto jednotlivých elementů se přibližuje zase potom zvlášť a má pro to vždycky tentýž způsob danosti, to znamená otevře se duchovní oko – a ono to přijde. Tohle je přece krach té reflexe. Na začátku je

to krásně rozehráno – a pak najednou se z toho stane takovéhohle rozsekání.

Bednář: Já tam právě pořád ještě to rozsekání nevidím. Samozřejmě fenomenologicky, filosoficky prvotní je skutečně zjevování; to nám však není dáno, musíme se tedy k němu dostat reflexí – to ale ještě není argument. Pak tedy přijdeme k tomu argumentu: vše konkrétní je skutečně umožněno zjevováním. Ale jestli to už právě není důsledné rozvíjení, skutečné pojetí všech důsledků toho, že jsme uchopili zjevování, a že zjevování je možné jen tak, že je zjevováním věcí. Zjevování je samozřejmě priorní, ale na něčem se potřebuje uplatnit, projevit.

Patočka: Dobře, ale co při tom přijde zkratka? To, že *totéž* se zjevuje v *různých* způsobech zjevování – tohle se tam *neuplatňuje*. Tam každý způsob zjevování má svůj korelát.

Jistě, ony jsou potom pojaty jako různé stupně přiblížení se k tomu poslednímu, to je pravda. Ale každý z těchto stupňů má svůj ontologický status, a tím je celé zjevování schematizováno způsobem, který už sám není čerpán z pohybu zjevování.

Bednář: A to já právě myslím, že je. A že je to *určité* jsoucno právě proto, že je tímto zjevováním určeno.

Patočka: Ne, podívejte se: LOGOS, ONOMA, atd., se vztahuje přece k *téže* věci, a problém je, jak se v těch různých způsobech danosti ukazuje, *totéž*. A tento problém je najednou zkřížen tím, že ono se *neukazuje totéž*, nýbrž že každá z těchto etap má korelát svůj. A následkem toho celý problém autonomního zjevo-

vacího pohybu přestane být problémem, poněvadž tyto čtyři etapy – to je strašlivě hrubé, a přitom se ještě vůbec ani nedotazujeme na to, jak se ve skutečnosti mají ONOMATA k těm LOGOI a co to vlastně všechno znamená, jak se to rozvíjí. Tady se vždycky ukazuje to zvláštní sklouznutí od problému *zjevování* do problému *jsoucna*; místo úplně autonomní problematiky zjevování se dosadí problematika určité škály jsoucen a ke každé té jednotlivé etapě se vždycky přibližujeme nějak en bloc.

Tak takhle to je – aspoň mi to připadá; nevidím zatím, kde by bylo třeba se korigovat. Platón ten základní rozdíl vidí, jenomže ho pořád interpretuje, jako by to byl rozdíl různých stupňů jsoucna a nikoliv rozdíl etap a stránek zjevování jako takového.

Bednář: Jestliže Platón mluví o těch pěti záležitostech, ještě s tím PRAGMA AUTO, není už tím vyjádřeno, že to nevidí pouze jako stupně, ale skutečně jako etapy i s tím zjevováním samým?

Patočka: Ano, ale přece právě to PRAGMA AUTO je na tom to nejproblematictější. To PRAGMA AUTO je ještě jednou tohle všechno dohromady nebo lépe řečeno, to je potom to *zjevování ještě jednou*. Celý ten pohyb je potom vzat ještě jednou jakožto nejvyšší jsoucno. V tom je právě strašná problematičnost té věci. To rozlišení mezi bytím a jsoucnem – to tam je, ale bytí je vzato jako intenzívnější, hlubší, vyšší forma jsoucího.

Heidegger také tvrdí, že existuje dvojnásobný způsob bytí jsoucího, že je podstatný rozdíl mezi bytím takového jsoucna jako je hrníček anebo Lomnický štít, a jsoucna jako je kolega X.Y., protože k povaze takového

jsoucího jako je X.Y., k povaze jeho bytí patří pochopení pro bytí, pochopení pro to slovíčko „jest“; ví, že věci nejenom jsou, nýbrž že se mu ukazují. Kdežto Lomnický štít – tomu je to naprosto jedno. To je pozitivní charakteristika, to znamená, že k bytí jsoucího jako je Lomnický štít, náleží podstatná neschopnost zajímat se o něco takového nebo být vůbec tangován něčím takovým jako je slovo, význam, smysl „být“ – to znamená „ukazovat se“. A přirozeně, že bytost, která je charakterizována ve svém bytí *vztahem k bytí*, má jiný druh bytí – tvrdí Heidegger. Ta bytost svým způsobem víc *jest*, její bytí je vystupňováno, to není jenom pouhý fakt, který to bytí samo netanguje zpět, nýbrž je to něco takového, co je samo v sobě svým bytím tangováno a následkem toho své bytí „nese“. Není mu jenom pasivně vydána, nýbrž svým způsobem je s ním spjata aktivně, a to znamená svobodně, autorsky. Ne tak, že by se člověk mohl udělat, ale tak, že svoje bytí vždycky zodpovídá a nese, a nepřejímá jenom tak pasivně.

Tento rozdíl tedy u Platóna je; samozřejmě ne v této podobě, ale je tam nauka o stupňovitosti. Ale to je motiv, který je zase něco dalšího vůči otázce, o které jsme teď hovořili.

Bednář: Ano, já jsem tím chtěl říci jenom tolik: zda skutečný záměr pojetí zjevování u Platóna, které je vždy zjevováním nejvyššího jsoucího, není následující: o zjevování musím vždy mluvit jako o nejvyšším jsoucím proto, že v opačném případě by se zcela ztratilo ze zřetele, že zjevování – jestliže ho neustále podržujeme jako důslednou, na sebe se ptající otázku – je vždy něco takového, k čemu prostě ty stupně vždycky patří, vždycky ono určuje ty stupně. Já v tom vi-

dím něco takového. Předtím, u Hérakleita, tam snad přece spíš bylo zjevování, které nebylo tím jsoucím, snad tu zkušenost tedy už s tím měl; to určitě.

Patočka: Ale když Vy teď hovoříte o nejvyšším jsoucím, tak o tom hovoříte z hlediska nejvyššího jsoucího, anebo o tom hovoříte z hlediska nás?

Bednář: Já se prostě pokouším nějak si zodpovědět, proč je zjevování u Platóna a u řeckých systematicků vždy nejvyšším jsoucím. A ten rozdíl – možná, že se mylím – byl tedy Platónovi a těm tvůrcům jasný, že skutečně je tady zjevování, a pak vždy to jsoucí; ale to, že i když zjevování je primární, vždycky už tady věci jsou – proto to u nich patrně bylo to jsoucí. Já si to takto vykládám.

Patočka: A vy byste mi teď mohl říci: ale vždyť Vy sám jste říkal, že Platón je filosofem víry, a v tom smyslu bych s Vámi souhlasil, když bychom to pojali jako určitou *profession de foi*, pak ano, ale jakožto výsledek reflexe – to ne.

Bednář: Jistě, ale Platón si byl vědom toho rizika, které je v tom, když se o těch věcech píše.

Patočka: Dobře, pak jsme s to se dohodnout, ale musíme si být vědomi toho, že Platónova filosofie potom přece jenom *není absolutní reflexe*, nýbrž že je to v tomto smyslu jenom určitá filosofická víra.

Bednář: No, ano, Platónova filosofie je patrně to, co on o tom říkal, že totiž on o tom mluví, ale říci to nelze, lze tomu jenom porozumět – tak já Platónovi rozumím.

Patočka: No tak potom snad.

Bednář: Další otázka navazuje na to a je to problém jednoho či dvou sloupů evropského myšlení. Ale říkal jste, že o tom budete mluvit později, tak možná, že nebude mít smysl nějak to teď rozvádět. To je právě ta víra.

Patočka: Tak podívejte se, k tomu bych chtěl říci jen tolik, abychom to nenechali úplně nezodpovězené. Já jsem říkal, že ten řecký sloup je ve skutečnosti jediný, a to proto, poněvadž ta zvláštní charakteristika evropského života je přece v primátu *nahlédnutí*. To jste ostatně před nedávnem v té druhé diskusi sám do jisté míry koncedoval. Kdyby tohoto řeckého elementu nebylo, kdyby existoval jenom ten druhý, hebrejský – tak by Evropa nebyla Evropou. Jenom helezací toho hebrejského se stalo také to hebrejské tím, čím potom v těchto souvislostech bylo. Jisté je, že by se potom mohlo říci: Ale proč Evropa nezůstala řeckou, proč bylo toho hebrejského elementu třeba? Ale možná, že jsou jisté *imanentní* komponenty v řeckém myšlení samotném, které něco takového vyžadovaly. Já jsem teď něco podobného naznačil před chvílí, když jsem hovořil o tom pohybu mezi temným a jasným. A kromě toho, vždyť jsem to naznačoval v historii mytického rámce platónské filosofie:

Mýtus o Sókratovi, mýtus o člověku naprosto pravdivém, ten má přece tolik tak eminentních elementů křesťanského mýtu, že se člověku zdá přímo podivné, že se tak málo zdůrazňují. Když se hovoří o mýtu o Antikristovi, tak se obvykle hledá já nevím kde, v íránských náboženstvích – v dualismu parsovském atd., ale přece motiv, že Antikrist musí být doslova

a do písmene k nerozeznání od Krista, to je pochopitelné jen z Platóna. Je to na začátku 2. knihy *Politeie*: dokonalá špatnost je v tom, být dokonale špatným, a přitom se zdát dobrým; tento element nenaleznete nikde jinde. Nebo element božího hněvu – proč je celý svět ve zlém? Protože ten, kdo byl poslán k tomu, aby lidé pečovali o duši, ten eo ipso, právě proto, že vytyčil ideál života naprosto zodpovědného, přišel do konfliktu, a právě proto musel být zahuben. A proto celý svět je ve zlém a má to dokonce takové dějinně-filosofické odůvodnění. Souvisí to s celou Platónovou koncepcí řeckých dějin jakožto světových a jako toho, čím řecká historie dominuje nad historií orientálních kolosů. Jistě, že v tom není všechno, a něco takového jako křesťanská niternost je u Platóna jen v zárodku – např. element: svoboda a její souvislost s konečností, smrtelností a péčí o duši – to je zárodek evropské niternosti – z toho to všechno vyrostlo.

Bednář: Právě proto, že jsem se svým způsobem snažil ukázat nezbytnost těch *dvou* věcí (zjevování a zjevaného jsoucího), chtěl bych něco říci o otázce jednoho nebo dvou sloupů. Není právě ona takto povýtce zodpovědná řecká filosofie poukazem na nevyhnutelnost náboženství v Platónově určení jako nutné lži, která udržuje nefilosofii ve směřování k filosofii? A není takové nutné náboženství půdou, z níž filosofie vyrůstá a kterou jako svoji půdu neustále potřebuje a ke které se tedy vrací jako ke svému obrazu, tj. jsoucím, na něž se ptá? A není právě křesťanství tímto optimálním náboženstvím, právě ta transformace židovského helenisovaným Novým zákonem, tedy přeměna mýtu v náboženství?

Patočka: To jsou otázky, které je rozumné si klást. Ovšem Vy jste tak trochu mluvil o nutné lži.

Bednář: Mám na mysli, jak Platón říká, jak filosofové konstruují náboženské mýty, takovou ideologii.

Patočka: To je myslím příliš ostře řečeno – lež. Napřed bychom se museli dohodnout o pojmu pravdy a lži. Pojem pravdy nemá protikladem jenom lež, nýbrž celou řadu jiných protikladů, má protikladem zastření, zakrytí. O tom bychom se museli diskutovat nějak dohodnout.

Bednář: Já lež míním tak, jak ji mýnil Platón. Právě ve smyslu zakrytí toho nej...

Patočka: On tam neříká lež, nýbrž PSEUDOS, a PSEUDOS není pouze lež, PSEUDÉS je také to, co je nepravé.

Bednář: Já právě myslím jsoucí proti zjevování.

Patočka: Nevím, jestli bychom tímto směrem prošli. V mýtu jsou možná také specifické elementy zjevování, které se nedají ničím jiným suplovat.

Bednář: Není to poukaz na zjevování?

Patočka: V mýtu např. převládá element; německy „Befindlichkeit“, element pasivně náladový. Ale je tento pasivně náladový element ze zjevnosti lidského života vůbec vymýtitelný? A teď je tu ještě další problém...

Bednář: Já jsem tím nemyslel právě ten pasivní element, mýtus, ale náboženství, aktivní vztah, tedy směřování, vlastně to, co Platón založil, náboženství, přeměnu mýtu.

Patočka: Já si myslím, že přeměna mýtu v náboženství přece jen ponechává určité elementy mýtu, a to tak, že je z pouhé pasivity vyzvedá do reflexe, ale přitom ukazuje, že to jsou elementy mytické, bez kterých se nemůžeme obejít. V tom jde reflexe dál, ale přece jenom je v tom mytický element „aufgehoben“ ve smyslu zachování i ...

Bednář: Zmínil jste se dvakrát o tom, že Evropa v jistém smyslu zanikla. Není Vámi zmíněný zánik Evropy právě takovou vnějškovostí a prázdnotou, která, protože již nemá křísící nezkažené dědice, je odkázána sama na sebe, nemá se již na koho spolehnout – tedy ve smyslu mýtu – a nezbývá jí tedy nic jiného, než jít do sebe a tak sebe samu nalézt?

Patočka: Jestli nezbývá? Zlá situace Evropy je samozřejmě také v tom, že zmizela jako mocenská elita. Tou se již nikdy nestane, protože dědicové to nedovolí. Ona by mohla být tím, co říkáte Vy. Ale dnešní hrozná situace je v tom, že ona už přestala na sebe věřit, že úplně přijala měřítka a způsob života svých dědiců.

Bednář: Ale dědicové se svým způsobem proměnili, tady přece platí pořád to, o čem jste se zmínil v první přednášce, svým způsobem také mýtus vědy, ovšem v té vědě je tendence k závaznosti a reflexi.

Patočka: Ano, to je pravda, že tady v této nenápadné formě určitá možnost vzkříšení je, ovšem jen tak docela potenciálně, a musíme si také přitom uvědomovat, že v docela jiné situaci je spiritualita, která vychází z reflexe tak říkajíc rozpuštěné ve vědách, než spiritualita, ze které to všechno vzniklo. A z toho je potom pochopitelné, když někteří dnešní filosofové mluví o tom, že filosofie se nyní musí uskrovnit a že si musí zvyknout na to, být popelkou, že filosofie je vlastně na konci atd. To jsou defétistické formulace, se kterými bych nesouhlasil, ale které jsou v určitých chvílích pochopitelné. Já se vzpouzím tomuto defétismu, jak jsme o tom mluvili před nedávnem, ovšem předpokladem každého takového – ne optimismu, ale prostě nějaké opětovné napřímenosti, je nějaký koncept té repetice a ...

Bednář: Není ten koncept již naznačen situací, totiž že Evropa, která je ovládána jako celý svět mýtem vědy, v němž je implicitní vnitřní popud k závaznosti vnitřní sebereflexe, tato Evropa nemá nač spoléhat, musí tedy spoléhat sama na sebe. Tedy implicitní vnitřní závazná reflexe musí spoléhat sama na sebe. Co z toho může vzniknout? Je tady jistá možnost, že dojde k podržování oněch čtyř věcí nutných ke tření (7. list), tedy takové směřování k filosofii – ta možnost tady myslím je a myslím, že k ní nějak dochází.

Patočka: Já bych řekl jen tolik: Zatím pozorujeme, že se Evropa té reflexi strašně vyhýbá, že se o celou záležitost vůbec nikdo nestará, že od té doby, co Husserl napsal *Krisis*, tak ve skutečnosti na tento problém Evropy a evropského dědictví žádný filosof nereflektoval.

Bednář: To jsou filosofické pokusy, ovšem já mám na mysli právě takovou nezbytnost, kterou patrně může pociťovat jen věda sama.

Patočka: Věda sama je zatím pouze tak daleko, že u některých vědců proniklo jisté uvědomění, že jejich věda je vlastně filosofie, tak daleko se to dá najít u některých současných fyziků, ale od toho je k reflexi na počátky ještě řada kroků.

Bednář: Já v tom vidím tendenci, která se projevuje u vědců.

Patočka: Ano, já jsem upozorňoval, že něco takového je možné, a Vy upozorňujete na to, že se to do značné míry děje. Proti tomu nic nemám. Na druhé straně je třeba si uvědomit, že to, co Vy říkáte, tato reflexe, je zatím jen záležitost výjimek a vrcholků a že masová tendence – a věda je dnes také masová – je opačná.

Bednář: Ano. A čtvrtá otázka: Jednou jste přednášel o mýtu a o tom, že v dnešní době mýtus neexistuje, existují pseudomýty. A já právě období mýtu vidím v umění a ve spoléhání na umění. Umění a hlavně umění logu – literatura, tam jsou ony dvě složky mýtu obsaženy, umění má své Fausty, Raskolnikovy, Cizince, to je takový druhý pól spoléhání (na vědu). Vědci, jelikož nenalezli původní zjevování ve vědě samotné, se tedy spoléhají, jako naprostá většina lidí, na umění. Je to zážitek, dojetí. Úkol filosofie vidím za prvé v jejím vztahu k vědě, za druhé v umělecké kritice.

Patočka: To je dobře vyhmátnutý problém, ale mys-

lím, že je potřeba vidět, že rádobý spolehnutí na umění stojí dnes v téže situaci jako umění samo.

Tento problém by chtěl zvlášť promyslet. Byla celá velká tendence v 19. století – poněvadž nálada konce jistých spirituálních možností je už stará: pryč s náboženstvím, metafyzikou. Masaryk např. říkal: Já jsem svou metafyziku prožíval v poezii, v umění. Na tuto oblast se spoléhalo, ale člověk nesmí zapomenout na to, že v této oblasti se klade úplně táž otázka už přes 150 roků. Už Hegel mluvil o tom, že umění ve své vlastní podobě je u konce a že ...

Bednář: To by poukazovalo k tomu, že umění je skutečně obdoba mýtu a ne náboženství a že nyní lidé přece jen žijí v impetu závaznosti reflexe, a tak si tuto otázku musí klást.

Patočka: Ano, ale způsob, jak se tato otázka kladla, souvisel s tím, že umění bylo původně, tak jak to Hegel rozvinul, náboženstvím umění, lépe řečeno, nebylo to náboženství ve smyslu víry, nýbrž mýtu. Ale v oblasti umění jsou tyto otázky zvlášť obtížné. Na jedné straně vidíme, že umění je v současné době nesporně v neméně hluboké krizi nežli řekněme filosofie. Když člověk vzpomene, je to strašně nedávno, na veliký americký román, kde to dnes je? Velká evropská hudba začátku tohoto století, výtvarné umění, které procházelo zdánlivou obrodou – to všechno je pryč!

Bednář: Je to hledání východiska z mýtu ...

Patočka: Bylo to hledání, ale dnes není. Tady je situace zvlášť obtížná. To proto, že v této oblasti by bylo zapotřebí skutečně tvůrčí mytické síly.

Bednář: Spíše přeměny mýtu v náboženství ...

Patočka: Možná, že takové přeměny, ale v každém případě takové síly, která se nedá převést na nic jiného, která nemůže pramenit z objektivní racionality, nemůže také pramenit z nějaké pouhé filosofické reflexe, nýbrž která musí vyrůst z autenticky imaginativní sféry. Tam něco mlčí.

Bednář: Zmínil jste se o Masarykovi: Já se domnívám, že ty čtyři nebo pět věcí, o kterých se tady hovořilo, v něm právě je. O něm se říká, že nebyl filosofem, ale eklektikem, že neporozuměl umění, že byl pozitivistou...

Patočka: To já jsem nechtěl říci.

Bednář: Já vím, že ne, ale je to taková všeobecná tendence. A právě proto myslím, že on snad po vzoru Platónově to nejdůležitější neříkal.

Patočka: Masaryk nebyl zajímavý jenom svým vztahem k Platónovi; on byl hlavně zajímavý svým vztahem ke Comtovi. A Comte je obrovská figura. To si málokdo uvědomuje a Masaryk to věděl, on byl jedním z mála těch, kteří Comta znali zblízka. Comte byl nevědomky obnovitelem platónské ideje duchovní autority.

Bednář: A při tom zrození té tendence pozitivismu vědy, i když tak naivně katolicky vyjádřené, tam byl přece ten impetus vnitřní sebereflexe.

Patočka: Ano, ale tam není jenom toto, tam je mnoho jiných věcí. Comte měl takové podivné ponětí o meta-

fyzice – jednou, až budeme čerstvější, tak si povíme celovečerně o Comtovi, to je nesmírně zajímavá a důležitá postava. U Comta je celá mytologie; to také Masaryk věděl. On se tomu tak trochu poškleboval, ale na druhé straně zase ne. Když Masaryk mluví o racionálním náboženství, jak on se někdy vyjadřuje – že chceme takové náboženství, které by nebylo v rozporu s lidským rozumem –, tak nemyslí na nějaký deismus 18. století, jak se to stokrát vykládalo, nýbrž myslí na to, co je v Comtově pojetí „politique positive“, kde se říká, že náboženství je stav dokonalé vnitřní lidské harmonie a že náboženství, zatímco kdysi bylo fiktivní a potom zjevené, dnes je dokázáno. A z čeho vychází to dokázané náboženství? Ne z nějakých povrchních věcí. Comtovo pojetí náboženství vychází z toho, co by se dalo nazvat empirickou nesmrtností. A tu je potřeba filosoficky proreflektovat. Je to myšlenka, že existuje něco jako zkušenost přežití. To každý z nás zná. Každý z nás přežívá pořád sám sebe a přežívá sám v sobě druhé, ty, kteří s ním koexistují, a ty, kteří s ním přestali koexistovat. A tento proces je ve skutečnosti náš život a také naše dějiny. V tomto empirickém přežívání se odehrává cosi jako spravedlivý proces eliminace toho, co je z lidského života soukromé a nevýznamné, a následkem toho se v tom procesu vypracovává nadindividuální lidský život. A ten je konkrétní lidského života. U Comta je to všechno vyjádřeno velmi primitivním způsobem, ale kdybychom tyhle motivy zavedli zpátky na terén, o kterém jsme dnes hovořili, pak by teprve ukázaly svou sílu.

Comte definoval metafyziku jako vládu abstrakce. To je období lidského ducha, kdy lidstvo jakožto velké konkrétní ustupuje před jistými fiktivními kon-

cepty. Proto on vidí metafyziku v protestantismu a pak zejména v 18. století.

Bednář: Ve francouzské revoluci?

Patočka: V 18. století. Ve všech těch naukách, které vedly k rozpadu tradiční společnosti, ve které ještě pořád žily jakési organické elementy, prostě v téhle negaci. Vidíte, že to s pojmem metafyziky v silném smyslu slova a v tradičním, historickém smyslu nemá pranic společného, a Comte sám v *Système de politique positive* dochází dokonce k tomu, že velice naivním elementárním způsobem postuluje něco jako všeobecnou ontologii. To jenom tak náznakem, abyste věděli, co to bylo za filosofa.

Často se říká, že Comte nenechal pro filosofii žádné místo. Ve skutečnosti on pro filosofii dobyl úplně nový terén. Reflexe na vědu, jak byla do té doby ve filosofii prováděna, byla příležitostná, desultorická. Nikdo před Comtem nepromyslel vědu tak, že by každou ze základních disciplín (i když nakonec ten systém věd, tak jak ho Comte rozvrhl, je příliš naivní – je pohodlný, je praktický, proto se ve skutečnosti pořád používá) promyslel jednak systematicky na její metodickou strukturu a jednak na její historii. To nikdo před ním neudělal a tím Comte stvořil epistemologii. Tím vlastně vytvořil pro filosofii novou doménu reflexe. Takže tohle všechno jsou obrovské filosofické činy. A Masaryk byl jedním z mála evropských filosofů, kteří o Comtově velikosti věděli.

V době, kdy se Masaryk ke Comtovi dostal, platil Comte ve Francii za mrtvého psa, nikdo se o něj nestaral. O Comta se starali v Anglii, John Stuart Mill, který byl v korespondenci s Brentanem; a ten v jednu

chvíli, právě v sedmdesátých letech, když Masaryk ve Vídni studoval, přišel na podivnou a podivuhodnou myšlenku – jako vůbec podivín –, že pomocí Comta by bylo možno přemoci to, co on nazýval „Entmutigung auf dem Gebiet der Philosophie“. Jeho úvodní přednáška ve Vídni měla tento titul: „Über die Gründe der Entmutigung auf philosophischem Gebiet“. A tam vykládal, že hlavními důvody byla přepjatá německá spekulativní filosofie, ta že zklamala a že by bylo dobře přidržet se Comta s jeho naukou o postupném zvědečtování oborů, že teď je čas na filosofii v rámci psychologie, atd.

A z toho si vzal Masaryk pravděpodobně svoje podněty. Já jsem se několikrát ptal našich pozitivistů a masarykovců, jak přišel Masaryk ke Comtovi. Existuje jedna česká knížka od vynikajícího znalce Masaryka a také Comta, Františka Fajfry, která se jmenuje *Masaryk a Comte*. Tam najdete prokázáno, že hlavní myšlenky Masarykovy jsou Comtovy. Ale že to hlubší pozadí comtovského pojetí je ve skutečnosti pokus o obnovu velké evropské tradice z ducha moderní metody a že tady je něco, co zaslouží, aby se tomu věnovala nejvyšší – samozřejmě kritická – pozornost, to Fajfr nezdůraznil.

Comtův pozitivismus nemá s moderním logickým pozitivismem skoro nic společného nežli důraz na vědu a na to, že metafyzika nemá být, atd. Ale Comtova filosofie chce být doopravdy pozitivní, ta nechce být takovou negativní filosofií jako byla Humova a jako je právě moderní pozitivismus nebo linguistická filosofie, kde úkol filosofie spočívá v ukazování nemožnosti tradičních filosofických otázek a odpovědí, v této negativní úloze vyjasňovat, proč to nejde. Kdežto Comtova filosofie je pozitivní v docela jiném smyslu.

Bednář: Já bych se chtěl zeptat k té první otázce, kterou jsem vám kladl a chtěl bych to nějak konkretizovat. Jedná se o to, zdali právě zjevení bez stupňovitosti jsoucího, tedy bez jisté dedukce jsoucího z jevení a takto zodpovídání jsoucího skrze jevení, zdali se tedy jevení bez této stupňovitosti nezpronevňuje svému sebezodpovědnému nároku, a jestli tak nežije svým způsobem na dluh a není pouhou vzpomínkou na jevení, takovým nekonečným progresem a deficientním modem.

Patočka: Tak jak to myslíte s tím deficientním modem? Zdali zjevování, které ...

Bednář: Zdali zjevování, které nezodpovídá ze svého hlediska jsoucí ...

Patočka: Počkejte, nezodpovídá ze svého hlediska jsoucí ... To znamená zjevování, které neodpovídá tomu jsoucímu?

Bednář: Ne, naopak, jestliže zaujmeme skrze jsoucí stanovisko zjevování...

Patočka: Tak počkejte, jak můžeme z hlediska jsoucího zaujmout hledisko zjevování?

Bednář: Tak, jako se např. skrze fenomenologii dostal Heidegger k bytí.

Patočka: Skrze jsoucí, to právě ne. Hledisko zjevování se zaujímá podle Heideggera skrze bytí.

Bednář: Ano, ale to samozřejmě nebylo Heideggerovi

jasné hned, to chtělo jistý proces a hloubku propracování a muselo se tedy začít u nějakého bezprostředního fenoménu. Takto se tedy filosof dostane na stanovisko zjevování a nyní je problém – samozřejmě je to cesta zodpovídání toho fenoménu –, jak se z tohoto stanoviska dívá na fenomény, na jsoucí. A já se domnívám, že jestliže si z tohoto stanoviska přestane to jednotlivé jsoucí zodpovídat, tak že zjevování přestává být zjevováním.

Patočka: Proč by přestávalo?

Bednář: Protože svým způsobem takto padá moment zodpovídání a domnívám se, že je to pak takové podržování toho zjevování na dluh, vzpomínání na ně a tak to ústí v nekonečný progres a deficientní modus. Domnívám se, že je to pouze zjevování *jako* zjevování, ale nikoli v originále.

Patočka: Ten vulgární fenomén se právě zodpovídá teprve tím, že se redukuje na fenomenologický fenomén a v tom fenomenologickém fenoménu se ukazuje, *proč* je ten vulgární fenomén dvojsmyslný, a proč jiný být nemůže. A na druhé straně se rekuruje na takový fenomén, který sám v sobě dvojsmyslný není, poněvadž v sobě obsahuje možnost fenoménu vulgárního v jeho rozeklanosti. Pro Husserlův způsob by možná platilo, co vy říkáte, že zjevování je ve skutečnosti pouhou vzpomínkou na zjevování a nikoliv zjevováním skutečného jsoucna. Pro Husserla totiž tím pravým jsoucnem není nic jiného nežli ten fenomén; kdežto pro Heideggera je fenomén fenoménem jsoucího, tzn. ukazování se jsoucna, pro které v non-vulgárním fenoménu máme porozumění, klíč. Tento zá-

kladní rozdíl potom působí, že u Heideggera neběží o pouhou vzpomínku na zjevování, nýbrž o zjevování v silném smyslu slova.

Bednář: Já se právě domnívám, že u Heideggera chybí něco jako platónský sestup zpět do jeskyně. Že přece jenom je to takový nejzákladnější pohled z hlediska zjevování na jsoucí a ten sestup tam není realizován, myslím v tom smyslu, že to bytí není vždy znovu vydobyto, je už jednou provždy dáno – možná, že se mýlím.

Patočka: Je moje vina, že jsem zde k této věci nedospěl. Heideggerova novinka je právě v tom – a je velká chyba každého výkladu, který to nezdůrazní – že bytí je u Heideggera celou svou podstatou neukončený proces – ovšem proces je také špatné slovo – je to něco, co je celou svou podstatou dynamické. Bytí je u Platóna veliký celek, který se před námi např. v dialogu *Parmenidés* skutečně rozkládá v takové velikánské topografii. U Heideggera je to tak, že bytí je celou svou povahou vynořování z něčeho skrytého a vystupování do zjevování, do zjevu.

Bednář: Já vím, že to Heidegger říká, ale já se domnívám, že v jistém smyslu je to pouze postulát, něco jako rozdíl mezi předsókratiky a Platónem.

Patočka: A jak zní ten postulát?

Bednář: Tak, jak jste teď říkal, že bytí je něco dynamického, co se neustále vynořuje, co stále jest a já vidím takovou základní mez v tom, že tam není provedeno skutečně poctivé ponoření do stupňovitosti

jsoucího z hlediska bytí, jevení a prostě myslím, že ta dynamičnost tam není v originále.

Patočka: Rozdíl mezi fenoménem vulgárním a fenomenologickým předpokládá, že fenomenologický fenomén se celou svou podstatou původně *skrývá*. Následkem toho ten filosofický děj spočívá v tom, zachytit jakožto fenomén především tohle *skrývání samotné*. Tzn. to tajemství, které je v tom zjevování. Zjevování není ryzí světlo, nýbrž je celou svou podstatou něco dvojznačného. Ne v tom smyslu dvojznačnosti jako je vulgární fenomén; vulgární fenomén je dvojznačný v tom, *co* se v něm zjevuje; ale zde jde o dvojznačnost v ukazování samotném. Ukazování je *zároveň* ukazování a skrývání. Možná, že míříte na něco, co je skutečně veliký problém u Heideggera, že totiž je-li ten hluboký, filosofický fenomén zároveň fenomén i skrytost – tak zmizí, nebo se aspoň *zdají* mizet, strašně podstatné rozdíly; a že tady pro toho myslitele vyvstávají skutečné problémy, to není možno si zastírat. Ale možná právě z tohoto důvodu by bylo nadmíru důležité celou tuto strukturu, kterou jsem se tady pokusil předvést, ještě jednou znovu promyslet z hlediska primárnosti toho ukazování se. Právě proto stále zdůrazňuji, že je potřeba držet se problému ukazování jako toho, na čem se teprve musí orientovat problém bytí a ne vystřelit problém bytí jako z revolveru a eventuálně znásilňovat ten fenomén.

B: Ale aby se to dalo provádět, třeba konkrétně popisovat jednotlivé fenomény, tak by to znamenalo, že bychom museli např. vymyslet nový jazyk pro nezjevné. Celý náš současný jazyk je přece orientován na jasných podobách věcí ...

Patočka: Máte pravdu.

B: Objekt je vlastně to, co vznikne objektivací oka, pak si to sdělíme – objektivace ucha –, a tedy zrak a sluch jako objektivací smysly; to by znamenalo objektivovat třeba hmat jako teoretický smysl, vymyslet jazyk pro taktilní styk se světem. Tady je přece slov dost málo.

Patočka: Všechny smyslové oblasti jsou koneckonců v našem jazyce nějakým způsobem zastoupeny. Ale máte pravdu, že taková ontologie, jak to tane Heideggerovi na mysli, chce jazyk úplně nového rázu. Já bych řekl, že Heideggerovo rozšíření dosavadních úmyslů a dosavadního pole filosofických rozborů dost nedbá toho, že přece jenom existuje primát logu, primát OPSIS a světla, poněvadž jedině z tohoto hlediska je také možno tematizovat ten opak. Já myslím, že to není dost dobře možné jinak. A tento primát se musí také nějakým způsobem ontologicky formulovat, ten se musí také nějakým způsobem projevat. U Heideggera to vypadá tak, že jsou si ty věci tak říkajíc ekvivalentní.

Bednář: Až na jedno místo: jenom jednou se o tom vyjadřuje, tak nějak mimochodem, v tom semináři o Hérakleitovi, kde říká: „A ptáme-li se, co je první – musíme říci: světlo.“ Ovšem to je jediné místo, které jsem našel. Ale de facto, věcně je tam ta rovnoprávnost, což je skutečně záležitost mytická.

A znamená koneckonců ekvivalenci pravdy a lži, pravdy a nepravdy, dobra a zla.

B: I to se jaksí ukazuje v tom požadavku nového jazy-

ka. Vždyť nezáleží snad tak dalece na novém nebo starém jazyku, spíš na tom, že jazyk nikdy přesně není tou věcí, o kterou jde, že je spíše neustále poukazem s přiblížením, jak to říkal Platón.

Patočka: Ano, ale jeden z interpretů (Tugendhat) myslím velice přesně zdůraznil, že u Heideggera chybí – ale to už přecházíme od otázky, která byla původně položena k něčemu dalšímu – problém *pravdy* ve vlastním smyslu slova. Ale to by předpokládalo vyložit problém pravdy u Heideggera – to jsme dneska nedělali. Samozřejmě, že problém pravdy souvisí s rozšířením problematiky pravdy proti tradici. V tradičním pojetí je pravda správný soud, tzn. pravdivé je teprve to, co je vyjádřeno výrokem. U Heideggera tomu tak není; u Heideggera a ostatně už u Husserla má pravdivé mnohem širší pole. Pravdivé anebo nepravdivé, nebo lépe řečeno výstižné a nevýstižné může být kupř. už naše chování, poněvadž už naše chování má strukturu „něco jako něco“, už kupř. když interpretuji tohle jako stůl, když to vidím jako stůl, už v tom je něco takového jako pravda eventuálně omyl.

Heideggerovo pojetí, které vykládá pravdu jakožto ne-zakrytost nebo lépe řečeno odkrytost, samozřejmě souvisí s teorií fenoménu, jak jsem ji teď vyložil; jenže Heidegger problém *pravdy* identifikuje už od „*Sein und Zeit*“ s problémem *ukazování se* věci, přičemž zanedbává okolnost, že něco se může ukazovat samo v sobě tak, jak je, a také tak, jak není. Vlastní problém pravdy není v tom, že se věci ukazují, že se stávají fenoménem – to je předpoklad pro problém pravdy. To, že se svět ukazuje, je samozřejmě ten nejdůležitější a nejhlubší fakt a problém, s *kterým* filosofie ope-

ruje a *v kterém* operuje. Ale ukazování samo o sobě je teprve půdou pro problém pravdy, poněvadž pravda je ukazování se tak, jak věci jsou. A totéž platí pro fenomén v hlubokém smyslu slova. U Heideggera je fenomén v hlubokém smyslu slova, fenomén *bytí* viděn úplně *mimo* tento problém. A pak může říci takovou strašlivou věc¹: „Uns fehlt nicht nur jeder Maßstab, der es erlaubte, die Vollkommenheit einer Epoche der Metaphysik gegen eine andere abzuschätzen. Es besteht überhaupt kein Recht, in dieser Weise zu schätzen. Platons Denken ist nicht vollkommener als das des Parmenides. Hegels Philosophie ist nicht vollkommener als diejenige Kants. Jede Epoche der Philosophie hat ihre eigene Notwendigkeit. Daß eine Philosophie ist, wie sie ist, müssen wir einfach anerkennen. Es steht uns jedoch nicht zu, eine gegenüber der anderen vorzuziehen, wie solches hinsichtlich der verschiedenen Weltanschauungen möglich ist.“ „Chybí nám nejenom každé měřítko, které by dovolilo odhadnout dokonalost jedné epochy metafyziky vůči druhé. Neexistuje vůbec žádné právo tímto způsobem hodnotit. Platónovo myšlení není dokonalejší než Parmenidovo. Hegelova filosofie není dokonalejší než filosofie Kantova...“

Dokonalejší – co to znamená? V čem pretenduje filosofie na dokonalost? V pravdivosti, v úplnosti postihu toho, co je bytí. Pro Heideggera tedy neexistuje žádná možnost hodnotit metafyzické filosofie, tzn. jejich pojetí bytí, z hlediska pravdy.

¹ M. Heidegger, *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*. In: *Zur Sache des Denkens*. Tübingen 1969. Pozn. vyd.

Bednář: To je svým způsobem pozitivismus.

Patočka: Těžko říct pozitivismus. Ten přece tuto jednostrannost nemá. Pozitivismus těm filosofiím upírá smysl vůbec; ale to Heidegger nedělá a přitom nám upírá vůbec možnost hodnotit filosofie z hlediska pravdy.

Bednář: Já se domnívám, že ta obdoba je v tom, jak se pozitivismus dívá na fakta světa, že je musíme brát tak, jak jsou a jestliže je někdo interpretuje, tedy filosofuje, tak je to metafyzika. Takový že je to pohled na filosofie.

Patočka: To by zase ještě nebylo správné, poněvadž pro Heideggera každá z těch filosofií samozřejmě má ve svém pojetí bytí něco z bytí odhaleno a něco zahaleno a všechny jsou si v tom postaveny naroveň, takže to, že Aristotelés diskutuje s Platónem, je ve skutečnosti marné lásky snažení, to nejde. Zrovna tak, že Hegel diskutuje s Kantem, je ve skutečnosti marná věc. Tohle je přece strašné! A to souvisí s tím, že sám proces odhalování – zahalování je u něho viděn zase jenom jako odhalování vůbec, bez difference postižení a nepostižení, bez toho, co tvoří pravdivost ve vlastním smyslu slova.

B: Tím se vlastně popírá naše obecnost a obecnost světa, v němž žijeme. Jestliže nemůžeme vést dialog třeba s Platónem, tak vlastně s ním nejsme v jedné obci a jeho svět je vlastně jiný než náš.

Patočka: S tím to také souvisí, poněvadž pojem světa, jak ho formuloval Heidegger – ovšem on ho formulo-

val v údobí svého subjektivismu —, je přirozeně svět jakožto existenciál a ten je vždycky *můj* svět. Ale tímto způsobem se přirozeně ze subjektivismu není možno dostat. Tohle všechno jsou důvody, proč já ten problém bytí, tak jak ho formuluje Heidegger, považuji za nedonošený problém a proč si myslím, že je potřeba celou tu problematiku od toho jevení se, — která myslím, že je počátek důležitý, plodný, bez kterého není možné se ve filosofii hnout —, nutno promyslet znovu a to tak, abychom se vyhnuli těm subjektivistickým důsledkům. Tedy tohle je ta velká věc fenomenologie.

„Každá epocha filosofie má svoji vlastní nutnost.“ Co je epocha, to on tady před tím vykládá. „Že určitá filosofie je, jaká je, musíme jednoduše uznat.“ Proč? Protože to není záležitost těch filosofů, nýbrž je to „Geschick des Seins“, je to samotné bytí, které se tímto způsobem dává a my nemůžeme nic jiného udělat nežli to dávání přijmout. My jsme tak říkajíc pasivně vydáni tomu dávání se bytí tímhle naznačeným způsobem. „Nemáme však žádné právo dávat jedné filosofii přednost před druhou, jako je to možné vzhledem k různým světovým názorům.“ Filosofie není světový názor, filosofie se nezabývá jsoucný jako světový názor, nedává obraz žádné skutečnosti, nýbrž filosofie se zabývá tím, jak se věci ukazují, tzn. bytím, jež je teprve pro nás činí přístupnými.

A: Myslíte si, že bychom se potom důsledným propracováním jevení mohli pokusit vypracovat určitá měřítka pro dokonalost?

Patočka: Ano, to, co je tady takovýmto způsobem předloženo, jsou přece, jak správně říkáte, takové

úpadkové důsledky. Celá ta stať o konci filosofie je taková defétistická. Jak z tohoto hlediska vypadá kupř. celý problém filosofie, jak je naznačován od klasické epochy? Co chce Sókratés a Platón? Existovat v pravdě – to je vlastní definice filosofie. A tady jsme se dostali tam, kde byli sofisté.

Ty otázky jsou ovšem zkomplikovány tím, že v samotném začátku fenomenologie je už obsaženo něco z moderní situace filosofie. Už Husserlova fenomenologie přece v sobě obsahuje, lépe řečeno překonává, ale obsahuje (aufgehoben) pozitivistický koncept, že filosofie není obsahová disciplína, že vlastní předmět filosofie není struktura věcí, – to je předmět vědy a věda si rozebrala celý okrsek jsoucích věcí –, nýbrž fenomén jako takový, to znamená jevení se, ukazování se věcí. Takže s tím už musíme počítat, z tohoto hlediska musíme také Heideggera koneckonců hodnotit. Fenomenologická filosofie od samotného počátku bojuje s pozitivismem a občas se projevují – např. v tomto Heideggerově konečném defétismu – jisté důsledky toho, že ten boj není dobojován.

České myšlení

Miloslav Bednář

Odpovědní redaktoři Marta Landová a Martin Pokorný

Obálku navrhla Hana Blažejová

Technická redaktorka Marie Vučková

Typografie a sazba Martin Pokorný

Vydal Filosofický ústav AV ČR, Jilská 1, Praha 1,

ve svém nakladatelství FILOSOFIA-ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

jako svou 68. publikaci v ediční řadě

Studie a prameny k dějinám myšlení

v českých zemích (2. svazek)

Vytiskl Ústav jaderných informací,

Praha-Zbraslav

Vydání první

Praha 1996

Stran 392

Elektronické vydání první

Praha 2018