

F



Studie a prameny k dějinám myšlení v českých zemích

svazek 21

Ediční řada *Studie a prameny k dějinám myšlení v českých zemích* se věnuje vydávání děl autorů spjatých s českými zeměmi od středověku do současnosti. Nabízí též relevantní prameny typu korespondence či deníků, stejně jako aktuální sekundární literaturu zacílenou na jednotlivá témata, osobnosti či myšlenkové školy daného regionu.

Edici řídí: Jan Mervart, Pavel Soukup, Lucie Storchová

Rada ediční řady: Petr Hlaváček, Jiří Chotaš, Hynek Janoušek, Ivan Landa, Ota Pavlíček, Martin Svatoš, Vladimír Urbánek

Filosof Erazim Kohák

Jakub Trnka
FILOSOF
ERAZIM
KOHÁK

Filosofia
Praha 2020

Kniha vychází s podporou GA ČR, projekt č. 16-11707S
„Filosofie Erazima Koháka“.

Recenzovali:

Doc. RNDr. Josef Moural, CSc.

Prof. PhDr. Ivan Blecha, CSc.

Copyright © Jakub Trnka, 2020

Cover and Typography © Markéta Jelenová, 2020

© Filosofia, nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR, v. v. i., 2020

ISBN 978-80-7007-626-2

Marině Barabas a Josefu Muralovi
na památku našeho společného přítele

Novým myšlením musíme dospět ke světovému názoru, jenž obsahuje ideály pravé kultury. Jestliže začneme vůbec jenom znovu přemýšlet o etice a svém duchovním vztahu ke světu, jsme už na cestě, která vede od nekultury ke kultuře.

Albert Schweitzer

Obsah

Předmluva	15
Úvod	19
1. FILOSOFIE	29
<i>Philosophia perennis</i> a filosofie jako program	30
Metafyzika a světonázor	35
Tři úkoly filosofie	45
2. FENOMENOLOGICKÁ VÝCHODISKA	53
Fenomenologická redukce	54
Fakta a podstaty	61
Přírodní věda	70
3. ŽITÝ SVĚT	79
Tělesnost a hodnoty	80
Duch a kultura	87
Racionalita	94
4. ETIKA	101
Ontologický původ dobra (a zla)	102
Hodnotový náhled	113
Ekologie	122

5. ČAS A DĚJINY	129
Historismus	130
Velký příběh	139
Víra	147
6. POLITIKA	157
Společenství bližních.....	158
Humanistický socialismus	169
Demokracie	184
7. MYŠLENKA NÁRODA.....	195
Co je národ	196
Česká filosofie	203
Sdílené ideály	212
Život a dílo v základních datech	219
Bibliografie	235
Summary	267
Jmenný rejstřík.....	269
Věcný rejstřík	273

PŘEDMLUVA

Myšlenka na tuto knihu vznikala dlouho a nejednoduše. Hlavním důvodem byl můj obtížně se rodící vztah k Erazimu Kohákovi, kterého jsem osobně potkával vlastně natřikrát. Poprvé to bylo v akademickém roce 2002/3, když jsem si jako student prvního ročníku filosofie na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy zapsal jeho přednášky, určené tehdy všem studentům fakulty. Nevěděl jsem příliš, co od něho čekat, ale byl jsem na něho zvědavý. Do té doby jsem ho znal jen z občasných novinových sloupků a televizních vystoupení, kde se vyjadřoval k různým (obvykle politickým nebo ekologickým) tématům. Nemohl jsem se dočkat, až ho uslyším mluvit o filosofii. Prvotní zvědavost ovšem postupně vystřídal zklamání. Jeho přednáška byla spíše obecná, přehledová. Navíc jeho historické výklady o české reformaci a protireformaci, o první republice a Mnichovu, o Komenském a Masarykovi, to všechno na mě působilo jen jako staromilství, jemuž chybí skutečný filosofický náboj. V dalším ročníku jsem si už jeho přednášky nezapsal.

Podruhé jsem se s Erazimem Kohákem setkal o rok a půl později, když vypsál specializovaný seminář o Husserlově fenomenologii. Jelikož to bylo téma, které mě dlouhodobě zajímalo, rozhodl jsem se začít na seminář chodit. V úzké skupině pokročilejších studentů

se zde četly Husserlovy *Ideje*, jejichž český překlad se právě chystal. Kohák dbal o to, aby se nad tématem rozběhla živá diskuse, do níž se mohou bez obav všichni zapojit. To bylo sympatické a ve srovnání s jinými vyučujícími ne zcela obvyklé. Také jeho výklad Husserla mi přišel v lecčem zajímavý, i když občas trochu svérázný. Ovšem Kohákovy vlastní filosofické názory, které během diskusí chvílemi probleskovaly, mi zůstávaly stejně vzdálené a nesrozumitelné jako dříve. A tak svým způsobem i Kohák sám.

Zásadní bylo až setkání třetí. Proběhlo na začátku roku 2008, když jsem se po dvou letech v zahraničí vrátil zpět do Prahy a nastoupil do doktorského studia. Potkali jsme se náhodou, na chodbě Filozofické fakulty. Vyptával se mě, co dělám, a zároveň se trochu rozpovídal i o sobě. Nakonec mi nabídl „takovou menší studentskou brigádu“, která měla spočívat v tom, že pročtu rukopis jeho právě vznikající knihy a upozorním ho na místa, která by mohla být pro čtenáře nejasná nebo nesrozumitelná. V podstatě běžná redakční práce. Byla to kniha *Hearth and Horizon*, první, anglická verze *Domova a dálavy*. Začali jsme si tedy „pracovně“ psát a příležitostně se potkávat, i když tehdy ještě ne příliš často.

Intenzivnějším se náš osobní kontakt stal asi o půl roku později, když jsem napsal svůj první článek o Husserlově fenomenologii a jeho pracovní verzi jsem Kohákovi poslal k nahlédnutí. Od té doby jsme se začali vídat pravidelně. Obvykle jsem ho navštěvoval u něho doma na Chodově nebo v jeho kanceláři v Jilské ulici, na Filosofickém ústavu AV ČR. Postupně se náš vztah vyvinul až v jakési filosofické přátelství, do jaké míry lze o něčem takovém hovořit mezi emeritovaným profesorem a téměř o padesát let mladším doktorandem. Diskutovali jsme o filosofii, četli si navzájem rukopisné verze svých textů a občas jezdili s paní Dorothy na výlety. Teprve až v tomto období jsem začal Koháka „objevovat“, tj. začal jsem chápat, o co mu filosoficky vlastně jde. A s překvapením jsem zjišťoval, že je to všechno vlastně velmi zajímavé. Tehdy jsme spolu také poprvé začali diskutovat možnost, že bych o něm napsal knihu.

Trvalo další deset let, než jsem mohl tento plán uskutečnit. Při psaní této knihy mi šlo především o to, dostat se skrze Kohákův košatý a chvílemi poněkud historizující styl až k abstraktnímu jádru

jeho myšlenek. Nechtěl jsem jej popularizovat. Chtěl jsem jej naopak představit jako autora, jenž se ve svých výkladech na různá témata opírá o promyšlený filosofický základ, který ovšem nemusí být pro čtenáře či posluchače vždy zcela zřejmý, jak jsem dobře věděl z vlastní zkušenosti. Zároveň jsem se ale snažil pokud možno vyhnout technickému slovníku, aby kniha byla ne-li přímo čtivá, tak alespoň co nejvíce čtenářsky přístupná. Obecně pro mě byla důležitější srozumitelnost, byť třeba za cenu jisté kostrbatosti a případného opakování, než stylistická vybroušenost a rétorická elegance, jež by mohly odvádět pozornost od toho, co jsem považoval za podstatné. Do jaké míry se mi podařilo tento záměr uskutečnit, nechť posoudí čtenář sám.

Rád bych na tomto místě poděkoval řadě lidí, kteří mi při práci na této knize pomohli. Na prvním místě Janu Mervartovi, příteli a kolegovi z Oddělení pro studium moderní české filosofie na Filosofickém ústavu AV ČR, a také oběma odborným recenzentům knihy, Ivanu Blechovi a Josefu Mouralovi. Ti všichni svými cennými radami a doporučeními přispěli k výraznému zlepšení původního rukopisu. Za poskytnutí řady archivních materiálů a drobné osobní konzultace bych rád poděkoval všem třem dcerám Erazima Koháka: Susan, Mary a Kathrin. Stejným způsobem mi byla nápomocna i paní Milena Šimsová, která mi dala ochotně k nahlédnutí archivní materiály týkající se Erazimova otce Miloslava Koháka, včetně jeho osobní korespondence s Boženou Komárkovou. Můj dík patří i lidem v nakladatelství Filosofia, jmenovitě Jakubu Hromkovi za jeho vstřícnost a pochopení pro můj zápas se závěrečným termínem a Aleně Bakešové za pečlivou redakci textu. Kromě tohoto „profesního“ poděkování bych ovšem také rád poděkoval třem lidem z čistě osobních důvodů. Stevenu Kohnovi za jeho přátelství a velkorysost, díky které jsem na této knize mohl pracovat od určitého okamžiku i přes částečnou neukotvenost a finanční nejistotu. Svému synovi Jáchymovi za jeho podporu a za to, že se od něho mohu každý den učit něco nového. A retrospektivně Erazimu Kohákovi, který mi byl po mnoho let kromě filosofického učitele a mentora především blízkým člověkem. Budiž následující kniha pokusem splatit alespoň část z tohoto osobního dluhu.

ÚVOD

V jednom ze svých pozdních textů Erazim Kohák říká, že filosof malého národa si nemůže dovolit únik do odborné specializace, nýbrž že jeho úkolem je přemýšlet o aktuálních problémech doby a případně se i veřejně angažovat.¹ Zdá se, že to je doopravdy spíše popis určité historické skutečnosti, než že by šlo jen o Kohákovu soukromé přání. Téměř všechny významnější a dnes už kanonizované postavy české filosofie nějakým způsobem vykračovaly ze své úzké filosofické odbornosti do veřejného prostoru. Jejich snahy oslovit širší *polis* nebo se i přímo názorově angažovat v dobových politických diskusích se přitom často opíraly o reflexi české filosofie, resp. o filosofickou interpretaci české (ale i širší evropské) duchovní tradice. V první polovině dvacátého století takto pracovali zejména T. G. Masaryk a Emanuel Rádl, později na ně svým vlastním způsobem navazoval Jan Patočka. Ani jím však tahle tradice nekončí. Po Patočkovi přicházejí další generace mladších filosofů, kteří – samozřejmě každý z nich po svém a ze svých vlastních východisek – pokračují v tomto dějinném,

¹ Erazim KOHÁK, Podivné přátelství pozitivismu a fenomenologie v českém myšlení, in: Týž, *Kopí Dona Quijota. Vybrané přednášky, studie a publicistické články*, vybrala a uspořádala Marie SKÝBOVÁ, Ježek, Rychnov nad Kněžnou 2010, s. 50 n.

společensky angažovaném způsobu myšlení: Karel Kosík, Milan Machovec, Ladislav Hejdlánek, ale i mnoho jiných. Je to pak právě takhle novější česká filosofie „po Patočkovi“, tj. období zhruba posledních čtyřiceti padesáti let, která dnes čeká na své důkladnější zpracování.

Do této generace mladších, veřejně orientovaných a dějinně reflektujících českých filosofů druhé poloviny dvacátého století patří také sám Kohák. A to i přesto, že po únoru 1948 odešel s rodiči do exilu do Spojených států amerických, kde vystudoval a kde následně strávil většinu svého dospělého života. Ačkoli ve Spojených státech žil a pracoval, nadále si zachovával velmi silný zájem o Československo, o českou kulturu, dějiny i českou (starší i novější) filosofii. Jak ostatně sám zdůrazňoval, nikdy nebyl emigrantem, nýbrž exulantem, který si i ve Spojených státech amerických vědomě zachovával svou Československou totožnost.² Prakticky to znamenalo, že kromě samozřejmého přednášení a psaní v angličtině nepřestával pracovat současně také česky – ať už připravoval přednášky pro Rádio Svobodná Evropa, publikoval kratší statě v exilových časopisech nebo psal knihy, které se ze Západu tajně pašovaly do normalizačního Československa a které se četly v prostředí tehdejšího československého disentu.³

² Ačkoli lze tuto jeho poznámku nalézt v nesčetném množství rozhovorů, nejlépe je snad zachycena v jednom dopise rodičům, v němž tehdy šestadvacetiletý Kohák vysvětluje své matce, proč právě odmítl výhodné pracovní nabídky z univerzit v Kalifornii a na Floridě: „Ptáš se mě, chci-li být celý život ‚displaced person‘. Nechci a nejsem *displaced person*. *Displaced person* je člověk bez domova, který nikam nepatří a hledá jen kousek střechy, kde by hlavu schoval. *Já domov mám*, v Československu. Nejsem *displaced person*, jsem Čechoslovák v exilu, exulant. Nechci jím zůstat, daleko radši bych se vrátil domů. Ale nebude-li to možné, zůstanu Čechoslovákem v exilu a moje děti se snad vrátí.“ Dopis rodičům ze dne 18. 11. 1959, osobní archiv Erazima Koháka. Srov. též např. Erazim KOHÁK, *Pražské přednášky. Život v pravdě a (post)moderní skepse*, 3. vyd., Ježek, Praha 1999, s. 7 (dále jen: *Pražské přednášky*); nebo Erazim KOHÁK, Kdo jsme? Kam kráčíme?, in: *Kopí Dona Quijota*, s. 24.

³ Viz Erazim Kohák – prožitek posvátnosti života, in: *Homines scientiarum I. Třicet příběhů české vědy a filosofie*, ed. Dominika GRYGAROVÁ – Tomáš HERMANN – Antonín KOSTLÁN – Tomáš PETRÁŇ, Ústav pro soudobé dějiny AV ČR, Pavel Mervart, Červený Kostelec 2015, s. 227.

Mezi oběma těmito složkami Kohákovy filosofické práce – tou americkou, orientovanou více akademicky, a tou českou, zaměřenou spíše na české dějiny a politickou situaci v Evropě – nebyla zase tak hluboká propast, jak by se mohlo zdát na první pohled. Kohák patřil ve Spojených státech k filosofům, kteří do amerického prostředí přinášeli zájem o evropskou filosofii, zejména německé a francouzské provenience. Ačkoli v té době převažovala v Americe orientace na analytickou filosofii,⁴ byli zde (byť v menšině) také lidé, kteří pracovali více v dějinném kontextu, vědomě navazující na kontinentální tradici – ať už na filosofii antickou (někdy s politickými důsledky), anebo na novější evropskou filosofii devatenáctého a dvacátého století, včetně fenomenologie a existencialismu. Nezapomínejme také, že zde v té době působila řada významných evropských intelektuálů, kteří do Spojených států uprchli před nacismem a kteří zde pak už zůstali: Paul Tillich, Hannah Arendtová či Herbert Marcuse, mámě-li zůstat jen u těch, které Kohák prokazatelně četl a o něž se zajímal. Ke stejné skupině válečných exulantů ve Spojených státech patřil ostatně svého času i J. L. Hromádka, který zde založil exilový časopis *Husův lid*, v němž mladý Kohák začínal v padesátých letech ještě jako student (česky) publikovat.⁵

Kohákovy úzké vazby na evropskou filosofii a moderní dějiny byly také jedním z důvodů, proč nakonec zakotvil právě v Nové Anglii, na Bostonské univerzitě. Jednak to byla část Ameriky, která byla Evropě kulturně i geograficky nejbližší. Kohák jakožto americký občan do Evropy podle svých možností také co nejčastěji jezdil, většinou do Vídně nebo za rodiči do Mnichova, ale nejen tam. Zároveň za tím

⁴ Z celé analytické filosofie Kohák zmiňuje zejména logický pozitivismus, který převládal v době jeho studií a snad ještě nějakou dobu po začátku jeho akademické dráhy. Viz Podivné přátelství pozitivismu a fenomenologie, in: *Kopí Dona Quijota*, s. 46 n.; srov. též Erazim KOHÁK, Consequences of Phenomenology, in: *Geburt der Phänomenologie. Edmund Husserl zu Ehren*, ed. Petr URBAN, Sonderband der Philosophický časopis, Prag 2010, s. 167 nn.

⁵ Je mimochodem historickou kuriozitou, že Hromádka během druhé světové války působil na univerzitě v Princetonu, na které později Hannah Arendtová získala jako první žena v její historii plnou profesuru.

byly i důvody akademické: katedra filosofie na Bostonské univerzitě byla velmi tolerantní, vládla zde naprostá názorová svoboda. Tato katedra se navíc mohla pyšnit dlouhou tradicí křesťanského personalismu, kterou zde na přelomu devatenáctého a dvacátého století založil Borden Parker Bowne a kterou zde za Kohákovu působení dále rozvíjel Peter A. Bertocci.⁶ Je příznačné, že americký personalismus (ostatně stejně jako pragmatismus) měl své kořeny v německé pokantovské filosofii, jež byla – vedle filosofie rakouské – zásadně určující i v československém prostředí. I Kohák sám měl ostatně k personalismu filosoficky velmi blízko.⁷

Tyto vazby mezi Spojenými státy a Československem měly ovšem u Koháka i své starší vrstvy. Právě křesťanský personalismus byl svého času ideovým východiskem americké YMCA, která na podnět Masarykův a lidí kolem něho pomáhala po první světové válce etablovat tuto organizaci v Československu.⁸ Členy Akademické YMCA byli mezi válkami i Kohákoví rodiče – oba nadšení masarykovci, kteří se cele identifikovali s ideály první republiky a aktivně se snažili přispí-

⁶ Srov. Erazim KOHÁK, *Selves, People, Persons: an Essay in American Personalism*, in: *Selves, People, and Persons. What Does It Mean to Be a Self?*, ed. Leroy S. ROYNER, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 1992, s. 18.

⁷ Personalistickou (do značné míry Ricoeurom ovlivněnou) optikou také přistupoval i k Husserlově fenomenologii, vyzdvihujíc v této souvislosti zejména Husserlovy *Ideje II*. Viz Edmund HUSSERL, *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii II*, přel. E. Kohák et al., OIKOYMENH, Praha 2006 (dále jen: *Ideje II*). Ke Kohákově personalistické interpretaci fenomenologie srov. např. Erazim KOHÁK, *Idea & Experience. Edmund Husserl's Project of Phenomenology in Ideas I*, The University of Chicago Press, Chicago - London 1978, s. 185 nn. (dále jen: *Idea & Experience*).

⁸ YMCA přicházela do Československa ve třech vlnách, přičemž tato za první republiky byla až tou třetí, nejspěšnější a nejdůležitější. Viz Pavel KOSATÍK, *Význam YMCA v dějinách Československa*, in: *YMCA v proměnách času. Sborník z konference*, ed. Jaroslav V. HÝNEK, Praha 2010, s. 9 n. Masarykova osobní vazba ke Spojeným státům americkým skrze jeho ženu Charlottu je velmi dobře známa. Srov. též tvrzení, které je sice velmi přehnané, leč v něčem přece jen ilustrativní, totiž že „pražská YMCA, které předsedal filozof Emanuel Rádl, byla organizací amerikanofilů“. Alain SOUBIGOU, *Tomáš Garrigue Masaryk*, přel. H. Beguivínová, Paseka, Praha - Litomyšl 2004, s. 276.

vat k jejímu budování.⁹ Z Akademické YMCA se rodiče také znali např. s Jaroslavem Šimsou, Boženou Komárkovou, Přemyslem Pitterem nebo třeba s Jiřím Hájkem, ačkoli měli samozřejmě relativně blízko i k oběma jejím vedoucím postavám J. L. Hromádkovi a Emanuelu Rádlovi.¹⁰ Dorůstající Kohák tak ještě v Československu četl nejen masarykovskou literaturu (např. Čapkovy *Hovory s TGM*, Ludwigův *Duch a čin* nebo Masarykovu stručnou biografii od Jaromíra Doležala *80 let T. G. Masaryka*),¹¹ ale otcova knihovna zahrnovala i mnoho spisů Emanuela Rádra: kromě pozdní *Útěchy z filosofie* i celou řadu knih a brožur z jeho tzv. středního období (1918–1935) o nejrůznějších filosofických, politických a náboženských tématech, v nichž Rádl reagoval na aktuální problémy nové republiky.¹²

Ačkoli přímý vliv československé Akademické YMCA (tj. hlavně Emanuela Rádra) na Kohákovu pozdější myšlení se dá jen těžko do všech detailů přesně zrekonstruovat,¹³ jakási obecná návaznost je zde zřetelně patrná přinejmenším ve dvou ohledech.¹⁴ Za prvé to byla

⁹ Koháková matka Zdislava ještě za svobodna, tehdy jako studentka anglistiky na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy, strávila roční stipendijní pobyt na jedné z lokálních univerzit právě v Nové Anglii. Později byla profesorkou angličtiny na jednom z pražských gymnázií.

¹⁰ Otec dr. Miloslav Kohák studoval v letech 1922–1929 češtinu, filosofii a němčinu na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy a z filosofie také skládal vedlejší rigorózum. V tomto kontextu je zajímavé, že Erazim se svým otcem o odborných filosofických tématech (na rozdíl od příležitostných témat politických a historických) nikdy nemluvil.

¹¹ Viz Miloslav PETRUSEK, *České sociální vědy v exilu*, SLON, Praha 2011, s. 106.

¹² K periodizaci Rádrova myšlení viz Tomáš HERMANN, *Emanuel Rádl a české dějepiscetví*, Univerzita Karlova, Filozofická fakulta, Praha 2002, s. 56 nn.

¹³ Nejen kvůli tomu, že původně byly prostředkovány jaksi samozřejmě jeho rodiči, tedy zejména otcem. Celá situace je o to komplikovanější, že i samo téma Československé YMCA mezi válkami teprve čeká na své podrobnější zpracování. Existuje k němu jen jediná ineditní práce, která je dnes ovšem špatně dostupná a v některých ohledech i poněkud zastaralá. Viz Jiřina ŠIKLOVÁ, *Československá Ymka. Příspěvek k ideologickým bojům o mládež a studentstvo v období první republiky*, strojopis 1966.

¹⁴ Kohák tuto návaznost ostatně sám doznává a zároveň zmiňuje, že byla do značné míry neuvědomovaná: „Mnohdy si ani sám neuvědomuji, jak hluboce jeho

těsná blízkost, ba vzájemné proplétání filosofie a víry. Kohák byl po celý svůj život věřícím česko-bratrským evangelíkem, který ve Spojených státech vystudoval filosofii a teologii na teologické fakultě Yale Divinity School. V mládí dokonce chvíli zvažoval, že se stane farářem.¹⁵ Ačkoli ho jeho odborné filosofické zájmy nakonec zavedly na akademickou dráhu, v jeho myšlení nadále zůstal obsažen silný teologický prvek nebo, jak to sám nazýval, vztah a úcta k posvátnému rozměru bytí.¹⁶ To samozřejmě neznamená, že by se ve své filosofii nechával svazovat náboženskými dogmaty či křesťanskou věroukou. Spíše o víře svobodně přemýšlel v kontextu s celou řadou dalších témat, od etiky a politiky až k dějinám a ekologii. Víra u něho byla vždy reflektovaná, vyrůstala z živoucího a hledajícího myšlení. I v tomto ohledu může být Kohák vnímán jako pokračovatel jedné z důležitých linií české filosofické tradice, vedoucí přinejmenším od Masaryka a Rádlů až ke Gardavskému a Hejdánkovi, ale sahající ve skutečnosti ještě mnohem dále do minulosti.

Druhým motivem, který přímo souvisel s Akademickou YMCA, byl Kohákův celoživotní demokratismus a jeho „levičáctví“, tedy zastávání ideálů demokratického socialismu, resp. sociální demokracie.¹⁷ To je opět něco, co jej spojovalo nejen s Masarykem a Rádlm, ale velmi obecně i s některými mladšími českými filozofy, včetně mnoha z těch, kteří – na rozdíl od křesťansky orientovaného Koháka – vycházeli spíše z raného Marxe. I zde se ovšem u Koháka proplétaly

Dějiny filosofie ovlivnily celé mé pojetí úkolu i smyslu filosofie. Často s Rádlm nesouhlasím, avšak celý život filosofuji v jeho duchu – či v duchu Masarykově v Rádlově podání.“ Erazim KOHÁK, Emanuel Rádl: filosofie jako program a útěcha, in: *Kopí Dona Quijota*, s. 54.

¹⁵ Nebyly to jen vágní úvahy, během studií se zcela vážně zaobíral myšlenkou, že by se stal farářem v Novém Skotsku.

¹⁶ Srov. např. Erazim Kohák – prožitek posvátnosti života, in: *Homines scientiarum I*, s. 220.

¹⁷ K převážně levicové orientaci Akademické YMCA srov. Ivan LANDA – Jan MERVART, Proměny marxisticko-křesťanského dialogu, in: Ivan LANDA – Jan MERVART a kol., *Proměny marxisticko-křesťanského dialogu v Československu*, Filosofía, Praha 2017, s. 17 n.

vazby k Československu s jeho působením v Americe; zájem o levicové ideály sdílel i s celou řadou filosofických kolegů a přátel ve Spojených státech, ať už to byl svého času kolega na Bostonské univerzitě Alasdair MacIntyre, nebo blízký osobní přítel Richard Rorty.¹⁸ Patřil by sem ale třeba i teolog Paul Tillich, jehož veřejné přednášky na Harvardu Kohák svého času navštěvoval, anebo Irwing Howe, s nímž Kohák ve Spojených státech spolupracoval v redakční radě sociálnědemokratického časopisu *Dissent*.

Duchovní kořeny v Akademické YMCA a v prvorepublikovém Československu byly ovšem u Koháka filosoficky rámovány výrazným zaměřením na Husserlovu fenomenologii. A to i přesto, že Kohák nikdy neinklinoval k tomu, aby se stal epigonem nějakého velkého filosofa či konkrétní myšlenkové tradice.¹⁹ Vždy mu šlo více o to, jak se to má s věcmi samými, což je ovšem samo o sobě už vlastně fenomenologický přístup.²⁰ Kohák byl přesvědčen, že rozhodující nejsou ty či ony myšlenky toho nebo onoho filosofa, nýbrž poslední autoritou musí být pouze vlastní zkušenostní evidence, v nichž se nám svět bezprostředně sám dává.²¹ Že sama skutečnost má svou vlastní pravdivost, kterou lze rozumově nahlížet a následně ji srozumitelně vyjadřovat, tj. lze o ni s druhými jasně a věcně hovořit, tento předpoklad Kohák sdílel jak s Husserlem, tak na druhé straně i s Masarykem a Rádlem.²²

Přesto se Kohák zároveň domníval, že chce-li se filosof naučit vidět, jak se to má se světem kolem něho, musí svůj pohled průběžně kultivovat v rozhovoru s jinými mysliteli, živými i mrtvými. A tak i on sám přes své jednoznačné fenomenologické zaměření přemýšlel v neustálém dialogu s mnoha velkými postavami evropské filosofické

¹⁸ Ke Kohákově vztahu k Rortymu srov. Erazim KOHÁK, Richard Rorty, in: *Kopí Dona Quijota*, s. 155 nn.

¹⁹ Srov. Erazim Kohák - Prožitek posvátnosti života, in: *Homines scientiarum I*, s. 221 n.

²⁰ Viz *Idea & Experience*, s. 4.

²¹ Viz Erazim KOHÁK, Zdar a nezdar „národní“ filosofie: Patočka, Masaryk, in: *Kopí Dona Quijota*, s. 27.

²² Viz *Pražské přednášky*, s. 10.

tradice. Těmi hlavními pro něho byli jednoznačně Masaryk a Husserl, k nimž se vracel po celý život; překládal je, přednášel o nich, publikoval. Důležitá pro něho ovšem byla i celá řada dalších autorů, které intenzivně studoval a jejichž vliv je u něho jasně patrný: Platón, Augustin, William James, John Dewey, Alfred N. Whitehead, Max Scheler, Karl Jaspers, Paul Tillich, Martin Heidegger, Hans Jonas, Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Jan Patočka či Paul Ricoeur, máme-li zmínit jen ty opravdu nejdůležitější.

Přes všechny tyto různé inspirace zůstal Kohák nicméně filosoficky značně samostatný a do určité míry i původní. Proto ani není hlavní ambicí této knihy podávat nějaké delší a podrobnější přehledy o různých filosofických postavách a směrech, z nichž Kohák – s volností sobě vlastní – čerpal. Spíše než o nejrůznější paralely a inspirační zdroje v ní půjde o základní pilíře Kohákovy filosofické práce, jejichž nosnost musí vyrůstat z vnitřní logiky vlastního myšlení, nikoli ze souhlasu či návaznosti na tu nebo onu filosofickou autoritu.

Hlavní východisko této knihy je tedy systematické. Nejde v ní pouze o Kohákovu pojetí fenomenologie či o jeho názory na etiku, dějiny, politiku či ekologii. Cílem je zachytit všechny tyto hlavní motivy v jakési teoretické provázanosti, v jejich vnitřní logické souvislosti. Teprve na základě této předběžné systematické práce by pak také bylo možné smysluplně pokračovat otázkami o souběhu či rozdílech vůči filosofům jiným, ať už těm starším, anebo vůči některým Kohákovým současníkům.

Tento relativně široký, systematický záběr předkládané knihy však zároveň definuje i její omezení a hranice. Kromě již zmíněné – a samozřejmě velmi zajímavé – otázky spletených inspirací u jiných filosofů bude do značné míry ponechána stranou i otázka vnitřních posunů v Kohákově myšlení napříč časem, tedy téma jeho filosofického zrání a vývoje, popř. revidování starších názorů a dřívějších pozic. To lze do značné míry omluvit také tím, že Kohákovu myšlení bylo dlouhodobě velmi homogenní. Ačkoli lze nalézt celou řadu dílčích posunů v rámci té či oné problematiky, většinou se jedná jen o drobné detaily (obvykle jen v důzrazech či v terminologii), které neproměňují základní smysl celkové filosofické stavby. A stejně tak i Koháková vlastní kritika jeho starších prací se týká spíše způsobu

vyjadřování a schopnosti představit určitou myšlenku čtenářsky dostatečně poutavě než toho, že by chtěl touto kritikou revidovat svá hlavní teoretická východiska.²³

Z těchto metodických omezení pak nakonec vyplývá i relativní skromnost co do citovaných zdrojů a použité literatury. Kohák během svého život publikoval na stovky kratších textů a zhruba tucet knih (viz přiložená bibliografie). Už vzhledem k tomuto obrovskému rozsahu (a dnes už i relativní nedostupnosti některých těchto textů) nebylo možné zohlednit úplně všechno, co napsal. Zůstává tak otevřený prostor pro revize a další promýšlení toho nebo onoho tématu v Kohákově celkovém filosofickém rámci, jehož základní obrysy se tato kniha pokouší zachytit.

²³ K obojímu – tj. jak ke Kohákově kritické reflexi své starší filosofické práce, tak i k potřebě průběžně upravovat terminologii, zejména u politicky konotovaných témat – viz např. Erazim Kohák – Prožitek posvátnosti života, in: *Homines scientiarum I*, s. 225 nn.

1. FILOSOFIE

Když se mohl Kohák po pádu železné opony v roce 1990 vrátit ze svého amerického exilu do Československa, jako by se tím konečně rozplynulo napětí mezi jeho americkou a československou identitou. Přinejmenším se to tak mohlo na chvíli zdát. Mohl teď propojit své povolání filosofa s celoživotně pocíťovaným závazkem vůči Československu, byť prvních několik let pouze na šest měsíců v roce. Zatímco ve Spojených státech prostě pokračoval dál jako profesor na Bostonské univerzitě, v Československu začínal (byť jako profesor Univerzity Karlovy) v podstatě od nuly. Okamžitě se ponořil do odborné práce, která s sebou nesla přípravu přednášek a seminářů, příspěvky na konferencích, psaní knih a článků do odborných časopisů. Zároveň se ale aktivně účastnil i veřejného dění, ať už angažováním se v politice, členstvím v neziskových a dobrovolnických organizacích, psaním glos a komentářů do denního tisku nebo vystupováním v televizních a rozhlasových debatách.

Byl to bezesporu Kohákův zájem o aktuální společenskou situaci v jakémsi pomyslném novém začátku, který podněcoval v této době jeho činnost, a zároveň jeho pocit, že musí přispět k tomu, aby byl tento nový začátek pokud možno poučený a reflektovaný, tj. založený na dobré znalosti československých a evropských duchovních dějin. Ale především, aby tato nová orientace do budoucnosti vy-

cházela z jasného uvědomění, že každá kultura a každé společenství je vždy vedeno nějakými ideály a světonázorovými koncepty, které považuje za platné a kterými se při vytváření svého světa řídí. Že každé lidské společenství se ustavuje v první řadě hodnotami a myšlenkami, k nimž se vztahuje a jimiž samo sebe definuje. Kohákova angažovanost a zájem o věci veřejné tak nebyly jen nějakým vedlejším, nahodilým přívěskem k jeho práci filosofické. Naopak, vyrůstaly z jeho zvláštního pojetí filosofie, kterému byl zavázán po celý život.

Philosophia perennis a filosofie jako program

Co je smyslem filosofie a k čemu má vůbec sloužit, to je jedna ze základních otázek, s níž se evropská filosofická tradice potýká od svých počátků, nejspíše od dob Sókratových a Platónových. Neshodnost této otázky spočívá v tom, že na ni nelze poctivě odpovědět, aniž by v ní zároveň byly tematizovány i otázky po celku bytí, po základních strukturách skutečnosti, po podstatě lidské existence, po úkolech lidského pobývání na světě. Snaží-li se tedy filosofie o postizení sebe sama, o zachycení a vysvětlení své vlastní podstaty v nových a nových náběžích, není to projev její slabosti a zmatenosti, nýbrž naopak její důslednosti a absolutního nároku, který sama na sebe klade. Nemůže-li dospět k žádné jednoznačné a provždy platné odpovědi, pak proto, že se nespokojuje s ničím pouze polovičatým, nýbrž usiluje o porozumění stále hlubší a diferencovanější, v němž by se všechny aspekty žité skutečnosti navzájem dokonale prosvětlovaly.²⁴

Tak se i Kohák stále znovu vracel k otázce po podstatě a smyslu filosofie. Při pokusu pojednat tuto problematiku obvykle postupoval tak, že nejdříve načrtl více možných variant, jak lze filosofii chápat, aby tyto možnosti mezi sebou následně konfrontoval.²⁵ Jedno ze zá-

²⁴ Srov. Kohákova slova, že „představa *jasného nazření* přímo svádí k nekonečným nárokům – a filosofie ... má *jasné nazření* přímo v popisu práce“. Zdar a nezdar „národní“ filosofie, in: *Kopí Dona Quijota*, s. 27.

²⁵ Tyto různé pokusy o klasifikaci toho, jakými různými způsoby může být filosofie chápána, se u Koháka často opakují, ne vždy se ale výklady v jednotlivos-

kladních rozlišení, na něž takto upozorňuje, je rozlišení mezi filosofií mimočasovou či nadčasovou, tzv. *philosophia perennis*, na jedné straně a filosofií časnou, žitou, aktuální na straně druhé.²⁶ *Philosophia perennis* představuje hlavní proud západní filosofie; je to filosofie technická, katedrová, jež se v detailních pojmových rozbořech věnuje jako by věčným lidským otázkám určeným tradicí.²⁷ V jiném kontextu označuje Kohák tuto filosofii jako scholastickou,²⁸ čímž má na mysli, že tento druh filosofie je spojen se studiem klasických autorů a kanonických textů, které jsou stále znovu zkoumány a komentovány, přičemž každá další filosofická práce je vázána jejich autoritou. Naproti tomu aktuální, časná filosofie usiluje o řešení otázek, které před nás neklade tradice, nýbrž sám pokračující a rozvíjející se život v proměňujících se společenských a historických podmínkách.²⁹ Časná filosofie se zaměřuje na faktické žití tady a teď, jež je definováno aktuálními okolnostmi. Není odbornictvím na kanonizované texty, nýbrž je na prvním místě nástrojem k řešení aktuálních problémů, před které je člověk – a to nejen jako jedinec, ale též jako širší společenství – v danou chvíli postaven. Je to filosofie usilující o orientaci v konkrétním žitém světě.³⁰

tech strukturně kryjí. Srov. např. Erazim KOHÁK, *Domov a dálava. Kulturní totožnost a obecné lidství v českém myšlení*, 2. vyd., Filosofia, Praha 2010, s. 29 nn. (dále jen: *Domov a dálava*); nebo TÝŽ, *Národ v nás. Česká otázka a ideál humanitní v údobí normalizace*, Sixty-Eight Publishers, Toronto 1978, s. 17 n. (dále jen: *Národ v nás*). Viz též Erazim KOHÁK, *Život ve svobodě, život v pravdě*, in: TÝŽ, *Zorným úblem filosofa. Vybrané články a přednášky z let 1992–2002*, uspořádala M. SKÝBOVÁ, Ježek, Rychnov nad Kněžnou 2004, s. 55 n.; popř. Erazim KOHÁK, *Zelená svatozář. Kapitoly z ekologické etiky*, 2. vyd., SLON, Praha 2002, s. 27 n. (dále jen: *Zelená svatozář*).

²⁶ Erazim KOHÁK, *Jan Patočka. Filosofický životopis*, přel. J. Moural za spolupráce s autorem, H&H, Jinočany 1993, s. 18 n. (dále jen: *Jan Patočka*).

²⁷ Takto vystupuje *philosophia perennis* u Jasperse na začátku jeho knihy *Filosofická víra*, kterou Kohák znal z anglické verze *The Perennial Scope of Philosophy*. Viz Karl JASPERS, *Filosofická víra*, přel. A. Havlíček et al., OIKOYMENH, Praha 1994, s. 19.

²⁸ *Domov a dálava*, s. 29 nn.

²⁹ Erazim KOHÁK, *Svoboda, svědomí, soužití. Kapitoly z mezilidské etiky*, SLON, Praha 2010, s. 13 (dále jen: *Svoboda, svědomí, soužití*).

³⁰ Tamtéž, s. 11.

Zatímco první typ filosofie inklinuje ke spekulaci a k čistým teoretickým náhledům, vychází druhý, prakticky orientovaný typ filosofie naopak z primátu bezprostředního života. V tomto druhém pojetí není filosofie účelem sama o sobě, jakýmsi zvěstovatelem tajuplného kosmického bytí, jež se skrže myšlenkovou kontemplací dobírá samo k sobě. Není nějakým extatickým vytržením, mystickým setkáním s absolutnem, které vše objímá a jemuž je všechno lidské konání podřízeno. Jestliže je filosofie spojena s údělem člověka, pak proto, aby mu poskytla rozumějící orientaci. Jejím hlavním úkolem je sloužit životu, ze kterého přirozeně vyrůstá a ke kterému se reflexivním obloukem zpátky navrácí.³¹ Typickým zastáncem tohoto pojetí byl Rádl se svým přesvědčením, že filosofie má sloužit především jako program.³²

Jestliže v naší otázce po filosofii vezmeme jako východisko tuto podvojnost mezi filosofií nadčasovou a filosofií žitou, pak se zdá, jako by Kohák (v návaznosti na Rádla) jednoznačně zastával pojetí časové, programové. Celá věc ovšem není takto jednoduchá. Kohákov důraz na vztah filosofie k životu vychází z *polemiky*, a to proti těm, kteří filosofii chápou výlučně jako metafyzickou kontemplaci o věčných otázkách, k nimž se lze stále znovu vracet skrze klasické texty. Proti nim, proti katedrovým specialistům na Platóna, Aristotela, Kanta apod., zdůrazňuje její žitý a jakoby existenciální rozměr. To ovšem neznamená, že by se filosofie měla vzdát studia svých vlastních dějin a ponořit se výlučně do roviny holé současnosti. Kohák si je příliš dobře vědom, že žádná taková holá, tj. filosoficky a metafyzicky nezátížená, současnost neexistuje. Skutečnost má ze své podstaty vždy i určitou ideální, duchovní rovinu – a naše rozumění této skutečnosti je tím strukturovanější a bohatší, čím vědoměji dokážeme žít v mé-

³¹ Srov. *Zelená svatozář*, s. 27.

³² Viz klasické *locus*, na které Kohák opakovaně odkazuje: „Čím bližší je filosof svému opravdovému poslání, tím jasněji vynikne jedna základní jeho vlastnost: filosof odpovídá na otázky doby: Žije starostmi svého sociálního prostředí, chápe situaci a řeší ji ve jménu absolutní pravdy. [...] Čím větší filosofie, tím více vyniká její základní účel: být programem pro reformu světa!“ Emanuel RÁDL, *Dějiny filosofie I*, Votobia, Praha 1998, s. 4, 5.

diu tohoto duchovně-kulturního horizontu.³³ Filosofie má tedy za úkol vyjadřovat se k aktuálním problémům dneška, ovšem její hlavní přínos spočívá právě v tom, že tak činí z širší perspektivy toho, co časové není. To je onen hlavní rys „prakticky“ zaměřené filosofie, kterou Kohák příležitostně označuje také jako filosofii konkrétní.³⁴ Soustředí se na to, co je časové, ovšem činí tak z pohledu nadčasového. Časovost a nadčasovost se v ní navzájem protínají.³⁵

Jestliže se filosofie může (a má) vztahovat ke každodennímu, konkrétnímu životu, pak je to proto, že tato každodennost je už od svého začátku členěna ideálními významy, že je prostoupěna jistým „metafyzickým“ rozměrem. Lidský život je svou podstatou vázán na každodenní starost, na neustálou péči o věci kolem sebe, skrze něž se zachovává a rozvíjí. Žitý svět je tak významově strukturován cíli a účely, které ale nikdy neexistují zcela fakticky. Představují sféru *možného* a jako takové mají veskrze ideální charakter.³⁶ A přesto si tyto možnosti člověk nevymýšlí, nýbrž patří nějakým způsobem ke skutečnosti samé. Jsou to právě tyto možnosti světa, skrze něž člověk realizuje sám sebe. Proto Kohák říká, že filosofie začíná „střetnutím mezi člověkem a světem a potřebou v tomto světě volit a jednat v kontextu života, v němž není všechno lhostejné“.³⁷ Sféra ideálního, k níž se filosofie vztahuje, není jakýmsi abstraktním prostorem kdesi mimo faktickou realitu, nějakým inertním myšlenkovým zázvětím, nýbrž představuje všudypřítomný rozměr smyslu: ukotvuje lidský život a dává mu jeho základní významové zaměření.³⁸

³³ Srov. *Idea & Experience*, s. 152 n.

³⁴ Viz Erazim KOHÁK, *Člověk, dobro a zlo. O smyslu života v zrcadle dějin: kapitoly z dějin morální filosofie*, Ježek, Praha 1993, s. 243 (dále jen: *Člověk, dobro a zlo*).

³⁵ Tatáž myšlenka stojí v pozadí i Kohákova výroku, že nerozlišuje mezi světem přirozeným a světem „nadpřirozeným“. Viz Erazim Kohák - Prožitek posvátnosti života, in: *Homines scientiarum I*, s. 220.

³⁶ K zásadní důležitosti možného v rámci žité skutečnosti viz např. *Národ v nás*, s. 85 nn.; srov. též *Život ve svobodě, život v pravdě*, in: *Zorným úhlem filosofa*, s. 58.

³⁷ *Člověk, dobro a zlo*, s. 243.

³⁸ „Rozum není něco, co člověk ‚má‘, nýbrž něco, co dělá. Je to schopnost vytvořit si spolehlivou představu sebe i světa, která obsahuje nejen skutečné, nýbrž

V Kohákově pojetí filosofie se tak propojuje personalistická, evangelická angažovanost se základním fenomenologickým přesvědčením, že veškeré významy a hodnoty se ustávají už v samém světě života³⁹ – a že hlavním úkolem filosofa je popis těchto podstatných (ideálních) struktur neboli oněch „silokřivek smyslu“, jak je Kohák také příležitostně nazývá. Kohákova návaznost na Masarykův a Rádlův humanismus proto v žádném případě neimplikuje představu, že pravda je spojena výlučně s člověkem, popř. s jeho teoretizujícím rozumem. Člověk není středobodem a pánem světa. Žitý svět má svou vlastní racionalitu, svou pravdivost, které člověk – stejně jako vše ostatní – podléhá.⁴⁰ Má-li člověk mezi ostatními živočichy nějaké výsadní postavení, pak pouze v tom ohledu, že je schopen tuto inherentní pravdu skutečnosti reflektovat, tj. dokáže ji nahlížet a následně ji mít na zřeteli při utváření svého světa.⁴¹

V tomto pohledu není svět pouhá faktická danost, nýbrž je to zároveň i soubor idejí a hodnot, které vystupují vzhledem k člověku jako základní významový rámec jeho možností. Člověk je praktický tím zvláštním způsobem, že s věcmi nejen manipuluje, ale dokáže také chápat jejich smysl ve vztahu ke své vlastní situaci, ve vztahu ke svému celkovému bytí na světě. To je onen klíčový aspekt lidské-

také ideální možnosti, a jednat podle ní. Mít rozum znamená přistupovat ke světu s porozuměním a představivostí...“ *Svoboda, svědomí, soužití*, s. 168.

³⁹ Jedná se samozřejmě o Husserlův pojem *Lebenswelt*. Viz Edmund HUSSERL, *Kri- ze evropských věd a transcendentální fenomenologie. Úvod do fenomenologické filosofie*, přel. O. Kuba, Academia, Praha 1996, s. 70 nn. (dále jen: *Kri- ze evropských věd*). *Lebenswelt*, jež Kohák do češtiny převádí většinou právě jako *svět života*, byl pro něj zásadním pojmem. V následujícím textu bude ovšem tlumočen častěji jako *žitý svět*, s odvoláním na jeho francouzskou (Ricoeurem užívanou) variantu *le monde vécu*, k níž se Kohák taktéž hlásil. Srov. Podivné přátelství pozitivismu a fenomenologie, in: *Kopí Dona Quijota*, s. 51. Více k problematice vhodného překladu tohoto Husserlova klíčového pojmu viz Jakub TRNKA, Dějinnost a racionalita v Husserlově pozdním myšlení, *Filosofický časopis* 65, 2017, 5, s. 725 n.

⁴⁰ Erazim KOHÁK, *Oheň a hvězdy. Filosofická zamyšlení nad morálním smyslem přírody*, SLON, Praha 2016, s. 79 (dále jen: *Oheň a hvězdy*). Viz též Erazim KOHÁK, O smyslu (či nesmyslu) novodobého humanismu, in: *Kopí Dona Quijota*, s. 82 n.

⁴¹ Viz *Oheň a hvězdy*, s. 134; srov. též *Idea & Experience*, s. 106 nn.

ho rozumění, které je sice praktické, ovšem s přesahujícím zřetelem k celku: dovoluje člověku vřadit každou jednotlivou věc do poslední horizontu prostoru a času, „do smysluplného celku kosmu a dějin“.⁴² Proto také člověk neproměňuje a nevytváří jen tu kterou věc, nýbrž ve své praktické každodennosti utváří celek skutečnosti, a to pod zorným úhlem správnosti a pravdy, která je žitému světu od počátku inherentní. *Philosophia perennis* jakožto teoretizující vztah k nadčasovému tak vlastně jen odráží tento hlubší, celostní moment každého praktického rozumění.

To byla ona perspektiva, z níž Kohák chápal svou úlohu filosofa bezprostředně po svém návratu z exilu do Československa. Měl za to, že s koncem komunistického režimu se zde vytváří jakési dočasná politické vakuum a spolu s ním i situace zcela nových možností – otevřených možností nového založení světa. Tak také Kohák chápal onu nově nabytou svobodu: nikoli negativně, jako svobodu od policejního a byrokratického státního aparátu, nýbrž především pozitivně, jako svobodu k reflektovanému, racionálnímu vytvoření nové reality, která bude kultivovaná, dějinně a filosoficky poučená, ekologicky i společensky zodpovědná.

Metafyzika a světonázor

Filosofie pro Koháka nikdy nebyla pouhým souborem tradovaných doktrín, určitě ne na prvním místě. Zásadní pro něho byl naopak vztah filosofie k životu, ke každodenní existenci, jež se orientuje sebezpřesahem k celkovému smyslu. A přesto – nebo možná právě proto – je to pojetí v určitém ohledu tradiční, vedoucí zpět k jejím velkým řeckým počátkům. Ani staří Řekové nechápali filosofii jako pouhou historicko-vědní disciplínu. Spíše jim šlo o artikulaci světa jako harmonické jednoty, v níž má člověk své místo a svou úlohu; jejich cílem bylo porozumění kosmu v jeho jednotném uspořádání a podstatě. A to nikoli proto, aby tohle své poznání zapsali jako „ob-

⁴² *Člověk, dobro a zlo*, s. 158.

jektivně“ platné, nýbrž aby z něho vyvodili důsledky pro svůj vlastní život, případně pro život celého společenství. To byl také v různých filosofických školách antiky původní smysl tradice, která se předávala ve formě kanonických textů. Ty se sice často týkaly světa a přírody, ovšem neměly primárně roli vědeckou, nýbrž dalo by se říci etickou a výchovnou. Filosofické pochopení celku světa bylo základem pro racionální vedení vlastního života v něm.⁴³

Pro tohle staré pojetí filosofie bylo charakteristické, že v něm ještě neexistovaly pevné hranice mezi teorií a praxí, mezi ontologií a etikou, mezi vědou a náboženstvím. Či řečeno moderním jazykem: neexistovaly zde ještě jasně vyhraněné specializace a obory, v nichž by se řešily abstraktní myšlenkové problémy pro ně samy. Posledním cílem zůstával svět jako universum, jako jediný smysluplný celek. Všechny dílčí otázky, jimiž se člověk zaobíral a s nimiž se potýkal, měly svůj smysl jen ve vztahu k tomuto celku, jehož byl člověk nedílnou součástí. Filosof chtěl proniknout k základním strukturám bytí, protože toto rozumění mu dávalo klíč k rozumění sobě samému, ke své lidské roli na světě. Nebyla to filosofie školská a doktrinální, nýbrž živá a hledající, v níž šlo člověku nějakým způsobem zároveň i o svou vlastní existenci. Ve stejném směru se vyjadřoval i Kohák, když říkal, že filosofie mu „není statickou soustavou, nýbrž cestou, nikdy nekončícím zápolením o porozumění“.⁴⁴ Tak i Kohákově časné, existenciální pojetí filosofie vyrůstá z této sókratovsko-platónské tradice, v níž se vzájemně prostupují rovina ontologická a rovina etická a v níž je hledání vnitřní pravdivosti skutečnosti přímo spojeno s hledáním dobra, resp. pravdivosti a správnosti lidského života.⁴⁵

⁴³ Více k tomuto tématu viz např. Pierre HADOT, *Co je antická filosofie?*, přel. M. Křížová, Vyšehrad, Praha 2017, s. 14 nn.

⁴⁴ *Pražské přednášky*, s. 12.

⁴⁵ Viz např. *Člověk, dobro a zlo*, s. 65. Současně je však třeba upozornit, že Kohák nevycházel pouze z antické filosofie, ale přinejmenším stejně důležitá (ne-li důležitější) pro něho byla také stará židovsko-křesťanská tradice, opírající se o náboženský a zároveň *dějinný* pohled na svět (na rozdíl od statického pohledu antiky). Srov. Zdar a nezdar „národní“ filosofie, in: *Kopí Dona Quijota*, s. 37. Viz též *Člověk dobro a zlo*, s. 93 nn.; nebo *Národ v nás*, s. 45 nn.

Když proto Kohák hovoří o filosofii, nemá tím na mysli jen soubor toho, co lze nalézt v každém historicky pojatém úvodu do západní myšlenkové tradice (od presokratiků až k postmoderně), nýbrž tímto slovem míří na jakýkoli komplex myšlenek, které aspirují na výklad světa a dějin jakožto celku, či přesněji: které usilují o porozumění jeho smyslu.⁴⁶ Kohák v této souvislosti hovoří o „metafyzickém východisku“, v němž se ustavuje zásadní rozhodnutí o tom, co jsou druzí, co je svět a jaké je naše místo a náš úkol v něm.⁴⁷ Bez nějakého takového metafyzického pojetí skutečnosti člověk prostě nemůže žít, ať už si to uvědomuje, nebo ne. A platí to i pro člověka moderního. Vztah k celku světa může mít rysy mytické a náboženské, ale stejně tak i politické nebo vědecké. I moderní věda, která chápe skutečnost jako soubor měřitelných a kalkulovatelných faktů, není než určitým metafyzickým pojetím skutečnosti. I tato vědecká perspektiva je určitý *výklad* světa, který nelze přísně vědeckými prostředky ani dokázat, ani ověřit.⁴⁸

Filosofie je tedy pojem, který může mít u Koháka dva poněkud různé významy. V prvním, širokém smyslu je to jakýkoli soubor přesvědčení a myšlenek, v nichž se artikuluje základní porozumění dějinám a světu jakožto celku. V tomto metafyzickém pojetí je filosofie totéž co „světonázor“, který orientuje každodenní lidský život. Světonázor má vždy určité kosmologické, etické, náboženské, epistemické, antropologické, sociální, politické a další komponenty. Je to jakýsi ideální typ historicko-kulturního pohledu na skutečnost, jichž

⁴⁶ Viz např.: „Kořenem filosofie je stále hledání co nejspolehlivější představy o struktuře a smyslu našeho žití a našeho osvětí.“ *Svoboda, svědomí, soužití*, s. 11.

⁴⁷ *Oheň a hvězdy*, s. 157.

⁴⁸ Kohák hovoří o tom, že i moderní věda je metafyzická. Viz *Jan Patočka*, s. 79; srov. též *Člověk, dobro a zlo*, s. 164; nebo *Zelená svatozář*, s. 61. Na jiném místě Kohák upozorňuje, že celkové metafyzické východisko nelze z podstaty věci testovat na faktech, neboť ta jsou slučitelná s jakýmkoli metafyzickým prizmatem. Ten který typ metafyzického výkladu světa je tedy věcí svobodného lidského rozhodnutí. Viz *Oheň a hvězdy*, s. 157 n. V jiných svých textech se ovšem slovu *metafyzika* vyhýbá a mluví raději o *metateorii*. Viz např. *Idea & Experience*, s. 134; srov. též Zdar a nezdar „národní“ filosofie, in: *Kopí Dona Quijota*, s. 40; nebo *Selves, People, Persons*, in: *Selves, People, and Persons*, s. 18.

lze v evropských dějinách rozlišit celou řadu: např. stoicismus, rané křesťanství, středověk, renesanci, reformaci, osvícenství atd. Tyto světonázory ovšem nikdy nejsou pouhými abstraktními myšlenkovými systémy, nýbrž nabízejí zároveň odpověď na otázku po ukotvení konkrétního lidského života. Jinými slovy, v celkovém porozumění světu jsou vždy zahrnuty i představy o dobrém životě a o jeho cílech. Nejde tedy jen o porozumění kosmu, ale též o základní významy žitého světa, jimž se člověk podřizuje a jež svým činným životem aktivně naplňuje.⁴⁹ Světonázor je na prvním místě způsobem, jakým člověk definuje sebe sama a jakým zároveň ustavuje svůj svět.

V tomto prvním smyslu je tedy filosofie celkovým, metafyzickým pojetím skutečnosti, jež patří k člověku jakožto člověku. Ovšem tyto nejzákladnější, významově orientující představy o skutečnosti jsou povětšinou spíše anonymní. Obvykle jsou bezmyšlenkovitě přebírány z tradice nebo z názoru jiných lidí. V jistém ohledu tedy člověku vládnou: ačkoli je člověk jejich původcem, je jimi zároveň spoután a podléhá jim, a to tak dlouho, dokud v nich žije samozřejmě – tak samozřejmě, že si je vůbec neuvědomuje. Aby se vůči nim osvobodil, tj. aby se mohl začít skrze ně utvářet a realizovat *svobodně*, musí na ně nejprve zaměřit svou pozornost, tj. musí si jich začít všímat.⁵⁰ A to je právě úkol filosofie už v užším, význačném slova smyslu, jež je úsilím o „zvědomování“ vládnoucího světonázoru, o jeho přivádění na světlo a jeho kritickou reflexi. Protože *plně* lidský život je až takový, který se k celkovému smyslu vztahuje otevřeným a tázajícím způsobem. Proto se člověk neobejde bez filosofie jakožto reflexivního tematizování vůdčích ideálů a myšlenek, jež by bylo možné označit také jako „hledání smyslu“,⁵¹ resp. jako kritické tázání po něm.⁵²

⁴⁹ Kohák hovoří o světonázoru příležitostně jako o „velkém příběhu“, s jednoznačným polemickým ostnem proti postmoderní snaze o odvržení všech velkých příběhů jakožto nebezpečných ideologií. Viz *Domov a dálava*, s. 307 n. Více k tomuto tématu viz níže, s. 139 nn.

⁵⁰ Srov. *Idea & Experience*, s. 117 n.

⁵¹ *Domov a dálava*, s. 346.

⁵² Tamtéž, s. 31. Jinou variantou téhož je „hledání pravdy“, které Kohák spojuje s tradicí českého, prakticky orientovaného myšlení, resp. filosofie. Viz *Pražské před-*

Kohák zde viděl přímou návaznost na Husserlův pojem *vědomí*, kolem kterého gravituje celá Husserlova fenomenologie. Byl přesvědčen, že plně lidský život se vyznačuje právě tím, že je to život reflektovaný, takříkajíc život ve vědomí⁵³ – ve vědomí o sobě samém a o tom, co jej významově orientuje. Život pod touto úrovní není život přirozený, jak bychom si jej mohli představovat – spontánní a ryzí v jakési prapůvodní nevinnosti a autenticitě. Pro člověka není nic takového možné. Takový předreflexivní život je naopak život v zapomenutosti, ve vleku hodnotových a kulturních předsudků, jimž takový život podléhá tím více, čím méně o nich ví. Kohák se tak stále pohybuje v linii staré sókratovské tradice, když říká, že „člověk, který přestává myslet, přestává být člověkem“.⁵⁴ Toto „myšlení“ ale neznamená jen nějakou nezávaznou schopnost rozumových operací, svého druhu mentální gymnastiku, která by se dala zajistit třeba požadavkem povinné maturity z matematiky. Je to myšlení komplexní, sebereflexivní, hodnotové.⁵⁵ Přichází v něm ke slovu otázky po tom, čím se lidský život poměřuje, co je správné a špatné, dobré a zlé, krásné a ošklivé.

Jestliže se filosofie z tohoto přesahujícího, smysl tematizujícího hlediska vztahuje k faktické, časné skutečnosti, pak tak činí vždy v nějakém dobovém, historickém kontextu. Vztahuje se vždy k určitému aktuálnímu lidskému „ted“, aby kriticky zkoumala jeho vnitřní strukturu. A tak je tomu i dnes. Moderní člověk je hrdý na to, že se oprostil od veškeré metafyziky, od starých pověr a prázdných

nášky, s. 16. Srov. též Kohákovu interpretaci Patočky a zdůraznění motivu filosofického tázání in: *Jan Patočka*, s. 19.

⁵³ Kohák s oblibou používal Husserlovo metodologické heslo z *Idejí I* „Sein als Bewusstsein“, ačkoli u Husserla mělo poněkud odlišný smysl. Viz např. *Svoboda, svědomí, soužití*, s. 13; Erazim KOHÁK, Fenomenologie a ekologie – opora a spoluzávislost, in: *Zorným úblem filosofa*, s. 111; Erazim KOHÁK, Druhy ekologické zkušenosti, in: tamtéž, s. 127. Srov. Edmund HUSSERL, *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*, přel. A. Rettová a P. Urban, OIKOYMENH, Praha 2004, § 42: Bytí jako vědomí a bytí jako realita, s. 86 (dále jen: *Ideje I*).

⁵⁴ *Národ v nás*, s. 203.

⁵⁵ Erazim KOHÁK, Světové ideály, kulturní imperialismus, in: *Kopí Dona Quijota*, s. 96.

spekulací, a že se zaměřuje už jen na fakta, a to přísně vědeckým, racionálním způsobem. I on je ale veden určitým světonázorem, byť světonázorem vědeckým. I on žije v neproblematických samozřejmostech, které jakožto netematizované předsudky skrytě řídí jeho vztah ke smyslu. Že skutečnost je pouhá hmota v kauzálních vztazích, že svět života je jen obrovská zásobárna surovin, čekající na své vytěžení a technické zpracování, od půdy a přírodní krajiny až po rostliny a zvířata.⁵⁶ Že smysl a hodnoty jsou jen subjektivní, a tudíž zcela relativní lidské pocity, které jsou ve své podstatě čistě účelové a nemožnou (ba přímo nesmějí) vznášet nárok na univerzální platnost.⁵⁷ Že skutečné je pouze to, co se dá změřit a zvážit, popř. experimentálně ověřit, vyjádřit v číselných veličinách a následně využít v rámci technického provozu.⁵⁸ Že pouze člověk může rozhodovat o tom, co je dobré a zlé, podle svých aktuálních potřeb, zatímco skutečnost jako taková žádnou svou vnitřní, sobě vlastní hodnotu nemá.⁵⁹ To všechno jsou jen různé momenty moderního, vědecky založeného světonázoru, který je dnes tak hluboce samozřejmý, že si už jen málokdo klade otázku, do jaké míry je oprávněný. Myšlenka, že by mohl ve svých základech skrývat stejnou míru iracionality, domýšlivosti a pověry jako jakýkoli jiný světonázor, představuje svého druhu nebezpečnou herezi. Jak příznačné.

Tím je ovšem vyjádřena jen ideová, teoretická strana modernity. Každá metafyzika, a tedy i ta naše vědecká, však zároveň vytváří i svůj charakteristický typ každodennosti. A strukturu každodennosti, která

⁵⁶ Srov. *Obeň a hvězdy*, s. 260; viz též *Zelená svatozář*, s. 31 nn.

⁵⁷ Viz Kohákovy stále se opakující polemiky s hodnotovým relativismem, proti kterému ovšem nestaví hodnotový dogmatismus, nýbrž snahu o *hledání* vnitřní hodnoty skutečnosti samé. Např. *Domov a dálava*, s. 344; *Pražské přednášky*, s. 10, 25 nn.; *Člověk, dobro a zlo*, s. 12; *Srdce rozumné: racionalita, hodnota a transcendentální fenomenologie*, in: *Zorným úhlem filosofa*, s. 41 nn., s. 60; *Vědouce dobré a zlé*, in: *Zorným úhlem filosofa*, s. 63 n.

⁵⁸ Srov. *Domov a dálava*, s. 119; *Člověk, dobro a zlo*, s. 39.

⁵⁹ Srov. *Pražské přednášky*, s. 17 n.; Erazim KOHÁK, *O pobývání a kočování: hledání metafor*, in: *Zorným úhlem filosofa*, s. 21; *Zelená svatozář*, s. 33.

přímo vyrůstá z vědeckého přístupu ke světu, Kohák označuje obecně jako *konzum*. Už to nejsou filosofické, náboženské nebo politické ideály, v nichž by se člověk dotýkal vnitřní pravdivosti kosmu a jimiž by zároveň získával svůj podíl na jeho celkovém smyslu, nýbrž cílem života se stává komfort, stálé zvyšování spotřební úrovně.⁶⁰ Člověk už nepobývá na světě s respektujícím zřetelem vůči ostatním živým bytostem, nýbrž žije na jejich úkor. Není už vnořen do struktury světa jako jeho součást, nýbrž vyčleňuje se vůči němu jako jeho pán a dobyvatel.⁶¹ Tím ale zároveň přichází o základní významové úběžníky, které by mohly smysluplně ukotvit jeho vlastní existenci; jeho stále stoupající moc a bohatství vedou k tomu, že jeho vlastní život je stále více prostoupen nicotou.⁶²

Když Kohák upozorňuje na tyto fenomény, nejde mu o pouhé moralizování, o bědování nad povrchností a bezduchostí doby. Míří hlouběji. Jde mu vposled o filosofický rozbor vědecké metafyziky, o niž se toto konzumní zakládání světa opírá.⁶³ Klade si otázky po podstatě žité skutečnosti a po struktuře vědeckého světonázoru, který se snaží tuto skutečnost popisujícím způsobem vykládat.⁶⁴ Jaká jsou teoretická východiska moderní vědy, jaké jsou její inherentní cíle a ontologické předpoklady? Je věda doopravdy jediným přiměřeným způsobem, jakým lze ke světu přistupovat? A neztrácíme ze zřetele něco naprosto zásadního, když se rozhodneme redukovat skutečnost jen na soubor měřitelných a experimentálně ověřitelných faktů?

Kohák přitom v žádném případě nechce vědu odmítnout, nechce se vracet k náboženské, či snad dokonce myticky orientované meta-

⁶⁰ Srov. *Domov a dálava*, s. 25.

⁶¹ O pobývání a kočování, in: *Zorným úblem filosofa*, s. 30 n.; srov. též *Zelená svatozář*, s. 30 n.

⁶² Srov. *Domov a dálava*, s. 304 n.

⁶³ K vnitřní provázanosti moderní vědy, techniky a konzumního způsobu života viz Erazim KOHÁK, *Filosofický smysl Československého jara 1968*, rukopis 1981 (Národní Archiv v Praze, f. Zdeněk Mlynář, kr. 24), s. 6 nn.

⁶⁴ Viz např. *Srdce rozumné*, in: *Zorným úblem filosofa*, s. 41 nn.; *Člověk, dobro a zlo*, s. 164, 184; *Pražské přednášky*, s. 30; *Domov a dálava*, s. 119.

fyzice. Bere vědu vážně, ale zároveň poukazuje na její vnitřní omezení a hranice.⁶⁵ V tomto bodě přímo navazuje na úvahy pozdního Husserla, který poukazyval na nedostatečnou „vědeckost“⁶⁶ moderní vědy, resp. na její nedostatečné teoretické založení. To se Husserl snažil překonat jejím začleněním do hlubšího, komplexnějšího teoretického projektu, který měla poskytnout jeho transcendentální fenomenologie.⁶⁷ Nešlo mu o odvržení vědecké racionality, nýbrž pouze o překonání její jednostrannosti a omezenosti, a to rozvinutím racionality univerzální, která by zahrnovala kromě vztahu k faktům také zaměření na žité významy.⁶⁸ Pro Koháka je Husserl zásadní právě proto, že tímto způsobem usiloval o vypracování ontologie, která by popisovala skutečnost ve všech jejích aspektech a významových momentech, včetně její ideální roviny, od matematických útvarů až po hodnotové vztahy. V této souvislosti Kohák hovoří o tzv. „kvalitativní racionalitě“ fenomenologie.⁶⁹

Kohák se ovšem nespokojuje jen s touto fenomenologickou perspektivou, snaží se jít dál za Husserla. Svým důrazem na primát praktického rozumu oproti rozumu teoretickému vztahuje téma metafyziky mnohem těsněji k oblasti lidské svobody.⁷⁰ To ale znamená, že skrze pojem metafyziky míří do politické oblasti, k pojmu dějinnosti. Jeho eminentní zájem o filosofii jakožto kritické tematizování celkového

⁶⁵ Srov. *Pražské přednášky*, s. 42.

⁶⁶ Viz HUSSERL, *Krise evropských věd*, s. 25 nn.

⁶⁷ Kohák sám odkazuje v této souvislosti k HUSSERL, *Krise evropských věd*, § 1–27. Viz Srdece rozumné, in: *Zorným úhlem filosofa*, s. 41

⁶⁸ Viz *Pražské přednášky*, s. 47.

⁶⁹ Srdece rozumné, in: *Zorným úhlem filosofa*, s. 45. Významný pokus o rozpracování takového fenomenologické perspektivy v rámci etiky představuje zejména Schelerova tzv. „materiální etika hodnot“. Viz MAX SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik: neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Francke, Bern 1966.

⁷⁰ Viz např. Život ve svobodě, život v pravdě, in: *Zorným úhlem filosofa*, s. 55 nn. Kohák ovšem i Husserla interpretuje s tímto praktickým důrazem. Viz jeho vzdvihování Husserlova pojmu „absolutně fungující subjektivitý“ z *Krise evropských věd*, § 72. Viz též např. Vědouce dobré a zlé, in: *Zorným úhlem filosofa*, s. 69.

významového horizontu je vposled vedeno snahou o reflexi konkrétní společenské praxe, která je s vládnoucím světonázorem spojena. Tímto způsobem přechází od Husserla k Masarykovi, snaže se v nejrůznějších dějinně-kulturních rozbořech domýšlet praktické a politické důsledky té které metafyzické perspektivy.⁷¹ Stejně jako Masaryk je Kohák přesvědčen, že život bez nějakého ideového ukotvení, bez nějakého „filosofického“ založení prostě není dost dobře možný.

V jistém ohledu se tak u Koháka vlastně jedná o sofistikovanejší, z fenomenologických východisek vedenou reinterpretaci Masarykovy otázky náboženské. V té šlo také o vědomě artikulovaný vztah ke smyslu lidského pobývání na světě, z něhož by člověk mohl odečítat hlavní zásady svého jednání v té které konkrétní situaci, ať už na rovině individuální, či společenské.⁷² A obdobně jako Masaryk i Kohák poukazuje na to, že moderní doba je v tomto ohledu charakteristická určitou vnitřní nalomeností, či dokonce krizí. Jádrem této krize vidí v tom, že moderní člověk si otázku po smyslu vůbec přestává klást, že přestává hledat, co je pravdivé, správné, dobré a krásné, a omezuje se už jen na konzum, na pouhou výrobu a spotřebu. Jako by už nepotřeboval ony nadčasové orientační body, protože nikam nesměruje. Přestal své bytí aktivně naplňovat, přestaly ho zajímat ony otevřené možnosti jeho vlastního sebeuskutečnění, s čímž se ovšem zároveň vytrácí i jeho pochopení pro vlastní dějinnost a pro původní, autentický význam politiky. Žije si prostě ze dne na den v uzavřenosti svého komfortu a to mu stačí.

Ovšem i tato rezignace, toto odvrácení zůstává svého druhu odpovědí na otázku po smyslu, podobně jako zůstává ateismus odpovědí na otázku po Bohu. I toto jsou postoje, v nichž je platnost oné základní otázky nadále stvrzována, nikoli zrušena. Jestliže si člověk

⁷¹ Kohák se této problematice dotýká v celé řadě pozdějších prací, nejvíce a nehlouběji ovšem v knize *Člověk, dobro a zlo*.

⁷² Srov. Tomáš G. MASARYK, *Moderní člověk a náboženství*, Spisy T. G. Masaryka, sv. 8, ed. Jan ZOUHAR – Helena PAVLINCŮVÁ – Jiří GABRIEL, Masarykův ústav AV ČR a Ústav T. G. Masaryka, o.p.s., Praha 2000, s. 9 nn.

na otázku po smyslu odpoví tak, že nic takového neexistuje, pak se tato odpověď přímo promítne i do způsobu jeho bytí na světě. Jestliže není schopen vnímat inherentní hodnotu věcí a druhých bytostí v jednotném celku přírody, jestliže celou skutečnost zredukuje jen na soubor matematicko-kauzálních faktů, s nimiž lze manipulovat a nakládat podle vlastní libosti, pak tím sice může získat krátkodobě obrovskou moc a bohatství, ovšem chová se jako tyran, který svou bezohledností zároveň připravuje svůj vlastní pád. Je to postoj, který v mnoha ohledech připomíná Masarykův „titanismus“: postoj destruktivní, který se však záhy obrací proti sobě samému a stává se sebedestruktivním.⁷³ Nutným důsledkem vyprázdnění, vědecko-konzumní metafyziky je neodvratně postupující ekologická katastrofa.

Má-li se člověk vyhnout tomuto trpkému osudu, musí si jako první krok uvědomit onen „filosofický“ rozměr svého vlastního bytí. Ne kvůli nějaké abstraktní spekulaci, ale právě proto, že je na nejhlubší rovině bytostí praktickou a kulturní. Člověk je svou *podstatou* tvor metafyzický⁷⁴ – aby mohl rozumět faktům kolem sebe, musí na ně hledět z nějaké vyšší významové perspektivy, z níž se tato fakta pro něho teprve stávají, čím jsou. A je přitom celkem lhostejné, zda na sebe tato perspektiva bere háv náboženský, politický, vědecký, ekonomický, národnostní nebo jiný. Ze života v nějakém celkovém metafyzickém rámci se nelze vymanit. Jedinou otázkou je, zda to bude metafyzika přiznaná a vědomá, anebo nereflektovaná a primitivní. Proto se nelze obejít bez filosofie. Jejím cílem je přispět k tomu, aby ono duchovní zakládání světa, které je spojeno s člověkem jakožto člověkem, bylo plně vědomé a promyšlené – tj. rozumem prosvětlené, odpovědné a kultivované.⁷⁵

⁷³ Viz Masarykovo spojení titanismu s fenoménem sebevraždy. Tamtéž, s. 29 nn.

⁷⁴ Srov. Kantovy zmínky o metafyzice jako přirozené lidské vloze (*metaphysica naturalis*). Immanuel KANT, *Kritika čistého rozumu*, přel. J. Loužil ve spolupráci s J. Chotašem a I. Chvatíkem, OIKOYMENH, Praha 2001, B 21 n.

⁷⁵ Srov. *Národ v nás*, s. 27.

Tři úkoly filosofie

Z pojetí filosofie jakožto reflexivního tematizování otázky po smyslu vyrůstají její tři základní úkoly. Prvním úkolem, jež by bylo možné nazvat úkolem kritickým nebo také existenciálním, je zpochybňování a narušování zažitých samozřejmostí.⁷⁶ Je to úkol negativní, jehož podstatu Kohák příležitostně popisuje také jako rozbíjení tzv. „skupinového souhlasu“.⁷⁷ Východiskem tohoto existenciálního momentu je náhled, že člověk je svou podstatou bytostí společenskou a dějinnou: ať chce nebo ne, je do světa vždy už nějak zapleten. To znamená, že je součástí nějakého konkrétního lidského společenství, že je dítětem určité kulturní epochy: jeho život prostupují jazykové a kulturní významy, které od základu strukturují jeho faktický svět. Toto duchovní osvětí, z něhož původně přebírá veškeré své názory, hodnoty a postoje – z něhož takřikajíc sám sobě rozumí – si přitom člověk nevybírání, nýbrž rodí se do něj. Je to svět určité tradice, která je ale anonymní a neuvědomovaná. Aby se z jejího područí mohl osvobodit, aby přestal žít v samozřejmosti své vlastní fakticity, musí nalézt nějaký vyšší, univerzálnější horizont, jímž se do jeho života vlomí nový a jakoby cizí rozměr.

Kritický, existenciální úkol filosofie – úkol rozvolňovat a nabourávat žité samozřejmosti – tak v Kohákově pojetí není možný bez vztahu k něčemu, co svým významem každodenní fakticitu přesahuje. Na různých místech přitom popisuje tento úběžník různě. Hovoří např. o ideálu (přesahujícím pouhá fakta);⁷⁸ o věčnosti (přesahující pouhou časovostí);⁷⁹ o vertikální dimenzi skutečnosti (přesahující horizont pouhé každodennosti);⁸⁰ popř. o pravdě (přesahující všechny jednotlivé pravdivé věty).⁸¹ To vše jsou ale jen různé metafory snažící

⁷⁶ *Domov a dálava*, s. 30 n.

⁷⁷ *Oheň a hvězdy*, s. 30 nn.

⁷⁸ *Domov a dálava*, s. 25 n.

⁷⁹ *Oheň a hvězdy*, s. 247 nn.

⁸⁰ *Člověk, dobro a zlo*, s. 37.

⁸¹ *Pražské přednášky*, s. 16.

se zachytit tentýž fenomén: totiž že osvobození se z anonymity žitého světa k plné svobodě lidství není možné bez vztahu k něčemu, co tuto možnost pro lidskou existenci průběžně odemyká.

Na první pohled by se tak mohlo zdát, že Kohák jen modifikuje Patočkovy úvahy o třetím pohybu lidské existence, o pohybu pravdy, jímž se člověk vyvazuje z pouhé každodennosti k plné lidskosti.⁸² Ve skutečnosti má však Kohák vůči Patočkovi kritické výhrady. Zejména Patočkův důraz na otřesenost a utrpení byl Kohákovi naprosto cizí. Obraz existenciálního zážitku frontového vojáka, který se nad každodennost pozvedá tím, že dokáže heroicky hledět do očí smrti a nicotě, to bylo něco, co Kohák prostě nemohl přijmout.⁸³ Pro Koháka se plnost existence nerozvíjí ve smrtelném opojení, kdy se každodennost bortí a mizí, nýbrž ve vědomém přesahu ke smyslu, který tuto každodennost začíná absolutním způsobem zavazovat. Poslední pravdou skutečnosti, vzhledem k níž se lidská existence plně rozvíjí, není pro Koháka nicota, nýbrž je to naopak vnitřní hodnota veškerého bytí.⁸⁴

Podobné výhrady měl Kohák i k Heideggerovým analýzám autenticity jako překonávání anonymního „ono se“, do něhož člověk přirozeně upadá a z něhož se musí osvobodit návratem k sobě samému, či přesněji: ke svému vlastnímu bytí k smrti.⁸⁵ Takové pojetí autentické existence, jakkoli slavné a svého času velmi vlivné, je z Kohákovy perspektivy přinejmenším schematické a zjednodušující. Nejde totiž jen o to, aby se člověk ze světa osvobodil, ale zároveň i o to, aby svůj život podřídil nějakému vyššímu měřítku, které ho bude průběžně orientovat – které bude dávat směr a smysl každodennosti, v níž uskutečňuje sám sebe.⁸⁶ V existenciálním odpoutání se od světa tak

⁸² Srov. Jan Patočka, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, Academia, Praha 1990, s. 45 nn.

⁸³ Srov. *Domov a dálava*, s. 277 nn.

⁸⁴ Srov. *Pražské přednášky*, s. 57.

⁸⁵ Martin Heidegger, *Bytí a čas*, přel. I. Chvatík et al., OIKOYMENH, Praha 2002, s. 296 nn. Srov. *Idea & Experience*, s. 191 nn.; nebo též *O smyslu (či nesmyslu) novodobého humanismu*, in: *Kopí Dona Quijota*, s. 80 n.

⁸⁶ *Jan Patočka*, s. 135.

člověk vstupuje nejen do svobody, ale zároveň i do odpovědnosti – do plně uvědomované odpovědnosti za svůj podíl na tomto světě.⁸⁷

Existenciální úkol filosofie proto nemůže stát sám o sobě. Zpochybňování anonymních samozřejmostí, nabourávání skupinového souhlasu musí jít ruku v ruce s úkolem druhým: totiž s hledáním alternativ, s pokusem založit celý lidský svět podle určitého ideálu, podle určité myšlenky. Kohák v této souvislosti zmiňuje Platónův mýtus o jeskyni, v němž filosof opouští lidský svět a vydává se na cestu ke slunci, za idejemi.⁸⁸ Aby mohl nahlédnout, že v základu všeho bytí stojí ideje dobra, pravdy a krásy, musí se osvobodit ze svých pout a vydat z jeskyně ven. Tímto náhledem se ovšem filosofovi dostává nejen výjimečné svobody, ale spolu s tím i zvláštní odpovědnosti. Nemá zůstat mimo jeskyni, mimo lidský svět, nýbrž jeho úkolem je navrátit se zpět do jeskyně, mezi své bližní, aby společně s nimi tento lidský svět obnovil.⁸⁹ Dobro, pravda a krása skutečně existují. Není proto vše lhostejné, nýbrž jsou věci a činy, které jsou s podstatou světa zajedno, a naopak které se jí příčí a rozcházejí se s ní. Skutečnost má svou vlastní pravdivost. A úkolem člověka je, aby si svou „jeskyni“, svůj každodenní život budoval v souladu s ní.

Samozřejmě, jde o pouhý mýtus, jak sám Platón své podobenství nazývá. Ukazuje se však na něm něco velmi důležitého. Totiž že filosofie má člověka ze světa vysvobozovat proto, aby se do něho mohl novým způsobem navrátit, aby mohl začít svůj svět aktivně proměňovat. To je také onen smysl Rádlova požadavku, tak důležitého pro Koháka, že filosofie má moci sloužit jako program pro reformu světa.⁹⁰ Ve filosofii, jak jí Kohák rozumí, nejde jen o individuální život,

⁸⁷ Srov. Fenomenologie a ekologie – opora a spoluzávislost, in: *Zorným úhlem filosofa*, s. 124.

⁸⁸ *Jan Patočka*, s. 99.

⁸⁹ „Schopnost pustit se hroutícího světa může být nutnou zkouškou filosofie v období zhroutení, ale poslední zkouškou té filosofie je její schopnost svět obnovit – neboť bez světa jedinec, jakkoli obnovený, zůstává abstrakcí.“ *Jan Patočka*, s. 98.

⁹⁰ RÁDL, *Dějiny filosofie I*, s. 5.

nýbrž o život vůbec, o způsoby soužití s druhými lidmi i se vším živým na této planetě. Proti jednoduché perspektivě individuální harmonie a štěstí staví perspektivu toho, co je společné, sdílené, nadindividuální. Filosofie učí žít člověka ve faktické konkrétnosti, v plné angažovanosti do reálného světa, ovšem s pohledem na to, co tento svět zakládá a přesahuje. Jde v ní o hledání posledních, univerzálních principů sdíleného života ve společném světě.

První a druhý úkol filosofie – totiž jednak úkol nabourávat vžité samozřejmosti a jednak stanovovat ideální program pro obnovu lidského světa – od sebe nelze navzájem oddělit. Jsou to dvě polarity, jež musí filosofie neustále vyvažovat, neustále mezi nimi hledat soulad. Na jedné straně musí vystupovat proti všem ideologiím, proti dogmatismům všeho druhu. Na druhé straně se ovšem musí vyhnout i opačnému extrému, totiž že vše je relativní a subjektivně podmíněné, že nelze různé alternativy stavět vedle sebe, posuzovat je a hodnotit. Jako odmítá dogmatismus, tak zároveň odmítá i relativismus a skepsi.⁹¹ Dobro, pravda a krása existují; ovšem nelze je vlastnit. K dobru, k pravdě a ke kráse můžeme neustále směřovat, neustále o ně usilovat, aniž bychom si však mohli dělat naděje, že se jich kdy definitivně zmocníme. Člověk si je nemůže podmanit a užívat je podle své libosti. Může je do svého života začlenit pouze tak, že jim sám bude sloužit.⁹²

Tak se úkol kritický a úkol programový navzájem prolínají. Oba jsou důležité a oba k filosofii nutně patří. Ovšem hlavním úkolem, dalo by se říci tím výsadním a královským úkolem filosofie, jak jí Kohák rozumí, je teprve úkol třetí, totiž odhalovat univerzální struktury žité skutečnosti jako takové. Jak je tento požadavek myšlen a co přesně znamená, této otázce bude věnováno několik následujících kapitol. Prozatím postačí jen obecné nastínění v rámci stávajících vý-

⁹¹ Kohák je přesvědčen, že ačkoli dogmatismus a skepse představují na první pohled dva vzájemně se vylučující protiklady, ve skutečnosti jsou to jen dvě strany téže mince, neboť oba tyto pohledy vystupují s nárokem absolutna, tj. nárokují si pravdu, jak je sama o sobě. Viz *Člověk, dobro a zlo*, s. 65 nn.

⁹² Srov. tamtéž, s. 242.

kladů: zmiňovali jsme Platónův mýtus, v němž filosof opouští lidský svět, znázorněný jeskyní s planoucím ohněm, vyplněnou pouhými stíny. Na tomto podobenství je něco hluboce pravdivého. Když se o něm Kohák zmiňuje, pak bez jakýchkoli výhrad. Zároveň je na něm ale také něco zavádějícího, něco, co je Kohákově pojetí filosofie při veškerém jeho platonismu bytostně cizí. Tímto cizorodým prvkem je představa o existenci dvou různých světů: lidského světa, znázorněného jeskyní, a světa idejí, znázorněného sluncem.⁹³ Tak je tomu u Platóna, kde slunce představuje svou vlastní ontologickou sféru, jež nemá se světem člověka nic společného. Jeho záře do jeskyně nikdy nepronikne. Filosof musí lidský svět zcela opustit, jako by se vzdát všeho lidského, aby mohl v jakémisi mystickém vytržení nahlédnout pravou podstatu bytí. Ač to možná není zcela zřejmé na první pohled, Platónův mýtus obsahuje silné mystické a esoterické prvky.

Kohákovo pojetí filosofie je naproti tomu mnohem střízlivější, dalo by se říci více „pozitivistické“.⁹⁴ Kdybychom měli zůstat u Platónova obrazu, sluneční záře a lidský svět jsou pro Koháka navzájem provázané. Ideje sice existují, ale nikoli kdesi mimo faktickou realitu, nýbrž právě jen v jejím rámci. Jsou základem této skutečnosti samé, vytvářejí její vlastní smysl. A právě zde se otevírá filosofův úkol, totiž zkoumat ideje nikoli jako zvláštní jsoucna dlící mimo svět, nýbrž jako základní struktury smyslu, díky nimž se faktický svět stává vůbec srozumitelným.⁹⁵ To ale znamená, že filosof se musí zaměřovat právě sem, na tento svět, na každodenní žitou skutečnost v její plné složitosti a komplexitě. Proti Platónovu esoterismu, jenž se vyjadřuje jako víra v pravý svět podstat za světem pouhého zdání, se Kohák hlásí k filosofii jakožto svého druhu „přísné vědě“.⁹⁶ Jejím úkolem

⁹³ Srov. *Idea & Experience*, s. 162 nn.

⁹⁴ Ke Kohákově zvláštnímu, „fenomenologickému“ druhu pozitivismus viz níže, s. 70 nn.

⁹⁵ Srov. *Domov a dálava*, s. 31.

⁹⁶ Erazim KOHÁK, Významy a vrtochy *Wesen*, prakticky vzato, in: *Kopí Dona Quijota*, s. 98. Kohák tím odkazuje na Husserlův slavný článek roku 1911 *Philosophie als strenge Wissenschaft*. Srov. Edmund HUSSERL, *Filosofie jako přísná věda*, přel. A. Novák, Togga, Praha 2013.

je sice vztahovat se ke sféře idealit, ovšem pouze tak, jak se člověku dávají v jeho bezprostřední zkušenosti. Jinými slovy, filosofie má zkoumat struktury žitého smyslu v přímé evidenci našeho vlastního prožívání. Tím se Kohák oproti schematickému platonismu dostává mnohem blíže k oblasti klasické fenomenologie.⁹⁷

Kohákovo myšlení ovšem navíc obsahuje ještě jeden důležitý antiplatonický prvek. Tím je přesvědčení, že ačkoli má skutečnost svůj ideální rozměr, je zároveň bytostně časová – dynamická, proměnlivá a rozporuplná.⁹⁸ Kohák je v tomto poměrně radikální. Nebojí se dokonce říci, že jediné, co můžeme vědět doopravdy s jistotou, je, že nic není neměnné.⁹⁹ Ovšem právě tato proměnlivost skutečnosti, která ze své podstaty vylučuje každou jistotu a definitivnost, vytváří základní potřebu orientace. Ve víceznačném a neustále se proměňujícím světě nemůže člověk žít, aniž by hledal nějaká nadčasová kritéria, podle kterých by mohl řídit svou každodenní existenci. Odtud onen zvláštní „praktický“ důraz v Kohákově pojetí filosofie: „... pokud něco setrvává v toku času, je to hodnotová struktura, kterou je třeba hledat ... pod zorným úhlem praktického rozumu.“¹⁰⁰ Právě ona nalomenost lidské existence, pro niž je veškerá skutečnost vždy dána jen částečně a nedokonale, je tím momentem, který člověka vede k tázání po smyslu. Ve světě je třeba neustále jednat, a proto i rozlišovat mezi dobrem a zlem. Ovšem dobro a zlo nejsou nikdy dány s jistotou a absolutně. Člověk může volit pouze mezi tím, co je více nebo méně dobré, více nebo méně pravdivé. Ideje nikdy nezáří v oslnivé čistotě. Zjevují se vždy pouze v matných záblescích, potřísněny faktickou skutečností.¹⁰¹

To má své důsledky i v politické oblasti. Protože realita je sama o sobě komplexní, spleťtá a víceznačná, hlavní médium filosofie musí

⁹⁷ Viz *Svoboda, svědomí, soužití*, s. 162; srov. též *Idea & Experience*, s. 162 nn.

⁹⁸ Viz např. *Domov a dálava*, s. 345.

⁹⁹ Tamtéž, s. 342.

¹⁰⁰ Tamtéž.

¹⁰¹ Srov. tamtéž, s. 346.

představovat rozhovor – nikoli monolog nebo odborný výklad.¹⁰² Filosofie žije skrze názorovou pluralitu: respektuje mnohost navzájem protichůdných perspektiv, v nichž se skutečnost vyjevuje. Proti každému glajchšaltování, kaceřování a diskvalifikaci usiluje naopak o co největší inkluzivitu nejrůznějších názorových poloh a přístupů, mezi nimiž hledá nosné průsečíky.¹⁰³ To je zcela opačné hledisko, než na jakém je založen Platónův požadavek, aby v obci vládli filosofové, protože jen oni mají přístup k pravé skutečnosti. Ano, zakládání lidské *polis* je ve své podstatě stále se obnovujícím filosofickým projektem – lidské společenství bez schopnosti kriticky reflektovat žitou skutečnost se začne dříve nebo později vnitřně rozpadat. Řešení ovšem nemůže spočívat v tom, že vláda v obci bude delegována do rukou úzké skupiny privilegovaných, „filosoficky“ osvícených jedinců. Právě naopak, tomuto úkolu je možné dostát pouze tak, že se filosofie stane způsobem života celé *polis*, bez ohledu na stav, bohatství a zaměstnání jednotlivých občanů. To je onen demokratický moment filosofie, která nenabízí žádná jednoduchá řešení, nezaujímá žádná definitivní stanoviska, a přesto se nepřímou vyjadřuje ke všemu, co se v reálném světě odehrává. Nenabízí žádný politický program, a přesto nabádá k programovosti, nastavujíc každému politickému programu kritické měřítko lidskosti a rozumu.¹⁰⁴

¹⁰² Kohák dokonce říká, že skutečnost sama je dialog, a nikoli monolog. Tamtéž, s. 179.

¹⁰³ Viz *Národ v nás*, s. 117 nn.

¹⁰⁴ Srov. tamtéž, s. 8.

2. FENOMENOLOGICKÁ VÝCHODISKA

V Kohákově pojetí filosofie byl vždy důležitý především její inter-subjektivní, politický rozměr. Jistě v tom sehrálo svou roli i to, že vyrůstal v prostředí tak zásadně ovlivněném Masarykem. Humanitní ideály první republiky stály za odchodem jeho rodiny do exilu – a později zůstaly nedílnou součástí Kohákovy „americké“ identity. Z tohoto hlediska může být jen stěží překvapivé, že se k Husserlově fenomenologii dostal právě přes četbu *Krize evropských věd*, resp. jejích prvních sedmi paragrafů a tzv. Vídeňské přednášky. V těchto pasážích Husserl opouští svůj obvyklý technický slovník a představuje obecný ideál humanity jako hlavní a poslední úkol filosofie, která má prosvětlovat veškerý život, a tím zároveň i řídit ustavování celého lidského světa. Podle pozdního Husserla stojí u kořene evropského lidství závazek univerzálnímu filosofickému rozumu, který vede i vědu, politiku a celou kulturu, tj. veškerou lidskou praxi.¹⁰⁵ Právě

¹⁰⁵ Viz například, když Husserl hovoří o úkolu „utvářet eticky nejen sebe sama, nýbrž ze svobodného rozumu, z evidentních poznatků univerzální filosofie nově utvářet celý lidský svět, nově utvářet politický a sociální život lidstva.“ HUSSERL, *Krize evropských věd*, § 3, s. 29-30 (překlad upraven; J. T.)

v tom podle něho spočívá zvláštnost evropského člověka, totiž že se v celém svém konkrétním bytí nechává řídit filosofickou ideou racionality, tj. života z absolutního náhledu. Těžko si lze představit pasáže, které by byly Masarykovi bližší, než právě tyto.¹⁰⁶

Setkání s Husserlem skrze jeho *Krizi evropských věd* bylo pro Koháka do budoucna určující. Husserlovy filosofické výklady dokonale rezonovaly s masarykovským postojem ke světu a k životu, od základu orientovaným dějinně a společensky. Husserl ale zároveň nabízel něco, co u Masaryka tak bolestně chybělo: hlubší filosofické analýzy a precizní pojmový aparát. Masarykův záběr byl ohromný, ale často za cenu určité schematičnosti, tezovitosti. Naproti tomu Husserl pronikal k posledním ontologickým předpokladům v detailních technických úvahách, které ale pro běžného čtenáře zůstávaly obvykle jen těžko přístupné. Pro Koháka se oba dokonale doplňovali. Dalo by se říci, že Masaryk dal Kohákovi celkové filosofické nasměrování, zatímco Husserl mu nabídl možnost hlubšího založení hlavních teoretických předpokladů a přesné pojmové nástroje.

Fenomenologická redukce

Kohák nikdy nebyl klasickým filosofickým badatelem, a to ani v oblasti Husserlovy fenomenologie. Ačkoli Husserlovu práci celý život pečlivě studoval, nikdy se necítil být vázán doslovným výkladem jeho textů. Spíše než o referování Husserlových myšlenek usiloval o netriviální rozvinutí některých základních fenomenologických vhladů, jak to ostatně činila i celá řada Husserlových žáků v Německu a ve Francii. Nešlo však ani o pouhou vágní inspiraci, jak dokazuje odborná anglická kniha, kterou Kohák o Husserlovi v sedmdesátých letech napsal.¹⁰⁷ Kohák se ve svých fenomenologických úvahách soustředí na tři hlavní metodologické maximy, které pro něho tvoří jakési pomy-

¹⁰⁶ Husserl zde pouze namísto Masarykova oblíbeného pojmu *humanita* užívá pojem *lidství* (Menschheit). Viz tamtéž.

¹⁰⁷ *Idea & Experience*.

slné pilíře Husserlovy transcendentální fenomenologie: 1) fenomenologickou *epoché*, 2) rozlišení mezi faktem podstatou a 3) tzv. princip všech principů.¹⁰⁸ Kohák je přítom do svého dalšího myšlení nejen pasivně přejímá, nýbrž často je interpretuje a dále rozvíjí způsobem, který u Husserla samého takto formulované nenajdeme.¹⁰⁹

Jádro Husserlovy myšlenky fenomenologické redukce čili *epoché*, jejíž pomocí usiluje o tzv. transcendentální očištění vědomí,¹¹⁰ je poměrně prosté. V běžném každodenním životě máme zcela přirozeně za to, že každá konkrétní věc, která se nachází v našem okolí jako předmět našeho vnímání, existuje objektivně, tj. zcela nezávisle na nás, na našem subjektivním prožívání. Tuto samozřejmou víru v objektivní existenci věcí našeho okolí Husserl označuje jako „generální tezi přirozeného postoj“ nebo též jako „tezi transcendence“.¹¹¹ Právě tuto tezi chce Husserl fenomenologicky redukovat, uzávorkovat, tzn. vyřadit z neproblematické platnosti. Nechce ji zrušit. Právě naopak. Tímto metodologickým krokem ji chce vytáhnout z překryvu samozřejmosti a učinit ji předmětem vlastního teoretického zájmu.

Odkud se teze transcendence bere, kde je její původ? Jestliže tuto otázku vezmeme vážně a pokusíme se na ni poctivě odpovědět, pak nám nezbyvá než říci: teze transcendence, naše přirozená víra v objektivní existenci věcí ve světě, nemá svůj původ nikde jinde než v našem vědomí. Jsme to my, kdo věci kolem nás klade jako objektivní, kdo je takto pojímá, kdo jim rozumí právě jako existujícím nezávisle na nás. Po tomto uvědomění, po této proměně přirozeného postoj v postoj fenomenologický se naše zkušenost co do obsahu nijak nezměnila. Víra v objektivitu věcí se nezhroutila, pouze byla pochopena jako určitá teze – jako nárok, který klademe skrze rozumějící výkony našeho vědomí.

¹⁰⁸ Viz Consequences of Phenomenology, in: *Geburt der Phänomenologie*, s. 170 nn.; srov. též Srdce rozumné, in: *Zorným úblem filosofa*, s. 45.

¹⁰⁹ Činí tak ovšem zcela vědomě a své čtenáře na tuto autorskou licenci obvykle explicitně upozorňuje. Viz např. Consequences of Phenomenology, in: *Geburt der Phänomenologie*, s. 176 n.

¹¹⁰ HUSSERL, *Ideje I*, § 33, s. 70 nn.; srov. *Idea & Experience*, s. 68 nn.

¹¹¹ HUSSERL, *Ideje I*, § 30, s. 65; srov. *Idea & Experience*, s. 9 nn.

Výkon fenomenologické redukce tedy proměňuje způsob, jakým rozumíme věcem kolem sebe. Už je nechápeme jako o sobě jsoucí realitu, nýbrž pojmáme je jako *fenomény*, jako útvary platnosti a smyslu, či v Husserlově odborné terminologii, jako „koreláty vědomí“. Nikam nezmizely, jsou stále zde kolem nás. Nestaly se z nich žádné chiméry či pouhé fantomy naší mysli. Zůstávají tím, co pro nás byly celou dobu, totiž jsoucí objektivně; pouze nyní rozumíme, že objektivně byly a jsou právě pro nás. Jejich objektivní existence je součástí smyslu, který jim udílíme, a to tehdy, jestliže naše zkušenost, skrze niž se nám dávají, vykazuje určitou pevnou typiku. Jinými slovy, skutečnost začíná být pojmána jako *zkušenost*, jako fenomenální danost pod určitým významovým popisem.

Ve své podstatě jde o poměrně jednoduchou myšlenku. Jestliže si odmyslíme Husserlovu zvláštní terminologii, neměli bychom mít problém ji náležitě pochopit. A přesto zůstává většině Husserlových čtenářů zpočátku jen velmi těžko přístupná. Její „obtížnost“ spočívá v tom, že je radikálně neintuitivní, neboť se zcela vymyká základním kategoriím, v nichž jsme běžně navyklí přemýšlet. Přirozeně máme za to, že veškerá skutečnost je buď objektivní, anebo subjektivní. Jako objektivní chápeme věc tehdy, jestliže se vyskytuje v čase a prostoru, má nějaké materiální, případně chemické složení a vstupuje s ostatními věcmi do kauzálních vztahů. Jestliže věc existuje takto objektivně, pak o ní hovoříme jako o předmětu. Ten lze následně vědecky zkoumat, tj. provádět na něm různá měření a experimenty. Že voda vře při sto stupních Celsia a tuhne při nule, to je něco, co platí objektivně, zcela nezávisle na tom, co kdo prožívá nebo co si o tom kdo myslí.

Naproti tomu naše prožitky jsou pouze subjektivní, jsou skutečné jen pro nás. Mají platnost pouze v naší privátní sféře, která je ostatním lidem nepřístupná. Jako například bolest, kterou cítím, když ponořím ruku do horké vody. Mohu sice druhému člověku říci, že cítím bolest, případně to může poznat skrze mé zasyknutí nebo ucuknutí. Ví, že cítím bolest, protože jsem to dal nějak najevo. Ale tu bolest cítím já, ne on. Co je subjektivní, to můžeme bezprostředně prožívat jen sami za sebe. Kdyby do té vody strčil ruku on, byla by to jeho bolest, kterou by cítil. O tom, zda jsou si tyto dva prožitky nějak navzájem podobné, se můžeme leccos domnívat, jejich struk-

turní podobnost můžeme dokonce i z dobrých důvodů předpokládat. S jistotou však *vědět* o jejich podobnosti nemůžeme, protože nemáme žádné prostředky, jak je postavit bezprostředně vedle sebe. Může se také stát, že druhý člověk je na horkou vodu zvyklý a žádnou bolest ani nepocítí. Podobně jako s kořeněným jídlem, které jednoho z nás pálí a druhého nikoli. Naše subjektivní prožitky nemají pro ostatní lidi žádnou reálnou závaznost.¹¹²

Tyto výklady o objektivitě předmětů a subjektivitě prožívání mohou znít až triviálně. Jsme zcela samozřejmě přesvědčeni, že celá skutečnost se rozpadá do těchto dvou základních sfér – do objektivní předmětů, jež mají své molekulární, fyzikálně vyjádřitelné složení, a subjektivní prožitků, které jsou zcela individuální a privátní, druhým lidem cizí a nedosažitelné, tj. bez skutečné reality a nároku na objektivní platnost.¹¹³ Ovšem jakkoli se nám tento dualismus, toto subjekt-objektové schéma zdá dnes neproblematické a samozřejmé, nic samozřejmého na něm není. Ve skutečnosti jde o značně sofistikovaný filosofický, či přesněji metafyzický výklad reality, který je spojen s celkovou proměnou v přístupu ke světu, jež se udála na přelomu šestnáctého a sedmnáctého století. Jde o dualistický metafyzický koncept, jemuž dal nejpřesvědčivější vyjádření Descartes svým rozlišením mezi *res extensa* a *res cogitans*, ačkoli jeho původ sahá až ke Galileiho novému pojetí fyziky a přírodních věd.¹¹⁴

Tento (jak dnes říkáme) „karteziánský“ výklad skutečnosti máme dnes vžitý tak hluboko, že už jej považujeme prostě za realitu samu.¹¹⁵ Že je ve svých důsledcích spojen s řadou logických rozporů – typickým příkladem je problém vztahu mezi takto popsanou objektivní sférou hmoty a subjektivní sférou prožívání, resp. mezi tělem a vědo-

¹¹² Srov. *Svoboda, svědomí, soužití*, s. 102.

¹¹³ Viz *Idea & Experience*, s. 32 nn.

¹¹⁴ Není náhoda, že jak Husserl, tak i Rádl měli potřebu se filosoficky vyrovnat právě s Galileim, který je vlastně praotcem onoho „karteziánského“ přístupu ke světu, na němž staví moderní věda. Srov. *Filosofický smysl Československého jara 1968*, s. 25; nebo též *Zelená svatozář*, s. 74.

¹¹⁵ Viz *Idea & Experience*, s. 10 nn.

mím, jež se marně snažil vyřešit už Descartes – to dnes kromě hrstky filosofů a vědců zajímá jen málokoho. Nejenže tento metafyzický koncept „funguje“, ale poskytuje také vhodné teoretické ospravedlnění pro náš ekonomicky a technologicky zaměřený přístup ke světu.¹¹⁶ Vnímání skutečnosti skrze kategorie subjektivity a objektivit je dnes už zabudováno hluboko do našeho moderního způsobu rozumění.

Husserlova myšlenka fenomenologické *epoché* je pro většinu čtenářů tak obtížná proto, že se tomuto subjekt-objektovému dualismu vymyká, ba přímo jej v konečném důsledku koriguje a reviduje. Fenomény (neboli ono „fenomenální pole“, jak Husserl celou oblast zkušenosti nazývá) nejsou totiž přísně vzato ani objektivní, ani subjektivní, přinejmenším jestliže těmto kategoriím rozumíme tak, jak jsme si je výše popsali.¹¹⁷ Nejsou to ani materiální, na vědomí nezávislé časoprostorové reality, které by měly své chemické složení a vstupovaly by do kauzálních vztahů. Ovšem nejsou to ani pouhé subjektivní obrazy naší individuální mysli. Fenomény představují sféru žitých významů – sféru, která je v jistém smyslu původnější než objektivita i subjektivita. Subjektivní a objektivní se zde navzájem prostupuje. Kohák tuto fenomenální oblast označuje jako sféru toho, co je *subjektní* – co je na jedné straně sice podstatně vztaženo k subjektu, ale na druhé straně má zároveň podstatný rys nelibovolenosti a obecné závaznosti.¹¹⁸

Byť jde o jisté zjednodušení, mohli bychom jako příklad takového subjektního významu uvést třeba „sto korun českých“. Že jde o peníze, navíc nějaké konkrétní měny, s nimiž lze určitým způsobem nakládat, něco za ně koupit nebo je někomu darovat atd., to je něco, co je podstatně vázáno na rozumějící výkony našeho vědomí. Ty však nejsou žádným způsobem soukromé, či dokonce libovolné.

¹¹⁶ Srov. Erazim KOHÁK, Lidská práva, správnost přírody, in: *Zorným úhlem filosofa*, s. 79.

¹¹⁷ Srov. *Idea & Experience*, s. 37.

¹¹⁸ Viz například *Srdce rozumné*, in: *Zorným úhlem filosofa*, s. 47 nn.; též *Idea & Experience*, s. 94 nn.; nebo *Svoboda, svědomí, soužití*, s. 102.

Jde o typ předmětnosti, která není ani čistě objektivní, ani čistě subjektivní, nýbrž leží kdesi na pomezí obou těchto kategorií. „Sto korun českých“ není žádná o sobě existující věc v čase a prostoru, jež by měla nějaké fyzikální či chemické vlastnosti. Jedná se o *idealitu*, tedy o útvar smyslu, a je proto zcela lhostejné, jaké fyzikální či chemické vlastnosti má faktický *symbol*, který nám tuto idealitu zrovna reprezentuje. Může jít o papírovou bankovku, kovové mince, dlouhý úpis či prostě jen data v počítači. Důležité je pouze to, abychom danému symbolu rozuměli pod příslušným významovým popisem, tj. pojímali jej jako „sto korun českých“. Tento smysl se konstituuje ve vztahu k rozumějícímu subjektu, ač zároveň není subjektivní tím způsobem, že by se týkal pouze jednoho individuálního člověka, resp. jeho vnitřního prožívání. Není to žádná chiméra či výmysl, má intersubjektivní závaznost – je to velmi „tvrdá realita“, která může mít zcela konkrétní dopady na náš každodenní život.¹¹⁹

Ona fenomenální sféra, k níž nás Husserlova fenomenologická *epoché* vede, je sférou žitého smyslu, který je vázán na naši zkušenost a její základní struktury. Není ani objektivní, ani subjektivní. Leží hlouběji než obě tyto kategorie, je oproti nim původnější. I objektivita a subjektivita, jak jim běžně rozumíme, vyrůstají z této univerzální půdy čistých fenoménů. I ony samy představují jen určitý způsob toho, jak něco zkušenostně pojmáme, tj. jsou typem žitých významů, skrze jejichž popis věci chápeme. Má-li nějaká prožitková danost pro nás platnost objektivitu, nebo naopak pouhé subjektivitu, pak je tato „objektivita“ či „subjektivita“ právě určitým typem prožitkové platnosti, kterou daným fenoménům udílíme na základě jejich příslušného způsobu jevení.¹²⁰ Nejde přitom o žádný subjektivní idealismus či dokonce solipsismus, neboť i sám individuální subjekt je z tohoto pohledu určitým útvarem platnosti a smyslu. Husserl sice viděl fenomenologickou redukci jako cestu k odkrytí

¹¹⁹ Viz *Idea & Experience*, s. 76 n.

¹²⁰ Srov. tamtéž, s. 142.

čistého vědomí, ovšem nikoli vědomí subjektivně-psychologického, nýbrž *transcendentálního*,¹²¹ z něhož vyrůstá i objektivita a subjektivita, potažmo fyzika a psychologie jakožto základní vědy, jež chtějí zkoumat tyto různé oblasti.¹²²

Pro Koháka je hlubší fenomenologické východisko důležité právě proto, že mu umožňuje vymezit se proti karteziánskému pohledu na svět, v němž se vše rozpadá do dvou jednoduchých oblastí: objektivitativy jakožto toho, co je měřitelné a vyjádřitelné v matematických veličinách, a subjektivitativy jakožto toho, co je pouze privátní, prožitkově nahodilé. Protože jsou ale naše prožitky ve vědě kvůli své nahodilosti a „subjektivitě“ diskvalifikovány, je karteziánský svět světem, v němž je skutečné nakonec pouze to, co se dá měřit a počítat.¹²³ Jinými slovy, skutečnost je pouze hmota v pohybu, je to shluk atomů, subatomárních částic, energie. Co je naproti tomu dobré, prospěšné, krásné – nebo naopak zlé, škodlivé, ohavné – je jen věcí našeho soukromého názoru, který si nemůže nárokovat obecnou závaznost. Z přírody se tak stává soubor toho, co lze podrobit vědeckým experimentům a následně použít jako surovinu v technologickém provozu, zatímco otázky ideálů a hodnot jsou z našich racionálních rozvah odstraněny jako subjektivní, tj. relativní a nahodilé.¹²⁴ Náš vztah ke světu se tak v konečném důsledku stává prostě věcí naší libovůle. Máme například skvělé prostředky k tomu, jak zkoumat a popsat degradaci půdy, vymírání živočišných druhů, ubývání nerostných

¹²¹ Viz Koháková poznámka, že transcendentální subjektivita je „v jistém smyslu a-subjektivní“. Významy a vrtochy *Wesen*, in: *Kopí Dona Quijota*, s. 101 nn.; srov. též *Idea & Experience*, s. 58 n.

¹²² „Žitá zkušenost není prostě jen souborem našich subjektivních představ a pocitů. Protože fenomenologie nepřijímá takovouto subjektivistickou perspektivu, nýbrž stojí nad veškerou ‚subjektivitou‘ i ‚objektivitou‘, snaží se postihnout zkušenost v její primordiální jednotě, je bytostně transcendentální.“ *Idea & Experience*, s. 171 n. (překlad J. T.).

¹²³ Proto může Husserl pro toto pojetí světa používat pojem „objektivismus“. Viz HUSSERL, *Krise evropských věd*, s. 356 nn.; srov. Podivné přátelství pozitivismu a fenomenologie, in: *Kopí Dona Quijota*, s. 46 n.

¹²⁴ Viz *Idea & Experience*, s. 33 n.; srov. též *Zelená svatozář*, s. 74.

zdrojů, růst populace, oteplování planety atd., ale to, zda jsou všechny tyto fenomény dobré nebo špatné, nelze s obecnou platností (tj. objektivně) rozhodnout a zůstává to otázkou našich subjektivních hodnotových priorit.¹²⁵

Fenomenologie „překonává“ tento karteziánský dualismus tím, že umožňuje jít hlouběji. Není alternativním metafyzickým konceptem, který by chtěl s karteziánismem prostě soutěžit o naši přízeň, jako kdybychom se měli rozhodovat mezi dvěma druhy náboženství. Fenomenologie se chce stát naprosto univerzálním teoretickým projektem, který vychází přímo z žitých fenoménů – *a z jehož hlediska lze pochopit i podstatu a smysl všech vědeckých a metafyzických teorií.*¹²⁶ Nejde tedy o to, abychom karteziánismus jednoduše odmítli, nýbrž abychom jej zasadili do širšího významového kontextu, z jehož perspektivy bychom pochopili jeho pravý smysl, ale tím zároveň i jeho vnitřní omezení a hranice. Karteziánismus jako základ moderního přístupu ke světu je na jedné straně obrovsky produktivní, ale na druhé straně zároveň – jestliže je pochopen nejen jako určitý metafyzický koncept, nýbrž jako popis skutečnosti, jak je sama o sobě – ve svých důsledcích i krajně destruktivní. Fenomenologie nechce karteziánismus prostě odmítnout, nýbrž chce jej ukotvit na hlubší teoretickou úroveň, což je zároveň spojeno s radikálním přehodnocením jeho smyslu.

Fakta a podstaty

Fenomenologie usiluje o rehabilitaci naší zkušenosti. Tuto zkušenost ovšem pojímá nikoli subjektivně, nýbrž subjektivně: nikoli jako sféru toho, co je pouze privátní, soukromé – od konkrétních počitkových dat až po individuální hodnotová přesvědčení –, nýbrž jako zvláštní oblast původních daností v jejich nadindividuální, intersubjektivní

¹²⁵ *Zelená svatozář*, s. 110; viz též *Druhy ekologické zkušenosti*, in: *Zorným úblem filosofa*, s. 127 n.; nebo *Idea & Experience*, s. 124.

¹²⁶ *Idea & Experience*, s. 167.

platnosti. Fenomenologické východisko je tedy přesně opačné než východisko karteziánského dualismu. Kartezianismus předpokládá subjekt a objekt jako dva radikálně odlišné útvary reality, jež spolu nemají vůbec nic společného.¹²⁷ Naproti tomu fenomenologie vychází z toho, že subjekt a objekt na sebe navzájem významově odkazují. Obě tyto kategorie vyrůstají z téže fenomenální oblasti, jež je poslední půdou veškerého našeho rozumění. Prostor, v němž se toto rozumění ustavuje, proto není výlučným prostorem ani subjektu, ani objektu, nýbrž je původní oblastí *mezi* subjektem a objektem, oblastí jejich vzájemné provázanosti.

Tato fenomenologická pozice je úzce spojena s teorií intencionality, resp. s intencionálním pojetím vědomí, s nímž pracoval už Aristotelés a jež došlo své renesance znovu u Brentana. Podstatu této intencionální koncepce vědomí shrnul Brentano v jednoduché větě, že každé vědomí je vždy vědomím něčeho. To znamená, že vědomí není nikdy izolované, do sebe uzavřené. Není to žádná prázdná nádoba, která by musela čekat na své vyplnění až nějakými vnějšími podněty. Vědomí je spontaneita, jejíž podstatou je sebezpřekračování, vystupování ze sebe ven, zaměřenost na nějakou danost.¹²⁸ Tato danost je ovšem vždy nějaké „něco“, je to tedy danost v nějakém způsobu rozumění, v nějakém významovém pojetí. Vědomí nemusí vnější podněty druhotně uspořádat, jako by je nejdřív jen slepě nashromáždilo a teprve následně je třídilo ve své vnitřní skrýši. Vědomí samo je svou podstatou už *aktem rozumění*, jenž se odehrává v původním nasměrování ze sebe ven. Vědomí naplňuje každou zkušenostní danost nějakým smyslem, tj. vykládá ji, uchopuje, představuje „jako něco“, resp. jako to a to.¹²⁹

¹²⁷ Stojí přitom za připomenutí, že Descartovy motivace při formulaci této dualistické koncepce, na níž je vybudována moderní věda, byly veskrze metafyzické, či přesněji náboženské: právě proto, že duše nepatří do objektivního světa rozprostraněných předmětů, tj. má oproti nim zcela odlišnou realitu, může být nesmrtelná. Viz René DESCARTES, *Meditace o první filosofii*, přel. P. Glombíček a T. Marvan, OIKOYMENH, Praha 2015, s. 11 n. Srov. *Zelená svatozář*, s. 86.

¹²⁸ Viz *Idea & Experience*, s. 58.

¹²⁹ Srov. tamtéž, s. 109 nn.

Na první pohled nemusí tato koncepce vypadat nijak převratně, ale její důsledky jsou dalekosáhlé. Nejde jen o to, že každé vědomí je vždy vědomím nějaké skutečnosti – ať už skutečnosti subjektivní, objektivní, ideální či jiné. To také, ale totéž platí zároveň i z druhé strany: totiž že každá skutečnost je vždy skutečností pro nějaké vědomí.¹³⁰ Nejenže tedy každé vědomí je vždy na něco zaměřené, k něčemu se vztahuje, něco uchopuje, něco představuje, něco pojímá – ale zároveň i každá danost je daností v nějakém pojetí, v nějakém představení, v nějakém významovém uchopení.¹³¹ To je oproti kartezianismu zásadní rozdíl: vědomí a skutečnost nejsou doopravdy různé a od sebe izolované, nýbrž jsou do sebe navzájem zaklesnuté. Vědomí se vždy vztahuje k nějaké skutečnosti; a zároveň každá skutečnost vystupuje vždy v nějakém způsobu prožívání, v nějaké zkušenosti. To znamená, že nikdy nemáme žádnou „prostou“ skutečnost, skutečnost, jak je „sama o sobě“, nýbrž máme ji vždy už nějak pojatou, představenou pod nějakým významovým popisem.¹³²

Že se skutečnost vždy nějak dává, znamená, že se dává „jako něco“. Právě tento její rys, totiž že se vždy dává *jako* to a to, má Kohák na mysli, když mluví o jejím *metaforickém* charakteru. Kohákovo na první pohled trochu podivné tvrzení, že skutečnost sama je metaforou,¹³³ má tento fenomenologický kořen. Artikuluje se v něm přesvědčení, že skutečnost se vždy dává *jako něco*, tedy skrže nějaký smysl.¹³⁴ Nejde ovšem o smysl chápaný subjektivně, stejně jako nejde o skutečnost chápanou objektivně, nýbrž jde o skutečnost v její pů-

¹³⁰ Jak Kohák upozorňuje s odkazem na Husserlovy *Ideje I*, realita bez vztahu ke zkušenosti je nonsens. Viz *Consequences of Phenomenology*, in: *Geburt der Phänomenologie*, s. 171.

¹³¹ *Idea & Experience*, s. 121 nn.

¹³² Srov. *Consequences of Phenomenology*, in: *Geburt der Phänomenologie*, s. 171.

¹³³ „... skutečnost je metaforou smyslu.“ *Obeň a hvězdy*, s. 66. Viz též *O pobývání a kočování*, in: *Zorným úhlem filosofa*, s. 17 nn.; *Člověk, dobro a zlo*, s. 39. Více k tématu metafory v Kohákově myšlení viz Diana AXELSEN, *Metafora v anglických pracích Erazima Koháka*, in: *Hledání české filosofie*, ed. Erazim KOHÁK – Jakub TRNKA, 2. mimořádné číslo Filosofického časopisu roč. 2012, Praha 2012, s. 339 nn.

¹³⁴ Srov. *Consequences of Phenomenology*, in: *Geburt der Phänomenologie*, s. 174.

vodní fenomenalitě, kde se obojí podstatně protíná: jde o skutečnost jakožto bezprostředně se dávající „smysluplné bytí“.¹³⁵

V tomto kontextu je pak také třeba chápat Husserlovo slavné rozlišení mezi faktem a podstatou. Řekli jsme, že skutečnost je metaforická, že se nám vždy dává „něco jako něco“. Naše zkušenost tedy zahrnuje určitou dvojitost. Na jedné straně se vztahujeme k nějaké věci, která je zcela konkrétní a individuální: vztahujeme se k nějakému faktickému „toto zde“. Na druhé straně však nelze jinak než tuto konkrétní jednotlivinu pojímat pod určitým významovým popisem, v určitém zobecňujícím výkonu rozumění. Uchopujeme ji jako to a to. Tak například chápu tuto konkrétní jednotlivinu, tento faktický předmět vystupující v mém aktuálním vjemovém poli *jako* stůl, popřípadě jako židli, jako odkladovou polici či jako cokoli jiného. Ono jednotlivé individuální „toto zde“, které se v mé zkušenosti prezentuje skrze příslušné smyslové kvality a reálné vlastnosti, nazývá Husserl faktem. Naopak onen obecný smysl, skrze něž tuto jednotlivinu uchopuji jako to a to, nazývá podstatou. Že se v naší zkušenosti vždy prezentuje „něco jako něco“, znamená, že mezi faktem a podstatou vládne pevná zkušenostní vazba.¹³⁶

Právě rozlišení mezi faktem a podstatou je pro Koháka jedním z nejdůležitějších principů, jež mu Husserlova fenomenologie nabízí. Toto rozlišení je ovšem jen abstraktní. Fakt a podstatu lze sice navzájem odlišit, avšak nikoli oddělit. Má se to s nimi podobně jako s barvou a tvarem. Lze je sice myslet jako různé, ovšem v naší reálné zkušenosti vždy vystupují ruku v ruce, dávají se nám jako nutně provázané. Jak Kohák opakovaně upozorňuje, podstata není v tomto

¹³⁵ „Vlastní skutečností není ani čirý smysl, ani prosté bytí, nýbrž právě bytí smysluplné.“ *Oheň a hvězdy*, s. 54. Tuto tezi Kohák ostatně výslovně spojuje s Husserlem, když říká: „Na nejhlubší úrovni má smysl všechno, co je, prostě proto, že to je.“ Tamtéž, s. 53. Jelikož se skutečnost vždy dává jako něco, tzn. je svou podstatou metaforická, musí být také metafora tím hlavním nástrojem filosofie. Neboť úkolem filosofie není nic jiného než právě přivádět jevíci se skutečnost ke slovu. Viz tamtéž, s. 63.

¹³⁶ Srov. Významy a vrtochy *Wesen*, in: *Kopí Dona Quijota*, s. 101; viz též *Idea & Experience*, s. 14.

pojetí žádná metafyzická entita, která by dlela kdesi mimo fyzickou realitu, a byla tedy vůči této realitě samostatná. Podstata je naopak inherentní součástí této reality jako její *mysl*.¹³⁷ Rozumějící pojetí nějakého předmětu pod určitým významovým popisem – neboli pojetí tohoto předmětu v jeho smyslu – se rovná uchopení jeho podstaty. Podstata nám vlastně říká, co tento předmět je. To znamená, že zprostředkovává jeho danost – skrze svou podstatu se nám předmět dává, a to v konkrétním „jak“ svého příslušného způsobu bytí.¹³⁸

Smysl tedy není něčím, co by ke skutečnosti přistupovalo až nějak dodatečně, jaksi z vnějšku. Naopak, smysl je integrální součástí skutečnosti – je její vlastní podstatou. To se odráží i ve způsobu, jakým skutečnost původně prožíváme. Když se například rozhlédneme kolem sebe, vidíme stoly, knihy, stromy, lidi atd., nikoli nespočet různých „toto zde“, jež bychom museli až dodatečně určovat, chápat, pojímat jako to nebo jako ono. Stejně tak nemáme nejdřív nějaké akustické počítky, které bychom až dodatečně interpretovali, nýbrž už v samotném slyšení se nám dává bezprostřední smysl toho kterého zvuku – slyšíme rachotit popelářské auto, slyšíme projíždět tramvaj, slyšíme spolu hovořit dva lidi atd. Smysl je vlastní podstatou toho, *co* vidíme a slyšíme.¹³⁹ A totéž platí i u ostatních způsobů prožívání. Když na něco vzpomínáme, když něco vnímáme, představujeme si, když něco očekáváme, když se nám něco líbí nebo když se něčeho bojíme atd., vždycky se jedná o *něco*, o nějakou skutečnost v příslušné podstatě svého bytí.

A přesto je třeba mezi faktem a podstatou rozlišovat. Ačkoli jsou nutně provázané, jedná se o dvě různé vrstvy skutečnosti. Když například narýsujeme čtverec na tabuli, pak o faktu tohoto konkrétního čtverce platí něco jiného, než co platí o jeho podstatě. Že lze tento čtverec mokrou houbou smazat a pak znovu načrtnout, pla-

¹³⁷ Srov. Consequences of Phenomenology, in: *Geburt der Phänomenologie*, s. 174; viz též Významy a vrtochy *Wesen*, in: *Kopí Dona Quijota*, s. 104; popř. *Domov a dá-lava*, s. 143 n.

¹³⁸ Tamtéž, všechna výše citovaná místa.

¹³⁹ Srov. *Idea & Experience*, s. 123 n.

tí o jeho faktu, nikoli o jeho podstatě. Jeho podstata není žádnou rozprostraněnou realitou v čase a prostoru. Tou je čtverec jako fakt. Avšak to, že všechny jeho čtyři úhly mají přesně devadesát stupňů, platí o jeho podstatě, nikoli o jeho faktu. Kdybychom si přesně přeměřili úhly čtverce narýsovaného na tabuli, zjistili bychom, že žádný nemá doopravdy devadesát stupňů. Je-li však příslušný fakt pojat *jako* čtverec, pak si jeho úhly myslíme jako pravé, ať už se to s nimi má fakticky jakkoli.¹⁴⁰

Ovšem nemusíme zůstat jen u matematických předmětností. Totéž platí i pro vše ostatní. Například o podstatě hrníčku platí, že je to předmět, do něhož se dá něco nalít a pak z něho pít. Tato podstata se ovšem může realizovat v nejrůznějších faktech, v konkrétních hrnčících nejrůznějších velikostech, tvarů, barev, navíc z různých materiálů, jež mají zcela odlišné fyzikální vlastnosti, atd. Všechny tyto faktické předměty vystupují v téže roli podstatného určení, jestliže je pojmáme pod stejným smyslem. Právě tento smysl je ústřední. I kdybychom zničili všechny faktické hrníčky na světě, stejně by dál „existovala“ podstata hrníčku jako toho, do čeho lze něco nalít a pak z toho pít. A vždycky by bylo možné nalézt nějaký předmět, který by bylo možné použít *jako* hrníček – podobně jako lze v případě neexistence kladiva použít jakýkoli dostatečně tvrdý předmět k zatlučení hřebíku. Může to pak být kámen nebo kus pevného dřeva, co zaujme roli kladiva.¹⁴¹

¹⁴⁰ Viz tamtéž, s. 13 nn.; srov. též *Svoboda, svědomí, soužití*, s. 194.

¹⁴¹ Stojí za povšimnutí, že Husserlovo rozlišení mezi faktem a podstatou se v jiné podobě objevuje i u Rádl jako rozlišení mezi faktickými individui a tzv. vládou neboli nikou jakožto obecným úkolem, cílem nebo programem, do něhož se faktická individua rodí. Rádl sám svou myšlenku vysvětluje následovně: „Co rozumím slovem, že každá živá bytost je zvláštní vládou, znázorní analogie. Římská republika anebo katolictví *vládlý*, to je žily po staletí a měly svůj program, obsah, cíl. Římané a katolíci umírali a noví se rodili, ale vláda trvala. Měnili se konsulové, císařové, papežové, ale vláda byla pořád stejná. Tak i pampeliška, motýl, člověk je vládou, trvá, má svůj postižitelný obsah, jeho tělo se mění, ale smysl této vlády trvá.“ Emanuel RÁDL, *Útěcha z filosofie*, Votobia, Olomouc 2000, s. 28 n. Tak i Kohák interpretuje v některých polohách Husserlův pojem *podstata* vyloženě vitalisticky:

Husserl je toho názoru, že ačkoli jsou fakt a podstata navzájem neoddělitelné, přesto lze mezi nimi jasně rozlišovat.¹⁴² A že jako se nám dávají v evidentních názorech fakta, mohou se nám ve stejně evidentních názorech dávat i podstaty.¹⁴³ Tím se Husserl zaobírá především proto, aby vysvětlil hlavní odlišnost fenomenologie od psychologie. Ačkoli se obě zabývají vědomím, psychologie zkoumá vědomá fakta, zatímco fenomenologie chce zkoumat vědomí z hlediska jeho čisté podstaty, tzn. chce zkoumat čistý smysl prožitků, jejich podstatné vzájemné vztahy, například podstatný vztah mezi vnímáním a vzpomínkou atd.¹⁴⁴ Každý psychologický výzkum už tedy předpokládá nějaké fenomenologické poznatky ohledně podstatných struktur vnímání, vzpomínky, fantazie, rozumění atp., samozřejmě s příslušnými rozdíly podle různých typů předmětných daností, které se v tom kterém typu prožívání dávají. V tomto kontextu přichází Husserl s onou základní charakteristikou fenomenologie, jež je tak důležitá pro Koháka a již s oblibou cituje v německém originále: „Die Phänomenologie als deskriptive Wesenslehre der reinen Erlebnisse“, tedy fenomenologie jako deskriptivní věda o podstatách čistých prožitků.¹⁴⁵

Kohák si je přitom dobře vědom, že jeho vlastní porozumění této větě se poněkud liší od toho, co jí zřejmě myslel Husserl. Slovo prožitek je totiž u Husserla myšleno „subjektivně“, či jeho zvláštní terminologií, „noeticky“: Husserl se chce zaobírat smyslem (tj. podstatou) aktů prožívání jako takových. Naproti tomu Kohák chápe prožitek v této větě především z jeho „objektivní“, předmětné stránky, kterou

tvrdí, že podstatu nějaké věci či živé bytosti můžeme chápat jako funkci, úlohu, resp. jako niku, kterou tato věc či bytost naplňují. Viz *Srdce rozumné*, in: *Zorným úhlem filosofa*, s. 45. Více k tomuto tématu viz níže, s. 81 nn.

¹⁴² Viz HUSSERL, *Ideje I*, § 2. Fakt. Neoddělitelnost faktu a podstaty, s. 22 nn.

¹⁴³ Husserl označoval tento názor, toto zření podstaty, jako tzv. ideaci. Srov. HUSSERL, *Ideje I*, § 3. Nazření podstaty a individuální názor, s. 24 nn. Kohákovo explicitní se přihlášení k témuž viz např. *Svoboda, svědomí, soužití*, s. 194; srov. též *Idea & Experience*, s. 14 nn.

¹⁴⁴ Viz HUSSERL, *Ideje I*, Úvod, s. 13 nn.

¹⁴⁵ Consequences of Phenomenology, in: *Geburt der Phänomenologie*, s. 168 n.; viz též *Idea & Experience*, s. 149.

by Husserl nazval stránkou „noematickou“: nikoli sám akt prožívání, nýbrž to, co se v prožívání dává, co vystupuje v prožívání jako ono samo.¹⁴⁶ Jinými slovy, Kohák se soustředí nikoli na smysl prožívání, nýbrž na smysl prožívané skutečnosti, či přesněji: na smysl skutečnosti *jakožto prožívané*.¹⁴⁷

Kohákův fenomenologický zájem se proto neorientuje ani tak na prožívající subjekt, jako spíše na prožívanou skutečnost. Vychází přitom z fenomenologického rozlišení mezi faktem a podstatou, což pro něho znamená rozlišení mezi souborem jednotlivin nacházejících se v čase a prostoru na jedné straně a smyslem jakožto principem jejich rozumějícího uchopení na straně druhé.¹⁴⁸ Smysl se tedy vždy vztahuje k nějakým konkrétním jednotlivinám, ovšem zároveň tyto jednotliviny překračuje. Smysl sám není nikdy pouze partikulární, jednotlivý, nýbrž je vždy komplexní, pořadající, vytvářející významové souvislosti.¹⁴⁹ Má horizontovou strukturu a tenduje k celosti.¹⁵⁰ Či řečeno méně obrazným jazykem, žádná podstata nevystupuje izolovaně, sama o sobě, nýbrž je definována svou rolí v celku rozumějící

¹⁴⁶ Právě na to Kohák upozorňuje, když interpretuje podstatu jako strukturu prožívané skutečnosti samé, nikoli jako intencionální strukturu toho, kdo zakouší. Viz Významy a vrtochy *Wesen*, in: *Kopí Dona Quijota*, s. 101 n. K obecnému rozlišení mezi *noese* a *noema* srov. *Idea & Experience*, s. 127 nn.

¹⁴⁷ Srov. *Consequences of Phenomenology*, in: *Geburt der Phänomenologie*, s. 168 n.; viz též *Idea & Experience*, s. 50.

¹⁴⁸ Je příznačné, že Kohák definuje (pro jeho vlastní myšlení zcela ústřední) pojem *smyslu* – vědom si jeho různých možných významů – jako „zásadu [tj. princip] rozumitelnosti“. Viz Zdar a nezdar „národní“ filosofie, in: *Kopí Dona Quijota*, s. 28.

¹⁴⁹ Právě chápání smyslu, tj. těchto významových souvislostí, popisoval Kohák poněkud zvláštní metaforou jako chápání toho, „jak se věci rýmuji“. Viz např. *Svoboda, svědomí, soužití*, s. 168; nebo též Zdar a nezdar „národní“ filosofie, in: *Kopí Dona Quijota*, s. 28. Je docela dobře možné, že v pozadí tohoto Kohákova slovního obratu stojí anglický idiom „without rhyme or reason“, který je používán pro označení toho, co se děje nahodile, bez rozmyšlení, tj. bez možnosti přiměřeného logického zdůvodnění. Kohák tento idiom zmiňuje v angličtině při svém fenomenologickém výkladu o vztahu mezi faktem a podstatou. Viz *Idea & Experience*, s. 18.

¹⁵⁰ Srov. *Consequences of Phenomenology*, in: *Geburt der Phänomenologie*, s. 175; viz též *Idea & Experience*, s. 145.

zkušenosti. Stojí vždy ve vztahu ke všem ostatním podstatám, s nimiž společně vytváří strukturovaný celek smysluplného světa.¹⁵¹ Proto Kohák říká, že fenomenologie chce ve svých analýzách zkoumat především struktury smyslu.¹⁵² Podstata je totiž původně vztahová kategorie a jako taková artikuluje nejen smysl té které jednotlivé věci, nýbrž zároveň – a vlastně původněji – i smysl světa jako posledního horizontu všeho našeho rozumění.

Kohákovo základní východisko je tedy fenomenologické, byť v konkrétních důsledcích jej vede poněkud odlišným směrem, než kam se původně ubíral Husserl. Oproti Husserlově důrazu na prožívající vědomí usiluje Kohák o rozvinutí fenomenologie, která by se soustředila spíše na jevové danosti v jejich významových souvislostech, resp. na předmětný smysl v jeho celkové horizontové struktuře.¹⁵³ Když jsme řekli, že podstata je tím, co prostředkuje skutečnost právě v „jak“ jejího bytí, pak pro Koháka to znamená nejen prostředkující danost toho kterého bytí jednotlivě, nýbrž zároveň i bytí vůbec. Husserlovy technické termíny „Wesen“ a „eidos“ přitom tlumočí celou řadou slov, jež se poněkud liší podle konkrétního účelu, který mají plnit v jeho vlastním výkladu. Nejsou to jen „podstata“ či „smysl“, ale často též „idea“ či „ideál“. Právě „ideál“ jakožto praktický způsob rozumění celku je pak oním důležitým mostem, po němž Kohák přechází od fenomenologie k úvahám o demokracii a o politice vůbec. Ideál je podstata, v níž se protíná rozumění celku s nárokem na konkrétní jednání.

¹⁵¹ Právě na tento celostní charakter smyslu Kohák poukazuje, když říká, že konkrétní věci a události ve světě mohou mít smysl jen tehdy, jestliže má smysl svět jako celek. Viz *Domov a dálava*, s. 333; srov. též Zdar a nezdár „národní“ filosofie, in: *Kopí Dona Quijota*, s. 31 n.

¹⁵² Se svou typickou snahou o jazykový purismus Kohák někdy tyto struktury smyslu označoval také jako „silokřivky smyslu“. Týž purismus ho pak vedl k tomu, aby místo slova „podstatný“ a „podstatně“ používal slovo „zásadní“ a „zásadně“, což poněkud zastírá onen původně technický, resp. fenomenologický smysl těchto slov.

¹⁵³ I pro Koháka byl ústřední pojem vědomí, ovšem na rozdíl od Husserla používal tento pojeu normativně, nikoli deskriptivně. Viz výše, s. 39.

Přírodní věda

Fenomenologie chce být přísně deskriptivním projektem. Zároveň ale obsahuje silný polemický osten, který je zaměřený proti vládnoucímu kartezianismu. A to nikoli proto, že by kartezianismus byl až příliš „vědecký“. Právě naopak: kartezianismus, je-li domyšlen do všech svých důsledků, je teoreticky až zoufale nedostatečný. Husserlova fenomenologie chce sledovat ideu vědeckosti mnohem radikálněji. S tímto záměrem formuluje Husserl svůj „princip všech principů“.¹⁵⁴ Tato zásada přitom vede stejným směrem, který naznačovala už fenomenologická *epoché*. Ve své podstatě nás zavazuje k tomu, aby posledním kritériem jakéhokoli platného poznání byl vždy pouze „originálně dávající názor“¹⁵⁵ neboli bezprostřední fenomenální danost. Ve své konkrétní formulaci tento princip říká, že vše, co se nám dává, „je třeba brát jednoduše tak, jak se to dává, ale rovněž jen v mezích, v nichž se to ... dává“.¹⁵⁶

Jak Kohák upozorňuje, tento základní fenomenologický princip má svou podstatou velmi blízko k pozitivismu. Ovšem zde je potřeba postupovat opatrně. Tento princip má totiž dva poněkud různé aspekty. První aspekt je negativní, prohibitivní: jestliže se máme orientovat pouze na to, co se samo dává – a navíc pouze v mezích, jak se to dává –, pak je nám tím uloženo, abychom se zřekli všech neprověřených hypotéz a spekulací. Jinými slovy, jakožto fenomenologové se chceme orientovat výlučně na naši zkušenost, tj. chceme naše zkoumání a jeho výsledky odůvodňovat přísně „empiricky“.¹⁵⁷ V tomto smyslu, v němž chce být fenomenologie „přísnou vědou“, má skutečně k pozitivismu velmi blízko, či dokonce s ním spadá v jedno. Kohák v této souvislosti s oblibou cituje Husserlova slova, že právě fenomenologové jsou „těmi pravými pozitivisty“.¹⁵⁸

¹⁵⁴ HUSSERL, *Ideje I*, § 24, s. 56 n.

¹⁵⁵ Tamtéž.

¹⁵⁶ Tamtéž. Viz též *Idea & Experience*, s. 167.

¹⁵⁷ Viz *Idea & Experience*, s. 153 nn.

¹⁵⁸ „Jestliže ‚*pozitivismus*‘ znamená tolik co absolutně bezpředsudečné zakládání

Ovšem princip všech principů má zároveň i druhý, pozitivní aspekt. Nejenže nám zapovídá zabývat se čímkoli, co naši zkušenost překračuje. Zároveň nás zavazuje brát jako relevantní vše, co se nám v naší zkušenosti jeví – a to právě tak, jak se nám to jeví. To znamená, že cokoli se nám může v naší zkušenosti dávat jako ono samo, stává se automaticky hodno našeho zájmu a naší teoretické pozornosti. Jestliže jsme tedy výše popsali fenomenologickou metodu jako přísný „empirismus“, tj. jako výlučnou orientaci jen a pouze na *zkušenost*, pak se nyní stává klíčovou otázka, jak široce chceme tuto zkušenost pojímat. A zde se cesty fenomenologie a pozitivismu začínají rozcházet. Pro pozitivismus je charakteristické, že pojem zkušenosti omezuje pouze na danost faktů, tedy toho, co lze ve zkušenosti experimentálně ověřit. Jinými slovy, pozitivismus redukuje pojem zkušenosti na danost ve smyslovém vnímání.¹⁵⁹

Naproti tomu fenomenologie chce zkušenost pojímat mnohem šířeji – jako jakoukoli prožitkovou danost, včetně všech idealit, tj. útvarů smyslu všeho druhu, zahrnujíc i praktické významy a žité hodnoty.¹⁶⁰ Tak například oněch „sto korun českých“, které jsou typickou idealitou. Tento útvar smyslu má sice vždy nějakého faktického nositele, o něhož se opírá jakožto o svůj symbol. Ovšem podstatou této předmětnosti je ideální platnost, skrze niž onen faktický symbol pojímáme, nikoli fyzikální vlastnosti symbolu samého: tatáž idealita „sto korun českých“ může být reprezentována zcela odlišnými faktickými předměty, stejně jako může mít tentýž fyzikální předmět (například kus kovu nebo kus papíru s určitými fyzikálními vlastnostmi) odlišnou hodnotovou, resp. významovou platnost. Ideality jsou předmětnosti jiného druhu než prosté fyzikální objekty, vysky-

všech věd na tom „pozitivním“, tj. na tom, co lze originárně uchopovat, pak jsme *my* pravými pozitivisty.“ HUSSERL, *Ideje I*, § 20, s. 51. Srov. k tomu *Idea & Experience*, s. 160; viz též Podivné přátelství pozitivismu a fenomenologie, in: *Kopí Dona Quijota*, s. 46.

¹⁵⁹ Viz *Idea & Experience*, s. 155; srov. též *Jan Patočka*, s. 131 n.; nebo Podivné přátelství pozitivismu a fenomenologie, in: *Kopí Dona Quijota*, s. 47.

¹⁶⁰ *Idea & Experience*, s. 158 nn.

tující se v čase a prostoru. A přesto jsou i ony bezprostřední součástí naší zkušenosti. Tyto ideality si nevymýšlíme, nýbrž se nám ve své platnosti samy dávají.

Jestliže pozitivismus bere jako skutečné pouze to, co lze experimentálně verifikovat, resp. falzifikovat, pak celou širokou sféru naší zkušenosti drasticky zužuje, tj. omezuje se jen na jeden typ zkušenostních daností. K ideálním předmětnostem, jako je „sto korun českých“, nemá pozitivismus žádný přístup, a redukuje je proto – zcela podle základní doktríny vládnoucího kartezianismu – na pouhé subjektivní významy, které jsou jako všechny naše prožitky libovolné a nahodilé. Přitom právě tyto ideality jsou pro naši zkušenost tím nejdůležitějším. Když při placení vytáhneme z peněženky bankovku, prodavač tento předmět nechápe jako kus papíru o náležitých rozměrech a s náležitými fyzikálními vlastnostmi, který by měl získat svou hodnotu až v jeho osobním prožívání, nějakým druhotným subjektivním výkonem jeho souzení. Nikoli. Prodavač jej vnímá prostě jako „sto korun českých“, a to zcela nezávisle na svém aktuálním duševním životě. Vidí „sto korun českých“ v jejich platnosti přímo, bez jakéhokoli uvažování, takřkajíc na první pohled. Samozřejmě, může také zpochybovat, zda je nabízená bankovka pravá. Tím ale není nijak zpochybněno „sto korun českých“ jako ideální předmětnost. Právě naopak, je tím zpochybněn faktický předmět v jeho symbolické úloze: nabízený předmět není ve skutečnosti tím, čím předstírá, že je, totiž „stem korun českých“. I tuto neplatnost, tuto falešnost nějaké bankovky může prodavač – při troše zkušenosti – vidět na první pohled. I ona je stále určitým typem ideální platnosti, byť v tomto konkrétním případě se záporným znaménkem.

Fenomenologie tedy sdílí s pozitivismem jeho omezení výlučně na to, co se jeví jako ono samo, ovšem tuto sféru zkušenostních daností navíc rozšiřuje i o ideální platnosti či takzvané ideality. Nejsou to jen ideality matematické, jako například Pythagorova věta nebo platnost typu $1 + 1 = 2$, ale také veškeré kulturní útvary, jako například knihy, státy, soudní instance, parlament atd. Právě sem, do této oblasti ideální reality, spadají nakonec také všechny vědecké poznatky, stejně jako sem spadají veškeré praktické významy předteoretického

života, všechny sociální svazky, ideály či právní normy.¹⁶¹ Fenomenologie bere vážně *všechny* zkušenostní danosti, včetně sociálních a kulturních, a to právě jako fenomény. Naproti tomu pozitivismus se omezuje pouze na experimentálně ověřitelná fakta, čímž „filosofii takřkajíc utíná hlavu“.¹⁶² Pozitivismus se tedy sice orientuje na zkušenost, ale zároveň odhlíží právě od toho, co je pro zkušenost nejvíc charakteristické a podstatné – totiž že má vždy nějaký smysl.¹⁶³ Zda něco vnímáme jako rozumné či nerozumné, dobré či špatné, spravedlivé či nespravedlivé, k ničemu z toho nemá pozitivismus jakožto uznávající pouze holá fakta vůbec žádný přístup.¹⁶⁴

Husserlův princip všech principů je tedy důležitý nejen proto, že představuje základní metodologickou maximu celé fenomenologie, ale také proto, že se jím fenomenologie zároveň vymezuje vůči jiným teoretickým konceptům, většinou rozšířenějším a „samozřejmějším“: jednak proti karteziánskému dualismu, který rozděluje celou skutečnost na sféru objektivitu a sféru subjektivitu s výše popsány charakteristikami; a jednak proti pozitivismu, který za skutečné považuje pouze to, co se dává ve smyslovém poli a co lze experimentálně ověřit. Oba tyto koncepty jsou také nakonec jen různými typy téhož objektivismu, jehož základy položil Galilei svým slavným „zmatematizováním přírody“.¹⁶⁵ Bez Galileiho revoluce ve fyzice, jíž se zároveň proměnil i náš celkový přístup k přírodě, by vůbec neexistoval moderní vědecký experiment. K podstatě experimentální metody totiž patří nejen to, že je vlastně jakousi „vědo-technikou“, tj. svého druhu řízenou a kontro-

¹⁶¹ Proto může také Kohák označit fenomenologickou *epoché* (tj. přechod od objektivismu přírodovědy k bezprostřednímu žitému světu) jako „the humanistic turn“, jako humanistický obrat. Viz *Idea & Experience*, s. 73.

¹⁶² HUSSERL, *Krise evropských věd*, § 3, s. 31; srov. *Idea & Experience*, s. 170.

¹⁶³ Kohák poukazuje na absurditu logického pozitivismu, který otázky po smyslu vylučuje jako nesmyslné, čímž vlastně předpokládá právě to, co popírá. Viz *Consequences of Phenomenology*, in: *Geburt der Phänomenologie*, s. 168.

¹⁶⁴ Srov. HUSSERL, *Krise evropských věd*, § 2: Pozitivistická redukce ideje vědy na pouhou vědu o faktech. Krize vědy jako ztráta jejího životního významu, s. 27 n.

¹⁶⁵ Viz tamtéž, § 9, s. 43 nn. Viz též RÄDL, *Útěcha z filosofie*, s. 61 nn.

lovanou manipulací se zkoumanou realitou, ale také to, že výsledky těchto experimentů lze vyjádřit v exaktním matematickém jazyce.¹⁶⁶

Právě toto zavedení matematiky jako adekvátního a jediného legitimního nástroje při popisování přírody, které stálo u zrodu moderní vědy, vedlo k tomu, že oblast naší zkušenosti byla diskvalifikována jako podružná, či dokonce jako klamná. Mohu například vnímat hnědou barvu stolu, za nímž právě sedím, ovšem doopravdy tato hnědá barva neexistuje – jedná se o pouhý subjektivní obraz v mé mysli. Pravá, objektivní skutečnost stojí *za* tímto pouhým subjektivním „jevem“: je to vlnová délka světla, které po odrazu od daného předmětu dopadá s určitou frekvencí (kterou lze měřit) na sítnici mého oka. Podobně tak i sám stůl, který vnímám jako konkrétní praktický předmět v mém přirozeném okolí, je objektivně, tj. z hlediska moderní vědy, vlastně neznámým x matematických určení – je to soubor atomů, iontů a energií, molekul a subatomárních částic, k nimž nemáme žádný bezprostřední zkušenostní přístup. Bytí tohoto stolu tedy můžeme adekvátně uchopovat pouze nepřímou, pomocí experimentů a matematických rovnic.¹⁶⁷

Z hlediska Husserlova principu všech principů je takováto devaluace naší zkušenosti naprosto nepřijatelná, neboť odporuje způsobu, jakým se fenomény samy jeví. Jestliže vše, co se nám dává, „je třeba brát jednoduše tak, jak se to dává“, pak musíme vycházet pouze z bezprostředního charakteru našeho vlastního prožívání. Například prožitek lásky k nějakému člověku. K podstatě tohoto prožitku patří pocit zvláštní významnosti, jedinečnosti a neopakovatelnosti, které pro nás milovaný člověk má. Lásku vnímáme jako určitou osobní vazbu, nikoli jako podráždění nervových center v našem mozku, které je spojeno s produkcí konkrétních hormonů, dopaminu, noradrenalinu, serotoninu atd. Takto může být láska popisována moderní vědou; tak ji ale my *neprožíváme*. To je také jeden z důvodů, proč se fenomenologie distancuje od klasické psychologie. Neboť fenome-

¹⁶⁶ *Člověk, dobro a zlo*, s. 184.

¹⁶⁷ Viz HUSSERL, *Ideje I*, § 52. Doplnění. Fyzikální věc a „neznámá příčina jevů“, s. 106 nn. Srov. k tomu *Idea & Experience*, s. 50 n.

nologii jde výlučně o popis bezprostředních žitých významů, nikoli o hledání skrytých mechanismů za nimi, ať už třeba fyziologických, nebo hlubinně nevědomých. Kohák proto popisuje fenomenologii spolu s Ricoeurem jako teoretický projekt založený na „hermeneutice důvěry“, neboť bere všechny zkušenostní danosti jako ony samy – na rozdíl od nejrůznějších typů „hermeneutiky podezření“, v nichž jsou prožívané fenomény chápány jako pouhé zdání, jako klamný obraz toho, co leží „ve skutečnosti“ za nimi a co je našemu bezprostřednímu prožívání skryté a nepřístupné.¹⁶⁸

Fenomenologii tak jde v první řadě o rehabilitaci našeho prožívání, tedy o návrat ke skutečnosti, *jak se nám sama dává*. To neznamená, že by chtěla fyzikalistický přístup k přírodě odvrhnout a nahradit jej pouhými dojmy nebo předteoretickými poznatky. Chce pouze moderní přírodovědecký pohled vykázat do jeho náležitých mezí, tj. pochopit jej jako to, co doopravdy je: totiž jako teoretický konstrukt, tj. vlastně určitý zjednodušující model reality, jehož podstatou jsou vědecké hypotézy. Na těchto hypotézách ohledně charakteru zkoumané reality jsou pak vybudovány vědecké experimenty, jejichž cílem je tyto hypotézy dále zpřesňovat či reformulovat, popř. vytvořit hypotézy nové, které pak opět slouží jako východisko pro nové experimenty, atd. Jinými slovy, co je pravá skutečnost, věda *neví*, nýbrž pouze modeluje, a to neustále novým a novým způsobem.¹⁶⁹ Co je

¹⁶⁸ *Pražské přednášky*, s. 27; srov. též *Oheň a hvězdy*, s. 162 nn.; *Jan Patočka*, s. 131; *Domov a dálava*, s. 128 n. Ve filosofii je pak hermeneutika podezření často spojena s představou, že právě filosofickým myšlením můžeme pronikat do tajemných hlubin pravé skutečnosti – skutečnosti, která je pro běžné lidi skryta a k níž mají přístup pouze zasvěcení, geniální či jinak vyvýšení jedinci. Taková filosofie má obvykle prvky romantismu, mysticismu, elitářství, dogmatismu a iracionalismu. Je příznačné, že ačkoli jsou tyto filosofické koncepty obvykle zaměřeny proti moderní vědě, vyrůstají ze stejných předpokladů jako ona: totiž že realita je svou podstatou rozštěpena na pouhé zdání a pravou, smyslově nepřístupnou skutečnost. Viz *Život ve svobodě, život v pravdě*, in: *Zorným úhlem filosofa*, s. 55; popř. *Idea & Experience*, s. 106 nn. Srov. k tomuto tématu také Jakub TRNKA, *Metafyzický závazek fenomenologie*, *Filosofický časopis* 58, 2010, 5, s. 645 nn.

¹⁶⁹ Někteří historici vědy navíc upozorňují, že toto stále nové a nové postulování vědeckých hypotéz není lineární a kumulativní, jak si to obvykle představujeme,

však klíčové: toto modelování má zároveň charakter zjednodušování – abstrahování od plné bohatosti fenomenálních daností a omezení se pouze na určitý vybraný rys prožitkové reality.¹⁷⁰

Takový postup je naprosto legitimní a fenomenologie proti němu nemá námitek, dokud zůstává, čím je, totiž teoretickou konstrukcí, vztahující se navíc pouze k úzkému výseku fenomenálních daností.¹⁷¹ Problém vzniká v okamžiku, kdy tento přístup začne vznášet *metafyzický* nárok, tj. chce platit jako přímý a vyčerpávající popis veškerenstva, do jehož rámce je třeba vtěsnat celou prožívanou skutečnost, popř. některé aspekty této skutečnosti ignorovat nebo rovnou škrtnout, jestliže do něho vtěsnat nejdou. Pak se tento přírodovědný přístup ke světu stává logicky protismyslným, neboť ve svém důsledku popírá přesně to, na čem je vybudován a co jej vůbec umožňuje – totiž celou subjektivní sféru prožívání s jejími závaznými zkušenostními platnostmi.¹⁷² Moderní fyzikalismus, který diskvalifikuje prožívání jako pouhé zdání a klamný obraz pravé skutečnosti za „pouhými jevy“, tím pak popírá sám sebe, neboť je sám založen na sérii abstrakcí, tzn. formalizací a generalizací, odvozených právě z naší zkušenosti. Jinými slovy, je založen na sérii subjektivních idealizujících výkonů, jejichž východiskem jsou přímé zkušenostní fenomény našeho každodenního života.¹⁷³ Kdyby byla naše zkušenost svou podstatou skutečně jen epifenomémem mimozkušenostní, pouze matematicky postižitelné reality (jak tvrdí moderní přírodní věda), pak by ani žádná věda nebyla možná.

tj. neprobíhá v nějaké jednoduché „aproximaci“ ke skutečnosti, jak je sama o sobě, nýbrž má také charakter občasných abruptních zlomů, v nichž dochází k základní proměně celého vědeckého paradigmatu. Viz Thomas S. KUHN, *Struktura vědeckých revolucí*, přel. T. Jeníček, OIKOYMENH, Praha 1997. Srov. Selves, People, Persons, in: *Selves, People, and Persons*, s. 30.

¹⁷⁰ *Pražské přednášky*, s. 42.

¹⁷¹ Viz Selves, People, Persons, in: *Selves, People, and Persons*, s. 30; viz též Erazim KOHÁK, Svět teorie, svět života, in: *Kopí Dona Quijota*, s. 195.

¹⁷² *Idea & Experience*, s. 167 n.

¹⁷³ Viz HUSSERL, *Ideje I*, § 52. Doplnění. Fyzikální věc a „neznámá příčina jevů“, s. 106 n.; srov. *Idea & Experience*, s. 141.

Není náhoda, že se Kohák intenzivně zabýval filosofií vědy¹⁷⁴ a že při představování svých fenomenologických východisek příležitostně polemizoval s vybranými teoriemi vědy, ostatně stejně jako činil Husserl.¹⁷⁵ Kohákovi přitom nejde jen o rehabilitaci zkušenosti v její plné prožitkové bohatosti, resp. ve všech jejích danostních významech – proti všem výkladům, které by ji redukovaly jen na jeden či dva typy fenoménů. To samozřejmě také, ale v tomto všeobecném rámci se dále soustředí především na aspekt *normativity*, jež veškerou naši zkušenost od počátku prostupuje.¹⁷⁶ Každý žitý význam má jakožto určitá podstata své hodnotové konotace, každý výklad širšího pole reality má vždy určitý normativní charakter. Každý subjektivní prožitek je zakořeněný v hlubší sféře našeho prožívajícího těla a následně i našeho vědomého života, v němž vždy o něco usilujeme, o něco nám v něm běží. A tak i vše, s čím se ve svém osvětě setkáváme, má pro nás automaticky nějaký hodnotový náboj, tj. vystupuje v základní polaritě dobrého a zlého – v nejširším možném významu těchto slov.¹⁷⁷

Tuto hodnotovost naší bezprostřední žité zkušenosti si obvykle neuvědomujeme. To ale neznamená, že by nebyla důležitá. Naopak. Znamená to právě jen to, že je prvkem působícím příliš hluboko a příliš zásadně. Polarita dobrého a zlého tvoří výchozí rámec každého našeho vědomého rozhodnutí, kterých činíme den co den bezpočet. Sama je ale předmětem našeho rozhodnutí jen zřídka, pokud vůbec. Naše hodnotová východiska přitom nejsou téměř nikdy naším tématem právě proto, že jsou vlastně podmínkou a médiem každé tematizace. Proto je také pro člověka tak obtížné svůj hodnotový rámec změnit. Protože každá snaha o jeho přehodnocení už předpokládá, že tento rámec byl nějak nalomen, že byl narušen ve své platnosti,

¹⁷⁴ Různé ozvuky můžeme nalézt roztroušené po celém Kohákově díle. Viz např. *Pražské přednášky*, s. 41 n.; nebo *Obeň a hvězdy*, s. 292; srov. např. též Erazim KOHÁK, *Globalizace: O lidský smysl nelidského fenoménu*, in: *Kopí Dona Quijota*, s. 66 n.

¹⁷⁵ Viz zejména HUSSERL, *Krise evropských věd*, s. 41 nn.

¹⁷⁶ Viz *Idea & Experience*, s. 138 n.

¹⁷⁷ Srov. tamtéž, s. 30.

a jen proto mohl být vůbec zahlédnut. Naše hodnoty nikdy nejsou výsledkem nějakých jednorázových vědomých rozhodnutí, nýbrž povstávají z průběžné předreflexivní habitualizace, která má časový charakter a probíhá pasivně, ve vztahu k druhým lidem

Co je dobré, správné, účelné, rozumné, přiměřené, adekvátní, logické, dostatečné, racionální atd. – všechny tyto normativní kategorie zásadně formují celou naši zkušenost a jako takové se promítají i do všech vyšších kulturních útvarů, moderní přírodovědu nevyvíjejí. I vědec s těmito kategoriemi musí chtít nechtít pracovat, ovšem většinou tak činí bez jasného uvědomění, tj. bez hlubšího vhledu do jejich původu a podstaty. Těžko lze tyto kategorie označit za „nevědecké“, a proto irelevantní. Nevědecké jsou pouze v tom smyslu, že nejsou vlastním *tématem* vědy. Přesto jsou neustálou podmínkou její možnosti, jejím nutným předpokladem. Bez těchto normativních, tj. v nejširším smyslu hodnotových kategorií by ani přírodní věda nebyla možná. A jestliže přírodní věda tento normativní aspekt zkušenosti nezná a neumí s ním pracovat, pak je to *její* nedostatek, nikoli nedostatek naší zkušenosti. Jedná se pak o omezenost a nedostatečnost přírodovědeckého postoje, nikoli o nedostatečnost fenomenologie a jejích východisek.¹⁷⁸ Fenomenologie usiluje stejně jako věda o racionalitu, ovšem o racionalitu důkladněji promyšlenou, tj. hlouběji založenou a pokud možno absolutně zdůvodněnou.¹⁷⁹ A opět: už sám tento regulativní požadavek obsahuje významný normativní náboj, kterého si je ale fenomenologie dobře vědoma a snaží se s ním také náležitě pracovat.

¹⁷⁸ Srov. *Pražské přednášky*, s. 42.

¹⁷⁹ Viz HUSSERL, *Krise evropských věd*, s. 36 nn.

3. ŽITÝ SVĚT

Východiska Kohákovy filosofie jsou jednoznačně fenomenologická. Spolu s Husserlem odmítá karteziánské rozlomení skutečnosti na to, co je objektivní, a na to, co je pouze subjektivní. Neztotožňuje se s vědeckým objektivismem, aktuálně vládnoucím světonázorem, který vidí skutečnost jen jako inertní hmotu v kauzálních řetězcích, vůči níž se vyděluje sféra subjektu jako do sebe uzavřeného psychického prožívání. Svět není nějaký jednoduchý soubor věcí, nýbrž je to dynamická struktura vztahů, orientovaná rozumějící subjektivitou. Je vždy původně prožívaný a jako takový je od počátku prolnut žitými významy a praktickými hodnotami.¹⁸⁰

Toto fenomenologické přehodnocení našeho pohledu na skutečnost se ovšem netýká jen světa, ale i subjektivity jako takové. Co má být vlastně onen Husserlův transcendentální subjekt, nebo jak to Husserl nazývá později v *Krizi evropských věd*, „absolutně fungující subjektivita“?¹⁸¹ Kohák poukazuje na to, že tento subjekt není žádná věc, žádná statická danost, nýbrž jeho základním určením je život,

¹⁸⁰ Srov. *Oheň a hvězdy*, s. 53; Srdce rozumné, in: *Zorným úhlem filosofa*, s. 52; Vědouce dobré a zlé, in: tamtéž, s. 64 nn.

¹⁸¹ Viz Srdce rozumné, in: *Zorným úhlem filosofa*, s. 52.

tj. vtělená, účelově zaměřená aktivita.¹⁸² Subjekt je tělesné, do svého osvětí pevně zaklesnuté a prakticky se orientující bytí, jemuž v tomto světě o něco jde, jež sleduje vzhledem ke své existenci nějaké cíle. To je onen základ a podmínka toho, že člověk je bytostně rozumějící: právě ve vztahu k jeho motivacím, ve vztahu k jeho činnému životu se mu svět rozevírá jako smysluplný, tj. jednotlivá jsoucna se mu dávají jako to nebo ono.¹⁸³ Jakožto žijící skrze možnosti překračuje sféru faktického a včleňuje se do oblasti ducha, která se opírá o lidskou fantazii, tj. o schopnost představit si zcela konkrétní věci, které sice reálně nejsou, ale mohly by být.¹⁸⁴ Člověk dokáže podřídít věci kolem sebe nadosobnímu nároku možného. Ovšem teprve v okamžiku, kdy vztáhne tento ideální nárok také sám na sebe, na své vlastní bytí, začíná žít skutečně reflexivně, takříkajíc ve vědomí. Začíná vytvářet kulturu v plném slova smyslu.

Tělesnost a hodnoty

Důslednějším rozvíjením tématu lidské subjektivity Kohák navazuje na celý proud novější fenomenologie v Německu a ve Francii, která od Husserla pokračovala právě tímto směrem. Tak už Heideggerovo slavné *Bytí a čas* nebylo ničím jiným než právě pokusem postavit ve fenomenologických souřadnicích téma subjektu na nový, radikálnější základ. Stejně tak i Sartre, kterého mimochodem Kohák četl svého času velmi intenzivně, navazoval na tuto Heideggerovu snahu o nepředmětný přístup k lidskému bytí. Že subjekt není žádná pasivní danost, nějaké jednoduše se vyskytující jsoucno ve světě, nýbrž že jeho

¹⁸² Viz např. Vědouce dobré a zlé, in: *Zorným úhlem filosofa*, s. 69; Významy a vrtochy *Wesen*, in: *Kopí Dona Quijota*, s. 104 n.

¹⁸³ Podobně jako Merleau-Ponty i Kohák přitom čerpá zejména z Husserlových *Idejí II*, kde jsou poměrně rozsáhlé pasáže o tělesnosti a praktické orientovanosti prožívajícího já. Jeho inspirace má však i další zdroje, zejména Whiteheadovu procesuální filosofii a Rádlův vitalismus. Viz níže.

¹⁸⁴ Viz např. *Svoboda, svědomí, soužití*, s. 188; *Zelená svatozář*, s. 35.

podstatou je existence, to bylo pro Koháka stěžejní.¹⁸⁵ Paradoxně ho to ale neodvedlo od Husserla. Naopak, umožnilo mu to vrátit se ke klasické fenomenologii skrze téma tělesnosti a skrze pojem života, který hraje tak důležitou roli v samém závěru Husserlova myšlení.¹⁸⁶

Kohák měl přitom tendenci interpretovat některé klasické fenomenologické motivy vlastně vitalistickou perspektivou a příležitostně spojoval Husserla s Rádlem.¹⁸⁷ Rádl v *Útěše z filosofie* při popisu živých bytostí rozlišuje mezi faktickými individui a tzv. „vládami“, dalo by se též říci funkcemi či rolemi, jež tato faktická individua na sebe berou a jež je definují.¹⁸⁸ Například být motýlem či pampeliškou znamená existovat určitým *způsobem*, znamená to existovat v určité formě, v určitém programu, který je vepsán do struktury každého jedince jakožto rodové bytosti. Ačkoli „vláda“ motýla či pampelišky neexistuje jinak než skrze faktická individua, není s těmito individui identická. Konkrétní motýli i pampelišky se neustále rodí a umírají, a přesto jejich forma bytí zůstává, tj. další a další faktická individua ji znovu zaujímají a vykonávají.¹⁸⁹

I u Koháka lze nalézt pasáže, v nichž přebírá tuto myšlenku, pouze ji přesazuje do sociálního, mezilidského kontextu. Jako příklad takového „vlády“ (či úlohy) udává Kohák roli živitele rodiny či opečovávaného dítěte. Jak doslova říká: „... jedinec se stává srozu-

¹⁸⁵ Prvním prostředníkem této myšlenky byl ovšem Kohákovi nejspíše Tillich. Viz Paul TILLICH, *Odvaba být*, přel. D. Mikšík, CDK, Brno 2004, s. 99 n. Stojí ale za povšimnutí, že Kohák příležitostně neváhá tuto myšlenku prezentovat i heideggerovsky. Viz např.: „Být znamená stávat se, ek-sistovat...“ O pobývání a kočování, in: *Zorným úhlem filosofa*, s. 29.

¹⁸⁶ Srov. Kohákovo programové prohlášení, v němž se propojuje pojem života s racionalitou a hodnotami: „Za nejpodnětnější výzvu Husserlova projektu transcendentální fenomenologie považují úsilí o alternativní pojetí racionality, odvozené ze světa ustaveného nikoliv teorií, nýbrž životem, a tudíž prolutého hodnotou a smyslem.“ Srdce rozumné, in: *Zorným úhlem filosofa*, s. 45; srov. též Významy a vrtochy *Wesen*, in: *Kopí Dona Quijota*, s. 98 nn.

¹⁸⁷ Viz výše, kapitola Fakt a podstata, pozn. pod čarou č. 141.

¹⁸⁸ RÁDL, *Útěcha z filosofie*, s. 28 nn.

¹⁸⁹ Tamtéž.

mitelným teprve ve vztahu k úlohám, které se rozhodne naplnit.¹⁹⁰ Dokonce i Kohákova etymologická interpretace německého slova *Wesen* (běžně překládaného jako podstata), které má podle něho základ ve staroněmeckém „*wasen*“ a původně označuje prostě jen *způsob bytí*,¹⁹¹ může mít zčásti tyto vitalistické konotace. Je ovšem třeba si všimnout, že Kohákovi vlastně nejde o „vlády“ či niky jako takové, nýbrž především o to, že ony podstaty (ideje, role či jakkoli jinak se to rozhodneme nazvat) jsou bytostně vztahové kategorie. Tomu také odpovídají ony příklady živitele rodiny či opečovávaného dítěte. Ještě patrnější je to na příkladu fotbalového brankáře, jehož role je podle Koháka předepisována vlastní fotbalovou hrou.¹⁹² Kohák tím chce říci, že teprve ve vztahu k celkovému systému života se ustavují jednotlivé způsoby bytí jako jeho konkrétní formy. A právě tuto systémovost a vzájemnou komplementaritu jednotlivých životních forem bude Kohák zdůrazňovat jako zvláštní hodnotu: bohatost, pestrost, diverzita, to všechno jsou aspekty živých systémů, jež mají jednoznačně kladný hodnotový náboj.

Jde o důležitou myšlenku, která se promítá i do Kohákových ekologických úvah. Hlavní důraz ovšem Kohák neklade na systémovost, nýbrž na život z hlediska tělesného, prožívajícího já. Jinými slovy, metodologicky vychází přece jen více z fenomenologie než z vitalismu.¹⁹³ Proto také pracuje na těch nejdůležitějších místech s pojmem *nika* způsobem, který nemá s Rádlem téměř nic společného. Pro Koháka jsou totiž niky svébytným způsobem bytí nejen živých bytostí, ale i neživých předmětů – jsou to „podstaty“, tj. ideální významové role, jež předměty zaujímají ve vztahu k činnému subjektu.¹⁹⁴ Jako konkrétní příklad uvádí Kohák pohár: nádobu, z níž se dá pít. Vý-

¹⁹⁰ Srdce rozumné, in: *Zorným úblem filosofa*, s. 45.

¹⁹¹ Významy a vrtochy *Wesen*, in: *Kopí Dona Quijota*, s. 100 n.; srov. též *Idea & Experience*, s. 9.

¹⁹² Srdce rozumné, in: *Zorným úblem filosofa*, s. 45; viz též Významy a vrtochy *Wesen*, in: *Kopí Dona Quijota*, s. 101.

¹⁹³ Srov. Kohákovu kritiku vitalismu v knize *Oheň a hvězdy*, s. 158.

¹⁹⁴ Významy a vrtochy *Wesen*, in: *Kopí Dona Quijota*, s. 101 n.

chodiskem celé úvahy je, že člověk je druhová bytost, která k přežití potřebuje alespoň minimální množství vody. Zároveň je bytostí vzpřímenou, jejíž horní končetiny mají palec v protipozici k ostatním prstům, pročež může uchopovat různé předměty a přinášet je k ústům. Tím vzniká funkce poháru jako dutého předmětu, z něhož se lze napít, přičemž je lhostejné, zda jde o sklenici, půlku kokosového ořechu či uzávěr od termosky. Podstatou poháru je prostě jen určitá ideální funkce, již daný předmět může plnit vzhledem k příslušným tělesně motivovaným účelům.¹⁹⁵

Na tomto příkladu chce Kohák dokumentovat, že svět není souborem objektivně se vyskytujících věcí, nýbrž je to systém vztahů a prakticky ukotvených významů, jež dohromady vytvářejí celkové žité osvětí. Původní smysl předmětů není založen teoreticky, nýbrž prakticky: jsou to věci, obvykle věci každodenního použití, s nimiž něco mohu nebo nemohu, jež mi mohou sloužit tím nebo oním způsobem podle toho, jaké účely zrovna sleduji a co zamýšlím. Věci se nám dávají jako vhodné nebo nevhodné ve vztahu k našim cílům a naší konkrétní praktické orientaci.¹⁹⁶ Nikdy proto nestojí samy o sobě, nýbrž vytvářejí systém vzájemných vazeb a významových odkazů, a to jak vzhledem k prožívající subjektivitě, tak vůči sobě navzájem. Například stůl, židle, lampa, okno, pero, papír, knihovna – všechny tyto věci stojí v určitém systému navzájem provázaných praktických poukazů, jenž má centrum v nějakém aktivním, do světa ponořeném tělesném já.

Tato úvaha samozřejmě není nijak nová. Myšlenky o „příručnosti“ a předteoretickém rozvrhování světa velmi pregnantně rozvinul už raný Heidegger.¹⁹⁷ Zvláštnost Kohákovy perspektivy však spočívá v tom, že se skrze tyto náhledy vrací zpět k Husserlovi a dále je osobitě rozvíjí. Kohák si všímá, že „osvětí“ jakožto systém významových poukazů orientovaných základním vztahem k živoucí subjektivitě má původně charakter ideality a hodnotovosti. Není to soubor holých

¹⁹⁵ Srdce rozumné, in: *Zorným úhlem filosofa*, s. 47; srov. *Idea & Experience*, s. 11.

¹⁹⁶ Srov. Významy a vrtochy *Wesen*, in: *Kopí Dona Quijota*, s. 104 n.

¹⁹⁷ Srov. HEIDEGGER, *Bytí a čas*, s. 89 nn.

faktů a materiálně-rozprostraněných předmětů, nýbrž svět strukturovaný smyslem.¹⁹⁸ Vidím například stůl s židlí: oba předměty jsou spolu významově propojeny skrze účel nějaké praktické činnosti, ať už je to psaní, malování nebo rodinná večeře. Ovšem může se stát, že židle chybí, ačkoli je jí zrovna zapotřebí. Pak ji lze nahradit jakoukoli jinou věcí, jež bude mít alespoň přibližně odpovídající velikost, tvrdost a bude se na ní dát jakž takž pohodlně sedět. Třeba kamenem nebo špalkem dřeva.

Tyto na první pohled nepřiliš překvapivé evidence mají ve skutečnosti vážné důsledky pro to, jakým způsobem chápat bytnost věcí kolem nás. Kdybychom měli zůstat u našeho příkladu, pak můžeme říci, že „židle“ není ve skutečnosti žádný fakticky existující předmět, nýbrž je to žitý význam, jenž povstává z určitých tělesných dispozic subjektu a může být vyplněn nesčetně mnoha materiálními způsoby. Z tohoto pohledu je židle idealita. Její smysl není ani objektivní, ani subjektivní, nýbrž vzniká na pomezí obou těchto sfér, totiž v subjekt-objektovém vztahu, resp. ve vztahu mezi živoucím subjektem a materiálním objektem. V ideální sféře významů jsou spolu subjekt a objekt provázány skrze účelově zaměřenou aktivitu tělesně ukotveného života.¹⁹⁹

Je obrovským Kohákovým přínosem, že roztíná a rozpojuje to, co bývá běžně chápáno jako provázané, totiž na jedné straně ideální rozměr skutečnosti a na druhé straně náš teoretický přístup k ní. Kohák jednoznačně boří starý racionalistický mýtus, že by ideální sféra skutečnosti byla doménou pouze teorie, resp. našeho teoretického poznání. Jistě, obvykle je to až rozumová reflexe, s jejíž pomocí se ideálních významů dobíráme. Ovšem rozum tyto ideální významy nevytváří. Rozum pouze objevuje, rozkrývá, vynáší na světlo to, co bylo přítomno už jako původní, předreflexivní smysl skutečnosti samé.²⁰⁰ Původní bytnost ideálních významů neleží v rozumu, nýbrž přímo v životě, který se ze své podstaty neustále činně orientuje – vy-

¹⁹⁸ Viz Významy a vrtochy *Wesen*, in: *Kopí Dona Quijota*, s. 103.

¹⁹⁹ Viz *Idea & Experience*, s. 13 nn.

²⁰⁰ Srov. tamtéž, s. 3.

bírá, volí, sám sebe ve svém prostředí nějak aktivně realizuje. Rozum zde není od toho, aby si něco vymýšlel, aby vytvářel složité hypotetické konstrukce, nýbrž jen aby pozoroval a věrně popisoval. Proto je pro Koháka základem rozumu reflektující vědomí. Neboli vlastně u-vědomění, možnost být vědomě u věcí samých, schopnost chápat, jak se to s věcmi má.²⁰¹

Jestliže je ale žité osvětí systémem ideálních struktur smyslu, který se orientuje podle účelově zaměřeného života v jeho středu, pak je od počátku nabito určitou hodnotovostí, živoucími předteoretickými významy vhodnosti, záhodnosti, přiměřenosti, pohodlnosti, volnosti, jakož i jejich opaky, jako jsou nevhodnost, překážení, nepřiměřenost, nepříjemnost, napětí, bolest atd. To znamená, že už naše předteoretické, prakticky strukturované osvětí je prostoupeno základní hodnotovou polaritou, elementárním rozdílem mezi dobrým a zlým v nejširším možném významu těchto slov, mezi ano a ne, mezi kladným a záporným znaménkem té které předmětné zkušenosti. Kde je život, či přesněji, kde je účelově orientovaná aktivita, tam je zároveň i dobro a zlo jako to, co této aktivitě napomáhá, co jí vyhovuje, vychází vstříc, nebo co jí naopak brání, omezuje ji, co jí stojí v cestě.²⁰²

Tak jsou například pro člověka jakožto bytost, která potřebuje kyslík, některá místa k životu vhodná, jiná nikoli. Velmi zjednodušeně: slunné a vzdušné prostory jsou pro něho dobré, zatuchlé a temné jsou zlé.²⁰³ Jistěže může v některých dílčích případech kvůli konkrétním okolnostem vyhledat tmavou kobku a vyhnout se otevřené planině, ale v zásadě, tj. v obecném principu, bude žít podle oné základní preference slunce a čerstvého vzduchu. Hodnoty, jež jsou přímo navázány na strukturu lidské tělesnosti a z ní se odvíjejících praktických významů, nejsou objektivní, tj. neexistují samy o sobě,

²⁰¹ Srov. *Pražské přednášky*, s. 44 nn.

²⁰² Viz „Kde je život, tam je i hodnota, a to prostě proto, že život chce žít.“ Fenomenologie a ekologie – opora a spoluzávislost, in: *Zorným úhlem filosofa*, s. 112; srov. též *Pražské přednášky*, s. 57 n.

²⁰³ Srdce rozumné, s. 51 n.; srov. též *Selves, People, Persons*, in: *Selves, People, and Persons*, s. 21.

nezávisle na našem prožívání. Nejsou ale ani subjektivní v tom smyslu, že by byly nahodilé, že bychom si je mohli vymýšlet, svévolně si v oné základní hodnotové polaritě vybírat. Jsou pevně dané, a to ve vztahu k naší vtělené subjektivitě jako takové. Jak Kohák říká, není to faktická subjektivita psychologická, nýbrž právě subjektivita transcendentální: žitá subjektivita se všemi svými podstatnými určeními.²⁰⁴

Hodnoty tedy nejsou nějaké abstraktní rozumové konstrukty, jsou to aspekty vlastní skutečnosti jakožto prožívané. Nejsou subjektivně nahodilé ani libovolné, nýbrž jsou závazné, nadosobně platné a mají své pevné vnitřní uspořádání, jež se odvíjí od příslušného účelově orientovaného života. Jestliže budeme tento fenomén sledovat ještě dále, dojdeme až k základnímu hodnotovému axiomu, že první a základní hodnotou je sám život jako takový. To je něco, co podle Koháka můžeme nahlížet v bezprostřední evidenci nejen u člověka, ale vůbec všude v přírodě – totiž že vše, co je a žije, usiluje o prodloužení a rozvíjení svého bytí.²⁰⁵ Jak Kohák lakonicky shrnuje, dobré je být, špatné je mřít.²⁰⁶ Ačkoli opět existují jednotlivé případy, v nichž může být tato zásada z různých důvodů porušena, jako obecný princip toto platí. Na vitální rovině je to sám život, který je tou první a základní hodnotou, z níž se pak rozvíjí celý vějíř dílčích praktických významů a celá hodnotová struktura přirozeného osvětí.²⁰⁷

²⁰⁴ Srdce rozumné, s. 50; srov. též *Idea & Experience*, s. 58 n.; nebo Podivné přátelství pozitivismu a fenomenologie, in: *Kopí Dona Quijota*, s. 51.

²⁰⁵ Proto také Kohák na začátku jedné ze svých knih o etice stanovuje jako nejzákladnější a nejzjevnější skutečnost, že *život chce žít*. Viz *Svoboda, svědomí, soužití*, s. 14.

²⁰⁶ „Dobré je být, život podporovat a chránit, zlé je nebýt, mřít a bytí ničít.“ *Obeň a hvězdy*, s. 87.

²⁰⁷ Kohák ovšem upozorňuje, že totéž by bylo možné přenést i na neživé předměty, které také – podobně jako živé bytosti – vzdorují svému zničení. Jako příklad dává kámen, který vzdoruje svému rozdrčení. Uvedenou zásadu by proto bylo možné zobecnit tak, že základní hodnotou je samo bytí – a že vše, co je, „usiluje“ o své zachování. Srov. *Svoboda, svědomí, soužití*, s. 192; popř. též *Zelená svatozář*, s. 47. Více k tomuto tématu viz níže, s. 103.

Duch a kultura

Žité osvětí je podstatně prostoupeno hodnotově-významovými strukturami, jež jsou vázané na vtělenou, účelově zaměřenou subjektivitu. Takovýto přirozený svět je proto něčím, co nenáleží pouze člověku, nýbrž rozličnými způsoby všem živým tvorům.²⁰⁸ Člověk ovšem nežije jen jako bytost vitální, nýbrž zároveň jako bytost duchovní – jako bytost svobodná, tvořivá a imaginativní.²⁰⁹ Svou tělesností je sice do přirozeného světa pevně zaklesnut, je vtělen do přírody, na níž je životně závislý, ale zároveň ji svým zvláštním způsobem překračuje; vymyká se z instinktů a přirozených nutností a vytváří svůj vlastní svět ducha, „nad-přirozený“ svět vyšších intersubjektivních platností a kulturních útvarů.²¹⁰

Realita, v níž člověk žije, není proto pouhým praktickým světem účelů a prostředků. Je to zároveň i realita imaginativní, symbolická, nebo kdybychom to měli vyjádřit Kohákovými slovy, realita metaforická, která se se světem přírody vnitřně prostupuje.²¹¹ Kromě toho, že člověk proměňuje přírodu takříkajíc materiálně, tj. nejrůznějšími technickými prostředky, proměňuje ji i duchovně, když vytváří oblast čistě kulturních platností a významů, které dávají jeho praktické orientaci nový rozměr. Státy, národy, soudy, školy, vlády, armády, církve, knihy, muzea, umělecká díla, firmy atd. – i toto jsou žité významy, které povstávají z rozumějící subjektivity a jako takové vytvářejí svou vlastní sféru účelů, těsně spojených s možnostmi lidského sebeuskutečňování. Duch tak nestojí kdesi mimo přírodu, nýbrž se s přírodou prostupuje, proniká jí. Dalo by se říci, že člověk svým ro-

²⁰⁸ Srov. *Pražské přednášky*, s. 58.

²⁰⁹ Viz *Idea & Experience*, s. 147; nebo *Svoboda, svědomí, soužití*, s. 168. Srov. též Kohákovu tvrzení, že lidskou přirozeností je svoboda. Viz *Fenomenologie a ekologie – opora a spoluzávislost*, in: *Zorným úhlem filosofa*, s. 119 nn.

²¹⁰ Slovo „duch“ zde nemá žádné mystizující či obskurantní konotace. Jde o technický fenomenologický pojem, který Husserl používá pro popis konstituce kulturních útvarů v personalisticky pojatém světě. Srov. HUSSERL, *Ideje II*, s. 163 nn.

²¹¹ *Svoboda, svědomí, soužití*, s. 168. Kohák ostatně sám upozorňuje na příbuznost svého pojetí metafory s Tillichovým pojmem symbolu. Viz *Oheň a hvězdy*, s. 64.

zuměním přírodu oduševňuje: z kusu papíru se stávají peníze, z řeky se stává státní hranice, z rozlehlé úrodné planiny pole, z velké budovy kasárna, z cípu neporušené přírody chráněná rezervace atd.

Na duchovní realitě je ovšem zvláštní to, že nikdy není pouze realitou vnější, jakousi realitou „tam venku“. Je vždy současně i realitou vnitřní, realitou určitého lidského sebepojetí. Duchovní významy neurčují pouze to, s čím se člověk ve svém světě setkává, nýbrž zároveň i to, kým sám je: vládcem, poddaným, věžitelem, dlužníkem, učitelem, vojákem, umělcem, soudcem, poslancem atd. To všechno jsou role, které na sebe může brát a jež pak definují, v jakém vztahu stojí vůči druhým lidem, resp. jaké je v lidském světě jeho „místo“. Duchovní realita je tak opět něco, v čem se prolíná vnější s vnitřním: strukturuje nejen svět, ale zároveň prostupuje i člověkem, jehož život tím získává svou svébytnou, nadindividuální významnost. Člověk neexistuje nikdy jednoduše sám za sebe, nýbrž vždy původně ve vztahu k bližním, k druhým lidem i mimolidským živým bytostem, jejichž bytí uznává a jimiž je sám ve svém bytí uznáván.²¹² To je hlavní význam onoho známého Aristotelova tvrzení, že člověk je svou podstatou společenský – tvrzení, jež by bylo možné přetlumočit i tím způsobem, že člověk je svou podstatou bytostí duchovní, bytostí žijící ve *sdíleném* světě ideálních, intersubjektivně platných významů a hodnot.

Člověk tak oproti ostatním živočichům existuje zvláštním způsobem. Na jedné straně je bytostí tělesnou a přirozenou, na druhé straně je ale zároveň schopen se ke svému vlastnímu bytí stavět problematicky. Má nejen vědomí toho, „že“ je, ale dokáže také tematizovat, „kým“ je. Kohák dokonce příležitostně říká, že člověk si klade otázku po sobě samém, či přesněji: že právě tohle tázání po svém vlastním bytí je jeho podstatou.²¹³ Není tedy do svého života ponořen bezprostředně, není jím bezesbytku definován jako třeba motýl

²¹² Viz *Národ v nás*, s. 24; srov. též např. *Svoboda, svědomí, soužití*, s. 17; *Idea & Experience*, s. 188; *Oheň a hvězdy*, s. 34 n.

²¹³ Viz *Národ v nás*, s. 19.

nebo vrabec, nýbrž jeho život je mu zůstaven. Chce-li existovat jakožto člověk, nestačí mu život pouze prodlužovat zachováním sebe sama a svého rodu, nýbrž musí svůj život převzít, aktivně jej naplnit; musí sám sebe v příběhu svého života teprve plně uskutečnit.²¹⁴ Jinými slovy, člověk žije tak, že *jest mu žít* – což v důsledku neznamena nic jiného, než že jeho existence je od základu spojena s nadosobní výzvou k životu správnému, k životu *dobrému*.²¹⁵

Ať už se to člověku líbí, nebo ne, ať už tento fakt přijímá, či před ním utíká, nese za své bytí tímto zvláštním způsobem odpovědnost. Existenciální výzva k životu dobrému, k životu plně lidskému – ať už si ji uvědomuje, nebo ne – formuje jeho vztah k bezprostřednímu okolnímu světu; ke světu, který na jedné straně svým působením (spolu)utváří, v němž se ale na druhé straně zároveň i sám uskutečňuje. Jestliže dokáže přijmout nesamozřejmost svého vlastního bytí, jestliže se dokáže sám k sobě vztáhnout reflexivně a problematicky, pak začíná i na vše kolem sebe pohlížet s nesamozřejmostí – a jedná podle toho. Tuto možnost existenciálního uvědomění Kohák spojoval s fenoménem vděčnosti, resp. se schopností vnímat vše kolem sebe jako dar.²¹⁶ Na rozdíl od jiných živých bytostí, které ve světě žijí „přirozeně“, získává člověk ve světě svůj domov, své místo a svůj úkol teprve tím, když své bytí aktivně naplňuje vzhledem k tomu, co jej nárokuje způsobem přesahuje. Jeho existence pak začíná být definována vztahem k celku bytí jakožto poslednímu úběžníku vši hodnoty a všeho smyslu. Jak Kohák říká, je-li něco, co člověka pozvedá nad ostatní živočichy, pak je to právě jeho schopnost vztahovat se k absolutnu a z jeho perspektivy žít a umírat.²¹⁷

²¹⁴ Srov. *Oheň a hvězdy*, s. 138. Jinde zase Kohák říká, že být člověkem (resp. osobou – person) není žádný fakt, nýbrž je to úkol, k němuž jsme povoláni. Viz *Selves, People, Persons*, in: *Selves, People, and Persons*, s. 18 nn.

²¹⁵ Viz *Člověk, dobro a zlo*, s. 19; srov. též *Selves, People, Persons*, in: *Selves, People, and Persons*, s. 22.

²¹⁶ Viz např. *Domov a dálava*, s. 330 n.; *Svoboda, svědomí, soužití*, s. 189; *Zelená svatozář*, s. 64.

²¹⁷ *Oheň a hvězdy*, s. 120.

Je to tento duchovně-existenciální pohled, s nímž Kohák přistupuje k pojmu lidské kultury. Tento pojem etymologicky odvozuje od latinského *cultus*, tedy od schopnosti vážit si a vzdávat úctu. Člověk kulturní je v Kohákově pojetí ten, „kdo se k Bohu, světu, bližnímu i sobě chová s úctou“,²¹⁸ resp. kdo dokáže na svůj vlastní život pohlédnout z perspektivy určité nadčasové normy.²¹⁹ Kultura proto pro Koháka není jen nějakým podružným odvětvím zábavního průmyslu, i kdyby bylo nakrásně spojené s „vysokým“ uměním divadel, výstavních galerií, literatury atd. Kultura je základní existenciální určení člověka, spojené s nárokem být plně lidským – nárokem, který se uskutečňuje v konkrétním vztahu k sobě samému i k okolnímu světu, v určitém společenství bližních. Život kulturní je ten, který svou sdílenou každodennost dokáže poměřovat přesahem k určitému vyššímu ideálu,²²⁰ který skrze vědomí své faktické omezenosti dokáže nahlédnout celkovou nesamozřejmost a křehkost všeho bytí.²²¹

Právě tímto uvědoměním se člověk prolamuje z vitální sféry přírody a vřazuje se do sféry morální, tj. získává své místo v mravním řádu celého kosmu.²²² To je ona možnost, která v Kohákově pojetí definuje humanitu, tedy naplněnou, k plnosti rozvinutou lidskost. *Homo humanus*, člověk plně lidský, je člověk kultivovaný, který svůj život uskutečňuje vzhledem k základní hodnotě a smyslu všeho jsoucího.²²³ Naproti tomu člověk konzumní, který se k přírodě chová panským, vykořisťovatelským způsobem, je ve svém cynismu a v sebezahleděné samozřejmosti člověkem „bez duše“, bez své vlastní lidské podstaty.²²⁴ V Kohákově pojetí tedy kultura není jen jednou z mnoha rovin lidského soužití, nýbrž vytváří základní významové centrum

²¹⁸ Erazim KOHÁK, Úzkost a úcta: zamyšlení nad smyslem české kultury, rukopis 1981 (Národní knihovna v Praze), s. 1; srov. též *Oheň a hvězdy*, s. 104 n.

²¹⁹ Úzkost a úcta, s. 9; srov. též *Oheň a hvězdy*, s. 139.

²²⁰ Srov. *Oheň a hvězdy*, s. 307.

²²¹ *Člověk, dobro a zlo*, s. 88.

²²² Úzkost a úcta, s. 10 n.; srov. též *Oheň a hvězdy*, s. 147.

²²³ Srov. *Oheň a hvězdy*, s. 138 n.

²²⁴ *Domov a dálava*, s. 25 n.

jakéhokoli lidského společenství, které se vyjadřuje v jeho celkovém mravním postoji: „... je to celé odvěké i dnešní mravní vědomí o sobě a světu, které určuje smysl našeho žití a obcování.“²²⁵ Odtud také ona zásadní důležitost tématu české kultury, resp. české kulturní identity, k němuž se Kohák vracel po celý život.

V pojetí lidskosti jako dynamického procesu kulturního sebe-naplňování²²⁶ hraje u Koháka hlavní roli vědomí, resp. pochopení a uvědomění si prvotní hodnotové struktury prožívaného světa. Kultivaci tohoto vědomí spojoval se vzděláním, za jehož hlavní úkol považoval právě vedení člověka k mravní zralosti, nikoli jen ke znalosti faktů.²²⁷ A je příznačné, že je to právě vzdělání humanitní spíše než přírodovědné, které v Kohákově pojetí plní tuto roli. Jeho hlavní funkcí je přemostit sféru *praktickou* a sféru *ideální*, tj. navzájem propojit tyto dvě oblasti do celkové jednoty života, který je pak veden ve všech svých praktických důsledcích jako realizace určité dějinné myšlenky o člověku. To má Kohák především na zřeteli, když říká, že to nejpraktičtější vzdělání je vzdělání idealistické.²²⁸ Ačkoli Kohák pojem vzdělání teoreticky dopodrobna nerozpracoval a ve svých textech jej zmiňuje spíše okrajově,²²⁹ roli vysokoškolského pedagoga považoval za své životní poslání, nikoli jen za nutný zdroj obživy. A není také náhoda, že i většina jeho knih, jimiž se vždy snažil oslovit co nejširší publikum, nikoli jen své akademické kolegy, měla výrazný edukativní ráz.

Z tohoto svébytného mravního pojetí lidské *humanitas* se pak odvíjí i Kohákův zvláštní pohled na vztah mezi kulturou a přírodou. Staví se jednoznačně proti vžitému a široce rozšířenému přesvědče-

²²⁵ Úzkost a úcta, s. 2.

²²⁶ Viz Kohákův opakovaný důraz na to, že (lidské) bytí je stávání se, nikoli stav: „Kdyby se člověk spokojil s daným stavem, ne se stáváním se, přestal by žít.“ O pobývání a kočování, in: *Zorným úblem filosofa*, s. 29.

²²⁷ *Jan Patočka*, s. 65.

²²⁸ Tamtéž, s. 101.

²²⁹ Kromě výše uvedených míst v knize o Janu Patočkovi srov. též např. *Selves, People, Persons*, in: *Selves, People, and Persons*, s. 23.

ní, že kultura a příroda stojí ve vzájemné opozici, tedy že smyslem lidské kultury je přírodu spoutávat, omezovat, překonávat.²³⁰ Kohák upozorňuje, že v tomto pojetí je „kultura“ pojata povrchně, jen jako svět izolovaného a nemyslicího konzumenta.²³¹ Jestliže ale kulturu pochopíme hlouběji, totiž jako možnost plně rozvinutého lidství, které se k okolnímu živému světu vztahuje s úctou, pak je naopak s přírodou vzájemně komplementární. Člověk kulturní a civilizovaný potom není ten, který dokáže přírodu pomocí rozvinuté techniky využívat a formovat, který si ji dokáže podmaňovat a čerpat z ní, třeba i na její úkor, s tragickými následky pro ostatní živočišné druhy. Právě naopak: člověk civilizovaný je ten, který se dokáže ve svých potřebách a nárocích uskromnit, který respektuje potřeby také ostatních živých bytostí, lidských i mimolidských, a jejich odvěký podíl na tomto světě. Zkráceně řečeno, plně rozvinuté lidství se k přírodě vztahuje s uvědomělou a láskyplnou péčí.²³² Z tohoto základního kritéria pak Kohák odvozuje i význam moderní vědy a techniky: jsou-li používány k tomuto kulturnímu cíli starosti a péče, pak jsou i ony součástí lidské civilizovanosti. Jestliže však slouží ve vztahu k přírodě jen jako nástroj její exploatace a ničení, pak jsou bez ohledu na svou neuvěřitelnou důmyslnost a sofistikovanosť ve své nejhlubší podstatě barbarské.²³³

A přesto mají slova o „překonávání přírody“ svůj dobrý smysl, jestliže jsme schopni pochopit rozdíl mezi *vnější* přírodou jakožto křehkým systémem života na této planetě a *vnitřní* přírodou, tedy přírodou v člověku, jeho vlastní animalitou a přirozenými sklony.²³⁴ Člověk kulturní, tedy překonávající přírodu v sobě, nejedná podle toho, co je mu pohodlné nebo co je pro něho výhodné, nýbrž podle toho, co nahlíží jako dobré, tj. co považuje za správné bez ohledu na svůj vlastní prospěch. To je onen „život z rozumu“, který Kohák

²³⁰ Viz *Zelená svatozář*, s. 33 n.

²³¹ *Oheň a hvězdy*, s. 104 n.

²³² Srov. tamtéž, s. 105; *Člověk, dobro a zlo*, s. 242.

²³³ *Oheň a hvězdy*, s. 117 nn.

²³⁴ Srov. *Svoboda, svědomí, soužití*, s. 188.

vyzdvihuje u pozdního Husserla.²³⁵ V Kohákově pojetí je to život z rozumějícího náhledu dobra, jehož platnost člověk prožívá jako nadindividuálně závaznou – tedy dobra, skrze něž se vyjadřuje vnitřní pravdivost skutečnosti samé.²³⁶ Život v souladu s touto pravdivostí, k níž se člověk tázajícím způsobem vztahuje, nazývá Kohák – v návaznosti na hlavní linii české filosofické tradice, od Husa a Komenského přes Masaryka, Rádlu a Patočku až k Havlovi a Hejdánkovi – životem v pravdě.²³⁷ Pro Koháka je to především život v rozumu, ve vědomí, resp. v průběžné kritické (sebe)reflexi a odpovědnosti.²³⁸

Člověk je tedy tvor duchovní, ontotvorný,²³⁹ který dokáže zakládat svou vlastní symbolickou realitu a skrze to realizovat sám sebe. Takto „ze sebe ven“ a zároveň „k sobě sama“ může ovšem žít jen díky tomu, že se v jeho existenci protínají dva zcela odlišné řády bytí: řád vitální a řád morální. Na jedné straně je součástí přírody, je na přírodu odkázaný, je s ní skrze svou tělesnost provázaný a nemůže existovat jinak než v jejím rámci. Na druhé straně ovšem přírodě zcela nepodléhá. Je svobodný, tj. má moc se nad přírodu pozvednout, a tedy i pozvednout se nad svůj život jakožto přírodní, jakožto pouze přirozený. Lidská svoboda se tak rozvíjí jako vnímavý vztah k tomu, co člověka vyzývá k převzetí a naplnění své vlastní existence, co ho oslovuje jakožto nadčasový nárok k životu dobrému. Odtud se v Ko-

²³⁵ Viz např. HUSSERL, *Krise evropských věd*, § 3, s. 29.

²³⁶ Viz *Pražské přednášky*, s. 10.

²³⁷ Tamtéž, s. 15 nn.

²³⁸ Erazim KOHÁK, S Masarykem na Balkáně, in: *Kopí Dona Quijota*, s. 121; viz též Svět teorie, svět života, in: *Kopí Dona Quijota*, s. 194; Život ve svobodě, život v pravdě, in: *Zorným úhlem filosofa*, s. 56 nn.; Druhy ekologické zkušenosti, in: *Zorným úhlem filosofa*, s. 139.

²³⁹ V českém prostředí je tato myšlenka nejvíce spojena s Karlem Kosikem a jeho *Dialektikou konkrétního*. Kohákovým zdrojem inspirace byl ale (samozřejmě kromě Husserla) spíše Paul Tillich. Viz např.: „Bytí člověka zahrnuje jeho vztah ke smysluplným obsahům. Je člověkem pouze tím, že rozumí skutečnosti a utváří ji – svůj svět i sebe – v souladu s významy a hodnotami.“ TILlich, *Odvaha být*, s. 36. Někteří moderní autoři přitom spojují tuto myšlenku o bytostné lidské (sebe)tvořivosti už s Platónem, resp. s jeho konceptem *eróta*. Srov. Rollo MAY, *Láska a vůle*, přel. R. Zárbybnická, Praha, Hodkovičky 2007, s. 92 nn.

hákově pojetí živí celková kulturní dynamika, jejíž podstatou je ve-
spolné budování a organizování konkrétního lidského světa podle
představ o správném lidském životě, resp. o ideálních možnostech
lidského soužití.²⁴⁰

Racionalita

Lidský život nikdy není pouhé organické fungování, pouhé manipu-
lování s rozprostraněnou realitou. Člověk je do skutečnosti zapleten.
Žije tak, že se vztahuje ke smyslu, tj. orientuje se v souřadnicích idejí
a ideálů, skrze něž rozvrhuje svůj svět a jejichž prostřednictvím zá-
roveň definuje sebe sama. Původní žitá skutečnost je tedy ukotvena
hodnotově a významově: je smysluplná, má svou vlastní správnost
a pravdivost.²⁴¹ Úkolem filosofie je pak zkoumat tuto původní sku-
tečnost, jak se nám sama dává, tj. ve fenomenálních náhledech při-
vádět k vědomí její zákonitosti a podstatné struktury. Ve filosofii tak
nakonec nejde ani o čistou teorii, ani o pouhou obstrávající praxi.
Jde o propojení obojího, tj. o racionální orientování lidského života
ve světě podle základních struktur smyslu.²⁴²

Filosofie má tedy být v Kohákově pojetí racionálním podnikem,
v němž jde o přísné zkoumání základních hodnotových a významo-
vých úběžníků prožívané skutečnosti. Kohák je spolu s Husserlem
přesvědčen, že i tyto ideální struktury lze fenomenologickým způ-
sobem adekvátně nazírat, a to ve všech jejich nejrůznějších aspek-
tech, od idealit matematických přes vitální a duchovní až k mravním
a náboženským.²⁴³ Fenomenologie, jak jí Kohák rozumí, tak usiluje
o zachycení reality ve všech jejích významových polohách, v nichž
člověk stanovuje své účely a své praktické cíle. Jde jí o zachycení sku-

²⁴⁰ Srov. *Pražské přednášky*, s. 21.

²⁴¹ Viz *Člověk, dobro a zlo*, s. 65; *Pražské přednášky*, s. 10.

²⁴² Viz Kohákovo přesvědčení, že filosofie není ani příčinou, ani účinkem praxe,
nýbrž reflexí jejího smyslu. Srov. *Člověk, dobro a zlo*, s. 193.

²⁴³ Tamtéž, s. 70.

tečnosti – i přes její neustálý vývoj a proměnlivost – v co největší plnosti, jež může odpovídajícím způsobem definovat plný lidský život.

To je ono východisko, z něhož se Kohák vztahuje k tématu racionality, které obvykle exponuje na půdorysu starších evropských dějin. V těchto analýzách poukazuje na to, že původní pojetí racionality bylo v evropské kultuře vždy pojetím celkovým, komplexním. Že rozum se nikdy netýkal pouze prostředků, nýbrž vztahoval se na prvním místě k lidským účelům a cílům, tedy že šlo o racionalitu dobrého života, resp. o uspořádání celé lidské obce se zřetelem k vnitřní pravdivosti bytí jako takového.²⁴⁴ Z toho se pak také odvíjel význam rozumu ve filosofii, jež měla v této tradici výsadní postavení nejen před všemi vědami, ale také před veškerými politickými a řemeslnými dovednostmi. Jejím úkolem bylo zkoumat podstatné struktury jsoucího, aby člověk mohl z těchto náhledů odvodit závazné normy pro svůj vlastní život, individuální stejně jako společenský. Kohák tuto tradiční, normativní a společensky závaznou racionalitu nazývá racionalitou účelů, popř. racionalitou metafyzickou,²⁴⁵ a spojuje ji se schopností přeorientovat lidský život od pouhého uspokojování přirozených potřeb k základní vizi dobra,²⁴⁶ popř. se schopností vztáhnout se ke smyslu celku.²⁴⁷

Tato účelová racionalita představuje podle Koháka vlastní páteř celých evropských dějin, od prvních počátků v antickém Řecku přes ideály raného křesťanství až k osvícenství. Právě v osvícenství ovšem dochází k jejímu rozlomení, resp. k její vnitřní proměně. Kohák si přitom na rozdíl od jiných autorů nemyslí, že by idea rozumu byla problematická sama o sobě. Kohákovi není nic vzdálenější než romantické odmítnutí rozumu vůbec. Je přesvědčen, že kdybychom odmítli rozum jako takový, pak by nám nezbyvalo než navrátit se k pudům, iracionalitě, tradici, zvyku.²⁴⁸ A tak je jeho zájem veden

²⁴⁴ *Oheň a hvězdy*, s. 117 nn.

²⁴⁵ *Jan Patočka*, s. 61.

²⁴⁶ Tamtéž, s. 140.

²⁴⁷ *Člověk, dobro a zlo*, s. 40; srov. též *Svoboda, svědomí, soužití*, s. 194.

²⁴⁸ *Domov a dálava*, s. 118.

spíše k otázce, jakými způsoby lze ideu racionality uskutečňovat, tj. jakými způsoby ji lze pojímat a aktivně rozvíjet.

Kohák přitom upozorňuje na to, že v osvícenství se stala idea racionality dvojznačnou.²⁴⁹ Na jedné straně představovalo osvícenství oproti středověku nový, pozitivní začátek, když proti starým pověrám a tmářství vyzývalo právě rozum jakožto jedinou instanci při rozhodování o podobě lidského světa. Víra v rozum měla důležité sociální a politické konotace. Proti staršímu společenskému rozvrstvení přichází osvícenství s pokusem o vytvoření zcela nové *polis* svobodných a rovných občanů, tedy s ideálem politického uspořádání, jež se už neřídí autoritou zvyku a tradice, popřípadě autoritou náboženského zjevení, nýbrž pouze autoritou přirozeného rozumu. To je důležitá poloha osvícenství, v níž je ovšem rozum chápán stále ještě tradičně, totiž jako schopnost povznést se nad pouhá fakta a vztáhnout k ideálním a univerzálně závazným normám pravdy a dobra. V tomto smyslu osvícenství podle Koháka pouze pročišťuje a kultivuje starý řecký a pak křesťanský ideál racionálně uspořádaného světa, světa řízeného přirozenými i morálními zákony, které je člověk schopen svým rozumem nahlížet.²⁵⁰

Současně však v osvícenství vzniká i nové pojetí racionality, pojetí spojené s rozvojem moderní přírodní vědy. Emancipační potenciál rozumu je zde zaměřen i na to, aby se člověk vymanil z područí přírody, aby přírodu ovládl.²⁵¹ V této souvislosti je vyzýván rozum jakožto schopnost počítat, kalkulovat, podrobovat skutečnost vědeckým experimentům a jejich výsledky vyjadřovat v přesných matematických rovnicích. Tím ovšem dochází nejen k omezení rozumu na schopnost řešit výlučně technické problémy, ale i k celkové reinterpretaci skutečnosti jako takové. Experiment a kvantifikace už nejsou pouhými *nástroji* při zkoumání reality, ale stává se z nich poslední rozhodčí při posuzování toho, co realita svou podstatou je. Dochází tak k objektivizaci prožívaného světa: skutečné je napříště už jen to,

²⁴⁹ Tamtéž, s. 117.

²⁵⁰ Tamtéž, s. 87 nn.

²⁵¹ Viz *Zelená svatozář*, s. 70; srov. též *Člověk, dobro a zlo*, s. 174.

co lze experimentálně ověřit a vyjádřit v matematických veličinách. Co bylo dříve ústředním bodem rozumu, totiž otázky po dobru a zlu, otázky po posledních účelech lidského života, se stávají otázkami iracionálními, protože nevědeckými.²⁵² Objektivismus, vzniklý z matematické metody přírodních věd, se nyní stává novým světovým názorem, stává se vládnoucí metafyzikou moderní doby.

Moderní věda původní prožívaný svět radikálně zjednodušuje, významově a hodnotově jej vyprazdňuje. Skutečnost už není chápána jako *kosmos*, jako celek smyslu se svou vnitřní správností, který si člověka nárokuje a do něhož je člověk zásadně vpleten, nýbrž stává se z ní pouhá hmota v pohybu, již lze experimentálně zkoumat a s níž lze libovolně technicky manipulovat. Dochází k odosobnění, k de-personalizaci původního prožívaného světa.²⁵³ Zásadní otázky po dobru, resp. po možnosti lidského života pod jeho zorným úhlem, které byly dříve ústředním tématem účelově orientované racionality, se nyní dostávají zcela mimo oblast zájmu, či přesněji: přestávají mít jakýkoli relevantní smysl. Jelikož žité hodnotové struktury nejsou vědecky objektivovatelné a kvantifikovatelné, stávají se něčím pouze subjektivním, privátním, iracionálním. Dochází k tomu, co Kohák nazývá „ironií moderny“: totiž že naše civilizace se vyznačuje „intenzivní racionalitou prostředků a naprostou iracionalitou cílů“.²⁵⁴ Člověk je nyní nadán obrovskou mocí, skrze výtobytky přírodní vědy má k dispozici obrovské technické prostředky; ovšem jakým způsobem a za jakým účelem bude tuto nashromážděnou energii a rozvinutý technický aparát používat, to musí zůstat v subjekt-objektově rozštěpené a vědecky znehodnocené skutečnosti věcí jeho subjektivních rozmarů, instinktů a emocí.²⁵⁵

Moderní technika jakožto výtobytek zjednodušeného a zjednodušujícího rozumu je tak nejpozději od začátku dvacátého století jak největší nadějí evropské civilizace, tak zároveň její největší hrozbou.

²⁵² *Domov a dálava*, s. 119; srov. též *Zelená svatozář*, s. 75.

²⁵³ *Oheň a hvězdy*, s. 266.

²⁵⁴ *Domov a dálava*, s. 119; srov. též *Jan Patočka*, s. 76.

²⁵⁵ Srov. *Idea & Experience*, s. 124.

V první a pak zejména ve druhé světové válce už nešlo o pouhé střetávání vojsk, jak na to byla Evropa vždy zvyklá, nýbrž o naprostou mobilizaci všech přírodních a lidských zdrojů, o podrobení veškeré přírodní i lidské skutečnosti administrativnímu a technickému aparátu, který poprvé v lidské historii umožňoval proměnit vojenský konflikt v anonymní vraždění po milionech. V následujících letech lidstvo jen o vlásek uniklo celkové sebedestrukci nukleárními zbraněmi. A nyní, na počátku jednadvacátého století, stojí člověk tváří v tvář neodvratně postupující ekologické katastrofě, jejíž příčinou je enormní množství skleníkových plynů, které člověk svým každodenním technickým provozem nepřestává vypouštět do atmosféry. Moderní věda, již už dávno nejde o porozumění skutečnosti, nýbrž pouze o její ovládnutí a manipulaci, vybavila člověka mocnou technikou, aniž by mu však zároveň dala k dispozici jakákoli kritéria, jak tuto techniku rozumně používat. To zůstává ve znehodnoceném a zobjektivizovaném světě věcí jeho naprosté svévole.

Přesto má Kohák za to, že moderní věda a technika nejsou problémem samy o sobě. Romantické sny o tom, že bychom měli všechny tyto novodobé výtvarky odvrhnout jako ztělesněné zlo a vrátit se k nevinnosti neporušené přírody, jsou podle něho naprosto naivní a v důsledku neproveditelné. Technika jakožto schopnost vytvářet nástroje byla člověku vždy vlastní a svým způsobem patří k jeho lidské podstatě; právě její pomocí si člověk odjakživa vytvářel hmotnou základnu své existence.²⁵⁶ Není proto špatná sama o sobě. Podle Koháka je technika jako taková mravně neutrální, tj. není ani dobrá, ani zlá.²⁵⁷ Dobré nebo zlé je pouze to, jakým způsobem a k jakým účelům člověk svou rozvinutou *techné* používá, jakým způsobem svou schopnost povznést se nad přírodu uskutečňuje. To je ovšem něco, v čem nám technika sama a nakonec ani přírodní věda nemohou poradit.

Nejde tedy o techniku jako takovou, ale o její začlenění do nějaké vyšší perspektivy v pohledu na smysl světa a lidský život v něm. A stejně tak i s moderní vědou. Přírodovědná redukce prožívané sku-

²⁵⁶ Filosofický smysl Československého jara 1968, s. 36.

²⁵⁷ *Oheň a hvězdy*, s. 16 nn.

tečnosti na časoprostorové výskyty, jež lze experimentálně testovat a vyjadřovat v matematickém jazyce, může mít při snaze o porozumění přírodním procesům své dobré oprávnění. Musíme si být ale vědomi, že takto vzniklá „objektivita“ je vlastně hypotetickým konstruktem. Nevyjadřuje, co skutečnost je. Tento přístup nemá žádné ambice na výklad, na pochopení přírodního světa. Pouze nám umožňuje předvídat, jak se budou ty a ty části přírody chovat za té nebo oné situace. Dovoluje nám precizovat naši technickou, instrumentální racionalitu. Máme-li si však udělat nějakou představu, k jakým účelům tyto znalosti použít, musíme se vrátit zpět na úroveň komplexní žité skutečnosti, jež je podstatně oduševněna významy a hodnotami, vůči nimž se člověk průběžně orientuje. Instrumentální racionalitu je zapotřebí podřídit racionalitě účelové, která se zaobírá nikoli pouhými prostředky, nýbrž posledními otázkami o hodnotě a smyslu skutečnosti jako takové.

4. ETIKA

Každé lidské společenství má nějaký soubor etických norem, více nebo méně přesně vymezených zásad dobrého (a špatného) jednání. Podíváme-li se do lidských dějin, vidíme dokonce, že jakési základní jádro tohoto souboru je relativně konstantní, tedy že se v závislosti na čase a místu téměř nemění.²⁵⁸ Jestliže spolu lidé mají vycházet, musí prostě dodržovat určitá pravidla vzájemného soužití. Okrádat, zabíjet či jakkoli jinak ohrožovat své bližní je vždy a všude vnímáno jako zlé. Naopak altruistické chování – soucit, péče, starostlivost, obětavost atd. – jsou bez ohledu na kulturu a dějinnou epochu vnímány jako dobré.²⁵⁹

Z filosofického hlediska proto není zajímavá ani tak etika jako taková, tj. ten který konkrétní soubor pravidel dobrého jednání, nýbrž spíše *založení* etiky, tedy teoretické zdůvodnění těchto pravidel, popřípadě zdůvodnění jejich platnosti. Jestliže se lidé v průběhu celého svého života neustále orientují podle základní polaritě dobrého a zlého, pak odkud tato polarita pochází, jak vzniká, co je její podstatou? Či Kohákovými vlastními slovy: odkud vůbec vstupují dob-

²⁵⁸ *Člověk dobro a zlo*, s. 20 n.

²⁵⁹ Tamtéž, s. 36 n.

ro a zlo do lidského světa? Jsou tyto základní morální kategorie věcí našeho pouhého subjektivního názoru? Nebo mají intersubjektivní, společenský původ, tj. vyrůstají ze vzájemné dohody mezi lidmi? Či jsou snad ideálně-objektivní, odvěké, dané od Boha?

Ontologický původ dobra (a zla)

Jak je patrné už z dřívějších kapitol o žitém světě, Kohákova odpověď na otázku po bytnosti dobra a zla nejde ani jedním z výše naznačených směrů. Morální původ dobra (a zla) pro něho není ani subjektivní, ani společenský, ani objektivní (božský či metafyzický). Je *subjektní*, tj. vyrůstá z živoucí dynamiky vtělené, účelově zaměřené aktivity života. Kohákova odpověď je tedy v nejšířším smyslu fenomenologická: kategorie dobra a zla se konstituují ve zkušenosti, ve vztahu mezi živoucím subjektem a jeho světem, tedy světem, v němž tento subjekt sleduje nějaké účely, v němž mu takříkajíc o něco jde. To, oč mu skrze tyto účely jde, je nakonec realizace sebe sama, tedy naplnění své vlastní existence. „Svět“ je kategorie podstatně vztažená k aktivitě života, vůči níž se vždy nějak významově otevírá, a tedy také hodnotově strukturuje. Jednotlivé věci a ostatní živé bytosti nikdy nevystupují z pozadí světa jako významově a hodnotově neutrální, nýbrž vždy jako to či ono, resp. jako dobré nebo špatné, v přímé závislosti na tom, zda vtělené aktivitě žití při sledování jejích účelů (tj. naplňování sebe sama) napomáhají, anebo ji naopak stojí v cestě.

Ačkoli tedy hovoříme o *zkušenostním* původu hodnot, nepoužíváme toto slovo v subjektivně-nahodilém významu něčeho pouze soukromého, individuálního. Používáme jej v intencionálním smyslu, tedy jako danost určitého předmětu, jež se vždy prostupuje s nějakým smyslem a hodnotovým nábojem. Jinak řečeno, hodnoty mají svou vlastní idealitu. Jsou typem podstat a jako takové jsou nezávislé na veškerých faktech. V tomto ohledu byla pro Koháka zásadní Schelerova materiální etika hodnot.²⁶⁰ Oproti Schelerovu vyhrocenému

²⁶⁰ SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*.

platonismu jde ale Kohák přece jen více cestou Husserlova fenomenologického transcendentalismu: hodnoty jsou sice podstaty, a tedy nadosobní ideality, jež dokážeme vnímat i samy o sobě, nezávisle na jakýchkoli faktech. Reálně se s nimi však nemůžeme setkat nikdy jinak než právě ve vztahu k nějakým faktům, k nimž podstatně patří jako součást jejich smyslu. Hodnoty jsou tedy určitým podstatným způsobem, jakým svět kolem sebe vnímáme a uchopujeme. Či přesněji, patří k vlastní podstatě skutečnosti, jak se nám v našem prožívání sama dává.

Kohákova odpověď na onu základní etickou otázku, totiž odkud vstupuje dobro do světa, je tedy jednoduchá: dobro do světa nevstupuje, protože v něm už vždy je. Dobré a zlé není něco, co by vznikalo až nějak dodatečně, ve vztahu k nahodilým lidským zálibám, osobním preferencím, nebo bylo až výsledkem společenského konsenzu. Dobro a zlo jsou zabudovány do samotné struktury původní prožívané skutečnosti, do skutečnosti ještě teoreticky nezakreslené, před-objektivní, fenomenální. Dobré je to, co bytí podporuje a rozvíjí, zlé je naopak to, co jej ohrožuje a ničí.²⁶¹ Jestliže jsme si tedy s Kohákem zjednali jasno ohledně základního fenomenologického přístupu ke skutečnosti, pak můžeme říci, že veškerá etika je pro něho založena ontologicky. Bytí jako takové je tou první a nejzákladnější hodnotou. Nebo řečeno naopak z druhé strany: bytí je to, od čeho se vše ostatní významově a hodnotově odvozuje.²⁶²

Člověk tedy základní polaritu mezi dobrem a zlem nevytváří. Tato polarita vyrůstá z vtělené aktivity žití, a je proto součástí prožívané skutečnosti jako takové.²⁶³ Člověk je ale zvláštní bytostí v tom ohledu, že si provázanost bytí a hodnoty dokáže uvědomovat, že na ni

²⁶¹ *Oheň a hvězdy*, s. 70, s. 87; viz též *Svoboda, svědomí, soužití*, s. 192; nebo *Zelená svatozář*, s. 88.

²⁶² Viz např. *Oheň a hvězdy*, s. 84; nebo *Fenomenologie a ekologie – opora a spoluzávislost*, in: *Zorným úhlem filosofa*, s. 113. Srov. též Kohákovy výklady o účelové versus vlastní hodnotě nějakého jsoucna v *Zelená svatozář*, s. 46 n.

²⁶³ „Bytí, jak jej skutečně prožíváme, je bytím *ab initio* prolnuté smyslem a hodnotou ve vztahu k životu – a to nejen k lidskému, nýbrž ke všemu životu, jemuž slouží či jemuž stojí v cestě.“ *Pražské přednášky*, s. 58.

dokáže zaměřovat svou pozornost. A to nejen v tom kterém jednotlivém případě – když dokáže například chápat nějaký předmět jako vhodný nebo nevhodný vzhledem k nějakému konkrétnímu účelu –, ale také ve vztahu k celému světu, tedy k celku bytí vůbec.

Nelze ovšem říci, že by tento pohled byl už od počátku pohledem teoretickým; přinejmenším chápeme-li teorii jako svého druhu zkoumavý, nezaujatý přístup ke skutečnosti, jenž se začal rozvíjet v Řecku zhruba od šestého století před naším letopočtem. Spíše to byl pohled nejprve myticko-náboženský.²⁶⁴ Bytí, a to v celé své komplexitě a rozmanitosti, nebylo ještě teoreticky zkoumáno, nýbrž spíše uctíváno. Bylo vnímáno jako dokonale uspořádaná a posvátná jednota, jíž je člověk nedílnou součástí a jejímž pravidlům se svým životem musí chtít nechtět přizpůsobit, nechce-li se propadnout do nicoty. Dílčí hodnota všech jsoucen i veškerých událostí se zde přímo odvíjela od prvotní, absolutní hodnoty bytí jako takového, jemuž je člověk povinován rituálním vzýváním a náboženskými obřady. Člověk (a právě jen on) se totiž může od kosmického řádu odchýlit, provinit se vůči němu, přivést jej z rovnováhy, čímž na sebe přivolává „boží hněv“ a odsuzuje sám sebe k záhubě.

Pro nás je takovýto myticko-náboženský pohled už něčím cizím, jen velmi těžko představitelným. Naše vnímání skutečnosti je už zásadně ovlivněné naším teoretickým přístupem k ní, tedy zvláštním typem postoje, který vstoupil na dějinnou scénu v řecké filosofii a z něhož se později vyvinula i moderní přírodověda. V tomto postoji už není celek bytí prostě vzýván a uctíván, nýbrž je podrobován pozorováním a úvahám, jež se dějí z určitého „nezaujatého“ odstupu. A přesto ani v řecké filosofii, která mimochodem začíná *údivem*, není bytí připraveno o svou hodnotu. Naopak, právě tento prvek starší mytické tradice se zdá být v řecké filosofii důkladněji pročištěn a racionalizován.²⁶⁵ Platónovy úvahy o idejích jakožto základních ontologických

²⁶⁴ Srov. Kohákovy výklady o životě lovců-sběračů. *Zelená svatozář*, s. 62, 67.

²⁶⁵ Ladislav HEJDÁNEK, *Filosofie a víra*, in: TÝŽ, *Filosofie a víra*, OIKOYMENH, Praha 1999, s. 102 nn. Viz též Ladislav HEJDÁNEK, *Bios, mythos, logos*, in: tamtéž, s. 138 nn.

archetypech, jimž všem vévodí nejvyšší idea *dobra*,²⁶⁶ či Aristotelovy úvahy o bohu jakožto nejvyšším *jsoucnu*,²⁶⁷ to jsou jen nejviditelnější příklady toho, jak jsou i v pozdější filosofii spojeny úvahy o bytí s vědomím jeho absolutní hodnoty. Jistě není náhoda, že i židovská náboženská tradice, jinak oproti řecké filosofii velmi odlišně založená a nasměrovaná, sdílí toto základní přesvědčení o dobru veškeré (Bohem stvořené) skutečnosti.²⁶⁸ To byl také jeden z hlavních bodů, na němž mohlo pozdější křesťanství začít propojovat helénskou filosofii a židovskou náboženskou tradici do svébytné myšlenkové syntézy.

Koháka ovšem nezajímá ani tolik původ této myšlenky, jako spíše její pozdější vývoj, její větší nebo menší rezonance v rámci střídajících se světónázorů v evropských dějinách, od stoicismu a raného křesťanství až k ideálům reformace a následujícímu osvícenství. S oblibou například zmiňuje Augustinovo *esse qua esse bonum est*,²⁶⁹ které se později znovu ozývá ve scholastické nauce o transcendentáliích, kde je bytí pojímáno jako *unum, verum, bonum* (neboli jako jednotné, pravdivé a dobré);²⁷⁰ nebo Kantovo propojení teoretického a praktického rozumu, tedy jeho pojetí člověka jako *morálního subjektu*,²⁷¹ na které později naváže personalismus a americký pragmatismus. Nejenže se tedy i pozdější evropská filosofie vztahuje k celku bytí, jež je vnímáno jako něco naprosto zvláštního a nesamozřejmého, jak to známe například z Leibnizovy údivné otázky, proč je vůbec něco, a ne pouhé nic.²⁷² Důležité je pro Koháka také nadále pokračující povědomí o inherentní provázanosti pravdy a dobra, tedy povědomí o zvláštním zauzlení teoretického a praktického (mravního) momentu celé lidské

²⁶⁶ PLATÓN, *Ústava*, 508e.

²⁶⁷ ARISTOTELÉS, *Metafyzika*, 1072b.

²⁶⁸ Srov. *Gn* 1,1-31, kde Bůh tvoří svět a po každém jednotlivém kroku svého díla vidí, že je to dobré.

²⁶⁹ O smyslu (či nesmyslu) novodobého humanismu, in: *Kopí Dona Quijota*, s. 84; srov. též *Pražské přednášky*, s. 61; *Domov a dálava*, s. 182; *Selves, People, Persons*, in: *Selves, People, and Persons*, s. 31.

²⁷⁰ *Pražské přednášky*, s. 17; srov. též *Idea & Experience*, s. 191.

²⁷¹ *Oheň a hvězdy*, s. 145 nn.

²⁷² Viz např. *Svoboda, svědomí, soužití*, s. 14.

existence. Vztah k pravdě a vztah k dobru jsou z této perspektivy pouze dva různé aspekty základního lidského vztahu k celku bytí.

Odtud také onen Kohákův zásadní důraz na racionalitu, která není pouze technická, kalkulační, vyvázaná z hodnotových vztahů, nýbrž je to naopak racionalita žitých hodnot. Tuto racionalitu, kterou mimochodem spojuje s hlavním proudem celé západní filosofické tradice, nazývá Kohák holistickou nebo též metafyzickou.²⁷³ Obě tato označení přitom míří z různých stran na totéž: metafyzická je proto, že se nezabývá pouze fakty, nýbrž vztahuje se k bytí primárně skrze jeho hodnotu a smysl – tedy skrze něco, co tato fakta přesahuje, co stojí určitým způsobem „nad“ nimi či „za“ nimi (byť se samozřejmě jedná o pouhé prostorové metafory). Holistická je proto, že ona „rozumnost“, jež je ve slavné Aristotelově definici základním určením člověka, není jen jednou složkou lidství oproti složkám jiným, například složce imaginativní nebo citové, nýbrž je to racionalita, která postihuje člověka jakožto celého, ve všech aspektech jeho existence. Je to tedy racionalita, která zahrnuje i emoce a imaginaci, praktickou angažovanost do světa i vztah k druhým lidem. Kohák v této souvislosti často zmiňuje, že i naše city mají svou vnitřní rozumnost, čímž parafrázuje Pascalovu myšlenku, že „i srdce má své důvody“.²⁷⁴ Později bude hovořit o nové potřebě „humanizace rozumu“, kterou popisuje jako „začlenění zážitku hodnoty a smyslu do tkáně rozumové reflexe“.²⁷⁵ Zjednodušeně řečeno, Kohákovi jde o celkový rozum, tj. rozum, který se nepotýká jen s tím nebo oním technickým problémem, nýbrž dokáže řídit a orientovat celý lidský život.

Člověk je bytost, která se k hodnotám a smyslu vztahuje reflexivně. To znamená, že není do světa ponořen bezprostředně a ne-

²⁷³ Jan Patočka, s. 60 n. Hlavními představiteli oné technické racionality jsou Kohákovi především Descartes a Newton. Naopak onu metafyzickou racionalitu zastupuje celá řada jmen, např. Komenský, Leibniz, Goethe, Herder, Schelling, Rickert, Dilthey nebo Husserl. Viz tamtéž. Srov. také *Zelená svatozář*, s. 74 n.

²⁷⁴ Srov. např. Srdce rozumné, in: *Zorným úhlem filosofa*, s. 45 nn.; *Člověk, dobro a zlo*, s. 40.

²⁷⁵ *Domov a dálava*, s. 121.

problematicky, nýbrž žije vůči světu ve zvláštním odstupu, totiž skrze vědomí. Proto není bytostí čistě vitální, nýbrž zároveň i mravní. Mravní podstata člověka je vlastně jen vyjádřením jeho svobody; jestliže chce jednat dobře, musí si nejprve uvědomit, co je dobré. Musí dobro reflexivně nahlédnout, pochopit je a pak s plným vědomím vykročit v jeho směru.²⁷⁶ To ale v důsledku znamená, že člověk může fakticky jednat nejen dobře, ale též zle. Jeho „přirozenost“ ho nedeterminuje ani k jednomu. Jestliže bychom proto měli reformulovat náš základní etický problém, pak by se vlastně netýkal dobra, nýbrž spíše zla. Jestliže dobro je inherentní součástí skutečnosti samé, pak odkud se vůbec bere zlo? Jak to, že člověk může být i zlý? A co to vlastně znamená?

Na tuto otázku Kohák odpovídá s Augustinem: zlo neexistuje, tj. nemá žádnou vlastní podstatu, žádné bytí.²⁷⁷ Tím nechce říci, že by se zlo ve světě nevyskytovalo, nebo že by bylo zlem pouze zdánlivě, nikoli doopravdy. A už vůbec tím nechce říci, že by žádné zlo nebylo zas až tak zlé, nebo že mělo ve světě dokonce své místo a svůj pozitivní účel. Nikoli, zlo může být vskutku brutální, strašlivé, nepochopitelné. Kohák tím chce pouze říci, že dobro a zlo nejsou navzájem symetrické, či jak to vyjadřuje: nejsou konvertibilní.²⁷⁸ Zlo je ve své podstatě pouze privace, je to nedostatek dobra – podobně jako je tma pouhým nedostatkem světla.²⁷⁹ Zlo je bezpodstatné. Je to ztělesněná nicota, trhlina v bytí.

Toto augustinovské „privativní pojetí zla“ může znít zprvu abstraktně a spekulativně, ale nese s sebou vážné důsledky. Především z něho plyne, že zlo vstupuje do světa až s člověkem,²⁸⁰ a to všude tam, kde na sebe člověk odmítá vzít mravní závazek, tedy kde se necítí být povinován žádným dobrem. Základní podobou zla v člověku

²⁷⁶ Viz Emanuel Rádl, in: *Kopí Dona Quijota*, s. 59.

²⁷⁷ *Člověk, dobro a zlo*, s. 88.

²⁷⁸ *Oheň a hvězdy*, s. 88 n.

²⁷⁹ *Člověk, dobro a zlo*, s. 88.

²⁸⁰ Že zlo je možnost, kterou si neseme sami v sobě, zmiňuje Kohák jako důležitou myšlenku reformace. Viz *Člověk, dobro a zlo*, s. 237.

proto není zlé jednání či zlý úmysl. Vědomé, úmyslné zlo sice také existuje, ale je spíše výjimečné, má veskrze abnormální, patologický charakter. Pravou a vskutku „přirozenou“ povahou lidského zla je něco docela jiného, na první pohled zcela banálního. Totiž nezájem a lhostejnost. Zlo je vlastně nedostatek hodnotového vědomí, je to chybění mravního náhledu vůči tomu nebo onomu jsoucnu. Hlavním etickým problémem proto není nakonec ani tak otázka, co je dobré a co zlé, neboť na tom se většina lidí shodne, nýbrž spíše otázka, na koho a na co máme tyto kategorie uplatňovat. Neboť vlastní zlo vzniká právě v oblasti toho, co člověk vnímá jako mravně irelevantní, jako hodnotově neutrální – tedy jako stojící *mimo* kategorie dobra a zla.²⁸¹

Zlo vstupuje do světa skrze člověka, skrze jeho nezájem a lhostejnost; a postihuje právě ty části světa, vůči nimž si člověk otázky po dobru a zlu vůbec neklade. Oblast zla bychom proto mohli nazvat oblastí mravní indiference. Ta se může napříč kulturami a dějinnými epochami průběžně proměňovat, tj. zvětšovat se či zmenšovat podle toho, jakým způsobem se proměňuje celková světonázorová perspektiva daného společenství. Ačkoli tedy základní hodnotová struktura zůstává ve své podstatě více méně konstantní, skrze proměňování jejího rozsahu (tj. rozsahu její závaznosti) může vznikat mylný dojem její relativity, tj. relativity hodnot jako takových. Co bylo v minulosti zcela samozřejmé třeba vůči otrokům nebo vůči dětem (srovnej například dětskou práci v Anglii na přelomu osmnáctého a devatenáctého století), to by pro nás dnes bylo naprosto nemyslitelné a celkem jistě by nás to naplňovalo zděšením a odporem. I my máme dnes ale své oblasti mravní indiference, na něž by lidé jiných kultur hleděli s hrůzou, ať už se jedná třeba o moderní masnou výrobu, pokusy na

²⁸¹ Zde je také zajímavá paralela s pojmem „života v pravdě“. Kohák je přesvědčen, že „život mimo pravdu“ není život ve lži, neboť i lhář používá pravdu jako svůj referenční bod, nýbrž je to život, který si zásadní rozdíl mezi pravdou a lží vůbec neuvědomuje. Svou podstatou je to tedy život v samozřejmosti a lhostejnosti. Viz *Srdce rozumné*, in: *Zorným úhlem filosofa*, s. 59.

zvířatech či mezinárodní vojenské intervence.²⁸² Zvířata v laboratořích a na jatkách či životy dětí ve vzdálených regionech světa se nám dnes mohou jevit jako něco, co se nás vlastně netýká, co stojí nějakým zvláštním způsobem mimo naši mravní odpovědnost. Vnímáme je tak nikoli proto, že bychom se tak rozhodli, že bychom udělali vědomou hodnotovou rozvahu, na jejímž základě bychom došli k závěru, že tyto věci z naší etické oblasti vyřadíme. Nikoli. Podstatou mravní indiference není aktivní, vědomé rozhodnutí, nýbrž naopak zcela neproblematická samozřejmost;²⁸³ samozřejmost tak hluboká, že se sama sebou vůbec nezabývá a vlastně o sobě ani neví. Jakmile se zlo stalo samozřejmostí, nepotřebuje už žádné ospravedlnění, a proto ani žádné nehledá.

Podíváme-li se na oblast etiky tímto způsobem, pak také chápeme zásadní význam osobností, které v minulosti usilovaly o obecnou kultivaci mravního uvědomění – ať už to byli kazatelé, filosofové, proroci, politici, náboženští či sociální reformátoři apod. Nechtěli kategorie dobra a zla přehodnotit, významově je přepólovat. Jejich radikalita spočívala většinou „pouze“ v tom, že volali k mravnímu uvědomění, tzn. že usilovali o prolomení lhostejnosti a nezájmu, o nabourávání neproblematické samozřejmosti v otázkách našich etických závazků. To ale neznamená nic jiného, než že usilovali o rozšíření toho, co pro nás vystupuje jako eticky relevantní, o zahrnutí dosud „lhostejných“ či „hodnotově neutrálních“ oblastí skutečnosti (např. otroků, žen, zvířat, cizinců, chudých, jinověrců atd.) do etické sféry, do sféry naší sdílené odpovědnosti.

Hlavní spor proto neprobíhá o to, co je dobré a co zlé, nýbrž o to, na co všechno máme tyto kategorie vztahovat. Kohák má za to, že právě podle tohoto klíče – tedy podle *rozsahu* mravní odpověd-

²⁸² Srov. Kohákovy poznámky o tom, že se zvířaty dnes zacházíme jako se *surovinou*. Viz *Zelená svatozář*, s. 31 nn.; srov. též Emanuel Rádl, in: *Kopí Dona Quijota*, s. 61.

²⁸³ *Oheň a hvězdy*, s. 89. Kohák také příležitostně mluví o „bezmyšlenkovitosti“. Viz např. *Zelená svatozář*, s. 158.

nosti – můžeme hodnotit jak jednotlivé lidi, tak i širší společenství a celé kulturní epochy. Čím menší je množina toho, co je pro člověka eticky závazné, tím je podle Koháka kulturně (tj. mravně a lidsky) primitivnější, a to zcela bez ohledu na to, jak vyspělou techniku má k dispozici či jak vysoká je jeho životní úroveň.²⁸⁴ Naopak známkou rozvinutého, v pravém smyslu civilizovaného člověka je, že dokáže vidět i v příslušnicích odlišných kulturních, etnických, náboženských, sociálních či politických skupin své bližní, tedy vnímat je jako někoho, vůči komu je vázán mravní odpovědností a s kým si je rovný před *přirozeným* zákonem.²⁸⁵ Pro Koháka navíc stojí mimo jakoukoli pochybnost, že jako své bližní můžeme vnímat nejen lidi, ale i příslušníky odlišných živočišných druhů a nakonec i vše živé vůbec. Klíčové je proto ve vztahu k etickým normám především jasné uvědomění jejich univerzality.²⁸⁶

Mravní závazek nikdy není jen částečný, polovičatý. Je ze své podstaty vždy úplný. To mimo jiné znamená, že jakmile jsme nějakou živou bytost pochopili jako podléhající tomuto závazku, pak nás jím nepoutá jen ona sama, nýbrž zároveň i vše to, na čem svým životem závisí. Tak je například pěkné, že nezabýváme žádná zvířata. Jestliže jsme ale zničili prostředí, jež některá z nich nutně potřebují ke svému životu, pak je jejich smrt přímým následkem našeho jednání – a jsme za ni i přímo zodpovědní. Že jsme jejich smrt nechtěli, že jsme ji nezpůsobili úmyslně, nýbrž je prostě jen výsledkem naší nedbalosti a lhostejnosti, když nás například nezajímá, co se děje s našimi odpadky nebo kudy je vedena nová, námi spolufinancovaná dálnice, to na celé věci vůbec nic nemění. Ta zvířata zemřela kvůli nám. Nakonec moderní masná „výroba“, tj. brutální vraždění zvířat po miliardách za zdmi obrovských masokombinátů a jejich přeměna na chutné hamburgery a řízky, je příklad ještě markantnější.²⁸⁷

²⁸⁴ *Člověk, dobro a zlo*, s. 22.

²⁸⁵ Tamtéž, s. 89 n.

²⁸⁶ Tamtéž, s. 37 n.

²⁸⁷ Právě ve vztahu k „masné výrobě“ hovoří Kohák explicitně o tom, že „nevyšší lhostejnost nejvíc umožňuje nelidské praktiky“. *Zelená svatozář*, s. 52.

Ale podobně se to má i vůči druhým lidem. Je čirý alibismus myslet si, že zcela dostačuje respektovat holý život druhého člověka, aniž by přitom bylo třeba brát ohled také na jeho základní potřeby. Takovýto „respekt“ bychom ostatně nejlépe prokázali tím, že bychom jej i v situaci nejvyšší nouze prostě ponechali jeho osudu. Ona opěvovaná tolerance se pak stává jen honosnou maskou zakrývající nezájem a lhostejnost. Dobro ale znamená přesný opak, totiž aktivní starost a péči, která se zároveň týká celé oblasti základních potřeb, do nichž je život druhého člověka ukotven. Takto pojatá etika se proto nesoustředí pouze na práva a svobody, neboť ty mohou být pojaty i čistě negativně. Soustředí se především na *potřeby*, tedy na to, bez čeho dotyčný život nemůže být. A v případě člověka: bez čeho nemůže být plný lidský život. Kohák je přesvědčen, že politická práva a svobody vyrůstají z uznání základních lidských potřeb.²⁸⁸

Pokud se na oblast etiky podíváme tímto prizmatem, pak jako nejdůležitější bod vidíme, že etické vztahy nejsou symetrické (stejně jako není symetrický prvotní vztah mezi dobrem a zlem). Jako neudržitelné se tedy jeví veškeré etické koncepty, v jejichž základě stojí nějaká forma smlouvy či tzv. „zlaté pravidlo“.²⁸⁹ Tyto teorie jsou totiž vybudovány na představě *rovnosti* jakožto nutné podmínky mravního závazku, který má být ze své podstaty vzájemný. Velmi zjednodušeně řečeno, obsahují zamlčený předpoklad, že mravní závazek máme pouze vůči těm bytostem, které mají mravní závazek vůči nám. Z toho pak plyne přesvědčení, že po kom nemůžeme nebo nepotřebujeme žádat ohleduplné jednání vůči nám, ten nemá právo si ani na nás cokoliv nárokovat. Stojí automaticky mimo naše kategorie dobra a zla,

²⁸⁸ Erazim Kohák – Prožitek posvátnosti života, in: *Homines scientiarum I*, s. 226; viz též *Národ v nás*, s. 52 n.

²⁸⁹ Obecné pravidlo, které nacházíme už v Bibli: chovej se k druhým tak, jak bys chtěl, aby se oni chovali k tobě. Variantou tohoto pravidla je Rousseauova obecná vůle i Kantův kategorický imperativ, byť samozřejmě oba tyto myslitelé jej zakládají jinak než nábožensky nebo tradicionalisticky. Srov. Ernst TUGENDHAT, *Přednášky o etice*, přel. J. Moural, OIKOYMENH, Praha 2004, s. 59 nn. K problémům spojeným s takto založenou etickou koncepcí viz *Svoboda, svědomí, soužití*, s. 193.

tj. nejsme vůči němu povinováni žádným dobrem. To pak má vážné důsledky nejen pro náš vztah k lidem v jiných částech světa, ale také pro náš vztah ke zvířatům²⁹⁰ nebo k budoucím generacím lidí, kteří se ještě nenarodili.²⁹¹

Teorie smlouvy v podstatě vede k názoru, že čím mocnější jsme, čím jsme soběstačnější a neohroženější, tím menší odpovědností jsme vázáni vůči okolnímu světu. Podle Koháka je tomu ovšem přesně naopak: neustále stoupající asymetrie v moci není něco, co nás z mravních závazků vůči okolí vyvazuje, nýbrž něco, co tento závazek činí zřetelnějším a akutnějším. Od té doby, co člověk pomocí techniky ovládl v podstatě celý svět, vzrostla enormně i jeho odpovědnost za něj.²⁹² Hodnota druhých živých bytostí také nevzniká až aktem našeho uznání, či dokonce za podmínky, že tyto bytosti uznaly na oplátku hodnotu naši. Mají svou hodnotu zcela nezávisle na tom, zda ji uznáváme, či nikoli. Jejich hodnota prostě *platí*, podobně jako platí Pythagorova věta, ať už si o tom myslíme, co chceme, nebo ať ji dokážeme v její platnosti nahlédnout, či nikoli. Je inherentní součástí jejich bytí. Na nás pouze je, abychom se naučili tuto hodnotovost každé jednotlivé bytosti i celé skutečnosti chápat, abychom se naučili ji vidět.

²⁹⁰ Viz Peter SINGER, *Osvobození zvířat*, přel. Z. Janík a Z. Gabajová, Práh, Praha 2001. Kohák napsal k českému vydání této slavné knihy poměrně rozsáhlou předmluvu. S kritickými výhradami ji opakovaně zmiňuje jako základní četbu ve své *Zelené svatozáří*, např. s. 31 nebo s. 43 nn.

²⁹¹ Viz Hans JONAS, *Princip odpovědnosti. Pokus o etiku pro technologickou civilizaci*, přel. B. Horyna a Z. Bígl, OIKOYMENH, Praha 1997. Tato kniha Koháka velmi silně ovlivnila. Srov. např. Fenomenologie a ekologie – opora a spoluzávislost, in: *Zorným úhlem filosofa*, s. 114. Ne náhodou Kohák spojuje politický koncept demokracie právě se schopností a ochotou zahrnout do našich rozhodnutí i zvířata a budoucí lidské generace. Viz např. „Demokracie neznamená jen vládu většiny. Znamená také úctu ke všem, k nám i budoucím, k nám i odlišným.“ Erazim KOHÁK, *Průvodce po demokracii. Vzpomínky z amerického života, naděje z pražského návratu*, 2. vyd., SLON, Praha 2002, s. 53 (dále jen: *Průvodce po demokracii*).

²⁹² Viz Kohákovo přesvědčení, že člověk je správcem všeho bytí. Srov. např. Fenomenologie a ekologie – opora a spoluzávislost, in: *Zorným úhlem filosofa*, s. 125.

Hodnotový náhled

Východiskem Kohákovy etiky je tedy hodnotové rozumění neboli schopnost nahlédnout hodnoty v jejich platnosti, v jejich zakotvenosti ve struktuře prožívané skutečnosti samé. V tomto kontextu stojí za zmínku charakterologické rozlišení existenciálního psychologa Rolla Maye, které Kohák přebírá, byť tak nečiní v přímé souvislosti s etikou: člověk gyroskopický a člověk radarový.²⁹³ Člověk gyroskopický si nese své zásady pevně v sobě a jedná podle nich zcela nezávisle na tom, co se zrovna kolem něj děje. Nepotřebuje se zalíbit svému okolí, má své vlastní, silně rozvinuté hodnotové povědomí, jež jej řídí neomylně jako vnitřní kompas. Jak Kohák říká, takový člověk „účtuje svůj život Bohu, nikoli lidem“.²⁹⁴ To znamená, že základní kritéria a normy svého jednání odvozuje z nadosobních ideálů, kterým zůstává věrný, ať už je to pro něho v danou chvíli společensky výhodné, či nikoli. Naproti tomu člověk radarový nemá žádnou vnitřní představu o dobru a zlu. Zásady svého jednání přebírá z toho, co vidí ve svém okolí. Snaží se přizpůsobit. Co je dobré a co zlé prostě odečítá z názorů druhých lidí.²⁹⁵

Ačkoli Kohák na daném místě tvrdí, že toto ideální charakterologické rozlišení neimplikuje žádné hodnocení,²⁹⁶ je z kontextu poměrně jasné, který z těchto dvou typů postojů je mu bližší. Koháková opatrnost může souviset i s tím, na co v souvislosti s analogickým rozlišením poukázal už sociolog David Riesman, který s tímto rozlišením vlastně přišel jako první.²⁹⁷ Podle Riesmana je hodnotově

²⁹³ *Národ v nás*, s. 91 nn. Jako na zdroj inspirace zde Kohák odkazuje na: Rollo MAY, *Man's Search for Himself*, Norton, New York 1953, s. 18 nn.

²⁹⁴ *Národ v nás*, s. 93.

²⁹⁵ Viz též *Zelená svatozář*, s. 90; nebo *Člověk, dobro a zlo*, s. 148.

²⁹⁶ Jako argument Kohák uvádí, že vnitřní gyroskop může být orientován i na zlo, zatímco radarový člověk může být ochotnější ke spolupráci, atd. Viz *Národ v nás*, s. 93.

²⁹⁷ David RIESMAN, *Osamělý dav*, přel. I. a M. Hájkovi, Kalich, Praha 2007, s. 66 nn. Riesmanova typologie je ovšem triadická, když rozlišuje člověka řízeného tradičně, niterně a vnějškově. Riesman tuto typologii navíc spojuje s křivkou populačního

heteronomní nejen člověk řízený vnějškově, jenž úzkostlivě sonduje stále se proměňující názory a vkus ostatních, aby se jim pokud možno okamžitě přizpůsobil. Stejně heteronomní je i člověk řízený niterně, jehož hodnotový gyroskop byl údajně nastaven v útlém dětství moralistně orientovanými rodiči či vychovateli a teprve následně zvnitřněn jako kritérium nadosobní a svým způsobem absolutní. Jinými slovy, onen „Bůh“, jemuž niterně řízený člověk účtuje svůj život, je ve skutečnosti jen internalizovaným obrazem puritánského otce nebo přísného učitele. I hodnoty a ideály niterně řízeného člověka mají tedy podle Riesmana vnější původ, jakkoli je takový člověk svým celkovým způsobem života vůči společnosti mnohem autonomnější.

Takovéto – dodejme, že typicky sociologické – vysvětlení autentické vnitřní orientace je ovšem jen málo přesvědčivé, protože zcela obchází hlavní problém, totiž odkud vzali své hodnoty oni moralistní vychovatelé. Jinými slovy, toto výkladové schéma skrze hodnotovou heteronomii v sobě obsahuje nekonečný regres. Mnohem přesvědčivější je proto spíše vysvětlení, že niterně řízený člověk je prostě člověk, který je schopen skutečného, autentického mravního náhledu. I kdyby byl tento náhled většinou nejdříve zprostředkovaný někým druhým, na celé věci to nic nemění. Tento prostředník (ať už je to kdokoli) není ve vztahu ke „vštěpovaným“ hodnotám jejich *tvůrcem*, nýbrž je právě jen jejich zprostředkovatelem, jakýmsi poučeným průvodcem při jejich objevování. Je to situace podobná jako s učitelem ve škole. Ten také nevede své žáky k tomu, aby se naučili prostě jen určité odpovědi na jeho otázky, nýbrž snaží se jim zprostředkovat určitý vhled do vybrané problematiky takovým způsobem, aby ji dokázali pochopit. Jde mu o to, aby jejich odpovědi byly *správné*, tj. aby vycházely z evidence, z autentického rozumového náhledu. Tak na-

růstu, takže má k dispozici i vysvětlení, proč ten který typ dominuje v té které dějinné epoše. Tradičně řízený člověk údajně dominoval v době před průmyslovou revolucí. Niterně řízený člověk byl hlavním typem v přechodném období rozvoje průmyslu, kolonizace a individuálního podnikání, kdy převládal důraz na podnikavost, práci a výrobu. Vnějškově řízený člověk je člověkem moderním, orientujícím se na volný čas, zábavu a konzum. Viz tamtéž.

příklad, že tři krát tři je devět, je sice něco, co se žáci dozvídají od učitele. Dozvídají se to od něho ovšem nikoli jako jeho mínění, které po něm mají opakovat, nýbrž jako něco, co platí, a to evidentně, samo o sobě, nezávisle na něčím názoru nebo mínění.

Autenticky mravní člověk tedy není hluchý a slepý vůči hodnotovým postojům svého okolí, a může tyto postoje dokonce i „přejímat“. Ovšem činí tak na základě vědomí, tedy chápajícího rozumění, k němuž musí dříve nebo později dojít sám za sebe. Jen díky tomu může také nést za své hodnotové postoje odpovědnost. Když se pak rozhodne zachovat v určité situaci nějakým konkrétním způsobem, nečiní tak proto, že to předtím viděl u někoho druhého, nýbrž proto, že to pokládá za dobré, resp. za správné – ať už to nejdříve viděl u někoho druhého, nebo ne.

Aby byl ovšem člověk schopný takovéto hodnotové evidence, musí být splněna jedna základní podmínka: nesmí žít pod překryvem samozřejmosti, v každodenní jednoduché neproblematičnosti.²⁹⁸ Musí si zachovat otevřenu svou vnitřní citlivost, svou schopnost nahlížet věci ne-samozřejmě, a to až do dospělosti – ať už se to ve vybraných okamžicích děje skrze filosofický údiv, náboženský prožitok posvátna nebo třeba uměleckou hravost a imaginaci. Jen člověk, který si proti všem nástrahám samozřejmosti zachovává svou vnitřní vnímavost, může být oslovován inherentním smyslem a hodnotou věcí kolem sebe.

Kdybychom se na Kohákovu pojetí etiky podívali – jak je dnes běžné – z hlediska pojmu *jednání*, pak ačkoli jeho důraz na mravní autonomii vyrůstá původně spíše z platónského realismu, bylo by to pojetí v některých svých důsledcích dosti podobné pozici Kantově. Řekli jsme, že z privativního pojetí zla vyplývá, že je třeba neustále *usilovat* o dobro, že je třeba se o dobro aktivně starat; protože zlo vstupuje do lidského světa všude tam, kde tato starost přestala existovat, kde cítíme už jen nezám a lhostejnost. Jinými slovy, nestačí se vystříhat zla, je třeba chtít dobro. V tomto smyslu, ovšem právě

²⁹⁸ Srov. *Svoboda, svědomí, soužití*, s. 128 n.

jen v tomto smyslu, platí Kantova teze, že jediné, co je na světě bez omezení dobré, je dobrá vůle.²⁹⁹ A že nestačí jednat pouze *ve shodě* s mravní povinností, nýbrž je třeba jednat přímo z této povinnosti, tj. kvůli ní samé.³⁰⁰ Jinak řečeno, nestačí, abychom jednali určitým způsobem proto, že nám to předepisuje nějaká pozitivní právní norma nebo společenský konsenzus, nýbrž proto, že to nahlížíme jako dobré.³⁰¹ V Kohákově pojetí se ovšem na rozdíl od Kanta toto dobro odvozuje od toho, k čemu se v našem jednání vztahujeme – neboli dobro naší vůle se odvozuje od dobra nějakého *bytí*, jehož se naše vůle týká jakožto svého účelu. V tomto smyslu je to tedy naopak jediné *bytí*, které je dobré absolutně a bez omezení; a naše vůle je dobrá pouze do té míry, do které jí o toto *bytí* jde.³⁰²

Tímto způsobem je pak také možné vyhnout se Kantovu vyhraněnému mravnímu rigorismu, onomu požadavku neutuchajícího etického vypětí v každém okamžiku. Takový život by byl náročný až k nesnesitelnosti – byl by to život bez klidu a radosti, navíc bez přestání zneklidňovaný obavami, zda doopravdy jednáme dobře a jaké jsou vlastně skutečné motivace našeho jednání.³⁰³ Proti tomu je třeba říci, že i jednání mravního člověka je strukturováno samozřejmostmi; i on jedná často spontánně, tedy aniž by o tom musel přemýšlet,

²⁹⁹ Immanuel KANT, *Základy metafyziky mravů*, přel. L. Menzel, 3., opr. vyd., připravili M. Barabas a P. Kouba, OIKOYMENH, Praha 2014, s. 13.

³⁰⁰ Tamtéž, s. 17 n. Je příznačné, že Kohák Kantovu etickou teorii oceňuje a explicitně se k ní hlásí, byť její hlavní zásady zároveň interpretuje ve směru platónského humanismu. Viz *Oheň a hvězdy*, s. 146 n.

³⁰¹ A jsou případy, kdy toto dobré se s pozitivními zákony vůbec nekryje, nebo je s nimi dokonce v přímém protikladu. Pak je třeba jednat dobře *proti* pozitivnímu zákonu, s plným vědomím společenských a právních sankcí, které z toho pro jednajícího potenciálně vyplývají. K tomuto tématu srov. též např. Henry D. THOREAU, *Občanská neposlušnost*, in: Týž, *Občanská neposlušnost a jiné eseje*, přel. J. Hokeš, Paseka, Praha – Litomyšl 2014, s. 30 nn.

³⁰² Srov. *Svoboda, svědomí, soužití*, s. 150. Není jistě náhoda, že Kohák čerpal inspiraci mimo jiné právě u Maxe Schelera a Hanse Jonase, kteří se oba pokusili vybudovat svou etiku ve vědomé opozici vůči Kantovi, tzn. navazovali na Kanta polemickým způsobem.

³⁰³ Viz *Svoboda, svědomí, soužití*, s. 166.

podle svých zaběhaných zvykových vzorců. Jediný rozdíl od člověka žijícího v mravní indifferenci, v celkové existenciální zapomenutosti, spočívá v tom, že jeho habituální struktury jsou potenciálně uvědomované, tj. mohou být (a také jsou) ve vybraných okamžicích reflektované. Jinými slovy: pokud je dotázán, dokáže ze svých motivací vydat počet, dokáže odpovědět – a v tomto smyslu je za své jednání odpovědný.³⁰⁴ Jeho zvyky a hodnotové postoje jsou odvozené z autentického mravního náhledu. A to nejen na začátku, nýbrž odvozují se z něho neustále v tom smyslu, že tento člověk se k takovému náhledu může kdykoli navrátit jako ke svému opravňujícímu zdroji.

Ona ne-samozřejmost, v níž žije mravně orientovaný člověk, tedy není absolutní. Prakticky se vyjadřuje jako možnost podrobit své samozřejmosti kdykoli odpovídající revizi. Jde tedy jen o jakousi otevřenost, průběžnou vnímavost vůči žitému smyslu – oproti samozřejmosti, která je už jen čirým automatismem, názorovým a postojovým dogmatismem, a to zcela bez ohledu na to, jestli je to dogmatismus „dobrý“ nebo „špatný“. Cílem proto není se zvykům vyhnout, což nakonec ani není možné. Spíše jde o to, aby naše zvyky vyrůstaly z vědomých, reflektovaných představ o smyslu a hodnotě prožívané skutečnosti; abychom naše zvyky – individuálně i ve vzájemné diskusi – průběžně kultivovali.³⁰⁵

Pro Koháka je přitom příznačné, že se ve svých etických úvahách nezaměřuje primárně na jednajícího člověka, tedy na *jeho* dobro a štěstí, nýbrž na dobro nějaké skutečnosti, nějakého „stavu věcí“, který má tento jednající na zřeteli jako svůj účel.³⁰⁶ Subjektivní dobro jednajícího (dostaví-li se vůbec jako pocit uspokojení a naplně-

³⁰⁴ Srov. Ricoeurovu analýzu odpovědnosti v knize, která Koháka silně ovlivnila a kterou také přeložil z francouzštiny do angličtiny: Paul RICOEUR, *Filosofie vůle I. Fenomenologie svobody*, přel. J. Čapek, OIKOYMENH, Praha 2001, s. 67.

³⁰⁵ Srov. *Národ v nás*, s. 90 n.

³⁰⁶ Kohák by tedy zcela souhlasil s Aristotelem, jenž v oné slavné první větě *Etiky Nikomachovy* říká, že dobro je to, k čemu směřuje veškerá věda, umění i všechno praktické jednání (1094a). Ovšem proti novověkému subjektivismu by tuto větu interpretoval jednoznačně realisticky ve fenomenologickém smyslu, tj. jako dobro prožívané skutečnosti samé.

nosti) je pouze odvozené od objektivního dobra skutečnosti, kterou tento jednajíc sleduje a kterou svým jednáním pomáhá ustavovat.³⁰⁷ Proto Kohák s takovou oblibou cituje Sartra, který v jedné divadelní hře ústy svého hrdiny říká, že individuální spásy může člověk dosáhnout jen tak, že o tuto spásu přestane usilovat – a že se cele zaměří na nějaké dobro, pro něž bude ze všech sil pracovat.³⁰⁸ Protože dobrý lidský život se nepoměřuje ani úspěchem a společenským uznáním, ani mírou subjektivního štěstí či dosažené spokojenosti. Poměřuje se výlučně tím, k čemu se ve svém celku vztahuje, o co svým bytím usiluje. Nejde tedy o to, abychom byli šťastní. Ovšem stejně tak nejde ani o to, abychom trpěli. Jde o něco úplně jiného, totiž abychom žili svůj život – v práci i odpočinku, v radosti i utrpení – nasměřování ke smyslu světa, resp. k onomu základnímu dobru bytí, jemuž svým životem vědomě napomáháme k uskutečnění.³⁰⁹ Tím samozřejmě nebude lidský život v poslední instanci ani zajištěn, ani zachráněn. Tak jako tak zůstává i nadále význačný a směřuje nutně k zániku. Ale bude tím ospravedlněn, tj. bude mít ve svém přechodném čase svůj smysl.³¹⁰

A zde se objevuje další důvod, proč Kohák odmítá představit svou etiku jako teorii jednání, popř. jako uvažování o morálních dilematech.³¹¹ Nejenže je jeho etika orientována realisticky, tedy na bytí, na

³⁰⁷ Srov. *Svoboda, svědomí, soužití*, s. 128.

³⁰⁸ Sartre je ovšem mnohem expresivnější. Kohák jej cituje ve francouzském originále a následně překládá: „Moc se staráš o sebe, Henri. Chtěl by sis zachránit život. H...o! Makat je třeba. Zachrániš se bokem [tj. mimochodem].“ Jean-Paul SARTRE, *Morts sans sepulchres*, Gallimard, Paris 2000. Citováno bez uvedení paginace in: *Domov a dálava*, s. 171. (Česky vyšlo: Jean-Paul SARTRE, *Dramata*, přel. A. J. Liehm, Orbis, Praha 1967.)

³⁰⁹ Viz *Oheň a hvězdy*, s. 242. Na jiném místě Kohák doslova říká: „Nejzákladnějším lidským poznáním je, že člověk může dosáhnout naplnění svého života jen tím, že se o ně nestará přímo, ale že svůj život zasvětil úsilí o to, co je dobré, pravdivé, krásné. Vše ostatní mu bude přidáno.“ *Člověk, dobro a zlo*, s. 245. Viz též *Zelená svatozář*, s. 88 nn.

³¹⁰ Srov. *Oheň a hvězdy*, s. 90 nn.

³¹¹ *Pražské přednášky*, s. 53 n.

samu prožívanou skutečnost (proti individuálně-subjektivnímu dobru či štěstí). Toto bytí navíc chápe fenomenologicky jako prožívané, tedy jako podstatně formované smyslem a hodnotou. Proto ani neexistuje v Kohákově perspektivě žádný problém s hodnotovostí skutečnosti, resp. s přechodem od „je“ (fakt) k „mělo by být“ (hodnota) – problém, který je některými filozofy etiky považován za nepřekonatelný.³¹² Jestliže veškeré lidské rozumění prochází skrze kategorii smyslu, tj. jestli je každá reálná danost vždy uchopená skrze nějakou podstatu, pak má skutečnost v sobě inherentně zabudovaný i prvek normativity.³¹³ Jestliže například rozumíme, co je židle, tj. chápeme židli v jejím smyslu, v její ideální podstatě, pak nejenže můžeme pojímat různé faktické předměty ve světě *jako* židle, ale máme tím zároveň v ruce i kritérium pro hodnocení těchto faktických předmětů podle toho, jakým způsobem naplňují svůj smysl, popř. zda jej naplňují hůře nebo lépe.³¹⁴ To pak platí dvojnásob pro člověka samého, jehož bytí je od počátku definováno existenciální výzvou k životu naplněnému, tj. plně lidskému.³¹⁵

Vztah mezi „je“ a „mělo by být“ je nepřekonatelný pouze tehdy, jestliže chápeme fakticitu skutečnosti a její hodnotovost jako vzájemně mimoběžné, což přesně odpovídá modernímu přírodovědnému objektivismu. Východiskem etiky proto v Kohákově perspektivě není

³¹² K podrobnější diskusi této problematiky viz Alasdair MACINTYRE, *Ztráta ctnosti. K morální krizi současnosti*, přel. P. Sadílková a D. Hoffman, OIKOYMENH, Praha 2004, s. 74 nn.

³¹³ Srov. tamtéž, s. 76 n., 102. S MacIntyrem sdílí Kohák nejen toto přesvědčení o základní normativitě skutečnosti (ač MacIntyre nevychází z fenomenologie, nýbrž z Aristotelova pojetí člověka, resp. lidského života), ale také důraz na dějinnost jako základní kontext lidského života. Tamtéž, s. 245 nn. Ke Kohákově pojetí lidské dějinnosti viz níže, s. 131 nn.

³¹⁴ Viz *Pražské přednášky*, s. 51; srov. též Světové ideály, kulturní imperialismus, in: *Kopí Dona Quijota*, s. 91.

³¹⁵ Selves, People, Persons, in: *Selves, People, and Persons*, s. 18 nn.; srov. též *Idea & Experience*, s. 138 n.; nebo Zdar a nezdar „národní“ filosofie, in: *Kopí Dona Quijota*, s. 33. Právě tento bytostně normativní pohled na lidskou existenci stojí v základu Kohákovy užívání pojmu *humanita*. Srov. Světové ideály, kulturní imperialismus, in: *Kopí Dona Quijota*, s. 94. Viz také výše, s. 89 n.

jednání, nýbrž *rozumění*.³¹⁶ To, jak se chováme a jak jednáme, vyrůstá podle Koháka z našeho celkového pohledu na skutečnost, z našeho způsobu chápání světa i našeho místa v něm. Proto se zaměřuje především na samozřejmé způsoby lidského rozumění, tedy na filosofické a kulturní předpoklady různých dějinných epoch, z nichž jako logický důsledek vyplývají určité celkové mravní postoje, či přinejmenším velmi silné tendence k nim. Právě z těchto skrytých, povětšinou zcela neuvědomovaných ontologických a metafyzických předpokladů vyrůstají způsoby, jak lidé své hodnotové postoje prožívají – jak je zdůvodňují, a především, které oblasti skutečnosti chápou jako mravně závazné, a které naopak jako mravně neutrální. Proto je Kohákův hlavní etický zájem veden především dějinně a ontologicky.³¹⁷

To je nakonec také důvod, proč se Kohák s takovou vážností vyrovnává s moderním přírodovědným objektivismem, vládou metafyzikou dneška. Protože přírodní věda se k této objektivitě dopracovává tak, že bytí svých předmětů redukuje na vlastnosti vyjádřitelné pouze v číselných veličinách, že tyto předměty takřikajíc svléká z jejich přirozené, významově-hodnotové souvislosti. Či lépe a přesněji: věda od této významově-hodnotové souvislosti z metodologických důvodů abstrahuje, odhlíží od ní.³¹⁸ Objektivita je metodologický konstrukt, k němuž se věda dopracovává pomocí série generalizací a idealizací, aby tuto skutečnost mohla následně popsat nikoli v její konkrétnosti, nýbrž naopak tím nejabstraktnějším možným způsobem, totiž čistě matematicky. Definicí „objektivity“ je tedy vlastně vytrženosť z bezprostřední konkrétnosti, tj. z přirozených významů žitého světa.³¹⁹ Přírodní věda skutečnost umělými myšlenkovými operacemi

³¹⁶ Kohák v této souvislosti příležitostně hovoří také o „způsobu vnímání“. Viz např. *Zelená svatozář*, s. 61 n.

³¹⁷ Srov. např. historicky koncipovanou knihu *Člověk, dobro a zlo* anebo úvodní výklady o vývoji a proměnách lidského chápání přírody (i lidského místa v ní) v evropských dějinách v knize *Zelená svatozář*, s. 29 nn.

³¹⁸ Viz *Idea & Experience*, s. 128 n.; srov. též Selves, People, Persons, in: *Selves, People, and Persons*, s. 30.

³¹⁹ Viz *Svoboda, svědomí, soužití*, s. 162; srov. též *Člověk, dobro a zlo*, s. 164.

významově a hodnotově neutralizuje, tj. staví ji mimo základní kategorii smyslu, a – což je pro nás v tomto kontextu důležitější – *staví ji mimo kategorie dobra a zla*. Svět, ve kterém dominuje přírodní věda jako základní pohled na skutečnost, je svět, v němž je bytí připraveno o svou inherentní hodnotu.³²⁰ Dobro a zlo v něm představují už jen cosi subjektivního, tj. lhostejného, nahodilého, libovolného. Týkají se pouze toho, jak kdo skutečnost vidí, nikoli jaká „doopravdy“ (tj. objektivně) je. Etický postoj odvozený z objektivismu je indiference a skepse, tj. přesvědčení, že žádné dobro a zlo vlastně neexistují, že jsou jen jakýmsi klamem našeho subjektivního prožívání.

Ve světle výše řečeného o podstatě dobra a zla je pak zřejmé, jak závažné etické důsledky s sebou tento objektivistický světónázor nese. Jestliže zlo je „pouze“ privací dobra, jestliže jeho podstatou je lidský nezájem a lhostejnost, pak moderní objektivismus se svou inherentní hodnotovou neutralitou představuje vyhraněný etický postoj svého druhu. Nejenže je v jeho rámci takřka nemožné teoreticky vysvětlit možnost autentického hodnotového náhledu, o nějž se ve svém životě opírá mravní člověk, čímž vzniká zoufalá potřeba vůbec nějak založit a ospravedlnit etiku jako takovou; potřeba, kterou žádná jiná kultura nikdy tak akutně nepocítovala.³²¹ Je to zároveň i postoj, který onu klíčovou oblast mravní indiference rozprostírá potenciálně přes veškerou skutečnost, včetně člověka samého. Tomu také odpovídá, že

³²⁰ Je ostatně velmi příznačné, že neslýchané krutosti, které se dějí od počátku dvacátého století až dodneška na lidech i na zvířatech a které by v běžném přirozeném světě byly vnímány jako neomluvitelné týrání a mučení, jsou bez problémů tolerovány, dějí-li se ve jménu moderního výzkumu a vědy. Viz *Zelená svatozář*, s. 48 n. Více k tomuto tématu srov. Zygmunt BAUMAN, *Modernita a holokaust*, přel. J. Ogrocká, SLON, Praha 2003, s. 154 nn.

³²¹ Srov. k tomu jednu nenápadnou, ale o to významnější poznámku pod čarou: „Pokud skutečnost vnímáme jako nahodilou či chaotickou, tedy nesmyslnou, nemůžeme z ní odvodit etiku. Proto pokusy čelit *NICOTĚ* povinnou výukou etiky na středních školách prokazují až mimořádné nepochopení. Lidé, jejichž skutečnost prostoupila *NICOTA*, jsou nemorální odvozeně, protože jsou prvotně amorální.“ Erazim KOHÁK, *Domov a dálava*, 1. vyd., Filosofia, Praha 2009, s. 290, pozn. č. 181 (dále jen: *Domov a dálava*, 1. vyd.).

předmětem zla (tj. mrzačení a ničení) není v moderní době už jen ta nebo ona věc, ta nebo ona bytost – resp. dílčí oblasti reality jakožto skupiny těchto věcí a bytostí –, nýbrž v kritickém ohrožení se nyní nachází veškerý svět života jako takový.

Teprve z tohoto hlediska můžeme plně pochopit onen zásadní význam, který Kohák přisuzuje fenomenologii. Jestliže je jedním z hlavních úkolů fenomenologie dekonstrukce moderního objektivismu, tj. ukázání a vykázaní moderní přírodní vědy jako určitého zjednodušujícího, abstrahujícího pohledu na skutečnost – pohledu, ve kterém je *vytvářena* objektivita pro zvláštní účely jako specifický teoretický konstrukt³²² – a jestliže fenomenologie zároveň volá po návratu k plnosti prožívání, k plné fenomenální danosti každé věci skrze kategorie smyslu a hodnoty, pak fenomenologie není pouhou teoretickou manýrou či zábavou hrstky intelektuálů, nýbrž je ve svých konkrétních důsledcích radikálním etickým projektem. Právě tímto navýsost praktickým způsobem Kohák fenomenologii rozumí. A právě proto má také v jeho očích hluboký humanitní význam.

Ekologie

Z výše řečeného by nyní už mělo být zřejmé, jaké jsou kořeny Kohákových názorů na ekologickou problematiku, která pro něho také svou podstatou spadá plně do oblasti etiky. I když to nemusí být tak docela patrné na první pohled, Kohákovi nikdy nešlo o ekologii jako o zvláštní, samostatné filosofické téma. Úvahy o ekologii pro něj byly nakonec vždy spojeny s úvahami o dobru a zlu, popřípadě s úvahami o lidské dějinnosti, humanitě, kultuře, racionalitě atd. Ačkoli byl tedy Kohák svého času širší veřejnosti znám jako filosof zaměřující se převážně na ekologickou problematiku, je třeba tento obraz poněkud korigovat, či lépe řečeno, doplnit: ekologie je téma, na němž

³²² Tímto způsobem představuje Husserl svou fenomenologii právě v *Krizi evropských věd*, která byla pro Koháka tak zásadní. K etickým důsledkům tohoto vědeckého pohledu na skutečnost srov. *Zelená svatozář*, s. 61 n.

se pro Koháka od začátku exponuje základní vztah člověka k celku bytí i k sobě samému.³²³

Kohákův velmi raný zájem o ekologii jistě není překvapující, jestliže vezmeme v úvahu celkové fenomenologické východisko jeho myšlení, jež nakonec ústí do nezlomného přesvědčení o podstatné smyslu-plnosti a hodnotovosti původní fenomenální skutečnosti. Tímto způsobem se mu pak otevírá možnost založit etiku na ontologickém předpokladu, že bytí jako takové je tou první a nejzákladnější hodnotou. A že dobro lidského života se odvíjí od aktivní starosti a péče, s níž člověk ke svému osvětí přistupuje. Nejenže je tedy svou existencí podstatně vázán k celku bytí. Zároveň je jeho „přirozeným“ lidským úkolem toto bytí zachovávat a rozvíjet, napomáhat mu k co nejlépejšímu uskutečnění, tedy vlastně – řečeno moderním jazykem – usilovat o co největší přírodní i kulturní diverzitu, která bude pokud možno skloubena jako jednotný systém do koherentního harmonického celku.

Kohák jakožto autentický fenomenolog přitom netrvá ve vztahu k těmto myšlenkám na svém autorství. Naopak, chápe je jako popis skutečnosti, jak se nám sama dává, jestliže ji očistíme od falšujících teoretických konstrukcí. V tomto smyslu jde pro něho o myšlenkové vhledy, které jsou ve své podstatě přístupné komukoli, kdo je schopen dívat se nezaujatě a bez předsudků. Proto také ani nezdůrazňuje originalitu svých myšlenek, nýbrž se naopak sám řadí k dlouhé filosofické tradici, která ve svých zásadách a obecných východiscích míří tímtež směrem. Avšak aby se nám tyto původní náhledy otevřely, je třeba nejprve očistit naše prožívání od zkreslujícího objektivismu, který nám jakožto zvláštní teoretický konstrukt skutečnost v její podstatě zakrývá. Zakrývá nám ji tím způsobem, že odhlíží od primární roviny hodnoty a smyslu – roviny, skrze niž se nám skutečnost dává ve své konkrétnosti, tedy jako to, co čím doopravdy původně je.³²⁴

³²³ Srov. Kdo jsme, kam kráčíme?, in: *Kopí Dona Quijota*, s. 19 nn.

³²⁴ Proto je mimochodem pro Koháka tak důležitá Husserlova myšlenka neustálého filosofického začátečnictví. Srov. např. *Svoboda, svědomí, soužití*, s. 9.

Koháková polemika proti objektivismu ovšem není ani tolik směřována na teoretické problémy, které v sobě objektivismus ukrývá. To byla strategie Husserlova, jenž se na fenomenologickém základě snažil upozornit na vnitřní *logickou* rozpornost některých teoretických předpokladů objektivismu, tedy vlastně na jeho vnitřní iracionalitu a nedostatečnou „vědeckost“.³²⁵ Koháka spíše zajímá, k jakým důsledkům objektivismus vede takřkajíc v praktické oblasti. Jakmile je bytí skrze vědeckou abstrakci připraveno o svou vnitřní hodnotu, necítí už člověk žádný důvod se k celku skutečnosti vztahovat s respektem a úctou – a může ji tedy zcela bezohledně ničit a drancovat. Jakmile se ze skutečnosti stala jen mrtvá hmota, podléhající jediné kauzálním vztahům podle základních fyzikálních zákonů, není žádný důvod s ní nakládat jinak než právě takto.

Jestliže si postupně začínáme uvědomovat nutnost nějaké změny, pak to také není proto, že bychom pochopili chyby a logické rozpory v teoretických předpokladech moderní vědy. Toto postupující uvědomění je dnes spíše spojeno s pozorováním konkrétních dějů v přírodě, jimiž se ohlašují stále drastičtější změny klimatu. Problém zašel v mezičase už tak daleko, že se vlastně vymkl potřebě nějaké hlubší filosofické reflexe. Jestliže člověk nenajde způsob, jak velmi rychle a velmi radikálně omezit množství skleníkových plynů vypouštěných do atmosféry, je konec světa, jak ho dnes známe, neodvratný. Když se Kohák zabýval ekologickými tématy v devadesátých letech a v prvním desetiletí nového století, nebyla situace ještě takto vyhrčená. Zbývalo ještě dost času na to, abychom vypracovali nějakou jasnou strategii na *postupnou* změnu, která se bude opírat o přijatelné teoretické předpoklady i široký veřejný konsenzus. To ale znamenalo upozorňovat na ekologickou problematiku širší veřejnost a zároveň předkládat různé ekologické koncepty a environmentální strategie, které by se ve společné diskusi mohly ukázat jako průchodné.

Této problematice Kohák věnoval svou knihu *Zelená svatozář*, která vyšla poprvé už v roce 1998. Má ovšem spíše učebnicový charakter.

³²⁵ Více k tomuto tématu viz TRNKA, Dějinnost a racionalita v Husserlově pozdním myšlení, s. 723 nn.

Kohák v ní představuje základní směry environmentalismu a různé podoby ekologické filosofie, aniž by zde hlouběji rozpracoval svůj vlastní názor na toto téma. Nakonec i proto, že je tato kniha mezi zájemci o ekologii dostatečně známa, chtěl bych v následujících výkladech o různých environmentálních strategiích v Kohákově pojetí vyjít spíše z knihy *Domov a dálava*, která je podstatně novější. Zde Kohák rozlišuje tři základní koncepty environmentalismu, které se mezi sebou navzájem liší především různým pojetím vztahu mezi přírodou a kulturou

1) Ekologie *romantická* staví přírodu a kulturu do vzájemné opozice tím způsobem, že kulturu chápe proti přírodě jako úpadek, jako odcizení se původnímu přírodnímu (přirozenému) stavu.³²⁶ Opírá se o paradigma Matky Přírody, k níž se má člověk navrátit, aby tím obnovil původní harmonii s jejím rytmem. Kultura a z ní se odvozující rozvinutá technika jsou chápány jako původ všeho zla; instituce a sofistikovaná pravidla vzájemného soužití představují deformaci lidské přirozenosti. Racionalita je odmítána ve jménu citů (v horším případě ve jménu krve, pudů či „ducha národa“, ač to bychom už v pojednávání romantismu překračovali úzkou problematiku ekologie). Zjednodušeně řečeno, napětí mezi kulturou a přírodou má být v romanticky pojaté ekologii vyřešeno tím způsobem, že člověk na kulturu rezignuje a oddá se jen přírodě, cele se přírodě podřídí.

Proti tomuto romantismu Kohák namítá, že žádný takový návrat k přírodě není možný. A co více: i kdyby nakrásně možný byl, nebyl by ani záhodný.³²⁷ Návrat do lesů, sen nejednoho aktivního lesníka a ekologa, může být jen stěží smysluplnou strategií pro miliardy lidí. Příroda prostě nemá takovou kapacitu. Z tohoto úhlu pohledu je ekologičtější panelákový dům, kde lidé bydlí s velkou úsporou prostoru, než kdyby si každý jednotlivě zabral kus pozemku a postavil si na něm vlastní dům. Snad důležitější jsou ale důvody filosofické. Představa, že by se člověk měl vzdát své kulturnosti, tj. své racionality a rozvinutých společenských norem ve jménu citů (popř. slepých

³²⁶ *Domov a dálava*, 1. vyd., s. 306; srov. též *Zelená svatozář*, s. 122 nn.

³²⁷ Srov. např. *Svoboda, svědomí, soužití*, s. 126 n.

puďů či instinktů), je pro Koháka děsivá.³²⁸ Je přesvědčen, že kultura a racionalita tvoří vlastní „přirozenost“ člověka, takže rezignace na ně by v důsledku znamenala rezignaci na samo lidství.³²⁹ A stejně tak se nelze vzdát ani techniky. Jestliže je eskalující ekologická krize ještě vůbec zvládnutelná, pak jedině s její pomocí.

2) Ekologie *pragmatická* vychází ze stejné dichotomie mezi přírodou a kulturou, pouze jejich vzájemný vztah obrací. Je spojena s paradigmatem pokroku, tj. s představou o racionálním a technickém ovládnutí přírody.³³⁰ V tomto pojetí má být příroda podřízena kultuře, tj. výhradně lidským účelům, ovšem má se tak začít dít rozumným, tzv. udržitelným způsobem. Je zde zachována myšlenka, že člověk je pánem přírody, stejně jako má i nadále platit ideál vědecko-technického a vůbec celkového civilizačního pokroku a ekonomického růstu. Jde pouze o to, aby naše užívání přírody bylo efektivnější. Aby byl člověk přírodě pánem, který ji zároveň také chrání. Cílem tedy není omezení spotřeby, jako spíše rozvinutí nových technologií, které umožní udržet vzrůstající křivku spotřeby za nižší ekologickou cenu, tj. s menšími dopady na životní prostředí. To konkrétně znamená například větší podíl recyklovatelného odpadu, větší podíl obnovitelných zdrojů při výrobě energie apod.

Proti této environmentalistické strategii je ale třeba namítnout, že není skutečným řešením ekologického problému, protože každý pokrok a každý růst má nutně své meze. Na planetě s konečným množstvím zdrojů nelze ekonomický a zároveň i populační růst prodlužovat donekonečna. Dříve nebo později narazí každý růst a každá expanze na své hranice. Stále více lidí potřebuje stále více zdrojů na svou obživu, stejně jako vytváří stále více odpadu. Rozvinutím nových, „zelenějších“ technologií se pouze zpomaluje tempo, jakým se k této hranici přibližujeme.³³¹ Místo aby byl problém řešen, odsouvá

³²⁸ Viz *Zelená svatozář*, s. 126.

³²⁹ *Domov a dálava*, 1. vyd., s. 307.

³³⁰ Tamtéž, s. 308 n.; srov. též *Zelená svatozář*, s. 164 n.

³³¹ Erazim KOHÁK, Příroda, „pokrok“ a protiklad: přelet nad environmentální etikou, in: *Kopí Dona Quijota*, s. 190.

se pouze více do budoucnosti – což je obvykle doprovázeno nadějí, že do té doby snad budou vymyšleny nějaké technologie, které člověku pomohou za stálého ekonomického růstu ekologickou krizi jaksí mimochodem vyřešit. S technologiemi, jež člověk zná v současnosti, byť by byly sebezelenější, nic takového není možné. Je to hra vabank.

3) Třetí možností je ekologie *systémová*, která je vybudována na paradigmatu odpovědnosti. Právě tuto ekologii, spojenou se jmény Alda Leopolda, Ala Gora a Hanse Jonase, doporučuje Kohák jako jedinou smysluplnou.³³² Východiskem je zde náhled, že příroda a kultura nestojí ve vzájemné opozici. Příroda je pochopena jako celkový systém života na Zemi se vším, co tento život umožňuje a podporuje, jako je voda, půda, Slunce atd. Kultura pak představuje jen dílčí subsystém, tj. je pojata jako součást celku přírody, na níž je životně závislá.³³³ S tímto náhledem přichází zároveň i vědomí odpovědnosti, kterou člověk při utváření vlastní kultury má. Je životně závislý na přírodě jako na svém hostiteli, a tudíž – jestliže chce sám přežít – ji nesmí zahubit, nesmí tento systém v jeho křehkém fungování ohrozit. Nezbyvá mu tedy než hledat cesty, jak omezit své potřeby a nároky tak, aby byly slučitelné se stabilitou a integritou celého systému přírody. Jinými slovy, seberealizace člověka se musí podřídít nutným podmínkám jeho vlastního přežití.³³⁴

Systémová ekologie tedy odmítá pohlízet na vztah přírody a kultury jako na souboj mezi soupeřícími principy, jehož výsledkem má být konečná dominance jednoho nad druhým. Vidí jej naopak jako vztah symbiotický, kdy kultura je pouze částí širšího systému všeho života. To ale znamená, že základním kulturním principem nemůže být nekonečný ekonomický růst, jenž se svou podstatou opírá o průběžnou exploataci přírodních zdrojů. Kulturní ideálem se na-

³³² Viz též Fenomenologie a ekologie – opora a spoluzávislost, in: *Zorným úblem filosofa*, s. 114 n.

³³³ *Domov a dálava*, 1. vyd, s. 311; viz též Příroda, „pokrok“ a protiklad, in: *Kopí Dona Quijota*, s. 183.

³³⁴ *Domov a dálava*, 1. vyd, s. 311; srov. též Kdo jsme? Kam kráčíme?, in: *Kopí Dona Quijota*, s. 20.

opak stává dobrovolná prostota, či lépe řečeno jednoduchost, šetrnost a ekologická citlivost.³³⁵ Takový životní postoj ovšem musí hledat nejen nové způsoby vztahování se ke světu, ale zároveň i novou metafyzickou perspektivu, v níž už svět nebude vnímán jako mrtvá hmota v pohybu, kalkulovatelná a připravená k vytěžení, nýbrž bude spojena s úctou ke všemu živému a s ochotou podřadit vlastní život dlouhodobé starosti a péči o přírodu.³³⁶ Člověk už nebude moci žít v odlidštěné roli pouhého konzumenta, který (poháněn reklamou) odčerpává průběžnou nadprodukcí a tak umožňuje další ekonomický růst. I když je to náročné, bude muset pochopit sám sebe autenticky, tedy jako bytost schopnou uvědomovat si dobro a zlo, bytost schopnou sebepřesahu k nadčasovým ideálům. A ideál rozvinutého kultivovaného života, jenž by byl zároveň v dokonalé rovnováze a harmonii se světem přírody, je jedním z nich. Kohák jej označuje prostě jako „zelený ideál“.³³⁷

³³⁵ *Člověk, dobro a zlo*, s. 236; viz též *Zelená svatozář*, s. 64 nn., 82 n.

³³⁶ Úzkost a úcta, s. 9 n.

³³⁷ *Domov a dálava*, s. 326.

5. ČAS A DĚJINY

Téma času bylo pro kontinentální filosofii dvacátého století jedním z ústředních. O to zajímavější je sledovat, jakým způsobem jej Kohák včlenil do svých celkových úvah o lidském bytí na světě: o kultuře, o etice, humanitě nebo ekologii. Ačkoli vycházel v řadě ohledů z fenomenologie a existencialismu, právě v problematice času jejich hranice výrazně překračoval. Čas pro něho nebyla ani základní struktura vědomí, resp. našeho subjektivního prožívání (jako pro Husserla, ale také pro Kanta), ani ústřední rys lidské existence (jako pro Heideggera), nýbrž chápal jej na prvním místě jako univerzální ontologickou strukturu veškerého bytí, lidského i mimolidského. Když Kohák říká, že podstatou skutečnosti je děj, změna, vývoj, že „skutečnost sama je tok, ne stav“,³³⁸ navazuje tím mnohem více na Whiteheadovu procesuální filosofii než na fenomenologii nebo existencialismus. Zároveň tímto tvrzením poukazuje na evidentní fakt, že vše na světě se od nepaměti neustále pohybuje a vyvíjí, od neživé hmoty přes mikroorganismy, rostliny a živočichy až po celé kontinenty a planetární soustavy. Že celý systém přírody je nekonečná série procesů, že je to

³³⁸ *Domov a dálava*, 1. vyd., s. 304.

všudypřítomná dynamika růstu, pohybu, účelově zaměřené aktivity a vzájemně provázaných interakcí.³³⁹

Ve vztahu k člověku se ovšem problematika času výrazně komplikuje. Jestliže člověk žije zároveň ve dvou řádech bytí – totiž na jedné straně včleněn do vitálního řádu přírody, na druhé straně ale zároveň v možnosti pozvednout se nad svou vlastní přirozenost k mravnímu řádu kosmu –, pak se v jeho bytí také spojují dva různé typy časovosti. Jakožto tvor přírodní a přirozený žije v čase opakujících se přírodních rytmů, které strukturují jeho existenci fázemi spánku a bdění, setby a sklizně, práce a odpočinku: je ponořen do střídajících se cyklů přírody, jež jsou pevně zabudovány i do jeho vlastní tělesnosti.³⁴⁰ Ovšem jakožto svobodný, tj. pozvedající se nad přírodu a vědomý si rozdílu mezi dobrem a zlem, žije člověk zároveň i „odněkud někam“: žije v dějinách, v lineárním čase svého průběžného sebeuskutečňování.³⁴¹

Historismus

Kohák chápal skutečnost samu jako dění, nikoli jako soubor zafixovaných, hypostazovaných podstat.³⁴² Skutečnost je podle něj v jádru dynamická, proměnlivá, neustále se vyvíjí. Tato vnitřní procesualita bytí je pak dvojnásob patrná u živých bytostí, což Kohák opět zvláště vyzdvihuje, když říká, že „život je stávání se, ne stav“.³⁴³ A tak i člověk žije nikoli v nehybném bezčasném, nýbrž v průběžné souvislosti událostí – ať už v rámci přírody a faktického osvětí jakožto bytost vtělená, anebo v rámci kulturních významů a intersubjektivních platností jakožto bytost společenská, resp. duchovní.

³³⁹ Kohák dokonce s odkazem na Whiteheada tvrdí, že i běžné věci je třeba chápat časově jako události, „protože v plynoucím, tj. časovém světě je i věc řetězcem událostí svých výskytů“. Zdar a nezdar „národní“ filosofie, in: *Kopí Dona Quijota*, s. 28.

³⁴⁰ Srov. *Obeň a hvězdy*, s. 301 n.

³⁴¹ Světové ideály, kulturní imperialismus, in: *Kopí Dona Quijota*, s. 96.

³⁴² *Domov a dálava*, s. 341 n.

³⁴³ Tamtéž, s. 342.

Lidská časovost ale zároveň sahá hlouběji. Nejde jen o vnější čas světa, ať už přírodního, nebo duchovně-kulturního. Protože člověk existuje tím zvláštním způsobem, že jest mu žít – že je mu jeho život zůstaven, tj. musí svou existenci uskutečnit, aktivně ji převzít a naplnit –, žije zároveň v časovosti svého vlastního sebeurčení. To má Kohák na mysli, když říká, že čas je zdrojem lidské identity. Že to, kdo jsme, vzniká až v určitém příběhu našeho života³⁴⁴ – což platí jak pro jednotlivá konkrétní já, tak i pro celá lidská společenství, národy apod. Právě tento bytostně časový charakter vlastního „stávání se“ člověka, jeho průběžné vytváření toho, kým je, skrze konkrétní způsob jeho vstupování světa, je podstatou jeho dějinnosti. Člověku jest své faktické bytí naplňovat v přesahu k tomu, co vnímá jako dobré, a tedy jako nadosobně závazné. Tím je do časovosti vnesen základní prvek hodnoty: lidská existence získává své významové naměřování, které se vyjadřuje jako správnost jejího času, jako správnost lidského žití a umírání.³⁴⁵

Proto se Kohák domníval, že naše každodennost má svůj metafyzický, ideální rozměr. Člověk totiž žije nejen ve fakticitě toho, co je, nýbrž dokáže si také představit, co by být mohlo, tedy dokáže žít se zřetelem k nadčasové ideji dobra, se zřetelem ke správnosti skutečnosti samé.³⁴⁶ A jelikož je člověk schopen jakožto tělesná bytost tyto základní hodnotové představy možného také reálně ve světě naplňovat, získává jeho bytí potenciálně dějinný charakter. Bezprostřední přítomný okamžik se pak stává plnohodnotným časovým momentem, tj. vědomým přechodem od minulostně ustavené skutečnosti k ideálním možnostem budoucího, které člověka vyzývají ke svému uskutečnění. Lidská minulost, přítomnost a budoucnost se tím významově propojují, tj. získávají svou vnitřní souvislost jako části určitého dějinného příběhu, který lidé žijí s vědomím své svobody.³⁴⁷

³⁴⁴ *Oheň a hvězdy*, s. 115.

³⁴⁵ Viz tamtéž, s. 115 n.

³⁴⁶ Tamtéž, s. 114; viz též Emanuel Rádl, in: *Kopí Dona Quijota*, s. 60.

³⁴⁷ *Srov. Národ v nás*, s. 155.

Při pohledu do historie Kohák neviděl jen holá fakta, roztroušená jaksi nahodile po časové ose, nýbrž viděl různé způsoby lidského sebeporozumění a sebeuskutečňování ve světě. Zkoumání dějin proto chápal jako zkoumání naplněných a promarněných lidských možností, využitých a promeškaných způsobů lidské seberealizace.³⁴⁸ Zároveň byl ale toho názoru, že totéž platí i naopak, totiž že i náš pohled do historie může být veden pouze z bodu našeho vlastního způsobu sebeporozumění, z našeho vlastního rozhodnutí o tom, kým jsme a kam se chceme ubírat.³⁴⁹ Jinými slovy, naše rozumění dějinám se může díť jen zprostřed naší vlastní dějinnosti. Ani náš pohled do minulosti tedy není statický a definitivní. Celý náš dějinný příběh se s každým jeho dalším vyprávěním přeskládává a znovu obnovuje.³⁵⁰

Ve sféře lidského ducha má přítom minulost obzvláštní důležitost. Náš kulturní svět je ve své podstatě souborem intersubjektivně platných významů, které byly v minulosti člověkem ustaveny a nyní vystupují jako fakta, tedy doslova jako to, co bylo učiněno (z latinského *facere*).³⁵¹ Chceme-li tedy rozumět své přítomnosti, svému světu v jeho aktuální dějinné tvářnosti, nemůžeme se obejít bez znalosti jeho historické konstituce. Nebo řečeno méně technickým slovníkem:

³⁴⁸ Kohák proto popisuje dějiny jako divadlo možností lidského bytí. Viz *Člověk, dobro a zlo*, s. 30.

³⁴⁹ Není jistě překvapivé, že v onom slavném sporu mezi Masarykem a Pekařem (resp. Gollem) se Kohák staví jednoznačně na stranu Masarykovu. Viz *Domov a dálava*, s. 16. Když navíc Kohák na tomto místě říká, že „vzdálené minulosti můžeme porozumět teprve prizmatem prožívané současnosti“, je to téměř doslova Masarykova formulace: „Kdo nerozumí společenskému žití nynějšímu, nerozumí společností starším a starým.“ Tomáš G. MASARYK, *Základové konkrétné logiky: (třídění a soustava věd)*, ed. Jiří OLŠOVSKÝ, Masarykův ústav AV ČR, Ústav T. G. Masaryka, Praha 2001, § 66, s. 94. K základním liniím sporu o smysl českých dějin srov. Miloš HAVELKA, *Spor o smysl českých dějin 1895–1938*, in: *Spor o smysl českých dějin 1895–1938*, ed. Miloš HAVELKA, Torst, Praha 1995, s. 19 nn.

³⁵⁰ Viz *Domov a dálava*, s. 15 n.; srov. též *Člověk, dobro a zlo*, s. 227; nebo Erazim KOHÁK, *Ozvuky české reformace*, in: *Kopí Dona Quijota*, s. 114 n.

³⁵¹ *Idea & Experience*, s. 13. Kohák zde zmiňuje i německé slovo *Tatsache*, které má podobnou etymologii. V češtině zase vidíme analogické navázání slova *skutečnost* na slovo *skutek*. Skutečnost je tak vlastně doslova to, co bylo uskutečněno.

nemůžeme v něm orientovaně žít bez své dějinné paměti.³⁵² Tato historická podmíněnost však neznamená přísnou determinaci. Kohák je přesvědčen, že má-li naše tady a teď své dějinné kořeny, které je třeba znát a chápat, je naším úkolem se z této zaklíněnosti do minulého zároveň vymanit a v novém rozvrhu sami sebe znovu určit.³⁵³ Tím skutečně zásadním pro to, kým jsme, není naše minulost, nýbrž naopak naše budoucnost. Kým jsme, je definováno nikoli primárně tím, odkud jdeme, nýbrž naopak naším rozhodnutím ohledně toho, kam chceme dál směřovat, resp. jaké ideály (tj. hodnoty a myšlenky) chceme sledovat při uskutečňování své současné existence.³⁵⁴

Zde ale narážíme na problém. Vědomá orientace do budoucnosti je totiž zároveň něčím, co v sobě nese i určité riziko. Hrozí nám, že pustíme ze zřetele náš přítomný okamžik, že se budoucnost stane účelem sama o sobě. Místo abychom ji chápali jako otevřené pole našich možností, které jsou definovány svým vztahem k našemu aktuálnímu teď, může být přítomnost zcela znehodnocena a cílem našeho života se stane už jen budoucnost jako taková.³⁵⁵ V jejím jménu pak mohou být přehlíženy a tolerovány i ty nejhorší věci, jež jsou prezentovány jako politováníhodné, leč nevyhnutelné „porodní bolesti“, skrze něž se rodí kýžené budoucí blaho, ráj a království boží na zemi, ať už přímo v náboženské, či jakékoli sekularizované verzi.³⁵⁶

Všechny tyto budoucnostní varianty lidských dějin, náboženské nebo sekulární, považuje Kohák za nepřijatelný historismus. V tomto kontextu pak hovoří o Dějinách s velkým D.³⁵⁷ A je přitom lhostejné, jakou konkrétní podobu na sebe tento historismus bere, jestli je to klasická verze křesťanské eschatologie, anebo jde o verzi komu-

³⁵² Kohák doslova říká: „... dějiny, které jsme přijali od předchozích generací, představují hluboký rozměr, doslova substanci našeho lidství.“ *Oheň a hvězdy*, s. 200 n.; srov. též *Člověk, dobro a zlo*, s. 157.

³⁵³ Viz *Člověk, dobro a zlo*, s. 239.

³⁵⁴ Viz *Domov a dálava*, s. 13; srov. též *Ozvuky české reformace*, in: *Kopí Dona Quijota*, s. 116; nebo *Člověk, dobro a zlo*, s. 225 nn.

³⁵⁵ *Oheň a hvězdy*, s. 215.

³⁵⁶ Viz *Domov a dálava*, 1. vyd., s. 297.

³⁵⁷ Viz např. *Oheň a hvězdy*, s. 203 nn.; srov. též *Člověk, dobro a zlo*, s. 192.

nistickou, nacistickou, kapitalistickou nebo třeba liberální. Dobro, k němuž se takto člověk vztahuje, je vytrženo z přímé vazby na lidské možnosti a je položeno do dějin jako takových.

Problém přitom není s oním ideálním budoucím stavem; přinejmenším některé verze této představy by určitě byly velmi přitažlivé. Nemusí jít pouze o světovládu panské rasy, jako tomu bylo v případě nacismu. Může se jednat i o ideál spravedlivé (beztrždní) společnosti, jako v případě komunismu, nebo o liberální přesvědčení, že dějiny spějí ke stále větší svobodě a demokracii.³⁵⁸ Problém nespočívá v onom budoucím ideálu, nýbrž právě ve víře, že dějiny se vyvíjejí samovolně, tj. ze své vlastní vnitřní logiky a nezávisle na lidech, kteří je uskutečňují.³⁵⁹ Jestliže je dobro přítomno v dějinách samých, respektive je obsaženo v jejich vlastním pohybu, pak člověk přestává být tím, kdo své dějiny svobodně naplňuje, a stává se pouhým prostředníkem, skrze něhož dějiny naplňují samy sebe. Místo aby byl jejich tvůrcem, aby byl takříkajíc aktivním subjektem dějin, stává se jejich obětí, jejich pouhým pasivním objektem. Není divu, že se pak cítí být vůči jejich neúprosné vnitřní dynamice naprosto bezmocný.³⁶⁰

Dnes snad vůbec nejrozšířenější formou historismu je obecná víra v *pokrok* – tedy od dob osvícenství se rozmáhající optimistické přesvědčení, že člověk je přes všechny obtíže na cestě k lepším zítřkům, ať už to má konkrétně znamenat cokoli. Obvykle je tato víra spojena s vágní představou stále většího bohatství a stále dokonalejších technologií, může však na sebe brát i tak vulgární podobu, jakou je třeba přesvědčení, že každá novější věc je automaticky také kva-

³⁵⁸ V této souvislosti zmiňuje Kohák anglického historika Edwarda Gibbona a T. G. Masaryka. Viz *Člověk, dobro a zlo*, s. 192. Stejnou myšlenku ovšem hájí např. i dnes mnohem populárnější Francis Fukuyama. Srov. Francis FUKUYAMA, *Konec dějin a poslední člověk*, přel. M. Prokop, Rybka, Praha 2002.

³⁵⁹ Kohák v této souvislosti hovořil o představě, že „dějiny spějí“. Viz např. *Člověk, dobro a zlo*, s. 192.

³⁶⁰ Srov. myšlenku o odcizování se své vlastní lidskosti, které Kohák popisuje tak, že „člověk přestává být subjektem a stává se objektem života“. Neboli rezignuje na své sebeuskutečnění. Viz Filosofický smysl Československého jara 1968, s. 35.

litnější, nebo přinejmenším elegantnější a vkusnější (móda).³⁶¹ Co je starší, je samo sebou už zastaralé a překonané – což se nemusí týkat jen průmyslových výrobků, ale třeba i umění, politických konceptů nebo filosofie. Podle Koháka je i toto vlastně starou formou historismu, kdy polarita dobra a zla je vztažena nikoli k člověku, nýbrž je jednoduše ztotožněna s dějinami samými, či přesněji s umístěním dané události na časové ose: co je novější, je automaticky i lepší.³⁶² Rozvoj lidské kultury je pak spojen s představou neustálého vývoje a progresivních změn – flexibilita, dynamičnost, to jsou dnešní ideály, ať už individuální, nebo celospolečenské.

Za vůbec nejnebezpečnější linii z této celkové víry v pokrok Kohák považoval stále zvyšování blahobytu, resp. představu o nutnosti ekonomické expanze, neustálého ekonomického růstu.³⁶³ Proti tomuto konceptu vznáší Kohák dvě námitky. První z nich je psychologická: vzestup konzumu, tj. individuální hmotné spotřeby, s sebou v žádném případě nenese také větší spokojenost. Ta je podle něho vázána spíše na uznání druhých lidí, na vědomí vlastní důstojnosti a důležitosti, nikoli primárně na užívání stále luxusnějších výrobků.³⁶⁴ Mimochodem i Veblenova slavná teorie o okázalé spotřebě upozorňuje na stejný fenomén, totiž že bohatství je pro většinu lidí v podstatě jen prostředkem k dosažení společenského uznání.³⁶⁵ Kohák jde ve své argumentaci ovšem ještě dále. Tvrdí, že ve skutečnosti je tomu přesně naopak, totiž že stále stupňování individuální spotřeby, na kterou je vázán celkový ekonomický růst, je možné jen skrze stále stupňování nespokojenosti. Jsou to totiž právě nespokojení lidé, kteří – pobízení všudypřítomnou reklamou – si potřebují kupovat stále

³⁶¹ *Domov a dálava*, s. 124 nn.; viz též *Člověk, dobro a zlo*, s. 191 n.

³⁶² *Domov a dálava*, s. 123 n.; srov. též *Obeň a hvězdy*, s. 207. Dlužno doplnit, že představy staromilců a konzervativců, že lepší je naopak to, co je starší, je úplně stejný historismus, jen s opačným znaménkem. Viz tamtéž, s. 210.

³⁶³ *Člověk, dobro a zlo*, s. 216; srov. Příroda, „pokrok“ a protiklad, in: *Kopí Dona Quijota*, s. 190.

³⁶⁴ *Domov a dálava*, 1. vyd., s. 298.

³⁶⁵ Viz Thorstein VEBLEN, *Teorie zabálčivé třídy*, přel. J. Orgocká, SLON, Praha 1999.

něco nového.³⁶⁶ Člověk vyrovnaný a spokojený utrácí jen velmi málo (jestli vůbec) za technologické novinky, za výstřelky poslední módy a za spotřební zboží vůbec. Životní spokojenost se s konzumní mentalitou navzájem vylučuje.

Druhá Kohákova námitka je ekologická: mantra neustálého ekonomického růstu ohrožuje ve svých důsledcích život na této planetě.³⁶⁷ Vzhledem k omezenosti přírodních zdrojů je konzumní ideál myslitelný jen tehdy, jestliže není univerzální, tj. nepodílí se na něm příliš mnoho lidí.³⁶⁸ Jakmile se ale stane globálním kulturním hybatelem, přestává být devastace životního prostředí věcí jednotlivých lokalit a narůstá do celoplanetárního problému. Ničení biotopů, vymírání živočišných druhů, slábnutí ozonové vrstvy, kácení tropických pralesů, znečišťování a plundrování oceánů, zamořování vzduchu exhaláty, vzrůstající sucha, nebývalý nárůst požárů po celé planetě atd., to všechno jsou přímé důsledky lidské činnosti, která je motivována (a zároveň i omlouvána) požadavkem neustálého ekonomického růstu, resp. stále větších zisků.³⁶⁹ A tak i naší civilizaci hrozí to, co postihlo všechny civilizace předchozí, totiž že zanikne v důsledku narušení svých environmentálních předpokladů. Jak Kohák podotýká, „není to nic nového, jen dnes to hrozí celosvětově“.³⁷⁰

Kohák proto občas přirovnával dnešního člověka k cestujícím na Titaniku. Tímto obrazem chtěl vykreslit možnost, že ač se třeba dnes máme dobře a užíváme si veškerý komfort luxusní plavby, směřujeme nezadržitelně k ledové křižance, na niž dříve nebo později narazíme.³⁷¹ Protože my dnes víme, jak tento příběh v roce 1912 skončil, může se nám zdát tehdejší optimismus a bezstarostnost cestujících až zarážející. Ovšem dnešní člověk se chová ještě podivněji. Kdyby

³⁶⁶ *Zelená svatozář*, s. 80 n.; viz též *Domov a dálava*, s. 25 n.

³⁶⁷ *Zelená svatozář*, s. 79 n.

³⁶⁸ *Člověk, dobro a zlo*, s. 19.

³⁶⁹ Viz *Příroda*, „pokrok“ a protiklad, in: *Kopí Dona Quijota*, s. 183 nn.

³⁷⁰ *Domov a dálava*, s. 325; viz též Erazim KOHÁK, *Ekologické povědomí: třetí rozměr*, in: *Kopí Dona Quijota*, s. 202.

³⁷¹ *Člověk, dobro a zlo*, s. 193 nn.

mělo být toto přirovnání k Titaniku přiléhavé, museli bychom do celého výjevu ještě přimyslet, že z lodního ampliónu se co deset minut ozývá varování před ledovou krou a upozornění na pravděpodobnou srážku. A přesto zůstává většina cestujících v bezstarostném klidu, u svého pohoštění a zábavy, v nezlomném přesvědčení, že tato varování jsou buď účelová lež, anebo že to nějakým zázrakem přece jen dobře dopadne. Snad proto Kohák později svou metaforu změnil a místo o Titaniku mluvil o „posádce horkovzdušného balónu, která trhá cáry látky z balónu, aby si vystlala gondolu pro větší pohodlí“.³⁷² Optimistické přesvědčení, že zítra *musí* být lépe než dnes, je v nás zakořeněné tak hluboko, že prostě odmítáme vzít na vědomí blížící se klimatický kolaps, který svým jednáním připravujeme.

Jestliže si podle Koháka máme zachovat šanci na přežití, nemůžeme rezignovat na své vlastní sebeuskutečňování skrze dějiny, tj. nemůžeme oslyšet výzvu k životu plně lidskému. Nezbyvá nám než vzdát se utkvělé představy, že se můžeme prostě jen svěřit do rukou anonymního dějinného pohybu, který nás s neomylnou jistotou přivede k lepším zítřkům. Dějiny se nedějí samy od sebe, nezávisle na nás. Nespějí ani ke stále většímu blahobytu, ani ke stále větší demokracii a svobodě. Samy o sobě totiž nespějí vůbec nikam. Jsou otevřené, tj. spočívají v rukou lidí, jež je uskutečňují. Mohu se vyvíjet jak k lepšímu, tak i k horšímu. Či náboženskou metaforou: mohou směřovat nejen ke spáse, ale také k apokalypse, tedy k naprostému vyčerpání a zániku. Jakým směrem se budou vyvíjet, závisí pouze na nás, tedy na naší morální představě o tom, co je dobré a co zlé, resp. jaké cíle chceme svým jednáním sledovat a uskutečňovat.³⁷³

Kohák tedy s historismem souhlasí v tom, že lidskou dějinnost nelze myslet bez určitého hodnotového náboje. Tuto hodnotovost ovšem chápe oproti historismu jiným způsobem. Je pravda, že má-li mít lidské bytí v čase nějaký smysl, musí se vztahovat k dobru, tj. k nějakým idejím, které zakládají jeho rozvrhování do budoucna.

³⁷² *Domov a dálava*, 1. vyd., s. 310; srov. též *Kdo jsme? Kam kráčíme?*, in: *Kopí Dona Quijota*, s. 21.

³⁷³ *Člověk, dobro a zlo*, s. 220 nn.

Toto dobro ale nikdy není prostě *identické* s budoucností. A to proto, že v Kohákově pojetí vůbec neleží na časové ose. Sféra norem a ideálů stojí takříkajíc mimo čas. Kohák zde používá náboženskou metaforu, když tuto sféru popisuje jako oblast věčnosti – toho, co je nadčasové, k čemu se člověk vztahuje jakožto k poslednímu horizontu všeho smyslu, co tedy chápe jako *ideální* úběžník veškeré žité skutečnosti.³⁷⁴ Lidská dějinnost, jak jí Kohák rozumí, je tak svou podstatou – řečeno Kierkegaardovými slovy – protínáním času a věčnosti, tedy faktického a ideálního: člověk začíná žít dějinně v okamžiku, kdy začne přebírat a uskutečňovat své faktické bytí v čase se zřetelem k tomu, co vnímá jako univerzální a nadčasové.³⁷⁵ V tom okamžiku začíná věčnost vstupovat do času, a to tím způsobem, že tento lidský čas normuje a naplňuje významem.³⁷⁶

Z této perspektivy se pak historismus – ať už v jakékoli ze svých forem – ukazuje jako upadlá, vulgarizovaná verze autentické dějinnosti. I historismus se vztahuje k věčnosti jako k poslednímu časovému úběžníku, ovšem tím způsobem, že ji klade do budoucnosti: věčnost je to, k čemu čas spěje.³⁷⁷ Není to tedy ono nadčasové, jež řídí naše faktické bytí ve světě, nýbrž je to stav budoucí dokonalosti (náboženskou metaforou „království boží“), k němuž se člověk stále více přibližuje. Odtud se pak odvíjí představa budoucí spásy, jež na sebe může brát podobu nábožensko-eschatologickou nebo se prosazuje v různých sekulárních variantách: například jako představa dokonale spravedlivé společnosti, dokonalého technického ovládnutí přírody nebo dokonalého blahobytu.

Když Kohák naproti tomu tvrdí, že věčnost leží mimo čas, chce tím říci, že ji nelze identifikovat s žádným časovým rozměrem, neboť je ve své podstatě základem lidské časovosti vůbec. Že věčnost leží

³⁷⁴ Viz *Oheň a hvězdy*, s. 246 nn.

³⁷⁵ Zdar a nezdar „národní“ filosofie, in: *Kopí Dona Quijota*, s. 27; viz též Erazim KOHÁK, Proč Masaryk, proč Hromádka?, in: *Kopí Dona Quijota*, s. 132.

³⁷⁶ „Bytí je průsečíkem věčnosti a času, jehož místem může člověk být. Výsadou a úkolem člověka je rozeznat a sehrát věčnost v čase.“ *Oheň a hvězdy*, s. 255.

³⁷⁷ Tamtéž, s. 206.

mimo časovou osu, znamená, že se potenciálně protíná s časem v každém okamžiku. Věčnost tedy není nějaký budoucí stav věcí, nýbrž je to perspektiva naší orientace tady a teď, z níž rozvrhujeme své konkrétní faktické možnosti, a to neustále. Tímto vztahem k nadčasovému není přítomnost znehodnocena, právě naopak, získává absolutní důležitost.³⁷⁸ Věčnost je horizont, z něhož uskutečňujeme a naplňujeme své aktuální bytí v čase. Člověk proto nikdy nemůže být pouhým objektem dějin. Je naopak jejich subjektem, jejich význačným nositelem. Neboť právě lidská existence je oním místem, v němž se čas a věčnost vzájemně protínají.³⁷⁹ Věčnost může vstupovat do světa jen jako norma lidského žití, jako absolutní perspektiva lidského vztahování se ke světu.

Velký příběh

Má-li být ovšem naše vyrovnání se s historismem skutečně poctivé, pak je zároveň třeba, abychom porozuměli i jeho obrovské přitažlivosti, tedy abychom porozuměli oné síle a významu, který tento pohled na lidské bytí v dějinách měl a stále má. Jestliže je historismus v různých svých variantách něco, čemu měl evropský člověk tendenci podléhat přinejmenším posledních tři sta let, pak se v jeho základu musí skrývat něco, co s člověkem nějak podstatně rezonuje, co nějak vystihuje a pokrývá jeho základní potřebu dějinnosti.

Jak již bylo řečeno, lidské bytí v čase má ze své podstaty charakter přechodovosti, tj. je určitým nasměrováním z minulosti do budoucnosti. Člověk musí souvislost mezi svou minulostí a budoucností aktivně ustavovat tím způsobem, že o svém bytí vypráví určitý příběh. Tím významově propojuje různé časové okamžiky, tj. spojuje svou minulost, přítomnost a budoucnost do celkové jednoty času, v níž nalézá (či přesněji vytváří) pochopení sebe sama.³⁸⁰ Historismus ve

³⁷⁸ *Člověk, dobro a zlo*, s. 98.

³⁷⁹ Viz tamtéž.

³⁸⁰ Srov. *Oheň a hvězdy*, s. 115.

všech svých konkrétních formách pak poskytoval člověku právě to, totiž představu o smyslu lidského bytí, který na sebe bere podobu určitého příběhu, neboli odpovídá na otázku „odkud“ a „kam“ celé lidské existence. Všechny varianty historismu jsou tak svou podstatou variantami nějakého „velkého příběhu“, jehož vyprávěním člověk řídí svůj každodenní praktický život, a tím i určuje své bytí v dějinách.³⁸¹

Kohák přitom poukazuje na to, že představa velkého příběhu vyrostla původně z křesťanství, resp. ze staré židovsko-křesťanské tradice. Bylo to příběh po staletí orientující celou Evropu, totiž že dějiny směřují ke spáse, resp. k poslednímu soudu, jehož absolutní perspektivou je třeba poměřovat veškeré lidské konání.³⁸² Zároveň ale Kohák upozorňuje, že spásu neměly přinášet dějiny samy. Spásné v této představě nebyly dějiny, nýbrž Bůh, který do dějin vstupuje, a to neustále.³⁸³ Či ještě jinou metaforou, že království boží nečeká někde v budoucnu, nýbrž je už zde mezi námi.³⁸⁴ Tak alespoň Kohák popisuje původní, autentický smysl křesťanské zvěsti. Člověk naplňoval svou existenci tím, že vstupoval do světa a organizoval jej se zřetelem k absolutnu, resp. k vertikálnímu rozměru skutečnosti. To byl onen praktický rámec, v němž bylo člověku třeba neustále rozhodovat mezi dobrem a zlem – tedy mezi lidským sebenaplněním, které se dělo v přesahu k Bohu, a mezi cynismem a rezignací, tedy odvrácením se od Boha, jež se tradičně označovalo slovem „hřích“.³⁸⁵

Kohák samozřejmě není nijak originální, když upozorňuje, že všechny moderní verze historismu jsou jen sekularizovanou a zjednodušenou podobou tohoto židovsko-křesťanského příběhu o dějinné spáse.³⁸⁶ Protože bez nějaké představy o smyslu života člověk prostě nemůže žít, objevuje se po rozpadu tradičního křesťanského narativu vidina nějakého alternativního vykoupení, ať už skrze ideál sprá-

³⁸¹ *Domov a dálava*, 1. vyd., s. 289 nn.

³⁸² Tamtéž, s. 309 n.

³⁸³ *Oheň a hvězdy*, s. 209 n.

³⁸⁴ *Člověk, dobro a zlo*, s. 98.

³⁸⁵ Tamtéž, s. 104.

³⁸⁶ Srov. *Domov a dálava*, s. 318 n.

vedlosti (komunismus), ideál svobody (liberalismus), či prostě jen skrze bohatství a hmotný komfort (kapitalismus). Proto Kohák říká, že „novověk od věku revolucí a od dob osvícenství bychom ... mohli považovat v jeho úsilí za věk hledání smyslu – a v jeho důsledku za věk ideologií“.³⁸⁷ Je si přitom dobře vědom, že tento možný zvrat v ideologii se netýká pouze moderních variant historismu, nýbrž byl přítomen už v křesťanství samém, když se víra v (toho pravého) Boha neustále hrozila zvrhnout v dogma, které má být zaštiťováno a prosazováno světskou silou.³⁸⁸

Jestliže je ale historismus jakožto určitý „velký příběh“ vyjádřením něčeho, co patří k vlastní podstatě evropského lidství,³⁸⁹ pak odkud se vůbec bere ona možnost, že člověk je skrze něj naopak připraven o horizont svých vlastních možností a stává se pouhým pasivním dějinným objektem? Jak to, že se potřeba nějakého celkového orientujícího smyslu může změnit v ideologii? Zdá se, že v základu tohoto osudového převratu stojí člověk sám. Dochází k němu v okamžiku, kdy velký příběh přestane být pojímán ve vztahu k lidské svobodě, tedy jako základ mezilidské rovnosti před sdíleným ideálem, a je zneužit jako nástroj moci, tj. začne legitimovat vládu člověka nad člověkem. Místo aby sloužil jako významový rámec sdíleného sebenaplnování v čase, je oděn do podoby dějinné *nutnosti*, jíž člověk podléhá, ať se mu to líbí, nebo ne.

Těchto zvratů nejrůznějších ideálů v ideologie můžeme najít v evropských dějinách plno. Máme bezpočet příkladů, kdy se ve jménu spravedlnosti děly ty nejhorší případy bezpráví nebo kdy byly svoboda a demokracie vnučovány „zaostalejším“ národům pomocí vojenských intervencí a dlouhodobé okupační správy.³⁹⁰ Tento paradox dal

³⁸⁷ Tamtéž, s. 312.

³⁸⁸ Tamtéž, s. 321 n.; srov. též *Pražské přednášky*, s. 77.

³⁸⁹ Za tři hlavní *ideální* charakteristiky evropského lidství Kohák považuje 1) život v dějinách, 2) život v rozumu a 3) život ve svobodě. Viz Světové ideály, kulturní imperialismus, in: *Kopí Dona Quijota*, s. 96 n.

³⁹⁰ V případech komunistických režimů je tento zvrat tak očividný, že jej netřeba podrobněji dokumentovat. Kohák ovšem upozorňoval na to, že k podobným zvr-

ve druhé polovině dvacátého století vzniknout radikální myšlenka, že je třeba úplně skoncovat se všemi velkými příběhy, tj. se všemi ideologiemi, jež se ze své podstaty vždy legitimují vztahem k nějakému univerzálnímu lidskému ideálu.³⁹¹ Neexistuje žádná poslední pravda, v jejímž jménu by bylo možné řídit lidské pobývání na světě. „Pravda je fašismus“ neboli pouhý mocenský nástroj, jak Kohák zkráceně parafrázuje hlavní tezi postmoderního myšlení.³⁹² Lidská emancipace má od nynějška spočívat v tom, že člověk si uvědomí ideál svého vlastního sebeuskutečnění jako utopický a rezignuje na něj. Nedospěje tak sice k žádnému dobru, ale jednoznačně se zbaví všeho zla. Veškeré lidské zlo totiž v tomto pohledu spočívá právě v tom, že člověk o nějaké dobro vůbec ještě usiluje.

A tak se posledním cílem lidského bytí na světě postupně stává pouhý blahobyť, resp. neustálé zvyšování spotřební úrovně. Právě tímto způsobem mají být nyní vyřešeny všechny problémy. Skrze neustálé stupňování bohatství vymizí údajně bída, války, zločiny a nastane blažený stav dokonalé spokojenosti.³⁹³ Od renesance se rozvíjející přírodovědný objektivismus, který zredukoval přírodu na pouhou zásobárnu surovin, a ekonomismus, který nastupuje v polovině století dvacátého a redukuje člověka na pouhého konzumenta, jemuž je tato příroda k volnému upotřebení, se začínají skvěle doplňovat.³⁹⁴ Ostatně není náhoda, že jak objektivismus, tak ekonomismus jsou postaveny na čistě matematické metodě. Právě matematika se zdá být tím, co je dokonale nezávislé na veškerých lidských ideálech a metafyzických představách o smyslu světa jakožto celku. Stupňování

tům dochází i v systémech kapitalistických, jak je vidět třeba na USA, které v případě potřeby neváhaly ve dvacátém století „vyvážet demokracii na tancích,“ maje tím na mysli vojenské intervence do Koreje, Vietnamu, Iráku, Afghánistánu atd. Viz např. Světové ideály, kulturní imperialismus, in: *Kopí Dona Quijota*, s. 90.

³⁹¹ Srov. *Domov a dálava*, s. 323.

³⁹² *Pražské přednášky*, s. 25.

³⁹³ *Domov a dálava*, s. 324; viz též *Zelená svatozář*, s. 82.

³⁹⁴ Viz *Zelená svatozář*, s. 86; srov. též *Ozvučky české reformace*, in: *Kopí Dona Quijota*, s. 114.

bohatství a rozvoj nových technologií se zdá být jedinou zaručenou ochranou vůči všem ideologiím.

Kohák měl ovšem za to, že touto konzumní lhovostí, jež je navázána na nebyvalou prosperitu euroamerického světa po druhé světové válce, začíná člověk přicházet zároveň o něco naprosto zásadního – totiž o svou autentickou dějinnost. Proto příležitostně popisoval konzumního člověka jako člověka, který nevrhá žádný stín, popř. jako člověka bez duše.³⁹⁵ Tím v podstatě tvrdil, že člověk orientovaný jen na stále větší bohatství přestává být člověkem v plném slova smyslu a proměňuje se v pouhého průmyslového velkovýrobce a velkospotřebitele, tedy v jakéhosi čistě animálního tvora. Co ho nadále odlišuje od jiných živočichů, už není jeho lidství, zvláštní a pouze jemu přináležející způsob bytí, nýbrž jen a pouze disponibilní technika.³⁹⁶ Stává se z něho pouhé *animal laborans*, tvor předdějinný v Patočkově smyslu – jen s tím rozdílem, že primitivní ruční nástroje předhistorických lidí jsou nahrazovány výkonnými hydraulickými stroji, počítači a nanotechnologiemi.³⁹⁷ Člověk se noří do zapomenutosti na celek světa, jehož zdroje zároveň ve vzrůstajícím tempu vyčerpává, a tím odsuzuje sám sebe k fyzickému zániku.

Za povšimnutí přitom stojí, jak chatrná jsou teoretická východiska postmoderní filosofie, na niž se tento konzumní světonázor odvolává. Její hlavní slabinou je, že nedokáže rozlišit mezi *ideálem* jakožto něčím bytostně lidským, něčím, co je nutnou podmínkou smysluplnosti času, a *ideologií* jakožto perverzím, tj. zpředmětněním tohoto ideálu a jeho mocenským zneužitím. Jelikož postmoderní představa o konci všech ideologií v sobě nese tuto hlubokou nejasnost, vytváří ideový a světonázorový rámec, v němž jsou hlavní žité významy nakonec úplně převráceny: z přesvědčení, že žádná univerzální pravda neexistuje, se stává nová univerzální pravda, a odvržení

³⁹⁵ *Domov a dálava*, s. 25; srov. též Kdo jsme? Kam kráčíme?, in: *Kopí Dona Quijota*, s. 14.

³⁹⁶ Filosofický smysl Československého jara 1968, s. 33 n.

³⁹⁷ Viz *Domov a dálava*, s. 304 n.

všech emancipačních ideálů je představeno jako nový emancipační ideál. Nebo řečeno ještě jinak: onen radikální požadavek, že je třeba důsledně vymýtit všechny ideologie a omezit se jen na ekonomický růst a vědecko-technický pokrok, se stává novou ideologií – ideologií konzumerismu.³⁹⁸ Tím, co nás zaručeně dovede k lepším zítřkům, je nyní už jen stále větší bohatství.³⁹⁹

Postmoderní vyprávění o konci velkých příběhů se tak vlastně stává jen novou variantou velkého příběhu, ovšem na rozdíl od většiny dřívějších variantou vyprázdněnou, či Kohákovými slovy, variantou „neproduktivní“. ⁴⁰⁰ Jeho podstatou je zdiskreditování všech hodnot a ideálů, jež by mohly sloužit jako orientační body na lidské cestě časem. A tak je v něm člověk znovu vydán napospas anonymním mocenským mechanismům a dějinným (tj. nyní především ekonomickým) „nutnostem“, bez možnosti nalézt v životě nějaký autentický smysl. Snad jen s tím rozdílem, že tento (post)moderní příběh oproti všem dřívějším halí zároveň celý svět do naprosté významové vyprázdněnosti. Kohák ji označuje jako „velké NIC“, které nyní vstupuje do toho nejzákladnějšího prostoru, jež byl dříve zaplněn smysluplnou lidskou činností. „NIC proč žít, NIC čemu věřit, tolik jídla a NIC, co by živilo srdce a mysl.“⁴⁰¹ Zdá se, že je to tato hluboká ohrožující nicota, před níž chce dnešní člověk utéci svou okázalou spotřebou, zábavou a kariérními úspěchy.⁴⁰² Ovšem zřejmě marně, alespoň pokud je pravda to, co Kohák zmiňuje na jiném místě, totiž že „člověk snese skoro nekonečné strádání, pokud má smysl, ale ustojí jen velmi málo nesmyslného blahobytu“.⁴⁰³

Konzumerismus jako moderní verze historismu má tak ve svých důsledcích dvě navzájem protichůdné strany, které jsou ale dokonale komplementární. Na jedné straně je to obrovský vzestup moderní pří-

³⁹⁸ *Zelená svatozář*, s. 148; viz též *Domov a dálava*, s. 324.

³⁹⁹ *Zelená svatozář*, s. 80.

⁴⁰⁰ *Domov a dálava*, 1. vyd., s. 302.

⁴⁰¹ *Domov a dálava*, s. 305.

⁴⁰² Viz *Zelená svatozář*, s. 80 n.

⁴⁰³ *Oheň a hvězdy*, s. 214; viz též *Zelená svatozář*, s. 83; nebo *Selves, People, Persons*, in: *Selves, People, and Persons*, s. 24.

rodní vědy a s tím spojený technologický pokrok,⁴⁰⁴ které dnes už ale nejsou účelem samy o sobě, nýbrž slouží mocnosti nejvyšší a poslední, totiž ekonomickému růstu. Má-li dnes věda ještě nějaké „veřejné poslání“, pak je to vývoj inovací a nových technologií, které mohou následně figurovat jako tržní komodity. Někdejší vědecký étos, živý ještě před sto lety, jehož motivací bylo překonávat pověřčivost a kulturní zaostalost ve jménu pokroku a vyššího, modernějšího lidství, se dnes stává pouhou platformou pro generování zisků. Náš vyprázdněný „objektivní svět“ je tak ze své podstaty světem, v němž jediným hodnotovým kritériem jsou ekonomické parametry a pragmatické kalkulace toho, co lze prodat nebo koupit. Je to svět, v němž fungují ekonomie, věda a technika v dokonalé harmonii a vzájemné symbióze.⁴⁰⁵

Tento svět je však přes svou „objektivitu“ ohrožen nejrůznějšími ideologiemi více než kdy dříve, neboť základní potřeba orientace a nutnost řešit přetrvávající sociální a politické problémy na národní i mezinárodní úrovni nikam nezmizely. Jelikož ale objektivismus na tyto problémy nenabízí žádné odpovědi, ke slovu se dostávají nejrůznější ideologie starého typu (obvykle národnostně nebo nábožensky orientované), jež jsou svou podstatou populistické a postavené výlučně na emocích.⁴⁰⁶ Stálý technologický a ekonomický pokrok tak doprovází vzestup iracionality a primitivismu jako jeho nutný protipól. Ve světě, který přestal mít svůj vlastní, sobě samému inherentní smysl, stávají se strach a nedůvěra základními lidskými prožitky.⁴⁰⁷ A tak i ve stále bohatších společnostech dochází k renesanci auto-

⁴⁰⁴ Není náhoda, že základní metodou moderní přírodní vědy je experiment, jenž je svou podstatou založen na praktickém ovládnutí přírodních jevů, tzn. sama metoda přírodní vědy v sobě nese už zárodek techniky. Viz *Člověk, dobro a zlo*, s. 184. Srov. též Arnold GEHLEN, *Duch ve světě techniky*, přel. M. Žilina, Svoboda, Praha 1972, s. 35.

⁴⁰⁵ K tématu vnitřní provázanosti ekonomie, vědy a techniky v moderním světě a jejich srůstání do jakési vševládající „superstruktury“ viz GEHLEN *Duch ve světě techniky*, s. 35 n. Srov. též Svět teorie, svět života, in: *Kopí Dona Quijota*, s. 195.

⁴⁰⁶ Viz *Domov a dálava*, 1. vyd., s. 301 n.; srov. též *Domov a dálava*, s. 307 n.

⁴⁰⁷ Srov. *Domov a dálava*, s. 307 n.; viz též Svět teorie, svět života, in: *Kopí Dona Quijota*, s. 196 n.

ritářských politických systémů, vybudovaných kolem nějaké charismatické vůdcovské postavy, jejímž programem je hledání a potírání „nepřítele“; což je kategorie, do níž lze dosazovat dle libosti – od Evropské unie přes ekologické nebo občanské aktivisty až k uprchlákům, Romům, gayům, černochům, anarchistům atd.

Je zřejmé, že postmoderní příběh o konci všech velkých příběhů ve své emancipační roli selhává. Čím jej ale nahradit? Kohák si myslí, že na prvním místě je třeba pochopit velký příběh jako nutný regulativní ideál, který vytváří základní referenční rámec pro lidské vztahování se ke světu. Že člověk bez nějakého velkého příběhu, bez nějaké představy o tom „kým“ je, prostě nemůže dost dobře existovat.⁴⁰⁸ Jelikož se ale všechny velké příběhy v minulosti zdiskreditovaly, vzniká pro člověka nový, náročnější úkol: už nemůže žít skrze nějaký velký příběh samozřejmě a neproblematicky (tj. se slepou důvěrou v samovolný pohyb dějin), nýbrž s plným vědomím, že tento příběh sám vytváří. Nemá-li se znovu zvrhnout v ideologii, je třeba jej budovat otevřeným způsobem, tj. reflektovaně, ve stále se obnovující univerzální diskusi. A stejná pluralita musí platit i o ideálech a hodnotách, kolem nichž se celé vyprávění buduje.⁴⁰⁹ Člověk nikdy nežije podle jedné jediné hodnoty, nýbrž různá dobra a zla se vzájemně proplétají a vytvářejí tak celek světa, v němž člověk musí volit, a to s jasným vědomím, že se v této volbě může i přes své nejlepší úsilí mýlit, že jeho volba nepovede k zamýšleným výsledkům. Přesto se však z této volby nemůže vymanit. Musí ji činit stále znovu a musí za ni neustále přebírat odpovědnost. Co Kohák nabízí, je tak vlastně jakýsi „superpříběh“: naplňování příběhu o velkém příběhu.

Ani ten se ale neobejde bez nějakého vůdčího ideálu, bez nějaké ústřední hodnoty, která dá lidskému pobývání na světě smysl a směr. Na kterou hodnotu se ale z těch mnoha zaměřit? Existuje něco takového jako hodnota poslední a nejvyšší? Kohák věří, že ano. Ačkoli se v lidském světě různá dobra a zla navzájem proplétají, neznamená to, že by tyto hodnotové polarities byly arbitrární, pouze relativní. Jsou

⁴⁰⁸ *Domov a dálava*, 1. vyd., s. 301.

⁴⁰⁹ Tamtéž, s. 327.

pevně strukturované v tom smyslu, že se nakonec všechny nějakým způsobem odvozují od základního hodnotového axiomu: vše co je, vše co existuje, usiluje o své zachování. Bytí, tj. veškerý jsoucí svět s celým systémem života, je poslední hodnotou, která už není odvozená z ničeho dalšího, a v tomto smyslu je tedy absolutní.⁴¹⁰ Právě tuto univerzální hodnotu Kohák nabízí jako centrum nového velkého příběhu a popisuje jej jako „paradigma ekologické odpovědnosti“.⁴¹¹ Seberealizace člověka v dějinách je v něm pochopena jako příběh lidského vztahování se k celku světa, které se odehrává v základním napětí mezi potřebou lidského sebe-rozvinutí a naléhavou potřebou sebe-zachování. Náš pohled na dějiny se tak vlastně stává dramatickým příběhem o možnosti naplňovat vlastní lidství v celkovém ekologickém rámci, tj. dlouhodobě udržitelným způsobem.⁴¹²

Víra

Kohák byl vychován v evangelické náboženské tradici. Celý jeho život byl prostoupen vírou v klasickém smyslu, která zahrnovala každodenní náboženské úkony jako modlitby, čtení z Bible i pravidelnou účast na bohoslužbách. Jeho víra byla ovšem zároveň silně reflektovaná. Kromě oné vnější, viditelné podoby představoval náboženský prožitek i jedno z klíčových témat jeho filosofických úvah, a to ve dvojitým smyslu. Za prvé se opakovaně zamýšlel nad různými polohami křesťanství jakožto kulturně-ideového fenoménu, který je spletitý a vícevrstevnatý jako všechny komplexní dějinné útvary. V této linii většinou tematizoval základní myšlenkové pilíře raného křesťanství⁴¹³ (v návaznosti na starší židovskou tradici a zároveň v opozici ke stoicismu, jenž byl v Římě prvních století jeho nejvýznačnější

⁴¹⁰ *Zelená svatozář*, s. 88; viz též *Svoboda, svědomí, soužití*, s. 192; *Oheň a hvězdy*, s. 70 nn.; nebo *Pražské přednášky*, s. 58.

⁴¹¹ *Domov a dálava*, 1. vyd., s. 311; viz též *Člověk, dobro a zlo*, s. 236.

⁴¹² *Pražské přednášky*, s. 105 nn.

⁴¹³ *Člověk, dobro a zlo*, s. 85 nn.

alternativou)⁴¹⁴ a pak zejména reformaci, jejíž ústřední ideje považoval za klíčové pro rozvoj moderní demokracie.⁴¹⁵ Jistě není překvapivé, že právě reflexe křesťanské víry, tj. jejích vnitřních napětí a víceznačností, sloužily Kohákovi často jako hlavní nástroj při interpretaci evropských dějin až do současnosti.

Druhý směr Kohákova přemýšlení o víře byl ovšem důležitější a oproti tomu prvnímu i v jistém ohledu základnější. V této linii nešlo Kohákovi pouze o křesťanství, nýbrž o fenomén víry jako takový, či přesněji řečeno, o fenomenologii náboženského prožitku.⁴¹⁶ Ten pro něho nebyl vázán na náboženskou věrouku, přinejmenším ne nutně, byť Kohák zároveň upozorňuje, že vyjádření náboženského prožitku v nějakém uceleném ideovém systému lze pozorovat všude po světě napříč celými dějinami – a že jde v tomto smyslu o univerzálně lidský fenomén.⁴¹⁷ Kohák se chtěl dostat hlouběji, až na onu základní úroveň, kde má prožitek víry své – třebaže ještě nerozvinuté a neartikulované – kořeny. Jde mu o víru, která ještě není definována žádným konkrétním věroučným obsahem, nýbrž ozývá se v ní (před-pojmovým způsobem) svět jakožto *kosmos*, tedy jako uspořádaný celek bytí, jehož je člověk nedílnou součástí. Kohák se domníval, že v tomto původním sebereflexivním smyslu je víra jakožto celková metafyzická perspektiva spojena s lidskou existencí jako takovou.⁴¹⁸

⁴¹⁴ Srov. Tillichovu tezi, že „v západním světě je stoicismus jedinou skutečnou alternativou křesťanství“. TILlich, *Odvaha být*, s. 10. Více ke vztahu a v jistém ohledu i příbuznosti raného křesťanství a stoicismu viz *Člověk, dobro a zlo*, s. 85 nn.; nebo též *Oheň a brvězdy*, s. 140 nn.

⁴¹⁵ *Člověk, dobro a zlo*, s. 147 nn. Tímto pohledem se Kohák opět velmi blíží Marykovi, jehož ovšem v této souvislosti nezmiňuje.

⁴¹⁶ Viz Kohákovo rozlišení mezi *vírou* jakožto základním prožitkem a *náboženstvím* jako pojmovou (filosoficko-teologickou) artikulací tohoto prožitku, která je vždy až odvozená, resp. druhotná. *Pražské přednášky*, s. 67 nn.; viz též *Zelená svatozář*, s. 69. K téže myšlence srov. Ladislav HEJDÁNEK, *Atheismus a otázky nové interpretace*, in: *Filosofie a víra*, s. 36 nn.

⁴¹⁷ *Pražské přednášky*, s. 74 n.; srov. též *Člověk, dobro a zlo*, s. 37.

⁴¹⁸ Srov. Tillichovu ontologicko-existenciální analýzu pojmu odvahy v jeho knize *Odvaha být*, kde Tillich přistupuje k víře právě tímto způsobem. V konkrétním vypracování se však Kohákovo pojetí od toho Tillichova v řadě ohledů liší.

Takovýto fenomenologický přístup k víře není u Koháka ani náhodný, ani libovolný. Zdá se totiž, že celá fenomenologická perspektiva je pro něho zakotvena v tomtéž bodě, z něhož vyrůstá i prožitek víry. Tímto fundamentem, či jakýmsi posledním úběžníkem veškerého fenomenologického rozumění a zároveň i existenciálně pojaté víry, je kategorie smyslu. Není divu, že právě tento pojem představuje jakýsi středobod celého Kohákovy myšlení. Smysl, který byl ve fenomenologii základním principem rozumění, stává se zde základním principem lidských dějin a celého žitého světa. Je-li tento smysl člověkem reflektovaný, mění se v praktickou *ideu*, která následně zakládá a řídí jeho jednání.⁴¹⁹

Stojí za povšimnutí, že Kohák skutečně příležitostně definuje postoj víry vlastně úplně stejným způsobem, jakým popisoval i zaujetí fenomenologického postoje: totiž jako „přesměrování od faktu ke smyslu“.⁴²⁰ Na stejném místě také říká, že tohle přesměrování od faktu ke smyslu má charakter prolomení žité každodennosti, oné samozřejmě dvojrozměrnosti lidského života (rozuměj: jeho pouhého zajišťování a obstarávání v čase) a otevření se tomu, co by mohlo či mělo být.⁴²¹ Tím se pouhému obstarávajícímu životu otevírá třetí rozměr, životní vertikála, která do lidského života vnáší prvek toho, co je absolutní a nadčasové. Člověk pak začíná žít *sub specie aeternitatis*, což je mimochodem obrat, který nepochází od Masaryka, nýbrž původně od Spinozy.

Právě v oblasti víry je tak snad nejlépe patrné, jak se Kohákovy fenomenologické východisko protíná s ontologií a etikou: veškeré bytí je vždy prostředkováno nějakým smyslem. Ale nejen to. Smysl toto bytí zároveň naplňuje pozitivní hodnotou (dobrem). Kategorie smyslu a kategorie dobra jsou pouze dvěma momenty těžce ontologické jednoty. Není nic dobrého, co by nějakým způsobem nepřispívalo

⁴¹⁹ Viz *Domov a dálava*, s. 31.

⁴²⁰ Tamtéž, s. 55. Srov. též Kohákovy ztotožnění vztahu časovost – nadčasovost se vztahem fakt – podstata. Viz Zdar a nezdar „národní“ filosofie, in: *Kopí Dona Quijota*, s. 27.

⁴²¹ *Domov a dálava*, s. 55.

k zachování a rozvíjení celku bytí. A jen v rámci tohoto celku také může mít nějaké jsouco (ať už věc nebo živá bytost) svůj inherentní smysl. Smysluplnost, tj. vřazenost do významových souřadnic žitého světa, už v sobě nese pozitivní hodnotu, a naopak nesmyslnost (absurdita) je zatížena hodnotou negativní. To jsou ona základní východiska Kohákovy víry, která se následně promítají do jeho filosofického myšlení. Jak už bylo řečeno, bytí je *unum, bonum, verum*: jednotné, dobré a pravdivé (smysluplné).⁴²² Víra tak nestojí v opozici vůči rozumu. Naopak. Schopnost zamyšlení, tj. základní možnost člověka žít ve vědomí, je přímo navázána na rozumění „hodnotovému a významovému smyslu celku“.⁴²³ To je základ oné holistické racionality, kterou Kohák opakovaně staví proti instrumentální racionalitě matematické, pouze kalkulační.

Tato ontologická perspektiva se odráží i v tom, že Kohákovu uvažování o víře se nesoustředí primárně na pojem Boha, na jeho existenci či neexistenci apod. Víra zajímá Koháka výlučně jako prožitek, tedy jako určitý typ zkušenosti, jež má svou specifickou významovou strukturu. Onou hlavní charakteristikou, jakýmsi pomyslným centrem náboženské zkušenosti, jak jí Kohák rozumí, je prožitek posvátna.⁴²⁴ „Víra v Boha“ je typem prožitku, jehož podstata by se dala popsat také jako povědomí o posvátném rozměru veškerého bytí, přičemž toto posvátno není někde mimo přírodu nebo nad přírodou, nýbrž je strukturním momentem celého kosmu.⁴²⁵ To je podle Koháka onen základ náboženské zkušenosti člověka všech dob, totiž že bytí je ze

⁴²² *Pražské přednášky*, s. 17; srov. též *Idea & Experience*, s. 191. Viz výše, s. 105.

⁴²³ Erazim KOHÁK, *Cesta do hlubin ekology duše*, in: *Zorným úhlem filosofa*, s. 150.

⁴²⁴ Viz Erazim Kohák – prožitek posvátnosti života, in: *Homines scientiarum I*, s. 217 n. Srov. knihu, která byla v tomto ohledu pro Koháka referenční: Rudolf OTTO, *Posvátno. Iracionalita v ideji božství a její poměr k racionalitě*, přel. J. J. Škoda, Vyšehrad, Praha 1998. Viz *Zelená svatozář*, s. 68 n.; nebo též *Pražské přednášky*, s. 69. V *Pražských přednáškách* na s. 69 ovšem jako zdroj své inspirace jmenuje i další náboženské myslitele: Williama Jamese, Gerarda Van der Leeuwa, Sorena Kierkegaard, Paula Tillicha a bratry Niebuhrovy.

⁴²⁵ *Oheň a hvězdy*, s. 228 nn.; srov. též *Zelená svatozář*, s. 68.

své podstaty smysluplné a že právě jako takové je zároveň prostoupeno absolutní hodnotou.⁴²⁶ Naproti tomu otázka existence (či neexistence) Boha se začíná objevovat až v okamžiku, kdy se tento základní náboženský prožitek ve vztahu k celku světa hroutí, kdy je příroda pomocí složitých teoretických konstrukcí pojata jako pouhý soubor faktů, a tím připravena o svůj základní hodnotový rozměr. Zredukovat víru na otázku po existenci Boha je navíc absurdní už proto, že pojem *existence* vlastně znamená výskyt v čase a prostoru, což bychom Bohu mohli přisuzovat jen těžko.⁴²⁷ Pro Koháka není Bůh nějaká nadpřirozená bytost či jsoucno vyskytující se v nějakém paralelním časoprostoru, nýbrž chápe jej jako smysl celku, tedy jako to, „co je v tradičním názvosloví alfou a omegou všeho“.⁴²⁸

Jestliže je bytí prožíváno jako posvátné, pak k tomuto způsobu prožívání zároveň patří i důvěra v jeho absolutní smysl a hodnotu. Výsledkem takového prožitku víry, je-li přiveden k plnému vědomí, je pak postoj úcty a vděčnosti: úcty ke všemu, co se na tomto kosmickém bytí přirozeně podílí, včetně druhých lidí i celé přírody, a vděčnosti za vše, co dobrého se člověku v životě přihází, neboť je to chápáno nesamozřejmě a s údivem nebo – Kohákovou oblíbenou metaforou – jako dar.⁴²⁹ A jelikož postoj úcty je hlavním prvkem toho, co Kohák rozumí kulturou – tedy vospělým, odpovědným a kultivovaným lidstvím –, promítá se víra (ať už v jakékoli podobě, skrytě nebo otevřeně) od počátku do celkového ustavování a budování lidského světa. V prožitku víry tedy nejde o nějakou kontemplaci či náboženskou vytržení, na něž by měl člověk během dne vyhrazen určitou dobu

⁴²⁶ Proto Kohák říká, že morální dimenzi lidského bytí nelze oddělit od dimenze náboženské. Viz *Člověk, dobro a zlo*, s. 41.

⁴²⁷ *Oheň a hvězdy*, s. 232 nn.; viz též *Pražské přednášky*, s. 68 n.; nebo *Zelená svatozář*, s. 67 n. Srov. též Hejdánkovu tezi, že Bůh pojatý předmětně, tedy jako nejvyšší jsoucno, je pozůstatkem helénské myšlení, s nímž se křesťanství v určitou dobu spojilo; což je ale mimoběžné s vírou jako takovou, která je ze své podstaty orientována nepředmětně. HEJDÁNEK, *Atheismus a otázky nové interpretace*, s. 35 nn.

⁴²⁸ *Člověk, dobro a zlo*, s. 41.

⁴²⁹ *Domova a dálava*, s. 371; srov. též *Zelená svatozář*, s. 67.

vedle ostatních činností. Víra se především podílí na způsobu, jakým člověk vytváří a naplňuje celou svou existenci.

Prožitek víry má tak své kořeny v něčem, co patří k bytí člověka jakožto člověka, bez čeho by člověk vůbec nemohl existovat. Tímto posledním a jakoby absolutně lidským je *život skrze smysl*. Ten se nezačíná odehrávat až v okamžiku, kdy se člověk rozhodne věřit v Boha. Naopak, člověk žije skrze smysl takřkajíc „vždy už“, aniž by si to nejprve jakkoli uvědomoval či aniž by to vyjádřil v příslušných reflexivních výpovědích.⁴³⁰ Život skrze smysl je pro člověka něčím tak naprosto samozřejmým a bezprostředním, že je zapotřebí vysoké míry abstrakce – tj. oddálení zkoumajícího pohledu –, aby mohl být tento smysl *jakožto smysl* vůbec zahlédnut. Je to výkon, jež se neobejde bez vystoupení z každodenní životní zainteresovanosti, ať už se tak děje skrze okouzlení majestátem přírody, pocity lásky a věčnosti k nějakému konkrétnímu člověku, skrze hluboký umělecký prožitek nebo filosofickou reflexi. Ovšem ani filosofická, ani náboženská reflexe tento smysl nevytvářejí. Pouze si všímají toho, co zde už vždy je. Zážitek smyslu a dobra je od počátku jejich východiskem, jakousi nutnou vstupní branou pro všechny jejich pojmové artikulace, ne až jejich teoretickým výsledkem.⁴³¹

Je však třeba zdůraznit, že tyto výklady se týkají prožitku víry v jeho nejelementárnější podobě, tedy spíše jakési proto-víry, či ještě přesněji: týkají se onoho základu lidské existence, bez něhož by člověk nebyl člověkem. Člověk se rodí do světa bezmocný a nemůže v něm růst a zdravě se rozvíjet, aniž by průběžně zakoušel své osvětí jako dobré a smysluplné. Tyto prožitky nemusí být ani zdaleka jediné, ale pokud zcela chybí, nebude mít člověk v dospělosti pravděpodobně dostatek možností utvářet sebe sama, tj. žít k vlastní plnosti. Také v dospělosti zůstávají kategorie dobra a smyslu oním neuvědomovaným pozadím, o něž se opírá každodenní život, byť by podoba této každodennosti byla třeba jen velmi jednoduchá a omezená. K plně

⁴³⁰ Viz *Idea & Experience*, s. 109 nn.

⁴³¹ „Véra je něčím základnějším [než náboženství]: postojem, způsobem bytí. Je východiskem myšlení, ne jeho závěrem.“ *Pražské přednášky*, s. 68.

rozvinuté víře ovšem patří více. Nese v sobě zároveň i jasné vědomí hluboké nalomenosti lidského života nemocí, stářím, smrtí, samotou, osudem, vinou, prázdnotou a nesmyslností. Vztah k dobru a ke smyslu už v plně rozvinuté víře není bezprostřední a samozřejmý, nýbrž je reflektovaný, vyznáváný i přes onu hlubokou nalomenost, jíž je lidské bytí zatíženo. Víra pak tuto nalomenost „překonává“ tak, že ji s plným vědomím zahrnuje do sebe. Proto-víra je vztah k dobru a ke smyslu *prostě*. Rozvinutá víra je vztah k dobru a ke smyslu *navzdory*.⁴³²

Na rozdíl od proto-víry, mimo jejíž půdorys pro člověka vůbec nelze být, představuje plná víra vědomé přijetí této negativity jako nutné komponenty bytí; přijetí, k němuž se ovšem člověk také nemusí odhodlat. Život bez víry je pak možný v podstatě dvěma způsoby. První možností je, že člověk tuto negativitu pochopí jako poslední slovo o celku bytí a nesnaží se ji už překonat žádným přitakáním, žádnou - ve svém jádru vlastně paradoxní - důvěrou v inherentní dobro kosmu, jež je vyznávána této negativitě navzdory. Je to život, který je vědomě veden ve světle naprosté prázdnoty a absurdity, aniž by usiloval o jejich překonání. Hlavním a vlastně jediným úkolem takto pojatého života je onu prázdnotu vydržet, unést ji, a to silou čerpanou výlučně ze sebe sama, aniž by se člověk utíkal k jakýmkoli vnějším berličkám.⁴³³

Druhou možností života bez víry je ta, v níž se člověk vyhýbá onomu přitakání bytí navzdory nikoli proto, že chce onu negativitu vydržet, nýbrž proto, že k ní vůbec nedospěl. Je to život, který svou hlubokou nalomenost odmítá vidět, který ji vytěšňuje a zastírá si ji. Takový život nemá zapotřebí plného aktu víry prostě proto, že v něm negativita nebyla přijata jako nutná komponenta bytí, jež by měla být aktem víry překonána - tedy překonána tím způsobem, že ji víra s plným vědomím zahrne do sebe. Oproti oné první, „titánské“ možnosti, která se začala rozvíjet během devatenáctého století a kulminovala existencialismem v polovině století dvacátého, je tato

⁴³² Srov. *Domov a dálava*, s. 57 n.

⁴³³ Srov. HEIDEGGER, *Bytí a čas*, § 53: Existenciální rozvrh autentického bytí k smrti, s. 296 nn.

druhá varianta charakteristická především pro současnou konzumní epochu. Nemoc a stáří už nejsou vnímány jako fenomény, jež patří bytostně k životu, nýbrž jako nahodilé přírodní úkazy, jež bude brzy možné odstranit kvalifikovaným zásahem do struktury lidského genomu. Prožitky prázdnoty a nesmyslnosti jsou jako cosi patologického „lčeny“ v rámci nového lékařského oboru, psychiatrie, pomocí medikamentů k tomuto účelu vyvíjených. Úvahy o osudu a vině, přijdou-li na veřejnosti ještě někdy vůbec ke slovu, jsou rychle odbyty jako cosi hluboce anachronického. A smrt je vykázána do nemocnic, hospiců a pečovatelských domovů, aby snad pohled na umírajícího nenarušoval poklidný život sebezahleděné každodennosti.

Moderní člověk může žít bez plně rozvinuté víry proto, že žije bez plně rozvinutého vědomí oné hluboké nalomenosti vlastní existence, jež byla všem dřívějším dobám tak dobře známa. Člověk musel této negativitě vždy nějak čelit, musel ji nějak zahrnout do svého celkového rozumění světa. Moderní člověk jí ale „čelí“ tak, že si ji prostě zastírá a odmítá ji přijmout. Jako by pro něho byla příliš náročná, příliš traumatizující. Protože na ni ale neustále naráží, vyvinul si proti ní zastírací mechanismy. Možná právě zde jsou kořeny moderního konzumu, který má zpřístupnit co nejširší paletu zábavy a požitků co nejširší mase lidí. Co se navenek jeví jako pleonexie, jako stará lidská *hybris*, která s naprostým nezájmem devastuje celý svět, může ve skutečnosti pramenit ze zoufalé snahy vytěsnit hluboké pocity marnosti a prázdnoty.⁴³⁴

Ačkoli titanismus a konzum představují dvě různé varianty života bez víry, rozdíl mezi nimi by nemohl být větší. Zatímco titanismus je svou podstatou tragický, tj. obsahuje prvky vzpoury a heroismu, nese v sobě moderní konzum nutkavost neurotického jednání, jež nedokáže snést konfrontaci s realitou, a tak zůstává uvězněno v jakési podivné dětinskosti. Zatímco titanismus zahrnuje jako protiváhu ke

⁴³⁴ Srov. přesvědčení Ala Gora, že moderní konzumerismus je svého druhu závislost na konzumaci (zboží a zážitků) – se všemi hlavními charakteristikami i (sebe-destruktivními) důsledky klasické závislosti drogové. Viz Al GORE, *Země na miscce vah*, přel. J. Jařab, Argo, Praha 1994, s. 198 nn. Srov. k tomu *Zelená svatozář*, s. 80 n.

svému vzdoru zároveň i prvky romantické přecitlivělosti, je konzumerismus doprovázen ostentativním cynismem. Snad proto jsou Masarykovy úvahy o náboženství jakožto polemika s titanismem dnes už více méně nesrozumitelné, zatímco Kohákovo myšlenkové potýkání se s nevyzrálostí moderního konzumerismu může nacházet ohlas.

Když Kohák hovoří v souvislosti s vírou o prožitku posvátna, o dobru a smysluplnosti kosmu, o vděčnosti a úctě ke všemu jsoucímu, není v tom žádná naivita ani moralizování. Je to vyznání člověka, který bídu lidské existence do hloubky prožil. Jeho život zahrnoval válku a hlad, věznění rodičů v nacistických koncentračních táborech, útek před komunistickou diktaturou, vykořeněnost exilu, pocity opuštěnosti a viny ze dvou rozpadlých manželství. Víra, kterou vyznává, není víra prostá a naivní, nýbrž je to víra navzdory, s hlubokým vědomím zla, samoty, smrti, osudu a absurdity.⁴³⁵ Stejně tak si je Kohák dobře vědom i všeho toho strašného, čeho je člověk schopen, včetně nesmyslného mučení a vraždění, lhostejno, zda se odehrává ve špíně nejrůznějších věznic a lágrů nebo ve sterilních kójičích moderních velkochovů a vědeckých laboratořích. Má-li Koháková víra někdy apelativní ráz, pak v pozadí tohoto apelu stojí především snaha o to, aby se člověk smířil sám se sebou, se svými vlastními pocity absurdity, strachu a zoufalství a naučil se žít s nimi – či jim navzdory – v radosti a s vděčností.

Kohákovo pojetí víry tak v sobě propojuje dva navzájem protichůdné prvky. Není to jen „pozitivní“ prvek smíření a důvěry, jež se ohlašuje v přesvědčení o posvátnosti veškerého bytí. Je to zároveň „negativní“ prvek, vědomí nalomenosti lidské existence, jehož má být víra překonáním – ovšem překonáním vždy pouze částečným, neúplným. I sama víra má proto svůj hluboký negativní aspekt. Není jen vědomím *posvátna*, které člověka se světem směřuje. Je zároveň i vědomím *věčnosti* jakožto toho, co člověka z tohoto světa vytrhává, co na něho klade absolutní nárok, a tak vlastně jen stvrzuje onu hlubokou negativitu v něm samém. Pohyb víry v sobě zahrnuje dvo-

⁴³⁵ Viz *Oheň a hvězdy*, zejména celá první kapitola Dary noci, s. 23–51.

jí dynamiku: od světa ven k absolutnu a zároveň od absolutna zpět ke světu. Člověk se ve víře světu vzpírá, míří mimo něj, ale zároveň se k němu vrací a usiluje o jeho nové založení.⁴³⁶ Tohle neustále se obnovující zakládání světa už není nahodilé, nýbrž probíhá se zřeteltem k absolutní hodnotě všeho, co podporuje celek bytí v jeho pestré bohatosti a komplexitě. Člověk rozvíjí a naplňuje svou existenci tím způsobem, že se učí žít v sebepřesahu k tomuto celku, jehož je nedílnou součástí. Náboženským prožitkem je ze světa vytržen ne proto, aby svět opustil a vrátil se sám k sobě před tváří Boží, nýbrž naopak, aby sám sebe překonal a vrátil se zpět k tomuto světu s vědomím jeho posvátnosti – resp. v jeho prožitku jako *mysterium tremendum et fascinans*. Člověk, který věří tímto způsobem, nechápe sám sebe jako pána a vládce Božího stvoření, nýbrž jako jeho správce a ochránce – jako pastýře bytí.

⁴³⁶ Viz *Člověk, dobro a zlo*, s. 96 n.

6. POLITIKA

Politika byla v Kohákově životě ústředním motivem. To bylo dáno už faktickými okolnostmi, do nichž se narodil. Otec byl bytostně přesvědčený demokrat a politicky orientovaný novinář, který se během nacistické okupace zapojil do odboje. Byly to tedy v nejširším smyslu politické důvody, kvůli nimž strávil Kohák jako dítě závěr druhé světové války u příbuzných, zatímco oba jeho rodiče byli vězněni v nacistických koncentračních táborech. Z politických důvodů musela rodina v roce 1948 také opustit Československo. A byla to pak opět politická situace v Evropě, kvůli níž byl Kohák nucen – ať už se mu to líbilo, nebo ne – strávit v americkém exilu dalších dvaadvacet let. Politika tak tvořila hlavní osu jeho lidského osudu a zároveň už od malička definovala jeho celkové porozumění světu: svět je prostor, v němž se střetávají různé světonázory, ideály a politická přesvědčení, různé „filosofie“ ve smyslu metafyzických výkladových struktur, jejichž hlavní ambicí není svět jen popisovat a definovat, ale zároveň i promlouvat do jeho faktického uspořádání.

Totéž se pak projevilo i po Kohákově návratu do Československa v roce 1990. Když byl tehdy pro své nepopulární levicové postoje a členství v ČSSD kádrován zastánci divokého kapitalismu jako „kryptokomunista“, nemohlo být toto obvinění absurdnější. Kdyby rodina

v roce 1948 neodešla do exilu, byl by otec jakožto příslušník nekomunistického protinacistického odboje a člen Československé strany národně socialistické, navíc sekretář YMCA a aktivní prodemokratický novinář, odsouzen spolu s dalšími hned v padesátém roce v procesu s Miladou Horákovou. A podobně by dopadl i Kohák sám, kdyby se v padesátých nebo sedmdesátých letech odvážil vrátit do Československa. Vskutku, Kohákovy názory byly levicové, ale naprosto nekomunistické.⁴³⁷ Svě „levičáctví“ opíral o ideály křesťanství a zároveň o Masarykovu myšlenku humanity, která se může rozvíjet jen v takovém společenství, mezi jehož členy existuje rovnost a spravedlnost.

Společenství bližních

Jak je z předchozích výkladů patrné, Kohákův pohled na lidskou existenci neklade důraz na člověka jako konkrétní individuum, privátní a izolované, nýbrž jako na bytost podstatně vztaženou k bezprostřednímu okolí i k druhým lidem. Člověk žije podstatně ze sebe ven, nasměrován k věcem a situacím ve světě. Vždy sleduje určitý smysl při realizaci nějakých konkrétních účelů – a to i v případech, když se ze světa stahuje, když hledá samotu a odloučenost. I tyto tzv. „deficientní“ mody jeho vřazenosti do světa (izolovanost a vyčlenění), představují určité významové vazby k tomu, čím není on sám, co je vůči němu v určitém smyslu „jiné“. Z těchto základních vazeb k druhým lidem a bezprostřednímu okolí se člověk nemůže

⁴³⁷ V devadesátých letech vůbec nebyl vzácný názor, že každý, kdo stojí od politického středu směrem nalevo, je automaticky „skrytý“ komunista. Takové zjednodušení je stejně absurdní, jako kdybychom tvrdili, že každý, kdo stojí od politického středu směrem napravo, je automaticky „skrytý“ fašista. Srovnej naproti tomu Kohákovy základní výklady ohledně významů slov *pravice* a *levice*, popř. *kapitalismus* a *socialismus* v knize *Průvodce po demokracii*, s. 110 nn. Kohák ostatně důsledně rozlišoval také mezi *fašismem* a *nacismem* jako dvěma zcela různými ideologiemi, jejichž faktické spojení ve třicátých letech bylo pouze věcí historických okolností. Viz *Domov a dálava*, s. 235 nn.

vyvázat; naplňují jeho existenci obsahem a vytvářejí jeho faktickou identitu, tedy to, kým je. Pouze svým včleněním do nějakého konkrétního lidského společenství si člověk může vytvářet své nitro, nějaké své individuální určení.⁴³⁸

Kohákovo chápání člověka je výrazně kulturně-dějinné, jež v některých svých polohách nemá daleko ke Gadamerově hermeneutice. Vazba na druhé lidi pro Koháka není jen biologickou nutností, která umožňuje přežití lidského rodu péčí o nově narozené členy. Je zároveň i věcí kulturní, tedy lidskou ve zvláštním smyslu toho slova. Druzí lidé nezajišťují malému dítěti jen holé přežití, ale uvádějí jej i do celého spletitého kosmu praktických žitých významů, a to primárně pomocí řeči. Skrže řeč se prvotně formuje a kultivuje lidské rozumění, řeč je tím základním médiem, v němž se ohlašuje smysl a hodnotovost žitého světa, ačkoli je sama odkázána na určité praktické a komunikativní motivace jednotlivých mluvčích.⁴³⁹ Lidské rozumění má původně řečový charakter, jímž se člověk do společenství včleňuje a jímž se z tohoto společenství zároveň získává. Náš pohled na svět je vždy spoluurčen druhými, tj. vychází z určitého *sdíleného* nazírání na skutečnost a jejího *sdíleného* chápání.⁴⁴⁰

Pro Koháka je charakteristické, že „společenská“ lidské existence chápe pozitivně jako sféru možného individuálního naplnění. Nikoli tedy jako nějaké nutné zlo, politováníhodný lidský úděl, vůči němuž se člověk musí hrdinsky emancipovat. Tímto způsobem vnímal člověka existencialismus, jenž vycházel ze zamlčeného předpokladu, že „individuální existence“ a „bytí spolu s druhými“ stojí ve vzájemném napětí, které nelze překonat. A to i přesto, že obě tyto roviny lidského bytí patří k člověku nutně. Odtud přesvědčení o hluboké tragičnosti lidského osudu, kterou chtěl existencialismus „překonat“ postojem heroické akceptace.⁴⁴¹ Bytí spolu s druhými je to právě pek-

⁴³⁸ Srov. *Idea & Experience*, s. 186 n.

⁴³⁹ *Oheň a hvězdy*, s. 57 n.; srov. též *Svoboda, svědomí, soužití*, s. 190.

⁴⁴⁰ *Národ v nás*, s. 33; viz též *Idea & Experience*, s. 188.

⁴⁴¹ Ke Kohákově kritice existencialismu (tj. Heideggera, Sartra a Camuse), jež ho v jeho mládí tak ovlivnil, srov. např. *Oheň a hvězdy*, s. 286 n.; nebo *Národ v nás*,

lo (jak je – byť nesprávně – parafrázován slavný Sartrův výrok), proti kterému se člověk musí ochránit tak, že se vrátí sám k sobě, ke svému osobnímu „bytí k smrti“, které je vždy individuální a nezastupitelné. Teprve tímto osobním vztahem k vlastní nicotě, již se člověk rozhodne vydržet, aniž by z ní unikal do světa a k druhým lidem, získává podle existencionalistů svou vlastní, autentickou existenci.⁴⁴²

To je pohled, který je Kohákovi bytostně cizí a vůči kterému se vymezuje. Není přitom třeba zdlouhavě vysvětlovat, že alternativou vyhoceného individualismu pro Koháka nemůže být v žádném případě nějaká verze kolektivismu. S oběma hlavními dějinnými variantami kolektivismu, nacismem i komunismem, měl ostatně trpké osobní zkušenosti. Ztráta sebe sama v anonymní mase, ať už povstává z krve a národnostních pudů, anebo z třídního boje, není skutečným řešením – ačkoli jak nacismus, tak i komunismus samy sebe původně legitimovaly právě jako lék na civilizační problémy spojené s rozmáhajícím se moderním individualismem. Proti nim vznáší Kohák naopak požadavek rozumu, občanské svobody a autentického mravního náhledu.

Jak tedy proplout mezi těmito dvěma extrémy, vyhoceným individualismem na jedné straně a masovými, kolektivistickými hnutími na straně druhé? Podle Koháka je třeba vrátit se k původním feno-

s. 33 n. Hannah Arendtová ovšem spojuje počátky takového pohledu na člověka už s Rousseauem, který podle ní jako první přišel s požadavkem návratu člověka ke své vlastní individualitě, čímž se člověk poprvé dostává do konfliktní situace, jež byla do té doby zcela neznámá, totiž že nemůže a nedokáže žít ani ve společnosti, ani mimo ni. Viz Hannah ARENDTOVÁ, *Vita activa, neboli, O činném životě*, přel. V. Němec, OIKOYMENH, Praha 2007, s. 53.

⁴⁴² Ostatně není divu, že v československém disentu tak silně rezonovala Patočkova výzva k „solidaritě otřesených“, která je jen jinou variantou téhož: během tuhé normalizace, opírající se o kolektivistickou ideologii, se zdál být návrat k pravdě jakožto autentickému existenciálnímu prožitku skutečně tou jedinou alternativou. Proto také mohlo tolik někdejších disidentů po roce 1989 podporovat nástup tvrdého kapitalismu. I ten se totiž opírá o ideologii radikálního individualismu. Kohák viděl jasně tento destruktivní moment v Patočkových *Kacířských esejích o filosofii dějin*, proti němuž vyzdvihoval Patočkovo angažmá v Chartě 77, jež je – jak je patrné z Patočkových textů z té doby – založeno na odlišných teoretických předpokladech. Srov. *Jan Patočka*, s. 170 nn.

menologickým danostem, tedy k uznání základního faktu, že lidská přirozenost je vždy zároveň individuální i společenská, že oba tyto momenty jsou neopominutelné a navzájem komplementární. Obojí se sice může dostávat do vzájemného napětí, což ovšem nelze řešit zrušením jednoho z těchto momentů ve jménu toho druhého. Cílem je naopak propojení obojího, tedy umožnění osobní realizace skrze rozvíjení své příslušnosti k nějakému širšímu kulturnímu společenství. A totéž platí i vůči přírodě. To je onen humanismus, o kterém Kohák hovoří. Je to humanismus, v němž člověk nepovažuje sám sebe za středobod světa, nýbrž uvědomuje si sebe sama jako součást živoucího celku, vůči němuž je povinován odpovědností a péčí. Dalo by se říci, že základem tohoto humanismu je myšlenka osobní transcendence, sebepřesahu k druhým lidem i všemu živému vůbec.⁴⁴³

Vztah ke konkrétnímu společenství tedy není pro Koháka omezením individuálního života, nýbrž je naopak nutnou podmínkou jeho plného rozvinutí. To se ukazuje i v Kohákově chápání svobody, která pro něho představuje především schopnost vyvázání se z pouhých faktů a imaginativní otevření se žitým ideálům. Je to svoboda, která člověka zároveň zavazuje odpovědností a jako taková je vždy ambivalentní. Na jedné straně činí člověka autonomním, tj. osvobozuje ho z područí společenských tlaků a faktických okolností jeho života. Ať už se druzí lidé v jeho okolí chovají jakkoli, ať už žijí tak nebo onak, svobodný člověk se neorientuje podle nich, nýbrž orientuje se podle ideálních nadosobních norem, které pro něho mají vyšší závaznost. Nejsou to druzí lidé, jejichž pohledem poměřuje své hodnoty a ideály. Jsou to naopak tyto hodnoty a ideály, jimiž poměřuje druhé a svět kolem sebe.

Na druhé straně ovšem tato autonomie neuzavírá svobodného člověka prostě do sebe. Ideální možnosti, k nimž se vztahuje, vnímá jako závazné a univerzálně platné. Jakožto normy konkrétního života nejsou způsobem, jímž se od druhých odvrací, nýbrž jsou to naopak významové úběžníky jeho žití ke světu a k druhým lidem. Jsou to

⁴⁴³ *Oheň a hvězdy*, s. 134; viz též *Člověk, dobro a zlo*, s. 242.

ideály soužití, podle nichž do žité skutečnosti zasahuje a aktivně ji spoluvytváří. To je také v Kohákově pojetí hlavní smysl ideálu vůbec, totiž „že dává směr a význam realitě; jinak je jen iluzí“.⁴⁴⁴ Prožívaná hodnotovost a smysl skutečnosti tak představují především jakousi návěst, jejíž pomocí člověk reguluje své žití do světa.

To vše se zdá být ve hře, když se Kohák hlásí k personalismu, jehož základem je pojetí člověka jako „osoby“ (person), tedy jako bytosti, která se vztahuje k druhým a ke světu skrze kategorie dobra a zla. To vše má Kohák na mysli, když hovoří o člověku jako o „morální bytosti“.⁴⁴⁵ Je-li je tedy základní lidskou kategorií svoboda, pak je to svoboda chápána veskrze v pozitivním smyslu: nikoli jako privilegium, jako „osvobození“ od něčeho, nýbrž jako možnost existovat aktivně a tvořivě, což ze své podstaty nutně zahrnuje iniciativu a odpovědnost.⁴⁴⁶ Proto je také přesvědčen, že humanismus, onen kýžený ideál lidského soužití, který tanul na mysli už Masarykovi, je možný pouze jako personalismus.⁴⁴⁷ A k tomu by bylo možné dodat, že tento personalismus je opět možný pouze na hlubším, fenomenologickém půdorysu.

Člověk tvoří a rozvíjí svou individuální existenci tím, že se angažuje do světa a spolu s druhými, skrze diskusi a ve vzájemné solidaritě formuje jeho podobu. Naproti tomu stažení se do soukromí a starost jen o sebe představuje způsob, jak člověk na své lidství rezignuje. Ne nadarmo je slovo „privátní“ odvozeno od *privace*, která vyjadřuje nějaký nedostatek, nějaké chybění. To, co chybí životu privátnímu, v čem je takříkajíc nedostatečný a o co je ochuzený, je právě jeho společenský, v nejširším smyslu politický rozměr.⁴⁴⁸ Rezignací

⁴⁴⁴ *Národ v nás*, s. 199.

⁴⁴⁵ *Oheň a hvězdy*, s. 153. Zároveň je třeba doplnit, že tato Koháková personalistická perspektiva má své pevné fenomenologické ukotvení. Viz Koháková interpretace ústředního pojmu *person* jako „transcendentálního já“. *Idea & Experience*, s. 184 nn. Kohák jde dokonce tak daleko, že hovoří o *transcendentálním personalismu*. Tamtéž, s. 190.

⁴⁴⁶ *Národ v nás*, s. 192; viz též *Domov a dálava*, s. 352.

⁴⁴⁷ *Národ v nás*, s. 34.

⁴⁴⁸ Srov. ARENDTOVÁ, *Vita activa*, s. 52.

na spoluvytváření sdíleného světa člověk v podstatě rezignuje na své lidství, na své plné bytí společenské, kulturní a dějinné.

Kdybychom proto měli shrnout Kohákův pohled na člověka, je to pohled už od počátku politický v nejširším smyslu toho slova. Kohák je filosofem sdíleného komplexního MY, v němž se snoubí důraz na individuální svobodu se sdílenou odpovědností za celek světa, který je svým základním charakterem vždy interpersonální, společenský.⁴⁴⁹ Nakonec už samo vědomí sebe sama je podle Koháka vázáno na vědomí druhého, je odkázáno na střetnutí se s druhým jakožto druhým. Ty a já nikdy nestojí v přímé opozici, nýbrž vzájemně se zrcadlí, jsou to dva neodlučitelné momenty celkové lidské identity.⁴⁵⁰ Člověk se stává plně člověkem teprve ve společenství bližních, skrze jejichž uznání získává pocit vlastní hodnoty a důležitosti.⁴⁵¹ Proto také Kohák kladl takový důraz na to, aby základní fenomenologická východiska nebyla chápána idealisticky, protože idealistická metafyzika je tak blízko subjektivismu. A na stejnou věc upozorňuje i u Masaryka, pro něhož byl subjektivismus jakýsi druh narcismu, který se stará jen o soukromá přání a pocity. Masarykův ideál humanity a demokracie představoval pravý opak, totiž vytyčení základních pravidel společného soužití.⁴⁵² To měl Masaryk na mysli, když zdůrazňoval konkrétnost a „objektivitu“.⁴⁵³

Podíváme-li se na člověka touto personalistickou optikou, pak jeden z hlavních problémů dnešní společnosti je, že jakožto konzumní je to společnost radikálně individualizovaná. Konzum, jak mu Kohák rozumí, se také primárně neodvívá od množství či míry spotřeby, nýbrž označuje na prvním místě způsob života, který se

⁴⁴⁹ „Naše my je vždy základnější než osamělé já. To já vzniká a zaniká, naše my trvá. Východí skutečností je *sumus*, jsme. Teprve ze sdíleného *sumus* se vyčleňuje *cogito* – jsem – a teprve v reflexi ono karteziánské *ego cogito*. *Obeň a hvězdy*, s. 35.

⁴⁵⁰ *Národ v nás*, s. 24; viz též *Idea & Experience*, s. 188.

⁴⁵¹ *Domov a dálava*, s. 351.

⁴⁵² *Jan Patočka*, s. 31.

⁴⁵³ Zdar a nezdar „národní“ filosofie, in: *Kopí Dona Quijota*, s. 33. K tomuto tématu více viz Jakub TRNKA, Masaryk a Husserl. K pojmu humanity, *Filosofický časopis* 66, 2019, 5, s. 789 nn.

vyčerpává v zaměřenosti pouze na sebe sama.⁴⁵⁴ Je to život bez společenského a dějinného horizontu, tedy bez vztahu k čemukoli, co by jej vedlo, co by jej nějakým přesahujícím způsobem závazně normovalo. Protikladem konzumu proto není askeze, nýbrž život zaměřený k nějakému ideálu, v jehož jménu člověk pečuje o věci veřejné a celý vespolný svět. Je to život, který je veden nějakou myšlenkou, jíž slouží.

Chápeme-li konzum právě takto, tj. nikoli jako kategorii primárně ekonomickou, nýbrž především jako kategorii morální, pak se nám otevírá možnost vidět jej jako vyprázdňený a zjednodušený způsob života, který je potenciálně slučitelný s jakýmkoli politicko-ekonomickým systémem. Samozřejmě, běžně je spojován především s moderním kapitalismem, jehož složité soukolí konzum skutečně udržuje v chodu. Bez maximalizované spotřeby by tento systém založený na myšlence nekonečného ekonomického růstu, tj. na neustálé nadprodukcí a průběžném vyčerpávání přírodních zdrojů, vůbec nemohl fungovat. Kapitalismus člověka radikálně individualizuje. Proto je také tak dobře slučitelný s liberalismem a jeho důrazem na lidská práva – ovšem se zamklčeným předpokladem, že hlavním lidským právem je právo vydělávat a bohatnout, lhostejno, jakým způsobem a na čí úkor. Zatímco klasický liberalismus ještě vyrůstal z ideálů osvícenství a kladl důraz na možnost (a tedy i právo) rozvinutí každého jednotlivého člověka k plnosti lidství proti nejrůznějším formám nadvlády a útlaku, ideologie moderního neoliberalismu stojí už někde úplně jinde. Jediná svoboda, kterou skutečně uznává, je svoboda bohatých dále bohatnout a chudých dále chudnout – což je údajně jen „přirozené“, protože bohatí jsou přece ti podnikaví a (vše)schopní, zatímco chudí jsou líní a neschopní. Na tomto základě usiluje neoliberalismus o osvobození člověka od všech tradičních norem společného soužití. Je to ideologie vybudovaná na chamtivosti a sobectví do takové míry, že egoismus a dravá bezohlednost jsou v ní přímo

⁴⁵⁴ Kohák to vyjadřuje například slovy, že „konzumní zážitek je solipsistický“. *Zelená svatozář*, s. 65. Srov. též Zdar a nezdar „národní“ filosofie, in: *Kopí Dona Quijota*, s. 33.

povýšeny na hlavní etické zásady.⁴⁵⁵ Z ideálu života občansky angažovaného, jenž se opírá o myšlenku sdílení a společenské solidarity, se stává ideál maximalizované individuální spotřeby, tedy život ve svých důsledcích vyhrcočně antisociální a antiökologický.

Ovšem nemusí to být nutně jen kapitalismus, který podvazuje aktivní občanství, zájem o věci veřejné a vědomí solidarity s druhými jakožto bližními. Stojí za povšimnutí, že stejný důraz na konzum a občanskou pasivitu kladl v minulosti i československý komunistický režim. Tak se dokonce i někteří signatáři Charty 77 ve svých úvahách během normalizace vymezovali nejen proti vládě a jejím represivním složkám, ale s jistým rozčarováním hleděli také na své spoluobčany, kteří se proti oficiálnímu režimu uzavírali do nezájmu a lhostejnosti, soustředíce se výlučně na své drobné soukromé starosti.⁴⁵⁶ Proto také Kohák svého času popisoval normalizační režim jako „triumf konzumerismu, byť na ušmajdané socialistické úrovni“.⁴⁵⁷ Cílem tohoto režimu bylo omezit zájmy občanů na pouhou výrobu a spotřebu, což se v podstatě rovnalo jejich odlidštění a vyškrtnutí z politické sféry.⁴⁵⁸ Charta 77 byla proti tomu jakýmsi zvláštním ostrůvkem pozitivní deviace, tj. skupinky idealistů usilujících o změnu i za cenu osobních obětí.

I chartisté měli ovšem své předchůdce, politické vězně v padesátých letech. I pro ty byla důležitá občanská iniciativa a vztah k nějakému vyššímu ideálu. Ať už to byli sokolové, kněží, sociální demokraté, skauti, komunisté, odbojáři nebo vojáci, všechny je spojovala jedna věc: „... svým životem či přesvědčením prokázali, že je pro ně něco

⁴⁵⁵ *Člověk, dobro a zlo*, s. 147; srov. též *Kdo jsme? Kam kráčíme?*, in: *Kopí Dona Quijota*, s. 14.

⁴⁵⁶ Srov. např. Václav HAVEL, *O smyslu Charty 77*, in: *Charta 77. 1977-1989. Od morální k demokratické revoluci. Dokumentace*, uspořádal Vilém PREČAN, Scheinfeld-Schwarzenberg, Čs. středisko nezávislé literatury, Archa, Praha - Bratislava 1990, s. 161 nn.

⁴⁵⁷ Filosofický smysl Československého jara 1968, s. 6; popř. *Kdo jsme? Kam kráčíme?*, in: *Kopí Dona Quijota*, s. 19 n. Srov. též slova Václava Havla z roku 1987, když popisoval dobu normalizace jako údobí „totalitně konzumní bezdějnosti“. Viz HAVEL, *O smyslu Charty 77*, s. 161.

⁴⁵⁸ Filosofický smysl Československého jara 1968, s. 6.

důležitější než konzum, než čistě osobní, čistě hmotný blahobyť.⁴⁵⁹ Byli posíláni do pracovních táborů k „převýchově“, jejímž jediným cílem bylo odnaučení tomuto idealismu, tedy zřeknutí se společenské iniciativy a obrácení života právě jen na starost o sebe sama.⁴⁶⁰ Nebo, jak to Kohák popisuje na jiném místě: cílem bylo převychovat tyto idealisty na poslušné konzumenty.⁴⁶¹ Ostatně ke stejné skupině idealistů počítal Kohák i vlnu exulantů, kteří po Únoru 1948 odcházeli z Československa, aby sloužili své vlasti v zahraničí.

Jestliže je pro Koháka podstatou demokracie činné občanství, podílení se na veřejné *polis* a aktivní spoluutváření sdíleného světa,⁴⁶² pak konzum je jejím pravým protipólem. Nejde přitom o to, že člověk vyrábí a spotřebovává; tomu se může jakožto bytost vtělená a konečná jen stěží vyhnout. Jde o to, že konzumní člověk vyčerpává celou svou existenci pouhou starostí o (v daných podmínkách maximální) hmotný blahobyť, že své lidské bytí redukuje na tento téměř až primitivní animální základ. Třeba by byly jeho požitky a slasti rafinované sebevíc, třeba by bylo jejich uspokojení vázané na nejmodernější technologie, přesto zůstává v tom nejzákladnějším smyslu člověkem nepolitickým, předdějinným a vlastně předlidským.

A zde se dostáváme k neuralgickému bodu, jehož řešení musí být základním úkolem pro každý poctivě míněný pokus o demokratické uspořádání společnosti. Podíl na věcech veřejných, tj. účast na formování základních principů, podle nichž se člověk vztahuje k druhým lidem i k celému světu přírody, celý tento koncept je neodlučně vázán na zajištění základních lidských potřeb jako na svůj nutný předpoklad.⁴⁶³ Jinými slovy, k plnému lidství skrze spoluutváření sdíleného

⁴⁵⁹ Úzkost a úcta, s. 9. Kohák zde samozřejmě implicitně myslí i na své rodiče, kteří, kdyby se nerozhodli odejít do exilu, by k těmto politickým vězňům (pokud by nebyli popraveni) s naprostou jistotou patřili.

⁴⁶⁰ Tamtéž.

⁴⁶¹ Filosofický smysl Československého jara 1968, s. 32.

⁴⁶² *Domov a dálava*, s. 178.

⁴⁶³ Právě toho se Kohák dotýká, když říká, že „úcta k člověku musí zahrnovat i úctu k jeho ztělesnění“. *Průvodce po demokracii*, s. 99.

světa se mohou rozvíjet pouze lidé, kteří jsou alespoň elementárně hmotně zajištěni, tj. nemusí věnovat veškerý svůj čas neustálé starosti o přežití, ať už své vlastní či svých nejbližších. Proto také demokracie vznikla ve starém Řecku původně jako zcela aristokratická záležitost.⁴⁶⁴ Pouze ti občané, kteří byli dostatečně bohatí, aby se nemuseli vyčerpávat starostmi o své základní potřeby, disponovali volným časem k životu „ctnostnému“, tedy věnovanému veřejným záležitostem.

V moderní demokracii není takovéto aristokratické řešení možné. Právo na občanskou iniciativu a spolupodíl na vládě je zde totiž vázán na představu vzájemné občanské rovnosti, z níž nelze někoho prostě vyloučit, ať už by to bylo na základě etnickém, genderovém, náboženském nebo na základě bohatství.⁴⁶⁵ Aby tedy takováto demokracie byla vůbec *prakticky* možná, musí usilovat nejen o maximální rovnost politickou, ale také o co největší rovnost sociální. Stručně řečeno, moderní občanská demokracie je politický systém, který je ze své podstaty vázán na určité materiální předpoklady. Nejenže v ní nesmí být nikdo diskriminován politicky, na základě svých názorů a přesvědčení, ale nesmí být diskriminován ani sociálně, tedy hmotnou nouzí a nedostatkem. Zde se Kohák opět dovolává Masaryka, jehož humanitní pojetí demokracie přímo spojuje s ideálem sociální spravedlnosti. Jakmile politický systém připravuje některé své občany o lidskou důstojnost, ať už politickým útlakem nebo prostě jen bídou, přestává být podle Koháka demokratický v Masarykově humanistickém smyslu.⁴⁶⁶ Podle Koháka nelze politickou a ekonomickou spravedlnost od sebe nelze navzájem oddělit.⁴⁶⁷

Rozvinutí plně fungující demokracie je tedy vázáno na podmínku takového ekonomického systému, který by co nejvíce občanům

⁴⁶⁴ Viz *Člověk, dobro a zlo*, s. 44 n.

⁴⁶⁵ Viz např. Kohákova slova o tom, že „prubiřským kamenem demokracie není jen, jak dobře vyjadřuje vůli většiny, nýbrž jak dobře dovede pečovat o potřeby té nejmenší menšiny“. *Průvodce po demokracii*, s. 58.

⁴⁶⁶ *Domov a dálava*, s. 179; srov. též *Průvodce po demokracii*, s. 95 nn.

⁴⁶⁷ Heda KOVÁLYOVÁ – Erazim KOHÁK, *Na vlastní kůži: dialog přes barikádu*, Sixty-Eight Publishers, Toronto 1973, s. 306.

umožnil odpoutat se od pouhého sebezprodlužování v každodenní starosti o zajištění základních potřeb. Kohák jej označuje jako humanistický, popř. demokratický socialismus⁴⁶⁸ a v zásadě jej identifikuje s hlavními principy západoevropské sociální demokracie.⁴⁶⁹ Je to ideál ekonomického systému, který by byl založený na představě rovnosti a vzájemné solidarity, v němž společnost zajišťuje všem svým členům nejen politická práva, ale zároveň se stará o jejich vzdělání a pečuje o ně ve stáří, v nemoci, v neštěstí i v každodenním životě.⁴⁷⁰ A to nikoli proto, aby byli zbaveni odpovědnosti za veřejné záležitosti, nýbrž naopak: aby mohli tuto odpovědnost svobodně rozvíjet nezávisle na svém aktuálním společenském postavení, resp. na faktických okolnostech svého života. Je to ideál společnosti, která by nebyla vybudována na principech nadvlády a útlaku, nýbrž na principech rovnosti, spravedlnosti a vzájemné solidarity.

⁴⁶⁸ Viz *Národ v nás*, s. 78. Na jiných místech jej označuje také jako „demokratický socialismus“. Viz KOVÁLYOVÁ – KOHÁK, *Na vlastní kůži*, s. 303 nn., popř. prostě jako „sociální demokracii“, kterou zároveň důsledně vymezuje proti komunismu. Viz *Člověk, dobro a zlo*, s. 212. Dlužno ovšem dodat, že tuto „sociální demokracii“ chápe jako ideál politicko-ekonomického systému, nikoli na prvním místě jako faktickou politiku nějaké konkrétní politické strany. Později po pádu železné opony Kohák evidentně zápasil se slovem „socialismus“, který chápal veskrze demokraticky, a přesto se zdráhal jej kvůli nešťastnému významovému zatížení z dob studené války používat. Srov. „Demokracie vyžaduje k životu sociální odpovědnost. Dnes pro ni nemáme jméno – slovo *socialismus* padlo ve studené válce. Jenže ideál, který kdysi označovalo, dál potřebujeme. Jsme schopní jej podržet i beze slova?“ Erazim KOHÁK, *Socialismus. Socialismus? Socialismus?!?, Přítomnost. Politický a kulturní čtvrtletník*, podzim 2009, s. 7. Kohák proto raději používal poněkud vágní pojmy „sociální soudržnost“, popř. „sociální spravedlnost“. Viz Erazim Kohák – Prožitek posvátnosti života, in: *Homines scientiarum I*, s. 229 n. K různým nedorozuměním a zavádějícím konotacím u slov *socialismus* a *kapitalismus* v dnešní době viz již zmiňované *locus* v *Průvodce po demokracii*, s. 110 nn.

⁴⁶⁹ Viz *Národ v nás*, s. 78.

⁴⁷⁰ Tamtéž, s. 72 n.; viz též O smyslu (či nesmyslu) novodobého humanismu, in: *Kopí Dona Quijota*, s. 83.

Humanistický socialismus

Jedním z ústředních pojmů, kolem kterého Kohák rozvíjí své úvahy o humanistickém socialismu, je klasický pojem vlastnictví. Pro Koháka je zásadní, že vztah vlastnictví je původně založen na lidské konkrétnosti: člověk jakožto vtělená bytost se musí realizovat ve faktickém hmotném světě, tedy prací a péčí o sebe sama, o své bližní i o své bezprostřední okolí. Člověk může žít pouze tak, že neustále interaguje s okolním světem, že do něj vstupuje, že jej ovlivňuje a proměňuje. Tento vztah ale není ani jednostranný, ani anonymní. Svět, který proměňuje a utváří, se v průběhu času stává *jeho* světem. Předměty, s nimiž přichází do každodenního kontaktu, které užívá ke své práci, jež bere každý den do ruky a znovu odkládá, se stávají jeho předměty – tj. stávají se vnější, prodlouženou součástí jeho samého. Náleží k němu zcela bezprostředním způsobem. Jako oblečení, které má na sobě, stávají se všechny tyto předměty každodenního užívání jeho intimní součástí. To ale znamená, že i on sám se zároveň jistým intimním způsobem stává jimi. V každodenním životě se s těmito reálnými věcmi okolo sebe úzkým způsobem propojuje. Jsou pro něho prostředníky jeho lidské seberealizace a byl-li by o ně připraven, byl by tím zároveň připraven o část sebe sama.⁴⁷¹

Tento základní vztah fyzické provázanosti s předměty bezprostředního okolí, který Kohák nazývá vztahem *náležení*,⁴⁷² vyrůstá z nutnosti postarat se o svůj život průběžným proměňováním svého okolí a zajištěním základních hmotných podmínek sobě i svým blízkým. Hlavními složkami vztahu náležení jsou pro Koháka práce a láska. Ty ovšem nikdy nejsou pouze abstraktní, týkají se zcela konkrétních věcí v konkrétním žitém světě. Vztah náležení není nikdy neosobní a lhostejný. Vytváří žitou blízkost, intimní navázanost

⁴⁷¹ Viz *Oheň a hvězdy*, s. 123 nn.; srov. též *Národ v nás*, s. 63 nn.

⁴⁷² *Oheň a hvězdy*, s. 127; *Národ v nás*, s. 64. Někdy užívá také pojem „přirozené vlastnictví“, viz např. s. 66. Srov. též Kohákovy mnohem pozdější výklady o přirozeném vlastnickém právu v knize *Průvodce po demokracii*, s. 99 n.

a propojení, které je sdíleno s konkrétními bližními.⁴⁷³ *Můj domov, má rodina, má vlast* – v těchto slovech nejde o formální vlastnický nárok, nýbrž o vztah vzájemné soupatřičnosti a sounáležitosti.⁴⁷⁴ Ve vztahu náležení jde o oboustranný závazek. Není to pouhé disponování. Člověk je v něm zároveň dlužen starost a péči. Teprve tímto vztahem se ustavuje plná konkrétnost lidského života. „Bez práva k něčemu patřit ztrácí člověk i možnost realizace svého lidství jako takového.“⁴⁷⁵ Proto také mohl Locke uvést vlastnictví jako základní lidské právo.⁴⁷⁶ Jeho podstatou je totiž tento elementární vztah náležení, který nelze nikomu upřít, aniž bychom mu zároveň neupírali i jeho lidství. A proto je také na druhé straně problematický Proudhonův výrok, že vlastnictví je krádež,⁴⁷⁷ který později nepřímou opakuje Rousseau.⁴⁷⁸ Jen tam, kde existují základní vztahy náležení, může existovat také vědomí odpovědnosti, a tedy i spontánní potřeba aktivně pečovat o sdílený svět.

Zde Kohák začíná své úvahy o humanistickém socialismu, které vede nejdříve negativně, totiž vymezením se proti kapitalismu i proti komunismu jako dvěma ekonomickým systémům, které tyto základní vztahy náležení rozleptávají. Kapitalismus se sice zásadním způsobem opírá o pojem vlastnictví, ale chápe jej úplně jinak, totiž jako formální nárok, který je svou podstatou naprosto anonymní. Nejde v něm o oboustranné náležení, nýbrž stává se jedním ze základních komponent společenské moci. Je to vztah čistě abstraktní, jehož charakteristickým příkladem je vlastnictví akcií nějakého pod-

⁴⁷³ Viz *Oheň a hvězdy*, s. 125 nn.

⁴⁷⁴ Všechny vztahy náležení mají zároveň svou intersubjektivní, resp. sociální komponentu. Viz *Idea & Experience*, s. 189.

⁴⁷⁵ *Národ v nás*, s. 66; viz též *Průvodce po demokracii*, s. 97 nn.

⁴⁷⁶ John LOCKE, *Druhé pojednání o vládě*, přel. J. Král, Svoboda, Praha 1992, s. 44 nn. Srov. k tomu *Oheň a hvězdy*, s. 127.

⁴⁷⁷ Pierre-Joseph PROUDHON, *Qu'est-ce que la propriété? Ou: Recherches sur le principe du droit et du gouvernement*, Brocard, Paris 1840, s. 1 n.

⁴⁷⁸ Jean-Jacques ROUSSEAU, O původu a příčinách nerovnosti mezi lidmi, přel. E. Blažková, in: *Týž, Rozpravy*, Svoboda, Praha 1989, s. 115.

niku. V kapitalismu se majetek stává přímým opakem toho, co vyjadřuje vztah náležitosti – stává se tím, vůči čemu nemám žádné osobní závazky, a mohu tím tedy zcela libovolně disponovat. Stává se tím, co mohu svobodně kupovat a prodávat, opustit nebo zničit, popřípadě dle vlastního uvážení používat nebo zneužívat.⁴⁷⁹ Zatímco ve vztahu náležitosti je množství majetku významně omezeno základní lidskou kapacitou starosti a péče, lze majetek v kapitalistickém pojetí shromažďovat donekonečna. Protože je to vztah čistě abstraktní, není omezen žádnými hranicemi. Nevyjadřuje se už ve vztahu k ničemu konkrétnímu, jako například k půdě, k lesu nebo k nějaké nemovitosti, nýbrž je nyní vázán na ten nejabstraktnější myslitelný prostředek, totiž na peníze. Skrze ně pak dochází ke kumulaci obrovského bohatství, jehož disponentem už ani nemusí být žádný lidský subjekt, nýbrž může to být subjekt čistě právní, totiž korporace.

Podle Koháka likviduje kapitalismus základní vztahy náležitosti, které jsou nutnou podmínkou toho, aby mohl člověk plnohodnotně rozvíjet svůj život. Na to ostatně poukazoval už Marx, když mluvil o právu dělníků na výrobní prostředky, čímž neměl na mysli nic jiného než právo dělníka identifikovat sám sebe – skrze základní vztah náležitosti k předmětům své práce – se svou prací jako takovou.⁴⁸⁰ Když kapitalismus znemožňuje dělníkovi (resp. jakémukoli zaměstnanci kapitálu vůbec) vytvořit si autentickou vazbu náležitosti k předmětu své práce tím, že redukuje smysl veškeré jeho činnosti na pouhou mzdu,

⁴⁷⁹ Ekologické povědomí, in: *Kopí Dona Quijota*, s. 201 n.; srov. též *Národ v nás*, s. 83, pozn. č. 6. Tento typ vlastnictví Kohák příležitostně označuje také jako „vlastnickou svěvolí“. Viz *Průvodce po demokracii*, s. 100. Srov. k tomu též kapitolu 2.3, O vlastnění a náležitosti, in: *Oheň a hvězdy*, s. 123 nn.

⁴⁸⁰ V tomto smyslu Marx vlastně jen navazuje na Locka, který byl taktéž přesvědčen, že základem (přirozeného) vlastnictví je právě práce. Viz LOCKE, *Druhé pojednání o vládě*, s. 55 nn. Tak i pro Koháka je klíčový pojem práce, přičemž u něho by bylo možné rozlišit dva základní významy tohoto slova: 1) práce jako láskyplná starost a péče (o něco, co existuje); 2) práce jako tvorba, budování, vytváření něčeho nového. V obou případech jde ale nakonec o přímou lidskou seberealizaci ve světě. Viz *Národ v nás*, s. 64.

tedy na vztah zcela abstraktní a anonymní, upírá mu tím základní podmínku plné lidské seberealizace. Dělník je tak člověk, který je skrze kapitalistické „výrobní vztahy“ odcizený svému vlastnímu lidství.

Ovšem komunismus⁴⁸¹ je na tom podle Koháka ještě hůře. Není to systém, který by tento problém řešil. Spíše naopak, komunismus tento problém ještě více eskaluje. Pouze nahrazuje soukromého kapitalistu státem a rozšiřuje vztahy odcizené práce i do oblastí, které byly dříve relativně autonomní, tedy především do zemědělství, řemesla a drobného podnikání. V komunismu se tak všichni nakonec stávají (státními) zaměstnanci, jakýmsi odcizenými dělníky, kteří nemají žádný osobní zájem na tom, co dělají, pouze v základní starosti o svou obživu prodávají své lidství. Státní socialismus tak ve své podstatě představuje jen extrémní a vlastně nejrozvinutější podobu monopolního kapitalismu.⁴⁸² Proto také Kohák při představování humanistického socialismu hovoří o tom, že v něm mimo jiné jde – jakkoli paradoxně to může znít – o rehabilitaci přímého soukromého vlastnictví. Rozuměj: jde v něm o rehabilitaci takového vlastnictví, které je založeno na vztazích bezprostředního náležení.⁴⁸³ A stejně tak v něm jde o podporu drobného a středního podnikání na úkor obřích ekonomických konglomerátů.

Kohák proti kapitalismu ovšem namítá ještě jednu věc: jestliže je kapitalismus spojen s demokratickým uspořádáním společnosti, pak si některé základní principy demokracie zvláštním způsobem přivlastňuje a převrací je do podoby, která nemá s jejich původním smyslem vůbec nic společného. K tomu dochází v okamžiku, kdy

⁴⁸¹ Komunismem myslí Kohák faktické komunistické režimy ve dvacátém století, tedy tzv. státní socialismy, na prvním místě samozřejmě ten československý.

⁴⁸² Viz *Národ v nás*, s. 66 nn. K terminologii: Kohák nerozlišuje mezi termíny „komunismus“ a „státní socialismus“, oboje používá jako významově ekvivalentní. O komunismu mluví obvykle v souvislosti s ideologií, o státním socialismu v souvislosti s ekonomickým systémem. Na základě své argumentace o hluboké strukturní příbuznosti mezi kapitalismem a státním socialismem (v protikladu k socialismu humanistickému, demokratickému) pak neváhá komunismus označit také jako „státní kapitalismus“. Viz KOVÁLYOVÁ – KOHÁK, *Na vlastní kůži*, s. 309.

⁴⁸³ *Národ v nás*, s. 69.

základní práva a svobody, které jsou v demokracii výsadou konkrétních lidí jakožto občanů, se v kapitalistické demokracii přenášejí na korporace. Jak Kohák upozorňuje, „demokratickým režimům vždy působilo obtíže rozlišovat mezi právy lidí a domnělými právy ‚právnických osob‘ čili ekonomických celků“.⁴⁸⁴ Jakmile dojde k tomu rozšíření práv a svobod i na korporace jakožto obří ekonomické subjekty, není tím v žádném případě rozšířen i veřejný prostor. Právě naopak, veřejný prostor je tím deformován. Ze základního práva na majetek, jímž má být zajištěna alespoň jakási elementární ekonomická rovnost mezi lidmi, se po jeho přenesení na korporace stává naopak zdroj radikální ekonomické nerovnosti.⁴⁸⁵ Právo na řádný soud, jež se opírá o ideu spravedlnosti jakožto základní podmínku občanského soužití, zneužívají korporace k prodlužování nespravedlnosti najímáním specializovaných právníků a nekonečným protahováním soudních sporů.⁴⁸⁶ Svoboda slova, která má umožnit projevit každému svůj názor a tak se podílet na diskusi o vzájemném soužití a o utváření veřejného prostoru, je korporacemi využívána k dezinformacím a reklamě, dvěma základními prostředky, jak si pro sebe uchránit vysoké zisky.⁴⁸⁷ Celkově tak vzniká situace, kdy korporace zneužívají základní občanská práva a svobody k ohýbání a nabourávání veřejného prostoru, k prosazování soukromých zájmů na úkor občanské společnosti.

Ovšem způsob, jakým k tomuto problému přistoupil komunismus, je opět více než problematický. Komunismus se tento rozpor mezi základními právy pro konkrétní lidi a pro právní osoby (korporace) pokusil vyřešit tím, že veškerá práva a svobody prostě zrušil, a to plošně. Došlo tak ke „splynutí politického a hospodářského monopolu, jakého kapitalismus nikdy nedosáhl“.⁴⁸⁸ Nejenže se tedy ze

⁴⁸⁴ KOVÁLYOVÁ – KOHÁK, *Na vlastní kůži*, s. 305. Srov. též *Socialismus. Socialismus? Socialismus?!?, Přítomnost*, s. 7.

⁴⁸⁵ KOVÁLYOVÁ – KOHÁK, *Na vlastní kůži*, s. 305.

⁴⁸⁶ Tamtéž, s. 305; srov. též *Průvodce po demokracii*, s. 101, popř. s. 111.

⁴⁸⁷ KOVÁLYOVÁ – KOHÁK, *Na vlastní kůži*, s. 305; viz též *Zelená svatozář*, s. 82.

⁴⁸⁸ KOVÁLYOVÁ – KOHÁK, *Na vlastní kůži*, s. 306.

státu stává svého druhu superkapitalista, který disponuje v podstatě veškerými výrobními prostředky na daném území a činí tak odcizené, vyvlastněné a svou práci prodávající „dělníky“ ze všech svých občanů. Stává se z něho zároveň i politický suverén, který se necítí být vázán žádnými zákony ani právními normami a kterému jsou jeho „občané“ (tj. svým způsobem vlastně poddaní) vydáni na milost. Svým hospodářským monopolem zajišťuje a kontroluje svůj monopol politický a naopak. Živý veřejný prostor a občanská iniciativa, které jsou v kapitalismu ohrožovány a oklešťovány enormními ekonomickými tlaky, jsou v komunismu prostě odstraněny jako nebezpečný zdroj kontrarevoluce. Všechno zlo světa („od válek po zubní kazý“, jak Kohák satiricky glosuje),⁴⁸⁹ pochází od „třídního nepřítele“, kterého je třeba zlikvidovat. Jestliže nějaké problémy po komunistickém převzetí moci nadále přetrvávají, jestliže ve světě ještě stále existuje bezpráví, zlo, špína, utrpení nebo zloba, pak je to jen známka toho, že komunistická moc není stále dost mocná, a je proto třeba ještě účinněji drtit nepřítele.⁴⁹⁰

V Kohákově pohledu tak kapitalismus a komunismus nestojí ve vzájemné opozici, nýbrž jsou postaveny na analogických principech. Rozdíl mezi nimi je pouze v tom, že kapitalismus prosazuje tyto principy měkkými, ekonomickými prostředky, zatímco komunismus je radikálnější a neváhá sahat i k násilí a politickému útlaku.⁴⁹¹ Proto se také Kohák nerozpakuje označit komunistický systém příležitostně jako „státní kapitalismus“.⁴⁹² Oba tyto systémy nakonec vycházejí ze stejného objektivistického pohledu na skutečnost, který má svůj původ v Galileiho matematizaci žitého světa. Oba jsou dítětem moderního průmyslového věku, v němž je svět pojmán jako mrtvý předmět manipulace, jako prostá hmota v pohybu, kterou může člověk drancovat a libovolně využívat ke svým účelům. A oba také svor-

⁴⁸⁹ *Národ v nás*, s. 176.

⁴⁹⁰ Tamtéž.

⁴⁹¹ Viz Filosofický smysl Československého jara 1968, s. 34.

⁴⁹² Heda KOVÁLYOVÁ – KOHÁK, *Na vlastní kůži*, s. 309.

ně redukuje smysl lidského života na pouhé ekonomické parametry, tedy na výrobu a spotřebu, která má jít ruku v ruce s oslavovaným technickým pokrokem. Ne náhodou bylo hlavní úsilí komunistického režimu svého času zacíleno na to, aby dohonil a předhonal kapitalismus. Tato ambice neznamena v podstatě nic jiného než „vytvořit ještě výkonnější systém velkovýroby a velkospotřeby pomocí nadšení a násilí“.⁴⁹³

Je příznačné, že moderní neoliberálové se také dokonale shodnou s Marxem a Engelsem v tom zcela základním, když předkládají „představu světa jako gigantické továrny, věnované bezzbytku stálému stupňování výroby a spotřeby“.⁴⁹⁴ Proto mohl Kohák během studené války tvrdit, že Východ i Západ vlastně kráčí úplně stejným směrem, protože v obou těchto politicko-ekonomických systémech jde nakonec o totéž: o obětování člověka, o odcizení se vlastní lidskosti ve jménu zvyšování spotřební úrovně, která je ve své samoučelnosti zcela absurdní.⁴⁹⁵ Vyzývání techniky jako nového božstva a bezohledná devastace životního prostředí jsou pak jen nejviditelnější projevy této odcizující tendence, sdílené jak kapitalismem, tak i komunismem.

Při hledání alternativ proto nemůže jí o nějakou střední cestu, o jakousi cestu uprostřed *mezi* komunismem a kapitalismem, nýbrž musí to být vykročení zcela novým směrem. Jde o rozvinutí radikálně nového přístupu ke světu i k lidskému životu, který by byl slučitelný s podmínkami přežití na této planetě a který by zároveň umožnil člověku žít plnohodnotný, tzn. k plné lidskosti rozvinutý život. Měli se však tento alternativní přístup prosadit, musí být splněny dvě navzájem provázané podmínky. Jednak podmínka teoretická, která spočívá v poctivém a důsledném filosofickém vyrovnání se s hluboce zažitým objektivistickým pohledem na skutečnost, čímž by se mohl otevřít prostor pro nové světonázorové alternativy a nové teoretické koncepty. A jednak podmínka praktická, která spočívá v rozvinutí

⁴⁹³ Filosofický smysl Československého jara 1968, s. 33.

⁴⁹⁴ *Domov a dálava*, s. 306.

⁴⁹⁵ Filosofický smysl Československého jara 1968, s. 35.

nového politicko-ekonomického systému, který by pouze nekombinoval kapitalistické a státně socialistické prvky, nýbrž byl by skutečnou alternativou vůči nim oběma. V prvním bodě, tom teoretickém, prosazuje Kohák jako schůdnou cestu fenomenologii. V druhém, praktickém, humanistický socialismus.

Při představování humanistického socialismu lze vyjít z klasických principů sociální demokracie, relativně nového politického směru, který se začal rozvíjet v kritické návaznosti na Marxe zhruba od druhé poloviny devatenáctého století. Byla to politika, která slavila své největší úspěchy v západní Evropě po druhé světové válce, když se jí podařilo prosadit koncepci tzv. sociálního státu, při současném zachování občanských svobod jakožto základního pilíře demokratické společnosti. Původně stály sociálnědemokratické ideály za vytvářením odborů, jejichž cílem bylo chránit práva zaměstnanců proti zvlí zaměstnavatele, což se v průběhu dalších desetiletí konkrétně projevilo zkrácením pracovní doby, zavedením minimální mzdy, vytvořením pracovních smluv, zavedením práva na dovolenou, na podržení pracovního místa i během nemoci a těhotenství atd.

Ačkoli se sociální demokraté na začátku zaměřovali především na dělníka a jeho životní podmínky, nebyli při tom vedeni myšlenkou třídního boje. Vycházeli sice důležitým způsobem z Marxe, ale spíše než třídní boj je zajímalo tzv. „třídní vědomí“. Teprve v okamžiku, kdy si dělníci začali uvědomovat, že jejich trpký osud nepatří každému z nich jednotlivě, že ve své situaci nejsou jen každý sám za sebe, mohli se přestat chápat jako pouhé oběti nešťastných okolností, které nelze změnit. Teprve když se u nich začalo rozvíjet základní vědomí sounáležitosti a vzájemné solidarity, mohli společně vytvořit aktivní politickou sílu a začít hájit své základní životní potřeby. Pouze skrze toto vědomí – či lépe řečeno uvědomění – mohli začít pracovat na postupném zlepšování svých životních podmínek. Jejich cílem nebyla revoluce, nýbrž pokud možno co největší vyrovnání mezi majiteli kapitálu a jimi jakožto pracujícími, které stojí na plném uznání jejich lidskosti. Proto byl také sociálnědemokratický projekt postupného zlepšování a vyrovnávání nepřijatelný pro komunisty, protože tím ve výsledku docházelo ke snižování napětí, a tedy i k osla-

bování onoho třídního boje, který se komunisté naopak snažili vyhrodit.⁴⁹⁶

Právě vědomí sounáležitosti a z něho vyrůstající vzájemná solidarita pak stály za postupným vybudováním moderního sociálního státu, a to v momentě, kdy se toto vědomí přeneslo z dělnické třídy na celé občanské společenství jakožto společenství lidí sobě rovných, odpovědných a společně pečujících o sdílený svět.⁴⁹⁷ Veřejné školství, veřejná doprava, lékařská péče hrazená ze zdravotního pojištění, důchodový systém atd., to všechno jsou výdobytky občanské společnosti, která je při utváření vespolného světa vedena myšlenkou sociální spravedlnosti a sdílené odpovědnosti. Individuální práva a svobody jsou zde zasazeny do širšího společenského rámce, který umožňuje plnohodnotný lidský život tím, že brání jeho zabřednutí do každodenní lopoty a jeho rozplynutí v základní starosti o holé přežití. Tím se teprve otevírá možnost života skutečně lidského, tedy v plném smyslu kulturního, který se pozvedá nad holé přežívání a začíná se otevírat také ideálním, nevýdělečným cílům.

⁴⁹⁶ Stojí mimochodem za povšimnutí, jakým způsobem Kohák interpretuje pojem „třídního boje“ u Marxe, a to *proti* komunistům. Třídní boj podle něj u Marxe vyjadřuje „stálé střetávání oponujících tříd, které si vynucuje stále vyšší syntézu, totiž pozitivní překonávání protichůdných zájmů vyšší, spravedlivější formou společenského života. Nejde tu o ‚vítězství‘ jedné strany nad druhou a ‚zničení‘ nepřítele, ale právě o vyrovnání – u Marxe není socialismus negací demokracie, ale jejím naplněním. [...] Marx chápe, že ‚vítězství‘, které přivádí k moci jednu stranu a ničí druhou, nepředstavuje syntézu, a tak ani pokrok, ale násilný, a nakonec i marný, pokus o zásah do dialektického procesu.“ KOVÁLYOVÁ – KOHÁK, *Na vlastní kůži*, s. 231. Zásadní posun v pozdější komunistické politice od tohoto dialektického pojetí třídního boje pak Kohák označuje jako tzv. „leninizaci marxismu“, v němž dochází k „pochopení třídního boje ne po vzoru demokratické dialektiky oponujících si sil, ale podle ruského vzoru samoděržaví a revoluce... – boj se řídí pravidly války“. Tamtéž. Kohák neváhal používat Marxe ve své argumentaci proti komunistům i přesto, že sám marxistou nebyl a měl vůči marxismu vážné výhrady. Viz např. *Národ v nás*, s. 83, pozn. č. 4. Dá se říci, že Marx zajímal Koháka pouze do té míry, do které byly Marxovy myšlenky slučitelné s ideálem humanistického socialismu, jehož kořeny viděl Kohák jako vyrůstající z křesťanství. Viz *Domov a dálava*, s. 316.

⁴⁹⁷ Zde začíná hrát důležitou roli pojem národa. Viz níže, s. 196 nn.

Hlavní funkce státu tedy nespočívá v tom, že by svým občanům vládl, nýbrž v tom, že jim slouží; že se stará o dopravu, sociální zabezpečení, zdravotnictví, školství atd. Kohák je přesvědčen, že „stát ve smyslu aparátu veřejné služby nemůže vymizet, pokud si chce společnost uchovat aspoň základní míru civilizace“.⁴⁹⁸ Ekonomicky se tento systém opírá o vysoké, progresivní zdanění.⁴⁹⁹ Nejenže stát tímto způsobem získává prostředky na svůj provoz, ale zároveň tím koriguje ono pověstné rozevírání nůžek mezi bohatými a chudými, které společnost polarizují, čímž chrání ono základní vědomí sounáležitosti, bez něhož se žádný demokratický systém neobejde.⁵⁰⁰

Sociální spravedlnost je pro Koháka ale zároveň i jedinou schůdnou cestou, jíž se může člověk pokoušet vyhnout blížící se ekologické katastrofě. Neboť za prvé, kde je chudoba a bída, tam jsou občanské nepokoje a války, které jsou – ač pro zbrojařské koncerny ohromně lukrativní – samy o sobě ekologicky naprosto neúnosné.⁵⁰¹ Za druhé, při snižování spotřební úrovně, které je nutným bodem jakékoli smysluplné ekologické strategie, je třeba zachovat spravedlnost, aby lidé na tuto myšlenku vůbec přistoupili.⁵⁰² Polarizace společnosti (resp. celé světové populace) na nesmyslně bohaté a zoufale chudé vede jen k celkové environmentální lhostejnosti: bohatí (tj. jak jedinci, tak i státy) žádné ekologické svědomí mít nepotřebují, a chudí si je nemohou dovolit.⁵⁰³ A za třetí, pouze skrze pocit sounáležitosti

⁴⁹⁸ *Národ v nás*, s. 132.

⁴⁹⁹ *Člověk, dobro a zlo*, s. 84. Důležitým prvkem této myšlenky je spravedlivé zdanění obřích korporací na mezinárodní úrovni – namísto daňových úlev od jednotlivých národních států, které si ve svém podbízení se investorům navzájem konkurují, a doplácíjí pak na to všichni. Viz *Socialismus. Socialismus? Socialismus!?, Přítomnost*, s. 7.

⁵⁰⁰ Srov. *Průvodce po demokracii*, s. 103.

⁵⁰¹ *Domov a dálava*, 1. vyd., s. 312; viz též *Člověk, dobro a zlo*, s. 215; nebo *Ekologické povědomí*, in: *Kopí Dona Quijota*, s. 202.

⁵⁰² *Domov a dálava*, 1. vyd., s. 312.

⁵⁰³ „Splátky mezinárodním bankám si vynucují holoseče v zadlužených zemích...“ Svět teorie, svět života, in: *Kopí Dona Quijota*, s. 193; srov. též *Příroda*, „pokrok“ a protiklad, in: *Kopí Dona Quijota*, s. 185; nebo *Zelená svatozář*, s. 84.

a vzájemné solidarity je možné začít rozvíjet ekologicky únosnější způsoby života, jako je například komunitní bydlení, rozvoj veřejné, pokud možno železniční, dopravy (na úkor individualizované dopravy automobilové), vytváření státem chráněných přírodních parků a rezervací atd.⁵⁰⁴ Jinými slovy, budování spravedlivé společnosti má podle Koháka zároveň i výrazný zelený, ekologický rozměr.

Základem humanistického socialismu je tak vposled sdílená odpovědnost, která se netýká pouze politické oblasti v užším smyslu, ale i základního materiálního zabezpečení všech občanů. Oproti komunismu ovšem není zbudován na státním monopolu, nýbrž na „důsledné obhajobě lidských práv proti všem nárokům společenských institucí, ať už politických nebo ekonomických“.⁵⁰⁵ Jestliže demokracii chápeme jako vládu lidu, pak v humanistickém socialismu jde o demokratizaci ekonomických vztahů, tzn. o podřízení soukromé ekonomické moci právnických osob (zejména korporací) moci veřejné, o jejich podřízení důsledné demokratické kontrole.⁵⁰⁶ Jsou to právě občané jakožto konkrétní lidé, kteří se v tomto společenském uspořádání stávají suverénem. Pouze oni mají právo na vlastnictví, protože toto právo vyrůstá ze základních vztahů náležitosti, skrze něž člověk realizuje a rozvíjí sám sebe – jako je tomu například s nárokem sedláka na půdu, kterou obdělává, nebo dělníka na nástroje, které při práci používá.⁵⁰⁷ Naproti tomu vlády a instituce (a opět včetně korporací jakožto čistě ekonomických subjektů) mají pouze výsady, které jim lidé propůjčují za určitých podmínek, aby od nich získali určité služby.⁵⁰⁸ Nemají tedy žádná práva, která by mohly uplatňovat proti občanské společnosti a na její úkor.

⁵⁰⁴ Viz *Zelená svatozář*, s. 81 n.

⁵⁰⁵ KOVÁLYOVÁ – KOHÁK, *Na vlastní kůži*, s. 309.

⁵⁰⁶ Tamtéž, s. 310.

⁵⁰⁷ Tamtéž, s. 307.

⁵⁰⁸ Tamtéž, s. 310. V případě korporací se tyto předem stanovené podmínky vyjadřují zejména jako regulace jejich zisků prostřednictvím jejich zdanění. Srov. *Průvodce po demokracii*, s. 100. Zároveň bychom ale mezi takové podmínky mohli zařadit i dodržování lidských práv či ekologickou udržitelnost jejich podnikání. Hlavním problémem s nadnárodními korporacemi je dnes kromě otázky zdanění

Jak už bylo řečeno, humanitní socialismus se neopírá o myšlenku třídního boje. V jeho centru nestojí myšlenka revoluce jakožto svržení jedné vládnoucí třídy a její nahrazení třídou jinou. Nejde mu o dosažení posledního vítězství, kdy by se utlačovaní chopili vlády a nastolili dokonalý stav, v němž by všechny lidské problémy byly jednou provždy vyřešeny. Kohák pochybuje, že by něco takového bylo možné. Proti komunistické snaze o nastolení „království božího na zemi“ vyzdvihuje naopak nutnost potýkat se s problémy průběžně, jak přicházejí, bez ideologické předpojatosti a věroučné zaslepenosti.⁵⁰⁹ Lidskou situaci na světě nelze nikdy dostat beze zbytku pod kontrolu. Jakákoli taková snaha vede pouze k nastolení totality. Lidská situace je vždy víceznačná, problematická. A lidské problémy nelze nikdy vyřešit s definitivní platností. Člověk může usilovat pouze o průběžné zlepšování – systematicky, racionálně a s ohledem na ostatní lidi i na přírodu vůbec. To má Kohák na mysli, když poněkud neprůhlednou metaforou o sociálních demokratech říká, že „usilovali o humanizaci života v toku času, ne o zmrazení času v dokonalosti“.⁵¹⁰

V tomto zásadní rozdílu se přitom odráží hlubší odlišnost v chápání lidské dějinnosti jako takové. Zatímco komunismus pracoval s osvícenskou představou pokroku jako nezměnitelné dějinné nutnosti, zakládá Kohák svou ideu humanismu na představě dějinného sebeuskutečnění člověka. Není to pokrok, který řídí a ovládá lidské pobývání na tomto světě, nýbrž naopak, jsou to základní ideje konkrétního lidského života, které určují jeho dějinné sebeuskutečnění. Dějiny nejsou nějakým velkým divadelním dramatem, v němž by lidé jakožto nahodilí herci pouze sehrávali svou předepsanou roli. Jsou-li dramatem, pak pouze v tom smyslu, že odrážejí základní lidský zápas o sebe sama, o rozvinutí a uskutečnění svého plného lidství.⁵¹¹ Je

právě to, že často přesouvají svou výrobu do oblastí světa, kde je porušování lidských práv spojeno s nelidskými pracovními podmínkami, anebo bohatnou na těžbě neobnovitelných zdrojů a nevratně devastaci životního prostředí.

⁵⁰⁹ Viz *Domov a dálava*, s. 315 nn.

⁵¹⁰ Tamtéž, s. 318.

⁵¹¹ V tomto emancipačním pojetí lidské dějinnosti Kohák vědomě navazuje na Masaryka. Viz např.: „Dějiny jsou pro Masaryka *locus*, kde se uskutečňuje růst člo-

to zápas, jehož výsledek zůstává až do konečného lidského vyhynutí nejistý, se stálou možností zvrátit dosavadní události, a tak dějiny proměnit. Zjednodušeně řečeno, nejsou to dějiny, které určují člověka, nýbrž je to člověk, který určuje dějiny. A proto je také za své dějiny odpovědný.

Je-li jednou opuštěna myšlenka dějin jakožto anonymního procesu, který nutně směřuje ke svému cíli, je třeba opustit i marxistickou představu o materiální základně a duchovní nadstavbě. Jestliže se dějiny neodvíjejí samy od sebe, nýbrž jsou závislé na člověku, pak je třeba také rehabilitovat lidského ducha jako klíčový faktor v jeho celkové dějinné situaci. To samozřejmě neznamená, že by měla být vytvořena opačná jednostrannost, totiž že by duch a abstraktní myšlení byly nadřazeny materiálním podmínkám. Kohákovi není nic vzdálenější než představa, že člověk žije pouze ve svých myšlenkách, v jakémisi materiálním a ekonomickém vzduchoprázdnu. Právě opomenutí politicko-ekonomického kontextu lidského života vyčítá klasické filosofii, která se podle něho soustředila „na lidská práva a závazky, jako kdyby lidé byli čistí duchové“.⁵¹² Přínos socialismu k lidskému pochopení sebe sama vidí v zásadním uvědomění, že „lidé jsou z masa a krve, že se realizují ve svém vztahu k hmotnému světu“.⁵¹³ Toto uvědomění je ale výkon lidského *ducha*, který tím získává nový směr a nové prostředky ve svém pokračujícím rozvíjení lidského světa.

Chceme-li uvažovat ve schématu materiální „základny“ a duchovní „nadstavby“, není jejich vztah ve skutečnosti jednoduchý a jednostranný, nýbrž obojí se navzájem ovlivňuje.⁵¹⁴ To znamená, že biologická rovina lidské existence je zároveň vždy nějak kulturně zformovaná. I když se v ní vyjadřují základní životní potřeby, způsoby naplňování těchto potřeb jsou relativně libovolné a kulturně podmíněné, tj. vázané na konkrétní podoby lidského ducha v té které době. A to-

věka a lidstva k plné mravní lidskosti, k humanitas.“ Filosofický smysl Československého jara 1968, s. 20.

⁵¹² KOVÁLYOVÁ – KOHÁK, Na vlastní kůži, s. 306.

⁵¹³ Tamtéž.

⁵¹⁴ *Člověk, dobro a zlo*, s. 193.

těž platí i naopak. Každé, i to sebeabstraktnější myšlení vyrůstá původně z praktického rozumu, jímž člověk strukturuje a pořádá svou fyzickou existenci v hmotném světě. Lidské přemýšlení o podstatě skutečnosti i o podstatě sebe sama má vždy zcela konkrétní důsledky pro to, jak se člověk ve světě vynachází, jakým způsobem jej vnímá a utváří. Proto také Kohák vyzývá filosofii jako klíčový dějinný faktor, na jehož podobě a úrovni vždy závisela podoba lidské existence – a na němž dnes, v situaci vážné ekologické krize, začíná záviset už i jeho bytí či nebytí.

Humanistický socialismus se tedy neopírá o dějinnou nutnost ve vývoji ekonomických vztahů, ve vývoji, jehož jakýmsi pouhým odleskem jsou způsoby lidského myšlení. Opírá se naopak o lidskou svobodu a imaginaci, s níž se člověk dokáže vztahovat k hmotné skutečnosti a tuto skutečnost aktivně utvářet a formovat.⁵¹⁵ Proto má být založen na rehabilitaci původního praktického rozumu jakožto schopnosti nahlížet základní struktury žité skutečnosti – tedy rozumu, který rozumí, který dokáže nejen kalkulovat, ale také vnímat hodnotové vztahy a vztahy smyslu, do nichž je každá hmotná skutečnost podstatně vpletena. Jen takový rozum může ospravedlnit etickou a ekologickou odpovědnost, a tedy umožnit budování hmotného světa s vědomím sounáležitosti a solidarity ke všem lidem i ke všemu živému vůbec. Tento praktický rozum je u Koháka pojat fenomenologicky jakožto vědomí, se všemi základními konotacemi toho slova, jimiž jsou především uvědomění, uvědomělost a svědomí.

Tímto vyzváním filosofie a praktického rozumu se ovšem humanistický socialismus neliší pouze od teoretických východisek komunismu, ale i od světónázoru, s nímž je spojen moderní kapitalismus. Zatímco komunismus vnímal lidského ducha jako pouhý nástroj, jímž se legitimuje politicko-ekonomický *status quo*, kapitalismus se bez ducha a vědomí už vůbec obejde. Zde se z vědomí stává pouhý subjektivně-psychologický dynamismus, na který lze působit rekla-

⁵¹⁵ Viz Erazim KOHÁK, *Tvář krajiny, obzory představivosti*, in: *Kopí Dona Quijota*, s. 206.

mou a masovými sdělovacími prostředky. Kapitalistický systém filosofické myšlení nepotřebuje, protože jeho rozhodovací mechanismy chtějí vycházet z vědeckých faktů. A protože o faktech nelze diskutovat, stává se z politiky jen kombinace mediální podívané a čistě manažerského zvládnání problémů, které jsou spojené s ekonomickým hospodařením. Že i vědecká „fakta“ jsou vlastně idealitou, tedy rozumovým konstruktem, jenž je spojen s určitou epochou v dějinném vývoji lidského ducha, nad tím, zdá se, není třeba se zamýšlet. Ostatně, jsou-li některá fakta politicky a ekonomicky nepoužitelná, nebo ohrožují-li dokonce zaběhané pořádky, jako například vědecky dokonale podložená fakta týkající se změn klimatu, není problém je ignorovat nebo rovnou zpochybnit.

Co komunismus i kapitalismus přes všechny dílčí odlišnosti naopak spojuje, je zaměření na vědeckotechnický pokrok. V obou těchto systémech je ústřední právě rozvoj techniky jakožto základního prostředku lidského potýkání se s hmotným světem. Lidský duch a imaginace jsou nasměrovány zcela do jejích služeb. Je to právě technika, která má vyřešit všechny problémy a úskalí lidského života. Humanistický socialismus je ale v Kohákově pojetí systém, který tento vztah k technice převrací. Nechce techniku zavrhnout, nýbrž chce ji podříditi praktickému rozumu, tedy základním hodnotám a smyslu žitého světa, v jehož centru stojí člověk jakožto bytost duchovní a kulturní. Proto také Kohák považuje za základní požadavek moderní doby „začlenění technologie a její ideologie do mravního, kulturního pojetí evropského lidství“.⁵¹⁶ Jinými slovy, humanistický socialismus chce techniku navrátit na její původní místo, totiž na místo pouhého nástroje, který člověk používá při uskutečňování svého vlastního lidství. Zkráceně řečeno, rozvoj techniky nemá být samoučelný, nýbrž má být podřízen ideálu humanity, jenž je neodmyslitelně spojen s požadavkem sdílené odpovědnosti, sociální i ekologické spravedlnosti.

⁵¹⁶ Filosofický smysl Československého jara 1968, s. 37.

Demokracie

Demokracie byla pro Koháka téma, s nímž se usilovně potýkal po celý život. Už z toho je zřejmé, že demokracii nechápal jako nějakou samozřejmost, jíž by bylo možné prostě politicky „nastolit“ a pak ji nechat, ať se dál rozvíjí spontánně a samovolně.⁵¹⁷ Kohák měl za to, že demokracii nestačí prostě zavést, nýbrž je třeba se o ni průběžně starat, kultivovat ji, pečovat o ni. Protože její těžiště neleží v oné vnější, zúžené politické rovině, jež se vyčerpává dodržováním základních občanských práv, nastavením navzájem se vyvažujících politických mechanismů a svobodnými volbami. Ty jsou pro demokracii také důležité, ale samy o sobě nestačí. Stejně důležité, a v jistém smyslu dokonce i důležitější, je demokracie jakožto vnitřní nastavení každého jednotlivého člověka, ona „demokracie v nás“, jak s oblibou citoval Masaryka.⁵¹⁸ Zásadní důraz na onen niterný rozměr demokracie vedl Koháka až k přesvědčení, že demokratické vědomí lze rozvíjet a kultivovat dokonce i v dobách politického útlaku a nesvobody, těmto vnějším poměrům navzdory. Nic mu proto nebylo vzdálenější než jednoduché oslavování demokracie jakožto politické svobody, jež by měla znamenat jen větší výběr spotřebního zboží a v níž by si po vulgárním způsobu mohl každý dělat, co chce. Chápal demokracii jako nejednoduchý a nesamozřejmý úkol, který je třeba stále znovu promýšlet a stále znovu realizovat v návaznosti na nové problémy a nové výzvy.

Jelikož se demokracie v Kohákově pojetí nevyčerpává pouhým vnějším politickým rámcem, nýbrž vede hlouběji, až k samým kořenům našeho rozumění světu, je třeba ji rozvíjet důsledně a po všech stránkách, tedy na všech základních rovinách lidského sebeuskutečňování v dějinách. Proto se má týkat nejen individuí, nýbrž také společenských vztahů (včetně vztahů ekonomických) i našeho celkového vztahu k přírodě. Myšlenka humanistického socialismus není nakonec

⁵¹⁷ Viz *Svoboda, svědomí, soužití*, s. 190.

⁵¹⁸ Viz např. *Národ v nás*, s. 49; Filosofický smysl Československého jara 1968, s. 20; nebo *Průvodce po demokracii*, s. 11.

ničím jiným než myšlenkou radikální demokracie, tedy demokracie, jež je rozšířena z pouhé abstraktní politicko-ideové roviny na rovinu konkrétních materiálních i společenských podmínek lidské existence. To je ostatně také způsob, jak byla demokracie chápána původně, od svých zárodků ve Francouzské revoluci i během celého devatenáctého století. Hesla „svoboda, rovnost, bratrství“, o něž se ostatně podle Koháka opírala i Masarykova první republika, v sobě nesou klíčový sociální rozměr jako svou nedílnou součást.⁵¹⁹ Nejde jen o svobodu, ale také o vzájemnou rovnost, politickou i ekonomickou. To je nakonec vyjádřeno i v onom třetím pojmu „bratrství“, který znamená vědomí sounáležitosti, tedy ideál mezilidských vztahů založených na vzájemné lásce, úctě a solidaritě.

Demokracie, je-li rozvíjena poctivě a důsledně, je svou podstatou veskrze levicový projekt.⁵²⁰ To ostatně Kohák připomínal ve svých přednáškách už studentům prvních ročníků, když jim vysvětloval, že sám vznik pojmů „pravice“ a „levice“ je odvozen ze zasedacího pořádku generálních stavů po Francouzské revoluci, kdy na levé straně zasedali zastánci revolučního demokratického hnutí, zatímco na straně pravé seděli zastánci tradice a šlechtických privilegií. Zatímco ideály levice se opíraly o představy solidarity, rovnosti a občanských svobod, ideály pravice stály na aristokratickém přesvědčení o lidské nerovnosti a nutnosti nadvlády urozených a bohatých.⁵²¹ Zjednodušeně řečeno, levice prosazovala rovnost a sounáležitost, pravice prosazovala nerovnost a nadvládu člověka nad člověkem (politickou i ekonomickou). I když se od té doby situace v mnohém zkomplikovala, dá se říci, že jádro této polarity v podstatě stále platí.

⁵¹⁹ *Domov a dálava*, s. 173; viz též S Masarykem na Balkáně, in: *Kopí Dona Quijota*, s. 123 nn.

⁵²⁰ Viz např. *Průvodce po demokracii*, s. 114. Proto se také Kohák tak hlasitě ozýval, když se na začátku devadesátých let začal pod pojmem „demokracie“ prosazovat tvrdý kapitalismus bez přívlastků. „Nikdo se ani nepozastavil nad otázkou, jestli mezi demokracií, tedy vládou všech, a systémem, který vkládá nesmírnou ekonomickou moc do rukou hrstky průbojných jedinců – ne-li přímo do jakýchsi rukou neviditelných –, není zásadní protimluv.“ *Domov a dálava*, s. 304.

⁵²¹ *Průvodce po demokracii*, s. 114.

Z politického hlediska je tak Kohák sice představitelem levice, ale levice nemarxistické, která své ideály humanity a socialismu mísí z Marxe čerpá spíše z křesťanských zdrojů.⁵²² Podle Koháka má touha po sociální spravedlnosti hluboké biblické kořeny: varování před schraňováním bohatství, požadavek účinné lásky, péče o bedněné a utiskované, úcta ke všemu Božímu stvoření atd. V tom všem se ozývá základní životní postoj solidarity a sebezpřekračování. Není to tedy marxistická doktrína, která u Koháka legitimuje radikálně demokratické myšlenky humanitního socialismu, nýbrž je tomu právě naopak: marxismus je přijatelný pouze v těch svých aspektech a do té míry, do jaké se v něm ozývá tato hluboká humanistická úcta ke každému jednotlivému člověku i k celému Božímu stvoření.⁵²³

Tyto křesťanské zdroje humanitního socialismu mohou být jen stěží překvapující. Kohák je přesvědčen, že sám moderní ideál demokracie vyrůstá z myšlenek evropské reformace. Není proto divu, že jako se vymezoval proti Marxovi, tak odmítal i tezi Maxe Webera, podle níž to byl právě duch protestantství, z něhož se zrodil moderní kapitalismus. Kohák za základ a vlastně podstatu protestantství považoval hluboký prožitek Boží přítomnosti, který člověka orientuje k sebezpřesahu v práci a v péči o sdílený svět, tedy k pojetí vlastního života jako služby. Jako příklad uvádí kvakery, kteří sice nesmírně zbohatli, ale místo aby založili ekonomickou dynastii, tyto peníze obratem utratili ve službě Bohu, tedy zakládáním nadací, nemocnic, škol, chudobinců atd.⁵²⁴ Na rozdíl od Webera se Kohák domnívá, že k rozvoji kapitalismu nedochází tam, kde tento náboženský radika-

⁵²² Stejným způsobem ostatně interpretoval i Masaryka, s nímž i v tomto bodě cítil hlubokou spřízněnost: „V zemi křesťanství a reformace nepotřeboval Masaryk chodit pro své ‚levičáctví‘ k Marxovi. Nepotřebujeme to ani my. Máme je zabudované do samotných křesťanských základů své totožnosti.“ *Domov a dálava*, s. 316; srov. též Zdar a nezdar „národní“ filosofie, in: *Kopí Dona Quijota*, s. 34.

⁵²³ Proto může k české tradici tzv. mravního humanismu Kohák počítat kromě Husa, Komenského, Masaryka, Rádlu a Patočky také Kosíka, Bondyho a Machovce. Viz *Filosofický smysl Československého Jara 1968*, s. 15.

⁵²⁴ *Člověk, dobro a zlo*, s. 146.

lismus vrcholí, nýbrž naopak tam, kde slábne, tedy kde slábne odpor proti tvrdému kořistnictví a začíná se rozmáhat světský egoismus a bezohlednost.⁵²⁵ Má za to, že motivace kapitalismu je přímo spojená s počínající nedůvěrou v dostatečnost vertikály, s ochabnutím při hledání království božího už na tomto světě.⁵²⁶

Ideál demokracie tak podle Koháka navazuje především na reformační myšlenku individuálního vztahu k Bohu, tedy na přesvědčení o vzájemné lidské rovnosti, v níž člověk k životu před tváří Boží nepotřebuje ani žádného zprostředkovatele, ani dozorce.⁵²⁷ Demokracie je neslučitelná s představou vrchnosti. Je to naopak takové uspořádání společnosti, v němž se lidé přestávají dělit na vládnoucí a ovládané a začínají si vládnout sami. Když se tedy říká, že demokracie je vláda lidu, pak tento lid není nějaký abstraktní, metafyzický subjekt, který vstupuje na dějinnou scénu, aby se chopil vlády a zjednal pořádek proti všem zpátečníkům a reakcionářům. Lid jsou prostě zcela konkrétní lidé, kteří ve vzájemné diskusi spravují své vlastní záležitosti.⁵²⁸ Zkráceně řečeno, demokracie se svou podstatou opírá – jak to ostatně popisoval už Tocqueville – o ideál politické samosprávy.⁵²⁹ Není to pouhá vláda většiny. Jde v ní o každého jednotlivého člověka. Ani vláda většiny nesmí nikoho připravit o jeho lidskou

⁵²⁵ Tamtéž. V tomto názoru se s Kohákem ostatně shodnou i někteří moderní historici ekonomie. Viz např.: „Srovnajme si protestantský a katolický přístup k hazardním hrám počátkem moderního věku. Oba tyto směry je zavrhovaly, ale katolíci je zatracovali, protože člověk by mohl prohrát (a prohrával), a žádná rozumná osoba by tímto způsobem neměla ohrožovat blahobyt svůj a ostatních. Protestanti naproti tomu hazard zatracovali, protože člověk by mohl vyhrát, a to by bylo špatné pro charakter. Teprve mnohem později zdegenerovala protestantská etika v komplex zásad hmotného úspěchu a učešaných, úhledných kázání o ctnostech bohatství.“ David S. LANDES, *Bohatství a bída národů*, přel. E. Harantová, BB/art, Praha 2004, s. 182.

⁵²⁶ *Člověk, dobro a zlo*, s. 146.

⁵²⁷ Tamtéž, s. 147 nn.

⁵²⁸ Filosofický smysl Československého Jara 1968, s. 20; srov. též *Průvodce po demokracii*, s. 34 n.

⁵²⁹ *Národ v nás*, s. 48; viz též *Průvodce po demokracii*, s. 14 n.

důstojnost a podíl na veřejných záležitostech, ať už by to bylo skrze rasovou diskriminaci nebo bídu.⁵³⁰ Kohákovo pojetí demokracie tedy není v jádru populistické, nýbrž spíše individualistické, dá-li se tento pojem v této souvislosti vůbec použít. Je to demokracie, která se opírá o vztah k vyšším ideálům (nadosobnímu „mravnímu řádu“) a zdůrazňuje lidská práva a závazky, ovšem včetně „práva a povinnosti podílet se na společenském rozhodování“.⁵³¹

Demokratická samospráva ovšem není samoučelná. Jejím cílem je vytvořit společnost, v níž bude každému jednotlivému člověku umožněn – skrze osobní svobodu a odpovědnost za sdílený svět – růst k plnému, vyspělému lidství.⁵³² A tak se v každé demokracii nutně prolíná vnější, formální moment s momentem vnitřním, lidským. Jako je na jedné straně cílem umožnit růst každého jednotlivého člověka k plnému lidství, tak jsou to na druhé straně pouze plně vyspělí lidé, lidé schopní měřit svůj život pravdou, spravedlností a úctou k bližnímu, kteří dokáží vládnout sami sobě. Aby tedy demokracie byla vůbec možná, musí se opírat o dobře informované, vzdělané a kultivované občany, kteří nepotřebují vrchnost, nýbrž dovedou „spoléhat se na sebe, tvořit si své vlastní úsudky, odpovídat za své jednání“.⁵³³ Proto onen důraz na vnitřní moment demokracie. Neboť je pro ni nezbytné, aby lidé byli dostatečně vyspělí k vládě nad sebou samými, aby se dokázali aktivně a obětavě podílet na veřejné *polis*.⁵³⁴ A tak i ona demokratická samospráva zahrnuje určitý vnitřní moment, moment sebe-správy. Ten v podstatě znamená schopnost každého jednotlivého občana přejímat svůj díl odpovědnosti za sebe sama a skrze to i za dobro společného světa.⁵³⁵

⁵³⁰ *Domov a dálava*, s. 179.

⁵³¹ Filosofický smysl Československého Jara 1968, s. 20.

⁵³² *Národ v nás*, s. 48.

⁵³³ *Tamtéž*, s. 50.

⁵³⁴ *Domova a dálava*, s. 178; viz též S Masarykem na Balkáně, in: *Kopí Dona Quijota*, s. 122 n.

⁵³⁵ *Člověk, dobro a zlo*, s. 241.

Svým důrazem na vnitřní rozměr demokracie Kohák vlastně navazuje na Masarykovu myšlenku „nepolitické politiky“.⁵³⁶ Samozřejmě, u obou z nich se představa o nepolitické politice rozvíjela v době, kdy demokracie nebyla možná, kdy národ žil v područí nějaké vnější mocnosti. V Masarykově době to bylo habsburské Rakousko, v Kohákově době, tj. během jeho amerického exilu, to byl husákovský normalizační režim napojený na Moskvu. Oba však sdíleli názor, že i přes onu vnější nesvobodu a nemožnost politické samosprávy lze rozvíjet – a to právě nepolitickými prostředky – vnitřní rozměr demokracie průběžným vzděláváním a sebekultivací. Byla to politika, která „obcházela kolbiště otevřeně politické moci a usilovala o šlechtění národa“.⁵³⁷

Kohák sdílel s Masarykem nakonec také názor, že základem demokracie není jen politika v úzkém slova smyslu, nýbrž jsou to především běžné, každodenní ctnosti jako pracovitost, obětavost, poctivost nebo svědomitost.⁵³⁸ Oba přitom vycházeli z náboženských předpokladů, z představy lidského života jako podřízeného mravním ideálům, takříkajíc před tváří věčnosti.⁵³⁹ Jen lidé, kteří dokáží podřídit svůj vlastní život nějaké vyšší myšlence, mohou společně vytvořit společnost, v níž nebude třeba žádného vládce. Jen takoví lidé budou schopni sami sebe upozadit a žít pro dobro celku, ve vzájemné úctě a solidaritě, aniž by jim to někdo nařizoval.

Tato zásadní důležitost nepolitické politiky, tohoto průběžného rozvíjení vnitřního rozměru demokracie vzděláváním a drobnou pra-

⁵³⁶ Srov. např. *Průvodce po demokracii*, s. 126 n.

⁵³⁷ *Domov a dálava*, s. 97. Srov. též Kohákovy myšlenky z doby normalizace: „Nemůžeme se přáním zbavit tanků. Ale nemůžeme ani jen čekat, až nás jich zbaví příští výkyv světových dějin. Jakým životem budeme žít dnes, zítra a i v budoucnosti po okupaci, záleží především na tom, jaký národ v naší zemi vyrostе. Nemůžeme odstranit tanky, nemůžeme ani mimo poměrně úzké meze změnit okupační režim. Můžeme ale překonat rozpory, iluze a zatuchlost v sobě, na kterých vždy závisí účinnost vnějších vztahů.“ KOVÁLYOVÁ – KOHÁK, *Na vlastní kůži*, s. 21.

⁵³⁸ *Člověk, dobro a zlo*, s. 47.

⁵³⁹ Tamtéž.

cí, se pak samozřejmě neztrácí ani v okamžiku, kdy byl vládce svržen a společnost přijala demokracii jako svůj oficiální vnější rámec. I tehdy je třeba o demokracii nadále pečovat, aby se vnitřně nevyprázdnila, aby se postupem času nescvrkla jen na svobodné volby jednou za pár let, v nichž už nakonec ani nejde o názory občanů, nýbrž jen o legitimizaci vládců pomocí předvolební reklamy a PR managementu.⁵⁴⁰ To se samozřejmě neobejde bez rozvinuté občanské společnosti, v níž se lidé průběžně starají o své politické záležitosti, počínaje zájmem o věci týkající se bezprostředního okolí jejich bydliště až po zájem o mezinárodní politiku, v níž se na evropské a nakonec i celosvětové úrovni rozhoduje o budoucnosti celého lidstva – přičemž tento zájem může ústít až do angažování se v politice už v užším smyslu, jehož vrcholem je členství v nějaké konkrétní politické straně.⁵⁴¹ Demokracie ze své podstaty prostě není slučitelná s životem pouze konzumním, jehož jedinou starostí je výše platu, nové auto a destinace příští dovolené. Lidé, kteří se starají pouze o své osobní záležitosti, kdežto věci veřejné z pohodlnosti nebo z jakýchkoli jiných důvodů vypouštějí, se chtě nechtě neobejdou bez vládců, kteří se o společnou *polis* budou starat za ně, ať už k dobrému, či ke zlému. Tím ovšem demokracie fakticky zaniká. A je přitom lhotejší, zda si taková společnost i nadále zachová slovo „demokratická“ jako své formální označení.

Proto jsou také pro demokracii tak zásadní dvě věci. První z nich je snadný a spolehlivý přístup k nezkrasleným informacím, což nutně předpokládá nezaopatřená veřejnoprávní média, která dokáží vzdorovat politickému a ekonomickému nátlaku vlivných hráčů ve veřejném prostoru.⁵⁴² A druhou z nich je vzdělání, ovšem vzdělání nejen technické, ale i – a v jistém smyslu především – humanitní.⁵⁴³ Mají-li si

⁵⁴⁰ Viz S Masarykem na Balkáně, in: *Kopí Dona Quijota*, s. 122.

⁵⁴¹ *Průvodce po demokracii*, s. 127.

⁵⁴² Tamtéž, s. 8.

⁵⁴³ Z novějších publikací k tomuto tématu viz například Martha C. NUSSBAUMOVÁ, *Ne pro zisk. Proč demokracie potřebuje humanitní vědy*, přel. O Vochoč, Filosofia, Praha 2017.

lidé spravovat své vlastní záležitosti, musí být schopni rozumět relativně komplikovaným problémům, které je třeba každodenně řešit. Vyznat se pouze v technikáliích ovšem nestačí. Musí být také schopni rozumět širším souvislostem své dějinné situace a myšlenkovým kořenům (i praktickým důsledkům) různých světových názorů, které se ucházejí o jejich sympatie ve veřejném prostoru. Musí být schopni se vědomě vztahovat k pravdě, a to s náležitou skromností, která k tomu patří. Ve vzdělání totiž nejde jen o formování názorů a tříbení politického rozumění, jakkoli důležité tyto prvky mohou také být. Běží v něm vposled o formování a proměňování celého člověka, o celkové rozvíjení a kultivaci celé jeho osobnosti.⁵⁴⁴

Ať už si to běžně uvědomujeme nebo ne, každá politická teorie nakonec vychází z nějakých hlubších předpokladů o vlastní podstatě člověka. Klasické, aristokratické pojetí politiky, které zdůrazňuje nutnost vládců, vychází z předpokladu, že člověk je v jádru bytost špatná a zkažená – a jsou-li lidé ponecháni bez dozoru a vedení, zavládne mezi nimi rychle chaos a násilí. Tímto způsobem, totiž poukazem na vrozenou hříšnost a nedokonalost člověka, legitimovala v minulosti své mocenské ambice katolická církev. Stejným způsobem uvažoval Hobbes, který tvrdil, že všichni lidé jsou v jádru egoisté, a zůstanou-li ve svém „přirozeném stavu“, pak se každý bude snažit kořistit na úkor druhého a nastane válka všech proti všem. Teprve přijetím vládců a podřízením se jeho autoritě se lidé mohou pozdvihnout nad svůj primitivní, zvířecí stav. Nechávací si vládnout, protože vědí, že je to pro jejich dobro.

Z přesně opačného předpokladu vycházelo osvícenství. To přišlo s myšlenkou, již dal nejpregnantnější podobu Rousseau: lidé se rodí jako dobří a svobodní a je to naopak právě jejich podřízením vnějším normám a vládnoucí moci, co je kazí a degraduje. Původní „přirozený stav“ nepředstavuje žádné zlo, nýbrž představuje naopak ideál, k němuž se má člověk navrátit. Je to tedy naopak emancipace z tradičních společenských vztahů a z podřízenosti vládnoucí autoritě,

⁵⁴⁴ Srov. Selves, People, Persons, in: *Selves, People, and Persons*, s. 23 n.

skrze niž člověk může dospět ze stavu sebeodcizení sám k sobě, ze stavu podřízenosti a poroby k životu ve svobodě a vzájemné rovnosti.

I když měly tyto osvícenské myšlenky v průběhu několika dalších století zásadní vliv na demokratizaci Evropy, postupem času se ukázalo, že jsou v jádru přece jen příliš optimistické; a ve svých důsledcích mohou vést nejen k životu ve svobodě a vzájemné rovnosti, ale také k chaosu a anarchii. Přesvědčení, že člověk je ve své podstatě (od přirozenosti) dobrý a že zlo je pouze výsledkem nadvlády a právních regulací, inspirovalo například Adama Smithe k myšlence, že necháme-li výrobce zboží a obchodníky sledovat čistě soukromé zájmy, tj. nebudeme do ekonomických vztahů zasahovat nějakými normami a regulemi, vznikne mezi nimi zcela harmonický stav. Záhy ale vyšlo najevo, že zrušení všech vnějších zábran vede jen k dravému soutěžení a drastické polarizaci společnosti, která kulminovala v Anglii na přelomu osmnáctého a devatenáctého století.⁵⁴⁵ Výsledkem byla opět jen nová forma nadvlády, projevující se v zoufalých životních podmínkách dělníků, dětské práci, kolonialismu i obhajobě otroctví.

Z dobrých důvodů se zdá, že ani jeden z těchto dvou tradičních pohledů na člověka není slučitelný s politickým systémem, který bychom mohli označit jako demokratický. Myšlenka demokracie, rodící se z evropské reformace, stojí na předpokladu, že člověk není ve své přirozenosti ani dobrý, ani zlý – a že to, jakým bude, je věcí jeho vývoje, jeho sebenaplnění. V náboženském jazyce reformace se tatáž myšlenka vyjadřovala jako přesvědčení, že v člověku probíhá zápas mezi dobrem a zlem a že toto základní napětí v jeho nitru vytváří jeho lidskou podstatu.⁵⁴⁶ Právě v tomto kontextu získává svůj zásadní význam vzdělání, které se stává klíčovým faktorem v lidském úsilí o sebe sama. Nejde v něm o pouhou informovanost, nýbrž o humanizaci celého člověka. Tímto způsobem také Kohák interpretuje Patočkův pojem vzdělanosti, který má na prvním místě poskytovat mravní orientaci, nikoli jen faktické znalosti a dovednosti zpeněži-

⁵⁴⁵ *Člověk, dobro a zlo*, s. 181.

⁵⁴⁶ Tamtéž, s. 179.

telné na trhu práce.⁵⁴⁷ Jestliže demokracie představuje ideál soužití ve vzájemné úctě a rovnosti, neobejde se bez průběžné kultivace lidské osobnosti nebo – jak to Patočka také nazýval v návaznosti na Platóna – bez péče o duši.

V této souvislosti začíná být jasné, proč se demokratická společnost podle Koháka neobejde bez pěstování filosofie. Ta v sobě totiž obsahuje jak negativní, tak i pozitivní moment. Její negativní moment spočívá v tom, že „kritickým zvědoměním prožitku osvobozuje člověka z mezí předsudků a tupé nutnosti a činí ho svobodným kritickým subjektem“.⁵⁴⁸ To znamená, že člověka vytrhává z názorových samozřejmostí, nejednou hraničících až s neuvědomovaným dogmatismem, a otevírá ho otázkám. Člověk se skrze ni učí rozumět, že žitá skutečnost je vždy komplikovanější, než jak se zdá na první pohled; že je svou podstatou vícevrstevnatá, spleťtá, a že na každou věc lze vždy pohlížet z více úhlů. Tím člověka vede ke skromnosti a k tomu, aby si své názory neustále tříbil, v kritické sebereflexi i v rozhovoru s druhými lidmi.

Filosofie je tedy důležitá v tom, že otevírá diskusi, která je pro fungující demokracii nepostradatelná. Demokracie je sice jakožto „vláda lidu“ vázána na souhlas většiny, ovšem tento souhlas se musí ustavovat „ve svobodné, otevřené diskusi, ve které má každý možnost předložit svůj názor a ovlivnit názory ostatních“.⁵⁴⁹ Hledání společného souhlasu je v podstatě založeno na možnosti problematizovat a kriticky zhodnotit každý jednotlivý názor – a to nejen názor druhého, ale také můj vlastní. Tím vzniká možnost rozhovoru, v němž už nejde o prosazení vlastního stanoviska na úkor ostatních, nýbrž o věc samu, k níž se všechny jednotlivé názory nakonec vztahují a jejíž vnitřní pravdivostí samy sebe poměřují. Svou negativní schopností stavět věci do otázky tak filosofie umožňuje dosahování takových politických rozhodnutí, která už nevyjadřují jen něčí partikulární

⁵⁴⁷ *Jan Patočka*, s. 101 n.

⁵⁴⁸ *Národ v nás*, s. 9.

⁵⁴⁹ *Tamtéž*, s. 54.

zájmy, nýbrž zohledňují celou bohatou pluralitu zájmů a perspektiv, jež se rozvíjejí ve vztahu k prožívanému světu jakožto jednotné a všemi sdílené skutečnosti.⁵⁵⁰

Jako má tedy filosofie svůj negativní moment, který spočívá v tom, že člověka vytrhává z pouhého konzumu a vede ho k přemýšlení a sebezpytování, má i svůj pozitivní moment, v němž se zaměřuje na samu prožívanou skutečnost. V této souvislosti připomíná Kohák filosofickou tradici pozitivismu, k níž se kriticky hlásil nejen Masaryk, ale svým způsobem také Husserl. Je to pojetí filosofie, v němž jde o jasné nazření konkrétní skutečnosti (včetně jejího významového a hodnotového náboje), které je následně vyjádřeno jasným a srozumitelným jazykem.⁵⁵¹ Proti různým subjektivistickým a esoterickým módním „filosofiím“ je to filosofie orientovaná na to, co se samo dává, a co je tedy zároveň přístupné komukoli, kdo je schopen bezpředsudečného a nezaujatého pohledu. Demokratické utváření společenské reality musí být svou podstatou vedeno úsilím o věčnost, o porozumění základním strukturám prožívané skutečnosti jako takové, která je i přes svou víceznačnost a složitost principiálně jednotná a všemi sdílená.

⁵⁵⁰ Viz S Masarykem na Balkáně, in: *Kopí Dona Quijota*, s. 123.

⁵⁵¹ Viz *Domov a dálava*, s. 139.

7. MYŠLENKA NÁRODA

Pojem národa je jedním z těch nesnadných pojmů, které se obtížně definují, protože neexistuje žádný konkrétní předmět, na nějž bychom mohli prostě ukázat prstem a říci „toto je národ“. Není to žádná věc, kterou bychom mohli vzít do ruky, změřit a zvážit. Je to spíše idea. A s idejemi se to má tak, že abychom jim rozuměli, musíme pro ně mít vypěstovaný smysl. Jestliže někomu tento smysl chybí, nelze ho přesvědčit poukazem k faktům, tedy žádnými „věcnými“ argumenty. Prostě postrádá schopnost vidět určitou duchovní část žité reality. A přesto máme pocit, že jestliže někomu chybí smysl pro ideálno, jestliže například nerozumí pojmům jako pravda, spravedlnost nebo krása, je ve svém žití o něco podstatného ochuzen. Jako by se jeho existence zploštovala a zavinovala do sebe. Snad proto má být také jedním z hlavních úkolů filosofie – jestliže ji chápeme po Kohákově způsobu jako kultivaci mravního lidství, jako onu „péči o duši“ – rozvíjení lidské citlivosti vůči idejím, tedy vůči tomu, co Kohák nazýval smyslem.⁵⁵²

⁵⁵² Srov. *Idea & Experience*, s. 155, 161 nn.

Je ovšem jen málo lidí, jejichž slepota a necitlivost vůči idejím by byla absolutní. Spíše je tomu tak, že se k idejím neustále vztahujeme, ač je zároveň nevidíme nebo si jich nevšímáme. Jsou pro nás něčím tak bytostně blízkým a vlastním, že se samy jen zřídka dostanou do centra naší pozornosti. Je to s nimi podobně jako se vzduchem, který dýcháme. Začínáme si jich všimnout teprve v okamžiku, kdy se jich přestává dostávat, popřípadě kdy jsou nějakým způsobem narušeny nebo ohroženy. Pro ideu národa tohle platí snad ještě více než pro jiné. Jsou to obvykle až vnější hrozby, které intenzivně zpřítomňují myšlenku národa – myšlenku, která jinak v dobách klidu a prosperity může upadat do spánku, tj. nořit se do neproblematické samozřejmosti.

Co je národ

Pro Koháka je příznačné, že jeho životní osud byl vpleten do turbulencí onoho krátkého dvacátého století takovým způsobem, že žádné jistoty a samozřejmosti pro něho téměř neexistovaly. A pro myšlenku českého národa, s níž se celý život identifikoval, tohle platilo dvojnásob. Nebyl to jen Mnichov a následné zřízení protektorátu. Byly to především události v únoru 1948, které přiměly jeho rodiče k odchodu do exilu, kde Kohák dalších více než čtyřicet let žil a pracoval, vykořeněný ze svého domova, bez valných vyhlídek na návrat. Události pražského jara, které sledoval s takovým napětím, vedly nakonec jen k další okupaci. Jiskřička naděje, že by mohl opustit exil a vrátit se zpět do vlasti, rychle pohasla. A přesto byla jeho československá identita něčím, co si celý život hýčkal, a to tím více, čím byla nesamozřejmější. Úvahy o českém národě a jeho dějinách, které představovaly jedno z hlavních těžišť jeho filosofického zájmu, byly pro něho v podstatě autentickým pokusem o vyrovnání se se svou vlastní kulturní totožností. Byly pokusem porozumět smyslu svého vlastního života.

A obdobně jako tomu bylo u jiných témat, i téma národa vede u Koháka přes tyto osobní motivace k obecnějším filosofickým myšlenkám. Opět se přitom neřídí nějakou filosofickou tradicí, nýbrž jeho východiskem je prožívaná skutečnost sama. Když Kohák tvrdí,

že lidský život je členěn duchovními významy, které povstávají ze soužití s druhými lidmi, není to nějaká hypotetická doktrína, nýbrž prosté konstatování základní fenomenologické danosti. Na druhé straně tím ale samozřejmě ještě není řečeno, jakou podobu bude toto mezilidské soužití mít. Při pohledu do dějin vidíme, že se může realizovat v rozličných formách, přičemž tyto formy na sebe mohou navazovat, přecházet jedna v druhou, ať už relativně plynule, nebo skrze hluboké otřesy a zlomy.

Kohák si byl velmi dobře vědom, že myšlenka národa je vázána na určitý typ společenského vědomí, které je relativně novodobého charakteru. Kohák vychází z klasického pohledu většiny současných historiků, kteří upozorňují, že myšlenka národa se začíná rodit až v návaznosti na Francouzskou revoluci a že je podstatně spojena s demokratickým pojetím lidské pospolitosti jako rovnoprávných občanů.⁵⁵³ V tomto pohledu je moderní národ podmíněn třemi základními prvky: 1) občanskou pospolitostí rovnoprávných jedinců; 2) vědomou identifikací většiny jedinců s touto pospolitostí; 3) pochopením této pospolitosti jako dějinného subjektu, který má svůj „osud“, tedy svou minulost, přítomnost a budoucnost.⁵⁵⁴ Pro Koháka je přitom zcela zásadní, že všechny tyto tři charakteristiky jsou vázány na určitý typ vědomí, nikoli na biologické předpoklady, ať už rasové nebo etnické.⁵⁵⁵ Jinými slovy, národ je svou podstatou ideálita, je to kulturní útvar, útvar sdíleného smyslu, nikoli výsledek nějakého (národního) citění, tajemného (národního) „ducha“ nebo nahodilých faktických okolností. Zkráceně řečeno, podstatou národa je určitá *myšlenka*, skrze niž dané společenství rozumí samo sobě.⁵⁵⁶

⁵⁵³ Viz Miroslav HROCH, *Na prahu národní existence. Touha a skutečnost*, Mladá fronta, Praha 1999, s. 45. Srov. *Ozvučky české reformace*, in: Kopí Dona Quijota, s. 110 n.; nebo *Člověk, dobro a zlo*, s. 224.

⁵⁵⁴ HROCH, *Na prahu národní existence*, s. 8. Srov. *Domov a dálava*, s. 391.

⁵⁵⁵ Viz např. *Národ v nás*, s. 114; srov. též *Domov a dálava*, s. 37.

⁵⁵⁶ Kohák doslova říká: „Národ pro mě znamená společenství sounáležitosti, založené na určité myšlence.“ Erazim Kohák – Prožitek posvátnosti života, in: *Hominis scientiarum I*, s. 224 n. Srov. též *Kdo jsme? Kam kráčíme?*, in: *Kopí Dona Quijota*, s. 15 n. Zároveň se ale Kohák rozhodně distancoval od veškerých debat o tzv. „ná-

Nejméně problematická je v tomto ohledu snad ona třetí rovina národní existence, která je vázána na dějinnost daného společenství. Kohák je přesvědčen, že tak jako je do času vsazen každý individuální lidský osud, tak je do něho podstatně vsazen i osud určitého lidského společenství. Tak jako každý jednotlivý člověk může uskutečňovat své „kdo“ pouze vytvářením určitého osobního příběhu, tedy skrze propojování své žité přítomnosti jak se svou minulostí, tak i se svým očekávajícím a plánujícím seberozvrháním do budoucnosti, tak se i každý národ může realizovat pouze vytvářením analogické souvislosti mezi svou minulostí, přítomností a budoucností, tedy vytvářením svého „kdo“ v určitém dějinném příběhu. Proto říká, že vědomí národa je svou podstatou vázáno na 1) sdílené vzpomínky (historii), 2) sdílené přítomné realie, jako jsou jazyk, krajina i celé kulturní bohatství, 3) sdílené naděje do budoucna a pocit určitého poslání.⁵⁵⁷ Jeho myšlenka sebe sama je vázána na jeho vnitřní časovou souvislost, na smysl jeho bytí v dějinách.

Tuto analogii lze ovšem vést ještě dále. V dějinnosti národa je stejně jako v naší osobní existenci klíčová především budoucnost. Proto může Kohák svou nejdůležitější knihu na toto téma uvést otázkou: „Kdo jsme, kam kráčíme?“⁵⁵⁸ Protože to, kým jsme, se odvíjí na prvním místě od toho, kam jdeme. Či jinými slovy: k čemu pracujeme, o co usilujeme, jakým způsobem chceme sami sebe naplňovat. Položit si tuto otázku ovšem v důsledku neznamená nic jiného než pokusit se zjednat si jasno ohledně toho, jaké myšlenky a ideály chceme postavit na vrchol našeho cestovního kompasu. Budoucnost, nemá-li to být pouhý anonymní úsek na časové ose, nýbrž skutečná žitá budoucnost jako sféra našich možností, tedy našeho vlastního

rodní povaze“, protože je považoval za neplodné. Navíc byl přesvědčen, že představa nějaké takové „národní povahy“ je iluze svým způsobem nebezpečná, protože snímá z jedinců odpovědnost za jejich chování, resp. je užívána jako omluva pro kdejakou špatnost. Viz *Národ v nás*, s. 87 nn.; srov. též Podivné přátelství pozitivismu a fenomenologie, in: *Kopí Dona Quijota*, s. 45.

⁵⁵⁷ *Domov a dálava*, s. 38.

⁵⁵⁸ Tamtéž, s. 13.

sebeuskutečňování, musí být vytyčena nějakými regulativními idejemi, které pro nás tuto budoucnost v pravém smyslu otevírají.⁵⁵⁹ To, kým jsme, je určováno tím, k čemu se vztahujeme, čím normujeme svou každodennost. Nebo vyjádřeno ještě jinak, naše identita je definována způsobem našeho sebepřesahu. Celá tato myšlenka o lidské dějinnosti je tak vedena náhledem, že pouze to, co je ideální, nadčasové, může udělit smysl lidskému času.⁵⁶⁰

Dá-li se vůbec nalézt nějaký rozdíl mezi individuální dějinností a dějinností národa jakožto širšího společenství, pak by se zřejmě týkal vztahu k minulosti. Individuální minulost je totiž oproti minulosti národa mnohem přehlednější. Jakožto jednotlivci jsme si obvykle dobře vědomi toho, co máme za sebou, jaká byla naše dosavadní cesta, které události pro nás byly přelomové, a které byly naopak podružné a nevýznamné. Tyhle věci prostě víme, nemusí nás o tom nikdo poučovat. Individuální minulost se vyznačuje relativní jednoduchostí, jež sice nemusí být viditelná pro druhé, ale pro sebe si ji vždy dokážeme poměrně spolehlivě zrekonstruovat. Většinou pro nás není takový problém si ve zpětném pohledu rozumět, ačkoli ani zde nás minulost v přísném smyslu nedeterminuje a jsme vůči ní do značné míry svobodní. Naproti tomu minulost národa je mnohem složitější, nepřehlednější, rozporuplnější. Zde nám nestačí prostě jen obrátit pohled nazpět a zaznamenávat fakta. Musíme se znovu učit rozumět. Co bylo podstatné a co podružné, je vázáno na způsob našeho pohledu, který v podstatě vychází z toho, s čím se chceme identifikovat a od čeho se chceme naopak distancovat. Samozřejmě, abychom se mohli v minulosti začít takto orientovat, musíme ji nejprve znát co „nejobjektivněji“. Ovšem abychom si mohli minulost *přisvojit*, musíme se rozhodnout, o co přesně chceme tuto osobní identifikaci opřít. A k tomu už sama historie jakožto vědní obor nestačí. K tomu je zapotřebí dalšího kroku, hermeneutiky dějin, která sice vychází z historických poznatků, ale zároveň je podřizu-

⁵⁵⁹ Viz např. *Jan Patočka*, s. 145; *Národ v nás*, s. 116; *Člověk, dobro a zlo*, s. 61; Emanuel Rádl, in: *Kopí Dona Quijota*, s. 57.

⁵⁶⁰ *Oheň a hvězdy*, s. 215 nn.

je kategorii smyslu.⁵⁶¹ To znamená, že dějiny napojuje na naši žitou přítomnost a naše aktuální rozvrhování do budoucna. Ony regula- tivní ideje, které otevírají sféru našich budoucích možností, se stáva- jí zároveň i klíčem k porozumění tomu, co bylo.⁵⁶² V hermeneutice dějin jde o to, že tyto ideje v naší minulosti tvůrčím způsobem „na- cházíme“, že se k nim retrospektivně hlásíme. Proto se Kohák může stavět na stranu Masaryka proti Pekařovi a tvrdit, že své „minulos- ti můžeme porozumět teprve prizmatem prožívané současnosti“.⁵⁶³ Toto na první pohled vágní a víceznačné tvrzení v Kohákově pojetí znamená, že naší minulosti můžeme porozumět – a následně se s ní identifikovat – pouze na základě našich současných ideálů, našich aktuálních regulativních idejí, skrze něž tyto dějiny tvůrčím způso- bem rekonstruujeme.⁵⁶⁴ A to platí nejen o dějinách českého národa, ale nakonec o veškerých lidských dějinách vůbec.

Viděno z této perspektivy je pak také jasné, proč pro Koháka bylo tak zásadní *pozitivní* vymezení národa, skrze sdílené ideje a ideály, jež mohou národu sloužit jako žitý program vlastního sebeuskuteč- nění – na rozdíl od vymezení negativního, které je založeno pouze na hledání nepřítele.⁵⁶⁵ Pro Koháka byl národ veskrze kulturní pojem v širokém smyslu, tedy „něco, co se ustavuje vnitřně, kulturní souná- ležitostí a přesvědčením“,⁵⁶⁶ nikoli hledáním vnějších hrozeb (ať už skutečných, nebo domnělých). Být proti není žádný program. Jak Ko- hák říká, takový postoj je postojem poddaných, nikoli svobodných lidí.⁵⁶⁷ Je to postoj lidí, kteří se vzdali odpovědnosti za sebe sama, za své dějinné sebeuskutečnění, a tak se neustále cítí být v ohrožení

⁵⁶¹ *Domov a dálava*, s. 16.

⁵⁶² *Člověk, dobro a zlo*, s. 225 nn.

⁵⁶³ *Domov a dálava*, s. 16.

⁵⁶⁴ „Potýkání se s našimi dějinami a s naší totožností se prokazuje spíše jako úkol vytváření než nacházení smyslu. [...] Je to nekonečný úkol, kterého se potřebuje- me tvůrčím způsobem znovu a znovu zhostit.“ *Domov a dálava*, s. 15. „Neexistuje žádný jediný a definitivní smysl české identity – jde o vyprávění příběhu, který se s každým dalším vyprávěním obnovuje.“ Tamtéž, s. 16.

⁵⁶⁵ KOVÁLYOVÁ – KOHÁK, *Na vlastní kůži*, s. 207.

⁵⁶⁶ *Domov a dálava*, s. 17.

⁵⁶⁷ *Národ v nás*, s. 198.

těmi, do jejichž područí by se potenciálně mohli dostat. Být proti, ať už proti Němcům, komunistům, kapitalistům či dnes neaktuálněji imigrantům, nevytváří žádnou autentickou vnitřní orientaci. Tu vytváří až rozhovor o sdílených idejích, které mohou sloužit jako kompas při stanovování existenciálních úkolů vlastního (národního) sebeuskutečnění.⁵⁶⁸ A nezbytným předpokladem takového rozhovoru je snaha o porozumění a pochopení odlišných názorů, což opět předpokládá snahu o postižení smyslu a pravdivosti samotné prožívané skutečnosti, k níž se všechny tyto názory vztahují a kterou – každý z nich svým způsobem – reflektují. Zjednodušeně řečeno, pozitivní utváření myšlenky národa se neobejde bez myšlení, bez filosofie.⁵⁶⁹

Tím se ovšem dostáváme od dějinnosti k oněm dalším dvěma podmínkám existence národa, jimiž jsou na jedné straně občanská pospolitost rovnoprávných jedinců a na druhé straně vědomá identifikace většiny jedinců s touto pospolitostí. Jedná se přitom o dva principy, z jejichž harmonie a rovnováhy se rodí sama možnost demokracie. Důraz na občanskou pospolitost svobodných a vzájemně rovnoprávných jedinců v podstatě znamená, že hlavním politickým subjektem už není stát, aristokracie nebo klérus, nýbrž stává se jím sám lid, který přebírá odpovědnost za správu svých vlastních záležitostí.⁵⁷⁰ Jak už ale bylo řečeno, tento lid jsou konkrétní lidé se svými názory, zájmy a potřebami, kteří v přesvědčení o vzájemné rovnosti zároveň ctí a respektují názory ostatních. Kohák v této souvislosti hovoří o *etickém* pojetí národa, jež se opírá nikoli o předpoklad stejné krve, společné heroické minulosti či sdíleného jazyka, nýbrž o myšlenku sdíleného lidství, a to navzdory všem faktickým – náboženským a politickým, ale třeba i etnickým a jazykovým – odlišnostem.⁵⁷¹ Rovnost není možná bez vzájemné tolerance. Kde neexistuje úcta k druhému jakožto

⁵⁶⁸ KOVÁLYOVÁ – KOHÁK, *Na vlastní kůži*, s. 273; Podivné přátelství pozitivismu a fenomenologie, in: *Kopí Dona Quijota* s. 45 n.

⁵⁶⁹ *Domov a dǎlava*, s. 29.

⁵⁷⁰ *Člověk, dobro a zlo*, s. 224.

⁵⁷¹ *Národ v nás*, s. 118. Viz též jeho poukaz, že národ může být i víceetnický a vícejazykový (jako je tomu například v případě Švýcarska nebo jak tomu bylo v případě naší první republiky). *Člověk, dobro a zlo*, s. 225.

druhému v jeho jinakosti, tam nemůže existovat ani svoboda a rovnoprávnost. Proto je Kohák přesvědčen, že „každé glajchšaltování, každé očišťování, sjednocování a normalizování ... národ uzavírá do sebe a dusí“.⁵⁷² A proto také hovoří o ideálu humanity jakožto sdíleném lidství, jež dokáže zahrnovat i odlišnosti a protiklady.⁵⁷³

Každé lidství je vždy faktické, nějakým způsobem konkretizované. Lidský život je ze své podstaty vtělený, je vázaný na konkrétní podmínky svého průběžného sebeuskutečňování a jako takový je připoutaný vztahy náležení ke konkrétním místům, věcem a lidem. Každý člověk je vřazen do zcela určitého společenství, s nímž sdílí své náležení k určité kulturní krajině, kterou považuje za svůj domov; s nímž sdílí jazyk, který vnímá jako svou mateřskou řeč; a s nímž v důležitých okamžicích dějin sdílí i svůj osud.⁵⁷⁴ Tyto základní vazby náležení k určitému společenství a propojení s jeho dějinným osudem jsou konstantní a nepominutelnou složkou člověka jakožto člověka, jsou součástí jeho vtělenosti, jeho fakticity.⁵⁷⁵ Přesto nemusí být uvědomované. Mohou být velmi dobře také netematizované, mohou být běžnou samozřejmostí vytlačené mimo horizont pozornosti i chápání, odsunuté k zapomenutosti, ostatně jak tomu bylo nejednou v dlouhých úsecích dějin, typicky u těch nejchudších a obvykle negramotných. Teprve v okamžiku, kdy jsou tyto vazby základní lidské sou-náležitosti uvědoměné, kdy jsou pochopené a průběžně reflektované, vzniká myšlenka národa. Národ není možný bez aktivní identifikace, v níž jsou tyto základní vztahy sounáležení zvědoměné a tematizované.⁵⁷⁶ Proto se dá říci, že je to právě teprve až myšlenka, která skutečně zakládá národ. A proto, ačkoli vztahy náležení a faktické konkretizace patří k člověku obecně, mohou být moderní národy věci až poměrně nedávné minulosti.

⁵⁷² *Národ v nás*, s. 118.

⁵⁷³ Tamtéž, s. 122 n.

⁵⁷⁴ „Prožitek národnosti je ve svém podkladu prožitkem náležení: že v dějinách a ve světě je místo, ke kterému náležím a které je intimně moje.“ Tamtéž, s. 112.

⁵⁷⁵ *Člověk, dobro a zlo*, s. 91, 212.

⁵⁷⁶ Srov. Kdo jsme? Kam kráčíme?, in: *Kopí Dona Quijota*, s. 15 n.

Myšlenka národa ovšem není nahodilá, má své zcela konkrétní důsledky. Všechny uvedené podmínky existence národa jsou zároveň i nutnými podmínkami fungující demokracie. Teprve identifikace s širším společenstvím na základě faktického kulturního sounáležení otevírá prostor pro představu politické svrchovanosti, v níž si toto konkrétní společenství samo spravuje své vlastní záležitosti, ve vzájemné toleranci a při respektování základních práv a svobod všech svých členů. Tato práva a svobody nejsou nástrojem individuálního sebezprosazení na úkor druhých, nýbrž vyrůstají naopak ze vzájemného respektu a solidarity, z vědomí sdíleného prostoru a sdílené kulturní identity. Druzí lidé tak nejsou pouze tolerováni, nýbrž jsou pochopeni jako bližní, jako jiné varianty mne samého, s nimiž se identifikuji a k nimž náležím. V demokratickém společenství není lidský život veden pouhým zřetelem k sobě samému, nýbrž k určitému širšímu MY, v němž má každý jednotlivý člověk své místo a jemuž se dobrovolně podřizuje, aniž by ho ovšem toto společenství nutilo rezignovat na svou individualitu a jinakost. Tím se otevírá možnost života, který je veden odpovědností za sdílené záležitosti, starostí a péčí o toto MY, což je ostatně přesně to, co se tradičně frází vyjadřovalo jako „služba národu“.

Česká filosofie

V Kohákově případě byl tímto kulturním společenstvím bližních, s nímž se identifikoval a s nímž prožíval svou existenciální sounáležitost, český národ. Pro něj psal a pracoval i během dlouhých desetiletí v exilu. Snad právě proto, že být Čechem pro něho bylo něco nesamozřejmého; bylo to něco, o čem byl nucen přemýšlet a v čem si sám za sebe musel zjednávat jasno. Právě ona nesamozřejmost přitom byla paradoxně právě tím, co mu k myšlence českého národa nejlépe otevíralo cestu. Kohák si záhy uvědomil, že tento spletitý osud a tato problematičnost, kterou prožívá jakožto Čech, jímž už v exilu není „přirozeně“, nýbrž z vědomého rozhodnutí, zrcadlí dokonale osud českého národa jako takového. Že onen myšlenkový, dalo by se říci intelektuální, způsob jeho osobní identifikace není v dě-

jinách českého národa výjimkou, nýbrž naopak spíše pravidlem, ba že je vlastně onou podstatou, která formuje jeho zvláštní charakter – onen bytostně myšlenkový základ malého národa uprostřed Evropy, jehož existence nikdy nebyla samozřejmá, nýbrž musela se ustavovat skrze zvláštní druh (sebe)reflexe těch, kdo se k němu hlásili. Byl to národ, který při svém vznikání na přelomu osmnáctého a devatenáctého století neměl na rozdíl od řady jiných svou státnost a téměř ani žádnou aristokracii. Vzmáhal se skrze inteligenci, od lidových písmáků a vzdělavců přes spisovatele, filozofy, duchovní až k historikům a umělcům. Od počátku národního obrození až po československé Jaro 1968 to byli vždy lidé kultury, neurození lidé myšlenky a slova, kteří formovali život národa a stanovovali jeho základní ideály.⁵⁷⁷ Kohákovými slovy, byli to lidé prostého původu a humanitního zaměření, „kteří stálým převypravováním a kritickým zkoumáním vytvářeli, měnili a obrozovali naše vědomí vlastní totožnosti“.⁵⁷⁸ Teprve normalizační režim a následný neoliberální ekonomismus po roce 1989 jejich roli (mimochodem zcela cíleně) marginalizoval.⁵⁷⁹ Ještě Charta 77 byla posledním dozvukem tohoto duchovního vzepětí, jehož východiskem je pozitivní přihlášení se k nějakému ideálu, a ne pouze antiprogram, například později tak typický antikomunismus nebo antievropanismus.⁵⁸⁰

Kohák se svým tázáním po smyslu české kulturní identity tak není žádnou anomálií, nýbrž naopak oživuje a aktualizuje dlouhou tradici české filosofie, která jako svou důležitou součást vždy zahrnovala také zamýšlení se nad podstatou a dějinným smyslem českého národa. K této tradici českého myšlení Kohák počítá řadu osobností, z nichž ovšem tři mu jsou osobně zvláště blízké, neboť v nich vidí myslitele sdílené humanity – ať už oni sami sebe takto chápali, či nikoli. Tím prvním je Komenský, k němuž konverguje nejen jako k čelnému představiteli Jednoty bratrské, ale především pro jeho poje-

⁵⁷⁷ *Domov a dálava*, s. 26.

⁵⁷⁸ Tamtéž, s. 26.

⁵⁷⁹ Tamtéž, s. 369.

⁵⁸⁰ *Národ v nás*, s. 198.

tí racionality. Ačkoli na tuto problematiku naráží ve své knize o Janu Patočkovi a jakoby jeho ústy, je nepochybné, že přinejmenším do stejné míry je právě tenhle aspekt Komenského myšlení zásadní i pro něj samého. Kohák zde poukazuje na to, že Komenský nebyl svého času jen slabou ozvěnou Descarta, nýbrž představoval se svým metafyzickým pojetím racionality vůči Descartovi plnohodnotnou alternativu.⁵⁸¹ Když Kohák uvažuje o žitém a jakoby svého druhu fenomenologickém rozumu, který dokáže zahrnout kromě kauzálních vztahů také vztahy hodnoty a smyslu, vidí základy této myšlenky právě u Komenského. Ten podle Koháka nabízí – třebaže jen v rudimentární podobě – jakousi třetí cestu mezi povrchní, pozitivisticko-technickou racionalitou (již reprezentuje Descartes) na jedné straně a odmítnutím rozumu vůbec, tedy pudovou iracionalitou na straně druhé.⁵⁸² To se pak odráží i v celkovém Komenského pohledu na svět a na přírodu, která už není pojata matematicko-mechanicky, nýbrž v návaznosti na starou teologickou tradici jako „smysluplný celek, harmonický, hodnotný a živoucí“.⁵⁸³ V moderní době je to pak právě fenomenologie, která toto pojetí světa dále rozvíjí, která v novém kontextu slouží jako jiný prostředek pro stejný úkol, jímž musí být „kladení metateoretických otázek po smyslu celku – či tradičními slovy, otázek metafyzických“.⁵⁸⁴ Ačkoli u Komenského nemají tyto úvahy národnostní aspekt, mohou velmi dobře sloužit jako východisko při stanovování žitých ideálů a rozvrhování sdíleného světa i v souvislostech národní sebereflexe, a to tím spíše, dá-li se Komenský počítat k tradici české filosofie.⁵⁸⁵

⁵⁸¹ Jan Patočka, s. 46; srov. ale též např. *Zelená svatozář*, s. 74 n.; *Pražské přednášky*, s. 29.

⁵⁸² Jan Patočka, s. 56 n.

⁵⁸³ Tamtéž, s. 59.

⁵⁸⁴ Tamtéž, s. 60.

⁵⁸⁵ Kohákova vazba ke Komenskému se ovšem zřejmě z části opírala i o osobní identifikaci s osudem nuceného exulanta, kterým byl i on sám. Kohák může zároveň mluvit i sám o sobě, když píše, že „Komenský ... odešel, protože usilovně miloval svou zemi a svůj národ – a mohl jim sloužit jen tím, že je opustí“. O pobývání a kočování, in: *Zorným úblem filosofa*, s. 34.

Druhou velkou osobností, jež je Kohákovi snad vůbec nejbližší ze všech, je Masaryk. U něho vyzdvihuje především odvrát od subjektivismu a důraz na „objektivní“, tedy především dějinně-společenský řád světa, v němž lidé jednak žijí a jakoby mu podléhají, jednak jej ale zároveň ve vzájemném obcování společně utvářejí, tj. formují jej a průběžně rozvíjejí.⁵⁸⁶ Kohák zde ostatně vidí přímou návaznost na Komenského, když o Masarykovi říká, že „objektivita, kterou doporučuje, je skutečností komeniánského světa života, smysluplným celkem, ne karteziánským mechanismem“.⁵⁸⁷ Zároveň viděl u Masaryka hlubokou konvergenci s Husserlem, která se kromě důrazu na žitý svět vyjadřovala také odporem vůči skepsi i vůči filosofickému esoterismu a spekulaci. Ovšem výrazněji společensko-dějinný pohled na člověka Masaryka směřoval více k politické angažovanosti, ke snaze o společenskou realizaci filosofických myšlenek, což ho vposled vedlo až k explicitní formulaci ideálu demokracie jako růstu člověka i společnosti k plné, vyspělé humanitě.⁵⁸⁸ Nešlo přitom jen o kultivaci národa skrze vzdělání, ale o jeho celkové vyspívání od podřízenosti ke svobodě a odpovědnosti občanů za sebe sama. Tato idea, jež měla tvořit hlavní smysl našich dějin, představovala pro Masaryka zároveň i smysl lidských dějin vůbec, takže český národ se svým ideálem humanity měl vlastně vytvářet jakýsi předvoj celosvětového pokroku.⁵⁸⁹ Ačkoli Kohákův vlastní idealismus je v tomto ohledu poněkud skromnější a teoreticky mnohem sofistikovanejší, rozvíjí a pomocí preciznějšího fenomenologického aparátu hlouběji teoreticky ukotvuje mimo jiné právě i tuto Masarykovu myšlenku humanity.⁵⁹⁰

⁵⁸⁶ Srov. TRNKA, Masaryk a Husserl, s. 794 nn.

⁵⁸⁷ *Pražské přednášky*, s. 30.

⁵⁸⁸ *Domov a dálava*, s. 42.

⁵⁸⁹ Tamtéž.

⁵⁹⁰ Srov. Kohákovu personalistickou interpretaci Husserlovy transcendentální fenomenologie, která je protkána odkazy k Masarykovi. Viz *Idea & Experience*, s. 185 n. Pozoruhodný je zejména úplný závěr tohoto textu, kde Kohák fenomenologický personalismus výslovně spojuje s humanismem. Tamtéž, s. 194.

Nebyl to ale jen Masaryk sám, na něhož Kohák zaměřuje svou pozornost. Byli to i Masarykovi žáci a následovníci, na jedné straně Hromádka s Rádlem, dvě čelné postavy československé Akademické YMCA mezi válkami, a na druhé straně na Masaryka navazující čeští pozitivisté, zejména Krejčí, Drtina, Král a Tvrdý.⁵⁹¹ Z těchto jmen to byl zpočátku především Rádl, který byl pro Koháka zásadní, jednak pro svou myšlenku filosofie jako programu na reformu světa a zároveň pro myšlenku pravdy a morálního řádu – byť Kohák upozorňoval, že některé Rádlovy formulace mají poněkud nešťastný konzervativní nádech.⁵⁹² Později svou pozornost ale přesunul spíše na tradici českého pozitivismu, za jehož zvláštnost oproti pozitivismu francouzskému a anglickému považoval především to, že chce do skutečnosti zahrnout také morální vztahy, že tedy tematizuje i otázky hodnoty a smyslu, a to v poměrně výrazném fenomenologickém směru.⁵⁹³ Ostatně jak český pozitivismus, tak i Masarykův realismus a Husserlova fenomenologie podle Koháka vyrůstají ze stejné tradice staršího rakouského pozitivismu, takže jejich vnitřní příbuznost pro něho byla logická.⁵⁹⁴ Zvláštnost českého pozitivismu oproti jeho jiným variantám tak viděl v tom, že byl zaměřený i na etiku a že byl zároveň i programový, tedy vědomě orientovaný na společný úkol budování národa.⁵⁹⁵ Či, jak říká Kohák doslova, český pozitivismus „přijal odpovědnost za věci veřejné a stal se filosofií československé demokracie“.⁵⁹⁶ Snad by se dalo říci, že Kohák zde vnímal ozvuk Rádlovy centrální myšlen-

⁵⁹¹ Podivné přátelství pozitivizmu a fenomenologie, in: *Kopí Dona Quijota*, s. 48; viz též *Domov a dálava*, s. 142.

⁵⁹² Tato opatrnost až výhrady vůči některým Rádlovým formulacím se týká především *Útěchy z filosofie*. Viz Emanuel Rádl, in: *Kopí Dona Quijota*, s. 53 nn.; srov. též Filosofický smysl Československého Jara 1968, s. 21 n.; nebo *Domov a dálava*, s. 298. Naproti tomu Rádlovu předmluvu k *Dějinám filosofie*, kde Rádl hovoří o filosofii jako programu na reformu světa, Kohák doporučoval jako nutnou četbu pro každého, kdo se chce vážně zabývat filosofií. Viz *Domov a dálava*, s. 277, pozn. 180.

⁵⁹³ *Domov a dálava*, s. 121.

⁵⁹⁴ Tamtéž, s. 117.

⁵⁹⁵ Tamtéž, s. 142.

⁵⁹⁶ Podivné přátelství pozitivizmu a fenomenologie, in: *Kopí Dona Quijota*, s. 50.

ky morálního řádu, jež je v tomto případě ovšem očištěna od svých mystizujících konotací a zpracována přísným a přesným způsobem podrobnějšího filosofického rozboru.

Třetí zásadní postavou české filosofie, k níž se Kohák vztahoval, byl Jan Patočka. Tomu také jako jedinému věnoval celou knihu, v níž ovšem neusiloval ani tak o zachycení „objektivního“ Patočky, jako spíše o představení Patočky jakožto žáka Masarykova a Rádlova (a samozřejmě Husserlova), tedy vlastně o interpretaci Patočkova rozsáhlého a vícevrstevnatého díla v širší tradici evropského a českého humanismu. Nebylo to dáno jen tím, že rukopis připravoval v polovině osmdesátých let a mohl se tedy opírat pouze o ty Patočkovy práce, jež byly toho času dostupné ve Vídeňském archivu. Tento přístup vycházel už ze samotného impulsu k napsání této knihy, jímž bylo Patočkovu osobní angažmá v Chartě 77 a jeho následná smrt po nekonečném policejním výslechu.⁵⁹⁷ Představení Patočky jakožto dědice Masarykovy myšlenky humanity mělo z tohoto hlediska výrazně polemický, protirežimní osten. Tato kniha tak vlastně sledovala stejnou myšlenkovou linii jako o něco starší *Národ v nás*, pouze z odlišné, na Patočku a evropský humanismus zaměřené perspektivy. Šlo v ní opět o možnost filosofie, která by mohla sloužit jako program při budování národní identity v době politické nsvobody a útlaku. Ostatně není náhoda, že řada Kohákových myšlenek o Komenském, Masarykovi a Husserlovi, kteří byli jemu samému tak blízcí, je uvedena právě jako součást výkladu o Janu Patočkovi. Na druhou stranu je ale třeba zdůraznit, že ačkoli tato humanistická interpretace Patočky vycházela z dobového kontextu, rozhodně nebyla vykalkulovaná nebo účelová. I později, už v devadesátých letech, si Kohák stále zachovával svůj humanistický pohled na Patočku, čímž se značně odlišoval od jeho pravicových, na Heideggera orientovaných interpretů, jichž bylo v českém prostředí toho času tak mnoho. Kohák si z Patočky vybíral, a to zcela vědomě. To mu ale zároveň nebránilo, aby v něm viděl (vedle Masaryka) druhého největšího českého filosofa dvacátého století.⁵⁹⁸

⁵⁹⁷ Viz *Jan Patočka*, s. 7.

⁵⁹⁸ Viz *Domov a dálava*, Sedmá kapitola, Druhý filosof: Jan Patočka, s. 263 nn.

Že si Kohák při svých filosofických interpretacích (nejen u Patočky, ale v celé dlouhé tradici českého myšlení) vědomě vybíral, může být jen stěží udivující. Zajímavé zde spíše je, že za hlavní interpretační klíč při těchto Kohákových historických exkurzech lze považovat to, co bychom mohli zároveň chápat jako dvě možné strategie při pokusu o celkové národní sebeurčení – totiž jednak strategie konzervativní, která se dovolává minulosti jako jakéhosi idealizovaného rajského stavu bezčasí, vůči němuž je přítomnost pouhým úpadkem a scestím; a jednak strategie emancipační, která je i při svých pohledech do minulosti vedena především zájmem o budoucnost, tedy o budoucnostní reformu žité přítomnosti.

Těmito dvěma strategiím pak volně odpovídají dva základní typy filosofického myšlení, mezi nimiž Kohák pečlivě rozlišuje. Konzervativní strategii nejlépe slouží filosofie *útěšná*, která se vždy začíná vzmáhat v obdobích nesvobody a celkového společenského úpadku. Jsou to historická období, kdy naděje umírá, kdy je každé jednání marné a nesmyslné, jako tomu bylo například v období po Mnichovu nebo během normalizace. „Takové doby vyžadují útěšnou filosofii, která nabízí lidským jedincům osobní integritu v době společenského rozkladu.“⁵⁹⁹ Ať už má být konečným výsledkem takové filosofie vzdor nebo rezignace, jen těžko může být použita jako společenský program pro aktivní, kulturní budování národa. Jde v ní především o zachování individuální lidské důstojnosti proti barbarství aktuální politické zvůle. Tímto útěšným, konzervativním charakterem je částečně poznamenána například Rádlova *Útěcha z filosofie* nebo Patočkovy *Kacířské eseje o filosofii dějin*, dvě zásadní knihy, jež obě byly psané v době hlubokého společenského marasmu a zoufalství.⁶⁰⁰

Naproti tomu strategie emancipační je spojena s filosofií, která by se dala označit jako *programová*. Jde v ní o formulaci společenských norem a ideálů, jež by mohly sloužit jako orientační body při vytváření a formování širšího kulturního společenství – ovšem nikoli

⁵⁹⁹ Tamtéž, s. 299.

⁶⁰⁰ Viz Zdar a nezdar „národní“ filosofie, in: *Kopí Dona Quijota*, s. 36 n.; srov. též Emanuel Rádl, in: tamtéž, s. 61 n.

o formulaci spekulativní, nýbrž opřenu o přísnou filosofickou analýzu žité (dějinné) skutečnosti, která zahrnuje i jasně vyjádřené názory na podstatu lidství i na celkové místo člověka ve světě. Je to filosofie pojatá jako „program sociální praxe, jako projekt činného potýkání se s problematickou situací“,⁶⁰¹ který je vázán na podmínku svobody, tedy na možnost jednat a tímto jednáním ovlivnit svůj lidský osud. Programová filosofie si je vědoma své společenské odpovědnosti, přičemž konkrétní teoretická východiska a užívané metodologické principy zde už nehrají rozhodující roli. Naopak, dílčí rozdíly mezi jednotlivými teoretickými koncepty jsou vítány jako různé názory a hlasy do společné filosofické diskuse o hledané podobě lidského společenství, o způsobech řešení té které situace, o konkrétních vyhlídkách do budoucna. Tím vzniká relativně pevné logické pojítko mezi filosofickými školami na první pohled tak odlišnými a nesoudnými, jako byl český herbartismus, strukturalismus, pozitivismus, fenomenologie, nebo ve dvacátém století tak silná linie humanistického marxismu, od Gardavského a Kalivody až k Machovcovi a Kosíkovi. Stejným způsobem sem lze zahrnout i postavy stojící mimo hlavní proudy dobového myšlení, tj. filosofy, kteří se nehlásili k žádné konkrétní škole a čerpali inspiraci z více stran, jako byl Masaryk, Rádl, J. L. Fischer nebo Hejdánek. Nejde totiž nakonec o tu či onu školu, o tu kterou metodu nebo filosofické předpoklady. Jde o snahu dospět k podstatným strukturám žité skutečnosti samé, na jejichž základě by bylo možné vytvořit duchovní, v nejširším smyslu politický program při vnitřním budování kulturního společenství v aktuální době a v konkrétních dějinných podmínkách. Právě tato programovost, tyto vážně míněné emancipační a společensko-kulturní ambice jsou v Kohákově pojetí pravým smyslem oné víceznačné a možná i poněkud zavádějící fráze, že česká filosofie je ve svém jádru praktická. Snad by se spíše mělo říci, že je to filosofie angažovaná, aniž by však při tom chtěla rezignovat na svou teoretickou přísnost a poctivost.

⁶⁰¹ *Domov a dálava*, s. 299; srov. též Zdar a nezdar „národní“ filosofie, in: *Kopí Dona Quijota*, s. 36 n.

To je ona linie české filosofie, na niž Kohák zaměřoval svůj zájem a k níž se svým myšlením také hlásil, do jejíž tradice se sám stavěl.

Zásadní rozdíl mezi těmito dvěma typy filosofie se odráží nejen v odlišném přístupu ke skutečnosti, ale promítá se i do způsobu, jakým tyto filosofie komunikují se širším publikem. Konzervativní filosofie útěšného charakteru, kterou Kohák (především v souvislosti s některými polohami v Patočkově) příležitostně označuje jako pracovicovou, je typicky filosofie mystizující. Její snahou je povznést se nad každodenní přizemní starosti a v jakémsi extatickém vytržení zahlédnout odvěkou skrytou realitu, jak je sama o sobě, byť by byla třeba sebevíc hrozivá a brutální. Je to filosofie exkluzivní, jež svým vyznavačům nabízí především pocit výjimečnosti. Umožňuje jim vnímat sebe sama jako zasvěcence do hlubokých tajemství, která jsou běžným lidem nepřístupná. Nejednou se stává, že vytvoří jakousi zvláštní sektu uctíváčů, kteří se svým okolím vůbec nepotřebují komunikovat a sami sebe pasují do pozice strážců jakési odvěké Pravdy, k níž jen oni sami drží klíče. Zvláštní podivnost a naprostá nesrozumitelnost jejich „učení“ pro širší okolí je pro ně jen důkazem jejich vnitřní opravdovosti a výjimečnosti.

Naproti tomu filosofie emancipační je nesena přesně opačnou dynamikou. Usiluje o inkluzivitu, o postižení běžné skutečnosti v plnosti jejích možných perspektiv, při kritickém úsilí o bezprostřední nahlížení a při současné ověřující komunikaci s ostatními.⁶⁰² Její

⁶⁰² Ostatně není náhoda, že stejným způsobem chápe filosofii i Husserl. Srov. Edmund HUSSERL, *Karteziánské meditace*, přel. M. Bayerová, Svoboda, Praha 1993, s. 10 n. Rozlišení mezi esoterickou, hlubinnou filosofií, jež je orientována na skrytost a tajemství pravé skutečnosti, a na druhé straně filosofií, která chápe skutečnost jako principiálně srozumitelnou a přístupnou evidentním, intersubjektivně platným náhledům, je mimochodem oním půdorysem, na němž Kohák vytyčuje hlavní rozdíl mezi myšlením Heideggerovým a Husserlovým. Odtud také ona Koháková snaha „očistit“ Patočku od výrazného Heideggerova vlivu, resp. snaha představit ho především jako žáka a myšlenkového dědice Husserla (a tedy i Masaryka a Rádlu), tedy v silné tradici evropského platonismu a „sókratismu“, k níž se ostatně svou fenomenologií nepřímo hlásí jak Husserl, tak i Kohák sám. Srov. *Idea & Experience*, s. 191 n.

snahou není se z každodenního světa pohrdavě stáhnout, nýbrž do něho naopak aktivně vstupovat, přebývat v něm – a tím jej zároveň i proměňovat. Je to filosofie, která se neuzavírá do učeného odbornictví a katedrových diskusí o významu té či oné poznámky pod čarou u toho nebo onoho klasického autora. Jejím cílem je naopak oslovění širšího, neodborného publika, jež zve neustále k účasti a k podílu na společném rozumném smyslu prožívané reality, k pochopení univerzálních hodnotových struktur žitého světa i jeho společensko-dějinného charakteru. Snaží se o co možná největší jasnost a srozumitelnost, neboť si je vědoma své odpovědnosti za úroveň celkové kulturní atmosféry, z níž vyrůstá a jíž je zároveň i kritickým zrcadlem. Je to filosofie, která skrze svou věcnou (to znamená i dějinnou) analýzu zároveň načrtává i žité ideály, jež mohou sloužit jako orientační body při budoucnostní seberealizaci národa jakožto konkrétního kulturního společenství.

Sdílené ideály

Pro hlavní proud české filosofie, jak ji Kohák rozumí, jsou příznačné především dvě věci. Na jedné straně její angažovanost, tedy vědomí odpovědnosti za kulturně-společenské poměry a z toho plynoucí přirozená potřeba se k těmto poměrům aktivně vyjadřovat a promlouvat do způsobu jejich průběžného vytváření. A na druhé straně jakýsi „idealismus“, tedy potřeba stavět těmto poměrům vyšší laťku možností, které třeba v dějinách nikdy neexistovaly, ale teoreticky by existovat mohly. Kohák přitom zmiňuje, že tento tradiční idealismus, tento „hluboký mravní platonismus českého vědomí“⁶⁰³ je do značné míry podmíněn historickými okolnostmi, v nichž se český národ ustavoval a v nichž se později snažil přežít. Že jsme se jako národ jen zřídka mohli odvolávat na faktickou skutečnost nebo „vůli dějin“, neboť naše existence byla příliš často problematická a příliš

⁶⁰³ Filosofický smysl Československého jara 1968, s. 17.

často jsme v dějinách prohrávali. A tak nám nezbývalo než naučit se „odvolávat se proti relativitě dějin a moci k nadčasovému, absolutnímu řádu všehomíra“.⁶⁰⁴ Odtud ona citlivost vůči tomu, co by mohlo a mělo být, oproti pouhým faktům a reálnému stavu věcí.⁶⁰⁵

Kohák si přitom uvědomoval i rizika, která jsou s touto orientací na žité ideality spojená. Nebyl naivní. Příliš dobře věděl, že každý ideál je ze své podstaty dvousečný. Či přesněji, že ideály mohou sloužit člověku k dobrému jen tehdy, když jsou pochopeny skutečně jako ideály, tedy když jsou brány pouze regulativně, jako klíčové orientační body na lidské cestě dějinami – a nikoli jako ztělesněné absolutno, v němž by mohl člověk jako v jakémsi nebeském království definitivně spočinout a vyvázat se tak ze své tělesnosti a z času vůbec.⁶⁰⁶ Jinými slovy, ideály mají lidskou realitu pouze orientovat, nikoli ji ovládnout, popřít nebo ji zrušit. To je právě ono riziko, že se zvrhnou ze své regulativní funkce budoucnostní orientace a začnou se prosazovat dogmaticky jako reálné absolutno, v jehož jménu se určitá skupina lidí začne nadřazovat ostatním. Tím se z původního žitého ideálu stává jeho karikatura, totiž čirý mocenský nástroj. K tomu například dochází, když se idealismus žité víry převrhne v militantní náboženský fundamentalismus, když se ideál sociální spravedlnosti promění v tvrdý komunismus, popřípadě když se požadavek respektování základních občanských práv a svobod zvrhne v realitu bezohledného, kulturní společenství i veškerou přírodu devastujícího kapitalismu.⁶⁰⁷

Stejně riziko ovšem postihuje i myšlenku národa. I zde hrozí, že se národ jako ideál kulturně sounáležejících a vzájemně solidárních lidí zvrhne ve svou faktickou karikaturu, totiž v netolerantní a šo-

⁶⁰⁴ Tamtéž, s. 17; viz též Emanuel Rádl, in: *Kopí Dona Quijota*, s. 56 n.

⁶⁰⁵ Více k tématu platónského realismu jakožto silné linie v tradici českého emancipačního myšlení viz Ivan LANDA – Jan MERVART, *Formy pod napětím. Josef Zúmr a dějiny české filosofie*, in: *Imaginace a forma. Mezi estetickým formalismem a filosofií emancipace*, ed. Ivan LANDA – Jan MERVART a kol., Filosofia, Praha 2018, s. 11 nn.

⁶⁰⁶ *Domov a dálava*, s. 328.

⁶⁰⁷ *Člověk, dobro a zlo*, s. 212.

vinistický nacionalismus. Národní identita je jen jednou z mnoha různých identit, s níž se člověk může vědomě ztotožňovat, aniž by tím nutně vstupoval do konfliktu s jinými identitami. Není žádný rozpor v tom, považovat se za Evropana a zároveň za Čecha. Naopak, vyšší rovina evropanství je možná pouze v nějaké konkrétní národní realizaci. A stejně se to má i s ideálem humanity, tedy obecného sdíleného lidství, jež se opět vždy nějak kulturně, dějinně, ale i sociálně a biologicky konkretizuje v každém jednotlivém člověku. Respektovat obecnou humanitu znamená *ipso facto* respektovat konkrétní zvláštnosti a odlišnosti každého konkrétního člověka jakožto faktického individua, popřípadě respektovat zvláštnosti a odlišnosti každého jednotlivého národa.

Úvahy o češtví proto nikdy nevedly Koháka k tomu, aby se vymezoval vůči jiným národům. Měl naopak za to, že vnitřní sebeurčení se musí dít zároveň s perspektivou okolního světa, v jehož horizontu se česká identita ustavuje a k němuž svou zvláštní podobou přispívá. Proto svého času hovořil po vzoru Palackého a Masaryka o Dunajské federaci, v jejímž rámci by český (v té době přesněji ještě československý) národ mohl svou zvláštní identitou spoluformovat kulturu celé střední Evropy.⁶⁰⁸ Když ale později padla železná opona a otevřela se možnost stát se plnohodnotnou součástí evropského společenství skrze členství v Evropské unii, Kohák tuto možnost z celého srdce uvítal. Neboť jeho otázka po kulturní identitě českého národa nikdy nebyla věcí interní, nýbrž byla vedena naopak směrem ven, totiž jako otázka, čím můžeme jako Češi přispívat ke kulturnímu dědictví celé Evropy, čím je ve společné evropské diskusi charakteristický náš zvláštní český hlas. A proto také nesl tak těžce rozpad Československa v roce 1992, protože namísto otevření se směrem k Evropě vnímal tento krok jako snahu o vnitřní, polemickou diferenciaci.⁶⁰⁹

⁶⁰⁸ *Národ v nás*, s. 148.

⁶⁰⁹ Zároveň je třeba zmínit, že Kohák byl zastáncem globalizace, resp. vytvoření mezinárodních institucí jako nutného prostředku pro boj s klimatickými změnami, aby celosvětový zájem netroskotal na neochotě a nevěli konkrétních států. „Sklenníková vrstva nekončí u hranic jednotlivých zemí.“ Globalizace, in: *Kopí Dona Quijo*

S jistou nadsázkou by se dalo říci, že Kohákovy úvahy na téma české kulturní identity mají zároveň jistý kosmopolitní charakter v tom smyslu, že základní ideály, jimiž ospravedlňuje dějinnou existenci českého národa, chápe zároveň jako úběžníky plného, resp. naplněného lidství vůbec. V tomto bodě je jednoznačně dědicem Masarykovým. Že definující ideály českého národa nejsou nijak exkluzivně jen „naše“, nýbrž jsou naopak tím, co sami za sebe nabízíme do pestré světonázorové mozaiky celého evropského kontinentu. Ale totéž platí i z druhé strany, totiž že své místo na slunci můžeme vůči ostatním národům ospravedlnit jen tím, že se budeme vztahovat k ideji humanity, tedy právě k myšlence obecně sdíleného lidství, na němž máme plné právo se svým zvláštním způsobem spolupodílet. Tradice českého humanismu je tedy tím, na čem se protíná konkrétní české s obecně lidským, co na jedné straně sami za sebe světu nabízíme a čím se zároveň vůči okolnímu světu ve své kulturní jedinečnosti legitimujeme.

Obecný ideál humanity se pak podle Koháka rozpadá do tří dílčích, navzájem provázaných momentů. Prvním z těchto momentů je myšlenka demokracie jakožto občanské samosprávy, tedy takového politického uspořádání společných záležitostí, v němž nebude rozdíl mezi vládnoucími a ovládanými, nýbrž všichni budou mít právo účasti na vládě, tedy na formování sdíleného světa; což ovšem znamená, že budou ochotni za podobu tohoto světa přijmout také odpovědnost, která je nutně spojena s vůlí a ochotou podřadit své osobní zájmy zájmům celého demokratického společenství. Druhý moment představuje ideál tolerance, tedy úcty k lidskosti druhých lidí a respektu k jejich odlišným názorům a přesvědčením. Protože jen lidé, kteří se navzájem ctí a respektují, kteří mají pochopení pro vzájemné etnické, náboženské, světonázorové či jakékoli jiné dílčí odlišnosti, mohou sami sobě vládnout společně, ve vzájemné úctě a svornosti, aniž by se potřebovali dovolávat nějaké vyšší nebo vnější instance.

ta, s. 73. K různým podobám globalizace a k potřebě důsledného rozlišování mezi nimi viz Světové ideály, kulturní imperialismus, in: *Kopí Dona Quijota*, s. 90 nn. Srov. též Erazim KOHÁK, Myšlenka Evropy, in: *Kopí Dona Quijota*, s. 139 nn.

A třetím momentem je idea rovnosti, tedy myšlenka sociální spravedlnosti. Aby každý jednotlivý člen tohoto společenství mohl vést důstojný život bez ohledu na to, jak lukrativní jsou výsledky práce v daném okamžiku na pracovním trhu. Aby se životní zájem žádného člověka nevyčerpával jen neustálou starostí o hmotnou obživu, nýbrž mohl se věnovat účasti na politické samosprávě. Protože být by byla jeho občanská práva respektována, chudoba zůstává nepřekonatelnou faktickou překážkou k plnohodnotnému politickému životu. Je-li demokracie opřena o myšlenku důstojnosti každého jednotlivého člověka, pak se tato důstojnost musí projevat nikoli jen právy občanskými a v užším smyslu politickými, ale také právem na práci a na spravedlivou odměnu.

K těmto třem „tradičním“ českým ideálům demokracie, tolerance a sociální spravedlnosti, které Kohák považuje za základní ideály českého národa – tedy skrze které pohlíží na jeho dějiny a jež zároveň chápe jako pilíře jeho kulturní identity –, se záhy přidává ještě ideál čtvrtý, relativně nový, který začal vyrůstat teprve nedávno z naší současné lidské situace, totiž „zelený“ ideál spravedlnosti ekologické. Abychom žili v úctě a svornosti nejen mezi sebou navzájem, nýbrž také ve vztahu k ostatním živočišným druhům a k celému světu přírody vůbec.⁶¹⁰ A to nejen proto, že jde svého druhu o další moment ideálu humanity, tedy plného lidství – lidství plně kulturního a kultivovaného, které si uvědomuje a ctí základní hodnotu života ve všech jeho podobách –, ale zároveň i proto, že přehlížením své závislosti na okolní živé přírodě a ignorováním jejích potřeb se člověk a potažmo i celé lidské společenství dostává do bodu, kdy vážně ohrožuje samo sebe. Sociální a ekologická spravedlnost tak nejsou jen nějakými nahodilými ideály, bez nichž bychom se v nejhorším třeba obešli, nýbrž jsou zcela nutnými předpoklady existence jakékoli *polis*, která usiluje o to být demokratická. Protože sociální spravedlnost je nutnou podmínkou stabilní a plně fungující demokracie. A ekologická spravedlnost je nutnou podmínkou existence jakéhokoli společenství

⁶¹⁰ S Masarykem na Balkáně, in: *Kopí Dona Quijota*, s. 125.

vůbec.⁶¹¹ Mohli bychom proto říci básnickou metaforou, že ona vzdálená hvězda, podle níž se český národ na své plavbě širým oceánem orientuje – pokud se tedy zrovna neoddává radovánkám v podpalubí –, začala před nedávnem svítit zeleně.⁶¹²

Co tedy říci závěrem? Snad by bylo na tomto místě vhodné zmínit ještě jednu věc. Totiž že pro Koháka jakožto věřícího českobratrského evangelíka byla neodlučným identifikujícím bodem českého národa jakožto specifického kulturního společenství také víra. Tedy jasné vědomí, že lidský život se nevyčerpává jen obstaráváním sebe sama, nýbrž že se plně rozvíjí teprve vztahem k něčemu, co jej přesahuje: k pravdě, spravedlnosti a pozitivní hodnotě všeho bytí, tedy vztahem k morálnímu rozměru kosmu. Víra pro Koháka neznamená nějakou věroučnou konformitu, nýbrž „přesvědčení, často navzdory všemu, že něco v řádu našeho žití a bytí stojí i ve smrti na straně života“.⁶¹³ Nepoužívá tedy víru jako argumentační předpoklad. Je pro něho spíše bezprostředním prožitkem smysluplnosti lidských dějin i celého světa vůbec. A ani v tomto případě nechápe tuto myšlenku jako své vlastní novum, nýbrž dovolává se starší tradice české filosofie. Že otázka náboženství a víry byla vždy důležitou součástí našich pokusů o národní orientaci, popřípadě našich úvah o lidské *humanitas*, ať už ve formě přímého vyznání nebo třeba i z kritického odstu- pu – typicky u Masaryka, ale zároveň i u tolika jiných.

Do jaké míry je tohle Kohákovo přesvědčení oprávněné, by bylo třeba pečlivě ověřit a dokumentovat na jednotlivých směrech a postavách české filosofické tradice, ale zdá se, že tato myšlenka má skutečně své oprávnění. A Kohák si je jistý, že tyto hlubší náboženské kořeny české kulturní identity žijí i nadále, dnes pouze vnějškově překryté maskou mravního cynismu a neochotou se přihlásit k nějakému konkrétnímu vyznání. „České země dnes mohou být zdaleka nejagresivnější ateistické země v celé Evropě, jenže pod ateistic-

⁶¹¹ Viz Myšlenka Evropy, in: *Kopí Dona Quijota*, s. 141.

⁶¹² Srov. např. poslední kapitolu s názvem „Všechno je jinak“, která byla nově přidána do druhého vydání *Pražských přednášek*, s. 100 nn.

⁶¹³ *Domov a dálava*, s. 370.

kým povrchem mohou být zároveň prorostlé náboženskou a morální opravdovostí.⁶¹⁴ I když to tedy dnes nemusí být vždy zřejmé, ještě stále se bytí českého národa nevyčerpává pouhým konzumem, nýbrž i nadále v něm existují lidé s hloubavým postojem s inklinací k životu v reflexi. Pro Koháka jde vztah k filosofii a vnímavost vůči víře ruku v ruce.

A přesto. I když se filosofie a víra mohou vzájemně doplňovat, jejich vzájemný poměr není symetrický. Přece jen je to nakonec právě filosofie a reflektující myšlení vůbec, které teprve v plném smyslu otevírají člověku náboženský prožitek posvátna, nikoli naopak. Víra není nutnou podmínkou plně lidského života, ale je možností, kterou plně lidský život nabízí. Nebo totéž, jen z druhé strany: ateismus není příčinou života povrchního a bez mravní hloubky, nýbrž je naopak následkem takového života. A existuje-li na takový život nějaký lék, pak je to především snaha o vnitřní opravdovost, o život podřízený reflexi a orientovaný k pravdě žité skutečnosti i své vlastní existence. Teprve skrze filosofii se tak člověku otevírá možnost plného, autentického uvědomění, že jeho život je podřízen něčemu, co ho jako poslední, nadčasový úběžník přesahuje.

⁶¹⁴ Tamtéž.

ŽIVOT A DÍLO V ZÁKLADNÍCH DATECH

Erazim Kohák se narodil 21. května roku 1933 v Praze, v nemocnici u Apolináře. Rodiče dr. Zdislava Koháková (roz. Procházková) a dr. Miloslav Kohák byli členy Českobratrské církve evangelické, Akademické YMCA a nadšenými masarykovci. Bylo rodinnou tradicí, že první syn v každé generaci dostával jméno Erazim. Druhým jménem byl pokřtěn jako Václav, po dědečkovi z otcovy strany.¹ V té době bydleli rodiče pravděpodobně v Praze Strašnicích, později pak (asi od roku 1935) u Zelené lišky, nedaleko stanice Budějovická. V roce 1937 se rodina přestěhovala na Letnou, do Kostelní 26, přímo naproti parku. Tento státní byt jim byl přidělen, když otec na doporučení Ferdinanda Peroutky začal pracovat jako stenograf v Československém parlamentu. K tomuto bytu na Letné se také pojila většina Kohákových vzpomínek na dětství. Zde prožil otcovo zatčení gestapem kvůli účasti v odboji v roce 1941. Když byla v roce 1944 zatčena i matka, ujali se dětí příbuzní. O dva roky mladší sestru Barboru (řečenou Bajku) vzal pod ochranu strýc MUDr. Václav Procházka, lékař v Praze, za-

¹ Během svého působení v exilu psal své jméno s iniciálou, tj. své publikace podepisoval jako Erazim V. Kohák. Později iniciálu začal vypouštět.

tímco Erazim musel tajně odcestovat vlakem do Kostelce nad Orlicí za strýcem Erazimem Kohákem, řečeným Rázníkem.

Po skončení války v květnu 1945 to byl opět tento byt na Letné, kde se celá rodina znovu shledala. Otec přežil několikaleté nacistické věznění na Pankráci a pak i koncentrační tábor Mauthausen, matka se vrátila pěšky z Malé pevnosti Terezín. Erazim začal navštěvovat Státní akademické gymnázium ve Štěpánské ulici, zároveň docházel do skautského oddílu a českobratrské evangelické mládeže při sboru u Klimenta. Otec nejdříve vedl parlamentní tiskovou kancelář, později se stal tajemníkem ministra spravedlnosti Prokopa Drtiny a redaktorem politické rubriky *Svobodného slova*. Současně přispíval komentáři do *Svobodného zítřku*, který byl spojen s Českou stranou národně socialistickou, stranou prezidenta Edvarda Beneše a Milady Horákové. Matka byla profesorkou angličtiny na gymnáziu.

Po převzetí moci komunisty v únoru 1948² se rodiče rozhodli pro útěk do exilu. O Velikonocích téhož roku překročili u šumavské Kvildy hranici a vstoupili do části Německa okupované americkou armádou. Po několikaměsíčním pobytu v uprchlických táborech (v Pasově a Regensburgu) získal otec jakožto bývalý sekretář YMCA zaměstnání v americké administrativě a rodina se přesunula do Mnichova, kde Erazim začal i se svou sestrou navštěvovat střední školu pro děti vyšších důstojníků americké okupační armády. Bylo to tedy ještě na půdě evropského kontinentu, když tehdy patnáctiletý Kohák začal získávat vzdělání podle amerických osnov, a samozřejmě v angličtině.

Do Spojených států amerických příplula rodina Kohákových na vojenské lodi přeplněné uprchlíky v roce 1949. Lístky si museli dodatečně odpracovat ročními pomocnými pracemi v zemědělství. Po jednom roce studia na lokální střední škole v Honeoye Falls získal Kohák osvědčení o dosaženém vzdělání a mohl se v roce 1950 přihlásit jako stipendista ke studiu filosofie a religionistiky na Colgate

² Vyhýbám se zde slovu „puč“, protože ačkoli byla řada tehdejších kroků KSČ nezákonná, samotné převzetí moci proběhlo legálně, zcela v souladu s tehdy platnou ústavou. Srov. Christiane BRENNER, *Mezi východem a západem. České politické diskurzy 1945-1948*, přel. B. Pscheidtová, Argo, Praha 2015, s. 335.

University ve státě New York. Výše jeho stipendia ovšem odpovídala pouze výši školného, takže na vlastní živobytí si musel v průběhu studia nadále přivydělávat různými dělnickými a dalšími nekvalifikovanými pracemi (mimo jiné například obsluhováním v restauraci nebo prací na benzinové pumpě). Otec (a o několik let později i matka) mezitím odjel do Mnichova, kde se stal redaktorem Hlasu svobodného Československa, tj. československé sekce Rádia Svobodná Evropa (v letech 1952–1955 byl po Ferdinandu Peroutkovi a Pavlu Tigridovi jejím třetím ředitelem).

Po absolvování prvního cyklu vysokoškolského studia a získání titulu bakaláře v roce 1954 uspěl Kohák v celostátní soutěži a získal Danforthovo stipendium, které mu umožnilo pokračovat ve studiu filosofie a teologie na Yaleově univerzitě v New Havenu ve státě Connecticut, jedné z nejprestižnějších univerzit ve Spojených státech. Ještě před začátkem prvního semestru se během jedné studentské akce seznámil se svou první ženou, toho času taktéž Danforthovou stipendistkou, Frances Broadfoot MacPherson. Vzali se hned v roce 1955 a už další rok se jim narodila dvojčata Susan a Mary. Nejmladší z celkem tří dcer Kathrin se pak narodila jen o rok později, takže mladý studující otec měl brzy problémy, aby početnou rodinu ze svého stipendia uživil, a musel se opět vrátit k přivýdělkům v nekvalifikovaných zaměstnáních. Situace byla o to komplikovanější, že jeho žena se svého stipendia musela vzdát, protože podle pravidel Danforthovy nadace mohl finanční podporu pobírat pouze jeden rodinný příslušník. I přes velmi nesnadnou situaci ukončil Kohák v roce 1957 druhý cyklus vysokoškolského studia (titul MA) a hned v roce 1958 získal na Yale doktorát prací o *distinctio formalis* u Dunse Scota. V témže roce mu Yaleova univerzita udělila Cooperovu cenu z antické filosofie za článek o Platónově dialogu *Lachés*. Po absolvování základního vojenského výcviku v roce 1956 pak plnil dalších deset let vojenskou službu v aktivní záloze (1956–1966).

Narychlo sepsaná disertační práce splnila svůj účel a Kohák se mohl začít rozhlížet po plnohodnotném zaměstnání v oboru. V roce 1958 nastoupil na Gustavus Adolphus College, nevelkou vysokou školu ve městě St. Peter ve státě Minnesota, nejprve jako asistent a od roku 1959 jako odborný asistent. Během dvou let na této škole půso-

bil také v nedalekém městečku Kasota jako zastupující farář presbyteriánského (evangelického) sboru. Na podzim roku 1960 získal místo na Boston University ve státě Massachusetts, která se na dalších více než třicet let stala jeho akademickým domovem. Zde prošel v roce 1970 řízením, jež odpovídá naší habilitaci, a získal definitivu. V roce 1977 byl jmenován profesorem. Zde také vykonával běžné akademické funkce, jako například řízení navazujícího magisterského studia (1970–1990) nebo vedení katedry (1982–1985). Kromě běžných členství v nejrůznějších filosofických společnostech (American Association of University Professors, American Philosophical Association, Society for Phenomenology and Existential Philosophy) byl také zvolen například do Husserl Circle (1986) nebo do American Theological Society (1987). Zároveň byl členem redakční rady časopisů *Husserl Studies*, *Environmental Ethics* či *Dissent*.

Přijetím na Bostonskou univerzitu v roce 1960 se začalo v Kohákově životě první delší období relativní stability. Mladá rodina se usadila na jižní periferii Bostonu, v malebném pobřežním městečku Hingham. Kohák psal, přednášel a ve volných chvílích jezdil s dcerami plachtit na moře. Odtud Kohákovo celoživotní nadšení pro námořnictví a loď. V létě 1969 dostal na tři týdny vízum a mohl se přijet podívat do Prahy, kde už ovšem začínala nastupovat deprese z okupace a normalizačního režimu. Tato krátká návštěva v Praze na něj měla zásadní vliv a připoutala jeho ducha znovu velmi silně k Československu a československému exilu (postupem času byl v písemném i osobním kontaktu třeba s Karlem Skalickým, Karlem Hrubým, Janem Milíčem Lochmanem či Josefem Škvoreckým). Později během normalizace byl ve sporadickém korespondenčním spojení také s Václavem Havlem. V roce 1970 strávil dva semestry jako hostující profesor na Bowling Green State University v Ohio.

Publikovat začal už za studií ve druhé polovině padesátých let, nejprve v exilovém časopisu *Husův lid*, který založil J. L. Hromádka během druhé světové války za svého pobytu v USA na Princetonské univerzitě. V roce 1960 začal Kohák publikovat standardní články v amerických odborných periodikách a pokračoval v tom dalších více než čtyřicet let (mj. například v časopisech *Daedalus*, *Dissent*, *Harper's*, *Human Studies*, *Husserl Studies*, *Idealistic Studies*, *Journal of Speculative*

Philosophy nebo *The Review of Metaphysics*). Zároveň ale přispíval do československých exilových časopisů (*Svědectví, Studie, Proměny, Listy*). Jakýmsi pomyslným vyvrcholením tohoto prvního stabilního období v Kohákově životě byla kromě značného množství článků a publicistických esejí jeho první kniha *Na vlastní kůži*,³ která vyšla v roce 1973. Na té se Kohák autorsky podílel s Hedou Kovályovou, tou dobou už taktéž exulantkou ve Spojených státech, vdovou po Rudolfovi Margoliově.⁴

V roce 1976 se Kohákovo manželství dostalo do vážné krize. Manželé se dohodli na odděleném soužití a později i na rozvodu. Tato událost pro Koháka znamenala nejen definitivní rozpad rodiny, ale také ztrátu opravdového domova, prvního skutečně pevného bodu v jeho dosavadním životě. Proto také rozvod nesl velmi těžce. Při majetkovém vyrovnání v rámci probíhajícího rozvodového řízení nechal přepsat všechen společný majetek na manželku a sám si nechal jen kus pozemku v lesích v New Hampshire, asi dvě hodiny jízdy severně od Bostonu, který jeho žena kdysi zdědila. Zde si postavil svépomocí jednoduchý dřevěný domek, kam se záhy přestěhoval. Fyzická práce, která byla spojená se stavbou domečku a později i s jeho každodenním provozem (stavení bylo bez plynu i bez elektřiny, svítlo se petrolejovými lampami a topilo se dřevem v jednoduchých ocelových kamnech), mu pomáhala překonat nejtěžší období. Kohákovu psychické odstřížení se od vlastní minulosti bohužel zahrnovalo i to, že v té době zlikvidoval většinu svých osobních archiválií, včetně například korespondence s Paulem Ricoeurem, jehož

³ HEDA KOVÁLYOVÁ – ERAZIM KOHÁK, *Na vlastní kůži: dialog přes barikádu*. Sixty Eight Publishers, Toronto 1973. Anglická verze vyšla v témže roce pod názvem *The Victors and the Vanquished*, Horizon Press, New York 1973.

⁴ Rudolf Margolius (nar. 1913) byl po Únoru 1948 vysokým komunistickým funkcionářem (1949–1952 náměstek ministra zahraničního obchodu), který byl odsouzen a popraven ve vykonstruovaném politickém procesu s Rudolfem Slánským v prosinci 1952. Kniha *Na vlastní kůži*, jejíž titul v angličtině zní *Vítězové a poražení*, nabízí dva různé pohledy na Únor 1948: na jedné straně z vítězné perspektivy nadšených, idealistických komunistů (Kovályová) a na druhé straně z poražené perspektivy nucených exulantů (Kohák).

knihu *Philosophie de la volonté* (resp. její první svazek) přeložil v šedesátých letech do angličtiny.⁵ S definitivní platností bylo Kohákovo první manželství rozvedeno roku 1979.

Ani v této době dobrovolné samoty uprostřed lesů ovšem Kohák neztrácel kontakt s civilizací: nadále vyučoval na Bostonské univerzitě, kam dojížděl (osobním automobilem, jiný způsob dopravy nebyl možný) během semestru obvykle na čtyři dny v týdnu. Za tímto účelem měl pronajatý skromný pokoj nedaleko univerzity, ovšem většinu času trávil ve své univerzitní pracovně. Jakousi terapii mu ostatně nepřinášela jen práce fyzická, ale také intenzivní práce intelektuální. Už během šedesátých let byl Kohák z akademického hlediska velmi činný, ovšem v době po rozchodu začal na své lesní samotě pracovat snad ještě horlivěji. Kromě celé řady odborných článků napsal v této době knihu *Idea and Experience*,⁶ v níž se pokusil formou komentáře k Husserlovým *Idejím I* o přístupný a co možná srozumitelný výklad základních principů Husserlovy fenomenologie, a také knihu *Národ v nás*,⁷ která představuje Kohákův první systematický pokus o filosofický rozbor hlavních myšlenek a ideálů, jež tvoří v moderních dějinách podle jeho názoru základ české kulturní identity.

⁵ Paul RICOEUR, *Freedom and Nature: The Voluntary and the Involuntary*, Northwestern University Press 1966.

⁶ Erazim KOHÁK, *Idea and Experience. Edmund Husserl's Project of Phenomenology in Ideas I*, University of Chicago Press, Chicago 1978. Jediná Koháková anglicky psaná kniha, která dosud neexistuje v české verzi. Na základě této knihy, resp. jejího (v té době ještě nevydaného) rukopisu, mohl být Kohák v roce 1977 jmenován na Bostonské univerzitě řádným profesorem.

⁷ Erazim KOHÁK, *Národ v nás. Česká otázka a ideál humanitní v období normalizace*, Sixty-Eight Publishers, Toronto 1978. Přímým podnětem k napsání této knihy byla velmi pravděpodobně Koháková účast na konferenci Společnosti pro vědy a umění ve švýcarském Interlakenu v roce 1976 na téma smyslu českých a slovenských dějin. Kohák se všech konferencí této exilové společnosti pravidelně účastnil, sám byl předsedou její bostonské odbočky. Srov. Karel Hrubý – Jsou jisté hodnoty, které nemůžete vzdát, in: *Homines scientiarum I. Třicet příběhů české vědy a filosofie*, ed. Dominika GRYGAROVÁ – Tomáš HERMANN – Antonín KOSTLÁN – Tomáš PETRÁŇ, Ústav pro soudobé dějiny AV ČR, Pavel Mervart, Červený Kostelec 2015, s. 138 nn.

Z provizorního útočiště se domek v lesích New Hampshire stal Kohákovi postupem času milovaným domovem a těžká životní krize pomalu přešla do druhého delšího období klidu a stability. V roce 1981 se Kohák podruhé oženil. Bral si sice opět Američanku, svou bývalou studentku a o celých čtyřiaadvacet let mladší Sheree Dukes Conrad, ale svatební hostina probíhala tentokrát v ryze českém stylu, s pivem a párky – a s přítelem Karlem Krylem jako svědkem ženicha. Lesní samota už nebyla tak docela osamocená. V té době Kohák připravoval například rozhlasové přednášky o demokracii a filosofii přírody pro Rádio Svobodná Evropa, které byly vysílány v letech 1980–1982. Později vyšly knižně jako *Dopisy přes oceán*.⁸ Především ale na této lesní samotě záhy napsal knihu *The Embers and the Stars*,⁹ která po svém publikování v roce 1984 vzbudila značnou pozornost akademiků i širší veřejnosti po celých Spojených státech a která je zde žádaná a čtená dodnes. V ní Kohák uvažuje na fenomenologickém půdorysu o vztahu mezi rozvíjející se civilizací a odvěkým řádem přírody a nabízí řadu fascinujících vhledů do morální podstaty člověka, času, dějin a žitého světa vůbec.

V roce 1985 dostal Kohák na Bostonské univerzitě volný semestr, který strávil ve Vídni jako stipendista na Institut für die Wissenschaften vom Menschen. Tento svůj vídeňský pobyt využil k tomu, aby prostudoval materiály z pozůstalosti Jana Patočky, které zde byly toho času dostupné. Výsledkem této práce byla samizdatová studie o Janu Patočkovi *Krize rozumu a přirozený svět* (samizdat 1987), kte-

⁸ Erazim KOHÁK, *Dopisy přes oceán*, Státní pedagogické nakladatelství, Praha 1991. Původně vyšlo samizdatově pod názvem *Čertování s Míšou* s tiráží St. Michael Press, Sharon 1984.

⁹ Erazim KOHÁK, *The Embers and the Stars. A Philosophical Inquiry into the Moral Sense of Nature*, University of Chicago Press, Chicago 1984. V češtině vyšly samizdatově první tři kapitoly této knihy v překladu Milana Šimečky hned v roce 1985, ovšem plnohodnotné české verze z pera samotného autora se celá kniha dočkala až o více než třicet let později. Viz Erazim KOHÁK, *Oheň a hvězdy. Filosofická zamyšlení nad morálním smyslem přírody*, SLON, Praha 2016. O poměru mezi původní anglickou a pozdější upravenou českou verzí knihy srov. recenzi Jakub TRNKA, Erazim Kohák: Oheň a hvězdy, *Filosofický časopis* 65, 2017, 3, s. 472–474.

rou Kohák ovšem později po návratu do Spojených států zcela přepracoval a v roce 1989 publikoval anglicky pod názvem *Jan Patočka: His Thought and Writings*.¹⁰ Tuto pozdější anglickou studii doprovodil překladem dvanácti důležitých Patočkových statí, čímž významně přispěl k uvedení Patočkova jména do povědomí anglofonního filosofického publika. Ve druhé polovině devadesátých let pak tento pomyslný projekt uvedení Patočkova myšlení do Spojených států završil anglickým překladem Patočkových tří významných textů: *Úvod do Husserlovy fenomenologie*,¹¹ *Kacířské eseje o filosofii dějin*¹² a *Tělo, společnost, jazyk, svět*.¹³ Naopak Kohákovu vlastní monografii o Janu Patočkovi přeložil z angličtiny na začátku devadesátých let jeho tehdejší odborný asistent na Karlově univerzitě Josef Moural.¹⁴

Na konci osmdesátých let ovšem v Kohákově životě nastává další zlom. Na začátku roku 1989 skončilo manželství s jeho druhou ženou. Účinek sice už nebyl tak destruktivní a traumatizující jako tomu bylo u prvního rozvodu, ale i v tomto případě bylo pro něho těžké se s bolestnou životní situací vyrovnat. Kohák nebyl stavěný na rozvody. Naštěstí nebyl na dlouhé truchlení čas, protože věci ve vnějším světě se začaly dávat do pohybu. Na podzim roku 1989 sledoval s napětím vývoj událostí ve střední Evropě, a když mu to jeho akademické povinnosti na Bostonské univerzitě na začátku roku 1990 dovolily, okamžitě přijel do Prahy. Za celých dlouhých 42 let, které uplynuly od doby, kdy coby ještě ne patnáctiletý odcházel se svými rodiči do exilu, byl v Praze jen jednou, na krátkou návštěvu v roce 1969. To zde tehdy ještě zachytil dozvuky pražského jara, ale odjížděl

¹⁰ Erazim KOHÁK, *Jan Patočka: His Thought and Writings*, University of Chicago Press, Chicago 1989.

¹¹ Jan PATOČKA, *Introduction to Husserl's Phenomenology*, Open Court Press, Chicago, IL, 1997.

¹² Jan PATOČKA, *Heretical Essays in the Philosophy of History*, Open Court Press, Chicago, IL, 1997.

¹³ Jan PATOČKA, *Body, Community, Language, World*, Open Court Press, Chicago, IL, 1998.

¹⁴ Erazim KOHÁK, *Jan Patočka. Filosofický životopis*, přel. J. Moural za spolupráce s autorem, H&H, Jinočany 1993.

z Prahy opět narychlo, když se dozvěděl, že ho má Státní bezpečnost v hledáčku. Tentokrát se mohl jít rovnou přihlásit na Katedru filosofie na Univerzitě Karlově a nabídnout zde při její obnově své bohaté americké zkušenosti.

Kohákův pracovní přechod do Československa ovšem nebyl tak docela hladký. Když se vedoucí katedry na Bostonské univerzitě dozvěděl o Kohákově úmyslu ukončit zde pracovní poměr a vrátit se natrvalo do Prahy, nechtěl oblíbeného profesora pustit a snažil se ho přivést k rozumu radikálním zvýšením už tak slušného amerického platu. Situace o to kurióznější, že Kohákův nový plat v Praze byl v porovnání s tím americkým už tak jako tak více než skrovný. Nakonec se dohodli na kompromisu: v letech 1991–1994 učil Kohák střídavě v zimním semestru v Praze a v letním semestru v Bostonu. Teprve od roku 1995, po své emeritaci na Bostonské univerzitě, přešel Kohák natrvalo do Prahy a do Spojených států začal jezdit už jen na pravidelnou letní dovolenou, obvykle v průběhu července a srpna na šest týdnů v roce. Ačkoli to oficiálně byly výlety za rodinou a dětmi (jeho třetí žena Dorothy měla čtyři děti z předchozího manželství), bral si s sebou z Prahy též aktuální rozdělanou práci a ve svém domečku v lesích New Hampshire během této doby prázdninového „odpočinku“ především psal, ostatně přesně jak byl zvyklý po mnoho předchozích let.

Návratem do Československa se v Kohákově životě počíná třetí pomyslná etapa jeho života. V roce 1999 se v Československu potřetí oženil. Vzal si o sedm let starší Dorothy Grey Mills, kterou potkal v létě 1989 ještě ve Spojených státech a která se po krátké známosti rozhodla Koháka následovat do jeho vlasti. Usadili se v Praze, v panelákovém bytě na Jižním Městě, který jim byl přidělen po krátkém čekání v poradníku OPBH. Mohli sice získat díky známostem lepší byt v centru Prahy, ale to Kohák odmítl s tím, že nechce být žádný prominent, nýbrž pokud možno úplně obyčejný Čechoslovák jako všichni ostatní. Postoj od Koháka velmi typický. Ač do jaké míry se v něm odráží postoj obyčejného Čecha, je spíše otázkou. V každém případě byl od té doby doma v Praze na Chodově, v tomto nevelikém bytě v nízkém panelovém domě bez výtahu, nedaleko stanice metra Roztyly.

Hlavní Kohákovou činností po návratu do Československa byly především přednášky a semináře na Ústavu filosofie a religionistiky Filozofické fakulty Univerzity Karlovy. Nebyly to ovšem kurzy jen pro oborové studenty. Většina přednášek byla určena jako obecný úvod do filosofie všem studentům Filozofické fakulty, tedy i těm neoborovým. Své přednášky si Kohák velmi pečlivě připravoval, takže pro něj později nebyl problém některé z těchto cyklů přednášek upravit a vydat knižně. Tímto způsobem vznikly například *Pražské přednášky*,¹⁵ které Kohák proslovil na Filozofické fakultě těsně po svém návratu, anebo jen o málo pozdější *Člověk, dobro a zlo*.¹⁶ Podobně vznikla později i Kohákova *Zelená svatozář*.¹⁷ Přepracovaným cyklem přednášek, jež byly prosloveny v Praze poprvé v letním semestru 1994, je také o hodně pozdější *Svoboda, svědomí, soužití*,¹⁸ kniha o různých etických konceptech v evropské myšlenkové tradici.¹⁹

Kromě výuky na univerzitě se ovšem Kohák v těchto letech věnoval také popularizační činnosti. Ochotně objížděl malá města po celé republice, odkud mu chodily pozvánky promluvit na to nebo ono téma, přijímal pozvání do nejrůznějších televizních a rozhlasových pořadů, psal sloupky a komentáře do denního tisku. Jako soubor pů-

¹⁵ Erazim KOHÁK, *Pražské přednášky. Život v pravdě a (post)moderní skepse*, 3. vyd., Ježek, Rychnov nad Kněžnou 1999. Tyto přednášky byly prosloveny na jaře roku 1990 a poprvé vyšly jako skripta 3. Lékařské fakulty UK v roce 1992.

¹⁶ Erazim KOHÁK, *Člověk, dobro a zlo. O smyslu života v zrcadle dějin. Kapitoly z dějin morální filosofie*, Ježek, Praha 1993. Tyto přednášky o dějinách morální filosofie byly na Filozofické fakultě předneseny v letním semestru 1992.

¹⁷ Erazim KOHÁK, *Zelená svatozář. Přednášky z ekologické etiky*, SLON, Praha 1998 (anglicky vyšla jen o málo později jako *The Green Halo. A Bird's Eye View of Ecological Ethics*, Open Court, Chicago 2000).

¹⁸ Erazim KOHÁK, *Svoboda, svědomí, soužití*, SLON, Praha 2004.

¹⁹ Tady je ovšem genealogie složitější. Kohák tyto přednášky z letního semestru 1994 zřejmě už od počátku zamýšlel vydat jako knihu, jejíž rukopis se v pozůstatosti zachoval pod pracovním názvem *Antidemagogicum*. Tentýž text pak poskytl v angličtině studentům v Bostonu jako skripta ke kurzu, který měl na Bostonské univerzitě v zimním semestru 1994. Pro další opakování tohoto kurzu v Praze v roce 1995 ovšem koncepci těchto přednášek do značné míry přepracoval, přičemž právě tato výrazně pozměněná verze je základem později vydané knihy.

vodně rozhlasových přednášek o etice a ekologii vznikla kniha *P. S. Psové*.²⁰ Populární knížka *Hesla mladých svišťů*²¹ pro dorůstající evangelickou mládež je zase přepracovanou verzí krátkých odpovědí na otázky o filosofii a víře, které Kohák toho času otiskoval v časopise *Mladý svět*. Útlý svazček *Pestrost a pravda*²² je pak přetiskem rozsáhlejší přednášky, kterou Kohák pronesl na sjezdu evangelické mládeže v Českých Budějovicích v roce 1996. Konečně z konce devadesátých let pochází popularizační knížečka *Průvodce po demokracii*,²³ v níž Kohák formou čtivého úvodu představuje základní principy demokracie, resp. demokraticky fungující společnosti. Na podzim roku 1995 uspořádalo *Centre for the Philosophy of Science* v Bostonu celotýdenní konferenci „Filosofie přírody. Symposium na počest Erazima Koháka“, z níž následně vydalo i knihu.²⁴

Celá devadesátá léta byla pro Koháka obdobím neutuchající veřejné aktivity. Tímto způsobem ovšem chápal nejen vystupování v médiích a psaní sloupků a drobných komentářů do novin, ale vlastně veškerou svou činnost, včetně psaní odborných publikací a přednášení na univerzitě. Kromě toho, že byl členem celé řady občanských sdružení a iniciativ (Děti Země, Hnutí Duha, Společnost pro trvale udržitelný život aj.), byl také členem ČSSD, za niž v roce 2004 neúspěšně kandidoval do Senátu. V ČSSD (jejímž členem byl už v exilu) patřil jako výrazná postava k jejímu intelektuálnímu „idealistickému“ křídlu, reprezentovanému Vladimírem Špidlou a později

²⁰ Erazim KOHÁK, *P. S. Psové*, Nadace EVA, Praha 1993. Původně šlo o patnáct přednášek z pořadu Československého rozhlasu z roku 1992. Znovu pak vyšly v mírně upravené verzi a s barevnými litografiemi pod názvem *Bud' Bobu sláva za vše kropenaté*, Bonaventura, Praha 2005.

²¹ Erazim KOHÁK, *Hesla mladých svišťů*, Kalich, Praha 1999.

²² Erazim KOHÁK, *Pestrost a pravda*, Nakladatelství Zdeněk Susa, Sředokluky 1997.

²³ Erazim KOHÁK, *Průvodce po demokracii. Vzpomínky z amerického života, naděje z pražského návratu*, SLON, Praha 1997. Některé kapitoly této knihy vyšly taktéž nejprve časopisecky.

²⁴ Robert S. COHEN – Alfred I. TAUBER (eds.), *Philosophies of Nature. The Human Dimension. In Celebration of Erazim Kohák*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht – Boston – London 1998.

Lubomírem Zaorálkem. V letech 2001–2005 byl členem rady České televize, 2006–2012 zastával pozici v Etickém panelu České televize. Zároveň byl členem Českobratrského evangelického sboru u Klimenta v Praze, kam chodil pravidelně každou neděli na bohoslužby a kde příležitostně také kázal. Kromě již zmíněných *Dissent*, *Husserl Studies* a *Environmental Ethics* se stal nově členem také redakční rady časopisu *Listy a Filosofického časopisu*.

V novém tisíciletí pokračoval Kohák v publikování dalších knih, jejichž velkou část představují výběry kratších textů z dřívější doby, ať už se jednalo o přednášky, eseje nebo odborné články. Tímto způsobem vznikla kniha *Orbis bene vivendi*,²⁵ na jejímž vzniku se editorsky podílel Roman Šantora. Knihy *Zorným úblem filosofa*²⁶ a *Kopí Dona Quijota*²⁷ vyšly později péčí Marie Skýbové. Velmi zajímavá je z této doby kniha rozhovorů s Romanem Šantorou a Jiřím Zajícem, která vyšla pod titulem *Erazim Kohák. Poutník po hvězdách*.²⁸ Zde je velmi zhruba zachycen kromě Kohákových názorů filosofických a politických také jeho částečný životopis.

V roce 2007 se Kohák vzdal svého profesorského místa na Karlově univerzitě a přešel jako vědecký pracovník do Centra globálních studií na Filosofickém ústavu Akademie věd ČR. Kohák byl po celý svůj život velmi pečlivým pedagogem, vždy svědomitě opoznámkoval všechny písemné práce a každého studenta důkladně ústně prozkoušel, obvykle to bývalo – v kurzech pro všechny studenty Filosofické fakulty – až několik desítek studentů za semestr. S postupujícím věkem a bez jakéhokoli asistenta proto pro něho bylo působení na univerzitě čím dál náročnější. Na Akademii věd mohl šetřit síly

²⁵ Erazim KOHÁK, *Orbis bene vivendi*, výběr z textů sestavil a předmlouvou opatřil Roman ŠANTORA, Junák, Praha 2001.

²⁶ Erazim KOHÁK, *Zorným úblem filosofa. Vybrané články a přednášky z let 1992–2002*, uspořádala Marie SKÝBOVÁ, Ježek, Rychnov nad Kněžnou 2004.

²⁷ Erazim KOHÁK., *Kopí Dona Quijota. Vybrané přednášky, studie a publicistické články*, vybrala a uspořádala Marie SKÝBOVÁ, Ježek, Rychnov nad Kněžnou 2010.

²⁸ Roman ŠANTORA – Jiří ZAJÍC, *Erazim Kohák. Poutník po hvězdách*, Portál, Praha 2001.

a soustředit se už jen na vlastní odbornou práci. Kromě toho, že nadále publikoval kratší úvahy v řadě běžných periodik (zejména *Literární noviny*, *Právo*, *Listy*, *Vita nostra*, *Mosty*), napsal knihu, která sice vyšla nejdříve anglicky, v níž se ale jakýmsi pomyslným obloukem znovu vrací k námětu české kulturní identity: *Domov a dálava*.²⁹ Jde svým způsobem o téma, které Koháka provázelo po celý jeho dospělý život, už od počátku jeho publikační činnosti v exilových časopisech, v jeho studiích o Masarykovi a Rádlovi, v jeho první knize s Hedou Kovályovou *Na vlastní kůži* i jeho první samostatné české knize *Národ v nás*. V *Domovu a dálavě* znovu rekapituluje své názory na téma českých dějin a říká zde svým způsobem za sebe poslední slovo – k Masarykovi a první republice, k Mnichovu, k Benešovi, k Únoru 1948, Československému jaru 1968, Janu Patočkovi a Chartě 77 i k restauraci divokého kapitalismu v podání Václava Klause po roce 1989. Kohákovi zde však nejde o dějiny jako takové, nýbrž snaží se na pozadí konkrétních dějinných událostí dopátrat pomyslného *smyslu* českých dějin – a skrze to i jakýchsi základních ideálních rysů české kulturní identity. Řečeno Kohákovou vlastní metaforou, jde mu zde o „hledání české filosofie“, které má ve svém jádru velmi silnou masarykovskou inspiraci.

V roce 2013 obdržel Kohák Cenu předsedy Akademie věd za propagaci vědy. Nermalou finanční částku, která byla s touto cenou spojena, využil k tomu, že inicioval vznik knihy o moderní české filosofii právě s názvem *Hledání české filosofie*.³⁰ Přímá návaznost na úvahy

²⁹ Erazim KOHÁK, *Domov a dálava. Kulturní totožnost a obecné lidství v českém myšlení*, Filosofia, Praha 2009. Anglicky kniha vyšla o rok dříve pod názvem *Hearth and Horizon. Cultural Identity and Global Humanity in Czech Philosophy*, Filosofia, Praha 2008. Druhé české vydání této knihy z roku 2010 Kohák částečně upravil a na některých místech i zcela přepracoval, a to zejména na základě recenze od Karla Skalického v časopisu *Listy*. Karel SKALICKÝ, Kohákovo zpytování českého národního svědomí aneb Pokus o vytyčení české národní filosofie, *Listy. Dvoutměsíčník pro kulturu a dialog* 39, 2009, 6; načež Kohák reagoval replikou Zamýšlení nad recenzí Karla Skalického, *Listy. Dvoutměsíčník pro kulturu a dialog* 40, 2010, 1.

³⁰ *Hledání české filosofie. Soubor studií*, ed. Erazim KOHÁK – Jakub TRNKA, 2. mimořádné číslo Filosofického časopisu roč. 2012, Filosofia, Praha 2012.

v *Domovu a dálavě* je zřetelně patrná. Východiskem je zde předpoklad, že život jakéhokoli kulturního společenství (a společenství malého národa obzvláště) je nutně vázán na aktivní myšlenkovou reflexi o sdílených ideálech, skrze něž toto společenství žije a v nichž se identifikuje. Filosofie je tak především polem, na němž se odehrává hlavní část tohoto zápasu o to, kým vlastně jsme. Samozřejmě nikoli jako individua, ale jako bytosti společenské a kulturní.

Kohák do *Hledání české filosofie* přispěl sám za sebe esejí o Milanu Machovcovi a Karlu Kosíkovi, kteří mu oba byli myšlenkově velmi blízcí. A to nejen svými spíše levicovými politickými postoji, svým zájmem o ekologická témata i o české dějiny a českou filosofii, ale také pokusem vypracovat nějakou humanisticky zaměřenou perspektivu, která by nabízela odpověď na otázky po struktuře žitého světa a lidského místa v něm. S oběma těmito filosofy se také osobně znal z doby po svém bezprostředním návratu do Československa, všichni tři byli kolegy na Katedře filosofie FF UK, a obou si také osobně velmi vážil, přičemž tento respekt byl podle všeho vzájemný.³¹ V roce 2013 byl Kohák prezidentem Milošem Zemanem vyznamenán Řádem Tomáše Garrigua Masaryka za vynikající zásluhy o rozvoj demokracie, humanity a lidská práva.

I v následujícím období pokračoval Kohák ve filosofické práci. Mimo jiné na knize, která by se formou krátkých kapitol věnovala tématu náboženské víry. Svým relativně odlehčeným a čtenářsky přístupným stylem měla navazovat na *Hesla mladých svišťů*, ale úroveň zpracování jednotlivých témat to zároveň měla být kniha pro dospělé. Kniha byla už v poměrně pokročilé verzi, když ji Kohák z nějakých důvodů odložil a už se k ní nikdy nevrátil. Místo toho začal připravovat českou verzi knihy *Oheň a hvězdy*. Ačkoli nejdříve váhal, zda se

³¹ Milan Machovec se o Kohákovi vyjadřoval uznale například během svých přednášek na FF UK v zimním semestru 2001/2002. Právě Kohák mu měl být podle jeho vlastních slov z tehdejších kolegů na FF UK filosoficky vůbec nejbližší. O Kosíkově respektu a uznání se můžeme dozvědět z Kosíkova osobního dopisu Kohákovi, datovaného 22. 11. 2002, jehož podnětem bylo jedno z Kohákových četných vystoupení v Českém rozhlase o den dříve. Osobní archiv Erazima Koháka.

k této už třicet let staré knize znovu vracet, nakonec se rozhodl, že přece jen připraví její české vydání. V původní anglické verzi měla obrovský čtenářský ohlas a v Kohákově americké produkci to bylo jeho jakési opus magnum. Bylo jen otázkou času, než se někdo této knihy chopí a přeloží ji také do češtiny. Snad proto se Kohák nakonec rozhodl, že se toho raději ujme sám. Nejen kvůli vybroušenému stylu psaní, na němž si v češtině (ostatně stejně jako v angličtině) velmi zakládal, ale také proto, aby mohl do knihy zasahovat i obsahově, kdykoli by se mu zdálo, že její původní anglická verze není v té nebo oné kapitole už dost dobrá. Nakonec vyšla v české verzi v roce 2016, po několika letech intenzivní práce, v jejímž závěru už Kohák začínal pociťovat velmi silnou únavu i první známky nastupující nemoci.

Koncem svého života ještě Kohák poskytoval příležitostně rozhovory a dokonce zvažoval, že napíše pro své dcery knihu pamětí, ale jeho zdravotní stav a rychlá únava už mu neumožňovaly dlouhé intervaly soustředění, které by byly k takové práci zapotřebí. V dubnu 2019 zemřela jeho třetí žena Dorothy Mills, která mu od jeho návratu do Československa vytvářela domov a zázemí. Od té doby žil Kohák sám ve svém bytě na Chodově, s asistencí pečovatelské služby. Zemřel po krátké hospitalizaci 8. 2. 2020 na klinice v Hostivaři.

Bibliografie *

Knihy

- Oheň a hvězdy. Filosofická zamýšlení nad morálním smyslem přírody*, SLON, Praha 2016.
- Kopí dona Quijota. Vybrané přednášky, studie a publicistické články*, k vyd. připravila Marie SKÝBOVÁ, Ježek, Rychnov nad Kněžnou 2010.
- Domov a dálava. Kulturní totožnost a obecné lidství v českém myšlení*, 3. vyd., Filosofia, Praha 2013 [1. vyd. 2009].
- Hearth and Horizon: Cultural Identity and Common Humanity in Czech Philosophy*, 2. vyd., Filosofia, Praha 2013 [1. vyd. 2008].
- Svoboda, svědomí, soužití. Kapitoly z mezilidské etiky*, SLON, Praha 2004.
- Zorným úblem filozofa. Vybrané články a přednášky z let 1992-2002*, k vyd. připravila Marie SKÝBOVÁ, Ježek, Rychnov nad Kněžnou 2004.
- Erazim Kohák. Poutník po hvězdách*, rozhovory, k vydání připravil Jiří ZAJÍC a Roman ŠANTORA, Portál, Praha 2001.
- Orbis bene vivendi*, výběr z textů sestavil a předmlouvou opatřil Roman ŠANTORA, Junák, Praha 2001.
- The Green Halo: A Bird's Eye View of Ecological Ethics*, Open Court, Chicago 2000.
- Zelená svatozář. Kapitoly z ekologické etiky*, 2., přeprac. vyd., SLON, Praha 2000 [1. vyd. 1998].
- Průvodce po demokracii. Vzpomínky z amerického života, naděje z pražského návratu*, 2., upr. vyd., SLON, Praha 2002 [1. vyd. 1997].
- Hesla mladých svišťů*, 2. vyd., Kalich, Praha 2000 [1. vyd., pod názvem *Hesla*, Pokorný, Mladý svět, Praha 1995].
- Jan Patočka. Filosofický životopis*, přel. Josef MOURAL ve spolupráci s autorem, H&H, Jinočany 1993.

* Tato reprezentativní, byť ne zcela úplná bibliografie Erazima Koháka vychází z Kohákova osobního seznamu publikovaných textů, který se nachází v jeho pozůstatosti. Rozčlenění do jednotlivých kapitol odpovídá Kohákovu členění.

- Člověk, dobro a zlo. O smysl života v zrcadle dějin*, Ježek, Praha 1993.
- P. S. Psové*, 3. vyd., ISV, Praha 2002 [1. vyd. pod názvem *Post scriptum: Psové*, EVA, Praha 1993].
- Dopisy přes oceán, aneb Čertování s Míšou*, Státní pedagogické nakladatelství, Praha 1991.
- Pražské přednášky. Život v pravdě a (post)moderní skepse*, 3., pozm. vyd., Ježek, Rychnov nad Kněžnou 1999 [1. vyd. pod názvem *Život v pravdě a moderní skepse*, Lékařská fakulta Univerzity Karlovy, Praha 1991].
- Jan Patočka: Philosophy and Selected Writings*, The University of Chicago Press, Chicago - London 1989.
- The Embers and the Stars: A Philosophical Inquiry into the Moral Sense of Nature*, University of Chicago Press, Chicago 1984.
- Idea and Experience: Edmund Husserl's Project of Phenomenology in Ideas I*, The University of Chicago Press, Chicago 1978.
- Národ v nás. Česká otázka a ideál humanitní v období normalizace*, Sixty-Eight Publishers, Toronto 1978.
- Na vlastní kůži. Dialog přes barikádu*, společně s Hedou KOVÁLYOVOU, Sixty-Eight Publishers, Toronto 1973.
- The Victors and the Vanquished*, společně s Hedou KOVÁLYOVOU, Horizon Press, New York 1973.

Edice, antologie a překlady knih

- Erazim KOHÁK, Jakub TRNKA (eds.), *Hledání české filosofie. Soubor studií*, Filosofia, Praha 2012.
- Edmund HUSSERL, *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii II*, přel. Erazim KOHÁK et al., OIKOYMENH, Praha 2006.
(překlad z němčiny)
- Jan PATOČKA, *Body, Community, Language, World*, trans. Erazim KOHÁK, ed. James DODD, Open Court Press, Chicago 1998. (překlad z češtiny)
- Jan PATOČKA, *Heretical Essays in the Philosophy of History*, transl. Erazim KOHÁK, ed. James DODD, Open Court Press, Chicago 1997.
(překlad z češtiny)
- Jan PATOČKA, *An Introduction to Husserl's Phenomenology*, transl. Erazim KOHÁK, ed. James DODD, Open Court Press, Chicago 1997.
(překlad z češtiny)

- Erazim KOHÁK, Rudolf KOLÁŘSKÝ, Igor MÍCHAL (eds.), *Závod s časem: texty z morální ekologie*, Torst, Praha 1996.
- Tomáš G. MASARYK, *Masaryk on Marx: An Abridged edition of T. G. Masaryk's The Social Question*, ed. and transl. Erazim KOHÁK, Bucknell University Press, Lewisburg 1972. (překlad z češtiny)
- Paul RICOEUR, *Freedom and Nature. The Voluntary and the Involuntary*, transl. Erazim KOHÁK, Northwestern University Press, Evanston 1966. (překlad z francouzštiny)

Kapitoly v knihách

- Erazim Kohák - Prožitek posvátnosti života, in: Dominika GRYGAROVÁ, Tomáš HERMANN, Antonín KOSTLÁN, Tomáš PETRÁŇ (eds.), *Homines scientiarum I. Třicet příběhů české vědy a filosofie*, Ústav pro soudobé dějiny, Pavel Mervart, Praha 2015, s. 211-231.
- Česká filosofie z druhé strany Šumavy, in: Markéta BENDOVIÁ, Johana BOROVIANSKÁ, Daniela VEJVODOVIÁ (eds.), *Filosofie v podzemí - Filosofie v zázemí. Podoby filosofie v době normalizace a po sametové revoluci*, Nomáda, Praha 2013, s. 242-248.
- Vzpomínky z počátků polistopadového věku, in: Markéta BENDOVIÁ, Johana BOROVIANSKÁ, Daniela VEJVODOVIÁ (eds.), *Filosofie v podzemí - Filosofie v zázemí. Podoby filosofie v době normalizace a po sametové revoluci*, Nomáda, Praha 2013, s. 370-377.
- Evropa: pohled z výšin čistého rozumu [Komentáře českých autorů], in: Jürgen HABERMAS, *K ustavení Evropy*, Filosofia, Praha 2013, s. 187-196.
- Jak vstupuje dobro do světa? Desatero vykročení, in: Vlastimil HÁLA a kol., *Morální odpovědnost a její aspekty*, Filosofia, Praha 2013, s. 13-27.
- Romance, Reason and Poetry in Ecological Philosophy, in: Olli LOUKOLA, Wojciech W. GASPARIKI (eds.), *Environmental Political Philosophy. Praxiology: The International Annual of Practical Philosophy and Methodology*, Transaction Publishers, New Brunswick 2012, s. 273-295.
- Hledání české filosofie, in: Erazim KOHÁK, Jakub TRNKA (eds.), *Hledání české filosofie. Soubor studií*, Filosofia, Praha 2012, s. 13-33.
- Jiskry v popelu - hledání české filosofie ve zvratech 20. století, in: Erazim KOHÁK, Jakub TRNKA (eds.), *Hledání české filosofie. Soubor studií*, Filosofia, Praha 2012, s. 7-9.

- Občané království božího, in: Martin Luther KING jr., *Odkaz naděje. Vybrané články a projevy*, SLON, Praha 2012, s. 12–21.
- Kde končí svět?, in: Václav CÍLEK (ed.), *Tři svíce za budoucnost. Návodů a nápady jak přežít konec světa*, Novela Bohemica, Praha 2012, s. 36–44.
- Svoboda? Bez spravedlnosti a solidarity to nejde, in: Jan ROVENSKÝ a kol., *Krise a politické křížovky. Rozhovory s českými politickými teoretiky*, Filosofía, Praha 2012, s. 13–29.
- Zamýšlení nad třetím vydáním, in: Josef ŠMAJS, *Obrozená kultura. Od evoluční ontologie k ekologické politice*, Host, Masarykova universita, Brno 2011, s. 15–21.
- Hodnoty českých dějin, in: *Česká vize. Hledání identity 21. století*, Dialog centrum, Brno 2011, s. 80–81.
- Babylonský syndrom české levice, in: Jan BUREŠ, Jakub CHARVÁT, Petr JUST a kol., *Levice v České republice a na Slovensku 1989–2009*, Aleš Čeněk, Plzeň 2010, s. 11–16.
- Consequences of Phenomenology, in: Petr URBAN (ed.), *Geburt der Phänomenologie. Edmund Husserl zu Ehren*, Sonderband der Philosophický časopis, Prag 2010, s. 167–180.
- After the Revolution, in: Jan BAŽANT, Nina BAŽANTOVÁ, Frances STARN (eds.), *The Czech Reader: History, Culture, Politics*, Duke University Press, Durham – London 2010, s. 493–499.
- Martin Luther King: teorie a praxe občanské ne-poslušnosti, in: Marek HRUBEC a kol., *Martin Luther King proti nespravedlnosti*, Filosofía, Praha 2010, s. 21–32.
- Výzvy věku a odvaha k pravdě, in: Ondřej RUML (ed.), *Člověče, kde jsi? Sborník příspěvků z kurzu pro kazatelky a kazatele ČCE*, EMAN, Praha 2010, s. 85–94.
- Filosofie ve tvorbě české národní totožnosti, in: Jana KOHNOVÁ (ed.), *Multikulturalita v dějinách a v dějepise. 22. letní škola historie, sborník přednášek*, Pedagogická fakulta Univerzity Karlovy, Praha 2009, s. 9–25.
- Co je to ekologická etika?, in: Jana DLOUHÁ a kol., *Vědění a participace. Teoretická východiska environmentálního vzdělávání*, Karolinum, Praha 2009, s. 37–42.
- Ekologické meze historického optimismu T. G. Masaryka, in: Olga NYTROVÁ, Markéta HLASIVCOVÁ, Václav STRACHOTA (eds.), *Res publica – Věc veřejná. Sborník projevů pronesených na slavnostním setkání u příležitosti 158. výročí narození Tomáše Garrigue Masaryka v budově Poslanecké*

- sněmovny Parlamentu České republiky, Církev československá a Dialog na cestě*, Praha 2008, s. 9–11.
- Čeští evangelíci, otevřený svět, in: Ondřej MACEK (ed.), *Zpytování. Studie a eseje k evangelické identitě*, Zdeněk Susa, Středokluky 2007, s. 90–94.
- O smyslu (či ne-smyslu) novodobého humanismu, in: David KRÁMSKÝ a kol., *Humanitní vědy dnes a zítra*, Katedra filosofie Technické univerzity v Liberci, Nakladatelství Bor, Liberec 2007, s. 29–37.
- Regard de Jan Patočka sur T. G. Masaryk, in: Marie-Élizabeth DUCREUX, Antoine MARES (eds.), *T. G. Masaryk, un intellectuel européen en politiques, 1850-1937*, textes rassemblés par Alain SOUBIGOU, Institut d'études slaves, Paris 2007, s. 211–217.
- Předmluva, in: Paul SPIEGEL, *Kdo jsou Židé?*, Společnost pro odbornou literaturu – Barrister a Principal, Brno 2007, s. 5–8.
- O kořenech evropské totožnosti, in: *Evropská identita v podmínkách evropské integrace. Sborník z mezinárodní vědecké konference konané ve dnech 26.-27. října 2006 v Opavě*, Slezské zemské muzeum, Opava 2007, s. 13–16.
- Program sociální demokracie v pohledu věřícího – pro změnu teologicky vzato, in: *Náboženství a sociální společenství. Program sociální demokracie očima věřícího člověka*, Česká strana sociálně demokratická, Praha 2007, s. 33–38.
- Setkávání s židovstvím, in: Miloš POJAR (ed.), *Moje setkávání s židovstvím. Sborník přednášek z cyklu Vzdělávacího a kulturního centra Židovského muzea v Praze březen 2004 – leden 2006*, Židovské muzeum, Praha 2006, s. 41–50.
- Úvod: Příroda kreslená slovem, in: Ladislav HAŇKA, *Být bláznem božím, aneb, V zamýšlení se skicákem v lese a u vody*, Bonaventura, Praha 2006, s. 5–6.
- Sociální demokracie na hraně dějin, in: Marek HRUBEC, Miloš BÁRTA (eds.), *Dějiny českého a československého sociálnědemokratického hnutí*, MDA a nakladatelství Doplněk, Praha – Brno 2006, s. 176–189.
- Filosofie bez teologie – svět bez Boha?, in: Karel SKALICKÝ, Rudolf SVOBODA, František ŠTĚCH (eds.), *Čeští svědkové promyšlené víry: filosofie a teologie v interakci u současných českých myslitelů*, CDK, Brno 2005, s. 23–32.
- O Bohu a císaři podle Michaela Walzera, in: Jiří HANUS, Jan VYBÍRAL (eds.), *Evropa a její duchovní tvář: eseje, komentáře, diskuse*, CDK, Brno 2005, s. 228–230.

- Pocta Milanu Machovcovi, in: Kamila JINDROVÁ, Pavel TACHECÍ, Pavel ŽĎÁRSKÝ (eds.), *Mistr dialogu Milan Machovec. Sborník k nedožitým osmdesátinám českého filosofa*, Akropolis, Praha 2005, s. 217–218.
- „Ecology“ in the Czech Republic, in: Jiří HASIL (ed.), *Přednášky z 48. běhu Letní školy slovanských studií*, Filozofická fakulta Univerzity Karlovy, Praha 2005, s. 215–226.
- Sovětskaja doroga a the American Way, in: Jiří HANUŠ, Jan VYBÍRAL (eds.), *Evropa a její duchovní tvář: eseje, komentáře, diskuse*, CDK, Brno 2005, s. 276–278.
- Proč Masaryk, proč Hromádka?, in: Josef L. HROMÁDKA, *Masaryk*, L. Marek, Brno 2005, s. 5–12.
- Emanuel Rádl: Filosofie jako program a útěcha, in: Tomáš HERMANN, Anton MARKOŠ (eds.), *Emanuel Rádl, vědec a filosof*, OIKOYMENH, Praha 2004, s. 226–237.
- Krylijiáda, aneb Kryl já ráda, in: Martin STUMPF (ed.), *Jaro desáté: Karel Kryl 1944–2004*, Opus Bonum, Praha 2004, s. 33–38.
- Na okraj dvou slov: *globalizace a demokracie*, in: Marek HRUBEC (ed.), *Globální spravedlnost a demokracie*, Filosofia, Praha 2004, s. 21–28.
- Odvaha být Čechem, odvaha být člověkem, in: Tomáš MACHULA, Martina PAVELKOVÁ, František ŠTĚCH (eds.), *Veritas liberabit vos. Sborník k sedmdesátinám Karla Skalického*, Jihočeská univerzita, Teologická fakulta, České Budějovice 2004, s. 34–49.
- An Understanding Heart: Reason, Value and Transcendental Phenomenology, in: Charles S. BROWN, Ted TOADVINE (eds.), *Eco-Phenomenology. Back to the Earth Itself*, State University of New York Press, Albany 2003, s. 19–36.
- K hegelovským předpokladům amerického pragmatismu, in: Milan ZNOJ (ed.), *Hegelovskou stopou. K poctě profesora Milana Sobotky*, Karolinum, Praha 2003, s. 107–109.
- Tmavomodrý svět: ohlédnutí za masarykovským údobím českých dějin, in: Jiří BRABEC a kol., *Cesta a odkaz T. G. Masaryka. Fakta, úvahy, souvislosti*, Nakladatelství Lidové noviny, Praha 2002, s. 213–225.
- Hovory se stromem, in: Peter C. A. MORÉE, Tomáš TRUSINA (eds.), *Člověk a příroda: bludný kruh?*, EMAN, Heršpice 2001, s. 19–28.
- The person in a personal world: an inquiry into the metaphysical significance of the tragic sense of life, in: Thomas O. BUFORD, Harold

- H. OLIVER (eds.), *Personalism Revisited. Its Proponents and Critics*, Rodopi, Amsterdam - New York 2002, s. 75-100.
- Husserlovy *Ideen* a Husserlova fenomenologie, in: Irena ŠNEBERGOVÁ, Václav TOMEK, Josef ZUMR (eds.), *Rozjímání vpřed i vzad. Karlu Kosíkovi k pětasedmdesátinám*, Filosofie, Praha 2001, s. 179-211.
- Una idea de Europa vista de Praga, in: Joaquín LEGUINA (ed.), *Paisanos de Kafka*, Comunidades Europeas, Madrid 2001, s. 105-118.
- Americké vzpomínky úvodem k českému vydání, in: Peter SINGER, *Osvobození zvířat*, Práh, Praha 2001, s. 5-10.
- Mezi svobodou a pravdou: reformační přínos k tvorbě české totožnosti, *Evangelický kalendář 2002*, Kalich, Praha 2001 s. 113-117.
- Turning Green: The Making of a Minimalist, in: Mikuláš HUBA, Pavel NOVÁČEK (eds.), *The World Perceived by the Heart of Europe. An Inspiration for a Central European Report to the Club of Rome and the Millennium Project*, Palacký University Press, Bratislava - Olomouc 2000, s. 36-46.
- Smysl země, smysl češství, in: Jiří FIALA, Ivan CHVÁTÍK (eds.), *Transdisciplinární gratulovník k 60. narozeninám Ivana M. Havla*, OIKOYMENH, Praha 2000, s. 313-322.
- T. G. Masaryk a naše národní totožnost, in: Stanislava KUČEROVÁ a kol., *Bilance a výhledy středu Evropy na prahu 21. století*, Konvoj, Brno 2000, s. 44-46.
- Democracy in the Post-Communist World, in: Bernard MURCHLAND, *Voices of Democracy*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 2000, s. 150-168.
- Čin autentický, čin dobrý, in: *Bobumír Janát - výzva a inspirace. Vzpomínky, dokumenty, studie*, vybrala a uspořádala Jolana POLÁKOVÁ, Vyšehrad, Praha 2000, s. 83-88.
- Křesťané a svišťové strážníci, in: *O naději nad ději. Sjezd nejen evangelické mládeže 1.-3. října 1999, Uberské Hradiště*, Celocírkevní odbor mládeže při Synodní radě ČCE 2000, s. 34-39.
- O svištích, bobrech a architekttech, in: *Česká komora architektů, Ročenka 1999/2000*, Česká komora architektů, Praha 2000, s. 22-24; 25-28.
- Rybáři mezi politickými proudy, in: *Mezi proudy - sjezd nejen evangelické mládeže*, Prostějov 1997.
- Cesta do hlubin ekologovy duše, in: *Perspektivy trvale udržitelného způsobu života: sborník přednášek*, Vydavatelství Univerzity Palackého, Olomouc 1997, s. 31-35.

- Puille puhuminen, in: Yrjö UURTIMO, Vesa JAAKSI (eds.), *Ympäristöfilosofian polkuja*, Tampereen Yliopisto, Tampere 1997, s. 79–102.
- V Libkovicích zvoní hrana, in: Susan GOCKELER, *Libkovicce: Zdař Bůh*, Divus, Praha 1997, s. 79–80.
- Transcendental Experience, Everyday Philosophy, in: Tom ROCKMORE, Vladimír ZEMAN (eds.), *Transcendental Philosophy and Everyday Experience*, Humanities Press, Newark 1997, s. 43–61.
- Pravda a pestrost, in: Ivan DUBSKÝ et al., *Milý Václave...Tvůj: přemýšlení o Václavu Havlovi*, Divadelní ústav, Nakladatelství Lidové noviny, Praha 1997, s. 148–157.
- Of Dwelling and Wayfaring, in: Leroy S. ROUNER (ed.), *The Longing for Home*, Notre Dame University Press, Notre Dame 1997, s. 30–46.
- Ženy jako občanky, in: Eva HAUSEROVÁ (ed.), *Růže mezi trnám: ženy v politickém životě*, Zelený kruh, Praha 1996, s. 16–19.
- Filosofická ekologie po dvaceti letech, in: Erazim KOHÁK, Rudolf KOLÁŘSKÝ, Igor MÍCHAL (eds.), *Závod s časem: texty z morální ekologie*, Torst, Praha 1996, s. 7–19.
- Člověk, dobro a zlo, in: Erazim KOHÁK, Rudolf KOLÁŘSKÝ, Igor MÍCHAL (eds.), *Závod s časem: texty z morální ekologie*, Torst, Praha 1996, s. 154–88.
- Faces of Democracy – Looking to the Twenty-first Century, in: Sondra MYERS (ed.), *Democracy is a Discussion: Civic Engagement in Emerging Democracies: The Handbook*, New London, CT, The Toors Cummings Centre for International Studies and the Liberal Arts 1996, s. 2–5, 34–35, 46–48.
- Selected Essays of Erazim Kohák, in: Robert S. COHEN, Alfred I. TAUBER (eds.), *Philosophies of Nature: The Human Dimension. In Celebration of Erazim Kohák*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht – Boston – London 1998, s. 209–314 (obsahuje: Phenomenology and ecology: dependence and co-dependence; Human rights and nature's rightness; Transcendental experience, everyday philosophy; Should auld acquaintance be forgot?; Varieties of ecological experience; Nature as presence and experience; The true and the good: reflections on the primacy of practical reason; The ecological dilemma: ethical categories in a biocentric world; Creation's orphans: towards a metaphysics of artifacts).

- Bylo to jinak, in: Jan ŠIMSÁ (ed.), *Evangelický kalendář 1996*, Kalich, Praha 1995, s. 132-137.
- Knowing Good and Evil..., in: Kostas GAVROGLU, John STACHEL, Marx WARTOFSKI (eds.), *Science, Mind and Art: Essays on science and the humanistic understanding in art, epistemology, religion and ethics*, Kluwer, The Hague 1995, s. 243-254.
- The Real and the Rational, in: Carol C. GOULD, Robert S. COHEN (eds.), *Artifacts, Representations and Social Practice. Essays for Marx Wartofski*, Kluwer, Dordrecht 1994, s. 397-417.
- Red War, Green Peace, in: Frederick FERRÉ, Peter HARTEL (eds.), *Ethics and Environmental Policy: Theory Meets Practice*, University of Georgia Press, Athens 1994, s. 163-77.
- A Requiem for Utopia, in: Nicolaus MILLS (ed.), *Legacy of Dissent: Forty Years of Writing From Dissent Magazine*, Simon and Schuster, New York 1944, s. 389-402.
- Filozofické poznámky na námět ekologie I a II, in: *Lidské hodnoty a tvůrce udržitelný způsob života. Sborník přednášek*, Olomouc 1993, s. 38-44, s. 101-105.
- Tři teze o Masarykovi, in: Vladimír WINKLER (ed.), *Filozofické a náboženské rozpravy*, Impuls, Praha 1993, s. 41-56.
- Masarykův Jan Hus, in: Vladimír WINKLER (ed.), *Filozofické a náboženské rozpravy*, Impuls, Praha 1993, s. 57-71.
- Selves, People, Persons: An Essay in American Personalism, in: Leroy S. ROUNER (ed.), *Selves, People, Persons: What Does It Mean to Be a Self?*, University of Notre Dame, Notre Dame 1992, s. 17-36.
- O život v pravdě, in: Milan MACHOVEC, Petr PITHART, Miloš POJAR (eds.), *Masarykův sborník VII. T. G. M. a naše současnost [1980]*, Academia, Praha 1992, s. 379-405.
- Czech Philosophy in Samizdat, in: Marketa GOETZ-STANKIEWICZ (ed.), *Good-bye, Samizdat: Twenty Years of Czechoslovak Underground Writing*, Northwestern University Press, Evanston 1992, s. 217-221.
- Křesťanství a reformace, in: Jiřina DOČKÁLKOVÁ (ed.), *Laudatio Z. N. Sborník k padesátinám Zdeňka Neubauera*, Praha, CTS 1992, s. 72-75.
- La méthodologie de l'humanisme masarykien, in: Vladimír PEŠKA, Antoine MARÈS (eds.), *Thomas Garrigue Masaryk, européen et humaniste*, Institut d'Etudes Slaves, Paris 1991, s. 63-86.

- Stolování s Míšou, in: Karel HVÍŽDALA, Zdena SALIVAROVÁ, *Benefice: rozhovor přes oceán*, Sixty-Eight Publishers, Toronto 1990, s. 140–144.
- Making and Writing History (Edvard Beneš, 1943–48), in: Norman STONE, Edward STROUHAL (eds.), *Czechoslovakia: Crossroads and Crises, 1918–88*, Macmillan, London 1989, s. 183–203.
- Il significato filosofico della „Primavera di Praga“, in: Francesco LEONCINI, *Che cosa fu la „Primavera di Praga“?*, Pietro Lacaita, Bari – Roma 1989, s. 91–126.
- The Munich Dictate: A Moral Point of View, in: Igor LUKEŠ (ed.), *The Munich Dictat: fifty years after*, ISCIP Publications, Boston 1989, s. 1–8.
- Hledání přirozeného světa, in: Václav HAVEL (ed.), *Hostina: filozofický sborník*, Sixty-Eight Publishers, Toronto 1989, s. 74–84.
- The Crisis of Reason and the „Natural“ World, in: Eugene F. KAELEN, Calvin O. SCHRAG (eds.), *American Phenomenology*, Kluwer, Dordrecht – Boston – London 1988, s. 243–247.
- Masaryk und die Monarchie: Versuch einer Demythisierung, in: Josef NOVÁK (ed.), *On Masaryk: Texts in English and German*, Rodopi, Amsterdam 1988, s. 363–390.
- Příspěvek bez názvu, in: Earl W. FOELL, Richard A. HENNEMAN (eds.), *How Peace Came to the World*, MIT Press, Cambridge, MA, 1986, s. 80–81, 99–102.
- Dějiny a smysl, in: anonymous (ed.), *Pojetí českých dějin*, samizdat, Brno 1986, s. 3–15.
- Salvation as a Philosophical Category, in: Robert S. COHEN, Richard M. MARTIN, Merold WESTPHAL (eds.), *Studies in the Philosophy of J. N. Findlay*, State University of New York Press, Albany 1985, s. 395–407.
- To Live in Truth, in: Milič ČAPEK, Karel HRUBÝ (eds.), *T. G. Masaryk in Perspective*, SVU Press, Washington 1981, s. 37–61.
- Úvod, in: Jan PATOČKA, *Dvě studie o Masarykovi*, Sixty-Eight Publishers, Toronto 1980, s. 9–33.
- Speaking of the Devil: A Modest Methodological Proposal, in: Alan M. OLSON (ed.), *Disguises of the Demonic: Contemporary Perspectives on the Power of Evil*, Association Press, New York 1975, s. 48–57.

- Povolání: český spisovatel, in: Rudolf ŠTURM (ed.), *Egon Hostovský: vzpomínky, studie a dokumenty o jeho díle a osudu*, Sixty-Eight Publishers, Toronto 1974, s. 97–106.
- Marxism and Terror, in: Miroslav RECHCÍGL (ed.), *Studies in Czechoslovak Culture and Society*, SVU Press, New York 1974, s. 443–460.
- Being Young in a Postindustrial Society, in: Irving HOWE, Michael HARRINGTON (eds.), *The Seventies: Problems and Proposals*, Harper & Row, New York 1972, s. 151–59.
- Social Change and Social Work, in: Sugata DASGUPTA, *Social Work and Social Change*, Porter Sargent, Boston 1968, s. xi–xvi.
- Masaryk and Plato in the 20th Century, in: Miroslav RECHCÍGL (ed.), *Czechoslovak Contribution to World Culture*, Mouton and Co., The Hague 1964, s. 521–537.

Filosofické a odborné články

- Filosofie morálního lidství, *Filosofický časopis* 64, 2016, 2, s. 273–282.
- Počet našich let, *Filosofický časopis* 61, 2013, 3, s. 397–414.
- Autorita jako zážitek, *Filosofický časopis* 60, 2012, 1, s. 7–16.
- Doom and Democracy: An Essay in Political Soteriology, *Human Affairs* 20, 2010, 2, s. 95–107.
- Křesťanská filosofie?, *Salve* 19, 2009, 2, s. 23–25.
- Globalizace: O lidský smysl nelidského fenoménu, *Filosofický časopis* 56, 2008, 6, s. 909–919.
- Významy a vrtochy „Wesen“, prakticky vzato, *Reflexe* 32, 2007, s. 65–74.
- Zdar a nezdar „národní“ filosofie: Patočka a Masaryk, *Filosofický časopis* 55, 2007, 3, s. 441–455.
- Podivné přátelství pozitivismu a fenomenologie v českém myšlení, *Filosofický časopis* 54, 2006, 5, s. 648–654.
- Pravda a vědy o člověku, *Prométheus* 24, jaro 2004, s. 4–17.
- Jan Patočka o TGM: kritické ocenění, *Literární noviny* 13, 2002 (10. 6.), 24, s. 2.
- Na okraj dvou slov: globalizace a demokracie, *Sedmá generace* 11, 2002, 3, s. 16–18.
- Temný teror, zelený mír, *Veronica* 16, 2002, 1, s. 1–3.

- Srdce rozumné: Racionalita, hodnota a transcendentální fenomenologie, *Filosofický časopis* 49, 2001, 4, s. 559-575.
- Tvář krajiny, obzory představitosti, *Literární noviny* 12, 2001 (7. 3.), 10, s. 4.
- Idea národa českého, idea státu československého, *Listy* 30, 2000, 4, s. 21-24.
- Křesťanství a demokracie, *Křesťanská revue* 65, 2000, 4, s. 95-101.
- Idea státu českého, *Listy* 28, 1998, 5, s. 3-7.
- T. G. Masaryk: From Vienna to Prague, *The Masaryk Journal* 2, October 1998, 1, s. 13-16.
- Příroda a člověk v Hradci Králové, *Sedmá generace* 7, 1998, 7, s. 7-8.
- Ekologie, věda, filosofie, *Ekológia a život* 7, 1998, 2, s. 28-29.
- O lidech, slonech a porcelánu, *Ekológia a život* 7, 1998, 1, s. 18-20.
- O lidech a přírodě: ekologická etika pro lidi dobré vůle, *Pobledy* 6, 1998, 2-3, s. 29-32.
- O pobývání a kočování: hledání metafor, *Kavárna A.F.F.A.*, 1997, 6, s. 12-19.
- Vyvolení, zúčastnění a vydědění, *Listy* 27, 1997, 6, s. 73-80.
- Řekové, Židé a vztah „přírody“ a „kultury“, *Filosofický časopis* 45, 1997, 4, s. 669-672.
- Fenomenologie a ekologie – opora a spoluzávislost, *Filosofický časopis* 45, 1997, 3, s. 363-379.
- Personalism: Towards a Philosophical Delineation, *The Personalist Forum* 13, Spring 1997, 1, s. 3-11.
- Pravda a pestrost, *Křesťanská revue* 64, 1997, 6, s. 147-155.
- Varieties of Ecological Experience, *Environmental Ethics* 19, Summer 1997, 2, s. 153-171.
- Demokracie do nepohody, *Pobledy* 5, březen 1997, 1-2, s. 1-3.
- Masarykova Evropa, *Mosty* 6, 1997 (3. 3.), 10, s. 3.
- Možnosti a meze metafory, *Křesťanská revue* 63, 1996, 10, s. 267-270.
- The Phenomenology of Nostalgia, *Terra Nova* 2, December 1996, 1, s. 6-14.
- O smysl filosofické ekologie, *Listy* 26, 1996, 4, s. 61-65.
- Druhy ekologické zkušenosti, *Filosofický časopis* 43, 1996, 6, s. 899-920.
- Ekologické myšlení: pokus o sebereflexi po třiceti letech, *Veronica* 10, 1996, 1, s. 12-16.

- The Search for Europe, *Dissent* 43, Spring 1996, 2, s. 15–17.
- Je ekologie věda?, *Veronica* 10, 1996, 1, s. 35–36.
- Ekologické dilema: etické kategorie v biocentrickém světě, *Československý časopis pro fyziku* 45, 1996, 3, s. 242–247.
- The Faces of Democracy – Looking at the 21st Century, *The Kettering Review* 50, Fall 1995, 63, s. 50–63.
- Předpoklady demokracie, *Křesťanská revue* 62, 1995, 7, s. 173–177.
- Hledání dobra: osudy utilitarismu, *Mosty* 4, 1995 (31. 1.), 5, s. 3.
- Is Deep Ecology Deep Enough?, *The Trumpeter* 11, Summer 1994, 3, s. 121–122.
- Being Human, More or Less, *Human Studies* 17, July 1994, 3, s. 287–305.
- Transitions: The Ploughman, The Pilgrim and the Distressed Conqueror, *Transitions*, speciální číslo *The Psychoanalytic Review* 81, Spring 1994, 1, s. 101–127.
- Konec ontologie?, *Filosofický časopis* 42, 1994, 2, s. 4–5.
- Občan a příroda, *Literární noviny* 5, 1994 (3. 2.), 5, s. 1–3; (10. 2.), 6, s. 4; (17. 2.), 7, s. 4–5.
- Ekologie, radikalismus, demokracie, *Veronika* 8, 1994, 1, s. 1–6.
- Tragédie obecní pastviny (3), *Literární noviny* 5, 1994 (17. 2.), 7, s. 4–5.
- Tragédie obecní pastviny, (2): Etika pro věk odpovědnosti, *Literární noviny* 5, 1994 (10. 2.), 6, s. 4.
- Tragédie obecní pastviny. První část zkrácené přednášky, *Literární noviny* 5, 1994 (3. 2.), 5, s. 1.
- Democracy in the Post-Communist World, *Civic Arts Review* 6, Winter 1993, 1, s. 4–11.
- Filosofická ekologie po 20 letech, *Filosofický časopis* 41, 1993, 6, s. 931–946.
- Truth and the Humanities, *Human Studies* 16, 1993, 3, s. 239–253.
- Lidská práva, správnost přírody, *Česká mysl* 43, září 1993, s. 96–107.
- Speaking to Trees, *Critical Review* 6, Summer 1993, 2–3, s. 371–388.
- Knowing Good and Evil, *Husserl Studies* 10, Summer 1993, 1, s. 31–42.
- Ashes, Ashes... Central Europe after Forty Years, *Daedalus* 121, Spring 1992, 2, s. 197–215.
- Central Europe's Post-Captive Minds, *Harper's* 284, June 1992, 1705, s. 15–20.
- Za agathocentrickou ekologií, *Vesmír* 71, 1992, 2, s. 92–93.

- Speaking of Persons: Mirror or Metaphor?, *The Personalist Forum* 7, Fall 1991, 2, s. 41-57.
- Why Is There Something Good, Not Merely Something?, *Journal of Speculative Philosophy* 5, Spring 1991, 1, s. 10-20.
- Po stopách amerického personalismu, *Studia humanistica* 1, 1991, 3, s. 70-89.
- Hovory se stromem, *Filosofický časopis* 39, 1991, 6, s. 903-913.
- Can There Be a Central Europe?, *Dissent* 37, Spring 1990, 2, s. 194-197.
- Human Rights and Nature's Rightness, *Lyceum* 2, Fall 1990, 2, s. 22-36.
- Deklarace přirozených povinností, *Studie* 20, 1990, 2-3, s. 165-178.
28. říjen - filosoficky vzato, in: *Československo '88. Sborník příspěvků pro mezinárodní sympozium a dokumentů o jeho zmařeném a permanentním průběhu*, Praha 1989, s. 182-191.
- Personalism: The Next Hundred Years, *The Personalist Forum* 4, Fall 1988, 2, s. 43-52.
- Filosofie a filosofie dějin, *Paralelní akta filosofie (samizdat)* 3, jaro 1988, 6, s. 26-43.
- Jan Patočka: A Bibliography, *Proměny* 24, 1987, 1, s. 158-184.
- Jak číst Patočku, *Proměny* 24, 1987, 1, s. 142-158.
- Pojem „národní filosofie“, *Proměny* 23, 1986, 4, s. 76-89.
- Crisis of Rationality and the Natural World, *The Review of Metaphysics* 40, September 1986, 1, s. 79-106.
- Reply [to Galen Johnson], *Man and World* 19, May 1986, 1, s. 119-121.
- „Reply“ to John Compton, *The Personalist Forum* 2, Spring 1986, 1, s. 56-60.
- O víře v Boha, *Studie* 15, 1985, 4-5, s. 402-414.
- Jan Patočka's Search for the Natural World, *Husserl Studies* 2, Summer 1985, 2, s. 129-139.
- Creation's Orphans: Toward a Philosophy of Artefacts, *The Personalist Forum* 1, Spring 1985, 1, s. 22-42.
- Masarykův „Jan Hus“: naše demokracie a otázka náboženská, *Proměny* 21, 1984, 1, s. 402-414.
- Forest Lights: Notes on the Conceptualization of the Unconscious, *Journal of Religion and Health* 22, Spring 1983, 1, s. 49-57.
- Pojem „Evropa“, *Zpravodaj* 15, 1982, 9, s. 20-24.

- Anti-Gorgias: Being and Nothing as Experience, *Human Studies* 4, July 1981, 3, s. 209–222.
- “Idea and Experience”: A Summary, *The Monist* 63, July 1981, 3, s. 410–414.
- Reply [to John Brough], *Man and World* 14, Fall 1981, 3, s. 345–347.
- The Gory Pen: Reflections on Creativity and Violence, *TriQuarterly* 52, Fall 1981, 3, s. 104–120.
- Sigmund Freud by Moonlight, *Journal of Religion and Health* 19, Winter 1980, 4, s. 260–267.
- O život v pravdě, *Proměny* 17, 1980, 4, s. 73–86.
- Co měsíc dal, *Studie* 15, 1980, 3, s. 260–264.
- Die Erheblichkeit des Humanismus in dürftiger Zeit, *Auslegung* 7, 1980, 2, s. 184–205.
- Patočkovy masarykovské studie, *Proměny* 16, 1979, 3, s. 88–96.
- Hermeneutika podezření, hermeneutika naděje, *Svědectví* 15, 1979, 58, s. 277–285.
- Dvakrát o smyslu života, *Studie* 15, 1979, 1, s. 50–60.
- Věřím i já, *Proměny* 15, 1978, 4, s. 1–13.
- The Rational and the Irrational as Experience, *Idealistic Studies* 8, September 1978, 3, s. 220–232.
- Religion and Socialism: The Relevance of Religion in a Socialist Society, *Dissent* 25, April 1978, 2, s. 174–185.
- The Person in a Personal World: An Inquiry into the Metaphysical Significance of the Tragic Sense of Life, *Die unabhängige Zeitschrift für Philosophie* 1, 1977, 1, s. 51–64.
- Otázka české státnosti, *Proměny* 14, 1977, 3, s. 3–12.
- O Rusku a Evropě, *Proměny* 14, 1977, 1, s. 12–17.
- Physics, Meta-Physics and Metaphysics: A Modest Demarcation Proposal, *Metaphilosophy* 5, January 1974, 1, s. 18–35.
- Computers and Commissars, *Journal of Social Philosophy* 4, January 1973, 1, s. 20–36.
- Possessing, Owning, Belonging, *Dissent* 19, Summer 1972, 3, s. 453–463.
- K české otázce, *Svědectví* 11, 1972, 43, s. 456–459.
- I, Thou and It, *Philosophical Forum* 1, Fall 1968, 1, s. 36–72.
- Existence and the Phenomenological Epoché, *Journal of Existentialism* 8, Fall 1967, 29, s. 19–47.

- Edmund Husserl's Letter to Arnold Metzger, *The Philosophical Forum* 21, 1964, s. 48–68.
- T. G. Masaryk's Revision of Marxism, *Journal of the History of Ideas* 25, October 1964, 4, s. 519–542.
- Religious Knowledge and Religious Reality, *The Philosophical Forum* 19, 1962, s. 40–50.
- The Road to Wisdom: Lessons on Education from Plato's *Laches*, *Classical Journal* 56, December 1960, 3, s. 123–132.

Eseje a publicistika

- Tři vzpomínky, Karlu Skalickému k narozeninám, *Listy* 44, 2014, 3, s. 13–14.
- S Erazimem Kohákem o Václavu Havlovi, *Literární noviny* 23, 2012, 12, s. 10–11.
- Pro jistotu tě zabiju, *Právo* 22, 2012, 271, s. 6.
- Ještě v této pětiletce!, *Kulturní noviny*, 2012 (2. 1.), 1, s. 1.
- Listopadová kocovina, *Listy* 41, 2011, 6.
- Hitler a Němci, Stalin a Češi, *Listy* 41, 2011, 1, s. 53–56.
- Krádež roku: Nechala si soc. dem. ukrást křesťanská témata?, *Literární noviny* 22, 2011, 10, s. 7.
- Nemám iluze, ale neztrácím naději, *Vita nostra revue* 20, 2011, 3, s. 4–10.
- Osvícenství v našem obrození a v nás, *Vídeňské svobodné listy* 66, 2011, 42–46, s. 6.
28. říjen?!, *Literární noviny* 22, 2011 (27. 10.), 43, s. 14–15.
- S klapkou na levém oku, *Literární noviny* 22, 2011 (22. 8.), s. 1.
- Naděje soudu (s Karlem Skalickým), *Listy* 40, 2010, 6, s. 8–13.
- Člověk Masaryk: Od myšlenky k činu, *Listy* 40, 2010, 5, s. 10–16.
- Zamýšlení nad recenzí Karla Skalického, *Listy* 40, 2010, 1.
- Ještě k výkladu novodobých českých dějin, *Literární noviny* 21, 2010 (4. 10.), 1, s. 3.
- Křesťané v politice – intimní pohled, *Literární noviny* 21, 2010 (11. 1.), 2, s. 12–13.
- Demokracie a její krize, *Literární noviny* 20, 2009 (30. 11.), 49, s. 12–13.

- Sdílené vzpomínky, realie a naděje, *Kulturní noviny* 01, 2009 (12. 11.), 0, s. 1, 9.
- Všechno je jinak, *Literární noviny* 20, 2009 (2. 11.), 45, s. 4.
- Soc. dem. mezi ideálem a mocí, *Právo* 19, 2009 (29. 7.), 175, s. 6.
- Socialismus. Socialismus? Socialismus?!?, *Přítomnost. Politický a kulturní čtvrtletník*, podzim 2009, s. 6-7.
- Hněv člověka, hněv politika, *Právo* 19, 2009 (7. 7.), 160, s. 6.
- Potíž s křesťanstvím, *Roverský kmen* 12, červen 2009, 60, s. 37-38.
- Solidární pozdrav z Karlína, *Romano bangos* 11, 2009 (2. 6.), 7-8, s. 2.
- Jistota! Jistota? *Právo* 19, 2009 (25. 5.), 120, s. 6.
- Vůle k dějinám, *Salon Práva*, 2009 (7. 5.), s. 3.
- „Socani“: malé dějiny jedné velké myšlenky, *Literární noviny* 20, 2009 (23. 3.), 13, s. 7.
- Myšlení národa, *Salon Práva* 19, 2009 (19. 3.), 66, s. 1-3.
- Jde o rozdíl mezi sobectvím a sociální solidaritou, *Literární noviny* 20, 2009 (26. 1.), 4, s. 8.
- Ekologie: konec Masarykova optimismu?, *Listy* 39, 2009, 1, s. 20-22.
- Dva americké sny, *Salon Práva* 18, 2008 (16. 10.), 243, s. 1-3.
- Pomatení z Mnichova. *Právo* 18, 2008 (20. 9.), 222, s. 6.
- Kvítko z čertovy zahrádky, *Právo* 18, 2008 (12. 9.), 215, s. 6.
- Kdo jsme? Kam kráčíme? *Salon Práva* 18, 2008 (12. 6.), 105, s. 1-3.
- Praxe občanské neposlušnosti, *Literární noviny* 19, 2008 (14. 4.), 16, s. 1, 8.
- Důležitá slova ve věku vyprázdněných hesel, *Literární noviny* 19, 2008 (7. 4.), 15, s. 3.
- Zlatokop, osel a poslanec, *Trend* 14, 2007, 8, s. 2.
- Masaryk dnes: všechno je jinak, *Salon Práva* 17, 2007, 57, s. 1-4.
- Signály ze země OZ, *Salon Práva* 17, 2007, 34, s. 3.
- Ekologické povědomí: třetí rozměr, *Veronica* 21, 2007, 1, s. 1-4.
- Morální povinnost a vůle k obraně, *Právo* 17, 2007 (15. 9.).
- Růže pro Dobrovského, *Literární noviny* 18, 2007 (23. 7.), 30, s. 8.
- Dobrou noc, majore Gagarine, *Salon Práva*, 2007 (21. 6.), 524, s. 3.
- Strach je len strata sebadůvery, *Sme* 15, 2007 (26. 3.), 70, s. 20-21.
- Zatěžkávací zkouška demokracie, *Právo* 17, 2007 (22. 2.).

- Život ve svobodě, život v pravdě, *Salon Práva* 17, 2007 (4. 1.), 500, s. 1, 4.
Rétorika, sofistika, filozofie, *Listy* 37, 2007, 6, s. 38–40.
Pravda a usmíření, *Listy* 37, 2007, 2, s. 14–17.
O síle, bezpečí a sílech, *Salon Práva*, 2006 (7. 12.), 496, s. 3.
Změní se Amerika?, *Perspektivy*, říjen 2006, 2, s. 1–2.
Má Evropa „duši“?, *Právo* 16, 2006 (31. 8.), 203, s. 3.
O nás bez nás, *Právo* 16, 2006 (5. 8.).
Je Brusel nová Moskva?, *Konec konců*, 2006 (24. 7.), 3, s. 5.
Má se církev angažovat v politice? *Literární noviny* 17, 2006 (20. 2.),
8, s. 9.
Vajíčka ve staniolu, *Mosty* 14, 2006, 6, s. 1.
Laudatio Jiří Vančura, *Mosty* 14, 2006 (14. 2.), 4, s. 5.
Změní se Amerika? *Perspektivy* 1, 2006, 2, s. 1–2.
Když nejde o život, *Perspektivy* 1, 2006, 1, s. 1.
Až se bude psát 2006, *Mosty* 14, 2006 (3. 1.), 1, s. 3.
Cesta do hlubin environmentální paměti, *Listy* 36, 2006, 3, s. 13–16.
Má KDU-ČSL budoucnost? *Listy* 36, 2006, 1, s. 12–13.
Ohlédnutí za 28. X.: Kokardy? Jásot?? Na prapuru prapor???, *Trend* 13,
2006, 9, s. 2.
Píseň noci 17. listopadu, *Právo* 15, 2005 (16. 11.), 268, s. 18.
Stíny legendy o Reaganovi, *Literární noviny* 16, 2005 (14. 11.), 46, s. 4.
Země, filosofie, smlouva, *Filosofický časopis* 53, 2005, 4, s. 615–617.
Braňme se terorismu!, *Sondy* 15, 2005 (25. 8.), 33, s. 1, 4.
Louže a okap ve Sněmovní ulici, *Literární noviny* 16, 2005 (11. 7.), 28, s. 8.
Co místo rozumu, *Literární noviny* 16, 2005 (20. 6.), 25, s. 3.
Co s rodinným stříbrem, *Právo* 15, 2005 (15. 6.), 140, s. 10.
Život, vzor boj, 2005, *Právo* 15, 2005 (19. 4.), 91, s. 7.
S KSČM na věčné časy, *Právo* 15, 2005 (31. 3.), s. 5.
Posjezdové soc. dem. blues, *Právo* 15, 2005 (30. 3.), 74, s. 13.
„TGM“ to nikoho neoslovuje, *Právo* 15, 2005 (7. 3.).
Nač umírají demokracie, *Právo* 15, 2005 (31. 1.), s. 5.
Chci být v Senátu, aby Senát mohl tleskat (s Alexandrem Kramerem),
Právo 14, 2004 (23. 12.), s. 1, 8.
Partnerská smlouva, *Právo* 14, 2004 (24. 11.), s. 15.

- Evropa na řadě, *Literární noviny* 15, 2004 (8. 11.), 46, s. 1.
- Chvála automobilu, *Literární noviny* 15, 2004 (6. 9.), 37, in: Občanské noviny [příloha], s. I.
- Evropa nám dá svou pestrost – a my tu pestrost rozmnožíme o sebe, říká Erazim Kohák (spolu s Alexandrem Kramerem), *Právo* 14, 2004 (30. 4.), 102, s. 16.
- Soumrak a svítání sociální demokracie, *Listy* 34, 2004, 3.
- ČSSD musí ukázat, *Trend* 11, 2004, 7, s. 6–7.
- Kázání Erazima Koháka, *Protestant* 15, 2004, 1, s. 1–3.
- Setkání v EU jako nový 28. X., *Mosty* 12, 2003 (2. 12.), 15, s. 9–10.
- Co s Českou televizí?, *Právo* 13, 2003 (5. 11.), 259, s. 7.
- Dík za Československo, *Mosty* 12, 2003 (28. 10.), s. 1.
- O smyslu československé státnosti, *Mosty* 12, 2003 (28. 10.), s. 7–9.
- Ohlédnutí za Československem, *Literární noviny* 14, 2003 (27. 10.), 44, s. 1, 4.
- Proč nejsem (ani anti-)komunista, *Literární noviny* 14, 2003 (14. 7.), 29, s. 5.
- Referendum pro sedmou generaci, *Právo* 13, 2003 (4. 6.), 138, s. 6.
- Hra na vlčáky a škodnou, *Právo* 13, 2003 (28. 4.), 99, s. 6.
- Velká hra o ČT, *Trend* 10, 2003, 7–8, s. 13.
- Irák ve stínu Mnichova, *Sedmá generace* 12, 2003, 4, s. 26–28.
- Diskuse o modernizaci a sociální demokracii, *Listy* 33, 2003, 4.
- Vystrašený nový rok, *Právo* 13, 2003 (2. 1.), 1, s. 7.
- Chamtivost se povýšila na ctnost (spolu s Ivanem Fišerem a Janem Kellerem), *Sondy* 12, 2002 (12. 12.), 48, s. 1.
- O NATO a duši Ameriky, *Literární noviny* 13, 2002 (25. 11.), 48, s. 1.
- Nebýt satelitem ani patolízalem, *Mladá fronta Dnes* 13, 2002 (18. 11.), 268, s. A/8.
- Pod zrakem Abrahamovým, *Literární noviny* 13, 2002 (7. 10.), 41, in: Občanské noviny [příloha], s. I, IV.
- Dám přednost poezii, *Literární noviny* 13, 2002 (29. 7.), 3, s. 4.
- Kandidát za neskutečno, *Literární noviny* 13, 2002 (22. 4.), 17, s. 1.
- Jak vidíte roli odborů ve 21. století? Jsou zárukou občanské důstojnosti [et al.], *Sondy* 12, 2002 (18. 4.), 14, s. 1.
- Tvář a duše naší země, *Roverský kmen* 23, únor 2002, s. 32–36.

- Oč jde na Kavčích horách, *Salon Práva* 12, 2002 (14. 2.) 38, s. 4.
- Naše rudé dědictví, *Mosty* 10, 2001 (27. 11.), 48, s. 1.
- Nespokojený radní: proč jsem neodešel?, *Literární noviny* 12, 2001 (14. 11.), 46, s. 1.
- Chceš-li mír, *Mosty* 10, 2001 (16. 10.), 42, s. 1.
- „Ekologie“: pokus o upřesnění, *Informatorium Fakulty pedagogické UK*, PaedF UK, Praha 2001, 32, s. 6.
- Vražda zůstane vraždou, *Ekolist* 6, 2001, 10, s. 12.
- Dva dopisy, *Literární noviny* 12, 2001 (10. 10.), 41, s. 3 (spolu s M. Knížákem).
- „Kde existuje bezprávi, tam existuje i živná půda pro terorismus,“ říká Erazim Kohák, *Právo* 11, 2001 (6. 10.), 233, s. 16.
- Teror, *Literární noviny* 12, 2001 (19. 9.), 38, s. 3.
- Má člověk (potažmo kuň nebo strom) „právo“ žít?, *Sedmá generace* 10, 2001, 7, s. 27–28.
- Kohák a Amerika: malé vyznání, *Právo* 11, 2001 (17. 9.), 217, s. 8.
- Evropa – že by přece?, *Literární noviny* 12, 2001 (5. 9.), 36, s. 7.
- Netoužím po hromadě lebek, *Mladá fronta Dnes* 12, 2001 (23. 8.), 196, s. B/3.
- Potřeby obrany, *Mosty* 10, 2001 (24. 7.), 30, s. 14.
- Česká televize: tři hlavní věci, *Literární noviny* 12, 2001 (18. 7.), 29, s. 2.
- Když se řekne „pravice“, *Mosty* 10, 2001 (3. 7.), 27, s. 3.
- Moje vize televize, *Mosty* 10, 2001 (5. 6.), 23, s. 16.
- Žijte ohleduplně, pamatujte na vnuky, *Plzeňský deník* 10, 2001 (19. 5.), 116, s. 25–26.
- Křesťané a lidská práva, *Křesťanská revue* 68, 2001, 1, s. 7–10.
- Studánky – prameny života, *Vita nostra revue* 10, 2001, 2, s. 4–5.
- Jsmo přece všichni proti, *Literární noviny* 12, 2001 (21. 2.), 8, s. 1.
- Ve jménu zákona, *Literární noviny* 12, 2001 (10. 1.), 2, s. 5.
- Jak je tomu u divochů, *Literární noviny* 11, 2000 (13. 12.), 51, s. 3.
- Demokracie, kapitalismus, globalizace, *Literární noviny* 11, 2000 (26. 11.), 5, s. 5.
- Historický přínos reformace k české národní totožnosti: 150 let evangelických bohoslužeb u Klimenta (29. 10. 1850), *Kostnické jiskry: Evangelický týdeník* 85, 2000 (29. 11.), 41, s. 1–2.

- Amerika hledá duši, *Literární noviny* 11, 2000 (15. 11.), 47, s. 1-3.
- Příroda, člověk a zlo, *Mosty* 9, 2000 (7. 11.), 45, s. 3.
- Svět teorie, svět života, *Mosty* 9, 2000 (26. 9.), 39, s. 3.
- Idea státu českého, *Mosty* 9, 2000 (11. 7.), 28, s. 3.
- Idea či prognóza?, *Literární noviny* 11, 2000 (10. 5.), 20, s. 1.
- T. G. Masaryk a naše národní totožnost, *Filosofický časopis* 48, 2000, 2, s. 181-184.
- Démon souhlasu, *Literární noviny* 11, 2000 (9. 2.), 7, s. 1, 3.
- Podstatné jméno je etika, *Katolický týdeník* 11, 2000, 36, s. 1.
- Co je přikázání?, *Katolický týdeník* 11, 2000, 8, s. 2.
- Hodinky a holínky, *Listy* 30, 2000, 6, s. 84-85.
- O poctivosti ve věcech duchovních, *Sedmá generace* 9, 2000, 10, s. 25-26.
- Křesťanství a demokracie, *Křesťanská revue* 68, 2000, 4, s. 95-101.
- Zelená únava?, *Sedmá generace* 9, 2000, 3, s. 24-25.
- Ekologické hnutí v pluralitním světě, *Sedmá generace* 9, 2000, 1, s. 15-17.
- Oč šlo v Seattlu, *Literární noviny* 10, 1999 (22. 12.), 51/52, s. 2.
- Bytí, noosféra a svět života, *Literární noviny* 10, 1999 (24. 11.), 47, s. 1.
- Na radnici a na dvorečku, *Literární noviny* 10, 1999 (6. 10.), 40, s. 2.
- Amerika, země vysněná. Rozpomínání Erazima Koháka, *Mosty* 8, 1999 (5. 10.), 40, s. 11.
- Československo, země zaslíbená. Rozpomínání Erazima Koháka, *Mosty* 8, 1999 (28. 9.), 39, s. 11.
- Hledání zaslíbené země. Rozpomínání Erazima Koháka, *Mosty* 8, 1999 (21. 9.), 38, s. 11.
- O jogurtu a Americe, *Literární noviny* 10, 1999 (30. 6.), 28, s. 1.
- Logos, bios a Václav Bělohradský, *Literární noviny* 10, 1999 (15. 9.), 37, s. 1.
- Ekologie - zatěžkávací zkouška demokracie, *Literární noviny* 10, 1999 (9. 6.), 23, s. 1.
- Obchod se zbraněmi je obchod s utrpením, *Slovo* 91, 1999 (18. 5.), 114, s. 6.
- Ropácká ocenění zrcadlí především zkušenost mladých, *Slovo* 91, 1999 (10. 5.), 107, s. 6.
- Konzum, válka a naše odpovědnost, *Most pro lidská práva* 5, květen 1999, 3, s. 6-7.

- Koho nerozhořčovaly etnické masakry, nemá právo odsuzovat bombardování, *Slovo* 91, 1999 (29. 4.), 100, s. 6.
- Zamyšlení nad Kosovem, *Mosty* 8, 1999 (26. 4.), 17, s. 1-2.
- Kdo se nezabýval souvislostmi, nemá právo na jednoznačné soudy, *Slovo* 91, 1999 (13. 4.), 86, s. 6.
- Co zbývá z odkazu Masarykova, *Slovo* 91, 1999 (7. 4.), 81, s. 6.
- Ideály sociální demokracie a praxe, *Slovo* 91, 1999 (16. 3.), 63, s. 6.
- Rozjímání o životním prostředí [s Václavem Havlem], *Mosty* 8, 1999, 50, s. 1, 2.
- Legenda Pelikán, *Listy* 29, 1999, 4, s. 48-49.
- Chvála polovičitosti, *Sedmá generace* 8, 1999, 9, s. 28.
- Po stopách ekoteroristů: čtyři kroky, *Sedmá generace* 8, 1999, 2, s. 22-23.
- Globalizace není kulturní výměna, *Slovo* 91, 1999 (18. 2.), 41, s. 6.
- Hodonín, Skalice, Zanzibar, *Slovo* 91, 1999 (14. 1.), 20, s. 1.
- Zvedněme číši k přípitku!, *Mosty* 8, 1999 (5. 1.), 1, s. 1.
- Filosofická otázka hodnot, *Mosty* 7, 1998 (21. 12.), 51, s. 3.
- Zatoulaný pes má méně ochrany než ztracený deštník, *Slovo* 90, 1998 (12. 11.), 265, s. 6.
- Osemdesiatdvať vyznamenaných, *Mosty* 7, 1998 (17. 11.), 46, s. 14.
- Anatomie blbé nálady, *Slovo* 90, 1998 (4. 11.), 258, s. 6.
- Císař pán, náš vzor?, *Slovo* 90, 1998 (9. 9.).
- Jaká je idea státu českého?, *Slovo* 90, 1998 (17. 9.), 218, s. 6.
- Filosofie: úsilí myslet jasně, *Slovo* 90, 1998 (29. 8.).
- Hory, lesy stráně mohou chránit daně?, *Slovo* 90, 1998 (24. 9.), 224, s. 6.
- Představy o nás nejsou příliš lichotivé, *Slovo* 90, 1998 (15. 8.), 190, s. 5.
- Co ohrožuje občanskou svobodu?, *Slovo* 90, 1998 (11. 8.), 186, s. 5.
- Návraty před listopad, *Slovo* 90, 1998 (13. 6.), 137, s. 5.
- Nabídka pro horních 10 000 stoupá, *Slovo* 90, 1998 (10. 6.), 134, s. 5.
- Lidstvo je početné, náročné a mocné – ale není moudré, *Slovo* 90, 1998 (29. 5.), 124, s. 5.
- Přestaňme zpytovat, jací jsme, a rozhodněme se, jací chceme být, *Slovo* 90, 1998 (30. 4.), 101, s. 5.
- Anti-cena Velký Ropák upozorňuje občany na ekologické škody, *Slovo* 90, 1998 (15. 4.), 88, s. 5.

- O andělech a rukavicích, *Mosty* 7, 1998 (7. 4.), 14, s. 1.
- Co je ta sociální demokracie, *Slovo* 90, 1998 (2. 4.), 78, s. 5.
- Smyslem diskuse je porozumění, *Slovo* 90, 1998 (24. 3.) 72, s. 5.
- Unie svobody a pravicové ideály, *Slovo* 90, 1998 (21. 2.), 44, s. 5.
- Nový rok pod Javorinou, *Mosty* 7, 1998 (20. 1.), 3, s. 3.
- Co je to demokratická strana?, *Slovo* 90, 1998 (12. 1.), 8, s. 5.
- Je možné reformovat pravici?, *Slovo* 90, 1998 (5. 1.), 3, s. 5.
- Kdo určuje, co je dobré?, *Bratrstvo* 39, 1998, 7, s. 128.
- Rok osmašedesátý, století dvacáté, *Sedmá generace* 7, 1998, 8, s. 9–10.
- O víře a nevíře, *Mosty* 6, 1997 (26. 12.), 52, s. 3.
- Chce se mi volat: Máme prezidenta!, *Slovo* 89, 1997 (17. 12.).
- Vyprávění o česko-slovenském soužití, *Česko-slovenský duchovní parlament*, s. 2–3 (příloha týdeníku *Mosty*) 6, 1997 (9. 12.), 50.
- Masaryk zavazuje, *Právo lidu* 100, listopad 1997, 2, s. 3.
14. listopad – den bez aut, *Slovo* 89, 1997.
- Země, kterou mám rád, *Slovo* 89, 1997 (20. 10.).
- Trvale udržitelný způsob života, *Slovo* 89, 1997 (27. 9.), 227, s. 5.
- Podwójny rodowód, *Gazeta Wyborcza* 1997 (26. 9.), s. 24–25.
- Svědectví 260 HP, *Slovo* 89, 1997 (6. 8.).
- Stát je partner trhu, *Slovo* 89, 1997 (23. 7.).
- Do evropských struktur s podporou rozhodně většiny, *Slovo* 89, 1997 (3. 7.), 154, s. 5.
- Bitevní vrtulník, *Mosty* 6, 1997 (10. 6.), 24, s. 3.
- Vítězství demokratické levice..., 89, 1997 (7. 5.).
- Ekologicky šetrné ministerstvo...?, *Slovo* 89, 1997 (2. 5.).
- Ze života (ostatních) zvířat, *Literární noviny* 8, 1997 (23. 4.), 16, s. 8.
- Guma na asfalt, nebo ocel na ocel?, *Mladá fronta Dnes* 8, 1997 (10. 4.) č. 84 (in: Magazín Dnes [příloha] 5, 15, s. 29.
- Toulat se chůzí loudavou..., *Wampum neskenonu* VI, duben 1997, 2, s. 5–6.
- Consolidating Freedom in Central Europe, *Dissent* 44, Spring 1997, 2, s. 21–26.
- Demokracie vyžaduje rozlišování, *Slovo* 89, 1997 (29. 1.), 24, s. 5.
- Dědictví Charty 77: občanství v nás, *Slovo* 89, 1997 (14. 1.), 11.

- Lidská je štědrost..., *Slovo* 89, 1997 (10. 1.).
- Trh je podmínkou..., *Slovo* 89, 1997 (1. 1.).
- Konec thatcherovské revoluce, *Listy* 27, 1997, 5, s. 65–66.
- Krátkodobý zisk nemůže vyvážit nezvratnou škodu, *Veronica* 11, 1997, 2, s. 19–20.
- Masaryk neznámý, *Nová Přítomnost*, 1997, 3, s. 5–8.
- O víře a nevíře, *Mosty* 5, 1996 (17. 12.), 51–52, s. 4.
- Filozof na Hradě vyzývá k snění a ke kritice iluzí, *Svobodné slovo* 88, 1996 (16. 12.), 294, s. 5.
- My – a oni, *Literární noviny* 7, 1996 (3. 7.), 27, s. 3.
- Ticho na Kubě, *Mosty* 5, 1996 (23. 4.), 17, s. 1.
- Kdybych byl i posledním..., *Rozhlas*, 1996 (1. 4.), 24, s. 27.
- České dráhy – privatizace nebo transformace?, *Mladá fronta Dnes* 7, 1996 (28. 3.), 75, s. 11.
- Obyvatelé a dobyvatelé, *Literární noviny* 7, 1996 (13. 3.), 11, s. 4.
- Stojí vám to za to?, *Mosty* 5, 1996 (19. 3.), 12, s. 1.
- O duši Evropy: Francie, Československo, Německo, *Sondy* 6, 1996 (19. 2.), 6, s. 1 (přetištěno in: *Mosty* 6, 1. 1. 1997 (1. 1.), 1, s. 4–5).
- Smysl dějin a smysl našich dějin, *Ateliér* 10, 1996 (18. 1.), 2.
- S vírou, nadějí a láskou. Ke dvěma novým knížkám Karla Skalického, *Listy* 26, 1996, 6.
- Člověk a příroda: hledání druhého dechu, *Mosty* 5, 1996, 28, s. 5–6.
- Předpoklady demokracie mezi voľbami, *Ekológia a život* 5, 1996, 1, s. 26–27.
- Jak okrádali...?, *Listy* 26, 1996, 3, s. 43–44.
- Za císaře pána, *Nová Přítomnost*, 1996, 1, s. 26–27.
- Proč s kým se máme rozloučit?, *Mosty* 4, 1995 (27. 12.), 52, s. 3.
- Neznámí vojíni, *Listy* 25, listopad 1995, 7, s. 60–64.
- Osmadvacátý, *Listy* 25, říjen 1995, 6, s. 38–43 (přetištěno in: *Mosty* 4, 1995 (24. 10.), 43, s. 4–5).
- Desatero života na zemi, *Listy* 25, září 1995, 5, s. 3–6.
- Jde o jinou orientaci této civilizace, *Rádce spotřebitele* 1, 1995, 3, s. 4–5.
- Etické a ekologické meze ekonomiky, *Mosty* 4, 1995 (27. 6.), 26, s. 9.
- Aby dlouhé byly dnové tvoji na zemi, *Mosty* 4, 1995 (6. 6.), 23, s. 14.

- Pepa a Péťa – co znamenají?, *inFORUM*, 1995, 4, s. 6.
- Město snů a vzpomínání, *Mosty* 4, 1995 (18. 4.), 16, s. 4.
- Dvojnásobnost soukromého vlastnictví, *Mosty* 4, 1995 (21. 3.), 12, s. 3.
- Náš člověk v Kostarice, *Mosty* 4, 1995 (14. 3.), 11, s. 4.
- Demokracie se bez oborů neobejde, *Mladá fronta Dnes* 6, 1995 (7. 3.), 74, s. 8.
- Betonový odkaz Vladimíra Iljiče, *Mosty* 4, 1995 (24. 1.), 4, s. 1.
- Pokud chceme být lhostejnými konzumenty...: Odborů se oprávněně obávají jen zaměstnavatelé z rodu zlatokopů, *Práce* 50, 1994 (2. 11.), 257, s. 9.
- Sám proti sobě, *Mosty* 3, 1994 (1. 11.), 44, s. 3.
- Political Correctness in Prague, *Dissent* 41, Winter 1994, 1, s. 35–38.
- Přidaná hodnota, *Literární noviny* 5, 1994 (28. 4.), 17, s. 3.
- Skalické dozvuky, *Mosty* 3, 1994 (22. 3.), 12, s. 3.
- Demonstrace je součástí dialogu, *Práce* 50, 1994 (22. 3.), 68, s. 2.
- Pějme píseň dokola, *Mosty* 3, 1994 (8. 3.), 10, s. 1.
- Varieties of Ecological Experience, *Forefront* 1, Spring 1994, 1, s. 19–21.
- Křesťané a ekologie, *Anno Domini* 5, 1994, 3, s. 4.
- Až na dno blahobytu, *Listy* 24, 1994, 4, s. 47–50.
- Perché ci separiamo?, *L'Europa ritrovata* 4, 1994, 1–2, s. 1–9.
- Psaní z Bostonu, *Listy* 24, 1994, 6, s. 53–55.
- Separáčnické mýty, *Listy* 24, 1994, 3, s. 8–9.
- Obět a zasvěcení: Památce Jana Palacha, *Listy* 24, 1994, 2, s. 25–26.
- Sekularizace – víra vstupující do světa, *Protestant* 3, 1994, 3, s. 4–9.
- Křesťanství a ekologie, *Anno Domini* 5, 1994, 3, s. 4.
- Oh, the Devil of It, *Desert Call* 28, Summer 1993, 3, s. 11.
- Počkejme sedm let, *Listy* 23, 1993, 3, s. 31–33.
- Masarykův ideál humanitní, *Kostnické jiskry* 78, 1993, 11.
- Evropa investuje do demokracie, *Mladý svět* 3=35, 1993 (6. 8.), 32, s. 46.
- Tři monology o exilu, *Listy* 23, 1993, 2, s. 44–48.
- Na téma „levice“, *Listy* 23, 1993, 2, s. 10–11.
- Jiskry v popelu: Clinton a Amerika, *Listy* 23, 1993, 2, s. 5–16.
- Čtyři drobnosti, *Sociologické aktuality* 3, 1993, 3, s. 11.
- Tattered Velvet: A Country Falls Apart, *Dissent* 39, Fall 1992, 4, s. 441–445.

- Homo moralis, *Lidové noviny* 5, 1992 (25. 7.), 173 (Nedělní Lidové noviny [příloha]), s. 16.
- Chodit světem pomalu, *Lidové noviny* 5, 1992 (20. 6.), 144 (Nedělní Lidové noviny [příloha]). s. 1, 3.
- Král Karel by rozuměl, *Mosty* 1, 1992 (19. 3.), 4, s. 9.
- Krívanie na pravú nohu, *Kultúrny život* 26, 1992 (27. 2.), 9, s. 1–2.
- Proč se rozcházíme, *Listy* 22, 1992, 6, s. 21–25.
- Malý průvodce po demokracii, *Listy* 22, 1992, 3, s. 1–20.
- A painful love: Politický vývoj v USA, *Právo lidu* 94, 1991 (17. 5.), s. 3.
- Schools of good learning: Politický vývoj v USA, *Právo lidu* 94, 1991 (10. 5.), s. 3.
- One nation under god: Politický vývoj USA, *Právo lidu* 94, 1991 (3. 5.), s. 3.
- Oh, beautiful for spacious skies: Politický vývoj v USA, *Právo lidu* 94, 1991 (26. 4.), s. 3.
- Land where my fathers died: Politický vývoj v USA, *Právo lidu* 94, 1991 (19. 4.), s. 3.
- This sweet land: Politický vývoj v USA, *Právo lidu* 94, 1991 (12. 4.), s. 3.
- Sweet land of liberty: Politický vývoj v USA, *Právo lidu* 94, 1991 (5. 4.), s. 3.
- The body politic, *Právo lidu* 94, 1991 (29. 3.), s. 3.
- Laudatio Carolinae, *Zprávy SVU* 33, prosinec 1991, 6, s. 13–15.
- La sociedad de los quebrantados, *La Vanguardia* 1989 (31. 1.).
- Jan Hus: dlaczego to ważna sprawa?, *Tygodnik powszechny*, 15. 1. 1989, 3, s. 1.
- Twenty-first Century Blues, *Dissent* 35, Summer 1988, 3, s. 56–70.
- The Relevance of Tolstoy, or, Europe after Chernobyl, *Dissent* 34, Winter 1987, 1, s. 5–9 (výňatek pod názvem Nuclear Power's Faustian bargain přetištěn in: *Harper's* 274, May 1987, 1644; francouzsky: La pertinence de Tolstoï, *Lettre internationale* 5, 1987, 15, s. 78).
- Dealing with the Nuclear Threat, *Dissent* 33, Summer 1986, 3, s. 357–360.
- A Letter from Europe, *Dissent* 32, Fall 1985, 4, s. 407–411.
- The Power and the Glory: Roman Catholic Church in Central Europe, *New Oxford Review* 50, November 1983, 9, s. 6–13.

- Politics and Ideology, *Partisan Review* 50, Fall 1983, 4, s. 487-502.
- Jak proti komunismu?, *České slovo* 33, 1983, 10, s. 5-6.
- České vánoce, *České slovo* 33, 1983, 1, s. 1-2.
- Umění nesouhlasit, *Svědectví* 16, červen 1980, 59, s. 204-208.
- Právo na práci, *Právo lidu* 83, duben 1980, 2, s. 5.
- Fire in the Ashes, *Dissent* 26, Fall 1979, 4, s. 484-490.
- On the Failure of Marxism, *New Oxford Review* 46, October 1979, 8, s. 17-20.
- Možnosti bezmocných, *Právo lidu* 82, 1979, 1, s. 4.
- Big Brother, Brown Brother, *Dissent* 25, January 1978, 1, s. 108-112.
- Rozhovor o humanitním ideálu, *České slovo* 40, leden 1978, 1, s. 3 a únor 1978, 2, s. 4.
- The Road Less Travelled, *Harper's* 255, November 1977, 1531, s. 21-28.
- Ein Bericht aus Rom, *Schweizer Monatshefte* 56, March 1977, 12, s. 1067-1075.
- The Taste of Québec, *Commonweal* 104, February 1977, 3, s. 76-79.
- Philosophie en samizdat: Les „Essays hérétiques sur la Philosophie de l'Histoire“ de Jan Patočka, *Cahiers de l'Est* 3, Spring 1977, 9-10, s. 153-158.
- Těm, co přijeli do Vidně, *Svědectví* 14, 1977, 54, s. 214-219.
- Amerika Jimmy Cartera, *Listy* 7, 1977, 1, s. 43-45.
- Italia sinistra, *Dissent* 23, October 1976, 4, s. 328-332.
- Roman Spring, *Harper's* 253, September 1976, 1517, s. 356-361.
- Ancient Enemies, *Harper's* 253, August 1976, 1515, s. 14-25.
- European Communists and European Defense, *Dissent* 23, July 1976, 3, s. 273-278.
- Democracy and American Power, *Dissent* 22, Fall 1975, 4, s. 356-361.
- Dialog pokračuje, *Listy* 5, 1975, 6, s. 30-33.
- Tři teze o Masarykovi, *Svědectví* 13, 1975, 50, s. 225-241.
- The Devil and Leszek Kołakowski, *Dissent* 22, April 1975, 2, s. 196-199.
- Progress and the Good Lord, *Commonweal* 101, October 1974, 3, s. 57-61.
- Socialism and Welfare State, *Dissent* 21, July 1974, 1, s. 440-444.
- Czech Socialists Find Their Way, *Dissent* 21, January 1974, 3, s. 19-30.

- K čemu básník?, *Svědectví* 12, 1974, 47, s. 539–543.
- Dialog přes barikádu, *Proměny* 11, 1974, 1, s. 70–79.
- Zorným úhlem poražených, *Listy* 3, 1973, 1, s. 46–49.
- Co dělat?, *Proměny* 10, 1973, 2, s. 102–106.
- Tulák a grófnka aneb společenské základy demokracie, *Svědectví* 12, 1973, 45, s. 39–48.
- Pauly a trendy, *Svědectví* 11, 1972, 43, s. 546–548.
- Maoism in East Europe, *Commonweal* 95, December 1971, 12.
- Russia: The Fire Next Time?, *Dissent* 18, October 1971, 5, s. 478–484.
- Augusti a pieroti, *Svědectví* 11, 1971, 42, s. 320–328.
- Co nového na levici?, *Svědectví* 11, 1971, 41, s. 165–174.
- Co očekáváme?, *České slovo* 17, 1971, 10, s. 1–3.
- Small Truth, Big Lie, *Dissent* 18, April 1971, 2, s. 178–182.
- Being Young in Post-Industrial Society, *Dissent* 18, February 1971, 1, s. 30–40.
- The Humanization of Power, *The Humanist* 31, January 1971, 1, s. 20–27.
- Revolution and Sanity, *Dissent* 17, September 1970, 5, s. 453–456.
- Revolution, Reformation, Reform, *Commonweal* 91, December 1969, 13, s. 378–382.
- Progress and the Proletariat: On the Dynamics of Social Revolution, *Dissent* 16, November 1969, 6, s. 505–519.
- Notes to a Practical Revolutionary, *Perspective* 1, Fall 1969, 2, s. 8–19.
- Turning on for Freedom: Curious Love Affair of Sex and Socialism, *Dissent* 16, September 1969, 5, s. 437–444.
- Czech Church in Limbo, *Commonweal* 90, September 1969, 22, s. 591–594.
- The Wolf Has Grown Eager for the Lamb, *The Village Voice*, 11 and 18 September 1969. [Pseudonym Michal DOBRÝ]
- A Requiem for Utopia, *Dissent* 16, January 1969, 1, s. 41–46.
- Theology Behind the Iron Curtain, *Encounter* 26, Fall 1965, 3, s. 362–372.
- O církvi a státu, *Husův lid* 25, březen 1964, 3, s. 36–45. [Pseudonym Vlastimil ZAJÍČEK]
- Exil a čas, *Sklizeň* 7, září 1959, 8, s. 10–13.

- Nevrátíš-li se, *Husův lid* 20, červen 1959, 6.
 Moci světa tohoto, *Husův lid* 20, duben 1959, 4.
 Vyvolený národ, *Husův lid* 19, listopad 1958, 11.
 Svět lidský a Boží, *Husův lid* 19, září 1958, 9.
 Začarovaný kruh, *Husův lid* 18, listopad 1957, 11.
 Evangelíci a svobodné Československo, *Husův lid* 17, květen 1957, 5.
 Úvaha velikonoční, *Husův lid* 18, duben 1957, 4.
 Do nového roku, *Husův lid* 18, únor 1957, 2.
 Americký materialismus, *Husův lid* 17, říjen 1956, 10.
 Čemu důvěřujeme?, *Husův lid* 17, červenec 1956, 7.
 Otázka návratu, *České slovo* 1, podzim 1955, 3, s. 1–5. [Pseudonym Václav ZHOR]

Recenze

- Skutečnost smyslu, smysl skutečnosti, *Filosofický časopis* 60, 2012, 3, s. 445–448 (recenze na: Karel Novotný, *O povaze jevů*, Pavel Mervart, Červený Kostelec 2010).
- Hledání Jana Patočky, *Filosofický časopis* 58, 2010, 6, s. 909–918 (recenze na: Ivan Chvatík (ed.), *Jan Patočka očima dnešní fenomenologie*, Filosofia, OIKOYMENH, Praha 2009).
- Past na Patočku, *Literární noviny* 13, 2002 (15. 4.), 16, s. 2 (recenze na: Václav Žák, *Pasti tradice*, *Literární noviny* 13, 2002 (8. 4.), 15, s. 3).
- Svědectví o době vymknuté z kloubů, *Listy* 31, 2001, 2, s. 76 (recenze na: Ivan Binar, *Sedm kapitol ze života Václava Netušila*, Hynek, Praha 2000).
- Potřebujeme milosrdné mýty, *Literární noviny* 11, 2000 (27. 12.), 53, s. 18 (recenze na: Jan Tesař, *Mnichovský komplex*, Prostor, Praha 2000).
- Duha nad kolejštěm, *Slovo* 89, 1997 (8. 10.), 236, s. 5 (recenze na: Pavel Kačer, „Protesty železnici nepomohou“, *Slovo* 89, 1997 (8. 10.), 236, s. 5).
- Křesťan, Evropan, Čech (recenze na: Karel Skalický, *Blochova filosofie naděje*, Ježek, Rychnov nad Kněžnou 1995; a *Za nadějí a smysl*, ed. J. Poláková, Zvon, Praha 1996, *Mosty* 5, 1996 (1. 10.), 40, s. 13).
- Elizabeth M. Thomas, „Soukromý život psů“, *Nová Přítomnost* 2, červenec 1996, 7, s. 25.

- Himalajská *Babička*, *Poslední generace* 5, červenec 1996, 7, s. 25 (recenze na: Helen Norberg-Hodge, *Dávné budoucnosti*, Hnutí Duha, Brno).
- Vandrovní knížky mistrů cechu bohosloveckého, *Nová Přítomnost* 1, 1995 (15. 9.), s. 3-5 (recenze na: Karel Skalický, *Po stopách neznámého Boha*, Aula – Křesťanská Akademie, Praha – Řím 1994).
- Služebník krále Václava (recenze na: Podiven, *Češi v dějinách nové doby*, Rozmluvy, Praha 1991), *Listy* 22, 1992, 2, s. 42-46.
- Opožděné přednášky prof. Masaryka (recenze na: Tomáš G. Masaryk, *Americké přednášky*, Čin, Praha 1929), *Právo lidu* 82, květen 1979, 2, s. 2.
- Richard Sugarman, „Rancor against Time“, *The Review of Metaphysics* 38, June 1985, s. 908-910.
- Jan Patočka, „Essais hérétiques sur la philosophie de l’histoire“, *The Review of Metaphysics* 36, December 1982, 2, s. 468-469.
- Aaron Gurwitsch, „Human Encounters in the Social World“, *The Review of Metaphysics* 34, June 1981, 4, s. 609-611.
- Sidney Hook, „Philosophy and Public Policy“, *The New Oxford Review* 48, January 1981, 1, s. 26-28.
- Borden Parker Bowne, „Representative Essays“, *The Review of Metaphysics* 35, December 1981, 2, s. 412-414.
- A. James Gregor, „The Fascist Persuasion in Radical Politics“, *Sociology* 1, August 1974, 9, s. 205.
- Cyrus L. Sulzberger, „An Age of Mediocrity“, *World Affairs* 136, April 1974, 4, s. 385.
- Feliks Gross, „The Revolutionary Party“, *Sociology* 2, April 1974, 2, s. 41.
- Galia Golan, „The Czechoslovak Reform Movement“, *Contemporary Sociology*, May 1973, s. 179-81.
- George Lichtheim, „Collected Essays“, *Dissent* 20, Fall 1973, 4, s. 485-486.
- Louis Schneider, „The Idea of Culture in the Social Sciences“, *Sociology* 1, October 1973, 1, s. 20-21.
- Ideology and Terror, *Dissent* 16, November 1969, 6, s. 358-361 (recenze na: Milovan Djilas, *The Unperfect Society*, Harcourt, Brace and World, New York 1969).
- Susan Sontag, „Existentialist Prolegomena“, *Commonweal* 90, May 1969.
- Martin Heidegger, „Essays in Metaphysics“, *The Philosophical Forum* 19, 1961.

Micheline Sauvage, „Socrates and the Conscience of Man“, *B.U. Graduate Journal*, April 1961.

Milič Čapek, „The Philosophical Impact of Contemporary Physics“, *Zprávy SVU* 3, prosinec 1961, 8.

Marginalia

Profesoru Ladislavu Tondlovi, *Teorie vědy* 36, 2014, s. 275–283.

Američany u nás prostě nechceme kritizovat, *Olomoucký deník*, 2007 (5. 6.), 130, s. 4.

Richard Rorty (nekrolog), *Filosofický časopis* 55, 2007, 4, s. 630–633.

Laudatio Radim Palouš, in: *Radim Palouš v rozhovoru s Josefem Beránkem. Dobrodružství pobytu vezdějšiho*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2006, s. 254.

Of reason, history, freedom, in: *The Role of the University in Strengthening Democracy and the Culture of Independence: An International Roundtable*, New York University in Prague, Prague 2006, s. 5–7.

Teroristické útoky a zahraniční politika, *Sondy* 15, 2005 (25. 8.), 33, s. 1.

Překladatelská poznámka o hluboké a hlubinné ekologii, *Filosofický časopis* 46, 1998, 4, s. 679–682.

Ernst Jünger (nekrolog), *Filosofický časopis* 46, 1998, 2, s. 339–342.

Anketa o ekologii, *Alternativa* 23, léto 1997, s. 5.

Ekologické hnutí je prodloužením tradic české demokracie, *Poslední generace* 6, 1997, 4, s. 22–23.

Rozhovor s Erazimem Kohákem, *Ekopanoráma* 6, červen 1996, 5, s. 2–3.

Bratr Raskal(nikov), *Protestant* 5, 1996, 3, s. 18.

Kde lišky dávají dobrou noc, *Klíč* 4, únor 1996, s. 5.

Za Miloslavem Kohákem (nekrolog), *Mosty* 5, leden 1996, 4, s. 15.

O andělech, lidech a „zvěrstvech“, *Mosty* 5, 1996 (23. 1.), 4, s. 2.

Pocta Janu Patočkovi, *Reportér* 7, březen 1992, 12, s. 28.

Peter A. Bertocci (nekrolog), *American Psychologist* 46, April 1991, 4, s. 437.

John Niemeyer Findlay (nekrolog), *The Independent*, 1987 (5. 10.).

Sloppy Thinking About „Eastern Europe“, *The Intercollegiate Review* 20, Winter 1984, 2, s. 63–64.

Don't just spend – give!, *Christian Science Monitor*, 1983 (9. 3.), s. 23.

Reticence over Solzhenitsyn (editorial), *Christian Science Monitor*, 1973 (17. 1.).

The Phase after Vietnam (editorial), *Christian Science Monitor*, 1973 (16. 3.).

Kissinger and Bismarck (editorial), *Christian Science Monitor*, 1972 (25. 11.).

Genuine Détente (editorial), *Christian Science Monitor*, 1971 (17. 10.).

Za Paulem Tillichem (nekrolog), *Husův lid* 26, prosinec 1965, 10.

František Josef I., hrobař Rakouska, *Hovory s pisateli* 3, září 1964, 11, s. 4.

Summary

The Philosophy of Erazim Kohák

This book seeks to introduce the philosophy of Erazim Kohák, one of the most prominent figures in Czech philosophy in the late twentieth century. The book's main objective is to explore the pivotal concepts of his thinking and to sketch his philosophy in a comprehensive and systematic fashion. Chapter 1 develops the notion of philosophy as such to which Kohák was committed: philosophy as a reflection of the lived experience, rather than philosophy as a philological enterprise (focused on commenting canonical texts). Chapter 2 outlines the basic principles of Husserl's transcendental phenomenology, which Kohák further developed and adopted as the basic methodological axioms of his own thinking. In Chapter 3, the concept of "lifeworld" is introduced, in connection with the three basic concepts Kohák explored in their mutual connection: the concepts of nature, culture, and natural science. Chapter 4 presents Kohák's approach to ethics, pointing out various sources of inspiration as well as drawing due consequences, especially in social ethics and ecology. Chapter 5 presents Kohák's notion of time and historicity, also including a section on religion and faith. Chapter 6 summarizes Kohák's assumptions in the field of political philosophy, focusing chiefly on his concepts of humanistic socialism and democracy. Chapter 7 introduces Kohák's approach to the topic of Czech philosophy and Czech national identity. In the final section, a brief biography is added with a cursory overview of Kohák's most important books and articles.