



ERAZIM KOHÁK

Domov a dálava

Kulturní totožnost a obecné lidství
v českém myšlení

FILOSOFIA | ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

FILOSOFIA

nakladatelství
Filosofického ústavu
AV ČR

ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

ERAZIM KOHÁK

Domov a dálava

Kulturní totožnost a obecné lidství
v českém myšlení



Vydání knihy podpořilo
Centrum globálních studií,
společné pracoviště Filosofického ústavu
Akademie věd České republiky
a Filozofické fakulty Univerzity Karlovy v Praze
(LC06013)

Recenzenti:

PhDr. Martin Šimsa, Ph.D.

PhDr. Petr Bláha, Ph.D.

Vědecký redaktor:

PhDr. Josef Velek, CSc.

© Erazim Kohák, 2010

druhé, rozšířené a opravené vydání

Cover © Václav Pišoft, 2010

Na obálce byla použita reprodukce obrazu
Františka Kavána „Předjaří na Jilemnicku“

© Krkonošské muzeum, 2010

.....
©. FILOSOFIA | ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ, nakladatelství

Filosofického ústavu AV ČR, v. v. i., 2010

ISBN 978-80-7007-340-7 (tištěná kniha)

ISBN 978-80-7007-538-8 (elektronická kniha)

**Karlu Skalickému,
dělníku na české vinici Páně,
radostně a vděčně
e. k.**

Obsah

Předmluva k druhému vydání	9
Malé doznání	
místo předmluvy	13
Úvodem	
Myšlenka filosofie, myšlení národa	23
První kapitola	
V záři (a stínu) kalicha	49
Druhá kapitola	
Rozum a romance národa	77
Třetí kapitola	
Na hraně moderny	115
Čtvrtá kapitola	
První filosof: T. G. Masaryk	151
Pátá kapitola	
Masarykova republika	187
Šestá kapitola	
Mezi nepřijatelným a nevyhnutelným	229
Sedmá kapitola	
Druhý filosof: Jan Patočka	263
Osmá kapitola	
Šedé nic a zelený horizont	301
Místo závěru	
Myšlení národa	337

Soupis užité literatury	379
Souhrn	391
Summary	393
Jmenný rejstřík	395
Věcný rejstřík	405
O autorovi	417

Předmluva k druhému vydání

Tuto knihu jsem psal váhavě, tak trochu jako vyznání, daleko víc jako podnět k zamyšlení. Věřím, že kulturní totožnost tohoto společenství poutníků dějinami, kterému říkáme *národ*, je ve věku vševyprazdňující globalizace něčím nad jiné cenným. Zároveň jsem přesvědčen, že tato kulturní totožnost či *národnost* žije naším činným zájmem a naším obcováním. Chřadne lhostejností. To, jak rychle se kniha stala podpultovým zbožím, rozptýlilo všechna váhání. Je mi to důkazem, že otázka o smyslu naší národní totožnosti nám není lhostejná. Odezva v tisku svědčí o lidech, kteří knihu přijali jako výzvu k zamyšlení, ne jen k lhostejnému „souhlasím“ nebo „nesouhlasím“.

Druhé vydání je tedy druhým kolem přemýšlení o smyslu zvláštního českého bytí a žití. V textu jsem udělal řadu drobných změn a doplňků. Celkově jsem si v druhém vydání daleko víc všímal návazností vlastního námětu knihy, novodobé české totožnosti, na daleko starší dějiny české státnosti a kultury. Následně jsem si daleko pečlivěji všímal náboženské problematiky v našich dějinách – úsilí o pravdu, úsilí o víru a její očistu, a úsilí nahlédnout naše osobní i národní bytí pod zorným úhlem věčnosti i ve věku, pro který se slovník tradiční víry stal z velké části nesrozumitelným. Zcela jsem přepracoval osmou kapitolu a pokusil se v ní načrtnout obecně lidský rámec, do kterého potřebujeme zasadit naši českou zvláštnost. Konečně ve zcela nové

kapitole závěrečné jsem ke svému tazajícimu pohledu v tradici Sókratově připojil rozměr vyznání po vzoru Augustinově – co pro mě znamená být Čech jako skutečnost, jako idea a jako výzva.

Tak jako jsem v prvním vydání hovořil se svými posluchači, ve druhém vydání hovořím s autory recenzí, kteří mi prokázali, že je možné *mluvit pravdu v lásce*. Jejich chvála mi byla povzbuzením, jejich kritika podnětem k další četbě a k dalšímu přemýšlení.

Za to dlužím díky především svému bratru v Kristu, prof. Karlu Skalickému z Teologické fakulty Jihočeské univerzity, jehož přednáška „Prolegomena k budoucí filosofii českých dějin“ na konferenci exilové Československé společnosti pro vědy a umění v Interlakenu v roce 1976 mě – slovy Kantovými – vybrucovala z dogmatického spánku a uvedla na cestu, která mě po třech letech dovedla k psaní této knihy. Jako přítel nejvěrnější Karel Skalický pak podrobil její první vydání přísné, ale zároveň nekonečně pečlivé a ohleduplné kritice. Ne, nedošel jsem ve všem ke stejným závěrům jako on, ale vím, že díky diskusi s ním v *Listech* 39, 2009, č. 6 a v *Listech* 40, 2010, č. 1 jsem ve svém myšlení zas o krok dál.

Stejně tak děkuji i dvěma svým tovaryšům z cechu filosofického, vzácnému znalci českého myšlení dr. Josefu Zumrovi z Filosofického ústavu Akademie věd České republiky a pečlivému hledači smyslu Mgr. Jakubu Trnkovi z Filozofické fakulty Univerzity Karlovy.

Zcela zvláštní díky dlužím dlouholetému příteli a souputníkovi na prašných cestách vyhnanství, dr. Karlu Hrubému, někdy předsedovi Československé sociální demokracie v exilu a dědici masarykovské tradice sociální demokracie.

Díky jim všem a tolika dalším přátelům z řad ekologického hnutí, z řad Českobratrské církve, z řad kolegů, přátel i sousedů, mezi kterými jsem znovu našel svůj

domov. Vám všem dík, radost, zdar i sílu – je nám toho všeho třeba. Díky vám se tato kniha nestala mrtvou literou, za kterou čtenář udělá tečku a pustí ji z hlavy. Díky vám se stala živým slovem, protože teprve v obcování bližních slovo ožívá.

Ještě docela na závěr – radostný a vděčný dík náleží paní Dorothy Mills Kohákové. Ač rodilá Američanka, již dvacet let mi pod vším nánosem únavy, malichernosti, závisti a zloby dlouho zkoušené země ozařuje opomíjenou Pravdu naší evropské a české kulturní totožnosti. Děkuji!

31. března 2010

Erazim Kohák

Malé doznání

místo předmluvy

Kdo jsme? Kam kráčíme?

Zdánlivě nezávazná otázka o *smyslu českých dějin* bývá vpravdě důvěrně osobní otázkou o smyslu našeho života i naší totožnosti – či, poněkud nadbytečným latinismem, naší „identity“. Obvykle si ji klademe, kdykoliv další dramatický zvrat našich dějin zpochybní naše samozřejmosti. Po bělohorské porážce. V průběhu našeho národního obrození. Když se rozpadala *naše říše*, jak ji nazval Josef Pekař v prvním vydání svých *Dějin naší říše*, a rodila se *naše republika* z druhého vydání. Či po Mnichově. Po únorovém puči. Po srpnové okupaci. Opětovně jsme se ptali po *smyslu našich dějin*, a snažili se tím pochopit smysl vlastních životů. Vzdali-li jsme jedno, vzdali jsme obvykle obojí.

Pro mě osobně nastolil otázku smyslu exil. Nebylo mi ještě patnáct, když jsem měsíc po Únoru tehdy zvaném Vítězný kdesi u šumavské Kvildy překročil zelenou hranici své země. Moji rodiče byli masarykovci, vlastenci první republiky. Za tu bojovali v odboji a jen zázkem přežili léta vězení a koncentračních táborů. Po válce se znovu vrhli do práce na obnově naší demokracie. Když přišel Únor, věděli, že by je doma čekal další koncentrák, který by už nepřežili. Tentokrát nečekali. Na Šumavě ještě nebyl ostnatý drát. Na druhé straně byly tábory pro uprchlíky. Po půldruhém uprchlickém roce se dostali jako zemědělské pracovní síly do Spojených států. Já s nimi.

Mladého chlapce Amerika vábila – a tlačila. Neprovokuj odlišností! Staň se Američanem, či alespoň takovým

pomlčkovým Čecho-Američanem!¹ Tehdy jsem se vědomě rozhodl, že chci být Čechem bez pomlčky, byť nedobrovolně a dočasně pobývajícím v zahraničí. Chtěl jsem spojit svůj úděl s údělem českého společenství poutníků dějinami. Byla to přece jen dramatická doba a mladí lidé obvykle přemýšlejí dramaticky. Tehdy jsem si ani neuvědomil, že se tím stávám dědicem otázky, která nás provází od dob našeho obrození: *Co to vůbec znamená být Čech? a Má to ještě nějaký smysl?*

S tou otázkou se potýkám celý život. Když jsem se začal z převeliké dálky v čase i prostoru seznamovat s českou filosofií, uvědomil jsem si, že v tom nejsem zdaleka sám. Potýkal se s ní první velký filosof našeho novověku – T. G. Masaryk –, a nejen ve své *České otázce a Světové revoluci*, nýbrž ve všem svém myšlení i konání. Zabýval se jí jeho učedník Emanuel Rádl. Jan Patočka, náš druhý velký filosof, se na ni soustředil ve dvou velmi odlišných pracích. V první, sbírce esejů s titulem *O smysl dneška*,² se odráží bouřlivá naděje demokracie a sociální spravedlnosti na konci šedesátých let minulého století. O několik let a jednu sovětskou okupaci později psal Jan Patočka o smyslu našich dějin ve zcela jiném duchu, tentokrát v němčině. Psal osobní dopisy vzdálené přítelkyni. Teprve mnohem později vyšly jeho dopisy *Was sind die Tschechen?* také knižně s názvem *Co jsou Češi?*³ V obou pracích psal se stejným zapálením a zjevně se stejným úmyslem – vyjasnit sám sobě i svým čtenářům

¹ P. Tillich, rovněž uprchlík, výborně zachytil tehdejší americký konformismus v práci *The Courage to Be* (New Haven, Yale University Press 1952, s. 103–112. Česky: *Odvaha být*, přel. D. Mikšík, Brno, CDK 2004).

² Patočka, J., *O smysl dneška*, v: *Sebrané spisy Jana Patočky*, sv. 12, *Češi I*, Praha, OIKOYMENH 2006, s. 231–338.

³ Patočka, J., *Co jsou Češi?*, přeložili V. Jochman a J. Sokol, v: *Sebrané spisy Jana Patočky*, sv. 13, *Češi II*, Praha, OIKOYMENH 2006, s. 253–324.

mysl české totožnosti. Přesto jsou jeho dva výklady jedněch skutečností dramaticky odlišné. V proudícím, proměnlivém světě je obtížné žít jen jeden život.⁴

Ze svého pařížského exilu napsal podobně obsírnou úvahu Pavel Tigrid. Pojmenoval ji – s odvoláním na G. B. Shawa – *Kapesní průvodce inteligentní ženy po vlastním osudu*.⁵ Mezitím v Praze začal pod pseudonymem Podiven kolovat tehdy anonymní samizdat Milana Otáhal, Petra Pitharta a Petra Příhody *Češi v dějinách nové doby*.⁶ Na rozdíl od prací výrazně výkladových, jako Patočkovy *Co jsou Češi?*, nabídl Podiven zásadní převyprávění dějin v duchu Josefa Pekaře, i když v podmínkách disentu bez Pekařovy obsírné dokumentace. Nic netušícím čtenářům v exilovém skanzenu první republiky tím naznačil veliký myšlenkový posun, ke kterému došlo v letech mezi sovětskou okupací a pádem okupačního režimu. Potýkání se s našimi dějinami a s naší totožností se prokazuje spíše jako úkol *vytváření* než *nacházení* smyslu. Smysl naší totožnosti není skrytá *gnosis*, která jen čeká na svého objevitele. Je to nekonečný úkol, kterého se potřebujeme tvůrčím způsobem znovu a znovu zhostit.

Připadá mi marné všechno hledání jednoho definitivního *smyslu české totožnosti*. Život není trvalý stav, ve kterém bychom mohli něco stanovit jednou provždy. Je

⁴ Snad nejpronikavější z dnešních komentátorů, Karel Skalický, dává přednost množnému číslu a píše o *smyslech našich dějin*. Mé porozumění této problematice mohutně ovlivnil svým referátem na konferenci exilové Československé společnosti pro vědy a umění v Interlakenu, konané 17.–18. 9. 1976. Viz Skalický, K., *Za nadějí a smysl*, Praha, Zvon 1996, s. 143–179.

⁵ Tigrid, P., *Kapesní průvodce inteligentní ženy po vlastním osudu*, Toronto, '68 Publishers 1988; po Listopadu např. Praha, Odeon 1992.

⁶ Podiven (pseud.), *Češi v dějinách nové doby*, samizdat; knižně: Praha, Rozmluvy 1990.

to pohyb, dynamický děj, který se stále proměňuje, mizí jako loňské sněhy a znovu se jako sněženky rodí s novým jarem. Pokud bychom hledali jeden pravý *smysl české totožnosti*, rozplynul by se nám v rukou jako dny našeho žití. Potřebujeme něco jiného – opětovně vyprávět příběh svého putování dějinami a přijmout skutečnost, že se bude s každým novým vyprávěním obnovovat.

Proto přistupuji ke svému zkoumání spíš v duchu T. G. Masaryka než Josefa Pekaře. Jsem přesvědčen, že vzdálené minulosti můžeme porozumět teprve prizmatem prožívané současnosti. Stěžejní je pro mě otázka po *smyslu naší národní totožnosti*, až odvozeně otázka po *smyslu dějin*, a tu si kladu ve velmi určité historické situaci. Podiven stejně jako Tigrid psali v době, kdy se otázka smyslu naší národní totožnosti i smyslu našich dějin jevila jako palčivý problém. Dnes je to problém, který tato společnost jako celek neřeší. Většine mých mimooborových posluchačů na filosofické fakultě jako by se zdálo, že v této otázce již mají jasno. Smyslem osobní totožnosti je přece stálé navyšování spotřební úrovně. Pokud má pro ně kulturní společenství, kterému jsme říkali národ, ještě nějaký smysl, je to proto, že poskytuje vhodné prostředí pro stěžejní ekonomický úkol, případně samo vytváří konzumní hodnoty. Spisovatel, kdysi *vědomí a svědomí národa*, v něm má na vybranou. Může být badatelem v oboru filosofických a literárních *faktů*, nebo může být *bavičem* – podle anglického *entertainer*, čeština tento pojen neznala –, který baví kulturními hodnotami. Bádát, nebo bavit. Hledání smyslu do tohoto ekonomizovaného schématu prostě nezapadá.⁷

⁷ Tuto tezi jsem rozvedl v eseji, který otevírá soubor mých publicistických textů, *Kopí Dona Quijota* (Rychnov nad Kněžnou, Ježek 2010). Časopisecky vyšel pod titulem „Kdo jsme? Kam kráčíme?“ v literární příloze Salon v deníku *Právo*, 12. 6. 2008, s. 1–3.

Jenže neúprosná ekonomizace všeho života naráží po bouřlivém rozběhu na výrazné meze. Na jednu z nich upozorňoval již Jan Patočka v počátcích našeho ekonomického věku. Když podřídíme všechno své konání ekonomické výhodnosti, sami se vyprazdňujeme. Život ztrácí všechnu vlastní cenu. Je přece jen prostředkem maximalizace zisku, tedy vytváření stále větší hodnoty ... jenže k čemu? Pokud sám o sobě život žádný smysl nemá, k čemu všechno to snažení? Nakonec musíme vymýšlet přímo mytické nepřátele, od zarputilých „teroristů“ po „darebácké státy“, jen abychom si mohli zdůvodnit stále větší úsilí. Martin Heidegger a po něm Jan Patočka hovořili výstižně o *totální mobilizaci* jako o tom jediném, co ještě dokáže motivovat naši stále nesmyslnější činnost. Patočka volal po *pěči o duši*, tedy o kulturní hodnoty tohoto historického společenství. Metaforou *pěče o duši* volal po *hledání smyslu* života základnějšího než rozvoj naší ekonomiky.

Dnes Titanik neúprosné ekonomizace naráží na daleko prozaičtější ledovec – na strohou skutečnost ekologických *mezí růstu*. Ekologií tu nemám na mysli *lásku k přírodě* ani *promyšlený přístup k čerpání přírodních zdrojů*. Obojí je důležité, jenže *příroda* není ani zahrádka v našem lidském světě, ani naše zásobárna surovin. Je to velká soustava všeho života a všeho, co jej umožňuje. Náš lidský svět je na ní závislý jako gondola na balónu. Zásadní otázka není, co z ní chceme či „potřebujeme“ čerpat, nýbrž co a kolik čerpat můžeme, aniž bychom ohrozili stabilitu a integritu svého hostitele. „Ekologie“ v lidovém ochranářském smyslu se nezabývá na prvním místě přírodou, nýbrž člověkem – jak žít, čeho si vážit a čeho se vzdát, abychom nezničili balón, na kterém závisí gondola našeho lidského světa. Ekonomika potřebuje ustoupit etice. Potřebujeme si klást otázku *smyslu naší totožnosti*, abychom mohli určit, co je v životě a v dějinách důležité a co až zanedbatelně okrajové.

Není úkolem této knihy *bádat* a obohatit znalce o ještě jednu poznámku pod čarou. Psal jsem ji pro své mimooborové posluchače na univerzitě i pro zájemce z nesčetných setkání v městech často menších než malých, kteří mě opětovně překvapovali jak svým naléhavým zájmem, tak mezerami, kterými je poznamenal minulý režim. Nechtěl jsem je přesvědčovat, nýbrž vést je k zamyšlení a k cílenému hovoru místo dnešní příliš hlučné lhostejnosti. Proto jsem se také ve svých přednáškách na filosofické fakultě věnoval nejprve otázkám historické evropské totožnosti, pak otázkám ekologické etiky a konečně otázce pro mě stěžejní, o smyslu (případně *nesmyslu*) naší kulturní totožnosti ve věku pokročilé ekonomizace našich životů.

Přednášky, ze kterých vznikla tato kniha, odezněly na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy v letním semestru roku 2004. V následujícím roce jsem se k témuž námětu vrátil ještě jednou a slíbil svým posluchačům, že v příštím roce svá skripta rozepíší jako knihu. Člověk mívá, šibalství věcí mění. Nedošlo k tomu. Naštěstí o další rok později mě kolega Jakub Čapek požádal, abych o Masarykovi, Patočkovi a české filosofii přednášel výpravě slovinských studentů, ovšem v novém „vše-slovanském“ jazyce, v angličtině. Tak se stalo, že jsem knihu svého života napsal nejprve anglicky pod názvem *Hearth and Horizon. Cultural Identity and Global Humanity in Czech Philosophy*.⁸ Byl to snad nejlepší způsob, jak poděkovat všem, kdo sdíleli můj život, ne však moji mateřštinu. Následně jsem ze stejného materiálu a podle stejné osnovy připravil toto české znění, *Domov a dálava. Kulturní totožnost a obecné lidství v českém myšlení*. Je to tatáž kniha, avšak není to prostý překlad

⁸ *Hearth and Horizon: Cultural Identity and Global Humanity in Czech Philosophy*, Praha, Filosofia 2008.

anglické předlohy. Anglická verze poskytuje v podstatě obecný přehled pro vlídného pozorovatele se zájmem o realie novodobých českých dějin a českého myšlení. Česká verze oproti tomu představuje intenzivní sebezpytování nás samých i našeho vlastního národního společenství. Stejně realie, avšak intimně prožívané. Je to náš život, nad kterým se mohu sám zamyslit a zapisovat jej, který však tvoříme společně, diskutujeme, ne přednáškou.

Na místě je tedy především vděčnost, vděčnost této zemi a tomuto národnímu společenství, ale také všem, kdo mi umožnili nahlédnout sám sebe z odstupu jiné kulturní tradice – především paní Dorothy Mills Kohákové, která mě jako Rút moábská následovala do země neznámé, kterou jsem i po čtyřiceti letech tvrdošijně prohlašoval svým domovem.

Díky patří též mladým kolegům, kteří mě uvítali průběžným hovorem, ve kterém se z myšlenky mohla zrodit kniha. Rád bych zvlášť poděkoval všem, kdo týden co týden chodili na moje přednášky a konzultace a přesvědčili mě svým zájmem i svou kritikou, že společenství poutníků, kterým mi je můj národ, se nerozplynulo bezezbytku v kyselinové lázni spotřebního blahobytu.

Zvláštní, zcela praktický dík náleží Centru globálních studií, společnému pracovišti Filosofického ústavu Akademie věd České republiky a Filosofické fakulty Univerzity Karlovy v Praze, a především jeho řediteli dr. Marku Hrubcovi, bez jehož spolehlivé a štědré podpory a pomoci bych nemohl tento úkol ani začít, ani dokončit.

Tedy díky vám všem, i tolika dalším, především ve vzpomínce prof. J. L. Hromádkovi, prof. Milanu Machovcovi, prof. Karlu Kosíkovi a všem, kdo mi byli z převlekové dálky učiteli. Je to řada s matným začátkem v anticke filosofii a v Bibli, s koncem ... vlastně bez konce. Stá-

le je třeba vděčně děkovat. Leč není stěžejní motivací života *sub specie aeternitatis* právě vděčnost za všechno, co jsme darem obdrželi, spolu s onou činnou radostí, že dary života můžeme *dávat dál*? Masaryk tomu říkal starosvětsky *láska k bližnímu*. Mne osobně lepší motivace nenapadá. Tak díky vám všem – a *dejte to dál!*

Erazim Kohák

Na Jižním Městě pražském 6. července 2008

Domov a dálava

Úvodem

Myšlenka filosofie, myšlení národa

„Až jednou na velikém sněmu ptačím v čase mezi skřivánkem a sovou bude jednohlasně přištěbetáno jaro, já se tam vrátím. ... Ty můj kraji, ty mé bezpečí, ty má zatvrzelosti, ty má věčnosti. Tvá hlína, mnutá v prstech, voní po zetlelých vlasech dávno pohřbených tkalcovských dědů a báb a je přísadou mé krve. ... Ty můj kraji!“⁹

Co to vůbec znamená, být Čech? Má to ještě nějaký smysl? A zajímá to ještě někoho?

Naši buditelé si takové otázky kladli celkem pochopitelně. Na konci osmnáctého století byly naše země součástí velké kulturní oblasti německé. *Polis* českých zemí – tedy občansky zúčastněná složka jejich obyvatelstva, což tehdy znamenalo šlechtu, vyšší klérus, vzdělance a movitější měšťany – si připadala zcela samozřejmě, neproblematicky německá. Proč se vzdát výhod světového jazyka s vyspělou kulturou a s velikým úsilím, za velikou cenu křísit vymírající řeč buranů a městské chudiny?

Vzkřísili jsme ji, zčásti díky i tomu, že zrušením nevolnictví se z oněch *buranů* stali alespoň v náznaku a příslibu občané. Jenže po úspěšné jazykové obrodě se stejné otázky vynořily znovu. K čemu to všechno bylo? A co dál? H. G. Schauer to tehdy řekl nahlas za všechny. *Co*

⁹ Halas, F., *Já se tam vrátím*, Havlíčkův Brod, Krajské nakladatelství Havlíčkův Brod 1957, s. 7–8.

jest úkolem našeho národa? tázal se, a *Jaká jest naše národní existence?* Tedy, je náš národní přínos takový, že by ospravedlňoval ono velké celonárodní úsilí? Čtenáři, kteří autora napadali jako zrádce národa, odpovídali *via facti*.¹⁰

Agonie naší první republiky za mnichovské krize nám otázku o smyslu naší národní totožnosti vnutila znovu. Náš poválečný vývoj – vyloučení nevhodných myšlenek, pak vyloučení německé třetiny obyvatel z českých zemí, pak Únor – ji spíš umlčel než zodpověděl. Stačil však jen náznak uvolnění v roce 1968 a otázka *o smyslu dneška*¹¹ se ozvala znovu. Jenže přišel Srpen a nekořečná únava normalizace. Proč dál usilovat, proč trvat na smyslu naší národní totožnosti navzdory netečnosti veliké většiny národa? Pro tři mladé lidi, Jana Palacha, Jana Zajíce a Evžena Plocka, to byla otázka tak palčivá, že obětovali životy, aby se nad ní jejich mlčící spoluobčané zamyslili. Marně.

¹⁰ Vzhledem k osvětovému poslání této knihy jsem ji chtěl připravit jako čtivý příběh našeho společného putování dějinami, nezatěžovaný oním potěšením vědců a postrachem čtenářů – poznámkami pod čarou. Vložil jsem je jen jako vysvětlivky všude tam, kde mi některý z mých posluchačů položil v přednáškách či v konzultacích otázku. Jsou tu ke čtení ze zvědavosti, ne z pilnosti. – Tak třeba zde: Hubert Gordon Schauer (1862–1892) byl český publicista, který v roce 1886 vydal v prvním čísle nové revue *Čas* článek „Naše dvě otázky“. Článek rozhořčil českou veřejnost doznáním, že obroda českého národa není něčím samozřejmým, nýbrž něčím, co potřebujeme zdůvodnit –, a že naše kulturní úroveň jednoznačně zdůvodnění nepředstavuje. Protože článek vyšel anonymně, lidový hněv se svezl na hlavu redaktora T. G. Masaryka, známého jako kritika našich lichotivých mýtů. Hněv místo odpovědi – a na nesprávnou adresu k tomu – má dlouhou tradici ve vlastech českých. Viz též Růžička, J., *Hubert Gordon Schauer*, Litomyšl, Město Litomyšl 2002.

¹¹ Pod názvem *O smysl dneška* vydalo nakladatelství Mladá fronta v roce 1969 soubor článků Jana Patočky o vývoji naší národní sebe-reflexe. Soubor je v souladu s Patočkovým smýšlením k tomuto námetu až po sovětskou okupaci. Text je dostupný v *Sebraných spisech Jana Patočky*, sv. 12, v práci *Češi I*, c. d., s. 231–338.

Odpovědi jsme se nedočkali ani dnes. Raději tu otázku prostě neřešíme. Drtivá většina našich spoluobčanů jako by měla v otázce o smyslu života jasno. Smyslem života je přece stupňovat spotřební úroveň podle zásady *Když dědeček měl kolo a tatínek babetu, ať mám aspoň renaulta*. Ti, kdo dnes udávají tón naší společnosti, se zahledí do budoucnosti a vidí tam silný vůz, podnikatelskou vilku, pětihvězdičkovou restauraci a výstavní mladou milenku na opalování v Karibiku. Jen do zrcadla se raději nedívají. Tam by nic neviděli. Ani svůj stín.

S lidmi, které není vidět v zrcadle a kteří také nevrhají žádný stín, se setkáme už v bájích a mýtech. Jsou to lidé, kteří *jsou a nejsou*. Přesněji jsou to těla, ze kterých odešel život – tedy starosvětsky *duše* –, avšak odborný technik, nekromantik či čaroděj, je uvedl uměle do pohybu silou svého kouzla či reklamy. Těla teď chodí, mluví, případně nakupují docela jako lidé živí, ovšem vlastního života v nich není. Jsou to *mátohy* v odborném černokněžnickém smyslu, těla bez života, bez duše. Jenže duše, vědomí své vlastní totožnosti, vědomí svobody a odpovědnosti, je nejvlastnější podstatou člověka. Lidé bez duše jsou lidé *nepodstatní*. Není v nich, co by odráželo světlo, a tak vytvářelo odraz v zrcadle, případně vrhalo stín.

Takový je *homo oeconomicus* liberální teorie, tělo bez duše, oživené silou reklamy, jehož ctnostmi jsou chamtivost a sobectví. Bez lásky a štědrosti mu zbývá jen nákup jako jediný smysl jehožití. To je člověk, kterého nám dnešní inženýři našich duší kladou za vzor. Bylo by obtížné určit, zda to, že v ekonomizované společnosti otázku smyslu již neřešíme, je příčina či následek ekonomizace života. Tak či onak je skutečností právě ekonomizace: představa společnosti, která si neklade otázku vlastní totožnosti, jen konzumuje.¹² Docela jako

¹² Rozdíl mezi soužitím ve svobodě a bezduchým pachtěním rozvádí Hannah Arendtová v práci *The Human Condition* (Chicago, Uni-

společnost oživených těl, lidí bez duše, kteří jsou a nejsou.

Jak jsme se k tomu dopracovali? Vždyť ještě na konci šedesátých let jsme byli národem schopným se nadchnout pro ideál! Tak jsme kdysi přijali křesťanství a o pět století později byli ochotni bojovat za jeho očistu. Král Jiří předložil Evropě první novodobý ideál evropské unie. Na prahu novověku jsme se dokázali nadchnout pro ideál národa – a ztotožnit jej s ideálem demokratickým a sociálním. Ještě v roce 1969 vzešli z našeho národa Jan Palach a jeho druzi. Jak se z tohoto idealistického národa mohl stát – byť by jen zdánlivě – národ lidí bez duše, lidí, kteří nevrhají stín?

Snadno se řekne, že náš posun odpovídá *duchu doby*, a v něčem to může být i pravda. Jenže onen velmi obecný *duch doby* se v našem případě projevuje v dosti jednoznačných souvislostech. Po celá ta idealistická staletí – a ani ta nebyla zdaleka tak jednotná – jsme byli národem *filosofickým* ve velmi určitém smyslu. O naši „duši“, tedy o naši kulturní totožnost, nepečovali grófové a maršálové jako u některých našich sousedů, nýbrž filosofové v původním smyslu, *lidé myšlenky a slova*, kteří stálým převypravováním a kritickým zkoumáním vytvářeli, měnili a obrozovali naše vědomí vlastní totožnosti. Patřili k nim T. G. Masaryk a Jan Patočka, Alois Jirásek a Mikoláš Aleš, Vladislav Vančura a Karel Čapek, ale i Václav Hanka a Josef Pekař, či už dávno před nimi Jan Hus, Petr Chelčický, Jan Amos Komenský a tolik, tolik dalších.

Lidé myšlenky a slova ztvárňovali naše národní povědomí a vytyčovali směr a smysl naší kulturní totožnos-

versity of Chicago Press 1958), zejména viz s. 117–134. Vztahuje jej k rozlišení práce jako nekonečného udržování se při životě (Patočkův druhý pohyb, jak se s ním setkáme v sedmé kapitole) a práce jako sebenaplnění (třetí pohyb).

ti.¹³ Neměli jsme tehdy vlastní šlechtu, ony rozmarné arcivévody, o jakých psali operety Johann Strauss a Emmerich Kálmán.¹⁴ Až na Jana Jeníka z Bratřic¹⁵ jsme neměli vlastní vojenskou elitu a z řemeslníků a drobných továrníků jen velmi pomalu vznikala vysoká buržoazie, jakou zastupoval třeba milovník golfu baron Ringhoffer z poctivého rodu kotlářů v Kamenici. V devatenáctém století udávali tón, styl a směr českého národního společenství spisovatelé, básníci, herci a filosofové, lidé prostého původu a humanitního vzdělání a za-

¹³ Zde odkazuji na cennou studii Aleny Wagnerové „Vzestup a pád českých kulturních elit: pokus o vysvětlení“ (*Listy* 36, 2006, č. 6, s. 13–18). Váhám jen nad jejím označením „kulturní elity“: byť výstižné, pochází ze slovníku jeho technokratických odpůrců, ne z bytostně demokratické tradice našeho lidu *myšlenky a slova*. Až na to, v následujících dvou odstavcích zásadně podávám zprávu o jejich vývodech.

¹⁴ Vídeňská opereta nebyla jen mezičlánkem na sestupu od opery k muzikálu, nýbrž i společenskou událostí. Vídeňské publikum se vyžívalo luštěním vzorů jednotlivých postav. Tak Edwin v *Čardášové princezně* byl údajně korunní princ Rudolf. – Johann Strauss ml. (1825–1899), skladatel operety *Cikánský baron* a mnoha dalších, a Emmerich Kálmán (1882–1953), známý svou *Čardášovou princeznou*, poslední klasickou operetou, uvedenou již za války v roce 1916, byli předními tvůrci zlatého věku operety.

¹⁵ *Bílý oficír* Jan Jeník z Bratřic (1766–1854), který vystupuje i v Jiráskově *F. L. Věkovi*, byl rakouský důstojník z povolání a osvěcenský jazykový vlastenec, též poněkud amatérský sběratel českých starožitností, včetně lidových písní, a jediný svého povolání, koho můžeme považovat za českého důstojníka v dobách obrození. Generál Jan Josef Radecký z Radče (1766–1858), jehož pomník stával na Malostranském náměstí, byl sice potomkem drobných českých šlechticů, ale v době povstání v roce 1848 právě potlačoval pro císaře povstání v Itálii, zatímco generál Windischgrätz se přihlásil k českému obrození jen dělostřeleckou palbou na vzbouřenou Prahu roku 1848. Pomník generála Radeckého, ulitý z ukořistěných děl, dnes stojí v Lapidáriu Národního muzea spolu se sochou Františka Josefa I. z dnešního Hlavního nádraží a řízný Radetsky-Marsch poskytuje hudební doprovod k reklamě na nakládanou zeleninu. *Sic transit gloria*.

měření, *lidé myšlenky a slova*. I později, po vzniku státu, kdy politika, obchod a průmysl odčerpávaly talenty z humanitních oborů, zůstali *lidé myšlenky a slova* vrstvou, která ze zmatků života vezdejšího vytvářela smysluplný příběh. Všechny režimy v naší zemi uznávaly tuto úlohu a snažily se získat *lidi myšlenky a slova* na svoji stranu.

Ke zlomu došlo až po *krizovém vývoji* Československého jara. To prokázalo, že *lidé myšlenky a slova* představují soupeře vládě a jejímu normalizačnímu úsilí o ideologické podmanění výkladu smyslu života a dějin. Protože se ani normalizovaná společnost nemohla bez *lidí myšlenky a slova* zcela obejít, režim je začal alespoň soustavně vytěšňovat, doslova je stavět stranou, *odstraňovat*. Toto úsilí dovršily Klausovy vlády s *novou ideologií, založenou jen na důsledné ekonomizaci života*.¹⁶ Humanistické zaměření české společnosti, udávané *lidmi myšlenky a slova*, jako by vzalo za své.

Vstupujeme do údobí celosvětového propojení a Evropské unie, do světa bez hranic a bez ostnatého drátu, který by zaručoval soudržnost našeho kulturního společenství zvenčí. Nic už nás tu neдрží. Tak jako kdysi ve velkém Rakousku, potřebujeme založit i udržet svoji totožnost či „identitu“ sami, myšlenkou a slovem. Jenže právě do tohoto údobí svých dějin vstupujeme jakoby bez lidí myšlenky a slova, a tak bez *vědomí a svědomí národa*. Otázka po smyslu naší totožnosti se vyostřuje a zobecňuje. Je vůbec možné občanské společenství bez společné myšlenky? Je možná *polis* bez *philosophia*?

¹⁶ Wagnerová, A., „Vzestup a pád...“, c. d., s. 17. – Podle současných směrnic ministerstva školství atd. se *lidem myšlenky a slova* přičítají k dobru jen články v odborných časopisech, tedy články, ve kterých učené oslovují své učené kolegy. Vlastní osvětová práce lidí humanitních oborů, ve které oslovují *polis* a přispívají k *pěči o duši* národa, má podle ministerstva *nulovou hodnotu*.

Polis bez philosophia ... je vůbec národní společenství myslitelné bez vědomí vlastní totožnosti, tedy národ bez *ideje národa*? Nepochybně se lidé mohou rodit, vytvářet hodnotu, plodit potomky a umírat bez jediné myšlenky. Jenže mohou lidé žít v pospolitosti svobodných, ve vzájemné úctě a dobré vůli, žít v *polis* – bez kritického sebetázání po smyslu? Je možný národ bez filosofie, nebo se obec bez filosofie nezadržitelně drolí na nesourodou populaci sebestředných spotřebitelů? Je filosofie stěžejním bodem kulturní totožnosti, anebo je to jen třesnička na dortu, bez níž se můžeme obejít? Jaký je vlastní význam filosofie?

Těžko odpovědět. V užívání slova *filosofie* převládá volnost přímo anarchická. V denním tisku se to hemží trapnými obraty jako *filosofie managementu*, případně *filosofie umělého hnojení*, ve kterých filosofie znamená pouze souhrn obecných zásad určitého konání. To už je pojetí tak pokleslé, že je obtížné je brát vážně. V čajovnách a neborových akademických programech může slovo filosofie znamenat také něco *na východ od poezie*. Jde o nekritické, matné básnění v próze, jemuž se někdy podaří poeticky zachytit hloubku citění, častěji jen zakrýt mělkost bezbřehého pábení. Filosof se tu stává bavičem.

Společnost mu ovšem také povoluje být badatelem. Pak se s ním sejdeme v odborných ústavech. Tam *filosofie* nejčastěji označuje údajně *profesionální filosofii*. Ta si vytvořila vysoce technický obor, podobný scholastické filosofii v pozdním středověku, kdy filosofie a teologie představovaly vědu na rozdíl od humanistického *trivia*. Filosofie pojatá jako vědecký obor vyžadovala mnoholetou přípravu a schopnost věnovat se s vážnou tváří otázkám, které vycházejí výhradně z díla předešlých filosofů a omezují se na pečlivý rozbor uznaných filosofických textů. Dnešní grantový systém se svým požadavkem vědeckosti po vzoru přírodovědy tento druh

archivního bádání mohutně zvýhodňuje. Kdo nepublikuje, ať nejl! Či jak možná řekl římský voják u paty kříže na Golgotě: „Byl to velký učitel, ale nepublikoval v odborném tisku.“

Vzdor tomu všemu mezi absolventy humanistických oborů přece jen přežívá určitý volný konsenzus o tom, co je a co není filosofie. Nejspíš bychom se shodli, že filosofie *není* ideologie, totiž dogmatická soustava po- uček předložených k věření, případně k učení nazpaměť, avšak vyňatá z oblasti kritického tázání. Takovou ideologii představoval úřední *marxismus-leninismus*, který na svých tancích vyvážela Sovětská armáda. Podobnou ideologii dnes představuje neokonzervativní *demokratický kapitalismus*, jak jej americká armáda vyváží na svých tancích do zemí obdařených ropnými ložisky. Obojí jsou příklady ideologie, soustavy strnulých pojmů, která má dodat legitimitu problematickému jednání. Jenže právě svou dogmatickou nekritičností to v žádném případě není filosofie, o jaké tu bude řeč.

Filosofie v našem smyslu vychází již od svých sókratovských počátků z kritického zkoumání, tedy ze *zpochybnění samozřejmostí*. Pochybovat o samozřejmém, o nepochybném, je začátek filosofie. Člověk postupuje filosoficky, když se zdánlivých samozřejmostí, které často celý život bezmyšlenkovitě opakoval a ani se nad nimi nepozastavil, dotkne třemi kritickými otázkami – *Co to znamená? Na čem se to zakládá? Co z toho vyplývá?* To platí stejně o větě *Život je studánka* jako o větě *Jsem Čech*. Ano, ale co to znamená? Co vás k tomu vede? Co má být? Žádné tvrzení není filosofické samo o sobě. Pokud je pronáším jako naprostou samozřejmost, ke které není co dodat, může představovat údajný fakt nebo osobní názor, ne filosofii v našem smyslu. Ta začíná teprve kritickým zkoumáním zdánlivých samozřejmostí. Filosofie je tázání.

A ještě něco: kritické zkoumání je filosofické v našem

smyslu, když si klade otázku nejen o *faktu*, o jednotlivých skutečnostech v časoprostorovém výskytu a o jejich příčinných spojeních, nýbrž povýtce o jejich *smyslu*. Předmětem filosofického zkoumání, jak mu zde rozumíme, není to, *co je*, nýbrž *smysl* toho, co je, co bylo či může být. Filosofie si klade otázku o tom, *co to zásadně znamená*.

Tak třeba velmi nedokonalé právní postupy v té či oné zemi připadají podle této dělby práce empirickému poznávání, nejspíš sociologii či politologii. Ty se zabývají studiem toho, jak vypadá spravedlnost ve výskytu a v praxi, čili jak to skutečně chodí u našich soudů. Na rozdíl od toho se *filosofické* zkoumání zaměřuje na *ideu* spravedlnosti, tedy na *smysl* faktu čili na zásadu srozumitelnosti, díky níž naše zkušenost není – známými slovy Williama Jamese – jen *vřířivý výbušný zmatek* čili *buzzing booming confusion*. Nejde nám o to, jak to u soudů probíhá, nýbrž o ideál, kterému se naše justice snaží dostat. Jde o *smysl*.

Smysl je ovšem slovem zapeklitě mnoha významů. V naší souvislosti je chceme užívat jako označení toho, díky čemu je daná skutečnost srozumitelná. Tak díky myšlence *pes* se skupina písmen – vlastně čárek na papíře – P-E-S – stává něčím srozumitelným, slovem *pes*. Či méně naivně, *idea spravedlnosti* podobně provazuje a osmysluje zdánlivě nesmyslné dění v našich soudních síních. V čase a prostoru nikdy nedosáhneme dokonalé *spravedlnosti*, stejně jako kormidelník nikdy nedosáhne hvězdy, podle které řídí svou loď. Přesto právě díky oné vzdálené hvězdě, té neskutečné, neuskutečnitelné *ideji spravedlnosti* přestává být dění v našich soudních síních nahodilým sporem protichůdných zájmů a stává se úsilím o spravedlnost. Tázání se stává filosofií v našem smyslu tehdy, když se začneme zabývat ne již faktem soudních řízení, nýbrž myšlenkou, samotnou *idejí* spravedlnosti.

Nebylo by tedy zcela nepřesné, kdybychom *filosofii* v našem smyslu slova určili jako *kritické, stále se ověřující úsilí o jasné nazření a věrné vyjádření struktury smyslu prožívané skutečnosti*.¹⁷ Nebylo by to ovšem ani příliš přínosné. Aby věta mohla být přínosná či pravdivá, musí být srozumitelná. Jinak zůstává nahodilým zvukem. Řekněme tedy, že filosofie si klade otázku, *jak se to rýmuje* – jak se rýmuje naše rozhodování, naše tužby, naše kulturní soužití. Nepříliš šťastné spojení *národní filosofie*, jak je užívá Jan Patočka ve svých již zmíněných studiích *O smysl dneška* z konce šedesátých let, potom označuje filosofickou činnost, která se takovým kritickým způsobem zaměřuje na historickou zkušenost a sebeporozumění určitého společenství poutníků dějinami. Jak se rýmuje všechno, co spolu prožíváme?

Filosofie, o které tu bude řeč, není tedy *přísná věda*, jak požadovali pozitivisté, protože se nezabývá obecným popisem či obecnou srozumitelností všeho lidského žití a bytí. Má své vlastní zaměření. Ve své zvláštnosti je bližší myšlení renesančních humanistů než *profesionálním* filosofům tehdy či dnes. Ostatně renesanční humanisté byli hrdí na to, že jsou *amatéři* v původním smyslu, odvozeném od latinského *amare*, milovat. To je ovšem nezabavuje povinnosti svá tvrzení kriticky zkoumat a pečlivě dokládat. Znamená to však, že se

¹⁷ Toto určení je vědomým přetlumočením Husserlova určení fenomenologie jako „deskriptive Wesenslehre der reinen Erlebnis“, které bych přeložil jako „popisná nauka o struktuře smyslu čisté prožívané skutečnosti“, tedy skutečnosti, jak ji žijeme. Viz Husserl, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Band I, *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Dordrecht, Kluwer Academic Publisher 1995, § 75, s. 156. Ovšem na rozdíl od Husserlova pozitivistického zájmu o nezpochybnitelný statický základ vědění nám jde v této studii o dynamické *porozumění* skutečnosti v jejích proměnách, o živý smysl českého bytí v průběhu dějin, tedy o genetickou fenomenologii, jak se k ní Husserl dopracovává o dvacet let později v *Krisis der europäischen Wissenschaften*. Filosofie budiž pro nás kritickým úsilím o porozumění.

mohou obrátit nejen k uznávanému fondu filosofických textů, nýbrž i k otázkám, které vyvstávají ze samotného žití. Pro tehdejší humanisty to znamenalo, že nejsou profesionálové, jejichž dílo patří k jejich *profesi*. Sami se považovali za milovníky porozumění tak, jako starořeční filosofové byli alespoň etymologicky milovníky moudrosti. Profesionálové na katedrách filosofie a teologie na ně tehdy hleděli svrchu. Přesto to nakonec byli humanisté, kteří vyvedli filosofii ze slepé uličky, do které se dostala svou scholastickou vědeckostí.

Podobně lidé, kteří se zabývají smyslem národní totožnosti určitého společenství, bývají spíš jeho milovníky než tvrdými, nezaujatými profesionály, kteří hovoří jen jedni s druhými o díle třetích. Obvykle se nesnaží oslovit na prvním místě své profesionální kolegy na odborných konferencích, nýbrž neborové posluchače a širokou veřejnost, a oslovit je nejen monografiemi, nýbrž i publicistikou a osvětovou činností obecně. Bývají vítáni v městečkách, kam už jezdí jen tři dýchavičné motoráčky ctihodné řady 810 denně, méně už na grantových agenturách. Filosofové, kteří se zabývají smyslem národní totožnosti určitého seskupení, jak se jím zabývali Masaryk, Rádl, Patočka, Machovec, bývají buditelé, dědicové obrození. Jsou to *lidé myšlenky a slova* v plném smyslu toho označení.

Přitom to nejsou (či nejsou nutně) pábitelé, nýbrž výrazně *filosofové*, kteří usilují o jasné nazření a kritické tázání, ne o pábení či o rétoriku nacionalistických řečníků. Stojí na straně rozumu – v širokém smyslu, který může podle Pascala zahrnout i citění –, proti iracionalitě, proti nacionálním vášním i proti mýtům, které neznají ani kritické otázky, ani kritické myšlení. Nodostatky technického rozumu jsou jim důvodem k hledání lepšího pojetí rozumu, ne k iracionalitě.¹⁸

¹⁸ To je Husserlovo slavné krédo z jeho zápolení s iracionalismem: „Nyní již víme, že racionalismus 18. století a jeho způsob, jak chtěl

Můžeme oprávněně hovořit o *české národní filosofii* v tomto smyslu kritického, stále se obnovujícího úsilí o sebeporozumění? Myslím, že ano, a nejen proto, že otázkou českého sebeporozumění – tedy oněmi schauerskými otázkami *Co to znamená být Čech?* a *Má to ještě smysl?* – se zabývala řada filosofů, se kterými se ještě setkáme v tomto zkoumání. Patří k nim nejen T. G. Masaryk a Jan Patočka, ale také Bernard Bolzano, František Krejčí, Emanuel Rádl, Josef Král, Josef Tvrдый, Josef Lukl Hromádka, Milan Machovec, Karel Kosík a další. I v úzkém smyslu filosofie přednášené na jejích katedrách si česká filosofie zaslouhuje daleko větší pozornost, než se jí dostává. Je to stěžejní část naší kulturní totožnosti.

Jenže vyučovat dějepis nestačí, byť je toho tolik třeba. Nestačí ani vyučovat dějiny české filosofie. Je potřeba filosofii žít a činně s ní pracovat. Nejde jen o informovanost. Jde o to, abychom nebyli lidé, kteří *jsou a nejsou*, kteří nevytvářejí odraz v zrcadle a nevrhají stín. Idea národa není třešničkou na národním dortu, na které si můžeme nezávazně pochutnat a bezstarostně vyplivnout pecku. Ač to může vyznít nadneseně, filosofie je naší podstatou. Novodobý český národ nevznikl setrvačností, plynulým přerodem etnika na společenství pod vlivem komunikační technologie. Zrodil se z ideje. Z pokraje poněmčení vyvedli naši buditelé český národ ne náhodou, nýbrž vědomým úsilím.¹⁹ *Idea národu českého* – ve stejném smyslu, v jakém psal Palacký o *Ideji státu rakouského* – představovala nezbytný předpo-

evropskému lidství získat novou půdu, v níž by zapustilo kořeny, byl *naivitou*. Má se však s tímto naivním racionalismem odvrhnout *pravý smysl racionalismu?*“ Husserl, E., *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie*, přel. O. Kuba, Praha, Akademie 1972, § 6, s. 38–39.

¹⁹ Čtivě a zároveň informovaně o tom píše Miroslav Hroch v práci *Na prahu národní existence* (Praha, Mladá fronta 1999), kouzelné kníž-

klad tohoto úsilí. *Lidé myšlenky a slova*, kteří tento národ vytvářeli, si nutně museli klást filosofické otázky, i když filosofové nebyli a ani se za ně nevydávali, aby jejich úsilí mělo smysl a směr. Naše kulturní totožnost není náhodný výsledek zeměpisu či etnografie. Je cílevýznamným výsledkem vědomého úsilí.

Filosofie – kritické zkoumání, opětovné úsilí o věrné vyjádření a o jasné sebeporozumění – patří neodlučitelně k našemu národnímu bytí od chvíle, kdy se z českého etnika v naší zemi stává národ v novodobém smyslu slova. Bude k němu patřit, dokud *národem* v tom smyslu zůstaneme. A ovšem také opačně: pokud si přestaneme klást otázky o smyslu své kulturní totožnosti, staneme se lidem, který nevytváří ani odraz v zrcadle, ani na slunci stín. Byť se takový lid ohání *národními zájmy* a vykřikuje *Nic než národ*, národem být přestane.

Ovšem národ je další ošemetné slovo, docela jako filosofie. Pojetí *národa*, které nám připadá samozřejmé, je vlastně středoevropská zvláštnost. V Bibli označuje *národ* prostě různé etnické skupiny. Kraličtí častěji užívají označení *pronárody*, které *neznají Hospodina*. Judejci ani Židé sami se v Bibli jako *národ* neoznačují, ač ironicky jen oni vykazují znaky *národa* v novodobém smyslu. Ve středověku běžné označení pro etnikum bylo *lid*, latinsky *gens*. Jen občas se setkáme se slovem *natio* ve smyslu *rodáci*, obyvatelé určitého území, kteří mohou mluvit česky, německy či i jinak, třeba polsky.²⁰

ce, která dnešní generaci mladých čtenářů nabízí to, co jejich otcové čerpali z *F. L. Věka*, a daleko víc. Důkazem její vynikající hodnoty je pro mě to, že se mi už dva zapůjčené exempláře nevrátily.

²⁰ Užitečný přehled pojmu *národ* poskytuje František Šmahel v práci *Idea národa v husitských Čechách* (Praha, Argo 2000, zejména s. 22–24 nn.), o které se ještě budeme zmiňovat. Obecně viz též Hroch, M., *Pohledy na národ a nacionalismus*, Praha, Sociologické nakladatelství 2004.

V barokním období u nás *národ* znamená prostě podané určitého panovníka, případně obyvatele „jeho“ země. Tak rychtář Vavák, ač milovník jazyka českého, vštěpoval svému synovi jen lásku k císaři a k „vlasti“, kterou chápal jako všechny země svého císaře, od Vorarlbergu až po Halič (a přídavkem ho doučoval strachu a nevoli vůči „luteránům“, kteří zpochybňují císařovu víru). O nějakém *českém národu* ani zmínka, leda v dynastickém či zeměpisném smyslu.

Společným znakem všech těchto pojetí je představa, že *národ* vytváří určité vnější působení na jinak trpný lid. Panovník vytváří národ svým vladařským nárokem či případně hranice země uzavírají populaci určitého území a shromažďují ji jako národ této země. Pokud hranice země obeženeme ostnatým drátem, bude to ještě názornější. Ovšem dávno před vynálezem ostnatého drátu převzala toto pojetí *národa* Velká francouzská revoluce. Revoluční Francie hesly svobody, rovnosti a bratrství položila základ moderního pojetí národa jako společenství činných, rovnoprávných občanů, avšak určila je zcela tradičně. Národ, *le peuple français*, sestává ze všech občanů zastoupených v Národním shromáždění, čili zas podléhajících jedné vládě, bez ohledu na to, čemu my říkáme národnost, tedy na etnickou příslušnost.

V anglofonním prostředí, zvláště ve Spojených státech, je takové „vnější“, ryze politické pojetí národa naprosto samozřejmé. Američané nemají sebemenší pochopení pro naši představu *národa* jako kulturního společenství. *Nation* jsou pro ně obyvatelé jednoho území podléhající jedné vládě, tedy občané jednoho státu, nositelé jednoho pasu – či prostě určitý stát, který je vydává. Pojem občanství jim splývá s pojmem národnosti, a naopak. Obojí je *nationality*. Naše cestovní doklady, které rozlišují občanství a národnost, jsou jim prostě nepochopitelné. Nedovedou pochopit člověka, který získal

americké občanství, avšak dál se hlásí k české národnosti. Řeší to tím, že slovu *národnost* připisují folklórní význam. Tak vznikají podivné kombinace „Čecho-Američanů“ či libovolných jiných pomlčkových spojení kulturní příslušnosti s občanstvím Spojených států.

U nás ve střední Evropě – či původně *u nás v Rakousku* – chápeme *národ* obvykle jako něco zásadně odlišného od pojmu *stát*. Stát, to je vnější mocenská či administrativní záležitost. Jen za mého života jsme my Češi žili v šesti různých státech, aniž bychom změnili bydliště – a aniž by to jakkoliv ovlivnilo naši národnost. Národ považujeme za zásadně kulturní pojem, tedy za něco, co se ustavuje vnitřně, kulturní sounáležitostí a přesvědčením. Jeho základem je osobní cítění a vědomí sounáležitosti s množinou jedinců, kteří vykazují určité znaky, jako je sdílený jazyk, sdílené kulturní dědictví či případně sdílený vztah k určité zemi.²¹

O ty znaky jde. Novodobí historikové, jako francouzský Ernst Renan na konci devatenáctého století nebo jeden z našich předních současných historiků Miroslav Hroch, obvykle poukazují na tři složky národního povědomí.

Jednou jsou sdílené vzpomínky. Romantické fantazie o *krvi* či *předcích* nevyznějí na naší křižovatce nájezdů a tažení příliš přesvědčivě. Kdo z nás už nemá nějakou německou prababičku nebo italského předka? Přesto jsme jeden národ – tedy cítíme se jako jedno kulturní společenství –, protože sdílíme vzpomínky, ať již bájně či historické, na slavné činy svých předků. Výčet může

²¹ Zcela prakticky mi to mnohokrát předvedla zkušenost z dob české diaspory, kdykoliv jsem kdesi na samém konci světa oslovil člověka mně naprosto neznámého slovy: „Vy jste taky Čech?“ a dostalo se mi odpovědi: „Tak to jdem’ na pivo!“ V oněch smutných dobách ovšem následovala otázka: „A kde teď žijete?“ – a případná odpověď „V Praze“ byla výstrahou mít se na pozoru.

být různý, od slovanských bojovníků pobíjejících Sasíky přes Mistra Jana a Žižkovy boží bojovníky až po Mašaryka, legionáře a letce nad Anglií. Naše vzpomínky nemusí být příliš faktické. Naši buditelé bezostyšně čerpali z Hájka z Libočan, a když bylo třeba, padělali si *Rukopisy*. Rozmach českého sebevědomí v devatenáctém století se mohutně opíral o padělaný *Královédvorský rukopis* a *Zelenohorský rukopis*. Teprve Palacký objevil pro Čechy husitskou minulost a Alois Jirásek spolu s Mikolášem Alšem z ní vytvořili *památku velikých činů našich předků*. Nezáleží na tom. Taková či onaká, sdílená minulost patří k základním složkám tmelu národa, národního povědomí.

Druhou takovou složkou jsou sdílené reálie v přítomnosti, především společný jazyk se vším kulturním bohatstvím, které otevírá, a společná země, kterou vnímáme jako domov. Pro nás byl jazyk o to dražší, že nebyl samozřejmý. Zdaleka ne všichni jím mluvili. Naši buditelé jej museli teprve křísit a vést své krajany, odvyklé češtině, k tomu, aby ji vůbec užívali.

Samozřejmě nebyla ani naše země. První vlna industrializace znamenala masivní přesun lidí z vesnic do anonymních měst. Ten vytvářel intenzivní pocit stesku po domově, který praktičtější vesničané pramálo znali, a s ním i pocit náležení. Ne náhodou naše hymna opěvuje českou zem jako domov a ve druhé sloce upřesňuje „*Mezi Čechy domov můj*“. Cizí nám připadali i ti mezi našimi spoluobčany, pro které byla domovskou zemí celá německá kulturní oblast a kteří nesdíleli náš jazyk ani naše vzpomínky, byť byli s námi poddanými téhož císaře a krále. Národ se v našem devatenáctém století vymezuje sdílenými vzpomínkami a sdílenými reáliemi.

Pak je tu třetí prvek, sdílený pohled do budoucna, společné naděje a sdílený pocit poslání. Ten má v našem případě dvojí podobu. Jedna je romantická, pro kterou je pocit národní sounáležitosti něčím, co vyvě-

rá z hloubi naší slovanské duše. V té podobě je pochopitelně konzervativní. Jeho základní strategií není směřování k těm či oněm zářným zítřkům, nýbrž návrat do hlubin paměti, zvyku, cítění. Prostupuje sladkou melancholií jak *Babičku*, tak *Zapadlé vlastence*, avšak nejjasnější příklad poskytuje Čechův *Lešetínský kovář*. Tam pohodu české zemědělské vísky narušují němečtí tovární dělníci, kteří svou odlišností ohrožují českou intimitu. Základním impulzem romantického vlastenectví pochopitelně je vyloučit rušivé cizí vlivy a uzavřít se do bájné pohody české minulosti. Třeba ta minulost ve skutečnosti nikdy nebyla. *Knížka o Babičce* Václava Černého²² či deník Věnceslava Metelky, který přebásnil Karel Václav Rais,²³ ukazují podstatně drsnější skutečnost. Přesto romantický obraz zlatého věku, jak nám jej předkládají Němcová, Jirásek, Rais, Čech a další, představuje klenotnici národních hodnot, které mohou ukázat cestu našemu směřování.

V hluboce pokleslé novodobé verzi se z romantického vlastenectví rodí nacionalistická xenofobie s heslem *Nic než národ*. V devatenáctém století nás romantika obdařila představou státní samostatnosti jako vlastního cíle národního snažení. Z propojení dvou zcela odlišných skutečností, z kulturní skutečnosti národa a z administrativní potřeby státu, vznikla představa *národního státu*, který je ztělesněním, doslova hmotným protějškem duchovní skutečnosti, jednoho národa.

Bylo to něco zcela nového. Tradiční dynastické státy k něčemu jako národnost v kulturním smyslu nepři-

²² Černý, V., *Knížka o Babičce a její autorce*, Toronto, '68 Publishers 1982. Že kněžna Zaháňská nepronela pověstnou větu „Šťastná to žena!“ a že se babička na stará kolena raději vrátila do Vídně, je to nejmenší.

²³ Metelka, V., *Ze života zapadlého vlastence*, Praha, Mladá fronta 1977.

hlížely. Staré Rakousko nebylo ani německé, ani české. Bylo *kaisertreu*, oddané císaři, bylo až bigotně katolické, zásadně aristokratické a zatvrzele konzervativní. Jeho prvním protivníkem byla modernita, která se domáhala náboženské snášenlivosti, sociální pružnosti – mimo jiné zrušení nevolnictví – a lidové účasti na věcech veřejných. V Rakousku se nositelem modernity stal nejprve všenněmecký nacionalismus, který chápal jako úlohu Rakouska být liberálním předvojem modernity a němectví na Balkáně. Teprve ten, spolu se závislostí moderního státu na jazykovém dorozumívání, a proto na společném jazyce, vyvolal nacionalismus český a maďarský, které společně předurčily k zániku staré mnohonárodní Rakousko. Moderní doba požadovala moderní stát, stát jednoho národa, jedné řeči.

Představa *národního státu* se stala heslem romantického nacionalismu i u nás.²⁴ Ovšem heslem nanejvýš problematickým. Nejméně jedna třetina tradičního obyvatelstva českých zemí byla německá, a mezi aktivními účastníky veřejného dění to mohla být část ještě větší. Tato část, navyklá postavení vedoucího či tehdy *státotvorného* národa, by se obtížně smířovala s postavením trpěné menšiny v českém národním státu. V úloze sdílených nadějí byl populární program české nezávislosti zoufale nedostatečný bez jasně promyšlené představy budoucího státu, který by se snažil uspokojit potřeby a přání všech svých národností. Představa, že Češi prostě převezmou státotvornou vedoucí úlohu od Němců a jinak všechno půjde po starém, zaručovala opakování rakouské národnostní problematiky.

²⁴ Snad nejvýrazněji ho ztělesňoval Karel „Petrovič“ Kramář (1860 až 1937), pravicový politik a slavjanofil. Ten chtěl opřít budoucí český stát o carské Rusko; představoval si jej jako království pod žezlem některého člena carské rodiny Romanovců. Ruská moc by pak umožnila Čechům samostatnost.

Za daných okolností by na konci devatenáctého století byla optimálním národním programem důsledná modernizace a demokratizace starého Rakouska, jak si ji představovali tehdejší sociálnědemokratičtí „austromarxisté“ jako Viktor Adler.²⁵ Pro ty dál platila zásada Františka Palackého „*Kdyby Rakouska nebylo, muse-li bychom je vytvořit*“.²⁶ Avšak musí to být Rakousko moderní, demokratické, sociální, tedy všechno, co habsburské mocnářství svou nejvlastnější podstatou nebylo a ani být nemohlo. To byl ostatně i přístup Masarykův, dokud se nepřesvědčil střetnutím s ministrem Aehren- talem, že staré Rakousko modernizaci naprosto odmítá a vzhledem k jeho závislosti na trůnu, církvi a aristokracii jí vůbec není schopné.²⁷ Pak teprve začal usilovat o náhradu, o moderní, demokratické a sociální Česko-

²⁵ Pražský rodák MUDr. Viktor Adler (1852–1918), přední činitel sociální demokracie ve starém Rakousku, vešel do dějin především jako autor výroku, že (staré) Rakousko je „Absolutismus gemildert durch Schlamperei“ (absolutismus zmírněný lajdáctvím). Byl také jedním z mála politiků, kteří do hloubky pochopili národnostní problematiku Rakouska, zoufalou nedostatečnost miniaturních *národních států* či státeků – a provázanost národnostní a sociální politiky.

²⁶ Co Palacký skutečně napsal ve svém odmítnutí pozvání k účasti na všenežmeckém „předparlamentu“ ve Frankfurtu nad Mohanem roku 1848, bylo: „Kdyby už světové dějiny nebyly tuto otázku rozhodly a v naší velké, nádherné vlasti císařskou říši nevytvořily, muse-li bychom nyní my přiložit ruku k dílu a postavit ji.“ Viz Morava, J., *Palacký: Čech, Rakušan, Evropan*, Ostrava, Sfinga 1994, s. 138.

²⁷ O Masarykovu postoji k Rakousku čtivým způsobem referuje komentovaný výběr jeho projevů v říšské radě, parlamentu rakouské části Rakouska-Uherska, v českém překladu J. Kovtuna, *Slovo má poslanec Masaryk* (Mnichov, Edice Arkýř 1985, zejména s. 191–195; domácí vydání: Praha, Český spisovatel 1991, s. 221–238). – Komentovaný přehled událostí Masarykova života, včetně zde zmíněného záhřebského procesu s mladými Jugoslávci, poskytuje J. Opat v práci *Průvodce životem a dílem T. G. Masaryka* (Praha, Ústav T. G. Masaryka 2003).

slovensko, i když ji mohl uskutečnit jen spojenectvím s českým romantickým nacionalismem. Legionáři podporovali Masarykovy politické představy, avšak nešli s kůží na trh za abstraktní ideál humanitní demokracie pro všechny národnosti země, nýbrž za svobodný *český stát*. Na národnostní otázky tehdy nebyl čas.

Masaryk přesto představuje druhou stránku sdílených českých představ o české budoucnosti. Smysl národního úsilí neviděl v nezávislosti, nýbrž v humanitní demokracii, či přesněji, v růstu člověka i společnosti k plně vyspělé humanitě. To pro Masaryka neznamenovalo jen vzdělání, nýbrž celkové vyspívání ze závislosti raba i pána ke svobodě a k odpovědnosti občanů. Smyslem společnosti je vytvořit předpoklady pro takový osobní růst a pro takové soužití ve svobodě. Myšlenka *pokroku* ve smyslu růstu od primitivních počátků k vyspělému soužití ve svobodě a odpovědnosti je tím, co Masaryk označoval za budování *humanitní demokracie*.

Pro Masaryka byla demokratická, humanistická obroda české společnosti zároveň programem modernizace Rakouska, a tak představou české budoucnosti. V tom smyslu byl přesvědčen, že české národní úsilí plyne s proudem dějin. Dějiny obecně se mu jevily jako příběh lidského růstu od nevyspělé závislosti na samozvaných vládcích z *boží milosti* k vyspělosti svobody a odpovědnosti, či jeho zkratkou, od teokracie k demokracii. Věřil zřejmě, že vývoj k humanistickému soužití ve svobodě překoná potíže malicherných nacionalismů zatuchlého starého Rakouska. Věřil, že celosvětový vývoj tak podpoří český růst k občanské a lidské vyspělosti. Český národ se svou národní idejí humanitní demokracie mu tak byl předvojem celosvětového pokroku. Bylo to velikašské? Snad ano, ač vlastně ne. Byl to tehdy jeden z široce přijímaných výkladů celkového pohybu dějin či „pokroku“, do kterého jsme se vědomě zapojovali. Víra v hmotné i morální zušlechťování lidstva se tak po Masarykovu

nečekaném a původně ani zvlášť nechtěném triumfu v boji s Rakouskem stala pro podstatnou část lidového povědomí obecně přijímaným *smyslem našich dějin*.

Český národ v moderním smyslu společenství svobodných, rovných občanů, které stmeluje sdílený ideál, se tak v pojetí soudobých historiků rodí teprve obrozením na přelomu osmnáctého a devatenáctého století. To ovšem neznamená, že by se zrodil z ničeho. Nejméně od přelomu milénia můžeme hovořit o české státnosti, kterou v počátcích představovali válečník a jeho družina, schopní ovládnout území a zajistit určitou stabilitu. Podobně nejméně od přijetí křtu Bořivoje I. někdy v osmdesátých letech devátého století můžeme hovořit o české kulturní tradici. Také nepochybně v českých zemích již po staletí žilo etnikum zemědělců, které hovořilo slovanským nářečím, z něhož se na počátku druhého milénia vyvinula čeština.

Přesto historikové váhají s označením *národ*. Nositelem státnosti byla úzká vrstva vládců, později aristokracie. Nositelem kulturní tradice byla skoro výhradně církev. Slovanské etnikum, jemuž tato vladařská vrstva a tato církev vládly, nevykazovalo známky vědomí reflektované národní sounáležitosti, jaké stmeluje množinu jedinců v národ v moderním smyslu. Když se Milota z Dědic na Poli moravském uprostřed boje obrátil proti svému vladaři, Přemyslu Otakaru I., nepochybně tím zradil svého krále a zem svou zaprodal, jak zpívali vlastenci devatenáctého století. Sotva by ho však napadlo, že by zradil svůj *národ*. To je prostě anachronismus. O národu v moderním smyslu společenství sounáležitosti se dá hovořit teprve ve čtrnáctém století, když se prostí lidé, a ne jen šlechta a církev, stávají subjekty dějin. U nás k tomu dochází teprve po zrušení nevolnictví v roce 1781 a jeho posledního přežitku, roboty, v roce 1848.

Může to být ovšem zavádějící, protože obrozenecký romantismus nás naučil promítat novodobé národní vědomí až k počátkům české státnosti. A skutečně, česká státnost, česká kulturní tradice i slovanské a později výrazně české etnikum jsou daleko staršího data. Český národ v moderním smyslu slova čerpal z daleko starší tradice státnosti i kultury, které tvoří nedílnou část jeho vzpomínek. Přesto v perspektivě soudobé historiografie platí, že novověký český národ se rodil teprve ve věku evropského osvícenství a našeho obrození a česká filosofie se rodila společně s českým národem.

Lid barokních poddaných stmelila v jednotu *národa* v moderním slova smyslu myšlenka. Sestávala ze tří prvků. Jedním bylo mimořádně silné povědomí *hrdinných činů našich předků*, o kterém dodnes svědčí sochařská výzdoba pražských domů z konce devatenáctého století. Nebylo ovšem samo tak docela jednotné. Probíhala jí změna husitství a Bílé hory, ke kterým se ještě vrátíme. Vlastenecká doba se však příliš nevyznačovala kritickým zkoumáním. Oslavovala společnou minulost: jsme všichni Češi, dědici velkých vzpomínek.

Druhým prvkem bylo podobně silné povědomí sdílené přítomnosti, milovaného jazyka a milované země. O tom svědčí bohaté dědictví českých *písní vlastenských*, kterým se děti vyrůstající za války potajmu učily od svých rodičů. Ještě v posledním vzplanutí českého vlastenectví po roce 1968 se bleskově rozprodala jejich nahrávka na desce Supraphonu. Paradoxní svědectví vydává i xenofobie, se kterou mnoho Čechů přistupuje k někdejšímu projektu krále Jiřího, dnešní Evropské unii. Kdesi pod povrchem jako by v nás přežívalo vlastenectví buditelských generací.

Třetím prvkem je vědomí sdílené budoucnosti. I to má dvojí kořen. Jeden je v intimní, až staromilsky konzervativní lásce k národu – a v pokleslé formě v nacionalismu a xenofobii. Druhý kořen je v určitém, dnes hlavně

podprahovém zapálení pro osvícenské ideály svobody, rovnosti, bratrství.²⁸ Bez ohledu na naši dnešní rétoriku, dodnes reagující na zkušenost komunistických let, zůstáváme národem humanitního ideálu demokracie a sociálního svědomí. Naše podprahové zapálení se často projeví jen kritikou naší současnosti, ne její změnou, leč věřím, že zůstává opravdové.

Tyto tři prvky bychom mohli jinak rozdělit, očíslovat, rozebrat, avšak skutečnost zůstává: podstatou naší národní totožnosti je určité vědomí sounáležitosti. To nabývá zvláštní důležitosti v dnešním propojeném světě. Po traumatickém století, ve kterém došlo k záměně a proplétání administrativní a kulturní skutečnosti, tedy státu a národa, dochází k jejich oddělení. V propojeném světě jednotlivé státy ztrácejí důležitost. Na jejich místo nastupují zas nadnárodní struktury v tom či onom oboru a postupně smazávají hranice té opěvované *svrchovanosti*, které si vyžádaly tolik obětí. Vstupujeme do propojeného a otevřeného světa – a lépe se v něm dýchá.

Tím se vracíme k tomu, čím jsme začali. V propojeném světě nemůže stát zaručit *integritu, stabilitu a krásu* ná-

²⁸ Karel Skalický v recenzi „Kohákovo zpytování českého svědomí“ (*Listy* 39, 2009, č. 6, s. 19–30) poukazuje, že tento kořen je hlubší než osvícenvství a je zásadně náboženský. Má pravdu: určité *vztahování k transcendentnu* provázelo naše dějiny od počátku. Obrození, jak Masaryk s oblibou poukazoval, navazovalo na myšlenky husitské a bratrské reformace a jimi na naše křesťanské dědictví. Tuto náboženskou stránku jsem v přednáškách nerozvedl zčásti proto, že v devatenáctém století byla katolická církev intimně propojená s habsburským mocnářstvím. Navzdory přínosu vlasteneckých kněží se úsilí o prosazení české totožnosti vůči Rakousku mnoha lidem jevílo jako vzpoura proti církvi a víře. Velké většině mých soudobých posluchačů byla náboženská problematika zcela cizí, dostupná jen prostřednictvím svých humanistických důsledků. Dnes může být náboženský rozměr naší totožnosti dobře závěrem zkoumání. Není pro něj dostatečné zázemí v lidovém povědomí, aby mohl být východiskem.

rodního společenství.²⁹ Nejsou tu ostře střežené hranice, které by nás uzavíraly, zároveň určovaly a ochraňovaly. Celistvost našeho národního společenství potřebuje vycházet z nás samých, či mluveno s Patočkou, z naší *péče o duši*, o kulturní podstatu našeho žití a bytí. Filosofie ve smyslu kritického zamýšlení nad otázkou naší národní totožnosti přestává být třešničkou na dortu. Když ministerstvo školství podřizuje humanitní obory pravidlům hodnocení přírodovědeckého výzkumu a přisuzuje filosofické a osvětové činnosti *nulovou hodnotu*, ohrožuje tím vlastní podstatu našeho národního bytí. Dnes, v propojeném světě, podobně jako kdysi s otevřenými hranicemi ve starém Rakousku, se potřebujeme zamyslit nad smyslem naší národní totožnosti.

Český národ v moderním smyslu vzniká tam, kde na místo hrdých pánů a trpných rabů nastupuje společenství rovnoprávných svobodných jedinců, propojených vědomím sounáležitosti. Rabové, kteří trpně přijímají svůj úděl a žijí své životy zrození, trochu radosti a hodně dřiny a nakonec smrti, mohli představovat české – či *česko-slovanské* – etnikum. Jejich vládci mohli vytvořit český stát, či přesněji, stát *České koruny*. Teprve lidé, jejichž povědomí zahrnuje ideu sounáležitosti, mohou vytvořit národ. Přeháněli bychom, kdybychom tvrdili, že se naše národní společenství zrodilo z filosofie, tedy z vědomé reflexe naší sounáležitosti. Neméně problematické by ovšem bylo tvrzení, že se naše národní společenství zrodilo zcela nezávisle na takové vědomé reflexi, tedy na filosofii. V moderním smyslu *společenství*

²⁹ Výraz *integrita, stabilita a krása* si půjčuji od lesníka a filosofa Alda Leopolda, který v jedné ze stěžejních prací ekologické filosofie určuje dobro jako to, co přispívá k *integritě, stabilitě a kráse biotického společenství*, a zlo jako jeho opak. Považuji to za podstatně lepší určení než obvyklé vágní a arogantní „národní zájmy“. Viz Leopold, A., *Obrázky z chatrče*, přel. A. Pilátová, Tulčík, Abies 1995, s. 254.

vědomého sounáležení vznikají skutečnost a idea národa společně.

Tak jako se naše filosofie zrodila společně s naším národem, tak by mohl i náš národ zaniknout jako společenství sounáležitosti spolu s naší filosofií. Možná by přežili spotřebitelé, kteří by mluvili jazykem v mnohém ještě podobném češtině, leč bez myšlenky a slova. Možná by dál obývali tuto zemi, možná by jednou vyhynuli spolu se zhroucením konzumní společnosti – tak jako kdysi staří Římané. Pokud svůj osud nechceme ponechat v rukou bavičů a ekonomů, potřebujeme se znovu zadívat do zrcadla našich dějin a znovu si položit ony pozapomenuté otázky: *Jaký jest úkol našeho národa? Jaká jest naše národní existence?* – či souhrnem: *Jaký je smysl naší národní totožnosti?*

Odpověď nám nemohou poskytnout odborníci, ať již historici, sociologové či politologové, kteří by pečlivým empirickým zkoumáním zjistili a ověřili jakýsi *opravdový smysl* či *nesmysl* našich dějin, jak si to nárokoval Josef Pekař ve své debatě s Masarykem. Nemohou nám ji poskytnout ani básníci, spisovatelé či filosofové, pokud by předstírali, že svým vhledem odkrývají *hluboký smysl našich dějin*, dosud zakrytý rouškou zapomnění. Ti všichni nám předkládají cenné náznaky a podněty, bez nichž bychom tápali v temnotě a v prázdnotách. Jenže dál je to na nás. Volání po autoritativní odpovědi představuje rezignaci na živou skutečnost národního společenství. Vlastní odpověď potřebujeme vytvořit my sami, ne jen tím, co prohlašujeme, nýbrž tím, že se nad smyslem své sdílené totožnosti zamýšlíme. Naše kulturní totožnost se rodí, žije a je skutečná jen v nás samých. Či řečeno zkratkou se stejně mnoha ozvuky minulosti jako přísliby budoucnosti – *národ je naše dílo*.

Kdo jsme byli? Kdo jsme? Kam kráčíme?

První kapitola

V záři (a stínu) kalicha

Kde vlastně začínají novodobé *dějiny národa českého* – a proč by to ještě mělo někoho zajímat? Jistě, před sto a více lety se o to vedly vášnivé spory. Nešlo v nich o počátky slovanského osídlení, ani o vyčlenění českých zemí ze slovanské obecnosti do české zvláštnosti, ani o vznik českého státu. Šlo o zástupný spor, ve kterém se pod faktickým povrchem řešila otázka filosofická. Řečeno tehdejší květnatou mluvou, má se novodobý český národ považovat za dědice hrdinných husitů, obránců kalicha, proti své vůli a vlastní podstatě jen násilně a povrchně barokizovaných – a jednat podle toho? Či vznikl dnešní český národ až dávno po té středověké nepřijemnosti jako národ barokně katolický, který své vlastní bytí nachází v lidové zbožnosti, ve folkloru a v úctě k vrchnosti? Chce-li někdo *Čech hrdý být a vlastenec*, má se hlásit k odkazu božích bojovníků či k odkazu rychtáře Vaváka a *Zapadlých vlastenců*? Tehdy jako by nikomu nepřišlo, že by tomu mohlo být i docela jinak.

Pokud bych tedy měl psát v duchu konce devatenáctého století, začal bych tuto kapitolu nejspíš vzletným názvem jako *Zrod národa českého z ducha husitského chorálu*. Příliš by to sice neodpovídalo historickým realitám, avšak přesně by to odpovídalo dobovým potřebám. Vždyť tehdy, řekněme v době Masarykova příchodu do Prahy v osmdesátých letech předminulého století, byla ještě v živé paměti doba, kdy *polis* českých zemí patřila nezpochybně k německé kulturní oblasti *von der*

*Maas bis an die Memel, von der Etsch bis an den Belt.*³⁰

Už jen někteří venkované a městská chudina hovořili ještě česky, ne však lidé vzdělaní, vznešení a vlivní. A tu ej, hle! V rozpětí necelých tří generací vytvořili čeští *vlastenští* buditelé ve zdánlivě mrtvé české zátocě na pokraji dravého německého kulturního proudu zcela jiný plnohodnotný národ, který si kulturně i početně mohl nárokovat vedoucí postavení v českých zemích. Dodnes se z toho hlava točí.

V závratí svého nového postavení hledali čeští vlastenci oporu v dějinách. František Palacký završil jejich znovunalézání reformační minulosti, v rakouských državách potlačené cenzurou a pozapomínané; husité v pozdějším podání Aloise Jiráska a Mikoláše Alše pak s trochou dobré vůle a notnou dávkou básnické fantazie poskytl potřebnou inspiraci. I díky tomu mohl František Palacký věrohodně pronést svou vzdornou větu: „*Byli jsme před Rakouskem, budeme i po něm.*“³¹ Nešlo o dějiny, šlo o přítomnost. Tak místo rozporuplné minulosti vznikl jednoznačný politický mýtus: jsme Husův lid! Náš novodobý národ, utlačovaný katolickým Rakouskem, se zrodil z husitské tradice. Že na konci devatenáctého století to byl z veliké většiny národ stejně katolický jako *naše rakouská říše*, o tom jsme raději nemluvili.

³⁰ Těmito čtyřmi řekami vymezovali svoji zem němečtí národní buditelé ve vlastenecké písni „Deutschland, Deutschland über alles“, zpívané na nápěv Haydnova korunovačního chorálu pro Františka II., „Gott erhalte Franz den Kaiser“. Tento ctihodný chorál se později stal rakouskou státní hymnou, kterou naši předkové zpívali vestoje s obnaženou hlavou se slovy „Zachovej nám, Hospodine, císaře a naši zemi“ – a Angličané jako zbožnou píseň „Glorious things of thee are spoken“. Podivné jsou cesty Páně.

³¹ Příležitostí bylo selhání úsilí o rakousko-české vyrovnání po vzoru rakousko-uherského vyrovnání po prusko-rakouské válce roku 1866. Palacký byl původně přesvědčen, že mnohonárodní Rakousko poskytuje svým národům vhodnější záštitu než národní stát všenněmecký. Proto v revolučním roce 1848 odmítl českou účast na všenněmeckém

O sto let později bylo všechno jinak. Kdybych měl psát v duchu devadesátých let století dvacátého, nejspíš bych kapitolu o husitství do knihy o smyslu české totožnosti vůbec nezařazoval. Hovořil bych o věrozvěstech, o svatém Vojtěchu a Václavovi, o zlatém a železném Přemyslu Otakarovi II., zdůraznil bych slávu českého království za Karla IV. a pak přešel rovnou k barokní hudbě a architektuře podle zásady *byli jsme před husity, budeme i po nich*. I tu pochopitelně. Po Listopadu 1989 vyšla doba husitská z módy. Zásnešlo o minulost, šlo o přítomnost. Po čtyřicet let si komunisté přivlastňovali ne sice přímo Mistra Jana či Petra Chelčického, trapně zatížené náboženskými předsudky, avšak husitskou revoluci určitě. Ta se totiž s trochou dobré vůle a s notnou dávkou poetické fantazie dala vyložit jako raná verze proletářské revoluce. Filmy jako *Jan Žižka z Trocnova* a *Jan Roháč z Dubé* byly pro školní mládež povinné. Státní znak se přemístil z panského štítu na husitskou pavězu; Žižkova podobizna ozdobila dobová platidla a symboly.

Zpětný odraz se pochopitelně také dostavil. Vznikl nový mýtus. Polistopadová generace, pro kterou bylo stěžejně důležité upřít komunistickému režimu jakoukoliv historickou legitimitu, potřebovala vymazat z dějin nejen Jaro 1968 a volby roku 1946, nýbrž také, a snad

národním shromáždění ve Frankfurtu již uvedenými slovy: „Kdyby už světové dějiny nebyly tuto otázku rozhodly a v naší velké, nádherné vlasti císařskou říši nevytvořily, museli bychom nyní my přiložit ruku k dílu a postavit ji.“ Hovořil o potřebě Rakouska. Po rakousko-uherském vyrovnání z roku 1867 očekával podobné vyrovnání s Čechy. To však narazilo na jednoznačný odpor německých obyvatel českých zemí, kteří pochopitelně nechtěli vyměnit většinový status ve státě rakouském za status menšiny ve státě českém, byl v rámci personální unie Rakousko-Česko-Uherské. Na následnou neschopnost vídeňských vlád poskytnout Čechům rovnoprávné postavení pak reagoval František Palacký v úloze Otce národa citovaným výrokem „...*budeme i po něm*“.

především husitskou revoluci. Jen o vlas přežilo Muzeum husitského hnutí v Táboře, kdysi špičkové vědecké pracoviště. Ke cti přišli zas konzervativní čeští a i němečtí historikové. Žižka se z národního hrdiny stal lapkou, ne-li přímo loupežným vrahem, docela v duchu výkladů pobělohorských. Husitskou pavězu znovu nahradil pan-
ský štít a katoličtí svatí vytěsnili husitské hrdiny z plátidel a symbolů. Brzy by náhodný návštěvník mohl mít dojem, že české země byly až na nějaké ty průběžně potlačované úchytky vždy neochvějně katolické a *kaiser-treu*³² s příslušnou úctou k majetku a k zemské šlechtě. Zbývalo jen vrátit mariánský sloup na Staroměstské náměstí, Radeckého na náměstí Radeckého (dočasně Malostranské) a Františka Josefa na Hlavní nádraží – a bylo by to. V prepisování dějin máme přece praxi již od sedmnáctého století.

Není to ostatně naše zvláštnost. Obecně lidé, které svévole dějin donutí žít se skutečností, která je pro ně naprosto nepřijatelná a zároveň zcela nevyhnutelná, čelí zoufalství únikem do neskutečna. Vytvoří si v mýtu přijatelnější svět, jak to udělal po Bílé hoře Pavel Stránský ze Záp³³ a my všichni, každý po svém, po Mnichovu a po

³² Doslova *věrný císaři*, avšak za Rakouska toto označení znamenalo cosi jako rakouskou národnost. Podle habsburských představ nebylo Rakousko státem žádného ze svých národů (i když společnou úřední řečí byla němčina), nýbrž státem dynastickým, založeným výhradně na vztahu k vladaři. V národnostních sporech devatenáctého století se císařovi věrní neměli považovat ani za Němce, ani za Čechy, nýbrž za Rakušany, což znamenalo za aristokraticky konzervativní a neochvějně věrné císaři a katolické církvi. Že to byl ve věku bujícího nacionalismu zoufalý anachronismus, o tom jsme také raději nemluvíli.

³³ Pavel Stránský ze Záp (1583–1650), český diplomat a spisovatel, uprchl po Bílé hoře z Čech. Ve vyhnanství vydal obsírný spis *Respublica bojema (O státě českém, z latiny přeložil B. Ryba, Praha, Evropský literární klub 1940)*, ve kterém se mísí vzpomínky, realie a sny o tom, jaký by stát český být měl.

Srpnu. Zachraňují si soudnost, ovšem za cenu kritického vědomí popřené skutečnosti. Stávají se tak zajatci vlastních mýtů a narážejí na skutečnost, kterou mýtus může popřít, ne však odstranit. Naše úsilí o pochopení naší totožnosti jako celku, jako jednoho společného příběhu, obvykle narazí na nepřekonatelnou překážku v době reformace – mimochodem zcela jako obdobné francouzské úsilí v době Velké francouzské revoluce –, protože nepracujeme se skutečnostmi, jak je prožívali naši předkové, nýbrž s mytickými představami, které na ně promítáme podle svých potřeb. Než se začneme přít o *výklad doby husitské*, potřebujeme se obrátit ke skutečnosti tak, jak ji žili a prožívali naši předkové.

Bouřlivá problematika posledních let vlády Václava IV. se nám dnes jeví jako povýtce náboženská. Jenže náboženství, jak je obvykle vnímáme – obřady, dogmata, církevní nároky –, není pro věřící skutečností samou, nýbrž jen vnějším, viditelným projevem vlastní skutečnosti, totiž *víry*, prožívaného vztahu člověka k Bohu, bližnímu a světu. Tak jako se v úvahách nad smyslem českých dějin nevyhneme předběžné rámcové otázce o smyslu dějin obecně, nevyhneme se při úvahách nad smyslem doby husitské předběžné rámcové otázce o smyslu víry. Tu si potřebujeme položit ne z pohledu nezúčastněného pozorovatele ve třetí osobě jako otázku empirickou, nýbrž jako otázku zkušenostní, z pohledu jednajícího (či trpícího) v první osobě. Otázka o skutečnosti samé se tu promítá jako otázka, co je to *víra jako něco, co člověk prožívá a koná*, ne jak se projevuje a jeví pozorovateli, případně ve zpětném pohledu i jemu samému.

Bylo by ovšem ošemetné přistupovat k takovému poznávání jako k otázce jakési mystiky, intuitivního ponoru a bezbřehého pábení. Je to a potřebuje to být otázka pozorování ve (virtuální) první osobě. Tázající se potřebuje postavit na místo jednajícího tím, že provede

podrobnou, pečlivou rekonstrukci všeho, co a jak jedná-
jící chápe a vnímá, jeho motivací a pohnutek, celé sple-
ti intencionálních paprsků jeho vědomí. Lidé ve svém
jednání přece průběžně vyjadřují to, co prožívají, slovy,
gesty, činy, na nichž můžeme jak založit, tak průběžně
ověřovat rekonstrukci jejich prožitků. Není to snadné,
avšak není to ani nemožné. Ostatně tak běžně postu-
pujeme v obcování se svými bližními. Poznávání pro-
žitků našich bližních není něco, co bychom museli ode-
psat jako záhadu nebo přenechat romantické představi-
vosti. Může to být i poznávání v přísném smyslu.³⁴ Tak
potřebujeme přistoupit k otázce o smyslu doby husitské
a celého reformačního období.

Tak vzato, co tedy je *víra*, jak ji věřící prožívají a ži-
jí? Snad nejširší určení, které se shoduje s vyjádřením
věřících po celém světě, určuje víru jako proměnu živo-
ta – či snad přesněji, jako určité otevření třetího rozmě-
ru v životě. Sám o sobě, ve své každodennosti, je lidský
život dvojrozměrný. Je to pohyb od narození k smrti,

³⁴ Zde zjevně vycházím z Husserlovy výzvy k obratu *zu den Sachen selbst*, ne v empirickém smyslu obratu k věcem jako předmětům – to by řekl *zu den Dingen selbst* –, nýbrž ve zkušenostním smyslu obratu k záležitostem samým. – V rozporu poznávání prožitku druhého zde sleduji Husserlův popis vnitřního nazírání – tedy nazírání (jako-
by) v první osobě – pro který Husserl užil zavádějící označení *Einführung*, ačkoliv jeho popis jednoznačně vylučuje jakýkoliv psychologicky subjektivní výklad a ukazuje, že mu jde o rekonstrukci postoje druhého, či jeho slovy, „die Konstitution der seelischen Realität in der Einführung“ (*Ideen* II, §§ 43–47; český překlad: *Ideje k čistě fenomenologii a fenomenologické filosofii*, sv. II, *Fenomenologická zkoumání o konstituci*, přeložil kolektiv autorů, Praha, OIKOYMENH 2006, §§ 43–47, s. 154–162). Tato kapitola a ostatně celá tato kniha vychází z husserlovských základů. Protože jsem však přesvědčen, že zkouškou a důkazem fenomenologie jsou její užití a její výsledky, nikoliv podrobné rozbory Husserlových textů, jeho metodologii raději vděčně užívám než rozebírám.

úkol za úkolem, den za dnem.³⁵ Slovo *víra* označuje průlom tohoto plošného dvojrozměrného světa k otevřenosti. Do nutnosti toho, co je, se tu vlomí možnost toho, co by mohlo či mělo být. To je základní prožitek víry.

K tomu dodejme, že *víra* je tu něco, co se člověku stává. Nedosahuje jí svépomocí. Různé návody k duchovní svépomoci, které obvykle nabízejí náboženské sekty, vedou jen k možná náročnějšímu, honosnějšímu, avšak stále zásadně plošnému životu na dvojrozměrné ploše. Ve víře něco vstupuje do plošného světa přežívání, co mu žehná či jej otevírá. Může to být nečekané setkání s krásou, která vůbec není funkční, ale je krásná. C. S. Lewis hovoří podobně o *zaskočení radostí*,³⁶ které život nepřekračuje, nýbrž zásadně proměňuje. Může to být i docela jiný, kvalitativně odlišný zážitek ořesu ze střetu s konečností, o jakém hovoří jak Jan Patočka v *Kacířských esejích*, tak Paul Tillich.³⁷ Tak či onak tu dochází k zásadnímu *přesměrování od faktu ke smyslu* života.

Jde o to, že víra není jen subjektivní stav, nýbrž postoj a čin. Člověk tu odpovídá na výzvu, která do lidského života vstupuje zvenčí a prolamuje jeho všednost svou otevřeností. Teprve tím, že do života vstupuje něco zvenčí, jako dar – či podle Karla Bartha jako blesk z čirého nebe –, se člověku otevírá život a možnost přijetí výzvy

³⁵ Jen na okraj: Herbert Marcuse v titulu své knihy užil metaforu *jednorozměrný člověk* (viz jeho práci *One-Dimensional Man*, Boston, Beacon 1964). Jeho knihu považují za stěžejní a dodnes aktuální, avšak s jeho metaforou mám potíže. Jeden rozměr je přímka, druhý rozměr vytváří plochu. Proto když potřebuji metaforu vertikály, která otevírá plošný svět každodennosti vzhůru, potřebuji při vši úctě k Herbertu Marcusovi hovořit o třetím, ne druhém rozměru – ač to je opravdu jen hraní s meta-fóry, ne filosofie.

³⁶ Lewis, C. S., *Surprised by Joy*, Orlando, Harcourt, Brace 1955.

³⁷ Tillich, P., *The Courage to Be*, c. d., píše o Bohu, který se „zjeví, když se bůh propadne v úzkostech pochybnosti“ (s. 190).

k jeho plnosti. Život už není dvojrozměrný, už to není jen úkon za úkonem, den za dnem. Do života vstupuje třetí rozměr, který jej otevírá a vyzývá člověka k odpovědi. Takový je základní prožitek víry. Dnešnímu člověku obvykle připadá vzdálený, cizí. Budiž. Nemusíme ho sdílet, avšak potřebujeme mu porozumět, pokud chceme porozumět svým katolickým i evangelickým předkům z dob reformace.

Ač dál: základní prožitek víry život nejen otevírá, nýbrž zároveň v určitém smyslu odsuzuje jeho nedostatečnost. Ve zkušenosti mnoha, snad i většiny věřících to není žádné vědomé souzení či odsouzení. Je to spíš následek třeba i neúmyslného porovnání. Víra porovnává trojrozměrnou plnost života víry s dvojrozměrnou všedností přežívání. Tak či onak vede věřícího k uvědomění, že náš vezdejší život je sám o sobě jen ubohé, nedokonalé, hluboce trapné napodobení života v jeho velikosti, ať už tragické či zářné. Jenže víra je zároveň důvěra, že to, co se vlamuje do ploché dvojrozměrnosti našeho žití, nejen odsuzuje, nýbrž zároveň přináší spásu, otevírá možnost překonání naší nedostatečnosti. Odtud důležitost pojmu spásy či postavy Spasitele v tom či onom pojetí ve všech náboženských vyznáních. Odráží se v něm zážitek, prožívaná skutečnost střetnutí se třetím rozměrem, který naši zoufalou dvojrozměrnost nejen odsuzuje, nýbrž – zas tak či onak – i překonává, vykupuje. Tento sdílený trojí moment – střetnutí, odsouzení, vykoupění – vytváří základní dynamiku života věřících, byť v nejrůznějších podobách. To je snad ten nejvlastnější smysl víry, jak ji žijí věřící bez rozdílu a jak ji podle všech ukazatelů prožívali i naši předkové.³⁸

³⁸ Jedním z nejlepších ukazatelů je církevní zpěv. Již to, že věřící v reformačním údobí nejen vyslechli mši svatou, nýbrž sami nadšeně, spontánně zpívali, svědčí o činné účasti dosud většinou trpných věřících. Obsah jejich písní, zachovaných ještě v dnešních zpěvnících, je přímým vyvřením víry, ne popisem „náboženství“. Tak třeba

Zásadní rozlišení mezi dvojím, zásadně odlišným prožíváním víry přichází až s dalším krokem. Netýká se vyznání, tedy rozličných metafor, jimiž věřící svou víru vyjadřují. Týká se nejprve toho, jak věřící prožívá uvědomění své nedostatečnosti v momentu střetnutí s tím, co se vlamuje do dvojrozměrnosti života. Mnozí věřící – celosvětově je to zřejmě většina – a odvozeně i mnohá náboženská seskupení či vyznání vnímají tuto nedostatečnost jako něco, co patří nevyhnutelně ke konečnosti. Konečný stvořený svět je pro ně propojený s nedokonalostí už jen proto, že je konečný. Není to náhoda, je to osud a úděl. Člověku konečnému je to souzeno. Když se člověk vzepře svému údělu, když se jako Ikaros pokusí vzlétnout ke Slunci, hyne podle tohoto názoru nutně, a proto tragicky.

Tragédie není prostě neštěstí. Je to nevyhnutelná porážka lidského úsilí o velikost tím, že konečné lidské bytí je ve své konečnosti svou vlastní podstatou nakažené, nahlodané, prolnuté nicotou. V takovém pojetí není možná náprava, nýbrž jen únik od údělu konečnosti – a tudíž od lidství. Tak jednou metaforou, když se to, co je v člověku dobré, po smrti rozplyne a splyne s přírodou, jak to vyjadřují mýty národa Navajo, člověk uniká údělu konečnosti jediným možným způsobem. Přestává být jako jedinec; stává se vším. Stejně tak, pokud člověk překoná svou konečnost a svou individualitu a rozplyne se v nirvāně. Už *není*, a tím se osvobozuje od lidského údělu konečnosti. Pokud je nedokonalost – či tradičním pojmoslovím *stav hříchu* – vlastním lidským údělem, pak jedinou spásou může být únik z *tohoto slzavého údolí*. V parametrech takového pojetí lidství a zla může víra nabídnout jen tragické usmíření.

„Zachovej nás při svém slovu a dej k němu víru živú...“ (*Evangelický zpěvník*, Praha, SR ČCE 1979, píseň 417). Odpoledne s evangelickým zpěvníkem (a s ochotným varhaníkem) může být badatelskou činností.

Jenže ne všechna víra je vírou tragickou. Staří Hebrejci a po nich i jejich křesťanští dědici prožívali neméně hluboké střetnutí víry jinak. Nedokonalost čili *stav hříchu* se jim nejevil jako zlom neodmyslitelně zabudovaný do konečného bytí samým stvořením. V biblických mýtech Bůh tvoří svět jako *dobrý*, byť konečný. *Stav hříchu* tu není něčím původním, nýbrž něčím, co se člověku a všemu stvoření přihodilo. Je něčím, co se nám stalo v dějinách, byť třeba mytických, a může se i ode stát. Bůh, tedy to *něco*, s čím se člověk ve víře setkává, nejen zlo nestvořil, nýbrž si je ani nepřeje – a poskytuje člověku prostředky, jak mu čelit. Tak vznikají církve jako ztělesnění boží přítomnosti ve světě, či jako vyjádření třetího rozměru ve dvojrozměrné skutečnosti. Z toho zároveň vyplývá pro věřící vlastní poslání církve. Církev má zvěstovat a uchovávat prostředky spásy, které jí Bůh svěřil.

Z tohoto dvojího poslání, *zvěstovat a uchovávat*, vychází vnitřní dialog všech církví. Když se věřící shromažďují jako církve – a zdaleka ne jen jako ta křesťanská, nýbrž jako každé ztělesnění boží přítomnosti ve velmi konečném světě –, vycházejí ve své zvěsti již z království božího, řečeno křesťanskou metaforou. Zvěstují boží přítomnost na zemi. Ve svém pečujícím poslání však nutně žijí v tomto starém světě jako beránci mezi vlky a potřebují brát v potaz jeho reálné podmínky. V úloze zvěstujících mohou být služebníci Páně – slovy evangelia Matoušova (Mat 10,16) – *sprostní jako holubice*, v úloze pečujících potřebují být *opatrní jako hadové*.

Není to ovšem žádné jednoznačné rozdělení, tlustá čára mezi tím a oním. Skutečnost nikdy není tak černobílá, jako je lidské myšlení. Možnosti se prolínají; nemůžeme je rozdělit, nanejvýš mezi nimi rozlišit odlišná zaměření. Tradičně hovoříme o prorockém a o kněžském zaměření, i když bychom těžko označovali určité jedince čistě jako proroky či kněze. Prorocké zaměření tu

nevnímá proroka jako člověka, který předvídá budoucnost. Řečeno hebrejsko-křesťanskou metaforou, označuje jedince, kteří jasně slyší slovo boží a stejně jasně, naléhavě je tlumočí svým posluchačům. Nedělají si každodenní starosti, jen se zapálením zvěstují slovo boží. Působí jako přítomnost Ducha svatého, pranýřují zlo, volají po nápravě a ukazují lidem, k čemu je Bůh vyzývá. To je jejich poslání, jejich úkol. Prorockým hlasem se posvátno vlamuje do naší samozřejmosti.

Kněží – či spíš lidé kněžského zaměření – mají ve víře jiný úkol. Jsou stabilizátory prorocké zvěsti. Proroci „nepečují tedy, říkajíce: co budeme jísti?“ (Mat 6,31), avšak jíst potřebují. Kněží vědí třeba, že společná pokladnice apoštolská stejně jako tábořská, naplněná dary v momentu nadšení, má vždy své dno, a tak s předstihem zajišťují finanční stabilitu víry. Vědí také, že jen *litera scripta manet*, a tak s pedantskou pečlivostí zapisují vzletné prorocké slovo. Vědí, že nadšené zapálení má sice nesmírnou sílu, ale že má obvykle všechnu stabilitu chmýří pampelišky ve vichřici. Převádějí je proto na příkázání a pravidla, která se dají opakovat, naučit zpaměti a uplatňovat bez náročného přemýšlení. Zatímco proroci do šedého světa vnášejí záblesk věčnosti, kněží učí víru žít a přežít ve světě, jaký je, i za cenu kompromisů.

Protože víra vstupuje z věčnosti na svět, potřebuje je proroky i kněze. Dialektika proroka a kněze vytváří základní dynamiku náboženství, tedy přítomnosti víry v podmínkách světa tohoto. Setkáváme se s ní již ve *Starém zákoně* v rozporu mezi proroky výrazně prorockého ražení, Amosem, Izaiášem či Jeremiášem, a proroky-stabilizátory víry jako Ezdráš, Nehemiáš či autor Druhé knihy makabejské.³⁹ Proroci prorockého ražení pro-

³⁹ K zásadním rozdílům mezi dobou reformační či i jen předúnorovou a dobou současnou patří dnešní naprostá neznalost Bible i mezi

hlašují, že Bůh nestojí o obřady, ale požaduje účinnou lásku a sociální spravedlnost. Hříchem, za který Bůh podle nich trestá Izrael, je útisk chudých – a vždy dodávají, i sirotků a vdov – i všechn nesmyslný přepych a zoufalá bída. Oproti tomu podle kněžských, stabilizujících proroků, Bůh požaduje především rituální čistotu a přesné dodržování všech svých příkázání. Autor Druhé makabejské klade za příklad sedm bratří s matkou, které král dal mučit jednoho po druhém těmi nejhrůznějšími způsoby, aby je přinutil pozřít sousto jim zakázaného vepřového masa. Jim však bylo příkázání dražší než život a raději podstoupili krutou smrt, než aby je porušili (2 Mak 7,1–42). Co má Pán Bůh tolik proti vepřovému, že dá přednost hrůznému smrti osmi mučedníků, tu není zcela jasné.

Podobně novozákonní dialektika Ježíše s farizeji vykazuje znaky dialogu proroka a kněze. Ježíš hlásá svobodu a lásku, požaduje účinnou víru, jeho farizejští protivníci trvají na doslovném dodržování božích příkázání. Jejich dialog pokračuje v celých dějinách Církve dialogem mezi prorockým hlasem reformátorů a konzervujícím hlasem církevního *establishmentu*. Jejich dialog se nejednou vyhrotil až na ostří kordů. Přesto je třeba obou. Bez kněžské pevnosti by se zvěst o vítězné prav-

lidmi jinak vzdělanými. K seznámení s ní neznám lepší zdroj než samotnou Bibli, nejlépe v nedávném ekumenickém překladu, ač sám jsem odchovaný překladem bratří kralických. Doporučuji začít četbou Evangelia podle Lukáše a Skutků apoštolských. Dohromady vyprávějí příběh lidového kazatele Ježíše, který se svým věrným stal spasitelem (čili Kristem), a zárodků církve, kterou kolem sebe shromáždil. Pak bych četl Druhou knihu Mojžíšovu, příběh o tom, jak se naši duchovní předkové stali *lidem božím*. Pak bych se nejspíš vrátil do *Nového zákona* a přečetl zbývající evangelia, Matoušovo, Markovo a nakonec Janovo. Četl bych ještě některou z Pavlových epištol jako úvod do teologie, pro náročné asi to, co píše Římanům, nebo prostěji, co píše Galatským. Dál podle zájmu a potřeby; sám se obvykle vrátím ke své oblíbené epištole Jakubově.

dě a lásce rozplynula jako dým, jak tomu v dějinách opětovně bývá. Bez prorockého zapálení by Církev sice mohla *pevně stát*, ale neměla by co zvěstovat. I s tím máme svoji zkušenost a i o tom řekl Ježíš své.

Takový je tedy velmi obecně a hrubě prožitkový obrys, ve kterém své životy chápali naši předkové na rozhraní středověku a novověku. Byli to lidé prosáklí křesťanskou tradicí, a to i tehdy, když nebyli osobně příliš zbožní. Ač sami by to vyjádřili obraty a obrazy své doby, byli přesvědčeni, že Ježíšem, kterého považovali za spasitele (čili Krista), vstoupilo do dějin něco, co nejen odsuzuje zlo, nýbrž také zpochybňuje jeho zdánlivou nutnost. Zlo vrcholí, o tom byli po třiceti či více letech společenského rozkladu plně přesvědčeni, avšak už není nevyhnutelné. Bůh poskytuje vše potřebné k jeho odstranění. Slovo boží, svátost oltářní, všechny obřady, i učení, které vede k čistému životu, to nejsou prostředky úniku z lidského údělu. Jsou to prostředky nápravy, vykoupení člověka a všeho stvoření z hříchu, které Bůh svěřil svým služebníkům, tedy konkrétně Církvi, která odměnou za to vyžaduje štědrú podporu. Úkolem a odpovědností Církve je však zlu účinně čelit, ne se s ním smířit a užívat si svého výsadního postavení, tedy jen *pevně stát*.

Na účinné službě Církve nakonec záleželo podle tehdejšího názoru jak usmíření s Bohem v tomto životě, tak věčná spása člověka, který by bez prostředků spásy na věčnosti nutně propadl mukám pekelným –, a když přišlo na mučení, naši předkové měli skutečně bujnou představivost. Zlo je až pekelně skutečné, ne však nutné. Bůh svěřil církvi prostředky k jeho odvrácení, které mohou zaručit v tomto životě smír s Bohem a po smrti věčnou blaženost. Jde jen o to, aby Církev čistě plnila úkol, který jí Bůh svěřil a ke kterému ji povolal, a vedla věřící ke spáse. Za klíč k porozumění reformačnímu období považuji otázku, jak by se dobové realie jevily tímto prizmatem.

Jak by se tedy jevil český svět na konci čtrnáctého století prizmatem víry? Podle mladičké průvodkyně na jednom z jihočeských hradů a zámků to byl věk zbožné pohody, dokud do něj svévolně nevtrhly tlupy loupežných husitů, které zcela bezdůvodně plenily a vraždily. Její výklad odpovídá duchu dnešní doby, ač dějiny naznačují něco jiného.⁴⁰ Po smrti Karla IV. nastaly v Království českém krušné časy. Z řady důvodů, mezi které patří nejen dramatický úbytek pracovních sil v důsledku morové epidemie, nýbrž také dramaticky náročnější renesanční životní styl, který tlačil vysokou i drobnou šlechtu do finanční tísně. Šlechtici si vypomáhali tradičním rytířským způsobem: olupovali své poddané, náhodné kupce i jeden druhého.⁴¹ Páni mezi sebou sváděli drobné války tehdy běžným způsobem – vzájemně se olupovali, vypalovali a vyvražďovali poddané. Král Václav IV. jim v tom nebránil. Dával přednost lovu. Spíš se choval jako jeden z nich. Páni ho dvakrát zajali, král s nimi deset let vedl válku, kterou

⁴⁰ Pro základní seznámení s dobou poslouží nejlépe práce F. Šmahela, buď zevrubná pětisvazková *Husitská revoluce* (Praha, Academia 1991), nebo pro naše účely tematická monografie *Idea národa v husitských Čechách* (Praha, Argo 2000). Šmahel píše vyrovnaně, fundovaně a zajímavě. Běžnému čtenáři napoví, zvidavému poskytne studnici nepřeváženou množstvím poznámek a odkazů, včetně výborné bibliografie pramenů k tomuto námětu. – Pro oddechové počtení poslouží čtivá a nenáročná popularizační práce Petra Hory-Hořejše *Toulky českou minulostí*, sv. 2 (Praha, Baronet 1995), obohacená margináliemi z tehdejšího všedního života. – Mimoto je ovšem k dispozici obšírná odborná literatura jak z evangelického, tak z katolického hlediska, ač ta již přesahuje záměr tohoto rozvažování.

⁴¹ O sto let později to shrnuje kronikář: „...mnozí z rytířského stavu se chtěli vyrovnat pánům a promrhali přitom celý svůj majetek a zchudli; dávali se pak na loupení a působili škody lidem z měst, kteří cestovali po zemi za svým obchodem.“ Kašpar, J., Porák, J., *Ze starých letopisů českých*, Praha, Svoboda 1980, s. 335. Svým současníkům se rytíři zřejmě jevíli jinak než nám.

dnes označujeme jako *občanskou*, ač hovořit o občanech je anachronismus. Byla to válka mezi pány, na které se přižívovala drobnější šlechta. Prostý lid jí jen trpěl. Když po generaci takových poměrů vypukly husitské bouře, bylo na nich nového jen to, že tentokrát se zbraní chopil i prostý lid – či spíše drobní svobodní rolníci – a že jejich vystoupení mělo jasně náboženské zdůvodnění. A snad ještě jedna novinka: husité zpravidla vypalovali hrady pánů, kteří je po léta utiskovali, a kláštery, které po léta žily z bídy věřících, ne obydlí prostého lidu, jak bylo dosud zvykem.

Druhou složku tehdejší situace představovala Církev, ke které prostý lid kdysi vzhlížel s prosbou o ochranu před věčným prokletím, tak jako kdysi vzhlížel ke svým pánům o ochranu před světským útlakem. Jenže Církev sama se ocitla v podobné tísní jako šlechta. O zhýralosti církevních mravů bylo už dost napsáno i řečeno, ostatně již v letech 1545–1563 na zasedání tridentského ekumenického sněmu, který reformou církve vytvořil základy dnešní církve římskokatolické. Hlubší potíž byla v tom, že se tehdy obecná (a v tom smyslu *katolická*) církev stala Církví skoro výhradně kněžskou, zaměřenou na zajištění svých velmi světských výsad. Papežové – byli dva, pisánský koncil roku 1409 přidal třetího – mezi sebou vedli panské války a prostředky na jejich financování vymáhali nevybíravě na věřících. Vyšší církevní hodnostáři napodobovali nejpokleslejší mravy renesanční šlechty, i prostí kněží provokovali flagrantním chováním, které zapovídali věřícím jako hříšné.

Přesto prostý lid dál usilovně věřil. Byl zvyklý na arogantně amorální chování svých pánů, světských i církevních. Jenže tady už nešlo o morálitu, nýbrž o jeho věčnou spásu. Proto usilovně chtěl věřit Církvi – a tedy chtěl Církev věrohodnou. Viděno prizmatem víry se tu hrálo o věčnou spásu. Staletí církevního učení přesvědčila věřící, že jedině, co je ve stavu hříchu zachrání

před věčnými mukami, je boží milost, kterou Bůh svěřil Církvi, aby ji dál poskytovala věřícím ve formě svátostí oltářních, slova božího a vedení k bezúhonnému životu. Jako základní skutečnost, základní prožitek věřících se tu jeví hrůza z věčného zatracení, kterou umocňuje zpochybnění prostředků milosti. Copak Církev, která žije ve zjevném hříchu, může vést věřící k bezúhonnému životu? Copak může mít svátost oltářní před Bohem nějakou platnost, když ji podává kněz, který sám žije ve smrtelném hříchu?⁴² Copak slovo boží může spasit, když z něj Církev předává jen útržky v nesrozumitelném církevním jazyce? Odpovědí je tak zjevné *NE*, že k hrůze ze zatracení přistupuje úzkost o spasení. Do takových souvislostí potřebujeme zasadit události a osobnosti reformačního věku. Jak se to všechno přihodilo?

Začalo to nenápadně. Časy byly těžké. Mezi prostými lidmi, drobnými zemany, ale také třeba řezníky na Novém Městě pražském se začaly šířit překlady *Písma* v češtině, což byla tehdy *lingua vulgaris* čili jazyk prostého lidu. Přinášeli je kazatelé, často sami prostého původu, kteří konečně vkládali do prorockých slov to, co obyčejní lidé beze slov spíš cítili – že Církev, která žije ve světské nádheře a moci a cynicky využívá usilovné víry věří-

⁴² Česká kuriozita na okraj: věřícím se zdálo, že Církev jim upírá polovinu spásné svátosti, tedy víno čili krev Kristovu. Čeští badatelé (prý Jakoubek ze Stříbra) tehdy zjistili, že způsob vysluhování svátostí oltářní *pod jednou*, tedy věřícím jen chléb čili tělo Kristovo, vznikl až nedávno, ve třináctém století, a že pro něj není žádné opodstatnění v *Písmu*. Požadavek vysluhování *podobojí*, kdy věřící přijímají chléb i víno, ač původně okrajový, se stal symbolem požadované reformy církve a zastánci reformy si u nás vysloužili označení *podobojí* neboli *utrakvisté* – či prostě kališníci, lidé kalicha, jak je dodnes kreslí evangelický farář Zdeněk Šorm v Novém Městě na Moravě. Viz Kohák, E., *Hesla mladých svišťů*, Praha, Kalich 2000, passim.

cích, už není Církvi Kristovou. Lidé neznali latiny často poprvé slyšeli a někdy i četli evangelia, především Kázání na hoře v evangeliu Matoušově a Lukášově, a žasli. Nebylo tu nic z toho, v co je církev nutila věřit. Evangelium kázalo prostotu, pokoru, účinnou lásku k bližnímu. Jména mnoha lidových kazatelů jsme nikdy neznali, mnoho dalších ze vzdělanějších kruhů jsme dnes pozapomněli. Konrád Waldhauser, Jan Milíč z Kroměříže, Matěj z Janova, Jakoubek ze Stříbra, Jeroným Pražský, Jan Želivský, Jan Hus.⁴³ Ti všichni považovali to, co Bůh svěřil Církvi, za příliš cenné ke světskému promarnění.

Jan Hus byl jen jedním z nich. Byla to svým způsobem náhoda, že právě on se stal symbolem velikého vzepětí věřících. Jako rektor univerzity, teolog a nadšený češtinář se mohl stát jedním z oněch pozapomenutých. Jenže byl také kazatelem v Betlémské kapli, kde české chudiny – a brzy nejen té – ve svých kázáních předkládal pohled prizmatem evangelií. Nejen chudí, ale prostí čeští lidé, kteří žili v hrůze ze zatracení a v pochybách o účinnosti duchovní ochrany, kterou mohla nabídnout zesvětštělá Církev, slyšeli v Husovi prorocký hlas evangelií, ne hlas církevního *establishmentu*. Podle některých historiků se Hus stal *miláčkem* Prahy, ač to mi připadá nevhodné. Stal se něčím důležitějším – nadějí bedných. Stal se příslibem boží pomoci ve zhýralém světě. Král, který ve svém vleklém válčení se šlechtou vítal kritiku bohatých a mocných, ho zprvu podpořil. Jenže Hus nešetřil ani Církev. Nejenže kritizoval církevní učení a životní styl kněží, nýbrž napadal i kupčení s odpustky, ze kterého měl svůj podíl i král. Hus

⁴³ Velmi pěkný pohled na dobu Husovu poskytuje sborník *Mistr Matěj z Janova* (připravili K. Skalický a J. B. Lášek, Brno, L. Marek 2002), který mimo jiné podává svědectví, že reformátoři nebyli blouznivci, nýbrž lidé, kteří se vážně potýkali s teologickými otázkami.

ztratil královu ochranu a skončil před koncilem a na hranici.

Husovo odsouzení a postupná smrt měly skoncovat s kritikou stávajících pořádků církevních i světských v Království českém. Jenže stalo se něco nečekaného. Za Husa se postavili prostí lidé – nižší šlechta, svobodní sedláci, měšťtí řemeslníci i kupci, prostí venkovští kněží – všichni, kdo v Husovi zaslechli prorocký hlas naděje. Bylo to něco neslýchaného. Prostí lidé byli po celý středověk trpnou množinou dřičů, která vytvářela hospodářskou základnu pro stav církevní a stav šlechtický, tehdy výlučné subjekty dějin. Jenže práce tří generací lidových kazatelů, šířitelů *Písma*, a nakonec i kritických mistrů jako by v té dosavadní množině dřičů něco probudila. Když koncil dal upálit jejich Mistra Jana, byli lidé přesvědčeni, že jim vládne Antikrist a že Kristus již musí přijít. Povětšinou se ještě nebouřili. Vždyť brzy přijde konec světa. Scházeli se v poutích „na hory“, kde očekávali druhý příchod Kristův. Znepokojení páni trestali a zabíjeli. Lidé se modlili a umírali.

Kalich přetekl, když se po smrti krále Václava jeho bratr Zikmund, král uherský, pokusil získat českou korunu pro sebe. Zikmund, programový konsolidátor moci, se netajil úmyslem skoncovat s kacířstvím. Tehdy se Pražané chopili zbraní na obranu Mistrova slova a své naděje. Husovi stoupenci z nově založeného Tábora jim přišli na pomoc. V zemanu Janu Žižkovi našli hejtmana, který dovedl využít výhody lidového vojska a porazit rytířskou jízdu. Nejen jednou. Znovu a znovu. Husovým stoupencům se konečně dostalo zastání proti panské svévoli – a zároveň pověsti krvavých násilníků.

Násilí ovšem nebylo v českých zemích ničím novým. Již Karel IV. se v návrhu zákoníku *Majestas Carolina* marně pokusil omezit zvyk a právo šlechticů uřezávat uši či nosy svých poddaných. V panských válkách za vlády Václava IV. zámožní přední šlechtici jako Oldřich II.

z Rožmberka či nemajetní jako vladyka Jan Smil z Křemže beztrestně padělali darovací listiny a plenili sousední zboží, včetně královského kláštera Zlatá Koruna. Násilí bylo, jenže pokud bylo jednosměrné, nepůsobilo rozruch. Teprve když se oběti postavily na odpor, způsobilo to nemalý rozruch. Navíc zmatené situace bohatě využívali nejen lapkové, nýbrž také řada šlechticů. Ti se dovolávali náboženských rozepří k posvěcení své loupežné činnosti. Tak již zmíněný Oldřich II. přestoupil na katolickou víru, jeho protivník Jan z Křemže se stal kališníkem, u obou k této konverzi došlo bez viditelného dopadu na jejich chování. Oba plenili Zlatou Korunu. Každopádně lidé, ať katolíci či přijímající podobojí, kteří svou víru pravdivě prožívali, měli důvody k pochybám o účinnosti meče v její obraně.

Jedním z nich byl Petr, nám známý jako Chelčický, podle vývodů F. M. Bartoše vlastním jménem zeman Petr Záhorka ze Záhoří u Chelčic.⁴⁴ Chelčický byl samouk, avšak vedl teologické rozhovory s předními mysliteli své doby. Nic ho nevázalo k Církvi ani k univerzitě. Na rozdíl od Mistra Jana, který upřímně usiloval o očistu Církve, zemanu Petrovi šlo jen o čistotu života a čistotu víry. Vycházel výhradně z evangelií, pochyboval o ceně vzdělanosti a jednoznačně odmítal všechny světské nároky Církve. Víru chápal výrazně jako vztah společenství věřících s Bohem, její ovoce jen jako bezúhonný život podle evangelia. Ztotožnil se s husitskou kritikou Církve, avšak oddělil se od husitů, jak-

⁴⁴ Viz Bartoš, F. M., „Kdo byl Petr Chelčický?“, *Jihočeský sborník historický* 15, 1947, s. 1–8. – Petr Chelčický (nar. asi 1380–1390, zemřel asi 1460). Jeho hlavní díla vznikla mezi lety 1421 a 1443 – pro seznámení viz jeho *Sieť viery pravé* (výňatky vydal E. Petrů pod názvem *Ze sítě víry*, Praha, Československý spisovatel 1990); životopis a výklad viz Boubín, J., *Petr Chelčický*, Praha, Vyšehrad 2005; nebo starší práci A. Míky *Petr Chelčický*, Praha, Svobodné slovo 1963.

mile sáhli po meči na obranu své pravdy. Zjevně nebyl sám. Tak jako Panská jednota násilným prosazováním autority šlechty a Církve přesvědčovala Husovy dědice o nutnosti obrany, tak násilí, které rozpoutala husitská obrana, je přesvědčovalo o nutnosti nenásilí.

Takové jsou opěrné body až trapně známého příběhu. Zapojení prostého lidu do věcí veřejných na obranu kalicha mohutně přispělo k rozšíření činné *polis* země a také k prudkému rozvoji češtiny na úkor akademické latiny i městské němčiny. V bojích na obranu kalicha vzniklo společenství poznamenané vědomím sounáležením, zrozené z památky slavných vítězství nad křižáky, ze sdíleného jazyka i sdíleného poslání hájit víru, kterou zastupoval znak kalicha. Ne bezdůvodně se mnozí historikové domnívají, že právě tady se objevují zárodky novodobého *českého národa*.

Zároveň vznikala ovšem v zemi patová situace. Panská strana, převážně katolická, nemohla prosadit staré náboženské ani feudální pořádky proti vzdornému lidu. Stejně tak radikální husitská strana nemohla prosadit své představy o nové pravé víře. Mohla je jen ubránit pro sebe, alespoň pokud si podržela spojenectví s pražskými husity. Městským husitům byl kalich stejně drahý, avšak na rozdíl od polních vojsk a venkovských věřících města přímo pociťovala ekonomický a sociální dopad rozvratu. Městští husité nechtěli popřít svou víru, ale chtěli přece jen žít trochu normálně, ne ve věčném boji. Bylo jen otázkou času, kdy jim katoličtí páni nabídnou toleranci kalicha výměnou za smír v zemi. Došlo k tomu v roce 1434, deset let po smrti hejtmana Žižky. Již na konci května toho roku spojená vojska katolických pánů a městských husitů porazila táborská vojska v bitvě u Lipan. Pro historiky, kteří se ztotožňují s táborským hnutím, to byla národní tragédie srovnatelná s Bílou horou nebo s Mnichovem.

Opravdu? Nepochybně stoupenci Tábora to tak proží-

vali. Jenže Pražané podobojí, kteří se ve jménu smíru v zemi spojili s katolickými pány – včetně Jana Rokycany a jeho žáků, silně ovlivněných Petrem Chelčickým –, se zřejmě nepovažovali za zrádce husitské věci. Jejich rozhodnutí i další jednání nasvědčují, že věci viděli jinak. Katolické straně šlo o prosazení jediné víry pravé, té katolické. Tábořská strana to chápala stejně jednoznačně, jde o prosazení jediné víry pravé, té husitské. Žákům Petra Chelčického nešlo o prosazování žádné víry pravé. Šlo jim o svobodné slyšení slova božího a o život v míru, prostotě a čistotě srdce. Odmítali všechny světské nároky víry, včetně nároku na ideový monopol prosazovaný světskou mocí – a v mezích tehdejší představitosti jednali podle toho.

Po porážce u Lipan skutečně nedošlo ke katolické normalizaci země jako po Bílé hoře. Husitské frakce se již v počátcích reformace shodly na společném programu kompaktát, která zaručovala přijímání podobojí i svobodu kázání slova božího, a předložily jej ekumenickému sněmu v Basileji. Po předchozích porážkách čtyř křížových výprav husity sněm nabídku přijal. Dohoda, tzv. Basilejská kompaktáta, uznávala husitské zvláštnosti ne jako víru pravou, nýbrž jako také shodné s vírou pravou. Věk nespěchal, ale po čtyřiceti letech zemský sněm užil kompaktáta jako základ náboženského smíru, který zajišťoval rovnoprávnost katolického a utrakvistického vyznání, podle dodatku z roku 1512 prý „na věčné časy“. Papež Basilejská kompaktáta nikdy neuznal a věčné časy v tomto případě vydržely jen sto osm let, avšak české země se pro několik generací staly evropským unikátem: zemí, ve které základem sociální soudržnosti nebyl ten či onen názorový monopol, nýbrž názorová pluralita, jakkoliv omezená. Možná ne husitská víra, nýbrž uznání plurality jako legitimního způsobu soužití bylo největším výdobytkem bájně, bohatýrské *doby husitské*.

Tak že by přece *zrod národa českého z husitského chorálu*? To sotva. Ano, v průběhu šestnáctého století vzniklo v českých zemích společenství vědomé sounáležitosti, které dnes označujeme slovem *národ* v moderním smyslu. Není ani zcela nepřesné domnění, že toto společenství vzniklo *z víry* ve smyslu vážného, poctivého hledání smyslu života a dějin, a že umíralo na lhostejnost a nezájem. Ovšem daleko přesnější by bylo, kdybychom řekli, že naše první národní společenství vzniklo *z plurality víry*, ne z věroučného monopolu. Právě mnohotvárnost, prvotně nepřijatelná, avšak nevyhnutelná, nutí věřící k zamyšlení nad svou jedinou Pravdou – která se již svým mocenským nárokem stává nepravdou. Vlastní živá Pravda, pravda boží, je vždycky víc než ten či onen soubor vět, ve kterém se ji lidé snaží uvěznit. Až příliš lidská slova mohou k Pravdě poukazovat, nemohou sama Pravdou být. Kdyby husitská revoluce skončila jednoznačným vítězstvím táboritů a nastolením jediné Pravdy Husovy, přestala by ta být živoucí Pravdou a stala by se zkamenělou arogancí moci. Bylo by tomu nejinak, pokud by revoluce skončila jednoznačným vítězstvím Panské jednoty. Pravda žije v dialogu, a ten předpokládá pluralitu. Vlastním nechtěným vítězstvím husitské revoluce bylo to, že neskončila „vítězstvím“, nýbrž pluralitou, která vede a nutí k dialogu v rámci společenství *všech* věřících.

Basilejská kompaktáta a jejich uzákonění v Kutnohorské dohodě tak zabudovala neredukovatelnou pluralitu do české společnosti. Král Jiří, jeden z mála středověkých vladařů, který si cenil dobra své země víc než prospěchu vlastního či svého rodu,⁴⁵ spravoval zemi s pečlivou nestranností, podle litery i ducha Kutnohorského

⁴⁵ Tento úsudek zakládám zčásti i na tom, že se Jiří nesnažil prosadit jednoho ze svých nepřiliš schopných synů na český trůn. O době Jiřího píše Rudolf Urbánek – *České dějiny*, díl 3: *Věk poděbradský*

smíru. Zároveň tím, že ač úzkostlivě šetřil rovná práva obou vyznání, uznaných Basilejskými kompaktáty, přesto vystupoval proti Jednotě bratrské, plnil svůj neveřejný korunovační slib o nešíření kacířství. Měl ovšem i jiné starosti. Podědil zemi zpustošenou dlouhými válkami. Vzдор všemu v ní obnovil politickou i ekonomickou stabilitu, a dokonce začal znovu razit poctivé pražské groše. Musel přitom svádět panskou válku s odbojnými katolickými pány sdruženými v Jednotě zelenohorské. Dnes ho Evropská unie považuje za jednoho ze svých prvních předchůdců pro jeho návrh mírové unie křesťanských panovníků. Svým způsobem představuje tento *král dvojího lidu* jeden z opravdových vrcholů české reformace.

Nejen on, nýbrž také Jednota bratrská, o jejíž slučitelnosti s Basilejskými kompaktáty pochyboval. Ta vznikla v druhé polovině patnáctého století jako náboženské společenství, od roku 1467 s vlastními duchovními. Podnět k založení dala skupina posluchačů týnského kazatele Jana Rokycany. Pod vlivem myšlení Petra Chelčického se původně chtěli stáhnout ze světa, jenže dialogu se světem se vyhnout nemohli. Postupně překonali Petrův odpor ke vzdělání a vytvořili systém lidového školství, v tehdejší Evropě jedinečný. Pro své věřící vytvořili i systém sociální podpory. Naučili se žít se světskou mocí, ač dále jednoznačně odmítali jakékoliv mocenské nároky Církve. Jednota bratrská se v průběhu šestnáctého století stala církví výrazně biblicky orientovanou a potvrdila to vydáním úplného nového překladu Bible, *Starého i Nového zákona*, z původních jazyků. Právě čeština *Kralické bible* posloužila jako pokladnice vytríbeného jazyka pro úsilí o jazykovou obrodu v devatenáctém století.

(Praha, ČSAV 1962) a další. Podrobná práce Otakara Odložilíka *The Hussite King* mohla vyjít jen anglicky v exilu (New Brunswick, Rutgers University Press 1965).

tém století. K tomu dala Jednota světa svého posledního biskupa, Jana Amose Komenského. Stala se především výrazně českou církví, jejíž svěcení pochází přímo od Ducha svatého, bez zprostředkování Římem.⁴⁶ Mnoha současníkům se tehdy zdálo, že zatímco ve společnosti jako celku víra jako by zevšedněla, v Jednotě bratrské přezívala víra živá.

K pluralitě ovšem přispěla také obroda katolicismu. V oněch dávných dobách ještě nikdo nedal Husovi otevřeně za pravdu, avšak tridentský ekumenický sněm se nejen výrazně vymezil vůči protestantismu, nýbrž také se účinně vypořádal s neřády v církvi, které posloužily

⁴⁶ Z pohledu věřícího jednoho vyznání bývají i jiná vyznání čitelná, z pohledu dnešního českého ateismu se pluralita církví jeví jako zmatek. Není tomu zcela tak. V předvečer reformace *církev* v českých zemích znamenala obecnou (či etymologicky *katolickou*) křesťanskou církev. V rámci této církve vymezili svůj prostor stoupenci Husovi, obecně *kališníci* nebo *utrakvisté*, lidé, kteří přijímali večeři Páně *pod obojí způsobou*, tedy chléb i víno. Tím vymezili druhou část církve jako církev *pod jednou*. Husité se tak mohli považovat prostě za *církev v Čechách*, tak jako se angličtí „anglikáni“ považují za *církev v Anglii*, se svými zvláštnostmi. Bratří Jednoty bratrské vysvěcovali své vlastní kněží nezávisle na Římu, a tak se stali odlišnou křesťanskou církví. Pak velkým sněmem tridentským v letech 1545–1563 stoupenci vnitrocírkevní reformace vymezili církev vůči protestantismu a vytvořili základ dnešní církve římskokatolické. Jedno možné rozlišení množiny „církví a náboženských společností“ by mohlo odlišit církev, které se zrodily z úsilí o obrodu středověké obecné (čili *katolické*) křesťanské církve (církev římskokatolické, husitské, luterské a anglikánské), a seskupení, která vznikla z úsilí o nahrazení až příliš světské církve *společenstvím víry*, či obrazně, chrámu synagogou (církev bratrské a reformované, ke kterým se počítá i dnešní dědička Jednoty bratrské, Českobratrská církev evangelická). Naše Církev československá husitská, která se odštěpila od církve římskokatolické po roce 1918 na protest proti prorakouské orientaci tehdejší římskokatolické církve, by podle tohoto historického dělení opravdu patřila s dávnými utrakvisty mezi církve usilující spíš o obrodu než o nahrazení církve. Ovšem i jiná třídění než toto historické mohou být oprávněná a užitečná.

jako podnět k reformaci, tedy provedl vlastní vnitrocírkevní reformaci. Došlo k obrodě kněžské morálky, ale také k obrodě katolické vzdělanosti. Jezuité čili Tovaryšstvo Ježíšovo představovali nový proud, který se vyrovnal rozkvětu renesanční vzdělanosti v severských zemích. V Praze založili jezuité v roce 1556 v Klementinu akademii s výukou teologie a filosofie.

České země se podílely na renesančním rozkvětu celé Evropy, v českém případě dále umocněným pluralitou, která měla své kořeny ještě na konci středověku v Kutnohorském smíru. Podobně jako v případě Holandska, poměrná svoboda vyznání v Českém království vábila do země lidi z celé Evropy, kteří přispívali svým nadáním i pílí. Josef Pekař ve své *Bílé Hoře* poukazuje, že došlo i k přílivu cizinců – zvláště německých luteránů do severních Čech a na Moravu. Nepochybně, avšak zároveň probíhal mimořádný nárůst české vzdělanosti, všech druhů české literatury, českého vědění i umění. Vznikala i česká státní správa namísto dosavadní latinské a čeština se uplatňovala i jako jazyk diplomacie a obchodu. Češi, jako Kryštof Harant z Polžic a Bezdružic, cestovali do Svaté země a vyprávěli o tom. Český život a živel v zemi rozkvétal a sílil.

Strach z plurality je vždy náznakem slábnoucího sebevědomí, a české sebevědomí sílilo. Když císař Rudolf II. vydal v roce 1609 svůj Majestát s plnou svobodou vyznání i pro lid poddaný i pro Jednotu bratrskou, do popředí vystoupil už nejen náznak rodícího se národa, nýbrž český národ v plném moderním smyslu.

Stavovské povstání v roce 1618 bylo nejen následkem dlouhodobé frustrace českých evangelíků z jednostranné náboženské politiky Vídně, nýbrž také výrazem sebevědomí českých stavů. Porážka na Bílé hoře pro ně představovala hluboké národní trauma, ač ne proto, že by katolický ideologický monopol nahradil evangelický. Smyslem povstání, na němž se podílelo i několik kato-

lických pánů, nebylo prosazení protestantismu, nýbrž záchrana volnější pluralitní společnosti před centralismem. Podstatou traumatu bylo to, že mocenský monopol víry i života nahradil pluralitu předešlých dvou století. Porážka znamenala konec renesančního národa spolu se vším, co jej tvořilo, s volností osobních vztahů, s evangelickou zbožností Jednoty bratrské, ale také s renesančně liberálním katolicismem údobí plurality.

Moc kazí, pravil anglický lord Acton, *a absolutní moc kazí absolutně*. Není důvodu k domnění, že moc duchovní by měla být výjimkou či že by české katolictví neutrpělo svým postavením duchovního monopolu ve službách absolutní moci.⁴⁷ V českých dějinách už tomu tak bývá. Základem naší totožnosti na křížovatce dějin je pluralita. Výrazné myšlenkové proudy ji obohacují, pokud se jeden z nich nedostane k neomezené moci. Pak ničí, pokud jej porážka nepoučí a nevrátí k dialogu. Bylo tomu tak s táborským křídlem husitské revoluce, které teprve po porážce u Lipan vstoupilo zpět do plodného dialogu. Stalo se tak od té doby i dalším hnutím až do našich dní.

Bílá hora znamenala nejen nástup katolicismu k neomezené moci, nýbrž také volné pole pro císařovo rozhodnutí zbavit se českého problému jednou provždy. Politiku, kterou sledoval, jsme o tři sta let později označovali jako *normalizaci* – soustavné prosazení myšlenkového a mocenského monopolu, který vládnoucí moc považuje za normální a normativní zároveň. Násilná změna víry ovšem může potlačit víru starou, těžko však vzbudit nadšení pro víru novou. Čeští poddaní se

⁴⁷ Tímto námětem se zabýval exilový autor Vilém Hejl v historickém románu *Zásada sporu* (Toronto, '68 Publishers 1979). *Locus classisus* představuje práce francouzského historika Ernesta Denise *Konec samostatnosti české* (Praha, F. Šimáček 1909) a *Čechy po Bílé hoře* (Praha, Šolc a Šimáček 1903). Pro české historiky to byl dlouho příliš bolestný námět.

podřídili, ale nenadchli.⁴⁸ Vylvlastnění šlechtických politických vrstev a vypuzení středostavovské inteligence, evangelického kléru i zemanských autorů připravilo zemi o lidi schopné ji vést. Vynucená změna víry ji z velké části připravila o lidovou spontaneitu či dnešním pojmoslovím, o aktivní občanství, které bylo její oporou od dob husitské revoluce.

Zoufalý hospodářský stav českých zemí po třicetileté válce se časem pomalu, zoufale pomalu, ale přece vylepšil. Pozvolna se mezi poddanými začala rodit i nová barokní religiozita, s hluboce procítěným mariánským kultem a vypjatým kultem Jana z Nepomuku. Leč sto let po Bílé hoře bychom těžko hledali známky onoho sebevědomého národa, který se v českých zemích vytvořil z náboženské plurality v šestnáctém století. Ne, neznamená to *finis Bohemiae*. Kdesi hluboko v lidské paměti setrvávají ozvuky morálního vzepětí reformace. Přesto nový český národ nevznikne setrvačností, jako pokračování renesančního národa, ať již byl, jaký byl, ani z poddaného lidu doby barokní. Vznikne a udrží se jen vědomým úsilím, vědomým hledáním smyslu, který chceme dát své novodobé totožnosti. *Finis Bohemiae* by nadešel, jen pokud bychom přestali řešit otázku *Co to znamená být Čech?*

⁴⁸ Evangeličtí historici obvykle zdůrazňují úlohu tajných evangelíků pro zachování souvislosti dějin. Zachovat víru v době, kdy jen vlastnictví Bible mohlo znamenat konfiskaci gruntu a odsouzení na galeje, představovalo veliký morální výkon. To, že i po sto šedesáti letech útlaku a vzdor všemožným překážkám vzniklo v Čechách a na Moravě po vyhlášení tolerančního patentu na padesát „tolerančních“ sborů, svědčí o síle víry někdejší Jednoty bratrské. Viz výbornou, čtivou monografii Evy Melmukové *Patent zvaný toleranční* (Praha, Mladá fronta 1999, zejména s. 176–180). Jenže skutečností také je, že zázrakem, úsilím a milostí boží přežívší hrstka věrných ovlivňovala českou společnost až do osvobození v roce 1918 spíše drobnou prací svých členů než vystupováním svých církví ve věcech veřejných.

Druhá kapitola

Rozum a romance národa

Navzdory vši bohatýrské romantice Žižkových válečných vozů v podání Aloise Jiráska a Mikoláše Alše i navzdory komornímu půvabu renesanční Prahy větší na soudobých autorů umísťuje vznik českého *národa* v novodobém smyslu slova do dob podstatně pozdějších, nejčastěji na přelom osmnáctého a devatenáctého století.⁴⁹ To byla doba velikých změn, především velké demokratické revoluce osvícenců a jejich žáků po celé Evropě. Souběžně to byla i doba napoleonských válek. Demokratický vzestup dosud němých dřičů ke slovu ve věcech veřejných spolu s vášnivým válečným vlastenectvím poskytovaly jak předpoklady růstu národního povědomí, tak živnou půdu pro nacionalismus. Podobně jako v dobách náboženských válek nově osvobození *ujařmení* se vymezovali jak proti svým bývalým pánům, tak proti odlišným společenstvím svých ještě nedávno bližních. Současníkům se tehdejší války, dnes zdánlivě primitivní, jevily jako výrazně apokalyptické. Čírým běsněním nahrazovaly pozdější ničivou vojenskou techniku a prokazovaly, že v afektu lze zabíjet i předovkami, spálenou zemí stejně jako výkonnou traskavinou. Strážlivějším pozorovatelům se tehdejší vášnivé válčení jeví nejčastěji jako generální zkouška pro totální nasa-

⁴⁹ Podrobnější pozadí čtivě a informovaně poskytně již citovaná práce Miroslava Hrocha *Na prahu národní existence*.

zení pozdějších válek, které udělaly válku z dvacátého století.⁵⁰ Na takovém rozbouřeném pozadí se rodila nová Evropa, Evropa národů.

V osmnáctém století se ovšem také válčilo, jenže barokní války bývaly záležitostí poměrně malých profesionálních sborů. Zvláště v českých zemích bychom v dobách baroka těžko hledali obvyklé znaky novodobého národního povědomí, jaké vzniká s lidovými armádami. Vzpomínky na anachronický exkursus *lidu kalicha* do čehosi jako novodobá národní existence, založená na povědomí sounáležitosti, jako by se rozplynuly v žáru protireformace. To se ukázalo bolestně již v roce 1781, kdy císař Josef II. vydal svůj *toleranční patent*. Pravda, nebyl to patent vůči jinověrcům zvláště vstřícný. Čeští evangelíci přece jen patřivali k zásadním odpůrcům habsburského centralismu a ideového monopolu. Přesto v osvěcenské Evropě bylo císaři mezinárodně trapné, že jeho říše dál potlačuje názorovou odlišnost. Nabídl tedy toleranci, ovšem co možná omezenou. Tajní evangelíci se nesměli hlásit ke kdysi živelné *bratrské konfesi*, jen k stabilizovanému vyznání augsburskému nebo helvetskému,⁵¹ tedy k církvi luterské nebo reformované. Takovou oklikou se jen hrstka věrných přihlásila k víře svých předků.⁵² Přesto toleranční patent v příslibu a náznaku představoval svítání kýžené náboženské svobody.

⁵⁰ Patočka, J., *Války XX. století a XX. století jako válka, šestý esej* v knize *Kacířské eseje o filosofii dějin*, v: *Sebrané spisy Jana Patočky*, sv. 3, *Péče o duši III*, Praha, OIKOYMENH 2002, s. 117–131.

⁵¹ Zájemci o teologické pozadí najdou čtyři tehdejší evangelická vyznání, augsburské (luterské), bratrské, helvetské (reformované) a české, v cenném sborníku *Čtyři vyznání*, který se podařilo vydat tehdejší Komenského evangelické bohoslovecké fakultě v roce 1951.

⁵² Zevrubný a čtenářsky dostupný přehled doby toleranční i předcházející poskytuje Eva Melmuková v již zmiňované práci *Patent zvaný toleranční*.

Leč doba i země se změnily. Nejpozději ve třetí generaci po Bílé hoře se české země obecně vrátily ke katolické víře a zvyklostem, a zdaleka ne jen povrchně. K někdejší *víře otců* se po tolerančním patentu hlásili jen dlouze a těžce zkoušení tajní evangelíci. K obrození reformace, tedy k masovému odvratu od katolické církve, již nedošlo. K tomu osvícenství přineslo spolu s náboženskou svobodou i určitou náboženskou lhostejnost. Náboženské otázky a odpovědi ztratily pro většinu obyvatel onu osobní naléhavost, kterou jim přikládala doba reformace. Česká veřejnost vnímala „slavnou dobu husitskou“ spíše jako zdroj metafor a vlasteneckých vyprávění, tedy jen jako další legendu, ne jako znovuzrozenou víru.

I proto by bylo obtížné vyvodit příliš velké důsledky ze souvislosti mezi národem, který se v českých zemích začal tvořit v prvních desetiletích devatenáctého století, a někdejšími lidem husitským, Jednotou bratrskou a *druhým lidem* krále Jiřího. Ač mnozí evangelíci to dodnes pocíťují bolestně, v počátcích našeho novodobého národního osvobození byly naše země skutečně barokně katolické, byť již také protkané nitkami raného osvícenského modernismu. Závoj zapomnění zakryl někdejší vzepětí víry dob reformačních. První generace našich národních buditelů nemohla *probudit* husitské bojovníky jako blanické rytíře, či méně obrazně, *probudit* někdejší reformační protonárod. Nebylo co budit. Bylo třeba novodobý český národ teprve vytvořit ze zlomků rozporuplných vzpomínek a vášních, leč nejasných nadějí. Bylo třeba tvořit.

Po přeryvu tradice, který představovala nejprve doba husitská, pak znovu doba pobělohorská, mohli raní buditelé čerpat jen ze zdrojů své doby, zdrojů *věku rozumu*, *věku romantiky*, a především a postupně nejvýrazněji *věku pokroku*. Jen tak mohli nastínit strukturu otázek a odpovědí nově se probouzející české národní totožnosti. I v tomto smyslu je idea českého *národa* skuteč-

ně moderní, navzdory dlouhým dějinám české státnosti a etnického propojení českého obyvatelstva v zemi. Zrodila se spolu s myšlenkou osvícenské modernity a vykazuje s ní společné rysy, především představu morálního a hmotného *pokroku*, který se před lidstvem otevírá, když ostrí rozumu prořízne pavučiny návyku a tradice.

Ovšem podnětem pro vznik výrazně národního společenství v českých zemích nebyla jen myšlenka, nýbrž zároveň dramaticky nová demografická skutečnost. Snad nejzákladnější předpoklad národního obrození vytvořil bezděky osvícený císař Josef II. svým brkem. Možná nechtěně jím rozpoutal demografickou revoluci dalekosáhlejší než dobové výdobytky zbraní či múz. Protože okázalá zastaralost rakouské říše byla již mezinárodně trapná ve věcech sociálních stejně jako náboženských, Josef II. v roce 1781 – tedy v roce, kdy v britských koloniích v severní Americe zvítězila demokratická revoluce –, konečně řadou zákonných úprav zrušil nevolnictví a upravil podmínky přetrvávajícího poddanství a roboty.

V českých zemích do té doby představovala plnoprávnou *polis* zúčastněných občanů poměrně nepočetná barokní aristokracie s lidmi na ní závislími. Ta mluvila skoro výhradně německy a až na několik výjimek byla pochopitelně konzervativní. Šlo jí přece a především o zachování svého výsadního postavení, zaštitěného představou *tradičních zemských práv*. Podpisem, který osvobodil nevolníky, císař vytvořil v českých zemích demografický základ pro potenciálně odlišnou *polis*, tentokrát národ prostých lidí, kteří mluvili většinou česky. Ve středu jejich zájmů už nebyla tradice, nýbrž právě změna, ne pouze osobní, nýbrž zásadní, strukturální změna v postavení jejich stavu a jazyka v uspořádání země. Svým podpisem císař vytvořil v příslibu

a náznaku revoluční situaci jako živnou půdu pro jiskru myšlenky *národa českého*.

Byla to ovšem situace, která vyrůstala postupně z řady neúspěšných povstání. Stavovské povstání roku 1618 s tragickým koncem na Bílé hoře bylo jen jedním z nich. Po každé porážce císařové dále omezili práva a výsady vzbouřenců. Tak došlo k tomu, že ve druhé polovině osmnáctého století již jen vyšší šlechta a několik zámožných měšťanů představovali aktivní *polis* českých zemí. Mnozí z nich byli potomky španělských a italských dobrodruhů, kterým císař uhradil dlužný žold konfiskovanými statky českých pánů po Bílé hoře. Tito noví vládcí země potřebovali český venkovský lid jako levnou pracovní sílu, avšak zřídka pro něj měli hlubší pochopení. Ukázalo se, že neměli ani příliš silný pocit věrnosti k císaři či tehdy císařovně Marii Terezii. Přesto právě oni byli po léta představiteli českých zemí a určovali, co je v jejich zájmu. Není divu, že na přelomu osmnáctého a devatenáctého století se české země z vnějšího pohledu jevily jako hluboce konzervativní a jako německé, jako nedílná součást německé kulturní oblasti nanejvýš s nedůležitou jinojazyčnou menšinou venkovanů a městské chudiny.

Tato údajná *menšina* ovšem co do počtu daleko přesahovala aristokratickou barokní *polis*. Dlouho na tom nezáleželo. Venkované byli skoro všichni právně i zvyklostmi majetkem toho či onoho majitele panství. Bez jeho svolení se nemohli ženit či vdávat, stěhovat, dát syna na studie či jakkoliv vystupovat jako svobodní občané.⁵³

⁵³ Dobové označení bylo *Leibeigenschaft*, doslova tělesné vlastnictví. Pánu náležela nejen práce jeho nevolníka, nýbrž jeho *tělo*, tedy všechny život. Nevolník se nemohl stěhovat, ženit, vzdělávat či jinak měnit své postavení bez povolení vrchnosti. Ač to rmoutilo našeho velkého historika Palackého, nevolnictví u nás nezavedli Habsburkové, nýbrž postupně již čeští stavové ve druhé polovině patnáctého století. Snad proto potomci legendárních husitů neprojeвили valný zájem

Majitel panství pro ně představoval zákon, soud i porotu – bez odvolání. Pochopitelně tato bezprávná populace sdílela společné rysy rabů po celém světě – povolná, pasivní, vzdorovitá a zároveň smířená se svým údělem. Ačkoliv velká většina z nich mluvila česky, těžko bychom je považovali za Čechy v jiném než čistě etnografickém smyslu slova.

Toto složení – početně omezená, silně konzervativní a převážně německá *polis*, a pasivní, početný, převládající český, avšak převážně netečný lid – z velké části určovalo charakter země. Církev tu hrála dvojí úlohu. Na jedné straně byla hlavní oporou celého systému výsad, na kterém se sama podílela. Zároveň však se snažila oslovit své věřící a ty vést, ať už k věčné spáse nebo k světské poslušnosti, a k tomu musela užívat jejich jazyka a s nimi i žít. Na vyšších úrovních Církev proto podporovala přežívající pozdněfeudální uspořádání, avšak na úrovni farností, v kázáních, kancionálech a modlitebních knížkách zachovávala český jazyk v rozporu s německým pojetím země. Byla to křehká rovnováha.

Tuto rovnováhu narušil císař Josef II., když osvobodil nevolníky a prosadil alespoň náznaky nezávislé moci soudní s možností odvolání. *Pan justiciár*, vybavený náznaky této moci, představoval po josefínských reformách nový prvek moderní racionality na svobodných statcích. Sedláci – pokud by si dovolili takovou opovržlivost – se na něho mohli obrátit i ve sporu se samotným pánem. Pochopitelně návyk mnoha generací byl v praxi dlouho silnější než nové úpravy. Přesto společnost, která nyní zahrnovala nejen tradiční aristokratickou *polis*,

o obranu své víry v roce 1620. Nevolnictví u nás přetrvalo až do roku 1781, jeho dozvuky, poddanství a robota, až do roku 1848. Poslední zbytky nesvobody, např. náboženská omezení, přetrvaly až do pádu ministra vnitra A. Bacha v roce 1860. I takové bylo staré Rakousko.

nýbrž i daleko početnější prostý lid, byla svou podstatou daleko demokratičtější v určitém populistickém smyslu. Tuto populistickou demokratičnost tak dostal do vínku i rodící se český národ. Ačkoliv se následek neprojevil okamžitě, císař tu místo konzervativní, německy mluvící a privilegované *polis* vytvořil potenciální jazykově českou většinu, v podřadném postavení a se zájmem o změnu. Bylo jen otázkou času, kdy tato většina překoná návyky poddanství a nače usilovat o své místo na slunci.

Trvalo skoro dvě generace, než se někdejší poddaní naučili vnímat sami sebe jako císařovy svobodné a rovnoprávné občany. Nepomohlo ani to, že Josefovi nástupci nesdíleli jeho radikální názory a snažili se všemožně přibrzdit vývoj, který rozpoutal. Přesto si synové a vnuci někdejších nevolníků postupně uvědomili své nové postavení. Byli mladí, vzdělaní – ovšem v německých školách, jiných nebylo – a připravení zaujmout úlohu vzdělanců ve společnosti. Místo toho jako Češi narazili v zemi, ve které vedoucí úlohy zastávali se vši samozřejmě Němci. Jejich otcové, připoutaní dřinou k půdě, si své podřadné postavení snad ani neuvědomovali. Noví mladí vzdělanci je tvrdě prožívali. Někteří to řešili poněmčením, ostatně celkem pochopitelně. Němčina byla jazykem úspěchu a výsad. Jiní se rozhodli usilovat o plnoprávné postavení nejen pro sebe, ale také pro svůj rodný jazyk, který v průběhu skoro dvou století vymizel z úřadů, škol a salonů. Naši buditelé tak představují dvojí výběr. Za prvé to byli lidé z roubenek, ne z paláců. Za druhé to byli lidé, kterým nešlo jen o osobní prospěch, nýbrž o náš společný zájem. Novodobý český národ tak dostal do vínku od svých buditelů sklon k demokracii a k solidaritě, sociálnímu svědomí.

Snad v tom je výrazný rozdíl mezi lidovým, poněkud populisticky demokratickým, sociálně citlivým českým obrozením, a národním obrozením v Polsku či v Maďar-

sku, daleko výrazněji aristokratickým a konzervativním. Důvodem tu zas může být daleko víc demografické složení než kulturní dědictví či jakási údajná „národní povaha“. Poláci i Maďaři vstupují do novodobých dějin jako *Herrenvolk* v Patočkově smyslu národa, jehož tón udává aristokracie, která je přednostní nositelkou národní myšlenky. Taková aristokracie pochopitelně usiluje především o podržení svých tradičních privilegií, a tak je přirozeně konzervativní. Národní vzpoury proti habsburské nadvládě v Polsku a v Maďarsku představovaly zásadně konzervativní protest šlechty proti omezování výsad, jaká znamenala jakákoliv práva nově udělená císařem jejich poddaným. Maďarští vlastenci bojovali za práva Maďarů – a tak zároveň proti občanským nárokům svých slovenských, rumunských či jihoslovenských poddaných. Po dosažení nezávislosti jejich státy vykazovaly předsudky a preference privilegovaných, jak v Maďarsku za admirála Horthyho, tak v Polsku maršálka Piłsudského. Vzдор všem nedostatkům tehdejší každodennosti si ideál Masarykova Československa zachoval znaky svého sociálního a lidového původu, v dobrém i ve zlém.

Jan Patočka mnohokrát poukázal na to, že rodící se česká společnost na konci napoleonských válek postrádala aristokracii, která by ji učila hrdosti. Stejně dobře bychom ovšem o ní mohli říci, že nebyla zdaleka tak zatížená aristokracií, od které by pochytila velkopanské manýry, ať v dobrém či ve zlém. Evangelická domácnost šlechta se po vítězství Habsburků z velké části stala obětí konfiskací, zapadla do chudoby či se rozptýlila po světě. Na počátku devatenáctého století byla v českých zemích šlechta lidu cizí. Mluvila skoro výhradně německy, rodové kořeny měla často ve Španělsku či v Itálii, a tak málokdy cítila hlubší vazby ke svým poddaným. Bylo tu ovšem několik zářných a čestných výjimek, opravdových šlechticů ducha, kteří mohutně

přispěli k povznesení národa. Těm všechna čest a úcta. Přesto vcelku neměla od poloviny devatenáctého století šlechta jako stav většího významu pro národní tužby nové *polis*. Nositeli národní myšlenky se stali prostí lidé. I ti, kdo udávali tón nového národního společenství – inteligence, spisovatelé, novináři, básníci –, byli nejčastěji synové sedláků a řemeslníků, usilující o průlom k novým příležitostem ne již ve jménu *odvěkých práv a výsad*, nýbrž ve jménu rozumu, ve jménu svobody a rovnosti – a stále výrazněji také ve jménu pokroku.

Prvním úkolem těchto *budovatelů* – či snad přesněji *tvůrců* – našeho novodobého národa byla obnova jazyka a tvorba kulturních statků, které by zapojily nižší měšťanské vrstvy do jejich úsilí. To znamenalo především oprášit češtinu, která se zachovala v dlouho zakazované *Bibli kralické*, a začít ji užívat mimo kuchyň, státek a dílnu. Proto i měšťanský bál s tanečním pořádkem v češtině byl vlasteneckou událostí. Od takových skromných počátků dokázali raní buditelé v podstatě v rozpětí dvou generací vytvořit literaturu, vědu (včetně důmyslného chemického pojmosloví), divadlo, kterému posloužila i loutková divadla, a tisíce dalších stavebních kamínek kulturní totožnosti. Byl to zázrak, možný snad jen proto, že nadšení mladí vlastenci mohli čerpat ze zapomenutého kulturního pokladu, který vytvořila dvě staletí pluralitní společnosti před dvěma sty lety. Ačkoliv se tu rodil nový národ, Václav Matěj Kramerius⁵⁴ mohl vydávat řadu starých českých prací, od traktátů po cestopisy, které původně vyšly ještě před Bílou horou.

⁵⁴ Dnes opomíjený dělník na vinici národního obrození Václav Matěj Kramerius (1756–1808), známý starším čtenářům z Jiráskova *F. L. Věka*, vydával nejen své c. a k. privilegované (tj. povolené) *Pražské poštovské noviny*, později nazvané *Krameriovy c. k. vlastenecké noviny*, nýbrž také úctyhodnou řadu vzdělávacích i kratochvilných

Do bouří „jara národů“ v roce 1848 byli vlastenci s tímto úkolem podstatně hotovi. Někdejší mlčící masa nevolníků, která představovala dvě třetiny českých obyvatel, se přetvořila jako *polis* a jako moderní *národ* se vším všudy. Měla svou sdílenou památku velikých činů, byť zčásti fiktivní,⁵⁵ měla v současnosti sdílenou domovinu a jazyk a do budoucna představu svého úkolu. Tento úkol, v příkrém protikladu s romantickým úsilím o zachování a obnovu dávné slávy, vycházel z osvícenského přesvědčení o nových rozhledech rozumu. Představoval úkol vymítání zatuchlých pavučin tradice a výsad ve jménu svobody a spravedlnosti. Či snad přesněji bychom jej mohli označit jako úkol jejich vymítá-

tisků, včetně populárních prací předbělohorských, a notně přispěl k obnově češtiny jako psaného – a také čteného – jazyka. Jedno ze sídel jeho Expedice se nachází na rohu Michalské a Hlavsovy ulice na Starém Městě pražském, nijak neznačeno. Široká prkna podlahy připomínají Krameria stejně jako jazyk, kterým mluvíme.

⁵⁵ Případ padělaných rukopisů *Královédvorského* a *Zelenohorského* či fantastického zpracování Kosmových pověstí Václavem Hájkem z Libočan je dostatečně známý. Zevrubně o něm informuje třeba Otáhalův „Význam bojů o rukopisy“ (v: Machovec, M., Pithart, P., Pojar, M. (eds.), *Masarykův sborník VII*, Praha, Academia 1992, s. 40–71) a řada dalších. Je však třeba si povšimnout, že k údajným dávným pověstem se stavěl kriticky už vážený historik Gelasius Dobner na konci osmnáctého století a neméně vážený abbé Josef Dobrovský na počátku století devatenáctého. Nezvítězila tu tehdy neznalost, nýbrž *vůle a potřeba věřit*. V počátcích své národní existence Češi věřili padělkům, protože věřit potřebovali a chtěli. Význam smyšlených dějin byl pro naše obrození zcela stěžejní. Dosvědčuje to mimo jiné i výzdoba Národního divadla. Rukopisné padělky a historicky nanejvýš pochybné báje nám nahradily zčásti ztracené, zčásti opětovně zakazované dějiny. Ještě moje generace si tvořila své představy o české minulosti daleko výrazněji podle Jiráskových *Starých pověstí českých* než podle výzkumů v oboru starších dějin českých. Znamená to, že jsme vlastně *smyšlený národ*? V určitém smyslu nutně ano: národy se rodí z myšlenky, nejen z faktu. Jenže myšlenka může být pravdivá, či nepravdivá. O to důležitější je pro nás kritické myšlení – a Masarykova připomínka, že *nic není veliké, co není pravdivé*.

ní ve jménu volnosti, rovnosti a bratrství, ač vzhledem k rakouské tajné policii nebylo radno se k těmto ideálům hlásit otevřeně.

Tento protiklad mezi romantickou láskou ke starému a osvěcenským racionalistickým úsilím o nové u kořenu národní obrody patří neodmyslitelně k naší novodobé totožnosti. Náš národ se zrodil na jedné straně z úsilí o zachování a obrodu starodávného jazyka a s ním i paměti zašlé slávy. Jako takový byl vlastní podstatou konzervativní. Jenže tato obroda zašlé slávy byla možná jen jako vzpoura, a to jako vzpoura nejen proti cizí aristokracii, nýbrž také proti zoufale zastaralému uspořádání společnosti. Ještě si všimněme, jak nešťastné bylo, že myslitelé druhé poloviny devatenáctého století měli sklon vykreslovat tento rozpor jako spor katolictví s reformací. Pokud takový výklad vůbec platí, tak jen odvozeně. Zásadně se naše totožnost pohybuje jako kyvadlo mezi romantickou vůlí k zachování a obnově a osvěcenskou vůlí ke vzpouře a budování nového. Legendární sudičky se nad obraznou kolébkou našeho národního společenství zřejmě důkladně pohádaly. Novodobé české myšlení, souběžně s novodobými českými dějinami, je třeba uchopit jako střet, ve kterém úspěch nemůže znamenat vítězství jedné strany nad druhou, nýbrž jen překlenutí obou novým spojením.

To, co můžeme nazvat českým národním povědomím, vyrostlo z velké části jako odpověď na výzvu této hádky sudiček. Pokud česká filosofie není jen poléťavá kračochvíle, pak nutně vzniká jako odpověď na *praktickou potřebu* orientace v životě a ve světě. Vyžaduje proto globální představu o tom, jak chápeme tento *svět* – či obecněji, tuto skutečnost –, avšak zároveň zcela specifickou představu o místě a úloze daného kulturního společenství v tomto globálním rámci.

Zvláštní potřeba českých buditelů či tvůrců národa, nekritický ve vlasteneckém nadšení, vyšla na povrch

v roce 1844, když Karel Havlíček Borovský napsal svou ostrou kritiku Tylovy vlastenecké novely *Poslední Čech*. Byla to ovšem trapně slabounká literatura i podle tehdejších nenáročných měřítek, avšak byla nadšeně vlastenecká. Hrdina si v ní zoufá, že Češi vymřeli. Pak se z jednoho zdánlivého cizince za druhým vyklube Čech, docela jako z dnešních Čecho-Američanů, až jich jsou plné stránky. Bylo to opravdu zaujatě vlastenecké, a ovšem nic moc víc. Havlíček text právě proto zkritizoval: již nestačí jen mluvit (potažmo psát či hrát) česky. Jde o to, aby to, co je česky řečeno, i obsahem stálo za to. Předložil tak vlastencům novou výzvu: už nestačí se ujišťovat, že jsme Češi, že jsme byli a budeme. Je třeba se ptát, *kdo jsme – a jaký to má význam*.

O generaci později nám to známý H. G. Schauer řekl výslovně v již zmíněném článku „Naše dvě otázky“, který nás bude doprovázet celou knihou: „Co jest úkolem našeho národa?“ a „Jaká je naše národní existence?“⁵⁶ Jaký je smysl všeho úsilí, které vkládáme do svébytné existence? Jakou úroveň mají výsledky tohoto úsilí? Co ospravedlňuje naše úsilí o znovuvzkříšení zastaralého středověkého jazyka – i za cenu ztráty velikých výhod, které by naší kultuře přineslo spojení s velkým sousedním národem? Jeho jazyk otevírá svět, zatímco ten náš nás uzavírá do sebe v naší české kotlině. Schauer to samozřejmě vyjádřil daleko obezřetněji a článek ani nepodepsal. Rozhořčení vlastenci za něj napadli Masaryka. Přesto Schauer, tehdy anonymní autor, postavil českou společnost před základní otázku a přinutil ji, aby si vědomě položila otázku o smyslu dějin a o smyslu kulturního svérázu v jejich rámci, zde konkrétně o smyslu našeho obrození.

⁵⁶ Schauer, H. G., „Naše dvě otázky“, v: *Čas* 1, 1886, č. 1. Cituje Havelka, M. (ed.), *Spor o smysl českých dějin 1895–1938*, Praha, Torst 1995, s. 12.

U některých z našich sousedů mohla nabídnout odpověď víra. Polský katolicismus není jen náboženské vyznání. Je to i národní vyznání – i pro Poláky nábožensky zcela vlažné. Snad kdysi dávno česká konfese s kalichem ve znaku místo kříže představovala něco jako propojení náboženského a národního vyznání pro *lid kalicha* krále Jiřího. Jenže ani tehdy to nebylo vyznání všeho lidu českých zemí. Po skoro dvou stoletích usilovné rekatolizace česká konfese stejně upadla v zapomnění. Nahradil ji tridentský římský katolicismus. Ten se svými národními svěťci, se sv. Vojtěchem, sv. Václavem či sv. Janem z Nepomuku, usiloval o to, aby se stal národním vyznáním. Pro řadu lidí se jím i stal. Jenže v českých zemích byl tehdy římský katolicismus příliš úzce propojen s habsburským trůnem. V jeho tridentské formě jej přivedli do země Habsburkové. Víra prostých věřících barokního věku byla zjevně upřímná a opravdová. Jenže Habsburkové politicky bezohledně zneužívali církev jako ideologický odbor trůnu a hráz tradice proti všem pokusům o změnu. Po záletu českých stavů v roce 1740 se okázala katolická zbožnost, skutečná či předstíraná, stala náhražkou za nezpochybněnou věrnost domu habsburskému.⁵⁷ Vzhledem k tomu všemu, i kdyby tehdejší katolická církev byla schopná překročit svůj středověký stín, nemohla dobře poskytnout národ-

⁵⁷ Byla to pikantní epizodka. Když v roce 1740 smrt Karla VI. přinutila tehdy triadvacetiletou Marii Terezii, aby se ujala vlády, všichni okolní vladaři se vrhli na kořist. Princ Karel Albrecht Bavorský si nárokoval českou korunu – a věrní katoličtí stavové čeští, které do země přivedl před sto lety Ferdinand II., mu vzdali královský hold. Karel Albrecht neuspěl, ale Marie Terezie postrádala mocenské prostředky, aby s proradnými stavy zatočila po vzoru Ferdinanda II. po Bílé hoře. Přesto si ji stavové snažili usmířit a předháněli se v projevech zbožnosti. Kult sv. Jana Nepomuckého byl oblíbeným nástrojem. Na památku nevalného povstání nám nakonec zbyly početné barokní sochy.

ní myšlenku společnosti, která se z velké části vymezovala vzpourou proti Habsburkům.

V dobách obrození jsme prostě již nebyli evangelickým národem, jenže jsme nebyli ani národem jednoznačně katolickým. Skutečnost byla taková, že to, co na naší středověké minulosti bylo nejvýrazněji národní, bylo z velké části propojené s reformačním údobím našich dějin. Byl to z velké části i důvod, proč se naše první republika široce uchýlovala k husitské symbolice, aby vyjádřila svoji nově získanou svébytnost. Bylo to nešťastné, protože vědomí dědicové reformace, čeští bratří, představovali sice vlivné, avšak početně menšinové procento v převážně katolickém obyvatelstvu. Ostatně již vlažné přijetí tolerančního patentu to prokázalo. K tomu ve druhé polovině devatenáctého století se zdály reformační představy o člověku a jeho místu v kosmu stejně zastaralé jako představy katolické.

Tak či onak, Češi mohli věřit – a věřili –, avšak rodící se český národ se nemohl obracet k víře jako k základu své kulturní totožnosti. Jeho tvůrci byli nuceni stavět na zelené louce ze zdrojů, které nabízela dobová filosofie. Naše *místní*, dávno připravené o filosofii, se ve tvorbě svého sebeporozumění muselo obrátit ke *světovému*.

Taková byla situace našich raných buditelů a vlastenců. Z bohaté pokladnice dějin Království českého a české státnosti zbylo po sedmi generacích normalizace pod přísným dozorem moci imperiální i církevní pramálo, z čeho by naši *vlastenci* mohli čerpat pro svou etnickou modernizaci české *polis*. Měli jsme legendy, to ano. Vlastenci bohatě užívali Václava Hájka z Libočan a dychtivě čerpali z padělaných *Rukopisů*. Jenže legenda je zřídka vhodnou náhražkou za skutečnost. Nakonec může být dobře, že se naši buditelé místo k temným kmenovým legendám obrátili k Rozumu a k filosofii.

Ač se nad tím zřídka pozastavujeme, naše národní obrození je skutečně úzce propojené s dobovým filosofickým myšlením. Ano, z demografické stránky můžeme své obrození právem považovat za následek rozšíření naší *polis* z omezeného okruhu vysoké aristokracie a kléru na všechny ty, koho osvícenci s oblibou označovali jako *the common man*, lidé údajně prostí, přirození, nezkreslení společenskými předsudky. Avšak filosoficky vzato, naše obrození bylo také výsledkem jiného dramatického posunu – od návyku a tradice k Rozumu jako rozhodující stoličce Pravdy i Dobra.

Po celý středověk to byly návyky a tradice, které naplňovaly úlohu rozhodčího. Byť se středověcí lidé dovolávali Boha či později Přírozenosti, byla to vždy převzatá tradice, posvěcená generacemi, která rozhodovala, co Bůh vyžaduje či co Příroda učí. Snad úplně nejzákladnější zásada středověkého myšlení byla, že v *cokoliv všichni vždy a všude věřili, sám Bůh (později Rozum) zjevně učí*.

Tento předpoklad zpochybnila již reformace. Ve své kritice středověké církve se ovšem odvolávala na Bibli (a prvotní církev), avšak autoritou v otázkách výkladu *Písma* už pro ni nebyla (církvní) tradice, nýbrž kritický rozum. Ten se již nejevil jako prvotní hřích, nýbrž jako boží dar, který člověka osvobozuje z temnot pověry. Reformace nepředstavovala odvrát od Boha, a ostatně ani od Církve. Spíš naopak, ač kritizovala světskou moc církve, usilovala o její očistu, a tedy o přívrat k Bohu. Představovala však odvrát od autority tradice k autoritě rozumu. Reformačnímu myšlení se Pravda nejevila jako *mysterium*, nýbrž jako Zjevení, doslova *z-jevení*. Bůh se dává poznat, lidem se zjevuje v životě i v dějinách. Co o té skutečnosti lidé napíší, to už je jen lidské svědectví o živé skutečnosti zjeveného Boha, boží přítomnosti v životě. Fakticky *cokoliv je skutečné*, pokud tomu tak je aspoň tři generace, stává se zároveň tím,

co je správné. Jak to je, tak to (údajně) má být, podle božího (případně *přirozeného* či *morálního*) zákona. Ta zásada posvětila jako Pravdu všechno tradiční, zvláště hierarchické uspořádání středověké společnosti. Reformace tuto zásadu zpochybnila, avšak něco z ní ulpělo i na reformačním křesťanství. Zásadní změny není snadné dělat s výhradami, i kde se výhrada týká něčeho tak zásadního, jako je víra.

Osvícenci ostře vystoupili právě proti tomuto způsobu myšlení, avšak ten dlouho přežíval *sub limine* a občas se vynořil v nejrůznějších souvislostech. Uchýlil se k němu třeba Leonid Iljič Brežněv, když po okupaci naší země prohlásil, že prapodivná sovětská verze socialismu je tím *pravým socialismem*, protože je to socialismus *reálný*, skutečně existující. Mohl se dovolávat Hegelovy devizy, že co je skutečné, je racionální, ale mohl se také odvolat před osvícenství ke středověku, ač pochybuji, že si toho byl vědom. Přesto základní zásada je tatáž: cokoliv je reálné, je racionální – či tradičními středověkými slovy, *cokoliv jest, vůle boží jest, a proto i býti má*.

Osvícenství nejzákladněji zpochybnilo právě tuto představu samozřejmé posvátnosti skutečného. Osvícenci chápali skutečné jako *pouze* skutečné. Do úlohy opravdové skutečnosti postavili to, co Rozum za skutečné uzná. Ne ovšem rozum ve smyslu schopnosti empirického zobecnění. Jedná se tu o to, co osvícenci považovali za *čistý Rozum*, totiž schopnost nazřít nejen nahodilý „fakt“, nýbrž vlastní strukturu smyslu dané skutečnosti. Tak skutečný svět může oplývat velmi nedokonalými skutečnými trojúhelníky, avšak opravdovou skutečností je normativní idea trojúhelníku, dvojrozměrný vzorec o třech stranách se součtem úhlů rovným dvěma pravým úhlům a s poměrem stran odpovídajícím poměru protilehlých úhlů. Osvícenci byli přesvědčeni, že to je rozumové či racionální, a tudíž že to je ta pravá skutečnost, ať už jsou vyskytující se trojúhelníky jakékoliv. Ty jsou konečně *pouze* skutečné, a proto je potřebuje-

me poměřovat představou toho, co je *opravdu* skutečné, věčně platné a neměnné – tedy ideálního trojúhelníku. Osvícenství obecně považovalo ideál za normu pro vše skutečné tak, jako je *ideál spravedlnosti*, nikdy nedosažitelný, normou pro všechna náhodně skutečná soudní řízení.

Když se náš jediný osvícený vladař – Josef II.,⁵⁸ takto *císař svatě říše římské německého národa* – ujal vlády nad velmi různorodými habsburskými državami, připadaly mu nejspíš jako skutečné, avšak strašlivě iracionální; jako výsledek historické náhody, ne Rozumu. Zpola přetrvávající pozdněfeudální společenské uspořádání, byť posvěcené tradicí, opravdu beznadějně iracionální bylo. Odsuzovalo do postavení nevolníků celé vrstvy lidí schopných Rozumu, kteří by mohli přispět společnosti daleko víc jako občané. Josef II. na to měl prostě řešení: zrušíme nevolnictví. Stejně tak tradiční zvyklosti a privilegia jednotlivých částí říše byly iracionální. Zavedeme standardizovanou centrální administrativu! Celá, až příliš krátká, vláda Josefa II. pokračovala v tomto duchu racionální obnovy s pramalým ohledem na citlivá místa zamýšlených příjemců či obětí jejího dobrodiní.

Ačkoliv se mohlo zdát, že krátkodobě osvícenství tragicky selhalo ve Velké francouzské revoluci, zachraňovala je skutečnost, že Rozum opravdu nepředstavoval jen libovůli. Ač většina *les Lumières* čili světél, jak Francouzi označovali vůdčí myslitele Věku Rozumu, by to rozhořčeně popřela, osvícenství převzalo po křesťanství představu racionálního světa, uspořádaného a dál vede-

⁵⁸ Toto hodnocení opomíjí Josefova bratra, který vládl po dva roky jako Leopold II., ovšem pod velkým tlakem silně konzervativní církve a šlechty. Vzdor mnoha ústupkům se mu podařilo zachovat alespoň jádro nejdůležitějších reforem – toleranční patent a zrušení nevolnictví. Byl o to sympatičtější, že nebyl zastáncem administrativního centralismu a byl daleko přístupnější názorům svých poddaných. Počítejme tedy i Leopolda II. za osvíceného vladaře, i když jako korunovaný král český vládl všehovšudy šest měsíců.

ného přirozeným i morálním zákonem Rozumu. Většinou by Bohu upřeli jakýkoliv podíl na takovém uspořádání, až snad na deistický Velký třesk v prvopočátku, avšak zachovali si smysl pro spořádaný svět – a důvěru, že Rozum rozpozná jeho uspořádání. Odmítnutí tradice pro ně neznamenalo vládu libovůle. Znamenalo nový, tentokrát opravdu racionální Řád.

Druhou pojistkou proti tomu, co John Milton, velký básník osvícenství, nazval *tvůj hrůzný nepřítel, chaos*, byl údajný mikrokosmický odraz kosmického řádu v člověku. Člověk nyní vystupoval nejen jako určitý jedinec, jeden z lidí, nýbrž jako příklad a nositel *lidství*, nositel *humanity*. Slovo *humanitas* nové nebylo, myšlenka *humanity* ano. Zatímco pro římskou antiku byla *humanita* především kulturní pojem, kultivovanost vzdělaného Římana označovaného jako *homo humanus*, pro osvícenství představovala zásadní, ne jen empirickou skutečnost. Lidé, protože jsou nositeli jiskry Rozumu, protože jsou rozumové bytosti, jsou zásadně a nutně nositeli určitých způsobů jednání, i když někdy jen v příslibu a náznaku. Jsou schopni jednat svobodně, ne jen z donucení přirozené nutnosti. Jsou schopní jednat na základě rozjímání a rozhodování. Proto jsou lidé sami odpovědní za své jednání. Ne osud, ne dějinná nutnost, nýbrž každý lidský jedinec nese odpovědnost za svou svobodu. V této svobodě a odpovědnosti si jsou zásadně rovni, leč protože žádný z nich není všemohoucí, potřebují podporu ostatních a sami jim ji dluží. Immanuel Kant to rozpracoval ve svém kritickém rozboru teoretického rozumu, praktického rozumu a soudnosti. Francouzští revolucionáři, kteří si příliš nepotrpěli na filosofické jemnosti, to shrnuli ve výkřiku všech ujařmených: *Liberté! égalité! fraternité! Volnost, rovnost, bratrství!* Snad jen člověk morálně zaostalý by nepocítil naději a vzrušení z těchto slov.

To byl přímo ideální filosofický základ pro národní sebevědomí etnického uskupení, jakým byli Češi

té doby. Aby mohli vytvořit národ – a v jistém smyslu národ skutečně nový –, naši předkové potřebovali odmítnout stávající sociální uspořádání, založené zcela na zvyku a tradici, včetně údajného práva vlády *z boží milosti*. Potřebovali vytvořit zcela novou *polis* svobodných a rovných občanů na rozdíl od *polis* omezené tradicí na výsadní (a především německé) vrstvy. Potřebovali se postavit proti zvyklostem ve jménu Rozumu – a to byl v kostce přístup *josefinismu*, osvícenství v podání císaře Josefa II. Nepřekvapuje, že tento přístup – spolu se zcela opačným postojem lpění na domovině a jejích starožitnostech – se stal strategií národního obrození a že dialog těchto dvou diametrálně odlišných postojů poznamenal naše osudy na půldruhého století.

Neobešlo se to ovšem bez problémů v praxi. Jedním problémem byl tuhý konzervatismus starého Rakouska, sverpě vzdorující každé změně. Josef II. mohl být osvíceným vladařem. Byl jím snad ještě i jeho bratr Leopold II. po krátké dva roky své vlády. Všichni jejich následníci od Františka II.,⁵⁹ vyděšení Velkou francouzskou revolucí a jejími ozvuky v Rakousku, nastolili politiku tvrdě konzervativní vůči veškerým změnám.⁶⁰ Soustavně potlačovali ideje, které by mohly ke změně i jen směřovat. Je-li zásadou všeho vývoje *Adaptuj se, nebo zahyneš*, byla to politika věru sebevražděná. Habsbur-

⁵⁹ František II., který vládl Rakousku od roku 1792 ještě jako císař římský, pak mezi lety 1806 a 1836 jako František I., císař rakouský, je známý ze všech učebnic jako odpůrce každé změny. Jen o trochu méně známá je dobová vídeňská anekdota, podle níž na jeho pohřbu ujišťoval jeden z jeho ministrů plačící davy slovy: „Neplačte, nic se nezmění!“ Dostalo se mu odpovědi: „Právě proto pláčeme!“

⁶⁰ K drobné ironii doby patří i to, že k potlačení novoty užívali nástroj, který císař Josef II. vytvořil k potlačení tradičního konzervatismu, totiž cenzury. Pražský cenzor, původně jmenovaný, aby omezil propagaci konzervativních názorů, dostal jako novou náplň práce omezování názorů demokratických. Vladařův meč je věru dvojsečný, či snad si jen dějiny libují v ironii.

ská říše se nakonec rozpadla v následku naprostého odmítnutí vši adaptace. Bezprostředním důsledkem v českých zemích ovšem bylo potlačení všech otevřeně politických pokusů o sociální změnu. Dal císař tehdy české národní obrození opravdu k ledu – anebo je nasměroval k oné *nepolitické politice*, která pod povrchem připravuje budoucí, zdánlivě překotnou změnu? Bůh ví.

V každém případě měřitelným účinkem tohoto omezení bylo zaměření národní energie českých buditelů k úkolům a činnostem, které otevřeně politické nebyly. Zejména v prvních dvou generacích se národní obrození projevovalo skoro výhradně činností literární a vědeckou, ne otevřeně politickou – což nakonec přineslo dobré ovoce. Od vypuzení *lidu kalicha* po Bílé hoře čeština jako jazyk společnosti a vědění pozvolna ustupovala.⁶¹ V polovině osmnáctého století již přežívala převážně jako jazyk venkovanů a městské chudiny. Aby se mohla znovu stát jazykem salonu, měla co dohánět. Krom toho úsilí o obnovu češtiny jako společenského a vědeckého jazyka mělo z úředních míst jen chabou podporu. Již samo o sobě představovalo úsilí o změnu s revolučním dosahem. Na to nebyl připraven ani mírně demokratický režim po pádu Bachova absolutismu v roce 1860,⁶²

⁶¹ K ironii našich dějin patří skutečnost, že o zachování češtiny se v osmnáctém století zasloužily katolická církev a armáda, které obrozenci vnímali jako nástroje útlaku. Pokud církev chtěla oslovit své věřící, musela (alespoň na místní úrovni) hovořit jejich jazykem. Podobně armáda, chtěla-li nadělat vojáky z českých venkovských synků, musela učit důstojníky češtině. Pěkně o tom píše M. Hroch v již zmíněné knize *Na prahu národní existence* (viz zvl. s. 132–147).

⁶² Ministr vnitra Alexander Bach byl v letech 1849–1859 posledním tvrdým odpůrcem změny. Jeho pád značí počátek demokratizace v Rakousku, která nám poskytla první zkušenosti s demokracií. Byla to demokracie v mnohém omezená, avšak skutečná. Není tedy přesné tvrdit, že naše zkušenost s demokracií začíná teprve Československou republikou. Ač to neradi uznáváme, i tady naše první republika stavěla na rakouských základech.

natož vlády v době po napoleonských válkách, kdy rakouskou politiku zcela ovládal kníže Metternich, zdaleka nejkonzervativnější rakouský diplomat a politik. Češi by riskovali, pokud by se proti vratkému kompromisu češství s mocí postavili otevřeně. Daleko slibnější byla politika tehdy označovaná jako *realistická*, kterou Masaryk a mnohem později Václav Havel nazvali *nepolitická politika*, která obcházela kolbiště otevřeně politické moci a usilovala o šlechtění národa.

S osvícenstvím a demokratickou revolucí jako základy budování národa byl ještě jeden zásadní problém. Průkopníci českého obrození chtěli tvořit *národ*, povýtce svéráznou místní skutečnost, se svými vlastními dějinami a zvláštními zájmy. Právě ve své zvláštnosti sdílelo obrození obdobnou problematiku se všemi pokusy o tvorbu národních společenství, ať už jde o irskou nezávislost nebo o úsilí Martina Luthera Kinga o zrovnoprávnění Afro-Američanů. Taková hnutí podnítí nejsilnější lidovou odezvu důrazem na etnickou zvláštnost a etnickou hrdost. Jenže Rozum není zvláštní, není národní. Rozum je (či chce být) něčím obecným. Zákony Rozumu si nárokují univerzální platnost. Odvolávají se na lidství – *humanitas* –, které lidé údajně sdílejí zcela bez ohledu na místní svéráz. Jenže jak potom budovat národ (v jeho zvláštnosti) na Rozumu (v jeho obecnosti)?

To je otázka, se kterou se naši předkové opětovně potýkali, a nikdy nerozřešili. Znovu se projevila ve sporu dědiců Masarykova osvícenského humanismu se zapáleným nacionalismem jeho lidové podpory. Prostí lidé se přimkli k Masarykovým praporům, zapálení láskou ke své zemi a řeči – a to tehdy nebyly jen fráze. Svým vlasteneckým zápalem umožnili zrod Československa. Jenže právě tato rozvášněná zvláštnost mladočeského nacionalismu, jeho odpor ke všemu cizímu, nutně odcizila novou republiku polovině svých obyvatel, jejichž kulturní totožnost byla německá, slovenská, maďarská,

polská či rusínská.⁶³ Právě a paradoxně reakce nečeských obyvatel na vášnivě vlastenectví českých nacionalistů přispěla nejvýrazněji k rozpadu Československa necelých dvacet let po jeho vzniku, navzdory Masarykovým vstřícným gestům a poctivému úsilí československých vlád o zajištění menšinových práv. Ta nemohla překonat rozpor mezi lidovou představou národního státu a skutečností mnohonárodní země. Podobná otázka se vynořila znovu po zkušenosti s totalitou v roce 1989. Tentokrát vedla k definitivnímu rozpadu Československa na českou a slovenskou složku. V České republice tento spor bublá dál v napětí mezi evropským racionalismem sociálních demokratů a hnisajícím konzervatismem určité části české pravice, od euroskepse až po čirý rasismus. Češi ovšem užívají běžné evropské pojmoslovní *levice a pravice*, avšak pod povrchem možná vystihuje dynamiku české politiky daleko přesněji věčný spor mezi osvícenským humanismem a romantickým konzervatismem.

⁶³ Zde se záměrně zabýváme jen českým podílem na tehdejších vývoji. V celorakouském pohledu hrál při rozpadu habsburské říše daleko výraznější úlohu všenečeský čili *pangermánský* nacionalismus, který vyvrcholil svoláním všenečeského parlamentu do Frankfurtu nad Mohanem v roce 1848 – a o století později vyhlášením Velkoněmecké říše po záboru Rakouska a českého pohraničí v roce 1938. Ovšem už v devatenáctém století, jakmile se němečtí poddaní císaře rakouského přestali považovat spolu s námi za *kaisertreu* Rakušany – *wir Oesterreicher* –, a začali se považovat za Němce, tedy příslušníky jednotného německého národa, uměle odtržené od jednotného německého státu, ztratilo pro ně Rakousko své odůvodnění. Ve sporu s pangermanismem se pak Češi a rakouští Slované obecně stali ve jménu *austroslavismu* (oproti *panславismu*) zastánci Rakouska. Nejlépe to vyjádřil Palacký v již zmíněné *Ideji státu rakouského* (*Oesterreichs Staatsidee*), ale také Masaryk ve svých parlamentních projevech – viz Kovtun, J., *Slovo má poslanec Masaryk*, c. d. Viz též Savický, N., *České země 1848–1918*, sv. I, Praha, Libri 2009, s. 88–110.

To je ovšem daleko pozdější problematika, která se dostává na povrch teprve po zhroucení Rakouska. Zde nám jde o počátky našeho národního příběhu, o zjevné naděje a přehlížené zárodky rozporů. Teď se potřebujeme vrátit ke zrodu našeho národa v červánčích devatenáctého století. Konzervativní postoj našich tradičních elit, aristokracie a církve, se tehdy ještě nejevil jako problematický. Vždyť sami vlastenci chápali svůj úkol nejméně z poloviny konzervativně: ubránit a zachovat řeč a zvyky svých předků proti změně, kterou představovala germanizace Rakouska. Romantické staromilství se mnohým z nich jevilo spolu s pokrokářským osvícenstvím ne jako problém, nýbrž jen jako další zdroj v nesnadném díle probouzení dřímajícího národa. Právě romantika jim umožnila věřit, že jsou opravdu *buditelé* odvěkého národa, a ne tvůrci nového kulturního uskupení.

Se vzorem takového konzervatismu se naši předkové střetávali v učení německého pedagoga a filosofa Johanna Friedricha Herbart, jehož pedagogické názory se neformálně staly filosofií rakouského ministerstva školství a základem výchovného systému monarchie. Vzhledem k tuhému konzervatismu rakouských vládních kruhů to je pochopitelné. Herbart se politicky prohlašoval za legitimistu, stoupence monarchie nejen proti myšlenkám Francouzské revoluce, nýbrž proti všemu liberalismu, a podle toho i jednal.⁶⁴ Filosoficky se považoval za realistu v dosti svérázném výkladu toho slova. Skutečnost je podle něj zásadně nezávislá na po-

⁶⁴ Jako děkan filosofické fakulty v Göttingenu podpořil panovníka Viléma IV. ve sporu se sedmi profesory, kteří se ohradili proti zásahům krále do akademických svobod a doplatili na to ztrátou místa. Bylo to tehdy něco jako podpis Anti-Charty proti chartistům: v očích svých kolegů a studentů se Herbart zachoval hanebně. Viz Tretera, I., *J. F. Herbart a jeho stoupenci na pražské univerzitě*, Praha, Univerzita Karlova 1989, s. 61–63.

zorovateli, avšak jevy nejsou skutečnost. Tou jsou *reály*, stavební kostky reality, které se sdružují v mechanickém pohybu podle zásad asociace. Tak vytvářejí realitu o sobě, kterou ovšem nepoznáváme v názoru, nýbrž vědeckým bádáním jako pravé příčiny pouhých jevů. V zárodku je to deterministická pozitivistická filosofie vědy, která pak tvoří i základ Herbartovy psychologie. Pro tu jsou základními reály elementární představy, které se zas sdružují podle zásad asociace a projevují se v jednání tak, jako se přírodní zákony obecně projevují v přírodních jevech. To je psychologie v rámci determinismu pojatá jako přírodověda. Její úkol je stejný jako úkol každé přírodovědy: hledat skrytou určující realitu za pouhými jevy a vysvětlit zakoušenou skutečnost skrytou realitou tak, jako vědec vysvětluje zakoušené přírodní jevy skrytými přírodními zákony. Filosofii samotné pak nezbyvá než úloha logiky vědy, jejímž přínosem je tříbení pojmů.

Herbartovy pedagogické představy vycházely z těchto základů. Účelem výchovy je morální autonomie, avšak v rámci deterministické asociační psychologie může morální autonomie představovat jen důslednou internalizaci morálních zásad, které je možné stanovit se stejnou vědeckou přísností jako kterýkoliv princip přírodních věd. Základem výchovy je tedy nutně nejprve kázeň, která osvobodí žáka od přirozené nezbednosti a naučí ho úctě k vychovateli. Druhým krokem je vlastní výchova, kterou Herbart, a ještě výrazněji jeho žáci chápali především jako faktickou informovanost. Ve své době to byl pokrokový přístup, který vytvořil základ pro *reálná* gymnázia a střední školy. Těmi se rakouské školství v reformě z roku 1849 vymanilo z novohumanistických představ o vzdělanosti jako znalosti řecké a latinské antiky. V rukou některých Herbartových žáků se ovšem dostalo do područí memorování jednotlivých „faktů“, které ještě nedávno doznávalo ve středoev-

ropských školních systémech. Herbart sám byl přesvědčen, že teprve po zvládnutí faktické výchovy je žák připraven osvojit si pevně stanovené morální zásady, pojaté především jako memorování základních morálních pojmů.⁶⁵ Herbart nebyl Rakušan – studoval v Jeně, působil v pruském Královci a v Göttingenu –, leč není divu, že se jeho myšlenkám dostalo přijetí především v rakouském mocnářství a že v akademické filosofii na pražské univerzitě se staly nevlivnějším filosofickým směrem. Herbartovi žáci, jak Němci (Franz Exner, Robert Zimmermann ad.), tak Češi (František Čupr, Josef Distich, Josef Durdík) zasluhují zvláštní kapitolu.⁶⁶

V německé akademické filosofii v půlstoletí po Francouzské revoluci představovalo liberální protějšek ke konzervativnímu „realismu“ herbartovského stříhu osvícenství a jeho dědici, nejprve Immanuel Kant svým

⁶⁵ Toto pojetí herbartismu předkládá Ivo Tretera ve zmíněné studii *J. F. Herbart a jeho stoupenci na pražské univerzitě*. Josef Zumr, který se Herbartem celoživotně zabývá, vidí Herbartu diferenciovaněji a poukazuje na jeho přijetí u českých herbartovců, jako u Augustina Smetany, který Herbartu propojoval s Hegelem (tak Zumr, J., „Některé otázky českého herbartismu“, v: R. Kalivoda, J. Zumr, *Antologie z dějin československé filosofie*, Praha, Academia 1958; a řada dalších studií v časopisech a sbornících). Soudobí anglosaští autoři hodnotí Herbartu celkem shovívavěji (tak Dunkel, H., *Herbart and Herbartism*, Chicago, University of Chicago Press 1970), avšak současníkům se Herbart jevil jako myslitel rakouského konzervatismu. S trochou ironie by bylo možné popsat českou filosofii v devatenáctém století jako zástupný zápas dvou německých filosofů, J. F. Herbartu a J. G. Herdera, o němž níže.

⁶⁶ Zvlášť Masarykův o generaci starší souputník Josef Durdík i vrstevník Otakar Hostinský vytvářeli prostředí, ve kterém filosoficky působil T. G. Masaryk. Jednotlivým herbartovcům věnoval Josef Zumr mimořádně hodnotné příspěvky, které tehdy mohly vycházet jen ve sbornících a stále čekají na souborné vydání, ač stojí za vyhledání. Přehled pražských herbartovců poskytuje též Ivo Tretera, *J. F. Herbart a jeho stoupenci na pražské univerzitě*, c. d., viz zvlášť studii „Durdík a Masaryk“, s. 312–324.

pojetím kritického rozumu, pak výrazně G. W. F. Hegel svým dynamickým pojetím skutečnosti jako procesu. V Rakousku se oba jeví poněkud podezřelí sympatiemi k revoluci. Oba je vyrovnávali loajalitou k vladaři a ve výkladu pravice se Hegel stal filosofem pruského státu. Jenže pojetí rozumu, který se staví kriticky k tradici, tradiční státní moc ohrožuje. Podobně pojetí skutečnosti jako procesu zpochybňuje nejvlastnější zásadu konzervatismu, obzvlášť rakouského – zamezit jakékoliv změně. Německý idealismus v obou verzích se tak jeví jako filosofie pokroková, slibující změnu – a tudíž ve svém sociálním využití nutně podezřelá.

Stěžejním momentem pro sociální využití hegelianství bylo Hegelovo pojetí dějin jako dialektického návratu Ducha k sobě ve formě Skutečného Ducha, oklikou přes jeho dialektický protějšek, Hmotu. Duch jako teze vytváří svou antitezi, synteze pak překonává jejich rozpor. Ovšem pokud to vyjádříme těmito slovy, vyzní to celkem pochopitelně jako bezbřehá spekulace. Ve skutečnosti to obsahuje, byť ne příliš průhledně, ústřední postřeh, který umožnil devatenáctému století propojení optimistické představy nekonečného *růstu* s realistickým uznáním krutých historických zvrátů. Dialekticky vzato se zvrát může jevit jako antiteze, a tak jako dialektický krok celkového pohybu kupředu. Díky dialektickému pojetí dějin si můžeme zachovat víru v racionalitu a blahovůli kosmického řádu, které ztělesňuje nekonečný růst, avšak zároveň začlenit zdánlivé zvraty jako vlastní součást do dialektického postupu. Prizmatem dialektiky můžeme vyložit různé dějinné rozpory jako jen dialektické kroky vpřed ve velkém dialektickém schématu. Již nejsou porážky. Jsou jen dialektická vítězství. Pak ovšem je to už jen krůček k přesvědčení, *že čím hůř, tím líp*.

Je to líbivé schéma, které nám umožňuje pojmut jako zcela racionální i dějiny, které by se jinak mohly dobře jevit jako vulgární hospodská rvačka. Zdánlivě chaotické

ké střety dějin můžeme vysvětlit jako dialektické rozpory, v nichž – pozdějšími slovy Engelsovými – *negace negace* zaručuje pokrok. To je stěžejní část výkladu. Rozpory dějin jsou jen zdánlivě chaotické. Prvotní negace je střet, který vzniká, když daná skutečnost vyvolává svůj protějšek, tak jako organický *ancien régime* útlakem vyprovokoval individualistickou Velkou francouzskou revoluci. Řešení (neboli *negace*) tohoto prvotního rozporu mezi organickým společenstvím a radikálním individualismem pak není náhodné. Nutně k němu dochází tak, aby prvotní rozpor vyřešilo. Usiluje tedy o *negaci* původní *negace* (čili střetu) tím, že obě strany podřizuje vyšší jednotě, tak jako napoleonský stát si údajně podřídil jak organické uspořádání *ancien régime*, tak anarchický individualismus revoluce. Prvotní *negace* je tedy jen krok nazpět, který umožňuje velký krok kupředu. Takový je prý tok dějin.

Protože společnou potřebou všech hnutí národního obrození bylo právě vysvětlit místo zvláštního společenství v obecném toku dějin, dialektika se jevila jako ideální nástroj. Je to schéma tak obecné, že se nedá vyvrátit, přesto právě proto, že je tak obecné, může zdánlivě vysvětlit jednotlivé národní dějiny. Národy se tu jeví jako složky dialektiky dějin, jejich střety jako jejich přínos k dialektickému dějinnému pokroku v uskutečňování Ducha. Podle Hegela to ovšem nebyly jednotlivé národy, ale etnické celky jako „Řekové“ nebo „Slované“, které představovaly stavební kostky dějin. Podobně Hegel neobjasnil, zda vyvrcholení historické dialektiky je něco, čemu se dějiny přibližují jen asymptoticky či zda máme považovat jeho filosofický systém samotný za konečné uskutečnění Ducha. Dosahují dějiny konce? Či vytvoří i nejvyšší syntéza zase svůj protiklad, a tak další dialektický krok? Je třeba Velká říjnová revoluce vyvrcholením dějin, po kterém následuje jen mírové soutěžení v budování komunismu, nebo bude dialektika pokračovat? V praxi se to stalo stěžejní otázkou, v hege-

lovské filosofii otázka zůstala otevřená – i když Hegel sám byl přesvědčen, že představuje dovršení dějin.

Vlastenci různých národností, kteří dychtivě hledali filosofické ospravedlnění pro své rodící se národní povědomí, se takovými drobnostmi nenechali zdržovat. Fichte ve svých *Promluvách k německému národu* poskytl Němcům národní filosofii v hegelovském rámci, zatímco Herder podobně posloužil Slovanům. Mezi Slovany zvláště Češi bez váhání přejímali jeho učení, jako by si ani nebyli vědomi zásadního rozporu mezi racionalistickými zdroji svých ideálů a romantizujícím výkladem osvícenských myšlenek u Herdera. S čestnou výjimkou Karla Havlíčka Borovského a T. G. Masaryka se naše obrození vykazovalo spíš vlasteneckým nadšením než kritickým bádáním.

Herder, tedy Johann Gottfried Herder (1744–1803), ač jako Herbart filosof německý, tu zasluhuje zvláštní zmínku.⁶⁷ V akademické filosofii ho zcela zastínili Kant a Hegel, a vcelku pochopitelně. Herder byl filosof předkritický, často prvoplánový, který ve své práci užíval čtenářsky srozumitelný vypravěčský styl. Snad i proto měl na české myšlení širší dopad než akademičtí filosofové. Ve formě filosofického systému předložil myšlenky, které byly na sklonku osmnáctého století v obecném povědomí, jako představu skutečnosti jako procesu – a bez výrazně revolučních sklonů.

Herderovo myšlení se nesnadno zařazuje. Byl to osvícenec v prvotním smyslu důvěry v kritický rozum – ač

⁶⁷ Herder, podobně jako mnoho německých evangelíků, byl ctitelům J. A. Komenského a věcí českých obecně, ač nás považoval za součást *našeho národa* německého (*Vývoj lidskosti*, přel. J. Patočka, Praha, Laichter 1941, s. 391). V osmnáctém století, zatímco v českých zemích režim všemožně potlačoval památku reformace, vydal luterský pastor George Conrad Rieger svůj chvalo zpěv na Jednotu bratrskou, *Die alte und neue Böhmische Brüder, als deren merckwürdige und erbauliche Historie...* (Stuttgart 1734).

s úctou k tradici. S osvícenci odmítá představu, že člověk se rodí hříšný a potřebuje být spasen boží milostí zprostředkovanou církví. Člověk se podle něj rodí sice nedokonalý, avšak nese v sobě příslib plnohodnotného lidství, *humanitas*, a také rozum, který ho může vést ve vývoji k lidskosti. *Humanitas* pro Herdera znamená schopnost soužití ve svobodě a vzájemné úctě oproti zvěřskému soužití ve stálém soupeření všech proti všem.⁶⁸

Rozum pro Herdera znamená zásadně schopnost reflexe v širokém smyslu. Herder čtenáře mate dvojnásobným užíváním rozumu. Někdy užívá slovo *rozum* tak, jak bylo běžné mezi francouzskými osvícenci, ve smyslu kalkulační schopnosti, tedy jako *technický* či *matematický* rozum. Daleko častěji pro něj rozum představuje všechno reflexivní vědomí, tedy schopnost reflexe. Protějškem rozumu v tomto druhém, základním smyslu není citění, nýbrž nerozum, „nevinné“ prvotní vědomí prosté vší reflexe, jaké mnozí autoři dodnes přičítají tzv. „přírodním“ národům a lidem *nezkaženým civilizací* obecně. Rozum v tomto základním smyslu se neomezuje jen na kalkulační schopnost, nýbrž zahrnuje i citění a vůli. Vždyť běžně rozlišujeme citění rozumné a citění iracionální, prosté rozmyšlení! Rozum nevylučuje citění ani hodnotu, vylučuje jen bezmyšlenkovitost nesvobody, kdy se člověk nechává hnát pudem či předsudkem. Díky tomuto pojetí Rozumu, které zahrnuje jak rozum, tak citění, nevidí Herder – a myslím, že také Masaryk –, zásadní rozpor mezi vědou a morálkou.⁶⁹

⁶⁸ Tento výklad zakládám na Herderově velkém díle *Vývoj lidskosti* z roku 1784, které Jan Patočka přeložil ve válečném roce 1941 a jeho přítel Laichter vydal v témže roce. O rozumu a lidskosti viz tedy Herder, J. G., *Vývoj lidskosti*, c. d., kniha IV, s. 73–109.

⁶⁹ Za *locus classicus* považuji výrok: „Praktický rozum vrostl všude z potřeb života, všude je však ... dítkem tradice a zvyku.“ (*Vývoj lidskosti*, c. d., s. 147)

Růst k plnosti lidství je tak růstem od zvěřské bezprostřednosti k vědomému přijetí odpovědnosti. Je tedy dílem rozumu – lidské svobody – avšak zároveň přirozeným růstem. Všechno živé je růstem od příslibu k naplnění, květina stejně jako člověk a stejně jako lidství obecně. Dějiny jsou příběhem růstu k plnosti humanity, na kterém se člověk podílí, který však zaručuje zákon všeho bytí. Tak do Herderova osvícenského pojetí vstupují prvky romantismu, ale zároveň i pojetí Prozřetelnosti. Skutečnost jako celek – starším slovem *stvoření* – není nahodilá. Má svůj řád růstu k lidskosti, ale zároveň podporu v uspořádání, které tento růst podporuje. Prozřetelnost je uznáním, že řád celku podporuje lidské úsilí, když člověk usiluje o přirozené naplnění, humanitu. Lidskost, praví Herder, je účelem lidské přirozenosti. „Osudu lidskému vládne moudrá dobrota, takže není krásnější důstojnosti či trvalejšího a čistšího štěstí než to, které dává činnost, jež se děje v jejím smyslu.“⁷⁰

Jan Patočka shrnuje ve svém doslovu, že u Herdera jsou dějiny pokračováním přírody⁷¹ a právě tím vstupuje do Herderova osvícenství romantický prvek. Lidská společnost – jmenovitě národy – nejsou jen dílem rozumu, nýbrž přirozenosti, a částí lidského růstu k naplnění humanity. Vznikají přirozeně, nejprve jako rodina, pak jako kmeny, a konečně jako národy, které jsou pro Herdera především výrazem společného rodu, a jen druhotně, odvozeně, společného kulturního dědictví.⁷² I stát je

⁷⁰ *Vývoj lidskosti*, c. d., s. 279 a 313. Je obtížné číst Herdera a nenacházet na každé stránce výroky – či truismy – důvěrně známé z humanisticky zaměřených autorů. Porovnej výrok, že dokonalost je rovnováha, stav pravdivosti, dobroty a krásy se známým určením dobra jako *stability, integrity a krásy* u ekologického klasika Alda Leopolda, *Obrázky z chatrče*, c. d., s. 254.

⁷¹ Herder, J. G., *Vývoj lidskosti*, c. d., s. 459.

⁷² Viz kap. IX, kterou Patočka nepřekládá, jen shrnuje na s. 158 až 190, viz zvl. s. 183.

pokračováním tohoto vývoje – národ přirozeně ustavuje stát, a nejpřirozenější je stát jednoho národa, nejhorší je „divoké míšení národů pod jedním žezlem“. ⁷³ Zas je pochopitelné, že pro mnohonárodní Rakousko se Herder jevil jako podezřelý jak svým osvícenským racionalismem, tak svým výkladem přirozené státnosti na základě národnosti. Ze stejných důvodů se vlastenci všech národností Herderových myšlenek dychtivě ujali.

Z Herderovy romantizující perspektivy se národy jevily jako ztělesnění Ducha, v náznaku cosi jako raný projev oné Vůle, o které později píše Schopenhauer a Nietzsche. Duch národa – či v romantické ikonografii jeho *anděl* – nebyl totožný s libovolnou množinou jedinců či s určitým fondem kultury a folkloru. Měl údajně vlastní život; bylo možné hovořit o jeho zrodu či smrti, ač Kamil Krofta prohlásil český národ za nesmrtelný. ⁷⁴ V tomto pojetí se národ jeví jako jakýsi velký neviditelný organismus. Je preracionální či aracionální, je ustaven a veden vitálním nábojem, který praví vlastenci údajně cítí ve svém srdci (či případně v „krvi“, což poněkud problematizuje transfuze, avšak vytváří německý mýtus *krve a půdy*, *Blut und Boden*). V tomto pojetí je národ veden svou krví – a následně vede jednotlivé vlastence – k naplnění historického úkolu

⁷³ Herder, J. G., *Vývoj lidskosti*, c. d., s. 184.

⁷⁴ Kamil Krofta (1876–1945) byl původně historik husitského a barokního období a v mnohém demokratický protějšek Josefa Pekaře. S Pekařem si nezašel ve vědeckosti, avšak jeho práce vyjadřovala Masarykovu národní filosofii. Mezi válkami pracoval jako diplomat. Za druhé světové války, kdy si řada známých osobností troufla nanejvýš na dvojznačné slovo protestu, napsal Krofta vyznání víry v národ – *Základ národní tradice*. Později, když hrozilo fyzické vyhubení národa, přejmenoval knihu na *Nesmrtelný národ* – a ten poněkud nešťastný titul je obvykle to jediné, co si většina dnešních čtenářů pamatuje z kdysi významného přínosu k hledání národní totožnosti. Viz Krofta, K., *Nesmrtelný národ: od Bílé hory k Palackému*, Praha, Laichter 1940.

národa, např. německé poslání tažení na Východ, *Drang nach Osten*, či údajná americká *manifest destiny* – podmanění si severoamerického světadílu od moře k moři, *from sea to shining sea*.

Podle tohoto pojetí národnost není náhoda. Je to Úděl – a svaté poslání. Vzletný dobový sokolský pochod volá, možná s H. G. Schauerem na mysli, „A kdo se odrodí, čepelem v tu zrádnou hruď!“ Vlastenci nacionalistického ražení to chápou v tom smyslu, že jen to, co je obvyklé a vžitě, je skutečně české. Lásku k vlastnímu národnímu dědictví tu nahrazuje nejistota. Odlišnost se pak stává ohrožením. Pro některé je i znalost jiných jazyků podezřelá. Pestrost neobohacuje, jen ohrožuje. Čili dejme si pozor na kosmopolitní choutky, které by nemusely být dostatečně národní. Dost v zemi železa na dobré meče, ne snad abychom ji bránili (viz roky 1938, 1948, 1968), ale určitě dost, abychom *vyřídili zrádce*. I zášť vůči různosti, kterou v našich nedávných dějinách cíleně zneužíval ne jeden režim, má své kořeny nejen v nedostatku sebevědomí, nýbrž i v naší minulosti.

Jde z toho mráz po zádech. Takové romantické pojetí národa je zjevně poplatné Jean-Jacquesu Rousseauovi, který nepovažuje donucení k souhlasu s Obecnou vůlí za útlak – je to přece moje pravá vůle! Jenže ač je nevyřčený emotivní podkres takového romantického nacionalismu na pováženou, takové „vlastenectví“ odpovídalo potřebám novopečených nacionalistů střední Evropy. Pokud národ chápeme jako mystickou skutečnost nadřazenou svým jednotlivým členům, můžeme o něm říci, že „spal“, že se „probouzí“ a třeba i že je „nesmrtelný“, alespoň na štafetový způsob. K tomu národ tak pojatý není náročný na kritické myšlení. Vystačí s emotivním *nasloucháním* hlasu z hlubin Ducha, a tak je dostupný všem, i těm nejskromnějším, s minimem úsilí. K tomu služba národu dává vysoký smysl i těm nejdrobnějším činnostem. Stačí jet na chmel či rodit děti, abychom

sloužili vlasti (potažmo *lidu*). Není divu, že lidé, kteří se stali nacisty nebo komunisty, pravidelně svědčí, že jim jejich rozhodnutí přineslo pocit naplnění, pocit seberealizace a pravé svobody v odevzdání sebe tomu či onomu *hnutí* se vším, čím jsou a co činí.

Snad nejhrozivější na romantickém pojetí národa je to, že se tu z poněkud amorfní etnické skutečnosti stává zároveň nejvyšší hodnota a měřítko hodnoty obecně. Ne život, ne láska, věrnost či dobrá vůle, nýbrž *národ* je smyslem všeho. Ten, kdo promluví jménem *národa*, si nárokuje neomylnost. Tak ve francouzském právu nebylo odvolání proti rozhodnutí poroty s odůvodněním, že *le peuple français ne se trompe jamais*, tedy že francouzský *lid*, zde v zastoupení poroty, se na rozdíl od individuálního soudce nikdy nemůže mýlit. Každý odklon od halasně vyjádřeného *veřejného mínění*, nijak neověřeného hlasováním, jen cítěného ve vzduchu, se může jevit jako zrada. Proto přinutit odlišně smýšlejícího k souhlasu s *obecnou vůlí* je přípustné – pro jeho vlastní dobro, i když on sám si to neuvědomuje. V oddanosti údajnému *Ideálu*, který člověka vyvedl z bludné nesmyslnosti do života smyslu a účelu, se pak přetěžko rozlišuje mezi romantickým vlastenectvím a jeho nacionalistickou perverzí, kterou dnes označujeme neurčitě jako „extremismus“. Jenže ono nejde o to, jak silně věřím, zda *v množství menším než malém* či extrémně jako údajní „extremisté“. Jde o to, zda věřím slepě – či kriticky. Demokracie vyžaduje kritickou reflexi v pluralitě pohledů. Když se pojetí skutečnosti scvrkne na *nic než národ*, je obtížné zabrzdit osudný skluz do totality. Co jsme prožili po Mnichově či po Únoru, nebyla víra *extremistická*, nýbrž víra *nekritická*, se kterou si vlastenci v dobách obrození nevinně pohrávali.

Dnes je to jasnější. Takové totalizující pojetí totožnosti – ne „extrémní“, nýbrž *nekritické* – jsme prožili a do velké míry sami vstřebali v předpokladu komunistic-

kého režimu, že nesouhlas je zrada a odchod do ciziny z jakýchkoliv důvodů je *emigrace*, a tudíž vlastizrada, jako by občan byl majetkem vlády jako kdysi pána. Jenže ona to není komunistická zvláštnost. Něco podobného zaznívá z presumpce neomylnosti francouzské poroty nebo z *Code of Conduct* – kodexu amerického vojáka – z dob korejské války. Tento dokument, který jsem kdysi povinně nosil v náprsní kapse své blůzy, vyzývá nositele, aby byl připraven položit život na obranu *our way of life*, našeho životního stylu, který tehdy zahrnoval mimo jiné oddělené záchody pro bílé a zanedbané, špinavé pro černé na americkém Jihu. Nebyl to hezký pohled, ale bylo to tak důvěrně známé! Ideály jako svoboda a spravedlnost působí oproti tomu rušivě. Romantický nacionalismus buduje na uklidňujícím účinku známého.

Po dvou neuvěřitelně krvavých a krutých nacionalistických válkách je obtížné pochopit, jak mohl někdo brát takový rousseauovský romantický nacionalismus vážně. Leč v devatenáctém století naši předkové, tápající po národní totožnosti, jej zjevně vážně brali. Romantika nám dala jazykového vlastence Josefa Jungmanna i básnického průkopníka Karla Hynka Máchu. Dala nám také dva velké rukopisné podvrhy, *Rukopis královédvorský* a *Rukopis zelenohorský*, s láskou a oddaností přejímané, ze kterých čerpali nejen Alois Jirásek a Mikoláš Aleš, nýbrž i František Palacký a na nichž náš rodící se národ založil své novodobé sebevědomí. Jejich význam bychom těžko docenili. Když je Masaryk kritizoval známými slovy, že *nic není veliké, co není pravdivé*, plaval proti proudu. Dlouhodobě nám sice nastavil latku českého lidství, která nám vydržela až do komunistického puče a snad až do Československého jara 1968. Krátkodobě ho pravicové *Národní listy* vyobcovaly z národa jako *ohavného zrádce*, kterého nejspíš *neporodila česká matka, ale lítá saň*. Pochopitel-

ně. Rukopisné padělky tehdy sehrály stěžejní úlohu ve všech hnutích národního obrození.⁷⁵ Inspirovaly národní mýty a legendy, které nahradily poněkud všední příběh slovanského osídlení našich zemí a raných kmenových válek. Žákyně a žáci obecných škol četli jejich příběhy, byť jako legendy, a mnoho dospělých mé generace je znalo podstatně lépe než výsledky archeologického bádání. Možná to nebyla pravda, ale znělo to vznešle a vlastenecky – a ostatně, kdo to ještě řeší ve věku, který považuje zdání za skutečnost a odmítá představu pravdy jako „*fašismus*“ – k tomu ještě bez jasné představy o tom, co to slovo vlastně znamená?

Takové je tedy naše rozporuplné dědictví z budování našeho národa. Ať si to přejeme nebo ne, ať je nám bližší ten či onen moment našich dějin, všichni jsme dědici rozporuplného pojetí nejen své totožnosti, nýbrž i dobra, pravdy a krásy. Náhoda dějin nás donutila, abychom budovali svou novodobou totožnost na zelené louce. Náboženská normalizace po Bílé hoře nás připravila o velkou část tehdejší inteligence. Naše následující generace rozvíjely umění, architekturu i hudbu – ovšem skoro výhradně ve vyšších, německých či poněmčených vrstvách. Jazykově české vrstvy, které se patentem císaře Josefa II. staly novou *polis*, tento rozvoj mýjeli. Bez živých vzpomínek na zašlou slávu musel rodící se český národ čerpat z rozporuplných myšlenkových zdrojů své doby.

Začínali jsme v době císaře Josefa II., době *josefinismu* u nás v Rakousku a osvícenství za jeho hranicemi. Osvícenský racionalismus představoval zdroj nejdostupnější. Filosofie tu ostrým, jasným světlem Rozumu protínala prach a pavučiny zatuchlé tradice a otvírala

⁷⁵ Užitečný přehled dobových padělků od bulharských po skotské poskytuje výše uvedený Otáhalův „Význam bojů o rukopisy“, v: *Masarykův sborník VII*, c. d., s. 40

nové obzory – či tak aspoň vnímala sama sebe. Prizmatem rozumu se odvěké uspořádání pánů a rabů přestalo zdát samozřejmé či přirozené. Mladí lidé, křehce si vědomí své nové svobody, se snažili obnovit důstojnost své mateřštiny. Většinou Kanta neznali, přesto čerpali z kantovského pojetí svobody. Ač tradice je učila poddanosti, Rozum je vyzýval k rovnosti. Možná právě sdílené potřeby utlačených, s nimiž se ztotožňovali, je naučily soudržnosti. Následkem toho všeho nebylo národní obrození v českých zemích úzkostlivě zaměřené jen do vlastního nitra a nevyznačovalo se záští vůči jiným národům. Obracelo se také k obecně lidským ideálům humanity, aby svůj národ vyzvedlo z poroby. Ačkoliv vlády ve Vídni, vystrašené Velkou francouzskou revolucí, brzy potlačily frygickou čapku svobody i s heslem *Liberté, égalité, fraternité!*, toto heslo přetrvalo pod povrchem jako zásadní složka naší národní totožnosti. V Masarykově republice přineslo své ovoce. V porovnání s vývojem u našich sousedů se to může jevit tak trochu jako paradox, avšak totožnost, kterou jsme ukuli v devatenáctém století, byla i obecně humanistická.

Byla ovšem neméně zvláštní ve svém národním sebeporozumění. Ač našim raným buditelům otevíralo nové obzory osvícenství se svým univerzalismem, byla to intenzivní romantická láska k naší zemi a řeči, která dodala obrození potřebný citový náboj. Romantismus nás učil laskat se se svou národní zvláštností. Mladí lidé, kteří opouštěli své vesnické domovy a vydávali se *do světa*, vytvořili láskyplnou představu *chaloupek pod horami* svého dětství a nostalgickou iluzi prostého života na vsi. Jistě, totéž platí o první městské generaci na počátku průmyslové revoluce po celé Evropě, avšak u nás tento vývoj obsahoval i národní rozměr čisté české vísky oproti zkorumpovanému německému městu. Ten přímo černobíle předkládá Svatopluk Čech v básni

„Lešetínský kovář“,⁷⁶ ač snad každý Čech mé generace může uvést svůj oblíbený příklad. Tato nostalgie poznamenala několik městských generací podprahovým přesvědčením, že opravdový pravý Čech by měl být vesničan podle *Prodané nevěsty* –, a mimochodem předem odsoudila všechny pokusy přesadit tento výkvět české romantiky do městského prostředí novou inscenací.⁷⁷

České národní společenství vstoupilo do své novodobé národní existence s touto dvojí totožností, s racionalistickou myslí a romantickým srdcem, s univerzální vírou v obecně lidské hodnoty a vypjatě svéráznou láskou k zemi a řeči. Jsme dědici osvícenské víry v kritický rozum. Jsme neméně dědici do sebe zaměřeného romantického tradicionalismu na pokraji nacionalismu. Toto dvojí dědictví nám nejednou bylo jak velikou silou, tak kritickou slabostí. K tomu se ještě dostaneme. Na konci první fáze našeho národního obrození jsme se ocitli na zelené louce s racionalistickým rozumem a s romantickým srdcem. Ujistili jsme se, že *jsme*, že *jsme byli* a *budem*. Teď si potřebujeme položit otázku, co že to vlastně *jsme* a *budem*.

⁷⁶ Čech, S., *Lešetínský kovář a menší básně*, Praha, F. Topič 1918, zvl. s. 5–14. Rakouská cenzura povolila báseň jen s úpravami, a tak tato česká klasika vyšla v plném znění nejprve mezi krajany v Americe. Každý bychom mohli citovat řadu dalších příkladů.

⁷⁷ Snad každý, kdo se pokusil představit naše národní dědictví v zahraničí, má stejnou zkušenost. Náš intimní poklad, literární klasika z devatenáctého století – *Babička* Boženy Němcové, Jiráskův *F. L. Věk*, Raisovi *Zapadlí vlastenci* či šumavské romány Karla Klostermanna, třeba *Ze světa lesních samot* –, se zdá plochá a nudná, když ji překlad připraví o niterné kouzlo národní nostalgie. Ostatně ani ve školních knihovnách nepatří k nevyprávěvanějším.

Třetí kapitola

Na hraně moderny

Po třicet nehybných let nezpochybněné autority kanceléře Metternicha – od napoleonských válek až po „jaro národu“ v revolučním roce 1848 – se čeští vlastenci věnovali skoro výhradně veliké výzvě jazykové obnovy. Pochopitelně. Koncem osmnáctého století už čeština vyšla z užívání jako jazyk umění, vědy a společnosti. Císař Josef II. vytvořil svou bezděkou demografickou revolucí lidskou podstatu novodobého českého národa, avšak nemohl jedním podpisem obrodit dlouho zanedbávaný jazyk. Toho úkolu se zhostili převážně mladí nadšenci národního obrození. Snad je samotné překvapilo, že a jak dalece uspěli. Jenže právě jejich úspěch je postavil před trapnou otázkou, nám dnes až příliš dobře známou – *No, a co?* Tak jsme Češi. Mluvíme česky. Poskakujeme radostí z fotbalových vítězství. Budiž ... ale co dál? Synové a dcery buditelské generace, která vzkřísila češtinu ne-li z mrtvých, tak určitě z kómatu, teď potřebovali řešit otázku nejen jazyka, nýbrž smyslu národní totožnosti obecně.

Jak tomu bývá u výprav za svatým grálem, jejich úsilí se vyznačovalo spíš nadšením než jasným zaměřením. Ano, dali se do práce s vervou a s odhodláním, avšak také s poněkud rozpolceným dědictvím, ve kterém se odrážel dvojí původ národního povědomí v osvícenském racionalismu a v poněkud rozmantizujícím humanismu proroka národního cítění Johanna Gottfrieda Herdera.⁷⁸

⁷⁸ Klasický příklad tohoto dvojnásobného vývoje osvícenského myšlení poskytuje právě Johann Gottfried Herder. S osvícenci sdílí huma-

Rakouská cenzura a Metternichova tajná policie, které nedílně podezíraly každou občanskou iniciativu, včetně rakouského vlastenectví, jim práci nijak neusnadnily. I včerejší a znovu dnešní nedůvěra k aktivním občanům mají u nás dlouhou tradici.

Stísněné podmínky filosofického přemýšlení a hovoru za takových podmínek podpořily sklon *vlastenců* – sami se tak oslovovali – v polovině století ke zúžení vší problematiky na jazykovou otázku češtiny a němčiny. Jenže takové zjednodušení nikdy není udržitelné, obzvláště ve filosofii. V českém filosofickém myšlení se nevyhnutelně odrážely daleko složitější české dějiny. K tomu německá filosofie devatenáctého století – tedy ve smyslu filosofie v němčině – sama nebyla zrovna rouchem beze spár. Společným východiskem jí byl Kant, osvícenský racionalista a opatrný zastánce demokratické revoluce, avšak zároveň i filosofický idealista se silným sklonem k subjektivismu.

Tady už se nevyhneme filosofickému rozboru v odborném smyslu. Kantovo myšlení můžeme totiž uchopit jako pramen dvou rozdílných proudů. Ve filosofii v němčině trvá celé století i déle rozdělení mezi tradicí německého idealismu od Hegela po Heideggera a rakouskou tradicí pozitivistickou, která se hlásí k Aristotelovi a Humovi a pokračuje Bernardem Bolzanem, Franzem Brentanem, Richardem Avenariem, Ernstem Machem a řadou dalších. Husserla a Masaryka bychom mohli přiřadit

nismus, tj. přesvědčení o vlastním ideálu lidství, avšak nesdílí jejich důvěru ve schopnost Rozumu dovést člověka k plné humanitě. V tom se obrací k citu – čili k *srdci*, které chápe jako protějšek Rozumu. Rozum tedy není zásadou srozumitelnosti všeho, včetně vůle a citu, nýbrž jednou složkou lidského bytí. Na rozdíl od individualistického rozumu je cit údajně něco, na čem se členové národa podílejí. Viz již citované práce: Herder, J. G., *Vývoj lidskosti*, c. d., zvl. kniha šestnáctá, s. 322–336; a úvod Alberta Pražáka „Herder a Češi“, s. III–XXXIII.

k druhému proudu, byť se zásadním odlišením. Husserl – a ostatně i Masaryk – se hlásí k pozitivistickému heslu *Philosophie als strenge Wissenschaft, filosofie jako přísná věda*. Jenže pozdější rakouští pozitivisté obvykle uznávají jen počítková data jako přímo daná a vylučují soudy hodnoty a smyslu jako doslova *nesmyslné*. Oproti tomu čeští pozitivisté, včetně Masaryka a Husserla, následovali Brentana, pro kterého *Lieben und Hassen, láska a nenávisť* představují rozměr vědomí na stejné úrovni jako akty poznávání a vůle. Protože ani jeden z nich nebyl ochoten slevit ve svém pozitivismu obratem k mystice, oba usilovali soustavně o humanizaci rozumu začleněním rozměru hodnoty a smyslu do mezí racionality.⁷⁹

Stěžejní je tu pojetí rozumu. Ani pro Husserla, ani pro Masaryka nelze rozum omezit na kvantifikaci, tedy na schopnost, kterou může nahradit počítač. Nejobecněji pro ně rozum označuje schopnost kritické reflexe spolu se schopností nazřít nejen individuální počítková data, nýbrž také vzorce či struktury smyslu, díky nimž můžeme množinu počítků nejen číselně seřadit, nýbrž také *pochopit*. Základní rozdíl, na který poukazuje Husserl,⁸⁰ je mezi individuálním smyslovým názorem, jakým je nazření této červeně či slyšení tohoto tónu, a eidetickým názorem, tedy nazřením *ideje* něčeho, třeba nutného vztahu mezi stranami a úhly trojúhelníku. Jsou to právě vztahy hodnocení a smyslu, obvykle ne kvantitativní, díky nimž jsme schopni vnímat svůj

⁷⁹ Masaryk to shrnuje výrokem, že *smysl je také fakt*, Husserl to rozvádí svým krédem v *Krizi evropských věd*, § 6, a celým rozpracováním pojetí rozumu ve svém pozdějším díle. Jakmile odmítne jak mystiku, tak „iracionalismus“ technického rozumu, což dělá jednoznačně již v *Idejích k čisté fenomenologii* z roku 1913, jiná možnost není.

⁸⁰ Mimo jiné hned v úvodních paragrafech *Idejí k čisté fenomenologii*, §§ 1–4.

svět jako srozumitelný, tedy racionální, a tudíž předmět systematického studia a porozumění, i bez obratu k mystice. Rozum je schopnost nazřít takové nutné vztahy – a proto i mohutná zbraň osvícenství ve střetu s ochromující zátěží iracionálního pudu, návyku a tradice. Lidé se dovedou oprostít od této zátěže právě proto, že jsou schopní klást kritické otázky smyslu, motivace a následků – a důvěřovat Rozumu, že je povede ke spolehlivým rozborům i závěrům.

Rozum tedy označuje jak srozumitelnost skutečnosti, tak lidskou schopnost ji nazřít, ač takové rozlišení je poněkud umělé. Nezaobíráme se tu abstrakcí *objektivní svět*, stejně jako se nezabýváme opačnou, leč stejně umělou abstrakcí „niterná skutečnost“. Zabýváme se tu jednotnou prožívanou či zakoušenou skutečností. Ta je nutně vztažená k subjektu (nazírám já), avšak má svou vlastní tvrdost (co nazírám, není libovolné). Pro prožívanou skutečnost se nehodí ani pojem *subjektivní*, ani pojem *objektivní*. Zkušenost a zakoušená skutečnost jsou něčím základnějším než to či ono. Když uchojíme rozum jako strukturu smyslu prožívané zkušenosti, oproštěné rovnoměrně od mystické intuice i od svévolné kvantifikace, vyvstává Rozum zároveň jako to, co činí zkušenost srozumitelnou, a jako to, co ji podrobuje kritickému porozumění.

Nedořešenou otázkou je, jak rozumět oněm *vztahům a vzorcům*. Již staří pythagorejci poukázali na numerické vztahy jako příklady takových vzorců. Melodie se může zdát iracionální, avšak kvantifikace ji učiní něčím srozumitelným. Poměr strun lyry nám umožňuje chápat melodii jako příklad určitého vzorce. Kvantifikace je klíčem k porozumění. Přírodověda na tomto objevu buduje od počátků novověku. Kde je kvantifikace problematická, uchyluje se k takzvané druhotné kvantifikaci, založené na kvantifikaci průvodních jevů. Tak můžeme stanovit numerickou hodnotu třeba zcela kva-

litativního zážitku hněvu nebo strachu podle objektivních hodnot jako teplota, krevní tlak, tep srdce či konduktivita pokožky.

Je to postup vědecky užitečný i úspěšný, ač s negativním postranním účinkem. Spíš silou zvyku než rozumovou nutností vede úspěch kvantifikace ve vědě k vylučování všech nekvantifikovatelných, kvalitativních hodnot jako zásadně nesrozumitelných, tudíž iracionálních – a tudíž mimo vědecké zkoumání. To je ve svém dopadu zhoubné. Kvantifikovatelné – a tudíž údajně racionální – vztahy jsou převážně vztahy instrumentality, jak dosáhnout toho či onoho. Vztahy, které určují naše cíle, hodnoty a významy – oč usilovat –, jsou zásadně kvalitativní. Když ztotožníme racionalitu s možností kvantifikace, vytváříme dojem, že instrumentalita je něčím vědeckým, spolehlivým a společensky přijatelným, zatímco kvalitativní otázky o tom, co je dobré a co zlé, jsou nevědecké, iracionální a obecně podezřelé.⁸¹ Či zcela prostým příkladem: jak postavit jadernou zbraň je čistě otázkou technologie, snadno kvantifikovatelné. Tou se budeme zabývat. Otázka, zda takovou zbraň vůbec vyrobit, zda ji svrhnout a případně na koho, to jsou otázky hodnoty zásadně nekvantifikovatelné, a tak iracionální. Tu přenecháme zdravému cítění naší generality.

Odtud ironie moderny. Na otázku, jak vyrobit zbraň hromadného ničení, dovedeme odpovědět s dokonalou jasností instrumentálního rozumu. V otázce jejího užití se musíme obrátit na svou „intuici“, jindy na „zdravé cítění německého lidu“ či v případě státníka, který

⁸¹ Toto je námět Husserlových rozborů v již zmíněné *Krizi evropských věd*, zvláště v § 9g, který Husserl nazval „Vyprázdnění smyslu matematických přírodních věd v ‚technizaci‘“. Problémem není údajně hrozivá bytnost techniky, nýbrž pojetí rozumu, a tak i techniky, s nimiž k ní přistupujeme.

disponuje největším arzenálem takových zbraní, na Boha, který mu podle jeho výpovědi soukromě dodává jednoznačné instrukce. Podobně je tomu z otázkou, zda si naprivatizovat miliardu korun nebo se rozvést s manželem. Vytvořili jsme civilizaci, která se vyznačuje intenzivní racionalitou prostředků a naprostou iracionalitou cílů.⁸²

To je otázka, se kterou se potýkala filosofie vědy na přelomu devatenáctého a dvacátého století, a která zaměstnávala rakouské a české pozitivisty, z jejichž prostředí vyšli (byť velmi svérázně) i Masaryk a Husserl se svou představou filosofie jako přísné vědy, která se však zabývá otázkami hodnoty a smyslu. Tu je třeba si povšimnout, že v našem skutečném prožívání se setkáváme s hodnotou a smyslem jako danou součástí svých prožitků, avšak ne jako s něčím zásadně iracionálním či aracionálním. Někdy ano; někdy zakoušíme emoce a tužby, které my sami prostě nechápeme, ač kvetoucí „hlubinná“ psychologie dosvědčuje, že je přesto považujeme za srozumitelné, aspoň s větším úsilím. Drtivá většina našich emocí, hodnot a smyslů však není ani tak temná. Obvykle *je srozumitelná*. Nejsou to vztahy kvantifikovatelné, avšak jsou to vztahy srozumitelné. *Dávají rozum*. Láska k domovu není iracionální. *Dá rozum*: lidé potřebují jistotu známého. Stejně *dá rozum* třeba hodnota, kterou přičítáme věrnosti nebo ochotě obětovat se pro druhé. Srozumitelnost tu není otázkou vyčíslitelných vztahů, nýbrž vztahů hodnoty a smyslu, které jsou dány v zakoušení a dostupné kritické reflexi. Můžeme rozumět nejen *že*, nýbrž také *proč* si zranitelný společenský tvor cení poctivosti v druhých. Není to

⁸² Na to poukazuje J. Patočka v brožurce z roku 1942 *Dvojitý rozum a příroda v německém osvícenství* (Praha, V. Petr 1942), kde popisuje německý nacionální socialismus jako racionalismus prostředků a iracionalitu cílů (s. 5).

vyčíslitelné, leč není to ani věc mystické intuice. *Dá to rozum*, to je nám zjevné – tedy můžeme to nazřít – když si domyslíme tkáň hodnotových vztahů, které strukturovují lidské žití. Když jsme původně hovořili o *humanizaci rozumu*, měli jsme na mysli právě takové začlenění zážitku hodnoty a smyslu do tkáně rozumové reflexe.

Rakouská filosofická tradice byla pozitivistická a české země byly součástí říše rakouské nejen politicky, nýbrž také kulturně. Naše společné filosofické zaměření spoléhalo na jasné nazření a věrné vyjádření jako na základ všeho poznání. Českou filosofii ovšem také ovlivňoval německý idealismus, ostatně jako celou střední Evropu, avšak neméně důležitý byl pro ni rakouský pozitivismus. Masaryk studoval u Brentana, učil se z Huma a Comta.⁸³ Ačkoliv v mnohém, obzvlášť v etice, zastával názory, které se nám dnes jeví jako kantovské, otevřeně Kanta odmítal pro jeho subjektivismus. Ve své české mutaci v Masarykovi a jeho žácích rakouský pozitivismus zahrnoval ve svém důrazu na objektivitu skutečnosti také skutečnost hodnoty a smyslu jako prvotně daných.

Jan Patočka tu vidí rozpor: Masaryk se s oblibou dovoľával vědeckého pozitivismu právě na podporu jeho zcela odlišného protějšku, totiž svého idealistického moralismu. Ač byl to opravdu rozpor? Či tu jde o pokus spojit rakouský filosofický smysl pro tvrdost skutečnosti s německým idealistickým vědomím otázek hodnoty a smyslu? Idealismus skutečně potřebuje uznat *nepoddajnost skutečnosti*, jenže pozitivismus, pokud je to pra-

⁸³ Viz mimořádně přínosný článek Z. Davida „Masaryk a rakouská filosofická tradice: Bolzano a Brentano“ (*Filosofický časopis* 56, 2008, č. 3, s. 345–362), který jsem bohužel dostal do rukou až při korektuře této knihy, a též autorovy cenné odkazy. Autor hovoří o „faktu“, že *v rakouské filosofické tradici pevně zakotvil i Tomáš Garrigue Masaryk*, a bohatě tento postřeh dokládá.

cující filosofie, a ne uzavřený formální systém, jaký tvořivali logičtí pozitivisté Machova Vídeňského kroužku, stejně naléhavě potřebuje morální složku, která by jej ochránila před bezvýznamností. Pokud to rozpor je – a tím se budeme zabývat, až budeme hovořit o Masarykovi –, zdá se to být rozpor spíš tvůrčí než ničivý.

V každém případě se v dobách českých filosofických počátků zdálo zjevné, že jediný opravdu naléhavý filosofický úkol je poskytnout kritické sebezporozumění národu ve stavu zrodu. Tento národ prudce nabíral sebedůvěru své kultury a svého průmyslu. Teď potřeboval sebedůvěru své vlastní totožnosti, ne jen vágně pocíťovanou, nýbrž jasně vyjádřenou.

Sebedůvěra vlastní totožnosti vyžadovala především, aby Češi setřáslí tradicionalistické nároky domu habsburského a anachronické barokní mentality, kterou podporoval, ač obojí hluboce prostoupilo české myšlení i žití. Češi potřebovali v podstatě legitimizovat novou demografickou skutečnost *polis* ustavené převážně z českojazyčného zemědělského obyvatelstva, propuštěného z poddanství zčásti v roce 1781 a plně v revolučním roce 1848. Racionalismus, který si troufal odmítnout nároky tradice i intuice ve jménu čistého rozumu, k tomu byl ideální.

Ovšem Češi potřebovali ustavit svou novou *polis* nejen na racionálním základě, nýbrž také etnicky, jako český národ, tedy jako onu problematickou, skoro mystickou skutečnost, která údajně dlouho dřímala a nyní se probudila, aby posvětila smyslem i nejskromnější životní úkoly. Husité kdysi posvěcovali své společenství službou Bohu.⁸⁴ Čím méně na Bohu záleželo, tím nesmysl-

⁸⁴ Karel Skalický, můj dialektický protějšek ve víře, to shrnul nejvýstižněji. „Češi opustili Boha a začali se klanět modle, kterou si místo Něho vytvořili v pojmu a ideálu Národa.“ (Skalický, K., „Kohákovo zpytování českého svědomí“, *Listy* 39, 2009, č. 6, s. 27.) Ano, lidé se

nějším se stával život. Teprve s nárůstem národního vědomí našel život nové posvěcení, nový smysl ve službě národu. Ten si nárokoval poněkud hrůzně stejnou loajalitu, jakou jsme kdysi dlužili Bohu. Národ se nemohl spokojit s povědomím etnické sounáležitosti. Nárokoval si zároveň morální autoritu, aby mohl poněkud iracionálně požadovat od svých věrných, aby neužívali germanismy, vstupovali do manželství jen mezi sebou a aby ani nepomyslili na emigraci jinak než jako na hanebnou zradu, byť byly podmínky doma sebetísňivější. Oblíbený pochod z těch dob hlubokého míru pěje, že „drahá bude naše slast za oběť i svůj život klást“, snad proto, že nic takového nehrozilo. Romantický idealismus to dokázal všechno propojit. Vytvořil však filosofický problém, který pronásleduje každý nacionalismus, totiž jak sladit dvě protichůdná pojetí, racionalistické pojetí práv a povinností svobody a romantické pojetí suverénního nároku národní *Obecné vůle*. V porovnání s tím se kvadratura kruhu může zdát hrou.

Pomoc se dostavila z nečekaného zdroje, z posunu paradigmatu, který představovala moderna. Moderna nebyla ani tak filosofický směr jako móda, pro kterou měla módní Vídeň mimořádné pochopení. Samo slovo *moderní*, které k nám přišlo z Vídně, jako ostatně všechno

potřebují klanět, a když nemají Boha, vytvoří si modlu. Jenže opustili Češi Boha – anebo jim ho Církev vzala, když ho po Bílé hoře zprivatizovala do soukromého vlastnictví? Je to, co nabízí herbartovsky vynučená náboženská konformita, ještě Bůh živé víry? Nebo byl i Bůh barokní pověřivostí (zdůrazňuji, *ne* „katolické víry“) sám modlou? Nestal by se i Bůh nutně modlou, když lidé užívají víru jako ideologii mocenských zájmů, jak tomu bylo v případě klerikálního fašismu ve Španělsku, v Portugalsku, ve válečném Slovenském státu či v nedávném Chile generála Pinocheta? Možná je modlářstvím všechno nekritické klanění, i když modlu pojmenujeme „Bůh“ – a protějškem nekritického modlářství je kritická, reflektovaná víra. Viz níže, závěrečná kapitola, s. 337 nn.

módní v Rakousku, si zachovalo nádech slova *móda*. Ve vídeňské němčině, s důrazem na druhou slabiku a s podkresem snobismu, se slovo *moderní* vztahovalo ke všemu, co bylo zrovna módní. Vídeňská společnost nezná žádné odsouzení tak zdrcující, ať v módě nebo ve filosofii, jako „Aber Liebschen, das ist doch nicht mehr modern!“ „Ale miláčku, to přece už není v módě!“

Proč by ale mělo tolik záležet na tom, co je zrovna *v módě*? Vychází to z prizmatu, kterým se střetáváme se zkušeností. Pokud vycházíme z předpokladu, že přímka mezi dobrem a zlem neprotíná časovou linku od Stvoření po Poslední soud, nýbrž se s ní kryje, pak to, co je novější, je eo ipso také blíže k hypotetickému pólu Dobra, je pokročilejší a lepší. Nedržet krok s módou – a tedy *krok s dobou* – pak znamená upadnout v hodnotě. Staré se pak stává nutně *zastaralé*, to, co je překonané. Nové je i jen svou novotou *pokrokové*. Pokrok už není jen vábníčka, nýbrž také nemilosrdný soudce. Ať už v módě nebo ve filosofii, otázka je prostá: držíme krok s dobou? *Sind wir modern?*

Souběžné pojetí času a hodnoty je samo o sobě jedním ze znaků moderny. Toho jsme si všimli už při rozboru reformačního údobí. Středověké myšlení čas a hodnotu neztožňovalo. Vycházelo z pojetí světa vymezeného Stvořením na počátku, Posledním soudem na konci časové přímky, pak Dobrem (Nebem) a Zlem (Peklem) na protínající přímce hodnoty. Ve středověkých představách se tyto dvě přímky nekryly, nýbrž se protínaly v kříži Kristově. Postavení v čase tak zůstávalo hodnotově neutrální. Až na jedinou událost, příchod Krista, se na časové lince nic významného nedělo. Rozhodující jsou události na lince hodnoty, na které probíhá drama lidské spásy v přetahování o každou jednotlivou duši mezi Bohem a Dáblem. To je stejné na počátku jako na konci. Proto nemá smysl usilovat o nápravu tohoto padlého světa. Nikdy nebude výrazně lepší. Smyslem je

uniknout z něj do věčné blaženosti. Co se odehrává na časové ose mezi Stvořením a Posledním soudem, na tom mohutně nezáleží. Záleží na postavení té či oné duše na lince mezi Peklem a Nebem. Lidem středověku se toto všechno jevilo prostě jako skutečnost. Tak tomu je.

Náznačky posunu v evropské představě o světě najdeme již v reformaci – mimo jiné u Komenského⁸⁵ – a definitivně v osvícenství. Snad nejdůležitějším osvícenským posunem Kantovy „koperníkovské revoluce“ nebylo prostě umístění člověka do středu kosmu, nýbrž již samo uznání skutečnosti a hodnoty tohoto života a tohoto světa. Jenže pokud na tomto životě záleží, pak se čas stává místem závažných událostí. Klíčem k jejich srozumitelnosti je Rozum ve smyslu schopnosti ne jen zobecnit zkušenostní náhled, nýbrž uchopit nazřené vzorce smyslu. Právě tato schopnost uvolňuje člověka ze zajetí v přirozené nutnosti a uvádí jej do oné svobody, kterou Luther citátem z apoštola Pavla popisuje jako „svobodu slávy synů Božích“.

Racionalisté totiž převzali křesťanské pojetí světa jako zásadně spořádaného pod vládou zákona, který je

⁸⁵ Na okraj: Komenský nenapsal jen *Labyrint světa a ráj srdce*. Ten patří spolu s *Hlubinou bezpečnosti* k jeho spisům útěšným, které Komenský psal za třicetileté války pro útěchu svých souvěrců. Když s Westfálským mírem padla poslední naděje exulantů na návrat, Komenský se obrátil ke spisům nápravným, ve kterých postupuje jako osvícenec ante verbum: snaží se napravit iracionalitu světa jasem rozumu. Z rozsáhlé literatury o Komenském je zřejmě nejpodrobnější práce M. Blekastadtové *Comenius* (Oslo, Universitetsforlaget Academia 1970), disertační práce v němčině, jejímž školitelem byl J. Patočka. Snad nejčtivější je románový životopis M. Hanuše *Osud národa a Poutník v Amsterodámu* (Praha, Československý spisovatel 1960), filosoficky patrně nejpodnětnější je soubor studií J. Patočky *Komeniologické studie I–III (Sebrané spisy Jana Patočky, sv. 9–11, Praha, OIKOYMENH 1997–2003)*, ač o Komenském obzvláště platí, co čteme v biblické knize Kazatel 12,12b: „Děláním knih mnohých žádání konce není, a čísti mnoho jest zemdení těla.“

přirozený a morální zároveň a který kritický rozum může uchopit. Stvořitele sice postavili stranou, avšak ponechali si stvořený svět, tedy svět hodnotově a smyslu-
plně určený svým Tvůrcem. Nahlíženo prizmatem rozumu tento svět nabývá nové důležitosti. Totiž bez rozumu svět zůstává světem pouhé přirozené nutnosti, prostý smyslu a hodnoty. Rozum podle přesvědčení osvícenců umožňuje člověku, aby ve zdánlivém zmatku světa rozeznal *pravou* přirozenost, v jeho případě obecně lidskou *humanitas*. Ta člověku umožňuje, aby ustavil svět, který odpovídá požadavkům racionálního lidství a vytváří vhodný prostor, ve kterém se každý jedinec může stát *homo humanus*, člověk, který naplňuje svou *humanitas*. Výsledkem je pojetí skutečného jako možnosti, jako suroviny, ze které může vzniknout vlastní, opravdová skutečnost. Člověk je bytostí, která se může a má *stát plně člověkem*. Taková je výzva a takový je úkol každého jedince i společnosti jako celku – podpořit růst lidských jedinců k plnosti jejich lidství. Vady lidského údělu nejsou fatální. Svět prostě *ještě, zatím* není tím, čím by být mohl. Úkolem a nadějí člověka je, že tyto vady překoná a uskuteční plnou možnost božího stvoření. To je v nejstručnější zkratce *humanistické paradigma* racionalistů.

Hegelovské paradigma se liší od racionalistického a ovšem i od středověkého paradigmatu již tím, že je historické zásadně, ne pouze nahodile. Na rozdíl od Kanta není pro Hegela růst jen možností, nýbrž nejvlastnějším rysem skutečnosti. Skutečnost je děním v čase; na dějinách tu záleží. Vlastně dějiny jsou to jediné, na čem záleží. Skutečnost není něčím zásadně statickým, co by První hybatel či příčina teprve uvedli do pohybu. Skutečnost *je* pohyb. Není tu třeba Boha středověké teologie, který měl za úkol rozhýbat statickou skutečnost. Dějiny jako celek tu jsou, jak už bylo řečeno, průběhem dialektického návratu potencionálního Ducha či

Mysli k sobě jako skutečný Duch či Mysl prostřednictvím kladení svého protějšku Hmoty a následným překlenutím potenciálního Ducha a aktuální Hmoty vyšší skutečností aktuálního Ducha.

Dějiny, jak je žijeme, se z hegelovského pohledu jeví jako vtělení těchto velikých dialektických pohybů. Můžeme ovšem hovořit o svobodě, avšak tato svoboda není než poznaná nutnost. Tak byť se lidé sebevíce zaklínali věrností králi a tradičním hodnotám, feudální společnost nutně dala vzniknout svému protějšku, revolučnímu individualismu. Byť revolucionáři sebevíce přísahají na *volnost, rovnost, bratrství*, to, co překoná střet feudalismu a individualismu, bude nutně moderní stát. V tom si občané podrží svoji individualitu – je to společenství jedinců, ne rodů – avšak státní moc podřídí jejich anarchický individualismus řádu. Jediná možná svoboda je pro nás rozpoznání této dějinné nutnosti, takže můžeme jednat bez překážek v souladu s tokem dějin a nezastávat se toho, co Dějiny odsoudily k zániku.

Modernu bychom v určitém smyslu mohli vyložit jako propojení kantovských a hegelovských předpokladů. Všem, kdo se v polovině devatenáctého století považovali za *moderní*, se zdálo nad pochyby zjevné, že cokoliv jest, tedy svět i my v něm, je přirozeně i morálně uspořádané jako děj, jako vývoj a pokrok. Ani v nejmenším nepochybovali, že v toku dějin dochází k významným událostem a že je v moci člověka tyto události způsobit či alespoň ovlivnit. Bez ohledu na lidská pochybení je skutečnost uspořádaná tak, že následný stav je vždy pokrokem oproti stavu předchozímu. Technologie poskytla oblíbenou metaforu: dějiny jsou pohyblivé schody, které nesou lidstvo stále výš k osobní i společenské dokonalosti. Takový je *pokrok*. Možná se k dokonalosti přibližujeme jen asymptoticky, avšak přibližujeme se k ní. Staré je špatné, překonané, nové je eo ipso lepší. Linka hodnoty, která ve středověkém pojetí pro-

tínala linku času v každém okamžiku, se s ní v představách moderny ztotožnila. Zaslíbená zem nás nečeká až po smrti v nebi. Zaslíbená zem leží před námi, v budoucnosti. Nikoho nenapadlo, že od tohoto *zde a nyní* je budoucnost stejně vzdálená jako nebe.

A opravdu, v průběhu století se život jevil zjevně snazší. Hrubá dřina přestávala být nevyhnutelným lidským údělem. Hlad se stával vzpomínkou, již ne každodenní hrozbou. To vše jako by potvrzovalo, že stav světa i člověka je den ze dne lepší. Zlatý věk, ať už si jej lidé představovali jako vyspělý komunismus nebo vyspělý kapitalismus, čekal jen krůček za obzorem. Ještě 3. srpna 1914 málokoho napadlo, že obzor je pomyslná čára, která ustupuje úměrně s naším přibližováním. Moderna byla dobou historického optimismu, přesvědčená, že kvadratura kruhu stejně jako sladění racionalismu a moralismu je jen otázkou času.

Pozitivismus, který se v českých zemích stal poněkud paradoxně filosofií humanistické demokracie, byl nejvýrazněji filosofií moderny. Nikdy se nepozastavil nad základním předpokladem moderny, že skutečnost je příčinně i morálně uspořádaná a naprogramovaná k vývoji k dokonalosti. Jen díky tomu mohla moderna s nezpochybněnou jistotou považovat jasné nazření a věrné vyjádření daného za dostatečné poznání. Ani o tom nepochybovala. Pozoruj, popiš a buď spokojen. Cokoliv nad to jest, metafyzikou jest, a tudíž od Zlého jest.

V jistém smyslu bychom mohli považovat pozitivismus za dědice Kantova poznání mezi čistého rozumu. Obecněji můžeme považovat pozitivismus za dědice osvícenské víry ve srozumitelnost zjevného bez potřeby ezoterického. Skutečnost tak, jak ji zakoušíme, je srozumitelná. Rozum, zde schopnost nazřít vzorce smyslu stejně jako konkrétní jednotliviny, je k tomu dostatečný nástroj. Není obtížné doplnit toto vyznání v duchu výzvou *To věř a budeš spasen*.

V každém případě taková byla základní nevyslovená víra, ze které vyrůstal pozitivismus. Bezprostředně představoval vzpouru proti dvěma nákazám dobového myšlení. Jednou byl historismus se sklonem vykládat bezprostřední přítomnost vzdálenou minulostí. Druhou byl spekulativní obskurantismus, který vykládá zjevně dané něčím, o čem se jen dohadujeme. Pozitivismus se vzbouřil proti tehdy běžnému metafyzickému předpokladu, že pravda se nerodí ve střetnutí subjektu a objektu, nýbrž že představuje odhalení něčeho určitého, již skutečného, leč skrytého závojem zapomnění. To, co je *prima facie* dáno, není zavádějící zdání, jehož pravý smysl můžeme pochopit jen odkrytím zahalené opravdové skutečnosti. To byl předpoklad, který starší věda podělila po ještě starší metafyzice – že opravdová skutečnost, kterou vědec objevuje, je skrytá a ovládá zjevně podobně, jako magnet pod deskou ovládá kovové piliny na jejím povrchu. Jádrem obskurantismu je hermeneutika podezření, že svět není, čím se zdá, že opravdová skutečnost je skrytá, ne zjevná, prostě nahrazení zjevného tajemným v úloze prvotní danosti.

Pozitivismus se rodí z odvážného až opovážlivého rozhodnutí důvěřovat zjevnému. To je vlastním smyslem toho, co Masaryk označoval jako svůj *realismus*, tedy svůj předpoklad, že věci víceméně jsou tak, jak se jeví. Zavádějící nejsou naše pozitivní nazření, nýbrž naše ezoterické spekulace. Těm je třeba se vyhnout. Nemluvme tedy o skrytých vášních jako vídenští psychologové! Pozorujme zjevné vystupování, přesně popište pozorované, všimněme si pravidelných spojení a postupů, na jejich základě vytvořme pracovní hypotézu a ověřme ji v praxi. To je ona slavná „vědecká metoda,“ kterou s vážnou tváří recitovali nesčetní učitelé filosofie vědy a opakovali se stejnou vážností jejich posluchači. Tehdy se to ještě zdálo být převratné, dnes už je to klišé. V pozitivistickém pojetí je pravda pravidelně se opaku-

jící výskyt. Je zjevná, ne skrytá. Tak se pozitivismus ve jménu zdravého rozumu vypořádal s obskurantismem.

Historicismus byl v jistém smyslu protějškem „metafyzické“ spekulace ve vědách o člověku. Jeho nevysloveným předpokladem bylo, že co je zjevně dáno, je samo o sobě nesrozumitelné, a srozumitelnosti dosahuje teprve vysvětlení údajnými předešlými příčinami. Výsledkem je nekonečný regres příčinných „vysvětlení“, která nevysvětlují smysl daného fenoménu, jen objasňují jeho vznik. Klasický příklad poskytuje již zmíněná a tehdy populární „hlubinná“ psychologie, která hledala vysvětlení zjevných prožitků ve zpětném pohybu v čase a vědomí k dávným a zapomenutým úrovním vědomí. Bezprostřední prožitek tak vysvětlovala dávnou, neurčitou vzpomínkou. Podobně ve společenských vědách badatelé neschopní porozumět náboženství v sobě a svém bezprostředním okolí se je snažili vysvětlit dávnými texty či údajnými praktikami dlouho zastřenými závojem zapomnění. Psychologové, kteří nedokázali pochopit jednání jako způsob potýkání se s prožívanou situací tak, jak ji rozumí – či přesněji, jak ji *ustavuje* – jednající subjekt, hledali vysvětlení v údajných skrytých mentálních příčinách. Obecně, Evropané se jali vysvětlovat zjevné zastřené.

To všechno pozitivisté odmítli. Pozitivismus se zrodil ze vzpoury proti dogmatickému obskurantismu a na svou dobu měl oslnivě osvobozující dopad. Ve své slávě se opravdu vyhýbal spekulaci a skrytým vysvětlením a spokojil se s jasným nazřením a věrným vyjádřením bezprostředně daného. Přítomnost je jedinou skutečností. Minulost potřebujeme vysvětlit jako to, co jí předcházelo, ne přítomnost jako výsledek údajné minulosti. To, co můžeme nazřít – lidově *fakta* –, je to jediné, co je skutečně dáno. Tím potřebujeme vysvětlit všechno skryté, nikoliv naopak.

Je tu ovšem zaděláno na problém. Přísně vzato, *fakt* není něčím daným. Slovo *fakt* se odvozuje z latinského *facere*, dělat či konat, a označuje něco, co bylo uděláno či vykonáno. Německé *Tatsache*, doslova *věc činu*, naznačuje něco podobného. Dané je prostě dané, teprve ověřováním se z toho stává *fakt* v obvyklém smyslu. Fakt je výsledek konání, takže představa „objektivního faktu“, drahá všem pozitivistům, je protimluv, něco učiněného, leč bez činitele. Jenže když prorokové vyhlasují odvážný nový svět, jako pozitivisté ve svém věku, obvykle si takovými maličkostmi hlavu nelámou. Vrhli se do díla, aby osvobodili svět od zmatení ostrým mečem (údajně) objektivního pozorování a věrným vyjádřením daného.

Konfrontace pozitivismu, který se představoval jako *vědecká filosofie*, se vším, co se tehdy poněkud volně označovalo jako *idealismus*, poněkud nesystematická všehočůf jiných než pozitivistických názorů od Kanta a Hegela dál, se pak stala základem filosofické diskuse, na jejímž pozadí se odvíjela různá *národní obrození*. Tak se ve velmi hrubých obrysech jevila i filosofická diskuse ve střední Evropě v roce 1882, když Masaryk nastoupil v Praze jako mimořádný profesor nově autonomní české části Univerzity Karlo-Ferdinandovy.⁸⁶

⁸⁶ Karlova univerzita v době svého založení v roce 1348 byla ovšem latinská: latina byla jazykem vědy i umění. Obcovacím jazykem většiny mistrů a žáků byla němčina až do roku 1409, kdy Václav IV. Dekretem kutnohorským zaručil většinu českým mistrům a žákům. Za husitských dob se již v roce 1417 nově počeštěná univerzita přihlásila k husitství. Proto v roce 1556 založili jezuité vlastní římskokatolickou akademii. Po Bílé hoře císař předal (v roce 1622) Karlovu univerzitu jezuitům. V roce 1654 císař Ferdinand III. sloučil bývalou Karlovu univerzitu s jezuitskou bohosloveckou akademií (mezitím povýšenou na univerzitu) a přejmenoval ji na Univerzitu Karlo-Ferdinandovu. Vyučovacím jazykem zůstala latina, ovšem obcovacím jazykem mistrů i žáků se s úpadkem češtiny stala přirozeně němčina. Tak se němčina po zestátnění za josefínských reforem v roce 1784 stala i jazykem

Místní filosofická problematika českých zemí a Rakouska ovšem zůstávala součástí evropské filosofie jako celku. Ve svém úsilí o sebeporozumění narážela česká filosofie na obecné filosofické problémy své doby. Německý idealismus, schopný uchopit rozměr hodnoty a smyslu, jen obtížně dosahoval spolehlivého styku se skutečností. Masarykova opětovná kritika subjektivismu poukazuje na tento nedostatek realismu na idealistické straně. Oproti tomu pozitivismus zdánlivě nabízel pevné uchopení reality – avšak pramálo dalšího. Husserl, ač se sám hlásil k pozitivistickému heslu *filosofie jako přísná věda*, označuje pozitivismus za *ideenfeindlich*, nepřátelský vůči ideám. Proto pozitivismus se jen obtížně vyrovnával s rozměrem hodnoty a smyslu.

Výsledek, který Patočka ostře rozebírá v Masarykových spisech, se projevuje jako střet mezi pokusem scientistického pozitivismu a pokusem povrchního moralismu. Méně vyhraněný kritik by tuto problematiku mohl považovat za pokus o překlenutí dvou svěbytných rozměrů zakoušené skutečnosti, její tvrdosti a jejího smyslu. Potřeba překlenout tyto dva nepopřítelné a vzájemně nepřijatelné rozměry patří mezi charakteristiky mikrokosmu českého myšlení i mezi charakteristiky makrokosmu dobové evropské filosofie.⁸⁷

vyučovacím. S obrozením vznikl i požadavek zrovnoprávnění češtiny na univerzitě. Císař František Josef I. mu vyhověl až v roce 1882 rozdělením univerzity na část německou a část českou, na kterou dostal jmenování Masaryk. Obě části pak působily paralelně. Po vzniku Československa (od roku 1920) se vrátil starý název Univerzita Karlova. V roce 1939 pak nacisté českou část uzavřeli a německou pod jménem Deutsche Karls-Universität Prag přivtělili do říšského univerzitního systému. Po osvobození Československo obnovilo českou Univerzitu Karlovu a na revanš uzavřelo německou Karls-Universität. Tu obnovili odsunutí němečtí učitelé a studenti v Mnichově jako Collegium Carolinum, které tam působí dodnes.

⁸⁷ Ve Spojených státech přispívá k řešení této problematiky William James a také celá tradice amerického personalismu, jehož zaklada-

Rakouský pozitivismus, alespoň ve své populární formě, dokonale odpovídal potřebám českého úsilí o národní totožnost. Představoval vzpouru proti historicismu, tedy proti monopolnímu nároku minulosti na pravdu. Pro pozitivisty bylo skutečností to, co je dáno, co se nám zjevně předkládá, ne to, co zaručuje teorie a precedent. Náš pohled zaměřuje k prožívané zkušenosti, ne k zaprášeným textům scholastických či antických myslitelů jako ke zdroji pravdy. Jasně pozorujte, věrně vyjadřujte strukturu smyslu pozorovaného. Či lidově, *buďte realisty!*

To bylo přesně to, co potřebovalo naše národní obrození ve své druhé fázi. I při svém těžkopádném důrazu na dějiny jako legendu a na legendu jako dějiny, obrození opravdu představovalo vzpouru proti historicismu, a to nutně. Dějiny píší vítězové, a Češi ve svém češství patřili k poraženým. Dějiny patřily Habsburkům, zastaralé aristokracii a monarchii a německé kultuře, která málem vytlačila zbytky češství z českých zemí. Po dvě století byly české dějiny z velké části dějinami silového prosazování ideového monopolu spolu s něčím, co jsme se později naučili označovat jako *vedoucí úlohu* nositelů tohoto monopolu ve státu i společnosti. Dosazená a teď již zdomácnělá aristokracie spolu s konzervativní staročeskou Národní stranou Palackého a Riegra⁸⁸ se ve

tel Borden Parker Bowne studoval u německého filosofa Hermanna Lotzeho. Lotzovi američtí žáci, kteří později přijali označení *personalisté*, do velké míry udávali filosofický tón intelektuálnímu ovzduší, ve kterém vyrůstala Masarykova manželka Charlotte Garrigue. Jejich názory se odrážejí nejvýrazněji v Masarykově náboženském myšlení. Pro obecný úvod je klasickým zdrojem práce Francise Johna McConnella *Borden Parker Bowne* (New York, Abingdon Press 1929).

⁸⁸ Národní strana vznikla v roce 1861, když rodící se rakouská parlamentní demokracie usilovala o své první nesmělé krůčky po pádu Bachova absolutismu. Vznikla prostě jako *česká* strana, která by v říšské radě zastávala mezi všemi národnostmi mocnářství české

své rétorice dovolávala *historických práv Království českého*. V praxi tato práva zaručovala nanejvýš tradiční výsady zemské šlechty. Tvořící se české národní společenství se silným jazykovým důrazem představovalo něco zásadně nového. Ve svém záběhu potřeboval český národ ke svému prosazení překonat historický precedent rakouského státu odvoláním na *přirozené právo sebeurčení národa českého* – ne tedy státu, nýbrž národa, který chce žít svou vlastní řečí.

Jenže ... může vůbec být řeč o takovém *přirozeném právu*? Ano, navykli jsme tomu pojmu, jenže co je vlastně *přirozené*? Po celý středověk o tom rozhodoval jen odvěký návyk. Přirozené je to, na co jsme zvyklí. Aby *přirozené právo* mohlo představovat víc než namyšlené rétorické označení nekriticky přejímaných návyků, k tomu by jak společnost, tak její vykladači práva potřebovali určit jiný základ právní legitimacy než návyk. Znamená pojem *přirozené právo* vůbec něco víc než návyk tak hluboce osvojený, že nám zcela nekriticky připadá jako „přirozený“?

Nešlo tu jen o slova. Ve sporu o „přirozené“ a „historické“ právo šlo o to, že „historické“ právo zaručovalo územní celistvost zemí České koruny, založenou na staletí dějin, avšak v žádném smyslu nepokrývalo zcela

zájmy. Pochopitelně české zájmy ztotožňovala se zájmy tehdejších privilegovaných vrstev, aristokracie a církve. Její orientace byla proto konzervativní, s důrazem na tradici – čili historická práva – jako základ českých požadavků. Významnou úlohu tu hrál uznávaný historik František Palacký (1798–1876) a politik F. L. Rieger (1818 až 1903). Od Národní strany se již v roce 1874 odštěpili méně konzervativní členové, kteří založili Národní stranu svobodomyšlnou. Odtud známé rozlišení *staročechů* a *mladočechů*. Původní výrazně konzervativní staročeská Národní strana ustoupila do bezvýznamnosti po volbách roku 1891. Liberálně pravicoví mladočeši převzali úlohu politické pravice, zatímco úlohy levice se zhostili „socani“, tehdy nová Československá sociálnědemokratická strana dělnická.

novou představu etnického (či „národního“) sebeurčení jednotlivých složek tradičně různorodých poddaných trůnu habsburského. Hranice Čech a Moravy stanovil v hrubých obrysech už Karel IV. v polovině čtrnáctého století na základě hranic už tehdy tradičních. To jim dávalo právo na označení „historické hranice“, kterou pokrývá historické právo. Oproti tomu etnické – tj. kulturní či „národní“ – sebeurčení představuje něco zcela nového, dosud neslýchaného. Nejméně od třináctého století byl lid českých zemí etnicky různorodý, většinou český, avšak se silnou německou složkou a k tomu s významnou, byť marginalizovanou složkou židovskou. Vládní nárok Habsburků nad touto mozaikou se zakládal na historických důvodech, ne na kulturní totožnosti. Češi se mohli domáhat práva na etnické sebeurčení a vymezovat se proti německým a židovským obyvatelům země jen na jiném než historickém základě.

Osvícenské pojetí Rozumu poskytlo takový základ. Podle toho Rozum uděluje právo na sebeurčení jednotlivým etnickým uskupením bez ohledu na historický precedent. Základem je tu nepřilíš přesvědčivé tvrzení, že *to dá rozum*, že etnická totožnost představuje skutečnost, kterou každá rozumová bytost přece *musí* uznat. Vždyť svoboda a důstojnost každého nositele Rozumu vylučují jakékoliv ujařmení. Člověk rozumný se podle logiky osvícenců rodí jako svobodný, a tak má *přirozené právo* na to, aby byl (někteří extremisté tehdy zvažovali, že možná i *aby byla*) svým vlastním svrchovaným pánem. Pokud toto uznáme, zbývá jen maličký romantický krůček k názoru, že totéž platí i pro množinu svobodných jedinců, které zahrnujeme pod označení *národ*. Byť by takové logice příliš neprospělo zkoumání pod lupou, lidé, kteří budovali náš národ, se s ní spokojili. Tu máme základ pro názor, že *přirozené právo* zaručuje etnické sebeurčení s osvícenským odůvodněním, které čeští pozitivisté mohli přijmout za své.

Ukázalo se, že to je dvojsečná zbraň. Na jedné straně nově pojaté *přírodní právo* slibovalo, že jedním tahem smaže všechny pozůstatky feudálních výsad a otevře horizont svobody a rovnosti všem dosud poddaným lidským bytostem. Nově zrovnoprávnění Češi, po dvě stiletí znevýhodnění vládnoucí – či *státotvornou* – německou složkou obyvatelstva, se mohli ve jménu přirozeného práva domáhat rovnoprávnosti. To také učinili, hlasitě a důrazně. Poněkud nedůsledně se jí domáhali po celých českých zemích, bez ohledu na etnické složení obyvatelstva, které třeba ve Slezsku příliš české nebylo. Nepsaným a nevysloveným podtextem tu bylo, že právo na sebeurčení představovalo nárok na vedoucí postavení v (české) zemi. Ovšem stejného práva se mohli dovolávat i císařovi němečtí poddaní, kteří tehdy představovali na polovinu obyvatel země. Těm *dalo rozum* daleko výrazněji to, aby sdílené české země zůstaly součástí rakouské říše či aby se po jejím rozpadu německy mluvící části staly součástí německého státu. Přece jako státotvorný národ na to mají *přirozené právo!*

V roce 1891 byli staročeští poslanci v říšské radě – parlamentu rakouské části Rakouska-Uherska – skutečně připraveni přistoupit na administrativní rozdělení českých zemí. Aby předešli nekonečným jazykovým třenicím, byli ochotni rozdělit české země na dvě části. V jedné by úředníci na úřadech veřejné správy museli povinně ovládat oba zemské jazyky, český i německý. Ve druhé by ke jmenování do kýženého úřednického místa *pod penzí* stačila němčina. Návrh neprošel: vzhledem k promísení českého a německého osídlení by byl stejně sotva uskutečnitelný. Vedl jen k drtivé porážce staročechů v příštích volbách, ve kterých českou politickou pravici suverénně ovládli liberální mladočeši.⁸⁹

⁸⁹ Pojem *mladočeši* se tehdy užíval jako označení pro široce založené hnutí protestů proti konzervativnímu postoji Národní strany. Hlási-

Přesto návrh na jazykové rozdělení zanechal v našem povědomí iluzi, že německá část obyvatel nepředstavovala menšinovou část všeho obyvatelstva, nýbrž výraznou územní a etnickou složku, kterou by bylo možné případně oddělit od vlastního českého území.

O půl století později poskytla tato představa záminku pro Hitlerovo cvičení v mapování, které vytvořilo v evropském povědomí představu územního celku Sudetenland. Toto údajně svébytné německé území, pojmenované podle Sudetských hor na severním konci Českomoravské vysokiny, by prý bylo možné oddělit od českých zemí bez zvláštní křivdy Čechům. Jak ještě uvidíme, proto se na mnichovských jednáních v září 1938 nehovořilo o nárocích členů německé menšiny, nýbrž o odtržení údajné německé Sudetenland od Československa. Tehdy nás to ohromilo, avšak jakmile jsme na konci devatenáctého století začali opírat svůj lidsky legitimní nárok na sebeurčení o problematický pojem „přirozeného práva“, ohrozili jsme historickou nezpochybnitelnost územní celistvosti českých zemí.

Ovšem na konci devatenáctého století územní celistvost českých zemí – stejně jako územní celistvost celé rakouské říše – byla něčím tak vžitým, tak nepochybným,

la se k němu převážně liberální inteligence, drobní měšťané a zemědělci. V roce 1874 se ustavili jako Národní strana svobodomyšlná. Ta se spolu se sklonem k populistickému pojetí demokracie vyznačovala i sklonem k podobně populistickému nacionalismu. S nástupem sociální demokracie přišli mladočeši o velkou část své voličské základny a orientovali se spíš na velký kapitál. Pod vedením Karla Kramáře (1860–1936) se stali výrazně pravicovým nacionalistickým uskupením a vytratili se z politické scény, kde je nahradily další strany, které si našly trvalé místo na naší politické scéně – katolicky laděná strana lidová a venkovská strana agrární, později nejsilnější české uskupení v parlamentu Československé republiky. K ironii naší politiky patří i to, že později, po volbách roku 1935, tedy v údobí, kdy se rozhodovalo o osudu republiky, byla nejsilnější frakcí v československém parlamentu Henleinova Sudetoněmecká strana, ze slovenských uskupení pak Hlinkova Slovenská strana ľudová.

tak „přirozeným“, že sotvakoho napadlo, že by ji někdo či něco mohlo zpochybnit. Evropa bez Rakouska-Uherska a Rakousko bez českých zemí byly prostě nemyslitelné. Oproti tomu etnické sebeurčení se jevilo jako záhodné, naléhavé – a křehké. Osvícenské pojetí Rozumu a přirozeného práva, jak je přejali pozitivisté, zdánlivě poskytovalo vhodný filosofický nástroj pro naléhavý úkol. Nezáleželo na až příliš rychle ubíhajících dějinách, nýbrž na hmatatelné přítomné skutečnosti. Pozitivisté uznávali její primát. Zásadně přijímali výchozí srozumitelnost daného a pouze odvozenou srozumitelnost pamatovaného. Či méně temně, pozitivisté běžně předpokládali, že daná přítomnost je skutečná a srozumitelná a že minulosti můžeme porozumět jen pod zorným úhlem přítomnosti. Přítomnost je nám dána; představy o minulosti si vytváříme. Pro revoluční dobu, jakou byla doba našeho národního obrození, pozitivistická kritika historicismu povýšila pozitivismus povýtce na filosofii nového věku.

S drobnými obměnami to platí i o pozitivistické kritice metafyzické spekulace. Filosoficky hloubavějším osobnostem národního obrození, ovlivněným ještě osvícenstvím, se vzlety německé metafyzické představivosti od Hegela, Fichta a Schellinga jevily jako prostý obskurantismus. Masaryk i Husserl se shodují, že každý pokus o odvození empirických následků z eidetických soudů – tedy rozhodovat o tom, co *skutečně je*, podle toho, co by *opravdu mělo být* – je zásadně pochybený. V idealistické metafyzice však běžně narazíme na empirická tvrzení založená na eidetickém vhledu, že něco *dá rozum*. To, jak nacionalističtí řečníci odvozují závěry o chování jedinců z údajné *národní povahy*, poskytuje odstrašující příklad. Ten o sto let později bude stát Evropu miliony mrtvých. Filosofický konsenzus na konci devatenáctého století, že i filosofické soudy potřebují vycházet z přesného empirického pozorování, měl své dobré důvody.

Odtud přesvědčení, se kterým se setkáme u Masaryka, že demokracie nemůže stavět na pojmech jako *národní povaha* či *lidská přirozenost*. Potřebuje založit své soudy na jasném pozorování, věrně vyjádřeném, na věcné diskusi, na svobodně vytvářeném kritickém názoru a ve věcech veřejných na vyjádření toho názoru ve svobodných, nezmanipulovaných volbách. Pozitivistický důraz na jasně dané jako jediný přístup ke skutečnosti jako by vnášel jasné osvobozující světlo Rozumu do temných vírů hegelovské filosofie. Klasický příklad poskytoval anglický utilitarismus: zatímco tradiční filosofie složitě splétávala sítě z předsudků, povinnosti a privilegií, Jeremy Bentham nabízel jasné pravidlo: dobré je to, co přináší nejvíc uspokojení co největšímu počtu lidí, zlé je to, co přináší bolest. Vždyť kdyby účel nesvětil prostředky, copak už by je světilo? Tím pozitivistická etika osvobozovala nový věk od přežitků a předsudků a pozitivistický přístup obecně nabízel osvobození od harampádí jako *bohem dané právo vládnout*. Ve druhé polovině devatenáctého století se zdálo jasné – a ne zcela bezdůvodně – že zatímco německý idealismus poskytoval filosofický rámec pro nacionalismus, rakouský pozitivismus, založený na britských a francouzských vzorech, poskytoval filosofický rámec pro praktickou demokracii.

Ve vlastech českých ovšem pozitivismus nabral poněkud svéráznou podobu. Jak anglický, tak rakouský pozitivismus obvykle rozlišují mezi filosofií pozitivní a metafyzickou (čili „idealistickou“) podle vstupů přípustných v kognitivních postupech. Filosofii obvykle považují za pozitivní, pokud zakládá své soudy výhradně na bezprostředním daném vědomí, jakým jsou jednotlivá počítková data – vidím červenou –, nebo v Masarykově a Husserlově případě eidetické struktury prožitku – např. Husserlovo rozlišení *Heimwelt/Fremdwelt*. Cokoliv nad to jest, to považují za spekulativní.

Čeští pozitivisté oproti tomu často rozlišují na základě ne vstupů, nýbrž výstupů poznávání. Tak František Krejčí, přední český pozitivista přelomu devatenáctého a dvacátého století,⁹⁰ opětovně zdůrazňuje, že filosofie je pozitivní jen tehdy, když se zabývá vědeckými otázkami, i když vycházejí z teoretické spekulace. Vědecký postoj však nevyklučuje morální zájem. Vylučuje jen iracionálně. Myšlení se stává „idealistické“, když se zabývá otázkami náboženství či, jak opakovaně zdůrazňuje, když se *pokouší poznat transcendentno*. V tom Krejčího pozitivismus vykazuje spíš vliv Volné myšlenky, kterou Krejčí soustavně podporoval, než akademického rakouského pozitivismu. V jeho postoji se může odrážet i odpor k úloze, kterou náboženství sehrálo v českých zemích pod rakouskou nadvládou. Vzhledem k výrazně klerikálním habsburským sklonům a konzervativní katolické hierarchii se mohlo dobře zdát, že cesta k jasnější, slunnější, svobodnější budoucnosti vede odmítnutím náboženství jako raného a překonaného stadia lidského vývoje. To konečně není cizí ani myšlení Augusta Comta, vzdor jeho Kultu humanity. Důležité je, že ústřední motivace takto pojatého pozitivismu je zásadně morální, ne logická, ve smyslu, který rakouský pozitivismus nabyl v působení filosofů jako Mach, Carnap a další členové Vídeňského kroužku.

Pozitivismus Františka Krejčího se jeví z velké části spíš jako poněkud nekritická filosofie *zdravého rozumu*.

⁹⁰ Tak jeho dnes znovu aktuální práce *Politika a mravnost* (Praha, Volná myšlenka 1932, zvl. s. 247–258). František Krejčí (1858–1934), pozitivista ve výrazně českém smyslu, se věnoval filosofii a psychologii se silným sociálním a morálním důrazem. Tak psal o *Filosofii přítomnosti* (Praha, Laichter 1904), o *Demokracii a socialismu* (Praha, Česká obec dělnická 1917), o *Positivní etice jako mravouce na základě přirozeném* (Praha, Laichter 1922). Hlubavý moralista František Krejčí snad nejlépe ukazuje české propojení vědecké filosofie se zájmem o hodnotu a smysl.

mu či jako v jistém smyslu naivní realismus. Tomuto *zdravému rozumu* se zdá prostě dáno, že lidé ze záslady jsou a měli by být svobodní, bez ohledu na tradici či spekulace. Výsady, které omezují svobodu jedince, jsou překonané pověry bez rozumového zakotvení. Vládnutí může ospravedlnit jen souhlas ovládaných, nic jiného. Jen vláda, která opravdově zastupuje lid, je legitimní. Práva mají všichni lidé stejná a všichni všem dluží úctu a dobrou vůli. Zkrátka se zdá, že *zdravý rozum* F. Krejčího nazírá jako *clara et distincta* politické ideály osvícenství.

Mezi českými filosofi našel F. Krejčí řadu stoupenců a sympatizantů, ke kterým patřil mezi jinými Josef Král⁹¹ a ušlechtilý, jasný myslitel Josef Tvrđý,⁹² stoupenec a zastánce Masarykovy demokracie, který zemřel v koncentračním táboře Mauthausen. Pro všechny tyto

⁹¹ Josef Král (1882–1978), sociolog a filosof jako Masaryk, se Masarykem obšírně zabýval. Soustředil se na smysl jeho humanismu. Za druhé světové války se mu podařilo podržet filosofický časopis *Česká mysl*. Ten se stal po zavření českých vysokých škol a po zastavení činnosti Jednoty filosofické jedinou platformou české filosofie. Po válce stačil vydat ještě dvě knihy, *Nad člověkem a společností* (Praha, Orbis 1946) a *Masaryk, filosof humanity a demokracie* (Praha, Laichter 1947), ač jeho velkým přínosem bylo nové české vydání *Přehledných dějin filosofie* (Praha, F. Strnad 1941) od dánského filosofa Haralda Höffdinga, které otevřely cestu k filosofii válečné generaci. Po Únoru odešel do penze. Jako jediný ze svých filosofických současníků se pak dožil jak Československého jara, tak Charty 77.

⁹² Josef Tvrđý (1877–1942), po mnoho let vysokoškolský pedagog na Masarykově univerzitě v Brně a na Univerzitě Komenského v Bratislavě a další svérázně český pozitivista a stoupenec Masarykův, který se s nasazením věnoval mimo jiné otázce náboženství a jeho možností v mezích rozumu. Nejvýrazněji z českých pozitivistů rozšiřuje pozitivistický názor o fenomenologický rozměr. Mimo obvyklé práce o dějinách filosofie a úvodu k ní a neméně obvyklou studii *Masarykova filosofie* (Praha, Československá obec sokolská 1935) vydal řadu pozoruhodných prací, od sociologické studie *Světový názor moderního Čecha* (Brno, Moravský legionář 1925) po *Názory o hrdinství v životě společenském* (Praha, V. Petr 1940).

české filosofy, kteří se sami označovali jako pozitivisté, je smysl a hodnota stejně tak bezprostředním daným jako matematické vztahy. Možná právě potřeby budování národa je nasměrovaly k etice jako základnímu filosofickému úkolu. Tak či onak, jejich svérázný pozitivismus zasluhuje pozornost, i když dějiny jim jí moc nedopřály.⁹³

Nejvýraznějšími mysliteli, poznamenanými tímto svérázným pozitivismem, jsou ovšem T. G. Masaryk, jehož dílo představuje první soustavný pokus o české národní sebeporozumění, a jeho o málo mladší kolega, německý filosof Edmund Husserl,⁹⁴ jeden z nejvlivnějších myslitelů dvacátého století. Ani jednoho bychom nemohli označit jako pozitivistu v obvyklém smyslu. Přesto oba vykazují společné filosofické rysy – důraz na filosofii jako přísnou vědu, víru v rozum a důvěru v morální pokrok jako klíče ke srozumitelnosti lidského bytí a žití. Snad nejvýrazněji poznamenalo české pozitivistické prostředí myšlení obou filosofů nevyřešeným tvůrčím napětím mezi sklonem k realismu a sklonem k moralismu.

Edmund Husserl, jehož dnes spojujeme skoro výhradně s fenomenologií, opravdu vychází z dobového pozitivistického hesla *Philosophie als strenge Wissenschaft*, filosofie jako přísná věda. Plně sdílel pozitivistické přesvědčení, že jasné nazření a věrné vyjádření představují

⁹³ Viz Gabriel, J., *Filosofie Josefa Tvrdeho*, Brno, Univerzita J. E. Purkyně 1982; a další, např. Cetl, J., *Český pozitivismus*, Brno, Univerzita J. E. Purkyně 1981.

⁹⁴ Edmund Husserl (1859–1937) je dostatečně známý. Dodejme jen poznámku, že se narodil v Prostějově, ve stejném kraji jako Masaryk, a Masaryk ho jako krajana a přítele zaučoval do filosofie na studiích v Lipsku v akademickém roce 1876/1877. Záznamy o jeho stycích s Masarykem viz v: Schuhmann, K., *Husserl-Chronik*, Haag, Martinus Nijhoff 1977, s. 4–5 et passim.

dostatečné vysvětlení. Tento přístup byl ochoten uplatnit i na *počiny volní a citové* (u Brentana to bylo *lieben und haßen*, počiny lásky a nenávisti). Ve svých *Idejích I* o sobě a přívržencích fenomenologie píše výslovně, že jsou *die echte Positivisten*, ti opravdoví pozitivisté.⁹⁵

Husserlovy tři „úvody“ do fenomenologie, *Ideje I*, *Kar-teziánské meditace* a *Krize evropských věd*, se vyznačují dvojím uvědoměním. Za prvé, Husserl na rozdíl od tradičních empiriků upozorňuje, že nestačí popis „faktů“ přirozeného světa. Popis potřebuje zahrnout i jejich *Wesen*, tedy jejich způsob bytí či smysl, který se neváže na přání subjektu, nýbrž vychází ze zásadní struktury skutečnosti.⁹⁶ Nestačí tedy pozorovat a popsat svět plný nedokonalých trojúhelníků. Filosofie potřebuje nazřít nutnou ideu dvojrozměrového obrazce o třech stranách jako takovou, ne jako zobecnění, ne jako výsledek spekulace, nýbrž jako něco, co se nám v prožitku nabízí jako dané. O tom Husserl nikdy nezapochoyboval.

O to jde. Podle jedné z Husserlových definicí je filosofie nauka o *Wesen* čili smyslu čistých prožitků.⁹⁷ Filosof potřebuje nazřít ideje, tedy smysl, nejen fakta, a nazřít

⁹⁵ „Sagt ‚Positivismus‘ soviel wie absolute vorurteilsfreie Gründung aller Wissenschaften auf das ‚Positive‘, d.i. originär zu Erfassende, dann sind wir dies echten Positivisten.“ Husserl, E., *Ideen I: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Dordrecht, Kluwer Academic Publisher 1995, § 20.

⁹⁶ Překlad (a výklad) slova *Wesen* jako *mysl* je nezvyklý, avšak oprávněný. Tak např. v přednáškách *Grundprobleme der Phänomenologie 1910/11* (Hamburg, Meiner 1992) čteme, že řeč o světě svět předpokládá *als Sinn (als Wesen)* – § 10, s. 41. K tomu běžný překlad *Wesen* jako „podstata“ naznačuje něco statického, obsaženého či vztahujícího se k věci. Etymologie slova *Wesen* však naznačuje způsob bytí a Husserl k pojmu tak přistupuje v pozdních pracích, kde hovoří o *fungierende Subjektivität*. Viz Kohák, E., „Významy a vrtochy *Wesen*“, *Reflexe* 16, 2007, č. 32, s. 65–74.

⁹⁷ Deskriptive Wesenslehre der reinen Erlebnisse, *Ideen I*, c. d., § 75.

tento smysl v čistém prožívání, ne jako zmrazený mimo časovost. To je možné, když dáme stranou věčnou otázku o tom, zda to či ono „existuje“, a položíme si raději otázku, *co to znamená*. Husserl je přesvědčen, že opravdu *vidíme* nejen jednotliviny, nýbrž zásady, které jednotliviny představují a jimiž nabývají srozumitelnosti. Není na tom nic mystického. Nazření smyslu – *Wesenschau* – je podle Husserla nazírání ve zcela obvyklém smyslu, jen zaměřené na smysl, a nejen jeho náhodné ztělesnění, tak jako zaznamenáváme v dárku lásku, ne věc samu. Vždyť jen díky tomu naše zakoušení *dá rozum!*

Husserlovo druhé zcela zásadní uvědomění je to, že svět, ve kterém skutečně žijeme, není vyumělkovaný „objektivní“ svět přírodovědy, nýbrž svět našeho zakoušení, nutně vztažený k subjektu a prolnutý hodnotou a smyslem. Je to *Sein als Bewußtsein*, jsoucí jako zakoušené, tedy jako fenomén. Jeho nutné vztažení ovšem není nahodilé k libovůli subjektu, nýbrž k subjektu jako takovému. Zkušenost, o kterou tu jde, je zkušenost *ze zásady*, kterou Husserl označuje podle Kanta jako *transcendentální*, tedy jako předpokládanou vším obsahem zakoušení. V tom – a nejen díky svému moravskému rodišti – má Husserl určitou blízkost ke svérázně české verzi pozitivismu, který je pozitivismem struktury smyslu zakoušeného světa.

Problém se mi nejeví v údajném rozporu vědeckosti a moralismu, nýbrž v tom, že každý takový *pozitivismus jasného nazření hodnoty a smyslu* – ať již ve vytríbené verzi Husserlově či podle Masaryka jako filosofie zdravého rozumu, svobody a demokracie oproti pověře a tradiční sněti výsad –, je udržitelný jen potud, pokud nedojde k otřesu základní hodnotové struktury daného kulturního společenství. Představa, že hodnotu a smysl prostě nazíráme, vidíme, je přesvědčivá jen potud, pokud se smysl a hodnota jeví (při pečlivém nazření a vy-

jádření) mimo pochybnost, apodikticky, *clarae et distinctae*. Ve stabilním světě starého Rakouska před první světovou válkou se tak jevily. Jenže dějinný optimismus devatenáctého století se hroutil již v jeho druhé polovině. To rozpoznal Nietzsche – a sám předváděl. Tím *pozitivismus hodnoty a smyslu*, či podle Masaryka *jasného světla zdravého rozumu*, rychle ztrácí věruhodnost. Husserlův ušlechtilý pokus o transcendentální fenomenologii, i pokud bychom jej považovali za dostatečnou odpověď na iracionalitu technického věku, nemohl zadržet vlnu iracionalismu.

To ovšem nemohla žádná filosofie. Iracionalita, která zachvátila Evropu po první světové válce, vystoupala mimo dosah Rozumu. Snad to bylo tím, že osvícenství uspělo až příliš. Ve jménu Rozumu vypudilo citění z oblasti racionality. Jenže citění připravené o svou racionalitu, o Pascalovy *les raisons du coeur*, se zvrhne ve slepou vášeň, *resentiment* a běsnění. Vášeň je hluchá a slepá, dusí se vlastní zběsilostí až po apokalyptický konec. Tak když se v roce 1945 zúžila Třetí říše na několik ulic okolo Hitlerova *Führerbunkeru*, třináctiletí domobranci z Hitler-Jugend houževnatě bojovali a umírali až do konce. Vášeň neustupuje. Bouří do vyčerpání. Ostatně jsme to v ohromení pozorovali v orgii *resentimentu* a běsnění v létě pomsty na konci války. Malicherná zášť, která provázela násilnou kolektivizaci v padesátých letech, nám předvedla totéž. Jistě, můžeme to svést *na Němce* nebo *na komunisty*. Pokud bychom se však poučit chtěli, tehdy jsme se poučit mohli, že rozběsnění není méně hrůzné či ničivé jen proto, že je údajně *oprávněné*, ať již utrpenou křivdou nebo údajným vyšším principem.

Metafora o „vypuzení citění za hranice racionality“ může vyznít obecně beznadějně na operační uplatnění. Je to však omyl. Označuje něco zcela určitelného, systematické vylučování citění z hodnotových soudů. Dodnes

bezmyšlenkovitě předpokládáme, že peněžní hodnota vytěženého dřeva či pronájem areálu na lyžařskou nebo raketovou základnu je něčím rozumovým, zatímco lidská láska k lesu či krajině je jaksí *pouze subjektivní*, citová, iracionální, a tak nezávazná. Navykli jsme si považovat lidskou hodnotu lesa, lidské *raisons du coeur*, za něco, o čem rozumný úsudek není možný. Bezděky tak omezujeme racionalitu na kvantifikaci. Ve jménu racionality pak připravujeme člověka o citové vazby, které mu jsou nejbližší. Bezcitnost naší civilizace v otázkách hodnoty a smyslu, kterou můžeme doložit na nesčetných konkrétních rozhodnutích, představuje operační uplatnění naší metafory.

O to jde. Když odmítneme uznat racionalitu cítění, cítění se stává něčím hrůzným, skutečně iracionálním, a vybuchuje v orgii ničení a sebezničení. Dnes to můžeme sledovat u mladé generace Palestinců, které politická racionalita mocných připravila o to, co je pro člověka nejdůležitější, o domov a lidskou důstojnost. Tamní mocní byli přesvědčeni, že obrovská vojenská převaha Spojených států přinutí mladé Palestince přijmout nepřijatelné jako nevyhnutelné. Dnes svět sklízí všeničící, sebeničivou bouři. O podobné příklady není v dějinách nouze. Rozum se nemůže oprostít od cítění bez dramatických následků. Racionalita bez citu a cit bez svých *raisons du coeur* nutně sejí vítr. To nevyřeší ani vítězství rozumu nad city, ani uvolnění citů z mezí Rozumu. Pokud můžeme vůbec mluvit o naději, představuje ji propojení Rozumu a citu, vědy a morality. Filosofie na konci devatenáctého století se tím zabývala teoreticky. Netušila, jak blízko, blizoučko čeká zatěžkávací zkouška praxe.

Úsilí o propojení můžeme chápat jako smysl rozporu realismu a moralismu jak v Masarykovi, tak ve středoevropském pozitivismu celkově. Možná je v něm klíč k naší kulturní či národní totožnosti obecně. Na roz-

díl od národních společenství s méně rozporupnými dějinami se Češi nemohou obejít bez rozumové reflexe své totožnosti, kterou Patočka označoval jako *národní filosofii*. Jde o to, že tato filosofie nemůže být jen odrazem polarizace našich dějin. Potřebuje polarizaci překonat a rozpory propojit širším porozuměním. Ať už jde o polaritu katolictví a reformace, komunismu či demokracie nebo o zcela jiný rozpor, odpovídající národní sebeporozumění je potřebuje začlenit do rozporupné jednoty. Ne triumf/porážka, nýbrž smír a znovuzrození představují zásadní úkol národní filosofie tohoto rozporupného společenství.

Když v českém filosofickém myšlení došlo k uvědomění polarizace a potřeby propojení pozitivismu a moralismu, byla česká filosofie připravena ke vstupu na filosofickou i politickou scénu. Od svých počátků v první polovině devatenáctého století prošla notnou cestu. Po pobělohorském zapomnění budovala na zelené louce, otevřená jak osvícenství, tak romantickému idealismu své doby. Její postavení na ni kladlo výrazné požadavky. České myšlení potřebovalo odmítnout nároky mýtů a tradice, jimiž dobová rakouská společnost zakotvila systém výsad a útlaku. České myšlení potřebovalo otevřený přístup k pravdě ne zjevením či intuicí, na které si někdo může nárokovat patent, nýbrž jasným nazřením a kritickou reflexí, dostupnými každému. Potřebovalo ověřit kriticky tradiční samozřejmosti a hledat vlastní cestu v neznámém světě. Nemohlo vystačit s ironií, i když Havlíček jí užíval jako zbraň a nástroj v boji proti mýtu a pověře. Potřebovalo pozitivní filosofii, která by dokázala nabídnout nosné pojetí pravdy, dobra a krásy, na kterém by mohlo naše národní společenství – slovy Masarykovými – *pevně stát a klidně spát*.

Zdálo se, že to všechno nabízí věda se svou vědeckou filosofií, pozitivismem. České filosofické myšlení bylo

připraveno odložit spekulaci pro pozorování, tradici pro kritiku. Potřebovalo vytvořit pojetí pravdy jako nosné hypotézy, které by se nedalo odloučit od praxe. Potřebovalo iniciativně čelit stále novým otázkám, které vznikaly ze sociálního vývoje. Málokterý český filosof si mohl dovolit luxus čisté spekulace. Nový národ na prahu nového světa potřeboval, tentokrát slovy Emanuela Rádra, filosofii jako program pro reformu světa.⁹⁸

Vzhledem ke své praktické orientaci se české myšlení nemohlo obejít bez rozměru hodnoty a smyslu. Ač doboví čeští pozitivisté následovali Brentana v odmítnutí Kanta pro jeho idealismus, k morálnímu zákonu přistupovali jako k zásadnímu danému prožitku. Muse-li přitom poněkud obměnit rakouský pozitivismus jako Husserl, byť filosoficky méně vytríbeně. V jejich rukou se z pozitivistického empirismu stala zkušenostní filosofie – neologismus *experientialismus* by byl příliš krkolomný – z filosofie zkušenosti filosofie zakoušení, pro kterou je daným všechno zakoušení, nejen počítková data. Nebylo by ovšem ani oprávněné, ani dobré přehánět podobnost mezi Husserlem a dobovou českou filosofií. Masaryk sice první dával svému moravskému krajanovi kondice z filosofie, avšak po roce studia v Lipsku šel každý svou výrazně odlišnou cestou. A přece, určité stopové náznaky příbuznosti v rakouském pozitivismu podle českého chápání tu jsou.

Když v roce 1882 císař konečně jmenoval Masaryka mimořádným profesorem Karlovy univerzity v Praze, všechny části národní filosofie již byly na místě. Čechům se podařilo shromáždit vše potřebné, romantickou lásku k zemi a jazyku propojenou s humanistickým idea-

⁹⁸ „Velká filosofie,“ píše Rádl, „vždycky byla blízka politice a revolucionářství. ... Filosof, který nedovede sám vyhrnout rukávy a jít do hrubé denní práce, je špatným filosofem.“ *Dějiny filosofie I*, Praha, Laichter 1932, s. 1–4, 6.

lismem svobody a spravedlnosti. Naučili se zacházet s filosofickými nástroji. Teď čekali na *filosofa*, na myslitele, který by přijal výzvu své doby a ukul filosofii, která by se mohla stát programem pro reformu světa.

Čtvrtá kapitola

První filosof: T. G. Masaryk

V nostalgickém zrcadle vzpomínek se dějinný optimismus devatenáctého století zdá téměř uvěřitelný. Z dálky se poslední půl století starého Rakouska vybarvuje jako poklidná, stabilní doba, jako by ji napsal Stefan Zweig.⁹⁹ Byli ovšem i spisovatelé jako Friedrich Nietzsche, kteří zaznamenávali záchvěvy nadcházející katastrofy. Povětšinou si však Evropané zachovali víru v paradigma pokroku až do osudného výstřelu v Sarajevu v roce 1914. Češi, povznesení vznikem republiky, si tu víru zachovali až do Mnichovské dohody v září 1938. Záblesky onoho dějinného optimismu se objevily v příslibu a naději ještě v průběhu Československého jara roku 1968 a vzdáleně, matně snad ještě za Havlovy opojné, leč pomíjivé *sametové revoluce*.¹⁰⁰

⁹⁹ Rakouský spisovatel Stefan Zweig (1881–1942) popisuje v životopisném románu *Svět věčejška* poklidnou stabilitu devatenáctého století, se kterou se plně ztotožnil. Po připojení Rakouska k Německé říši v roce 1938 se mu podařilo uniknout nacistům, ne však zprávám o tragédii jeho poklidného světa. Pod dojmem z nich odešel v brazilském exilu spolu s manželkou dobrovolně ze života.

¹⁰⁰ K vyjasnění pojmů: *Mnichovská dohoda*, kterou vnímáme samozřejmě jako Mnichovský *diktát*, případně *zrada*, se našim tehdejšími spojencům jevila jako pokus o vyřešení národnostní otázky v Československu přechodem od historických hranic k údajně *přirozeným* hranicím jazykovým. Hitler o tom měl ovšem jiné představy. V každém případě se 29. září 1938 zástupci Francie a Anglie dohodli s Mussolinim a Hitlerem na nových hranicích české části Československa. Na dohodu přistoupil nejen prezident Beneš, ale i generální štáb plně mobilizované československé armády. Neprotestoval ani nikdo z ústavních činitelů. Zoufale a bezmocně protestovali jen naši čeští občané. Byl

Po čtyřech letech války představoval historický optimismus další českou zvláštnost. V sousedním Německu rozdrtily sebedůvěru Věku pokroku válečná porážka, ponižující versailleský mír, zhoubná inflace a nakonec celosvětová ekonomická krize. Pokud důvěra v Pokrok přetrvávala v Československu, bylo to alespoň zčásti proto, že se jejím garantem bezděky stal sám Masaryk. Triumfální návrat z exilu na konci Velké války v čele vítězných legií udělal z tohoto *outsidra* předválečné politiky osobnost přímo kultovní, která jako by už svou přítomností zaručovala rozumový a blahovolný řád kosmu.

Právě Masarykův triumfální návrat v úloze Prezidenta Osoboditele stojí v cestě každému, kdo by se chtěl přiblížit filosofu profesorovi Masarykovi v jeho filosofické práci. Celý návrat se konal v nadživotní velikosti, obestřen pohádkovou září. Chudý chlapec se postaví proti strašlivému císaři, vypraví do pole vojsko svých přátel a osvobodí svůj lid. Stačí nahradit císaře ohnivým drakem a máme tu látku, na jakou se vyšívají pohádky, které pak babičky vyprávějí vnoučatům u kamen za dlouhých zimních večerů. Masarykův příběh, mnohokrát převyprávěný, okouzлил představivost prostých Čechů.¹⁰¹ Ti z ní utkali novodobou verzi pohádky, skutečně hluboce prožívaný kult osobnosti. A nejlepší bylo, že to všechno byla pravda.

to konec Československa v historických hranicích a pro nás mezník dějin. – Pojmem *Československé jaro* označují údobí uvolnění komunistického režimu mezi lednem 1968 a sovětskou okupací v srpnu téhož roku, kdy na váhavé uvolnění ze strany stranického aparátu lidé reagovali spontánní obnovou demokratických postojů a předstev. – Konečně pojmem *sametová revoluce* označují dvouleté údobí od pádu komunistického režimu Gustáva Husáka na konci roku 1989 do nástupu neoliberálního režimu Václava Klause po volbách roku 1992. Ke všem třem událostem se podrobněji vrátíme níže.

¹⁰¹ Jako příklad masarykovské hagiografie doporučuji práci Jana Herbena *Chudý chlapec, který se proslavil* (Praha, J. Otto 1928). Je ovšem třeba pamatovat, že tři masarykovské generace tuto láskyplnou skicu četli jako strohý fakt.

Byla. Masaryk byl opravdu chudý vesnický chlapec, i když komunisté vymýšleli pomluvy, aby ho mohli připravit o *původ dělnicko-rolnický*. Po otci Slovák, po matce (vídeňský) Čech, narodil se do vesnické chudoby necelé dva roky po zrušení roboty, v roce 1850. Vlídny kněz v něm poznal talent a pomohl mu ke studiu. Díky schopnosti a pílì se dokázal udržet na studiích jako soukromý učitel a mohl spolu se svým žákem navštěvovat vídeňské Akademické gymnázium, líheň rakouských státníků a diplomatů. Díky skromným nárokům a velké pílì se udržel příležitostnými přednáškami a doučováním i na univerzitě. Svě druhé jméno, Garrigue, převzal od své manželky, Američanky hugenotského původu, se kterou se seznámil na studiích v Lipsku. Ve třiceti dvou letech už měl dostatečnou kvalifikaci, aby dostal jmenování mimořádným profesorem na české části Univerzity Karlo-Ferdinandovy v Praze, nově rozdělené toho roku, tedy na podzim 1882. Tam přednášel celý svůj akademický život a podstatně přispěl k tvárnění nové české národní totožnosti. Byl i veřejně činný, dvakrát byl zvolen do říšské rady, parlamentu rakouské části Rakouska-Uherska, kde proslul pečlivě připravenými projevy. Stal se známou, byť poněkud kontroverzní postavou, a svou filosofickou vyspělostí zůstal osamoceným hlasem v maloměstských podmínkách tehdejší české politiky.

Když v roce 1914 vypukla světová válka, mohl Masaryk odejít do penze – být jen penzijní typ. To nebyl. Za léta veřejné činnosti se zevrubně seznámil s osobnostmi a otázkami rakouské politiky a uvědomil si, že válka odzvonila starému mnohonárodnímu Rakousku, které mělo být společným domovem a záštitou všem svým národnostem. Ve své *Světové revoluci*¹⁰² to vykládá tak, že pokud by Rakousko válku vyhrálo, ovládl by je gene-

¹⁰² Masaryk, T. G., *Světová revoluce. Za války a ve válce 1914–1918*, Praha, Masarykův ústav AV ČR a Ústav T. G. Masaryka 2005.

rální štáb, pro který mělo Rakousko smysl jen jako oce-
lová špice německého rozšiřování na Balkán. Pro Čechy
by v něm bylo málo místa. Pokud by Rakousko prohrá-
lo, rozpadlo by se. Nic by nebránilo německé koloniza-
ci. Masaryk se rozhodl pro odchod do exilu, aby tomu
zabránil. Chtěl přimět spojence, aby Rakousko v roz-
kladu nahradili několika národními státy. Přesvědčil
je z velké části i tím, že zorganizoval armádu sto dva-
ceti tisíc českých emigrantů a válečných zajatců, kte-
ří bojovali po boku spojenců proti Rakousku na všech
frontách. V průběhu čtyř válečných let Masaryk a jeho
legionáři vydobyli uznání spojenců i pro budoucí Česko-
slovensko, které si Masaryka zvolilo prezidentem ještě
před jeho návratem do vlasti.

Masarykův návrat v čele československých legií před-
stavoval opravdu mohutný triumf.¹⁰³ Jeho celožitním
dílem však mohlo být spíš to, že se mu podařilo vybu-
dovat novodobý národ a vychovat jeho nový českoslo-
venský stát k demokracii. To nebylo vůbec jednodu-
ché. Hnutí národních osvobození v celé středovýchodní
Evropě se vykazovala spíš konzervativním než demo-
kratickým ražením. To umocnil ještě strach z ruské re-
voluce. Ve všech nástupnických státech, od Estonska po
Jugoslávii – tehdy Království Srbů, Chorvatů a Slovin-
ců – nahradily demokracii fašizující autoritativní re-
žimy. Jen v českých zemích, z důvodů již uvedených,
zmírňovala konzervatismus vlastní všemu nacionalis-
mu demokratická orientace v osvícenské tradici. Masa-

¹⁰³ Milovníky českých starožitností potěší kouzelný sborníček Stani-
slava Minaříka *Návrat presidenta Masaryka do vlasti* (Smíchov, Stani-
slav Minařík 1920). Autor ještě tituluje Masaryka jako *pan Tomáš*
Masaryk a neví si rady s jeho druhým jménem – píše je *Garrik*. Zá-
važnější pro budoucnost republiky je to, že s naprostou samozřej-
mostí hovoří výhradně o Češích, Čechách, českém státu. Slovenské,
německé, maďarské, polské, rusínské a další obyvatele jaksi nebere
na vědomí.

ryk tuto orientaci mohutně podporoval ve své předválečné práci jak svým učením, tak osobním příkladem. Později jako prezident dokázal předejít pokusu generála Radoly Gajdy¹⁰⁴ o fašistický puč, a tak zachoval Československo jako ostrůvek západní demokracie mezi fašizujícími následnickými státy až do Mnichovské dohody. Až do své smrti zůstal Masaryk ztělesněním všeho, co bylo dobré a čisté na jeho republice. Ta Masaryka přežila jen o jeden rok, ale Masarykova památka přetrvala jako symbol druhého boje za svobodu – a ještě za Československého jara. Až v letech po sovětské okupaci a znovu po definitivním rozpadu Československa v roce 1992 se z Masaryka pozvolna stal sádrový světec pro milovníky starožitností s pramalými znalostmi a ještě menším porozuměním pro jeho myšlení a význam.¹⁰⁵

¹⁰⁴ Radola Gajda, vlastním jménem Rudolf Geidl (1892–1948), dobrodruh, který se vynořil na Sibiři za první světové války. Přičítal si velké vojenské zkušenosti a bezmeznou sebedůvěrou udělal závažnou kariéru v legiích. V roce 1926 byl propuštěn z armády za přípravu fašistického puče. Založil Národní obec fašistickou. Za druhé války se nijak výrazně neprofiloval, přesto byl po válce odsouzen ke dvěma letům vězení za údajnou kolaboraci, ač tehdy vadily spíš jeho fašistické sympatie. Vzhledem k celkovému posunu veřejného mínění po pádu komunistického režimu se mu dostává něčeho jako neformální rehabilitace, ač na jeho osobnosti a na úloze, kterou sehrál za první republiky, to mnoho nemění.

¹⁰⁵ O Masarykových životopisech zas platí poznámka z knihy Kazatel 12,12b. – Nejnovější je podrobná šestisvazková biografie s rozsáhlým kritickým aparátem – viz Polák, S., *Za ideálem a pravdou* (6 sv., Praha, Masarykův ústav AV ČR 2000–2009), která sleduje Masaryka na dvou úrovních, životopisné a vědecké. Před ní vyšla práce francouzského historika Alaina Soubigoua *Tomáš Garrigue Masaryk* (přel. H. Beguivinová, Praha, Paseka 2004). Té předchází Jaroslav Opat prací *Průvodce životem a dílem T. G. Masaryka* (Praha, Ústav T. G. Masaryka 2003), který důsledně informuje o myšlení a díle TGM. Klasickým, byť poněkud hagiografickým zdrojem je práce Jaromíra Doležala *Masaryk osmdesátiletý* (Praha, Státní nakladatelství 1931). A je k dispozici řada dalších životopisů.

Přesun profesora Masaryka k úctyplné nezajímavosti je pochopitelný. Ve stínu lesku a dramatu *Prezidenta Osvoboditele* připadá jeho filosofická dráha čtenáři navyklému televizním bavičům zoufale nudná. Patočka vyjádřil názor velké části studentské generace po sovětské okupaci, když prohlásil, že Masaryk je jako osobnost výjimečný a jako filosof nezávažný. A přesto Masaryk prožil celý dlouhý život jako profesor filosofie a jako aktivista české kultury. Zajímal se o politiku a angažoval se v ní, avšak nebyl profesionálním politikem. Rok co rok připravoval své přednášky na univerzitě. Dlouhodobě se jeho celoživotní filosofický přínos k budování kritického českého sebeporozumění může ukázat stejně důležitý jako jeho sedmnáct let v roli státníka, zvláště vzhledem ke klesajícímu významu jednotlivých států a stoupajícímu významu kulturní totožnosti. Leč i tak, Masarykovo myšlení zůstává z velké části zemí neprobádanou pro většinu Čechů i českých intelektuálů.¹⁰⁶

Masarykovým problémem není nesrozumitelnost. Na co největší nesrozumitelnosti svých výroků si dali záležet němečtí idealisté a jejich žáci. Řada z nich dodnes věří, že *co je srozumitelné, nemůže být filosofické*. Oproti tomu rakouská, a zvláště česká filosofie zdůrazňovala jasnost a porozumění – *co není srozumitelné, není ani filosofické*. Masaryk, podobně jako Rádl a čeští pozitivisté, psal pro inteligentní laické čtenáře. V jejich případě problémem může být jasnost spíš než tajuplnost.

¹⁰⁶ Po letech máme konečně souborné vydání, *Spisy TGM*, které vydával Ústav T. G. Masaryka a následně vydává Masarykův ústav a Archiv AV ČR. Z plánovaných čtyřiceti svazků již vyšlo dvacet šest, včetně všech hlavních i drobnějších prací, které jsem kdysi marně sháněl po antikvariátech po celém světě. Po antikvariátech je teď třeba hledat práce filosofů o Masarykovi. Mezi nejvýznamnější patří J. L. Hromádka, Emanuel Rádl, Josef Král, Josef Tvrdý, Milan Machovec, Jan Patočka, Olga Loužilová, Lubomír Nový a další, zas podle Kaz 12,12b.

Protože Masarykovy názory se dají shrnout jasně a srozumitelně, řada jeho posluchačů – se zářnými výjimkami, jako byl J. L. Hromádka nebo Jan Patočka –, se neobtěžovala hlouběji zabývat kritickými otázkami *Co to znamená? Na čem se to zakládá? K čemu to vede?* Většinou se Masarykovi žáci spokojili s prostoduchými souhrny, podle kterých pak Masaryka odepsali jako povrchního myslitele, v nejlepším případě s dodatkem *souhlasím* – či nověji spíš *nesouhlasím* – jako by bylo možné souhlasit či nesouhlasit s něčím, čemu nerozumím.

V co tedy Masaryk skutečně věřil? Patřil ke generaci, která považovala za svůj filosofický úkol osvobodit lidstvo ze zatuchlých pavučin pověry ve jménu kritického rozumu. V Rakousku, kde dějiny vmanévrovaly katolickou církev do úlohy ideologického odboru utlačujícího konzervativního režimu, se tomu snadno věřilo. *Věda*, příliš přesně neurčená, se nabízela jako ostří rozumu. Masaryk se opětovně dovolával metody a autority vědy ve svých zápasech s pověrou. Chápal ji zkušenostně, jako systematizovaný zdravý rozum, a obratu k vědě rozuměl jako obratu k objektivitě živoucí skutečnosti v bezprostředním prožívání.

Pro Masaryka *objektivita* – pojem, který často užíval jako synonymum pro *zdravý*, na rozdíl od dekadentní *subjektivity* –, nebyla v žádném případě prosta hodnoty či hodnotově neutrální. Hodnotová struktura se mu jevila jako něco, co je zabudováno do skutečnosti v její bezprostřednosti. Masaryk spoléhal na *vědu* jako na přístup k tomu, co je skutečné, pravdivé a dobré, ale za nejdůležitější předmět vědeckého zkoumání považoval právě hodnotovou strukturu či smysl prožívané skutečnosti. V tom neviděl žádný rozpor. Propojení mezi empirickým materiálem, na který spoléhá v monografiích jako *Sebevražda*, *Otázka sociální* nebo *Rusko a Evropa*, a strukturou a soudy hodnoty a smyslu, jimiž vyklá-

dá smysl svého materiálu, je nejednou mlhavé. Často se uchyluje k literárním popisům místo k empirickému bádání, snad právě proto, že fikce se snáze vyhne pokoušení oddělit fakt a jeho smysl. Pro Masaryka je svět zakoušený svět, *ab initio* prolnutý hodnotou a smyslem. Vědě stačí pozorovat a popisovat smysluplné uspořádání daného v prožívání.

Hnacím motorem tohoto smysluplného uspořádání se zdá být *pokrok*. Masarykova generace chápala překotné technologické proměny své doby jako zástupce sociální proměny. Ovšem pro Masaryka pokrok neznamenal především stupňování technologické výkonnosti v uvolňování energie. Nejvhodnější metaforou pro jeho pojetí pokroku by bylo aristotelské pojetí *růstu* všeho živoucího od zárodku k vyspělosti. Masaryk svým způsobem předznačuje *process philosophy*, filosofii dění, která o padesát let později vyvrcholila v díle filosofů, jakými byli Alfred North Whitehead a dosud nedoceněný John Dewey. Pro toho je *růst* smyslem a měřítkem pokroku zároveň. *Růst* je základem hodnoty i podkladem morálky. Prostě skutečnost je srozumitelná, protože není statická, protože je skutečností v pohybu, jež umožňuje otázky *odkud a kam?*

Masarykovo pojetí růstu se promítá do jeho výkladu smyslu jedince ve společnosti. Pro každého lidského jedince platí, že růst k plné vyspělosti lidství je smyslem i měřítkem hodnoty. Vyspělost znamená plné uskutečnění zásadní lidské možnosti, oně *humanitas* či *ideálu humanitního*, který hraje výraznou úlohu v masarykovských textech. Masaryk jej chápe v kantovském smyslu jako život ve svobodě a odpovědnosti. Lidská bytost zůstává nedokonalá, nedospělá, pokud žije pod dohledem druhého. Růst k plnému lidskému uskutečnění znamená postupné přijetí odpovědnosti za svobodu vlastních rozhodnutí a za následky vlastních činů. Ať již je to u Masaryka vlastní závěr nebo ozvuk dobo-

vého pojetí osvícenství podle Herdera, cílem a měřítkem lidské osobnosti je pro něj růst člověka k plné vyspělosti v tomto smyslu.

Sociální stránka věci je tu protějškem vyspívání lidského jedince. Masaryk posuzuje společnosti podle míry, do jaké umožňují svým členům růst k plné vyspělosti lidství a podporují je v něm. Tak jako Masaryk zaměřil své celoživotní učitelské úsilí k morální výchově jedinců – tedy k jejich růstu k vyspělosti svobodného lidství –, tak zaměřil své politické úsilí k budování společnosti vyspělých jedinců a jejich soužití ve svobodě a vzájemné úctě. Velikým významem demokracie mu není jen možnost nekrvavých řešení otázek vladařské posloupnosti, nýbrž právě růst občanské společnosti, soužití ve svobodě a odpovědnosti. Poněkud anachronicky řečeno, *NGOismus* znamená pro Masaryka neohrožení, nýbrž vyvrcholení demokracie. Poddaný autoritativního vladaře, byť i zvoleného, zůstává v Masarykově pojetí nesvobodný, a tak nevypělý.

Oproti tomu demokracie znamená posun odpovědnosti za správu věcí veřejných na občany v jejich svobodě a odpovědnosti. Pro Masaryka je to styl žití založený na ochotě vyslechnout druhého a hledat společně přijatelná řešení, ne vláda *z milosti boží* či jednoho poslance, kterého může vladař vydírat nebo koupit. Či známými slovy, *demokracie je diskuse*. Nakonec to není otázka většiny, které se menšina musí podrobit. Je to především ochota většiny vzít v potaz potřeby menšiny a začlenit je do řešení. Vláda s většinou jednoho hlasu, která přesto odmítá vzít v úvahu potřeby a přání druhé strany, už není demokratická, jakkoliv je zvolená či zabarvená. To je vlastní smysl Masarykova výroku o diskusi a demokracii.

Masaryk své rozbory vědomě zaměřoval k lidu. Šlo mu přece především o budování národa. Tak je možné číst jeho vývody i zcela prvoplánově bez zásadního

zkreslení. Na základě svého pojetí růstu k vyspělosti vidí Masaryk v dějinách střet dvou alternativ. Jedna předpokládá, že lidé nejsou schopni rozhodovat sami za sebe, a tak nad sebou potřebují vládce. Ten jim vládne z milosti boží a ve jménu své údajně větší moudrosti nebo vyšší pravdy. Tu prý může čerpat z božího vnuknutí, z filosofického poznání jako z pojetí Platónova, nebo z vědeckého světonázoru jako marxismus-leninismus, ač klasický příklad poskytuje Velký inkvizitor z *Bratrů Karamazových*. Společným nárokem vši takové vlády je, že chrání lid před jeho vlastní omylností, ovšem za cenu trvalé nevyspělosti. Masaryk označuje každou takovou vládu za *teokracii*, vládu z boží milosti. Tu porovnává s demokracií, kterou chápe zcela doslovně jako *demoskracii*, vládu z vůle lidu oproti vládě hrstky pomazaných či vyvolených. Tou vzniká společnost svobodných občanů, kteří přejímají odpovědnost za správu věcí veřejných a zároveň tím i vyrůstají k plné vyspělosti lidství.

Rozdíl mezi autoritativní vládou z boží milosti a demokratickým vládnutím byl v české společnosti až křiklavě zjevný v letech, kdy se vynořovala z nevolnictví a ze vši *lokajské mentality* nadřizených a podřízených do společenství rovných. Jenže pro Masaryka není tento přechod jen jednou fází společenského vývoje, nýbrž mikrokosmem vlastní dynamiky dějin. Dějiny jsou srozumitelné jako příběh růstu lidstva k demokratické vyspělosti, který však musí stále překonávat aristokratické – či podle Masaryka *teokratické* – pokušení vládnout druhým a na straně poddaných pokušení vymanit se z tíže odpovědnosti. Takové je stálé zápolení *teokracie* s *demokracií*. Z českého pohledu právě to výrazně představuje logiku našeho vývoje od dob reformace, s trpělivým budováním lidí vyspělých a opětovným hrubým srážením do závislosti a poddanství.

Krise, kterou představovala Velká válka – dnes první světová – byla zatěžkávací zkouškou Masarykova poje-

tí dějin jako růstu k vyspělosti. Masaryk si ji vyložil jako poslední, rozhodnou bitvu. Teokracie – trůny opřené každý o svou církev –, se tu zoufale pokoušely udržet u moci a zastavit konečné vítězství demokracie, lidské svobody a vyspělosti. V tom smyslu mohl nejen Masaryk, nýbrž také Woodrow Wilson považovat Velkou válku za *válku za konec všech válek*. Když naši dědové po návratu z války v legionářských stejnokrojích zpívali „Teď začíná doba nová, doba míru věčného!“, mohli v to skutečně věřit s filosofickou zárukou Masarykovy morální autority.

To je tedy schéma, které u Masaryka propojuje osobní filosofii české národní totožnosti s globální filosofií dějin. Jenže v pozadí Masarykova myšlení toto schéma zřejmě představovalo i nejvlastnější podstatu uspořádání kosmu, pod dohledem Prozřetelnosti. Masaryk nebyl člověk pověřivý. Prozřetelnost pro něho neznamovala jakéhosi *deus ex machina*, který by v kritických chvílích zasahoval zvenčí do chodu věcí lidských tak, jako barokní pánbiček odpovídal zázrakem na prosbu věřícího. Žil však se silným povědomím přítomnosti věčného v řádu tohoto světa a těchto lidských životů. Jeho zápas s pozdním feudalismem habsburské monarchie v pokročilém rozkladu ho nutně přivedl do střetu s římskokatolickou hierarchií, kterou říše cíleně využívala spolu s armádou a s byrokracií jako oporu trůnu. Nikdy ho to však nevedlo do střetu s vírou. To nezpůsobil ani jeho rozchod s reformovanou církví.¹⁰⁷ Celý život prožil

¹⁰⁷ Masaryk vyrůstal v matčině péči na vesnici jako katolík. Učení o neomylnosti i celá řada dalších rysů tehdejší rakouské římské církve ho přiměly k přestupu do reformované církve, jedné ze dvou povolených patentem císaře Josefa II. a svým učením a praxí nejbližší někdejším českým bratřím. Jeho přístup k náboženství však zůstal racionalistický, vzdor silnému citění svatosti. Dovedl pochopit Ježíše jako proroka a učitele, ne jako bohočlověka. Říkal o sobě, že je ježíšovec, ne kristovec. Za to ho napadl striktně reformova-

s povědomím, že žije před tváří boží či jeho oblíbenými slovy, *sub specie aeternitatis*. Zjevně to pro něj znamenalo, že žije ve světě prolnutém boží přítomností, ne ve světě nahodilém a lhostejném. V každém případě hluboce vstřebal životní postoj evangelií, jak jej shrnuje Kázání na hoře.¹⁰⁸ Masaryk nevykazuje sebemenší náznak úzkoprsého moralismu, jaký občas propukne v plné síle u Rádl. Přesto pokud bychom měli volit jednu směrodatnou stránku Masarykova myšlení, bylo by to nejspíš jeho přesvědčení, že jak filosofie, tak politika potřebuje zakotvení i vyústění v morálním pohledu na svět. Masarykova filosofie nakonec vychází nejvýrazněji z primátu praktického rozumu.

Taková je tedy v nejstručnějším, prvoplánovém přehledu filosofie, kterou Masaryk celý život promýšlel, ač ji zveřejnil jen na okrajích jiných prací. K filosofickému myšlení ho vždycky přivedl problém, se kterým se setkal v praxi. Promýšlel jej vždy z perspektivy člověka, který přemýšlí, aby řešil, ne pouze nezávazně spekoval. Když Emanuel Rádl prohlašoval se svou obvyklou nadsázkou, že filosofie je vždy programem pro reformu světa, mohl mít na mysli Masaryka.

ný farář Jan Karafiát (mimo jiné autor *Broučků*). Masaryk přestal chodit na bohoslužby, byť i dál hradil svůj salár, výroční příspěvek sboru. Moudřejší teolog Josef Lukl Hromádka, který se nespokojil s povrchním dojmem, pak ve své knize *Masaryk* z roku 1930 vysvětlil, proč vzdor slovnímu rozporu považuje Masaryka za křesťana. Viz pozn. 135. Hromádka, J. L., *Masaryk*, 2. vyd., Brno, L. Marek 2005, s. 148–152.

¹⁰⁸ O Masarykově pojetí víry viz zase Kaz 12,12b. V tomto případě jde většinou o knihy autorů, kteří vědí málo o Masarykovi a méně o víře. Zasloučeně tu hovoří dva teologové, oba kritičtí stoupenci Masaryka, Josef Lukl Hromádka – viz předešlou poznámku –, druhým je snad nejlepší znalec této otázky, katolický teolog Karel Skalický – viz pozn. 118. Oba přičítají Masarykovým záporným výročkům o zjevení čistě politický, ne teologický význam.

Ovšem pokud se filosofický čtenář zaostří kriticky na jednotlivé filosofické zlomky, roztroušené jako okrajové komentáře v řadě knih s odlišnou problematikou, Masarykova filosofie se v našem prvoplánovém souhrnu nutně zproblematizuje. Zároveň se zproblematizují jednotlivé složky, když je připravíme o oporu celku Masarykova systematického myšlení. Každá jednotlivá teze, třeba stěžejní význam *pokroku*, význam růstu v životě a v dějinách, dějiny jako zápolení růstu s nehybností návyku, každá teze se sama o sobě jeví jako nejasná a problematická. Její význam vyvstane jen s oporou a výkladem celé spleti propojených postulátů, které Masaryk zřídka předloží výslovně. Snad i to je jeden z důvodů, proč Masarykovu filosofii málokdo zná a zřídka pro ni má pochopení. Pokud nechceme přenechat Masarykův filosofický odkaz plytké populistické publicistice slavnostních řečníků, potřebujeme se vrátit k materiálu, který jsme povrchně přehlédli, avšak tentokrát kriticky, a položit si otázku jeho nevysslovených předpokladů.

Představa *pokroku*, kdysi oslavovaná pro svá východiska v naději na nápravu věcí lidských, dnes zatracovaná pro své následky od jaderných zbraní po environmentální krizi, nabízí výchozí bod. Ačkoliv Masaryk se zřídka vyjadřoval tak výslovně, zdá se, že podkresem všeho jeho obcování s životem a světem byl *růst* ve skoro metafyzickém smyslu, jak o něm o půl století později hovořil jiný praktický moralista – John Dewey. Oba myslitelé sdílejí postup od popisu k normě, od deskriptivního k preskriptivnímu, který Masarykovi vyčítá Patočka. Skutečnost vývoje v přirozeném světě, zde rovněž označovaná jako *růst*, nabývá ve světě lidské svobody morální význam. Masarykova důvěra v *růst*, která se opírá o dobovou vědu, je zároveň důvěrou v morální pokrok. Idea *pokroku*, jak ji chápal věk elektřiny a páry, tak překérně

překrývá přírodovědecké i filosofické konání. Nevysloveným předpokladem tu je, že skutečnost je celkem spřádána, obdařena přírodním i morálním zákonem, které můžeme načíst v knize přírody podobně, jako je naši středověcí předkové načítali v knihách Bible.

Když tehdejší věda četla knihu přírody, všechno stvoření – či neutrálně řečeno, všechno, co jest –, se jí jevilo jako vývoj postupující od primitivních počátků ke stále složitějším a dokonalejším sestavám. Emanuel Rádl to vysledoval ve svých *Dějínách vývojových teorií*. Vývojový postulát se pak dal vztáhnout nevybíravě jak na přírodu a technologii, tak na morálku. Jistě, na rozdíl od přirozeného vývoje odpovídají za technologický a morální pokrok lidé, avšak stvoření samo lidské úsilí podporuje, či lidově řečeno, mu *fandí*. Toto přesvědčení jsme vstřebávali bezděky, však o to mocněji v pohádkách našich babiček. Když se člověk postaví proti Zlu, plní tím vůli stvoření. Tok života a světa podporuje jeho úsilí. V zápase Dobra a zla není kosmos lhostejný. Zvířátka pomohou dobrému princovi, ne zlému. J. B. Kozák, další z českých filosofů mezi válkami, podchytil metateoretickou důvěru své doby výrokem, *nic, co mohou lidé udělat či zanedbat, nemůže dlouhodobě zvrátit růst stvoření k vyšším a ušlechtilějším stadiím vývoje*.¹⁰⁹

Kozák toto vyznání víry zjevně nevnímal jen jako výsledek vědeckého bádání, nýbrž jako hluboké přesvědčení tak *samozřejmé*, že mu dalších důkazů není třeba. V Masarykově devatenáctém století by to snad málokdo tak vyjádřil, avšak nikdo by o tom nepochyboval. Evro-

¹⁰⁹ Zde parafrázuji Kozákovo vyznání víry, jak si je pamatuji z jeho poslední práce *Podle cesty* (Praha, Knihovna národního osvobození 1948). Celá kniha, psaná za války a vydaná po ní v roce komunistického puče, je nesena tímto duchem historického optimismu. Viz též předválečné práce, např. rozhlasové promluvy z let ekonomické krize a Hitlerova nástupu k moci nazvané *Proslavy k neviděným* (Praha, Svaz národního osvobození 1935).

pané byli přesvědčeni, že navzdory všemu zlu světa tohoto je kosmos (či stvoření) blahovlnný a vedený Prozřetelností ke stále větší dokonalosti. Což neposkytuje záznaky elektřiny a páry dostatečný důkaz? Někteří možná zaváhali, tak jako Nietzsche nebo jako Rudyard Kipling v netypické básni „Recessional“, leč i Kipling dál kázal své evangelium impéria, aniž by se staral o příslušný průkazný materiál. Mezi kandidáty světovlády je to běžné a snad i nezbytné. Vždyť přece impérium dá smysl právě proto, že věci svou přirozeností musí nutně spět k lepšímu!

Masaryk se narodil do tohoto optimismu, i když konkrétně se narodil do vesnické chudoby Moravského Slovácka, sedmdesát kilometrů od Prostějova, kde Husserlovi rodiče měli malou textilku. Na studiích v Lipsku Masaryk dával mladšímu Husserlovi jako krajanovi kondice z filosofie. Filosoficky se vyvíjeli odlišně, ač oba si zachovali něco z Masarykovy pozitivistické důvěry v jasné nazření a věrné vyjádření jako přístupu k pravdě, podobně jako Masarykovo vědomí krize jistoty.¹¹⁰ Husserlovy pozdější spisy naznačují, že sdílel rovněž něco z Masarykova morálního důrazu.¹¹¹ Oba ovšem krizi chápali jako kritické, leč přechodné stadium na cestě dějin k dokonalosti či alespoň k stálému zdokonalování.

Opětovné zvraty v dějinách přičítal Masaryk „subjektivismu“, který ztrácí důvěru ve skutečnost skutečného. Husserl je podobně přičítal „objektivismu“, kte-

¹¹⁰ O tom píše J. Patočka ve svém prvním článku o Husserlovi – „Masarykovo a Husserlovo pojetí duševní krize evropského lidstva“, v: *Sebrané spisy Jana Patočky*, sv. 13, *Češi II*, Praha, OIKOYMENH 2006, s. 21–33.

¹¹¹ Viz zvláště tzv. Vídeňskou přednášku („Krise evropského lidství a filosofie“, v: Husserl, E., *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, přel. O. Kuba, Praha, Academia 1972, s. 332–364).

rý ztrácí všechno vědomí smyslu. Oba si však zachovali zásadní důvěru, že pozitivistický přístup jasného nazření a věrného vyjádření struktury smyslu prožitku odpovídá potřebám otázek hodnoty a smyslu stejně jako potřebám otázek technologie, a že se tedy může vypořádat s každou krizí. *Smysl je také fakt* patří k nejčastěji citovaným výrookům, přičítaným Masarykovi.¹¹²

Navzdory pocitu krize, na který narážíme opětovně v Masarykových pracích, celkový dojem jasně svědčí o historickém optimismu. Masaryk vyznává jako silný zastánce *zdravého rozumu*, jak mu rozuměla jeho doba, stejně jako zastánce lidství zdravého na mysli i těle, zaměřeného s nadějí ke stále většímu naplnění své zásadní *humanitas*. Pochopitelně. Pokud struktura smyslu a hodnoty je něčím, co je prostě dáno v tom, co doba označovala jako *objektivní svět*, pak zdravý je postoj, který se do světa nadšeně vrhá. Pravda není něčím tajemným. Je otevřená, ne skrytá. Lidé žijí dobře, pokud žijí se vši vervou svého lidství a nezapletou se do chorobného, spleťitého sebezpytování romantiků. Není snad třeba dodávat, že kniha *Utrpení mladého Werthera* nebyla Masarykovou oblíbenou četbou.

Masaryk plně sdílel idealistické nadšení sokolského hnutí – i když pohněval hlasitější vlastence v jeho řadách poukazem, že Sokol v mnohém čerpá z německých *Turnvereine*. Později neméně oceňoval *skautské ideály* lorda Baden-Powella a jeho českého stoupence,

¹¹² Většina výroků jako *smysl je také fakt* nebo okřídlené *Pravda vítězí* pochází z třetí části Čapkových *Hovorů s TGM*. Je v tom notný kus ironie, že to je vlastně jediné systematické předložení Masarykových filosofických názorů, bohužel filtrovaných Čapkovou poněkud impresionistickou reportáží. Podle Čapka Masaryk říká, že jeho filosofie je obsažena v jeho životě a činech – viz Čapek, K., *Hovory s TGM*, Praha, Československý spisovatel 1969, s. 163. Sám bych řekl, že jeho akademická filosofie je daleko výrazněji obsažena na okrajích jeho prací o jednotlivých otázkách. Z těch ji také čerpám.

A. B. Svojsíka. Ač Masaryk nebyl přítelem násilí, doznal Karlu Čapkovi, že se mu líbí veselý vojenský život. Ve zdravém těle zdravý duch – vždyť pokud zlo není něčím pozitivním v ontologickém smyslu, s vlastním bytím, nýbrž jak učil Augustin a věřil Masaryk, deformace dobra, náказа v zásadě dobrém stvoření, pak zlu můžeme nejlépe vzdorovat zdravým, plným žitím.

To je námět, který se opakuje v Masarykově myšlení po celý život, či vlastně jeden ze dvou takových námětů, které se vzájemně doplňují, avšak zůstávají odlišné. Jeden námět vystupuje do popředí nejvýrazněji tehdy, když se Masaryk snaží pochopit apokalyptickou hrůzu světové války. Masaryk se nepokoušel ta strašlivá jatka jakkoliv zmírnit, ospravedlnit nebo omluvit, jak ho obviňují někteří postmoderní autoři. Snažil se pochopit, jak bylo něco takového možné ve věku pokroku a v nejvyspělejší, nejkulturnější zemi Evropy.

Nabízí pro to dvojí vysvětlení. Jedno vychází z pojetí života jako růstu od primitivních a nedokonalých počátků k plnosti jeho příslibu. Z té perspektivy se zlo jeví jako skluz k primitivnějšímu staršímu stadiu vývoje. Tak je chápali Voskovec a Werich, když o nacismu zpívali, že „zas Evropu středověk souží“. V Masarykově pohledu v devatenáctém století předchozí, primitivní stadium představovalo pozdněfeudální uspořádání, které upřelo velké většině jakýkoliv nárok na postavení svobodných občanů a udělalo z nich nesvéprávné poddané pánů, kteří si pro své výsady nárokovali boží mandát, *Dei gratia*. Ve dvacátém století privilegovaní mívali ve zvyku dovolávat se *PRAVDY* k oprávnění svých výsad. Komunisté zakládali svůj nárok na *vedoucí úlohu ve společnosti* na výlučném vlastnictví jediné spásné pravdy, *MARXISMU-LENINISMU*. Na západ od železné opony plnila stejnou úlohu *VĚDA*, naštěstí bez policejní asistence, aspoň pokud přehlédneme sklon předposledního amerického prezidenta vyvážet své pojetí demokracie na tancích.

V dobách Masarykových byla náboženská metafora ještě běžnější než metafora pseudomarxistická či pseudovědecká. Masaryk proto označoval autoritativní vládu jako *teokracii*. Tu považoval za mrtvou ruku minulosti, která se snaží zabrzdit údajně nevyhnutelný pokrok ke svobodě a rovnosti, ve kterých se lidé mohou stát, mluveno s Kantem, subjekty svých životů, ne pouhými objekty. To je podstata onoho příslibu podílení všech občanů na věcech veřejných, které Masaryk chápal jako demokracii. Výbuch zla, který představovala světová válka, se mu jevil jako zoufalý pokus minulosti o násilné zadržení budoucnosti – a to nebylo zcela neopodstatněné. Tak či onak, jedním z Masarykových dvou pokusů o vysvětlení brutálně nelidské přítomnosti zla ve světě, který vnímal jako zásadně dobrý, bylo pojetí pokroku a zpátečnictví. Zlo je něco jako netečná setrvačnost dějin, skluz ke staršímu vývojovému stadiu, zde ke stadiu, kdy lidé řešili své rozpory na bojišti místo v demokratické diskusi.

Je to mocné přesvědčení, povrchní jen zdánlivě, na první nedbalé čtení. Vyjadřuje základní důvěru v léčivou moc pokroku, která pomohla Evropanům přežít ztrátu útěšné přítomnosti boží. Masaryk o té moci občas hovoří náboženským pojmoslovím jako o Prozřetelnosti, ač to zjevně nechápe tak, jak si to představuje barokní pověrčivost, jako pseudolidskou přítomnost, která výběrově zasahuje do běhu světa. Prozřetelnost pro něho vyjadřuje spíš něco jako hlubokou víru v tíhnutí všeho stvoření k Dobru založenou na předreflexivním přesvědčení o primátu Života před smrtí v duchu Augustina z Hipponu. Je to víra, která vychází z přesvědčení, že cokoliv jest, by raději bylo než hynulo, takže určité tíhnutí ve prospěch dobra je v jistém smyslu zabudováno do samotného ustavení skutečnosti. Je to náboj vůle všeho živého k životu, ne k hynutí. Proto je sebevražda pro Masaryka tak zásadní problém. Představu-

je základní popření víry ve vůli života k žití, která je u Masaryka základem všeho dalšího. Zlo tu vystupuje jako život zvrácený proti vůli k životu. V sebevraždě jako by se život obrátil sám proti sobě. To je otázka zcela zásadní. Ačkoliv zvlášť ve stáří Masaryk nejednou užil zažité fráze své doby, jeho historický optimismus nikdy nebyl pouhým povrchním přesvědčením, že *nakonec všechno dobře dopadne*. To v něm prostě není a přičítat mu to vypovídá jen o neznalosti a povrchním čtení. Masarykův optimismus je výrazem střízlivé, hluboké důvěry v převahu života nad smrtí, dobra nad zlem.

Tolik je jasné i z Masarykova druhého vysvětlení zla jako nahlodání zdravé objektivity chorobným subjektivismem. I to je poplatné Augustinovi: zlo považuje za korupci dobra, zásadně odvozenou, ne za skutečnost stejně prvotní jako Dobro. Ve svém druhém rozboru však Masaryk neužívá představy pokroku. Řečeno pojmoslovím zcela jiného věku, zas vychází z hlubokého přesvědčení o ontologickém primátu života nad smrtí, dobra nad zlem. Ačkoliv se Masaryk obecně stavěl kriticky k církevním dogmatům, nikdy nezabředl do manicheismu: nikdy nepřipsal zlu platnost pozitivní skutečnosti, jako by na počátku byla dvojí stejně platná skutečnost, dobro a zlo. Pro Masaryka je Dobro vždy něčím prvotním, skutečným a pravdivým, jak prohlašuje Augustin. Zlo je něčím druhotným, něčím, k čemu dochází v průběhu žití a bytí. Zlo může být skluzem k primitivnějšímu stadiu na cestě růstu, jak to Masaryk vysvětluje čistě pozitivisticky. Může to však být i následné pokažení dobra, nemoc, která nahlodává stvoření zásadně dobré o sobě.

Masaryk tu pracuje s metaforou, která je spíš poplatná filosofii než náboženství. Nákazu vidí v tom, co v souladu se svým celoživotním názorem označuje jako *subjektivismus*. Ten chápe poněkud svérázně jako zabírání se sebou samým, jako odvrát od zdravého sebevědomí otevřeného objektivního života k sobectví, k se-

belásce a konečně k solipsismu. Pro Masaryka je solip-
sista vrcholem nemocné duše. Jeho nemocí je zauje-
tí sebou samým, zatímco zdraví je otevřená orientace
k druhému a ke světu. Poněkud ironické je, že ačko-
liv jeho vlastní názory připomínají spíš Kanta, Masa-
ryk pod vlivem Brentanovým odmítá Kanta právě pro
jeho údajný subjektivismus. Zdá se, že Masaryk neznal
Kierkegaardovy úvahy o *nemoci k smrti*, avšak Dosto-
jevskij mu poskytl dostatečný materiál. K jeho nejpro-
nikavějším rozborům patří uvědomění, že lidé, kteří
ztrácejí dotek s objektivním světem jasu, práce a ra-
dosti ze života, začnou pochybovat o vlastní skutečnosti
a pokoušejí si ji ověřit tím, že na ni útočí. Subjektivistu
skončí zabíjením sebe či druhých. Vražda či sebevraž-
da jsou stejně marné, zoufalé pokusy o ověření vlast-
ní opravdovosti. To už není povrchní ozvěna moderních
samozřejmostí, jak se zdálo na první pohled. Je to cesta
do hlubin moderního bytí.

Námět subjektivismu, kterému Masaryk rozumí jako
odvratu od výzvy a možnosti života k morbidnímu za-
neprázdňení sebou samým, je jedním z jeho celoživot-
ních zájmů. Zaznívá již v jeho první práci *Sebevražda
hromadným jevem společenským moderní osvěty*, udává
tón jak *Otázky sociální*, tak *Ruska a Evropy*. Moderní
civilizace podporuje člověka v obratu do sebe, kterým
Husserl uzavírá své *Karteziánské meditace*.¹¹³ Pro Ma-
saryka obrat do sebe vede ke ztrátě doteku s živoucí,
oživující skutečností. V knize *Sebevražda* ještě zastu-
puje objektivitu skutečnosti náboženství, i s církví jako
objektivní normou víry a života. Obecně pak je Masa-
rykovým lékem pro nemoc solipsismu jeho celoživotní

¹¹³ Husserl tu cituje Augustina: „In te redi, in interiore homine habi-
tat veritas.“ Husserl, E., *Cartesianische Meditationen*, Haag, Marti-
nus Nijhoff 1973, s. 183.

víra v objektivitu. Je třeba prolomit se ven ze subjektivity a rozhodnout se pro život ve vší jeho objektivitě. O generaci později to lapidárně shrne jeden z protagonistů Sartrových her: „Tu t'occupes trop de toi, Henri, tu veux sauver la vie. Bah! Il faut travailler, on se sauve par-desus de la marche.“¹¹⁴

Masaryk si tuto výzvu k mužnosti zřejmě nepředstavoval jako náhodný výbuch pouhé vůle k životu. Hluboce vstřebal aristotelské pojetí růstu, i když se sám považoval za platonika s úctou k transcendentálně normativním Idejím (jejichž pomocí do svého myšlení znovu začlenil Kantův morální zákon). Cokoliv žije, začíná v životě jako možnost a příslib, a tak v sobě nese to, co bychom dnes nejspíš označili jako program seberealizace. Taková je základní dynamika, základní pohyb všeho, co jest. V nehybné, statické realitě by to, co je, prostě bylo tím, co je. Chtít, aby to bylo jiné, by nemělo smysl. Co je, to je, a co není, prostě není. Nemá smysl říci, že by něco být *mělo* nebo *mohlo*. Protože pro Masaryka skutečnost není statická, protože se mění, můžeme porovnávat, *co je*, s tím, *co by mohlo být a co bude*. Možnost tu prolíná skutečností a vytváří prostor pro změnu.

V případě člověka to, co by mělo být a co bude, je ideál humanitní, ona *humanitas*, kterou Masaryk zcela zjevně chápal na Herderův způsob, i když se učil od Comta a Huma.¹¹⁵ Je to lidský rozum, který umožňuje člověku,

¹¹⁴ „Moc se staráš o sebe, Henri. Chtěl by sis zachránit život. H...o! Makat je třeba. Zachrániš se bokem.“ Sartre, J.-P., *Morts sans sépultures*, Paříž, Gallimard 2000, překlad e.k.

¹¹⁵ Zvláštní pojednání zde zasluhuje význam Františka Palackého pro vývoj Masarykova myšlení. Palacký Masarykovi poskytl především nárys významu reformační tradice pro tvorbu české národní totožnosti ve svých *Dějínách národu českého*. Poskytl mu též nárys problematiky nadnárodní státnosti pro mnohonárodní střední Evropu ve své *Ideji státu rakouského*. Jenže Palacký byl také filosof, ne sice v akademickém smyslu, avšak jako historik si potřeboval vytvo-

aby se odlišil od toho, co je v danou chvíli náhodně skutečné. Člověk je bytost schopná říci „Takový já nejsem“. Díky tomu si může představit, jaký „je doopravdy“, byť to v tuto chvíli není, a tak si představit – či vlastně *vidět* – co zatím není než možnost spolu s tím, co náhodně je. To je základ lidské svobody, schopnosti volit mezi možnostmi, nazřenými okem Rozumu, mezi nimiž skutečnost je jen jednou náhodně skutečnou možností.

Z toho vyplývá, že to, co volím, není něčím, co mi vnučil osud či náhoda, nýbrž něco, co jsem volil –, a tudíž něco, za co nesu odpovědnost. Jak už jsme poukázali, v tom je pro Masaryka plnost lidství, život ve svobodě a odpovědnosti. Lidským úkolem je růst z nezodpovědnosti – tedy ze stadia, ve kterém druhý rozhoduje za nás a nese za nás odpovědnost – k vyspělému lidství, ve kterém si člověk nárokuje svobodu a přijímá odpovědnost. Machovcův výklad Masaryka jako protoexistencialisty¹¹⁶

řít rámcovou představu dějin – u Palackého jako dialektického vývoje – a o smyslu lidského žití jako úsilí o naplnění lidství, které Palacký označoval jako *božnost*. Viz Palacký, F., „Krásověda, čili o kráse a umění knihy patery“, v: J. Charvát (ed.), *Dílo Františka Palackého*, Praha, Mazáč 1941, sv. IV. Právě proto, že nebyl akademický filosof píšící pro akademickou obec, mohl Palacký zprostředkovat českým vzdělancům stěžejní názory Hegelovy a Herderovy srozumitelnou českou formou, a tak pomáhal vytvořit tkáň povědomých samozřejmostí, ze které vyrůstalo české myšlení. To by však vyžadovalo víc než poznámku pod čarou. Co zde zůstávám dlužen, najde čtenář v knize Milana Machovce *František Palacký a česká filosofie* (Praha, NČSAV 1961); Jana Miliče Lochmana *Duchovní odkaz obrození* (Praha, Kalich 1964, zvl. s. 221–241); také v článkách Jana Patočky „Filosofie dějin v Palackého *Krasovědě*“ (*Křesťanská revue* 13, 1956), a „Idea božnosti v Palackého *Krasovědě*“ (tamtéž; obojí též v: Patočka, J., *Umění a čas* (Praha, OIKOYMENH 2004), sv. I, s. 159–182); v práci Josefa Zumra, „Novohumanistická složka Palackého filosofie“, v: Šmahel, F., Doležalová, E. (eds.), *František Palacký 1798/1998. Dějiny a dnešek*, Praha, Historický ústav AV ČR 1999, s. 73–80.

¹¹⁶ Milan Machovec (1925–2003), spolu s Ladislavem Hejdlánkem jeden z filosofických disidentů komunistické epochy, který stavěl na

nemusí být ve všem přesvědčivý, zvláště vzhledem k jeho historickému optimismu a celoživotním postojům, avšak zcela nepodložený také není.

Ve světle Masarykova důrazu na zdravou objektivitu se subjektivistická etika – jako podle některých výkladů etika Kantova – nutně zdá nedostatečná. Skutečně, ve svých *Ideálech humanitních* Masaryk čerpá také z britských utilitaristů Benthama a Milla. Protože je přesvědčen, že za pluralitou vyjádření je hodnotová škála jen jedna a každá etika z ní nakonec vychází, Masaryk může přijmout celou řadu rozdílných etických postojů, aniž by upadl do relativismu. V podstatě hodnot, které považuje za ústřední, jsou hodnoty osvícenství, hodnoty svobodného a rozumového lidství odvozené ze svobody, z rovnosti a lidské důstojnosti a ze štedré dobré vůle vůči všem. Či tradičně, jsou to hodnoty svobody, rovnosti, bratrství. Velké ideály demokratických revolucí jsou i ideály Masarykovy, ač je sám odvozuje z biblického přikázání lásky k bližnímu. „*Můj socialismus, to je jednoduše láska k bližnímu, humanita.*“¹¹⁷

Ta láska pro něho ovšem není něčím abstraktním. Potřebuje ztělesnění ve smysluplné, účelově zaměřené činnosti, v hmatatelném potýkání s bídou a bezprávím. Možná se tu v Masarykově postoji odráží zážitek poddanství a vesnické chudoby. Když porovnává nesvobodnou dřinu se svobodným dílem, mluví z něj osobní zkušenost. Narodil se jen dva roky po zrušení roboty, pozoro-

Masarykově filosofickém odkazu; za přechodné oblevy Československého jara vydal svou monografii *Masaryk* (Praha, Melantrich 1968), ve které přičítá Masarykovi svůj vlastní existencialismus. Ovšem Masarykův humanismus také výrazně ovlivnil Machovce. Ten ve svých posledních letech vycházel z uvědomění, že v environmentální krizi lidstvo stojí tvář v tvář zániku. Viz Machovec, M., *Filosofie tváře v tvář zániku*, Praha, Zvláštní vydání 1998.

¹¹⁷ Cituje Čapek, K., *Hovory s TGM*, Praha, Československý spisovatel 1969, s. 97.

roval práci nesvobodných na svém otci. Není to u něho jen ozvuk Marxových rozborů odcizené práce. Je to bezprostřední zkušenost s robotou a s prací svobodnou, či prací týchž lidí *na panském* a na vlastním. I to je součástí té radostné objektivity, která byla lícem jeho nedůvěry k subjektivitě, k zaujetí sebou samým, k egoismu.

Byl Masaryk věřící? Nepochybně považoval zbožnost za nepostradatelnou složku lidství. Jako chlapec se ztotožnil s římským katolicismem, úřední vírou rakousko-uherského impéria a osobní vírou své matky. Ta byla silně nábožensky orientovaná v poněkud pověřivém smyslu vesničanů. Jenže církevní objektivizace víry začala Masarykovi brzy připadat jako neuspokojivá, vzdor jeho přesvědčení o zdravé objektivitě. Přestoupil do české reformované církve a řadu let se účastnil jejího bohoslužebného života. Jak už jsme viděli, reformované církvi se vzdálil teprve, když ho napadl teologicky rigidní farář Jan Karafiát. Ten poukazoval, že Masaryk sice vyznává novozákonní morálku, avšak jeho důraz na historického Ježíše a odmítnutí vzkříšeného Krista nejsou slučitelné s vírou pravou.¹¹⁸ Masaryk byl člověk otevřený, neschopný dogmatismu a s pramalou trpělivostí pro dogmatiky. Po Karafiátově vystoupení přestal

¹¹⁸ Zdaleka nejlepší rozbor nabízí Karel Skalický ve svém článku „Myšlení krize a negace zjevení“ (*Listy* 37, 2007, č. 4, s. 26–30). Skalický poukazuje, že Masarykovo odmítnutí zjevení je částí jeho zápasu s habsburskou monarchií a s habsburským zneužíváním církve jako nástroje vlády. Jeho celoživotní účast na *svatých obcováních*, jeho novozákonní moralita a hluboká osobní zbožnost svědčí v jeho prospěch. Masaryk má právo hlásit se ke křesťanství. Poněkud ironicky J. Karafiát, který by Masaryka vyobcoval, byl kazatelem reformované církve, dědičky Jednoty bratrské. K. Skalický, který se Masaryka zastává, je římskokatolický kněz, farář, teolog a bývalý profesor teologie na Lateránské univerzitě ve Vatikánu. – Viz též Hromádka, J. L., *Masaryk*, Brno, L. Marek 2005, zvl. s. 148–152.

chodit na bohoslužby. Snad ho Karafiát přesvědčil, že reformovaní dovedou být stejně dogmatictí jako římskokatoličtí, ne však o tom, že dovedou být i stejně ekuumenicky otevření. Ostatně Karafiát sám odmítl sloučení církví reformované a luterské v Československé církvi evangelické po roce 1918 a po zbytek života se dál označoval za faráře církve reformované.

Základní skutečností je, že Masaryk dál žil se stálým vědomím boží přítomnosti, božího vedení a povolání. V osobním životě i ve veřejných vystoupeních prokázal, že jeho víra byla hluboce osobní, v podstatě život *sub specie aeternitatis*, život před tváří boží. Právě boží přítomnost, a ne teologická nauka je zdrojem i smyslem jeho pojetí Prozřetelnosti. Ani dějiny nejsou nikdy prostě rozměru posvátného. Bylo to, jako by život naplno ve světě objektivní reality vytvořil potřebu, kterou nemohl sloučit se svými názory, přesto ji však nemohl prostě vyloučit. Pro svůj pohřeb volil mysticky laděné čtení z biblické knihy Zjevení Janovi 21,1–7.

V tomto ohledu, podobně jako v řadě dalších – např. v jeho přesvědčení, že Rakousko by bylo záhodno zachovat, ale že napřed je třeba ho od základů sociálně obměnit –, byly Masarykovy na pohled vysoce osobní názory, vybojované v opravdovém duchovním zápase, nakonec blízké postojům sociální demokracie. To platilo i o jeho přesvědčení, že náboženství potřebuje být osobní otázkou každého z nás. Masaryk byl především demokrat do morku kostí a člověk s citlivým sociálním svědomím. Těžko by byl zastával názory jiné.

I Masarykovo chápání demokracie mělo silný sociální a osobní náboj. Ačkoliv byl člověk kultivovaný, kterého komunističtí žurnalisté později obviňovali z aristokratického vystupování, Masaryk zůstal člověkem z lidu, rozený demokrat přesvědčením i cítěním. Po filosofické stránce vyrůstala jeho demokracie z přesvědčení o rús-

tu jako základní zásadě vši skutečnosti. V případě člověka pro něj růst znamenal postup k morální autonomii. Je to koneckonců svoboda, schopnost volit z dobrých důvodů a přejímat odpovědnost za vlastní činy, která je mu určujícím rysem lidství. Možná je to zároveň odraz lidovosti našeho obrození, možná také další náznak jeho kantovsky osvícenského postoje – ač tak či onak to bylo jeho hluboké přesvědčení. Jde tu ovšem zas o to, že lidé jsou obdařeni svobodou jen jako možností a příslibem a potřebují do svobody ještě dorůst. Právě této schopnosti si na nich Masaryk váží – ne toho, čím jsou, nýbrž toho, že se stávají tím, čím by být mohli. Pokud jim společnost tuto možnost upírá a vylučuje je ze života *politického* ne ve smyslu vládní politiky, nýbrž ve smyslu účasti v *polis*, zůstává teokratickou, nedemokratickou, i když své představitele volí.

Tu se vracíme k Masarykovu pojetí *nepolitické politiky*, kterého jsme se již povrchně dotkli. Zdá se, že Masaryk tak původně označoval svůj osvětový zápas s občanskou lhostejností. Tu považoval za následek mnoha generací autokratické nadvlády a nejnověji za následek zklamání z politiky po rakousko-uherském vyrovnání roku 1867. Tehdy česká věrnost císaři za války s Pruskem nepřinesla Čechům ústupky, jaké císař udělal vzpurným Maďarům. Bylo to celkem pochopitelné. Uherská vládnoucí *polis* byla jednoduše maďarská. V Uhrách se menšiny prostě nedostaly ke slovu. Císař mohl udělit Uhrám dalekosáhlou autonomii bez protestu menšin. V českých zemích byla situace jiná. Vládnoucí *polis* tu byla rozpolcená na rodící se český národ a tradičně německou šlechtu a vyšší střední třídu. Češi se domáhali autonomie s nejméně stejně pádným oprávněním jako Maďari, jenže němečtí obyvatelé českých zemí, po řadu generací jejich *státotvorná* složka, ji tvrdě odmítali. Autonomie pro české země po vzoru Uher by přivodila vzpouru českých Němců. Neřešitelnou situaci vídeňská vláda řešila

svým obvyklým způsobem. Neudělala raději nic. František Josef se ani nedal korunovat králem českým.

Čeští poslanci na říšské radě odpověděli bojkotem parlamentu, dokud české země nezískají podobný status v mocnářství jako nově autonomní Uhry. Z uvedených důvodů to znamenalo nikdy. V praxi se do sněmu vrátili krátce před Masarykovým zvolením poslancem v roce 1891. Masaryk, tehdy zvolený za mladočechy, prosazoval *realistickou* politiku, tedy politiku plného využití reálných možností. Češi měli pramalou naději na autonomii, avšak trucování není politika o nic víc než nemá poslušnost. Češi mohli výrazně ovlivnit své postavení v řadě občanských činností – kulturních, vzdělanostních, regionálních. I to ovlivňuje život v *polis*, a tak představuje politickou činnost, i když není politická v obvyklém smyslu manipulace moci. Ač Češi nemohou ovlivnit otázky *státu*, mohou budovat svůj *národ* jako kulturní společenství ve státě, který sdílají s jinými národnostmi mocnářství. Tak tu to máme, *nepolitická politika* sto let před Havlem jako šlechtění národa na rozdíl od budování státu.

Jenže smysl tohoto pojmu je hlubší. Pro Masaryka demokracie nikdy nebyla pouze způsobem, jak ověřit legitimitu vlády hlasováním. Jistě, i to je lepší než náhoda prvorozenství, a mnohokrát lepší než panské války, kterými naši předkové řešili otázky nástupnictví ve dvacátém století. Jenže plným významem demokracie je pro Masaryka to, že umožňuje občanům růst k vyspělosti svobodných a rovných občanů, kteří se podílejí na správě věcí veřejných. Evroptští monarchové se poměrně rychle naučili uklidňovat veřejnost tím, že ji nechali hlasovat, zatímco si sami uchovali skutečnou moc. Vlády, které prosazují zásadní rozhodnutí bez ohledu na odpor 72% voličů, to dělají dodnes. Rakouští císařové považovali za samozřejmé, že úloha občanů končí odevzdáním hlasovacích lístků. Pak už měli za úkol jen

pracovat, platit daně a tančit valčíky. U nás tento přístup prosazovala pravice jako *autoritativní* či případně *řízený stát* v údobí mezi Mnichovem a nacistickou okupací. Náš pan prezident dodnes považuje občanský aktivismus neboli *NGOismus* za největší hrozbu demokracii, k pobavení cizinců a ohromení domácích.

Proti tomu vystupuje Masaryk se svým pojetím demokracie jako možnosti růstu k plnosti lidství účastí na věcech veřejných. Stát, který by svým občanům nezajistil předpoklady plnohodnotného lidství, by přestal být demokratický – a takové předpoklady nezahrnují jen veřejné zdravotnictví, školství, dopravu, bezpečnost, péči ve stáří, nýbrž také možnost podílet se činně na životě *polis*. Osvícený despota, zvolený většinou, avšak vládnoucí němým, trpným poddaným, nepředstavuje demokracii, jen volitelnou teokracii. Činné občanství není něco, bez čeho se demokracie může obejít, třešnička na dortu demokracie. Je to její vlastní smysl. I po stu letech je obtížné hovořit o Masarykovi bez podkresu nadšení v hlase.

Přesto je tu problém, nejen v praxi, nýbrž v Masarykově filosofii. Jan Patočka jej vidí v napětí mezi Masarykovým kantovským moralismem a jeho pozitivistickým či „scientistickým“ pojetím světa a filosofie. To napětí tu skutečně je. V moralistickém prizmatu je základní rozpor mezi Dobrem a zlem. Pro pozitivismus je tím základním rozparem Pravda a iluze. Masaryk se opětovně dovolává vědy, empirického deskriptivního pozorování – tedy popisu toho, co je – jako oprávnění morálních soudů, tedy jako preskriptivního výčtu toho, co býti má.

Janu Patočkovi, a zdaleka ne jen jemu se to tak jeví. Přesto to není jednoznačné. V rámci Masarykova myšlení můžeme chápat rozpor vědy a morálky také jako pokus o propojení dvou nesusoudných, ač nepostradatelných rozměrů zakoušené skutečnosti, tvrdost reality na

jedné straně, její hodnota a smysl na druhé. Masaryk svůj pokus zakládá na přesvědčení, že morální uspořádání – tedy vztahy druhu *lépe než* – jsou skutečnosti vlastní, takže je zaznamenáváme rozumovým náhledem podobně, jako smysly zaznamenáváme kvantitativní vztahy jako *větší než*. Schopnost uchopit takové vztahy je, co pro něho znamená Rozum. Dobré chápe jako něco vlastního druhu, něco, co prostě nazíráme. V tom s ním souhlasí myslitelé jinak tak odlišní jako G. E. Moore a Max Scheler. Můžeme s ním nesouhlasit, avšak to je sotva dostatečný důvod, abychom jeho postoj odepsali jako protimluv. Pokud potřebujeme rozhodovat o hodnotě a smyslu, a to ve faktickém světě, každá filosofie bude potřebovat buď se vypořádat s tímto rozdělením, anebo lhát o té či oné stránce našeho zakoušení. Filosofie má zjevně dialogickou strukturu, protože skutečnost je dialog, a ne monolog.

Na ozvuky rozporu morálního a vědeckého ostatně narazíme i v Masarykově pojetí demokracie např. v jeho *Ideálech humanitních*. Masaryk tu pracuje s normativním pojetím demokracie, které bychom mohli označit jako *humanistické*. To určuje demokracii osvícenskými ideály svobody, odpovědnosti a základních lidských potřeb, označovaných také jako „lidská práva“. Demokracie mu poskytuje perspektivu pro hodnocení lidského sociálního soužití podle naplnění ideálů svobody a toho, co bychom s Richardem Rortym mohli označit jako *lidskou důstojnost*, pokud současný hovor postrádá vhodnější pojem. Pro Masaryka bída a ponižování připravují člověka o jeho vlastní lidskost. Schopnost zajistit lidem svobodu a sebeúctu je zároveň úkolem a měřítkem toho, co tu označujeme jako Masarykovo normativní pojetí demokracie. Nestačí vláda většiny. Jde o to, aby ani vládnoucí většina nepřipravovala nikoho o lidskou důstojnost a podíl na věcech veřejných. Sociální systém, který o lidskou důstojnost připravuje určitou část svých

členů, ať již diskriminací nebo bídou, přestává být demokratický v Masarykově humanistickém smyslu.

Leč v *Ideálech humanitních* i jinde v Masarykových pracích narazíme na druhé pojetí demokracie, které bychom mohli označit jako populistické v doslovném smyslu ztotožnění demokracie s *vůlí lidu*. Je to pojetí demokracie podobné pojetí radikálních demokratů za Velké francouzské revoluce jako vlády *lidu* nad *aristokracií* či nad jedinci, kteří se údajně tak či onak *odcizili lidu*. Je to radikálně egalitářské pojetí, které v následku odvozuje jak svobodu, tak bratrství z výchozího požadavku rovnosti. Takové pojetí poskytuje pramálo místa pro úchytky od „demokratické“ vůle většiny.¹¹⁹ *Demokratický* tu pak znamená *většinový*. V bezprostředním zakoušení to může být legitimní užití slova *demokracie*, zvlášť v pozdněfeudálních podmínkách starého Rakouska, kde úzký okruh císařského dvora a jeho nesčetných arcivévodů výrazně zatěžoval státní rozpočet a s ním i velkou většinu císařových poddaných, příslovečný *prostý lid*. Tak Masaryk často hovoří o našem národním obrození jako o *demokratickém* v tomto lidovém smyslu. Bylo to dílo prostých lidí, nedávno osvobozených drobných zemědělců, lidí s mozolnatýma rukama, ne historické či sebezvané „elity“. Ten rovnostářský až populistický podtón přežívá v našem národním povědomí dodnes – a ať se to komu líbí či ne, je právoplatnou složkou

¹¹⁹ Masarykovo *humanistické* pojetí demokracie je dnes sociálně přijatelné, ba chvalitebné, zaručené Všeobecnou deklarací lidských práv. Jeho *rovnostářské* pojetí zní podezřele, ne-li přímo jako teroristické spiknutí. Jenže zvažte jeho vášnivou obhajobu eminentně sociálně přijatelnou Hannah Arendtovou v knize *On Revolution* (London, Penguin (1963), 1990, zvl. s. 47 n.), kde Arendtová poukazuje na rovnost jako na hnací motor a velký výdobytek revoluce. Ostatně promítněte své představy o demokracii do třetího světa. Napadne vás kacírská myšlenka: Není snad rovnostářská demokracie předpokladem budoucí humanitní demokracie?

každého hnutí, které se dovolává ideálů svobody, rovnosti, bratrství.

Masaryk nikdy nezaznamenal rozdíl mezi těmito dvěma stránkami demokracie výslovně a jasně. Byl ovšem pevně přesvědčen o potřebě demokracie v humanistickém smyslu úcty a dobré vůle k lidství v každém člověku. Neměl sebemenší iluze o bolševické revoluci v Rusku. Přesto si dělal naděje, že tato revoluce překoná své stinné stránky proto, že je v podstatě *demokratická* ve druhém, populistickém smyslu slova. Pokud by mu byl vývoj dal za pravdu, měl by pravdu i prakticky. Ještě méně pravděpodobně – jednou či dvakrát ke konci svého života vyslovil naději, že k podobnému vývoji dojde i v nacistické revoluci, protože (prý) i ta byla „demokratická“ – tedy měla širokou lidovou podporu –, a tak schopná překonat nacionalistickou aroganci a její zločiny proti humanistické demokracii. Snad proto napsal Rádl svou knížečku *O německé revoluci* – snad i ta se stane znovu dostupnou v rámci zamýšleného souborného vydání Rádlova díla. V každém případě v době nacistické revoluce byl již Masaryk velmi starý člověk.

Dnes už je Masaryk více než sedmdesát let po smrti, avšak dvojznačnost pojmu demokracie přežívá. Snad je to proto, že demokracie je nosná jen potud, pokud dokáže propojit tyto dva nesourodé prvky, normativní humanismus a deskriptivní populismus. Potřebuje zastávat život lidských práv, ale také život lidu. Po našich zkušenostech s komunistickým populismem v Československu máme sklon ztotožnit demokracii jen s její humanistickou stránkou a poněkud překvapivě nezaznamenáváme, že naše demokracie se stále víc odcizuje své lidové základně podobně, jak se tomu stalo s aristokratickou „demokracií“ v renesanční Radúze či Benátkách. Procento oprávněných voličů, kteří se k urnám neobtěžují z čirého znechucení či kteří volí jednu z protestních stran jako dnes komunisté, by nám mělo být výstra-

hou. Pokud demokracie přijde o svoji lidovost a stane se demokracií elity a pro elity – či opačně, pokud poklesne do pouhého populismu –, přestává být schopná života. Jak jasně rozpoznal Jan Patočka, praktická filosofie potřebuje řešit zdánlivě teoretický problém vztahu normativního a deskriptivního, vztahu eidetického a faktického, ze zcela praktických důvodů. Tento zdánlivě teoretický problém se dovede velmi překvapivě přerodit jako naléhavý problém praktický.

A konečně, neprojevuje se toto napětí mezi vědeckým pozitivismem a osvícenským idealismem také v Masarykově pokusu o porozumění radikálnímu Zlu? Osobně mi to připadá jako nejhlubší kritika Masarykova myšlení – totiž obvinění, že jeho historický optimismus se prostě nemůže filosoficky vypořádat s radikálním Zlem, které není prostě nedorozumění či menší dobro, nýbrž opravdu čirá vůle k ničení, vůle k negaci. Masarykova údajná neschopnost plně docenit smrtelnou hrozbu nacismu je prý následkem tohoto omezení. Lidé dvacátého *století jako válka* obviňují Masaryka, že prostě nepochopil základní skutečnost našeho věku, pozitivní zlo.

Na první, povrchní pohled to zní přesvědčivě. Masaryk píše starosvětsky, pečlivě přemýšlí, a to samo neodpovídá postmoderním zvyklostem. Ať už to přičteme jeho křesťanskému dědictví nebo jeho osvícenskému vzdělání, na metateoretické (či „metafyzické“) úrovni Masaryk nikde nezpochybňuje postulát uspořádaného kosmu či postulát pozitivní hodnoty bytí. Jeví se mu jasné, že být je dobré a hynout zlé. Či tradičně řečeno, *esse qua esse bonum est*, bytí je dobré prostě o sobě. Protože kosmos je jeden, nemohou být dva stvořitelé, aby jeden tvořil dobro, druhý zlo. Je jen jeden Bůh, a protože bytí je dobré, musíme předpokládat, že dobrý je i Bůh i jeho stvoření. Cokoliv jest, dobré jest, prostě protože to *jest*. Pozitivní zlo není možné.

Jenže co potom s čirým zlem? V nastíněných parametrech zlo může být jen něco druhotného, odvozeného, k čemu dochází v průběhu bytí tohoto kosmu. Nemůže to být něco, co je tu u kořene bytí (*radix*, kořen – odtud radikální zlo), nýbrž jen něco, co se skutečnosti přihodí v průběhu dějin, byť jen mytických. Z hlediska jednotného dobrého kosmu by idea *radikálního zla*, které není ani skluz, ani perverze, nýbrž čiré, prvotní zlo, které se vyskytuje v časoprostoru o sobě, jako čirá vůle k negaci, prostě nedávala smysl. Prvotně dobré je být – a tak, jak učil Augustin, zlo může být jen korupce, neporozumění či nedokonalé stadium něčeho dobrého.

Tento rozbor naráží již od dob Augustinových na hluboce procítěnou, byť filosoficky naivní kritiku, že ve světě je přece tolik skutečného zla, skrznaskrz zlého bez čehokoliv, co by je omlouvalo, čirá vůle k ničení a zabíjení, že Augustinův postoj je prostě neudržitelný. Po Katyni a Osvětimi, po My Lai a Srebrenici či Abu Graib je těžké takovou kritiku popřít. Jenže Masaryk ji nepopírá. Empiricky vzato, ve světě je zjevně také naprosté zlo, ne jen nedorozumění, zaostalost, jen plné a čiré zlo. Svět, jak křesťané zpívali v písni „Hora novissima“, se opravdu může stát *velmi zlým*.¹²⁰

Jde ovšem o to, že zlým se teprve *může stát*. Není takový svou podstatou, „od náтуры“. Ironie je v tom, že i zlo je výdobytek dějin. To ovšem neznamená, že je jakkoliv méně zlé. Jediné, co z toho vyplývá, je, že tak jako se zlo stalo, může se i odestát, alespoň v jednotlivých případech. Tu se dostáváme pod zdánlivě naivní povrch Masarykova myšlení. Jeho historický optimismus nepředstavuje naivní víru, že pokrok vše vyřeší. Je to spíš kier-

¹²⁰ Původně je to píseň Bernarda z Cluny z desátého století, uvedená ještě v anglikánském zpěvníku *Hymns Ancient and Modern*. Naposledy jsem ji slyšel zpívat před šedesáti lety; z novějších zpěvníků vymizela. Zřejmě i křesťané mají se zlem potíže.

kegaardovský *skok víry* – či snad rozhodnutí naděje. Je to vyjádření důvěry, že bytí je možnost zla vždy a všude přítomná, v jednotlivých případech zlo není nevymazatelnou součástí kosmu. To neznamená, že by zlo bylo jaksi méně zlé či potřeba mu odporovat by byla o něco méně kategorickým imperativem. Znamená to však, že odpovídající otázka o zlu je zásadně *co to způsobilo a jak tomu čelit a jak to vyřešit?* Rozdrtit pachatele může být nezbytné *in extremis*, avšak nikdy to není dostatečná odpověď na zlo. Zlo, bytí sebesthorší, je pro Masaryka vždy něco, čemu je třeba čelit – a čemu lze čelit.

Proto nemyslím, že by Masaryk měl nedostatečné pojetí zla. Spíš bych je označil jako nadějně pojetí. V žádném případě nevidím oprávnění pro obvinění, že Masaryk popírá empirickou skutečnost čírého zla. Co popírá, je nárok zla na eidetický primát. Zlo není primární skutečností. Jenže jak nás již varoval Husserl, z eidetického soudu („zlo je nedostatek dobra“) není možné odvodit jakýkoliv empirický závěr (např. „toto skutečné zlo není vlastně tak zlé“). Masarykovo pojetí vyjadřuje přesvědčení, že se zlem je třeba zápolit – a že takový zápas není předem prohraný, a priori marný. I to je, mimochodem, důvod, abychom Masaryka považovali za křesťana. Je to také důvod, abychom se u Masaryka nikdy nespokojili s povrchním prvním čtením, ke kterému jeho prostý filosofický styl přímo svádí. Nad Masarykem je třeba se zamyslet. Snad i proto mnoho jeho nadšených, oddaných stoupenců Masaryku-filosofovi tak málo rozumělo. Doplátili jsme na to.

Takové tedy bylo v nejstručnějším náčrtu filosofické sebezporozumění, které Masaryk nabízel svému národu, když se v srpnu 1914 rozduněla děla a Češi vstoupili na jeviště dějin. Kosmos se tu jevil jako v základu člověku příznivý, rozumově a hodnotově uspořádaný. Masaryk vykládal dějiny jako příběh postupného rozvoje lid-

ských možností od poddané závislosti k humanistické demokracii. České národní tužby se tu jevily jako nedílná součást tohoto velikého pohybu.

Svou podstatou to byla směs faktu, metafory a mýtu v ideálu svobody a humanity, kterým Masaryk určoval naši národní totožnost. Podle něj již naši předkové bránili tento ideál v údobí reformace a pak znovu v národním obrození. Náš tehdy aktuální úkol se mu jevil jako potřeba zasloužit si nezávislost, abychom mohli naplnit své tužby a stát se majákem humanistické demokracie ve střední Evropě. Pokud náš národ dostojí tomuto ideálu, může počítat s podporou jak dějin samotných, tak ostatních demokratických zemí.

Byla to filosofie věku Rozumu a Pokroku. Odrážely se v ní předpoklady a potřeby devatenáctého století. K tomu není zdaleka zjevné, do jaké míry a v jaké části národ tehdy přijal za svou vizi filosofa, jehož strana měla víc stránek ve svém programu než členů. Jenže ať již šibalstvím dějin či záměrem Prozřetelnosti, Masarykův humanistický ideál jako by směřoval stejným směrem jako mohutný proud lidového nacionalismu, umocněný válkou. A najednou bylo pozdě na zkoumání a přemýšlení. Bylo třeba jednat. V bouři válečné se Masarykovy jemné, poněkud akademické humanistické představy ocitly tváří v tvář potřebě provést náš znovuzrozený národ peřejemi světové války a dál do státnosti dvacátého století.

Pátá kapitola

Masarykova republika

Svoboda!

Kokardy! Jásot! Na praporu prapor! Srdce se v dálku rozletí... Tak zpíval Viktor Dyk v „Písni noci 29. října“. Nesmírné nadšení Čechů a tehdy i Slováků smetlo všechny pochyby a udělalo z republiky Československé vzdor nepřízni osudu ostrůvek svobody a naděje. Ve svém nadšení jsme neviděli překážky, neviděli jsme tvrdou skutečnost, viděli jsme jen svůj sen. Nadnášel nás pak jako vzdušný proud po půl století.

Začátek byl prozaičtější. Formální vyhlášení nezávislosti přišlo 28. října 1918. O deset dní dříve náš poslední císař, mladičkový Karel I., vyhlásil federalizaci naší říše. Místní zastupitelské sbory měly převzít vládní odpovědnost v jednotlivých zemích mocnářství. V českých zemích to byl český Národní výbor, sestavený z vůdčích osobností české politiky a kultury. Před dvaceti lety by to bývalo odvážné dramatické gesto, které by mohlo zachránit říši a zachovat ji, aby jednou ztroskotala na nevyřešené problematice svých malicherných nacionalismů tak jako nástupnické Československo po dvaceti letech. Jenže po čtyřech letech válečných vášní a milionech mrtvých bylo pozdě. V americkém Washingtonu T. G. Masaryk jako předseda prozatímní československé vlády odpověděl československým Vyhlášením nezávislosti, sepsaným podle vzoru někdejšího amerického Vyhlášení nezávislosti, s plnou podporou amerického prezidenta Woodrowa Wilsona. *Finis Austriae.*¹²¹

¹²¹ Okolnosti i text tzv. Washingtonské deklarace popsal J. B. Kozák v knížce *T. G. Masaryk a vznik Washingtonské deklarace v říjnu 1918*

Ač ne tak jednoduše. Rakouští Němci sami svrhli svého císaře a navrhli sjednocení rakouských a německých Němců v jednom národním státě podle Wilsonovy zásady sebeurčení národů. Když český Národní výbor svrhl císaře, neměl ovšem v nejmenším úmyslu podpořit růst další Německé říše. Prohlásil české země svrchované a nezávislé v jejich historických hranicích, skoro přesně tři sta let po porážce na Bílé hoře. O dva dny později vedoucí slovenské osobnosti prohlásily Slovensko součástí státu společného s českým, který po vzoru Rakouska-Uherska označovali jako Česko-Slovensko. Mezitím se zástupci rusínských emigrantů dohodli s Masarykem na další deklaraci, kterou připojili Podkarpatskou Rus ke vznikajícímu Česko-Slovenskému soustátí. Po šesti stech letech habsburské *sacrum imperium*, Svátá říše římská německého národa, zmizelo z jeviště dějin. Naše země se sice oproti starému Rakousku podstatně zmenšila, ale zato jsme věřili, že jsme konečně *pány ve vlastní zemi*.

I to se ukázalo trochu složitější. Němečtí občané, kteří v českých zemích představovali na třetinu historického obyvatelstva, vzali Woodrowa Wilsona za slovo. Ten přece vyhlásil národní sebeurčení. I čeští Němci se domáhali „přirozeného práva“ na národní sebeurčení. Z převážně německých pohraničních oblastí chtěli ustavit samostatný útvar, *Deutschböhmen*, a připojit

(Praha, Melantrich 1968). Masaryk o tom referuje s podrobností až pedantskou ve své *Světové revoluci. Za války a ve válce 1914–1918* (Spisy TGM, sv. 15, Praha, Masarykův ústav AV ČR a Ústav T. G. Masaryka 2005), ve které průběžně uvádí i svůj filosofický výklad války. Za povšimnutí stojí skutečnost, že až do posledních hodin války si rakouští státníci nedokázali představit, že by v ohrožení mohla být sama existence rakouského mocnářství. Evropa bez Rakouska byla prostě nepředstavitelná. Masarykovou velikou zásluhou bylo, že jako jediný z českých politiků si to představit dovedl a dokázal na to připravit svou zemi.

jej k Německu. Jižní pohraničí si obdobně představovali jako součást nově vyhlášeného *Deutschösterreich* – a byli přesvědčeni, že o to šlo i prezidentu Wilsonovi, když hovořil o sebeurčení národů.¹²²

Byla to bláhová domněnka. Vítězní spojenci v žádném případě nechtěli připustit, aby poražené Německo těžilo z rozpadu Rakouska. Vždyť účelem války bylo vyřadit Německo jednou provždy z evropské mocenské šachovnice. Se spojeneckou podporou české jednotky někdejší c. k. armády spolu se Sokoly do konce roku účinně prosadily autoritu nové české vlády v celé zemi. Jen na Slovensku to trvalo déle. Maďaři sverepě odmítali přijmout hranici, která by oddělila na půl milionu Maďarů od Maďarska. Zeměpisné dělení kulturně promísené oblasti je vždycky problematické, jak nám ostatně dokazuje střet mezi historickým a přirozeným výkladem „národního“ sebeurčení na Balkáně. Jenže po vyčerpávající prohrané válce nebylo nikoho, kdo by se mohl účinně vzepřít vítězům. Poraženým nezbylo než zatnout zuby a utěšovat se myšlenkou, že jednou zas nadejde jejich chvíle. Jásající Češi tak spolu s česko-

¹²² Je možné, že tu šlo o nedorozumění. Woodrow Wilson mluvil a myslel anglicky. Slovo *národ* čili *nation* pochopitelně chápal v jeho anglosaském smyslu, tedy politicky, jako určité území s jeho vládou a obyvatelstvem, prostě jako zemi či stát. *Národní sebeurčení* by v tomto pojetí znamenalo sebeurčení stávajících administrativních celků jako Království české, případně tradičních celků jako Horní Uhry. Tak – vlastně ve smyslu *historického práva* – chápali jeho prohlášení Češi a Slováci. Jenže v německé kulturní oblasti má slovo *Nation* zcela jiný význam, etnický a kulturní. Německý národ – to v němčině naprosto jednoznačně znamená všechny lidi německého jazyka a kultury, zcela bez ohledu na administrativní zastřešení jejich bydliště. Je to otázka tzv. *přirozeného práva*: Němec je přece Němec a součást nedílného německého národa, bez ohledu na to, kde zrovna přebývá či kdo mu vládne. *Národní sebeurčení* pak znamená právo na samostatnost každého pitvorného etnického ostrůvku jako dnes na Balkáně.

slovenskou samostatností podělili nedořešenou národnostní problematiku starého Rakouska.

Zatím si v Praze rozjásané davy takovými otázkami hlavu nelámaly. Slavilo se osvobození, pochopitelně a právem. Čtyři roky nechtěné války, poznamenané obrovskými ztrátami – dodnes o nich svědčí pomníčky ve vesnicích, kde je nejednou víc jmen než v obci čísel –, a vleklým utrpením umocnily představu někdejší *naší říše* jako národního nepřitele a původce všeho utrpení, národního i osobního, za posledních tři sta let. Snadno se rozumí a těžko chápe, jakou nesmírnou moc představovalo heslo *Svoboda!* jako ztělesnění jak národního osvobození, tak osobního naplnění. To prožívaly jása-jící davy. Neměly jasnou představu, co si pod tím slovem představovat a ani se o to příliš nestaraly. Stačilo jim přesvědčení, že po tolika generacích v úloze občanů druhé třídy ve státě *státotvorného* národa německého jsme konečně *pány ve vlastním domě*.

Bylo to tak živelné a tak pochopitelné! Ještě po půl století, které zahrnovalo další válku, koncentrák a exil, se moje matka vždy rozzářila vzpomínkou na *Osmadvacátý říjen*. Po léta s přesvědčením opakovala, *byl to nejšťastnější okamžik mého života*, a nebyla zdaleka sama. Přesto vzhledem k mnohonárodnímu složení nového státu byla ta prostá věta poněkud problematická. Poměr etnických skupin v novém Československu – či pro Slováky Česko-Slovensku – byl trapně podobný etnickému složení Rakouska-Uherska. Přes šest milionů etnických Čechů, politicky nejaktivnějších, představovalo zhruba polovinu obyvatel. Etnických Němců, nesmířených se svým nečekaným postavením menšiny v českém státě, bylo snad tři a půl milionu. Třetí složku představovalo přes dva a půl milionu Slováků. Jejich postoj k novému státu byl v počátcích převážně kladný. Předpokládali ovšem celkem oprávněně, že budou v novém státě rovnoprávními partnery Čechů. Nazna-

čili to ostatně pomlčkou, kterou v počátcích vkládali do názvu státu. I pro ně přece platí Wilsonovo právo na národní sebeurčení. Ovšem ve slovenských nížinách, v úrodném kraji podél Dunaje, bylo osídlení z velké části maďarské a přesvědčené, že jejich kraj ve jménu sebeurčení právem patří k Maďarsku. Podkarpatská Rus byla etnická směs Rusínů, Ukrajinců, Maďarů a haličských Židů. Ta postrádala jakýkoliv pocit zásadního sounáležení. Vytvořit povědomí národní totožnosti pro stát tak různorodý, zeměpisně problematický, bez společných dějin, jazyka či poslání představovalo velkou výzvu. Matná představa jásajících davů v Praze, že my, etničtí Češi, teď budeme *pány ve vlastním domě*, nebyla tím nejlepším návodem pro soužití v různosti. Realisticky vzato, nadějí pro nový stát byl ideál humanitní, ne myšlenka národní. Realisticky vzato... Jenže tři sta let s nepřijatelným, leč nevyhnutelným údělem učí spíš tvorbě zástupné skutečnosti než realismu. Nový stát dostal do vínku nesmírně náročný úkol.

Neusnadnilo jej ani to, že ač česká předválečná politika oplývala radikální rétorikou, prakticky se nad možnostmi samostatné státnosti příliš nezamýšlela. František Palacký pevně věřil, že „byli jsme před Rakouskem, budeme i po něm“, ač to byl akt vzdorné víry, ne představa o tom, jak by to *po něm* mohlo či mělo vypadat. Základem jeho myšlení zůstala jeho *Idea státu rakouského*.¹²³ Když se mladočeši odštěpili od Palackého sta-

¹²³ Císař ocenil Palackého knihu *Idea státu rakouského* tím, že dal pojmenovat zásobovací loď c. k. válečného loďstva SMS Palacky, avšak jeho *Idejí* se neřídil. František Palacký (1798–1876) byl přesvědčen, že posláním Rakouska, které vzniklo jako hráz proti turecké rozpínavosti, je obecně zastřešit drobné národy střední Evropy společným obranným štítem. Jenže mezi rakouskými Němci se s nárůstem všene německého nacionalismu rozšířilo přesvědčení, že pokud vůbec má samostatné Rakousko nějaký smysl, pak jako štít německví na Balkáně. V tak pojetém Rakousku nebylo jiného místa pro slo-

ročeské Národní strany, přesunuli důraz z historického práva na přirozené, jenže právo na etnické sebeurčení předpokládá státoprávní rámec, ve kterém je možné prosazovat rovnoprávnost etnických skupin. Karel „Petrovič“ Kramář, vůdčí osobnost mladočeské Národní strany svobodomyšlné, holdoval panslavismu a snům o českém království pod žezlem jednoho z ruské vládnoucí dynastie Romanovců, jenže ani to nebyla reálná představa budoucnosti. Carský režim byl na počátku století zoufale zaostalý a zjevně se hroutil pod svou neschopností vypořádat se s modernizací. Zhroutil se docela rok před koncem války. Jeho nástupce, sovětské Rusko, nemohlo nahradit carský režim ani Rakousko v úloze nezištného mocného spojence českých snůlků.

Třetí z tehdejších českých politických stran, sociální demokraté, měli nejjasnější představu. Očekávali, že modernizace – sami hovořili o *sociální revoluci* – umožní řešení nejen sociálních, nýbrž následně i národnostních otázek rakouského soustátí. Byli si také velmi realisticky vědomi, že dalekosáhlá sociální modernizace by v Rakousku byla možná jen spojenectvím císaře s dělnictvem proti výsadám strnule konzervativní šlechty. Jenže to zas nebyl Plán B pro rozpad říše. Ten neměla ani lidová strana, která byla svým úzkým spojením se státoprávní římskokatolickou církví spjata s Rakouskem a nedovedla nabídnout návod k jeho modernizaci. Výsledek byl jednoznačný. Čeští politici halasně hovořili o nezávislosti, ale nepočítali s ní. Tak či onak viděli českou budoucnost v rámci mnohonárodního modernizovaného Rakouska. České sebeurčení bylo smyslem

vanské poddané než jako menšina, která se nepodílí na správě věcí veřejných. Když se po porážce ve válce s Pruskem roku 1866 Rakousko dostalo zcela do jeho vleku, toto pojetí plně převládlo, i když *starší mocnář* je nikdy nepřijal a dál vystupoval jako dobrotivý otec *všech svých národů*.

vší české politické činnosti, avšak s výjimkou Masaryka a sociálních demokratů si Češi nedovedli sebeurčení představit jinak než jako samostatnost. Ta zůstávala ne tak nemyslitelná jako nedomyšlená. Měli jsme *Ideu státu rakouského*; nikdo se nezamýšlel nad *idejí státu českého*.

Ostatně po celé dlouhé devatenácté století, které se protáhlo až do první světové války, jako by na tom nezáleželo. Rakousko bylo takovou stálicí na evropské obloze, že Evropa bez Rakouska byla prostě nepředstavitelná. I Masaryk ve svých projevech na říšské radě – poslední měl v roce 1913 – běžně užíval obraty jako *my Rakušané* a *u nás v Rakousku*. Rakousko nebylo cizí, bylo také naše. Jistě, bylo jasné, že konzervativní politika, která vylučovala jakoukoliv změnu, už byla neudržitelná, že Rakousko se bude muset modernizovat, omladit, změnit, že některé okrajové oblasti, jako polská a italská, do Rakouska nepatří, avšak navzdory zhroucení v revolučním roce 1848 a rozpolcení na Rakousko a Uhersko v roce 1867 zůstala představa střední Evropy bez Rakouska nemyslitelná. Češi své státoprávní boje vybojovali perem na papíře pod ochranou domu habsburského.

Pak najednou 28. října 1918 Rakousko už nebylo. Prostě nebylo. Pokud se Češi neměli stát nezajímavým etnickým ostrůvkem v německé kulturní oblasti od Holandska k Haliči a od Baltu po Balkán, museli si státoprávní rámec vytvořit sami, ne na papíře za ideálních akademických podmínek, nýbrž v praxi – a obrazně řečeno, v boji, v ohni nedořešených otázek a s etnickou směsí, kterou jim namíchaly dějiny a vítězní spojenci. Přesto Češi slavili, jen si neuvědomovali, jak odvážný a náročný úkol je a následně i nás dnes čeká.¹²⁴

¹²⁴ Když dějiny přestávají bolet, začínají zajímat. O starém Rakousku a jeho rozpadu vznikla od sametové revoluce rozsáhlá literatura, byt

Nový stát, ironicky podobně jako staré Rakousko, nemohl být federací, a nejen z obvykle uváděného důvodu, že francouzský generální štáb trval na silném centralizovaném spojení pro případ německého odvetného napadení Francie. Podmínky se zásadně nezměnily od opožděného federalizačního pokusu Karla I. V Československu by federalizace měla nejspíš obdobné následky jako ve starém Rakousku. Všechny jazykově smíšené oblasti podél hranic by se ocitly pod tlakem německého (potažmo maďarského) obyvatelstva, které by se dovolávalo sebeurčení a připojení ke stejnojazyčným sousedům na druhé straně hranic. Ostatně k tomu i došlo v roce 1918. Výsledkem by byla života neschopná federace českých oblastí českých zemí s váhavými Slováky. Odpovídala by zhruba patetickému pahýlu Česko-Slovenska po Mnichově, který vydržel necelých šest měsíců. Nové Československo nemělo na vybranou. Jeho jedinou, byť problematickou možností byl jednotně pojatý stát všech svých občanů, bez ohledu na etnickou totožnost.¹²⁵ Jenže

z velké části nevalné kvality. Sám považuji za dodnes nejspolehlivější klasickou studii maďarského diplomata a historika Oskara Jásziho *The Dissolution of the Habsburg Monarchy* (Chicago, University of Chicago Press 1929, s řadou dalších dotisků a vydání). Staromilcům se zálibou v dějinách v modu *co by asi bylo, kdyby bylo bylo*, doporučuji rozsáhlý román K. von Boeheimy (pseud.) *Die Kaisersaga: Utopia Austriaca* (Augsburk, Adam Kraft 1960), ve kterém se fiktivní následník trůnu Franz István ujme vlády po smrti korunního prince Rudolfa a zachrání říši svobodomyšlnou politikou ve společenství trůnu s lidem proti pozdněfeudální aristokracii. Pro milovníky kýché román poskytuje i bitevní scénu, ve které mladý císař, usmířiv se s Bohem v místním kostele, vede s tasenou šavlí útok rakouské jízdy proti proradným nepřátelům. Autor intimně znal prostředí okolo trůnu v posledních letech mocnářství, včetně stejnokrojů jednotlivých pluků. Staromilcům připravil hody, aniž by příliš pohněval historiky. Není to vážné, ale je to poutavé počtení.

¹²⁵ Emanuel Rádl, člověk pronikavého náhledu a velké morální odvahy, v tomto smyslu domýšlel Masarykovo předválečné pojetí Rakous-

hnacím motorem vzniku státu bylo nadřazené vlastenectví Čechů, kteří si po třech staletích v německém stínu především přáli být *pány ve vlastním* domě, ne družstevníky v komunálu. Jako několikrát v českých dějinách se kvadratura kruhu v porovnání s problematikou státnosti českých zemí musela zdát hračkou.

Takový byl hluboký problém té *první republiky*, která nám ve zpětném pohledu připadá přímo idylická. Jak vytvořit *ideu státu* či povědomí *národní totožnosti* v zemi tak etnicky a historicky různorodé bez vědomí sounáležitosti sdíleného účelu či údělu?

Naši dědové se ocitli na prahu nezávislosti bez jasné představy svého nového státu. Ještě v průběhu války byli Masaryk a jeho druzi v exilu jediní, kteří se od druhého roku válčení jednoznačně zaměřili na státní samostatnost. Důvodem nebyla žádná zvláštní zášť vůči Rakousku na Masarykově straně. Snad nejvíce ze všech předválečných politiků se Masaryk považoval jak ze českého vlastence, tak za rakouského občana. Plně sdílel přesvědčení politiků od Františka Palackého po sociální demokraty, že Rakousko je třeba proměnit, ale podržet. Německá kultura mu cizí nebyla, ve Vídni prožil mnoho let, nejprve na studiích, pak během dvojího poslaneckého období v rakouské říšské radě. Na rozdíl od svých provinčnějších kolegů Masaryk Rakousko opravdu znal.

Snad právě proto, že Masaryk Rakousko znal, byl si dobře vědom, že ve světové válce, kterou tak lehkomysl-

ka jako politického – tedy morálního, *nenárodního* či *nadnárodního* – státu. K tomu se Masaryk v prezidentském úřadu mohl těžko hlásit, vzhledem ke svému válečnému spojení s českým národovectvím. Jenže, jak bylo jasné Emanuelu Rádlovi, Československo rozháraných národností mohlo obstát jen jako takový politický či morální stát. Viz Rádl, E., *Válka Čechů s Němci*, Praha, Melantrich (1928), 1993.

ně rozpoutalo, staré mnohonárodní Rakousko valčíků a *Schlamperei* nemohlo přežít ani vítězství, ani porážku. Vítězství by znamenalo tvrdou hegemonii generálního štábu s jeho pangermánským zaměřením. Porážka by znamenala, že by se maďarská část mocnářství odtrhla, polské a italské oblasti by se spojily se sousedními státy, zatímco rakouští Němci by svrhli monarchii a prohlásili by *Anschluss*, kýžené připojení k Německu, k čemuž ostatně došlo. Bez Rakouska by zbylo jen Velké Německo s českou menšinou v zemích, které němčina neoznačuje jako české, nýbrž jako *böhmisch*. Pokud by Češi nebyli ochotni smířit se s osudem jiných slovanských menšin, nejnověji Lužických Srbů, potřebovali si vytvořit nejen národ, nýbrž i stát. Ačkoliv ještě na posledním zasedání rakouského parlamentu Masaryk hovořil o potřebě reformy Rakouska, když se válka rozpoutala doopravdy, zaměřil všechno české diplomatické i vojenské úsilí v zahraničí k československé samostatnosti. Když byl Národní výbor v Praze připraven vyhlásit nezávislost, svět byl díky Masarykovu úsilí připraven vyhlášení přijmout.

Češi byli ovšem z velké části tak překvapeni svým triumfem, že si nebyli vůbec jisti, co s ním. Měli k dispozici v podstatě tři pojetí české státnosti. Jedním bylo Masarykovo humanistické pojetí, druhé bylo lidové nacionalistické pojetí, které Češi po léta nasávali z Jiráskových románů a celého ovzduší posledního půl století, třetí bylo morální pojetí Masarykova nejdůslednějšího stoupence Emanuela Rádra. Teď bylo třeba volit – a k tomu ještě přesvědčit půl tuctu ostatních národností, aby volbu přijali. Bůh ví, který úkol byl náročnější.

Ve filosofickém zdůvodnění, kterým Masaryk obdařil svůj novorozený stát, se odrážel jeho dějinný optimismu i jeho oddanost a důvěra v sílu dobré vůle. Vycházel z nevyřčeného předpokladu, že navzdory všem hrů-

zám Veliké války vznik Československa nepředstavoval náhodný násilný počin, nýbrž integrální část morálního pokroku lidstva, vedeného Prozřetelností k uskutečnění humanistického ideálu, ke slunnému světu svobody a spravedlnosti pro všechny. Nově zrozená česká hrdost dědiců slavné husitské minulosti a reformačního humanismu, ač historicky poněkud křehce založená, jako by určovala své novodobé dědice k osvícenským ideálům velké demokratické revoluce, a tak k úkolu, který byl stejně svérázně český, jako nadnárodně lidský – a nadlidsky náročný.

V Masarykově pohledu byla ovšem česká „revoluce“ výrazně revolucí národní, otázkou národního sebeopětvení. Přesto Masaryk neodvozoval její oprávnění z etnické zvláštnosti či z etnického svérázu, nýbrž z jejího zásadně demokratického a humanistického určení. Byl přesvědčen, že to byla revoluce demokratická, protože vyrostla ze sebeurčení prostých lidí, zemědělců, dělníků, obchodníků, novinářů – proti poněmčeným privilegovaným vrstvám. Byla humanistická, protože se přihlásila k humanistickým ideálům reformace a českého znovuzrození z ideálů osvícenství. Obnovený český stát v tomto pojetí by mohl být státem všech svých občanů, protože vyznával všeobecně lidské ideály.

Z pohledu takového demokratického a humanistického hlediska, které se dovolává demokracie (ve smyslu *lidovosti*) husitského hnutí a humanismu Petra Chelčického a Jednoty bratrské, se zrod českého státu určeného těmito ideály mohl jevit jako část postupu – či *morálního pokroku* – dějin. Ano, v Masarykových přednáškách a i veřejných vystoupeních můžeme číst mezi řádky, že si Masaryk byl jasně vědom obtížných národnostních a sociálních otázek nového státu. Přesto – snad díky síle jeho víry v pokrok a jeho historickému optimismu – byl ochoten doufat, že pokud Češi dostojí svým demokratickým a humanistickým ideálům, dokáží se

vznášet jako orlové – či s ohledem na lidovou symboliku té doby, jako sokoli – na vzdušných proudech dějin.

Ve zpětném pohledu stoletím válek horkých i studených se to může jevit jako podivně optimistické pojetí, poplatné devatenáctému století, jak je opěvoval Stefan Zweig.¹²⁶ Možná Haffnerův *Příběh jednoho Němce*¹²⁷ nejlépe zachycuje základní zvrat ve středoevropském myšlení. V Německu a Rakousku hrůzný otřes frontovou linií roztrátil optimismus devatenáctého století. Zážitek inflace a světové ekonomické krize zcela zničil, co z něj ještě zbylo. Dějinný optimismus se tu jevil jako naivní, neskutečná iluze, od počátku postrádající sebemenší věruhodnost. V Německu se zdálo, že dějiny daly za pravdu Nietzschemu. Autoři jako Ernst Jünger a Herman Hesse či filosof Martin Heidegger oslavovali to, čemu jsme kdysi říkali nihilismus, jako konečný rozsudek dějin. Zhroucení smyslu vítali jako osvobození od iluzí. Dějiny nadále žádný smysl nemají. Když Češi navštěvovali Německo, zdáli se svým idealismem naivní snílkové z jiného světa. A opačně, Němci, kteří navštěvovali Československo, se svým českým kolegům jevíli jako dekadentní cynikové a jako přímý důkaz, že se Masaryk ve své diagnóze ničivého a sebeničivého dopadu subjektivismu ani trochu nemýlil.

V Československu něco z kultivovaného devatenáctého století jako by přece přežívalo navzdory evropské-

¹²⁶ O Stefanu Zweigovi, velkém rakouském pěvci diskrétního kouzla jiného věku, jsme se již zmínili. Ostatně nejlépe se představí sám. Viz jeho *Die Welt von Gestern (Svět včerejška)*; velmi pěkně přeložila E. Červinková, Praha, Torst 1994).

¹²⁷ Sebastian Haffner (1907–1991), zdánlivě nevýrazný člověk poklidného světa, zachycuje zvrat německé kultury ve dvacátém století ve vzpomínkové knize *Geschichte eines Deutschen* (München, DVA 2000), záznamech ze života mladého Němce narozeného v roce 1907. Kniha není žádné literární veledílo, avšak pomůže čtenáři pochopit, jak mohou *slušní lidé* páchat hrůzné zločiny.

mu soumraku bohů, něco, co literární formou stabilizoval Karel Čapek a nad čím se tyčila ušlechtilá vysoká postava starého filosofa a nyní prezidenta Masaryka. Okolo toho jako by se rozprostíral ostrov míru a svitu, svobody a demokracie, vítězného humanismu. Masaryk svým hlubokým oceněním Ameriky jako by Čechům předal něco z americké *will to believe*, vůle věřit – a z nezákladnějšího amerického přesvědčení, že pokud budeme věřit dost usilovně, víra se stane skutkem. Ač Masaryk varoval před vírou v zázraky, ve svém optimismu ji předával. Podobně jako dnes Američané, tak Češi v údobí první republiky jako by žili ve vlastním okouzleném světě, který se vnějším pozorovatelům zdál stejně vášnivý jako neskutečný. A přece, navzdory všem svým selháním, představovalo Masarykovo Československo ve střední Evropě výdobytek zcela nového řádu. Tak se jevilo, takové snad i bylo. Mladí idealisté, kteří mu zasvětili své životy – a dva z nich byli moji rodiče – byli odhodláni věřit tak, aby se to stalo skutečností.

Taková tedy byla ve filosofické zkratce Masarykova představa smyslu české národní totožnosti v novém československém státě. Bylo to národní sebeurčení oproštěné – alespoň v naději – od úzkoprsého nacionalismu všelidským ideálem, který vyznávalo, sebeurčení demokratickými ideály humanity, svobody, lidské důstojnosti, demokracie. Úkolem nového státu bylo dostat tomuto ideálu natolik, aby se mohl stát domovem nejen pro *státotvorný národ československý*, nýbrž pro všechny své občany ve vší jejich různosti. Tak aspoň Masarykovi stoupenci rozuměli Masarykovi a také sami sobě. Ideál humanity spolu s československou demokracií jako jeho ztělesněním byl něčím, pro co mohli žít. Pro mnohé z nich se stal i něčím, pro co byli ochotni zemřít ve vězeních a na bojištích druhé světové války. Těžko bychom přeceni-li mohutný intelektuální a citový význam „Masarykova

Československa“ pro generaci idealistů, jejichž životům dalo Masarykovo pojetí české národní totožnosti smysl, směr a hodnotu. Česká totožnost nedosáhla tak jasného určení nejméně od dob husitských. Podobně jako husité, ti, kdo se na tomto ideálu podíleli, nedovedli dobře pochopit, že by mezi jejich novými spoluobčany mohli být nejen Maďari a Němci, nýbrž i Slováci a Češi, kteří se nevyžívali spolu s nimi v jejich československém snu.

Leč byli i takoví, a nebylo jich málo. Byli to třeba lidé, kteří ve svých všedních životech prožívali daleko prostější nacionalistickou verzi národní filosofie, spíš podle Aloise Jiráska a Mikoláše Alše než podle filosofických prací T. G. Masaryka. V tomto znění středověcí králové a světci českých dějin i legend vytvářeli pozadí, na kterém probíhalo vlastní drama národních dějin. Ty v lidovém znění začínají *slavnou dobou husitskou* (*sic*), ve které český národ zcela podle představ devatenáctého století zaujal svou historickou úlohu a pravou totožnost. Populárními lidovými ikonami tu byli Jan Hus a boží bojovník Jan Žižka. Pod jejich vedením tento národ bránil vítěznou Pravdu Páně proti zpátečnictví temného středověku, který *per def.* ztělesňovala římskokatolická církev a její němečtí stoupenci. V tomto černobílém podání český národ hrdinně odolával až do konce (viz Poslední Moravan na Bílé hoře). I v tragické porážce Národ zůstal věren Pravdě s Janem Amosem Komenským jako novou ikonou a posléze povstal znovu v národním obrození. Proč po tolerančním patentu masově nepřestoupil na *víru otců*, o tom se raději nemluvalo. Vlastenci neměli ve svém nadšení pro svůj národní sen příliš mnoho trpělivosti s realitou.

Podle tohoto lidového pojetí dějin následovalo po porážce na Bílé hoře prostě *Temno*, které osvětily jen hranice, na nichž jezuité pálili Bible. Národ se dostal na samý okraj záhuby. Na poslední chvíli však vzplálo vlastenecké nadšení a probudilo národ z pobělohorského kómatu.

Inspirován vlastenci jako Karel Havlíček a T. G. Masaryk strhnul probuzený národ svá německá (potažmo katolická) pouta a vydobyl si svobodu, svůj vlastní český národní stát. Masarykovi legionáři v duchu Jana Žižky z Trocnova *odčinili Bílou horu*. Jak, to nebylo zcela jasné, a tak rozvášněný dav při návratu z tábora lidu na Bílé hoře pro jistotu povalil mariánský sloup na Staroměstském náměstí, postavený kdysi na památku měšťanské obrany Prahy proti Švédům v roce 1648.

Snad ještě doznívaly válečné vášně. Budiž, leč dlouhodobě se tato lidová legenda prokázala stejně zhoubná, jako byla předpojatá. Těžko by přežila střet s fakty. Měla však stěžejní vlastnost úspěšných legend: pro miliony mužů a žen v zákopech i v zázemí světové války, na polích a v továrnách udělala jasno v nepochopitelném zmatku katastrofických změn. Rozjásané davy v pražských ulicích jí 28. října věřily přímo vášnivě. Byl to slavný příběh s triumfálním koncem. Nesmyslný život jako by tím nabýval smyslu. K tomu na ní bylo natolik pravdy, že se s určitým úsilím dala věřit. Jen naprosto stěžejní *ideál humanitní* z ní jaksí vypadl. Nahradil jej kult národa, samozřejmě českého. Tak dlouho jsme na něj čekali, tak opravdově jsme jej prožívali! Bylo těžké mu odolat, a ostatně i odolávat.

V této lidové verzi národní ideologie bylo pramálo místa pro občany německé, maďarské, rusínské, polské či jiné národnosti. I Slováci se do ní vešli jen v přestrojení za Čech(oslovák)y. Hluboce náboženský rozměr českých dějin v ní nahradily malicherné sektářské hádky, promítnuté do minulosti s nacionalistickým zabarvením. Ačkoliv věřící katolíci se mohli smířit s Masarykovou demokracií a humanismem,¹²⁸ těžko mohli přijmout za

¹²⁸ Viz mimo jiné texty již citovaného katolického kněze a teologa Karla Skalického – zejména jeho přednášku o *smyslech českých dějin* v jeho práci *Za naději a smysl* (Praha, Zvon 1995, s. 143–179) i veli-

své ztotožnění národního obrození s úzce sektářskou odplatou za *Bílou horu*. Snad kdyby dějiny dopřály Československu oněch padesát poklidných let, která Masaryk považoval za nezbytná, válečná legenda by odumřela na vlastní jednostrannost. Jenže již po deseti letech muselo Československo čelit novým výzvám, a lidová legenda dovedla mobilizovat širokou podporu, ovšem jen zúžené základny, a i to za cenu osudných kompromisů mezi Masarykovým humanismem a českým nacionalismem. Možná právě díky svému historickému optimismu mohl Masaryk věřit, že jeho osvícenský humanismus dokáže vykoupit vášnivý nacionalismus. Český vývoj na konci druhé světové války naznačuje, že došlo spíš k opaku, leč o tom později.

Tak či onak, v roce 1918 vstoupilo Československo do života s dvěma nesourodými představami o své totožnosti. Jednou z nich byl idealistický sen o humanistické demokracii. Druhou představovala národní hrdost či pýcha, která se oháněla poněkud zkreslenou představou husitského dědictví. V nadšení vítězství, které naši předchůdci považovali za nápravu tří set let bezpráví, jako by na tom nezáleželo. Bohužel po necelých dvaceti letech se ukázalo, že když došlo k lámání chleba, zatrápeně na tom záleželo.

Jedním z mála prozíravých myslitelů, kteří si uvědomovali, že na tom protikladu záleží, strašlivě záleží, byl mírný moralista a filosof, Masarykův nejoddanější a nejkritičtější stoupenec, profesor Emanuel Rádl.¹²⁹ Ten před-

ký oblak katolických autorů, kteří často dovedou ocenit i Masaryka a jeho Československo o to lépe, že nepodléhají lidovému „vlasteneckému“ kultu. Viz též Putna, M. C., *Česká katolická literatura v kontextech: 1918–1945*, Torst, Praha 2010.

¹²⁹ Jméno Emanuela Rádla (1873–1942) je dostatečně známé, jeho dílo nikoliv, ač je možné, že do deseti let se dočkáme souborného vydání. Zatím obecně známá je jeho filosofická závěť, *Útěcha z filo-*

stavuje třetí – morální či politické pojetí československého státu.

Rádl byl původním vzděláním biolog působící na Přírodovědecké fakultě Univerzity Karlovy, se zvláštním zájmem o vývojové teorie. Na studiích jeho názory silně ovlivnil německý vitalistický myslitel Hans Driesch, přesvědčený o teleologickém uspořádání života. Rádlova velká práce *Dějiny vývojových teorií* se dočkala nejprve německého překladu, ze kterého ji do angličtiny přeložil sám J. B. S. Haldane, tehdy snad nejuznávanější badatel ve svém oboru. V dobovém filosofickém střetu mezi mechanickým a vitalistickým výkladem skutečnosti Rádl plně přijal Drieschovy názory a prosazoval teleologickou představu skutečnosti – zcela lidově řečeno, že pohyb života netlačí příčiny, nýbrž táhnou cíle. Bylo to ostatně i pojetí Aristotelovo a Leibnizovo. Podle toho každá živoucí bytost představuje vlastní účel, o jehož uskutečnění usiluje. Systém všeho života je pak jeden veliký systém účelů zakódovaných do každé bytosti. Je to pojetí skutečnosti doslova prolnuté hodnotou a smyslem.

sofie, která vyšla třikrát po válce, poprvé v letech 1947–1948, pak v údobí oblevy za Československého jara a znovu po Listopadu (Praha, Svoboda 1994). Je to kniha netypická, načrtnutá nedlouho před smrtí, poznamenaná mnoha lety duševní choroby. Svě vlastní pojetí filosofie Rádl předložil dříve, v první kapitole prvního dílu svých svérázných *Dějin filosofie* (Praha, Laichter 1932). Zde zmíněnou *Válku Čechů s Němci* (Praha, Melantrich 1993) vydalo slavné nakladatelství Melantrich, které přežilo nacisty i komunisty, ne však ekonomizaci po roce 1992. Milan Opočenský stačil ještě před smrtí připravit nové vydání Hromádkovy práce o Rádlovi *Don Quijote české filosofie* (Brno, L. Marek 2005), která dnes představuje nejdostupnější zdroj k Rádlovi myšlení. Viz též Hejdánek, L., „Filosofický odkaz českého myslitele“, v: Rádl, E., *Útěcha z filosofie*, Praha, Svoboda 1994; Škorpíková, Z., *Rádlovo pojetí pravdy*, Praha, Filosofie 2003. Pro stručný přehled Rádlovy filosofie viz též Šimsa, M., *Filosof a reforma světa* (Ústí nad Labem, Univerzita Jana Evangelisty Purkyně 1997). Práce je poznamenaná svým původem jako diplomová práce, která se nutně vyznačuje spíš faktickou informovaností než hloubkou výkladu, avšak jako taková představuje velmi dobrý úvod.

Rádl šel dál než Driesch. Sledoval následky svobody v teleologicky pojatém systému. Poukazoval, že zatímco ostatní živočichové prožívají řád kosmu jako přírodní a jednají podle něj nutně, automaticky, pro členy lidského druhu je přírodní řád výzvou, a tudíž řádem *morálním*, ne nutností, nýbrž výzvou k rozhodnutí. Lidé ve své svobodě potřebují přijmout přírodní řád a rozhodnout se jím řídit, tedy uvážit, rozhodnout a volit. Protože jsou bytosti v tomto svobodné, jejich konání není „přirozené“, tedy instinktivní, nýbrž *morální* čili volené, a má proto kladnou či zápornou hodnotu. Příroda je amorální, lidské jednání je buď morální, nebo nemorální, avšak jako volené má morální hodnotu.

Právě tu vstupuje do Rádlova myšlení vliv Masarykův. Neovlivňuje ho Masarykův pozitivismus, nýbrž jeho osvícenský racionalismus. Totiž jakmile jednou pojmem lidské jednání jako *morální*, což prostě znamená svobodné a odpovědné, pak potřebujeme morální řád, podle něhož bychom řídili své volby. Jaký je řád kosmu, to veliké schéma, které vede ostatní bytosti jako řád přírodní a nám se představuje jako morální výzva?

V tomto stadiu jeho myšlenkového vývoje je to pro Rádla kritický rozum, který nám umožňuje rozeznání morálního řádu – a Rozum tu neznámá kalkulační schopnost, nýbrž schopnost nazřít *smysl* toho, co je. V tom smyslu vstoupil Rádl do metodologické diskuse mezi Masarykem a Josefem Pekařem výrazně na straně Masarykově. Pekař byl pozitivista v tradici Leopolda von Ranke, z Gollovy školy. Dějiny pro něho znamenají výpověď o tom, *jak to vlastně bylo, wie es eigentlich gewesen*. Pekař, který dnes přichází znovu do módy, odmítl Masarykův výklad českých dějin prizmatem humanitního ideálu jako smyšlený. V pravém pozitivistickém stylu tvrdil, že *fakt je*, že české dějiny jsou příběhem etnického zápolení Čechů s Němci. Všechny události českých dějin hodnotí podle jediného kritéria,

jestli pomáhaly či překážely Čechům v zápase s Němci. Tak ve své knížce *Bílá Hora*¹³⁰ hodnotí husitskou reformaci pozitivně, protože posílila český prvek v zemi, luterskou reformaci negativně, protože byla německá a germanizující. Pekař považoval katolické vítězství na Bílé hoře za pozitivní, vzdor všemu pustošení, ke kterému vedlo, protože v českých zemích prosadilo hegemonii nadnárodní římskokatolické církve místo německého luterství. Představu, že rozpor v renesančních Čechách nebyl mezi katolicismem a luterstvím, nýbrž mezi ideovým monopoem a ideovou pluralitou, nebere Pekař v potaz.

Rádlovy námitky nemířily na prvním místě proti Pekařovým závěrům, byť i s těmi nesouhlasil, nýbrž proti nároku jeho závěrů, podle něhož představují prostý *fakt*, a ne jeden možný výklad faktu. Rádl tu předchází Poppera: historik podle něj nezačíná s „fakty“, nýbrž s výklady, které předkládá jako dohady a následně ověřuje hledáním mezi jejich schopnosti vykládat fakta, která sama o sobě žádný smysl nemají. V tom smyslu bylo Masarykovo hledání smyslu české totožnosti vědecky oprávněné a filosoficky platné jako součást hledání morálního řádu. To byl nakonec snad nejsilnější argument na Masarykově straně v diskusi s Pekařem.¹³¹

K tomu Rádl v poválečných letech připojil aktivistické

¹³⁰ Pekař, J., *Bílá Hora*, Praha, Vesmír 1922, s. 157 nn. Kritika Pekařových filosofujících výkladů ovšem v ničem nesnižuje význam jeho pečlivě podrobné práce se zdroji, např. v jeho klasické *Knize o Kosti* (Praha, Melantrich 1942), zvláště v její první podrobné verzi, která vyšla péčí Jaroslava a Jany Čechurových, *Josef Pekař: Příběh Knihy o Kosti* (Praha, Argo 2005).

¹³¹ Rádl, E., *O smysl našich dějin: Předpoklady k diskusi o této otázce*, Praha, Čin 1925, zvl. s. 23–34 a 81–95. Tato útlá knížka je dostupná ve vědeckých knihovnách a zřídka i v antikvariátech. Jednou by měla být v prvním svazku sebraných spisů, jenže tam asi bude ta nešťastná *Útěcha z filosofie*.

pojetí filosofie.¹³² Filosofie mu není nezávazným dumáním, nýbrž závazným projektem proměny světa. Vědět, co je dobré, znamená pro Rádla automaticky závazek dobré i konat. Ovšem Dobro tu není otázkou osobní preference. Rádl je považuje za nezávisle skutečné. Dobro nechápe jako „fakt“, který bychom mohli stanovit empirickým bádáním, nýbrž je něčím daným v racionálním náhledu, co můžeme ověřit kritickým rozumem, v nejlepším osvícenském stylu. Ovšem jeho pojetí Rozumu je kvalitativní, tedy zaměřené na smysl a neredukovatelné na matematizaci. Proto ani stát nemůže být prostě výrazem *národní totožnosti* určité skupiny jedinců. Potřebuje představovat obecně lidský morální závazek a tak náležet všem rovnoměrně, bez ohledu na národnost. Z Rádla tu prostě mluvil Masaryk ve své nejčistší předválečné kritice (tehdy rakouského) státu, jenže Rádl tu teď masarykovské kritice podrobil stát československý.

Ačkoliv Rádl – a s ním také nadaný mladý teolog, se kterým se znal z Akademické Ymky, J. L. Hromádka – patřili mezi nejpronikavější a možná také nejvlivnější myslitele mezi Masarykovými stoupenci, Masaryk se s nimi nikdy nesblížil tak, jak se sblížil třeba s Karlem Čapkem. Snad mu byl cizí Rádlův poněkud pedantický moralismus či snad to byl Rádlův sklon dovolávat se tradice. Nebo možná se ho dotkla Rádlova soustavná obrana jeho vlastního demokratického humanismu z předválečných let proti lidovému nacionalismu, který mu zajistil širokou lidovou podporu. Možná Rádlu jasnému pohledu vadil Masarykův konejšivý historický optimismus. Tak či onak, ač si ho Masaryk vážil, nebyl jedním z jeho blízkých jako již zmíněný Karel Čapek

¹³² O Rádlově programatickém pojetí filosofie viz zejména již citovanou práci Martina Šimsy *Filosof a reforma světa* (s. 59–69). Kritický pohled na tento námět nechť si doplní čtenář sám.

nebo Ferdinand Peroutka – a možná to byla škoda. Velcí myslitelé potřebují kritické stoupence v přímé úměře ke své velikosti, ač obvykle je vyhledávají v úměře nepřímé.

V každém případě byl Rádl jedním z mála filosofických myslitelů, kteří domýšleli Masarykovu filosofii přísně a kriticky. Zcela v duchu Masarykově byl Rádl přesvědčen, že vznik republiky nebyl přírodní událostí – jak jej mohl vnímat Pekař –, nýbrž svobodný, tedy *morální* čin. Proto potřebuje vedení morálního zákona a to v tomto stadiu Rádlova myšlení znamenalo *Rozum* v zásadě kantovském pojetí. Stát potřebuje rozumové založení, jakým je ideál humanitní. Nevystačí s chvilkově faktickým založením, jakým je v tuto chvíli dominantní postavení české složky jeho obyvatel ve státě.

Ve své *Válce Čechů s Němci*, o níž již byla řeč, Rádl poněkud trapně ukazoval svým nadšeným spoluobčanům, že Němci nejsou v českých zemích vetřelci, nýbrž představují zhruba třetinu tradičního osídlení. Etnicky vzato, republika byla spíše česko-německá než česko-slovenská. Dobová debata o tomto námětu se vyznačovala myšlenkami, jejichž otcem bylo přání, a štvavými útoky k tomu. Čeští politici se z velké většiny utěšovali nepravděpodobnou domněnkou, spíše přáním, že čeští Němci se časem smíří s postavením menšiny. Republika skutečně až úzkostlivě zaručovala českým Němcům všechna individuální práva občanů v jejich zvláštnosti, až po štedrou podporu obecních knihoven v německých obcích. Tím Rádl nemilosrdně prohlédl. Viděl, že Češi, často bez sebemenší zlé vůle, urážejí své nečeské spoluobčany již rozlišením, poděděným po Rakousku, mezi *státotvorným národem* (československým) a *menšinovými národnostmi*. Tak se vůči nám po staletí chovali naši Němci, kteří se nám pochopitelně stali vzorem. Jenže silová převaha Čechů, založená na francouzské podpoře, byla sice skutečná, leč zoufale zranitelná. Rádlovi

bylo jasné, že stále více zneprátení Němci by při první příležitosti rozbili Československo. Zatímco Češi ještě slavili svou nezávislost, Rádl bubnoval na poplach – a ne „proti Němcům“, nýbrž proti našemu vlastnímu zaslepení.

Netřeba říkat, že to Rádlovi popularity nepřidalo. Samozvaní vlastenci ho napadali v tisku. V roce 1934 ještě zorganizoval Světový kongres filosofie v Praze a podílel se na přípravě Husserlovy přednášky na příští rok, pak se nervově zhroutil. Byl to člověk až bolestně citlivý; nedokázal žít s vědomím válečných hrůz. Již za první světové války odešel do zapadlé vesničky a odmítl číst noviny, aby k němu nedosáhly hrůzy války. Tentokrát ještě stačil napsat knížečku o nástupu nacismu, ale již cítil nadcházející novou válku a stáhl se do duševní nemoci.¹³³

Za sedm let své duševní nemoci napsal Rádl jedinou knihu, *Útěchu z filosofie*, která prozrazuje vývoj jeho myšlení. Původně když Rádl rozlišil s Kantem mezi přirozeným a morálním, jedinou hrází mezi (svobodným) člověkem a čirým zmatkem se stala lidská schopnost rozeznat morální řád a řídit se jím. Ten ve světě svobody už neměl automatickou moc přírodního zákona. Lidské soužití v míru a dobré vůli, kterého si Rádl tolik vážil, tu závisí zcela na schopnosti Rozumu nahradit přirozenou hranici hranicí morální.

Výbuch bezmezné iracionality v Německu, o kterém psal Rádl ve své brožurce, tlačil Rádla k tomu, aby hledal jistotu v ujišťujícím návyku a v bezpečí známého.

¹³³ Rádl, E., *O německé revoluci*, Praha, Laichter 1933. Byla to tehdy knížka přímo prorocká, jenže ani Češi, ani Evropa ji nechtěli brát na vědomí. Pověstný „appeasement“ byl jen symptomem. Základním evropským problémem bylo přímo patologické popírání nepřijatelné skutečnosti, které vyústilo do apokalyptického střetu nepřijatelného s nevyhnutelným.

Pokud Rozum selhal jako v Německu, pak jen tradice, to, v co lidé vždy a všude věřili, nám může poskytnout pevný základ pro lidské soužití. Ve chvílích jasu v posledním roce své nemoci Rádl, kdysi zásadní demokrat a racionalista, opěvuje v *Útěse z filosofie* středověk jako věk víry, odsuzuje všechnu následnou změnu, renesanci počínaje, jako vzpouru proti morálnímu zákonu a schvaluje upalování kacířů, kteří prý tradici zpochybňují.

Je to podivná kniha. Je nekonečně citlivá a dojemná ve své úzkostlivé lásce k životu a míru, hrůzná ve své nekritické chvále všeho, co posvětil návyk. Když Rádl psal jako vizionář, když psal *program pro reformu světa*, psal jako demokrat a humanista. Když hledá útěchu v tradici v bezútěšném věku, vyznívá z něj hlas inkvizitorů. Snad to je důvod, proč se s ním Masaryk nikdy nesblížil ani v letech, kdy mluvili jedním hlasem. Z úcty k Rádlovi a z vděčnosti za lásku, kterou prokázal Masarykovým mladým idealistům v Akademické Ymce, uděláme lépe, když na něho budeme vzpomínat, jaký byl, než onemocněl.¹³⁴

Takový byl tedy stav filosofické reflexe české národní totožnosti v nové Československé republice. Její neformální, podprahově přejímaná ideologie sestávala z Masarykova demokratického humanismu, prolutého lidovým nacionalismem a bohatě okrášleného pseudohumistskou symbolikou. Mimoto tu byla Rádlova kritika, která tuto ideologii napadala z Masarykovy zásadně morální perspektivy, bez taktických ústupků lidovému nacionalismu – a tak bez naděje na širší podporu mimo

¹³⁴ O hluboké dvojznačnosti Rádlova odkazu viz též Kohák, E., „Emanuel Rádl: filosofie jako program a útěcha“, v: Hermann, T., Markoš, A., *Emanuel Rádl, vědec a filosof*, Praha, OIKOYMENH 2004, s. 226–237.

úzký okruh okolo Rádla a jeho teologického protějšku, J. L. Hromádky.¹³⁵ Z meziválečných let vyšlo mnoho vlastenecké rétoriky a i některé závažné dílčí studie, jako je Peroutkovo *Budování státu*,¹³⁶ i celá řada pokusů o systematické zkoumání smyslu naší kulturní totožnosti.

Je však zarážející, jak málo příslušníků generace mladých idealistů, kteří se ztotožňovali s „Masarykovou republikou“, vůbec zaznamenávalo výzvu etnické ruz-

¹³⁵ J. L. Hromádka (1889–1969) by zasluhoval samostatnou kapitolu. Byl to náš největší evangelický teolog svého věku, ač v Československé církvi vzbuzuje rozporuplné odezvy svým postojem po Únoru 1948. Ve třicátých letech byl spolu se svým přítelem Emanuelem Rádlem jedním z Masarykových nečetných oddaných a zároveň kritických stoupenců. Ve své studii o Masarykovi v jubilejním roce 1930 – vyšla znovu péčí Milana Opočenského: Hromádka, J. L., *Masaryk* (Brno, L. Marek 2005) – nabídl jeden z nejzávažnějších rozborů Masarykovy filosofie, ve kterém poukázal na rozpor mezi křesťanstvím a Masarykovým *náboženstvím Ježíše, ne Krista*. Hromádka odchoval celou generaci evangelických intelektuálů v Masarykově duchu. Ve válečném exilu se stal profesorem a uznávaným teologem na univerzitě v americkém Princetonu. Po válce se vzdor varování přátel rozhodl pro návrat do Československa a službu svému lidu a své církvi. Po mnoha letech v Americe neměl iluze o kapitalismu. Po komunistickém puči došel k závěru, že komunismus pohládne v naší zemi po dohlednou budoucnost. Za svoji křesťanskou povinnost považoval sloužit své církvi v dialogu s novými vládci. Byl to přece jen člověk masarykovský, přesvědčený, že časem i komunismus najde s proudem dějin svou lidskou tvář. Zastával tedy dialog s mocí jako taktiku církve i křesťana. Postupná liberalizace v šedesátých letech a vzestup demokratického socialismu jako by mu dávaly za pravdu. Sovětská okupace proto pro něho, stejně jako pro Jana Patočku, znamenala zhroucení masarykovských nadějí. Do roka zemřel, pro někoho kolaborant, pro někoho zrazený prorok, každopádně velký myslitel minulého století.

¹³⁶ Peroutka, F., *Budování státu: Československá politika v letech 1917–1923* vyšlo původně v nakladatelství Fr. Borový v Praze v roce 1933. Peroutka sám zajistil druhé vydání v americkém exilu: New York, Universum Sokol Publishing 1974. Nové dvousvazkové vydání (Praha, Academia 2003) je beznadějně vyprodáno. I v tomto případě jsou antikvariáty útočištěm kulturního dědictví v konzumním věku.

norodosti, sociální nerovnosti či rozporu mezi osvícenskými ideály a národními vášněmi. Poctivě prosazovali občanská práva všech občanů bez národnostních rozlišení, avšak prokazovali pramálo porozumění pro národní sebevědomí československých Němců, Maďarů a často i Slováků. Bylo to, jako by si český národ v jejich představách prostě vydobyl svobodu a založil svůj vlastní stát ve své vlastní zemi. S nesmírnou vervou se vrhli do budování nového státu, zjevně s pocitem osobního naplnění i naplnění tři sta let odkládaných národních nadějí. Těžko najít slova dostatečně vznešená a poetická, která by odpovídala nadšení těch let, v mnohém obtížných a náročných. To všechno smetlo nadšení z osvobození, které vyneslo Masaryka na vrchol masivního kultu osobnosti a z poněkud překvapivé karikatury jeho názorů udělalo Pravdu, která mimo jiné Vítězí na státním znaku. Zasleytit zřejmě může nejen tma, ale také záplava světla.

V tehdejší záplavě světla Masarykovi stoupenci – s čestnými výjimkami jako Emanuel Rádl a možná také Masaryk sám – opětovně přehlíželi dvě nemilé skutečnosti, český nacionalismus a mnohonárodní občanstvo. Masaryk dosáhl svého triumfálního vítězství ve spojení s českým nacionalismem. Ten byl přirozený ve válce, problematický v mnohonárodním státě v míru. Samotná myšlenka Československa a jeho skutečná velikost byla v tom, že představovalo *morální* stát, tedy stát na morálním, a ne pouze etnickém základu. Československo bylo dlouhodobě myslitelné jen jako stát, který usiluje o společnou podporu všech svých občanů – bez ohledu na národnost – Masarykových ideálů sdílené humanity, svobody a spravedlnosti. Československo potřebovalo vytvořit ovzduší, ve kterém by mezi německou či maďarskou národností a československou státní příslušností nebyl rozpor ani napětí. Nestačila občanská práva, která Československo zaručovalo. Jen

sdílený ideál, jaký sdílejí švýcarští spříseženci, by pomohl vytvořit povědomí sounáležení u obyvatelstva tak různorodého a na území s tak rozporuplnými dějinami, jakým bylo nové Československo. To by potřebovalo vytvořit mikroskopický model ideální Evropské unie sto let před jejím vznikem. Zdá se, že Češi si libují v anachronismech.

Tentokrát to byl příliš velký anachronismus. Většina Čechů nevívala Masaryka na konci války jako humanistického filosofa, nýbrž jako revolučního vojevůdce, který jim vydobyl svobodu ve vlastním českém státě. Většinou vnímali své německé spoluobčany jako nedávné utlačitele, ani ne jako menšinu, a Slovensko s Podkarpatskou Rusí spíš jako kolonie, kde Češi nesou na svých bedrech *odpovědnost bílých mužů* neboli anglický *white man's burden*, tedy odpovědnost za zaostalé domorodce. Po letech nadějí, strádání a obětí si přáli, aby jejich nový stát byl co možná nejčistěji český. Pražské Poštovní muzeum je tu němý svědek. Oválné štíty předválečných pošt jsou dvojjazyčné, svisle půlené, na levé straně *C. a k. poštovní úřad*, na pravé straně *K. u. k. Postamt*. Poválečné štíty jsou jednojazyčné, jen české, v českých národních barvách, ačkoliv složení obyvatelstva se nezměnilo. Je to tak pochopitelné – a tak nekonečně nešťastné.

Vzdor tomu nová republika přece jen uspěla jako ostrov svobody a demokracie. Neustranně zajišťovala občanská práva všech svých občanů. Poskytla útočiště záplavě uprchlíků z revolučního Ruska i z méně svobodných sousedních zemí. Později přibyli uprchlíci z Hitlerova Německa. Přední osobnosti německé kultury jako Thomas Mann se stali československými občany. Zdálo se, že i domácí německá menšina se začíná smířovat s novým státem. Menšinoví poslanci zasedali v parlamentu, německá sociální demokracie v Československu vstoupila do vlády. Deset let po vzniku státu se mohlo zdát, že

navzdory všemu má tento stejně milovaný jako nepravděpodobný nový státní útvar šanci.

Určitě pro své české občany republika i při všech národnostních a sociálních problémech zůstávala naplněným odvěkého snu. Lidé si stěžovali, jak je mezi Čechy zvykem, přáli si ledačos jinak, avšak zásadně republiče vykazovali věrnost i lásku. Ještě dnes, po sedmdesáti letech, vyvolává jeden z nejoblíbenějších televizních seriálů, *Četnické humoresky*, představu meziválečného Československa jako zlatého věku. Vady se rozplynou postupem času, jen sen propletený se vzpomínkami zůstává, jako bychom všichni potřebovali věřit, že kdy si, kdesi byl zlatý věk.

V tom smyslu – a pro své české občany – slavilo Masarykovo pojetí české národní totožnosti veliký úspěch. Českému národnímu společenství poskytlo povědomí sounáležení zaměřené ne na davové vášně, nýbrž na filosofický ideál humanity a na politické rozhodnutí pro demokracii, pro svobodu a spravedlnost. Poskytlo jim zásadní orientaci pro budování prvního státu a pro přechod do dvacátého století. Stalo se jim oporou v krizi další světové války – československá vláda a československá armáda ve Velké Británii za druhé světové války byly přímo skanzenem první republiky. Masarykův ideál vzplanul znovu mezi prostými lidmi za Československého jara roku 1968 v jejich reakci na přechodnou liberalizaci ze strany tehdejší Strany a vlády. Pokud považujeme za úkol národní filosofie, aby poskytla určitému lidskému společenství povědomí vlastní totožnosti a představu o svém místě ve světě, pak Masarykova filosofická reflexe smyslu české národní totožnosti uspěla po nejméně tři generace.

V poválečném, jako zázrakem znovuzrozeném Československu se mnoha lidem prezident Beneš jevil nejen jako nástupce, nýbrž tak trochu jako ztělesnění prezidenta

Masaryka – a Masaryk jako ztělesnění první republiky v idealizované podobě. Přesto se Masaryk jako filosof české totožnosti nevrátil do popředí zájmu. To neplatí jen o veřejných výrocích poplatných komunistům. Změnila se celá veřejná nálada. Válka ochromila soucit, válečné vášně jako by omlouvaly nepřijatelné. Překotné vyhnání tří milionů tradičních obyvatel této země nebylo v tehdejší Evropě ojedinělé a je jistě pochopitelné vzhledem k úloze, kterou německá menšina sehrála při rozpadu republiky. Jenže to nemění nic na skutečnosti, že události léta odplaty po skončení války jsou výsměchem jakýmkoliv osvícenským ideálům. Možná to byl opravdu výbuch nahromaděného hněvu, avšak určitě to bylo doznání, že náš pokus o budování tolerantní, pluralitní společnosti selhal, ať už číkoliv vinou. Čeští Němci v roce 1938 a Češi v roce 1945 potvrdili slovem i skutkem, že již nejsou schopni soužití v jedné zemi.¹³⁷ Masarykův historický optimismus a demokratický humanismus už nestačily ztvárnit a vést českou společnost. Nebyl náhodou, že Jan Patočka, náš druhý velký národní filosof dvacátého století a zároveň Masarykův žák, uzavřel své úvahy o Masarykově pokusu o tvorbu české národní totožnosti jako *nezdar*.¹³⁸

¹³⁷ Vývoj byl postupný, ke zlomu došlo s ekonomickou krizí a s následným nástupem Hitlera k moci. Až do té doby zápolení Čechů s Němci bylo otázkou relativního zvýhodnění v nezpochybně společné zemi. Pod Hitlerovým vedením přestali čeští Němci usilovat o uspořádání soužití s Čechy. Jejich požadavky mohla uspokojit jen čistě jednojazyčná oblast podél starých hranic, připojená k Německu. Bohužel když se Češi ocitli na vítězné straně, začali hrát podle stejných pravidel: nechceme nic než čistě české pohraničí na věky jednotné s korunnou českou. Ve hře na *všechno, nebo nic* ovšem nutně prohrávají oba hráči.

¹³⁸ Patočka, J., „Pokus o českou národní filosofii a jeho nezdar“, v: Patočka, J., *Češi I*, c. d., s. 341–365. Patočka napsal tuto studii v údobí po sovětské okupaci, jako samizdat vyšla pod názvem *Dvě studie o Masarykovi* v 80. svazku Edice Petlice.

Pokud máme porozumět tomuto obratu, potřebujeme podniknout ještě jeden exkursus do dějin, k tragickému nezdaru Mnichovské dohody, opředené mýty, se kterou jsme se dodnes nevypořádali. Je to citlivé místo, o kterém raději nemluvíme, a pokud ano, tak jen v ustálených frázích. „Mnichovský komplex“ je náš neuralgický bod.

A přece, při pohledu ze zahraničí a s časovým odstupem osmdesáti let je pozadí celkem jasné. V Německu Hitler získal nadšenou podporu tím, že nabídl poraženým a poníženým Němcům pocit vlastní důstojnosti a sebedůvěry. Nabídl jim „velkoněmecký“ program imperiální expanze, prapory a pochodně. V cestě mu stálo Československo se svým velkým francouzským spojencem. Hitler nebyl připraven rozpoutat válku zároveň s Československem a s Francií. Potřeboval přesvědčit spojence, především Velkou Británii, bez jejíž podpory by Francie do války nešla, že Československo nezasluhuje spojeneckou podporu. Aby spojence nemusel nutit ke ztrátě tváře, potreboval je zároveň ujistit, že neurčitě „legitimní zájmy“ českého národa jeho řešení nepoškodí.

Až potud bylo Československo v poměrně silném postavení. Masarykův pečlivě vybraný ministr zahraničí Edvard Beneš zajistil svou zemi řadou smluvních svazků. Československá vláda byla rozhodnuta zemi bránit a měla v tom jednoznačnou podporu české části svého obyvatelstva. Británie mohla o Československu pochybovat, případně považovat „pana Hitlera“ za účinnější *hráz proti bolševismu*, avšak Francouzi považovali svého českého spojence za Hitlerovými zády za záruku své vlastní bezpečnosti. S návrhem na přímé vyřazení Československa by Hitler u spojenců nepochodil. Potreboval najít slabé místo v Československu samotném.

Hned na povrchní první pohled se na Československu nabízely dvě slabiny. Jedna byla prostě geopolitic-

ká. Československo nemělo zeměpisný střed. Byl to pás různorodých území, roztažený na tisíc kilometrů od Aše až po Jasinu, a přitom tak úzký, že neposkytoval ústupový prostor v případě útoku motorizované armády s leteckou převahou od severu a jihu, třeba od Ostravy a Břeclavi. Češi si to dodnes neradi připouštějí, avšak generál František Moravec, před válkou a za války velitel československé vojenské rozvědky a zastávce obrany za každou cenu, to řekl naplno: problém samostatné vojenské obrany Československa je vojensky neřešitelný.¹³⁹

To by samo o sobě nemuselo být poslední slovo. Tehdejší ministr zahraničí, pozdější prezident Beneš, zakotvil československou bezpečnost řadou smluvních vztahů, zásadně smlouvou o vzájemné pomoci s Francií, ke které byla smluvně vázána i Velká Británie. Útok na Československo by vyprovokoval zásah Francie s britskou pomocí. Teoreticky měl v takovém případě přispěchat na pomoc i Sovětský svaz, ač ten neměl s Československem společnou hranici a Stalinovy čistky zdecimovaly důstojnický sbor jeho stejně zaostalé armády. I tak to však tehdy bylo na Hitlera příliš velké sousto. Základním úkolem německé diplomacie proto bylo narušit spojenecký vztah mezi Československem a Francií. Květnová mobilizace roku 1938 prokázala, že francouzská únava z obrovských ztrát v první světové válce k tomu nestačí. Německá diplomacie potřebovala najít další slabinu v Československu samém.

¹³⁹ „Problém vojensky neřešitelný.“ Viz Moravec, F., *Špión, jemuž nevěřili* (red. H. Moravcová-Disherová, Toronto, '68 Publishers 1977, s. 168). – O Mnichově gen. Moravec píše: „Já sám jsem přesvědčen, že kdyby v roce 1938 Francie a Velká Británie stály pevně na svých pozicích ... nebylo by bývalo k druhé světové válce vůbec došlo.“ (s. 202) Tedy ani generál Moravec – na rozdíl od našich dnešních jestřábů – si nemyslel, že problém by se dal vyřešit silou, jen že pevnou vůlí by se dalo užití síly předejít.

Potřebná slabina se nabízela v neřešené československé národnostní otázce. Nebyl to sice důvod, ale za záminku to mohlo stačit. Možná měli Češi pravdu, za normálních podmínek míru a ekonomické konjunktury by československá národnostní otázka sama o sobě stát nezničila. Jenže podmínky nebyly „normální“ a ostatně nikdy nejsou. Tehdy již pátým rokem celá Evropa trpěla těžkou ekonomickou krizí. Válčilo se nejen v Habeši, ale také ve Španělsku, kde Hitler mohl vyzkoušet své nové vojenské letectvo. Pod tlakem krize a pod hrozbou války se neřešená národnostní otázka stala osudnou.

Ve vzpomínkách, ze kterých se s odchodem generací pamětníků stávají báje, pamatujeme Československo jako jednoznačně odhodlané bránit se za každou cenu, dokud mu zrada spojenců nevyrazila zbraň z rukou. A opravdu, nejen vzpomínky, ale všechny myslitelné doklady a důkazy svědčí o vysokém nadšení a odhodlání Čechů bránit svou republiku. Jedna z mých dětských vzpomínek je, jak moji rodiče, sami zle postižení krizí, šli s vkladními knížkami upsat půjčku města Prahy na obranu republiky. Češi, vojáci i civilisté, byli jednoznačně rozhodnutí bojovat. I to bylo jasné.

Jenže tady se příběh komplikuje. Češi, nadšení a odhodlaní, představovali nanejvýš polovinu obyvatel tehdejšího Československa. Na Slovensku byla situace zcela jiná. Často přezíravá česká politika si odradila velkou část Slováků. Pro ty obtížná situace pražské vlády znamenala především příležitost vynutit si od Čechů dávno slibovanou a odmítanou rovnoprávnost, nejlépe autonomii. Pro maďarskou populaci na jižním Slovensku mezinárodní potíže Československa představovaly jen kýženou příležitost odtrhnout se od Slovenska a *napravit trianonskou křivdu* připojením převážně maďarských oblastí k Maďarsku. Podkarpatská Rus řešila svou vlastní problematiku. Největší menšina, německá, snad třetina obyvatel českých zemí, se netajila nenávis-

tí k Československu a touhou připojit své souvislé osídlení, především někdejší *Deutschböhmen* s hlavním městem Libercem a převážně německé Slezsko s centrem v Opavě, k německé říši. Polovina občanů byla připravená republiku věrně bránit, ale nejméně třetina byla stejně pevně rozhodnuta ji zničit – a rozhodující opevněné pohraniční hory byly osídlené převážně Němci. Hitlerova diplomacie měla svou záminku: nechci ublížit Čechům, jen napravit nespravedlivě vedené hranice – a mám v tom podporu těch československých občanů, kterých se to přímo týká. Vždyť Henleinova Sudetoněmecká strana byla nejsilněji zastoupenou stranou v československém parlamentu. Jistě, byla to průhledná záminka, ovšem jen pokud by ji spojenci chtěli prohlédnout – a mimoto, ona to také byla určitým groteskním způsobem i pravda.

Československá strategická doktrína vycházela ze skutečnosti, že problém samostatné obrany byl vojensky neřešitelný. Budovala tedy na francouzském spojení. V případě války by československá armáda v českých zemích sváděla jen ústupové boje, zatímco své nejlepší síly by stáhla do slovenských hor. Tam by setrvala, zatímco Francie by plně mobilizovala. Pak jakmile by francouzské *régiments d'attaque* zaútočily s francouzským elánem přes Rýn, československá armáda by vyrazila ze své tatranské pevnosti a vpadla Němcům do týlu. Nebyl to sice příliš realistický plán, avšak za daných podmínek představoval jediný způsob, jak by Československo mohlo přispět k vlastní obraně a vybojovat si podporu Francie.

Ostatně pokud versailleské uspořádání Evropy drželo, francouzský patronát poskytoval republice dostatečnou ochranu. Žádná válka prostě nebude. Francie nepustí nové povstání německé moci a Angličané přece podpoří jedinou demokracii jejich stříhu na východ od Rýna! V prvním desetiletí republiky to ostatně neby-

la planá víra. Jenže s nesmírným vzepětím nacismu se situace začala měnit. Francie se pustila do nákladné výstavby Maginotovy linie a převelela do ní své *régiments d'attaque* v úloze pevnostního dělostřelectva. Konec útoků přes Rýn. V Anglii se zatím pod dojmem údajné *rudé hrozby* konzervativní mínění zámožných vrstev začalo klonit k Hitlerovu nekompromisnímu antikomunismu jako k účinnější hrázi proti bolševismu než demokratické Československo. Když se Jeho Veličenstvo král Eduard vrátil z návštěvy v Německu, okouzlen *panem Hitlerem*, Československo se začínalo jevit spíš jako zálež.

Československý strategický plán pohyblivé obrany ve vší tichosti zmizel ad acta, zatímco se československá armáda s plnou podporou francouzských poradců jala budovat náročnou Maginotovu miniliniu podél celých hranic s Německem. Pro poměrně nebohatou zemi v hloubi ekonomické krize to bylo dílo lásky a oddanosti republice. Češi byli na své betonové pevnůstky nesmírně hrdí a jsou i dnes, po třech generacích. I slůvko pochybnosti o jejich skvělosti vyprovokuje sopečný výbuch vlasteneckého rozhořčení. Bylo to opravdu dílo lásky a obětavosti a nemůže být sebemenší pochyby o odvaze a oddanosti mužů, kteří by nastupovali do těchto betonových hrobek. Byl to také mimořádný výkon pevnostní architektury, schopný zastavit každého útočníka, který by zaútočil na dokončené silné části obranné pevnostní linie bez podpory tanků či letadel. Bohužel Němci zatím stavěli tanky a střemhlavé bombardéry.

V nové československé obranné doktríně se odrážela mentalita Maginotovy linie. Vycházela z nevysloveného předpokladu, že obrana znamená uzavření horských průsmyků a pak poziciční válku za obrannou linií. Tak to přece bylo v minulé válce. Ovšem Němci se připravovali na válku pohybovou. Místo betonových pevnůstek stavěli tanky a hledali slabá místa v pevnostním pásmu.

Nemuseli dlouho hledat. Mezi opravdu silnými opěrnými body – ze kterých dnes jsou muzea obrany republiky, jako dělostřelecký srub Hanička u Náchoda – stála často jen jedna řada pěchotních pevnůstek, na mnoha místech nedokončená. S dokončením se počítalo až pro rok 1940. K tomu skoro celé pevnostní pásmo leželo v německém osídlení, kde mladí muži zfanatizovaní nacismem a dobře vyzbrojení z Říše jen čekali na příležitost zasadit ránu nenáviděnému Československu. Následné studie, německé a později spojenecké, se shodují, že obranné pásmo by vydrželo tři, snad čtyři dny.

Nepochybně by to byly dny tragického heroismu. Bojová morálka českých důstojníků a mužstva československé armády byla podle všech dostupných zpráv neuvěřitelně vysoká. Tato armáda chtěla bojovat a bojovala by se zoufalým odhodláním jako Masarykovy legie v předchozí válce. Byla to armáda dobře vyzbrojená pěchotními zbraněmi a dělostřelectvem, ovšem se zaostalými komunikacemi, vozatajstvem a leteckou podporou. K tomu masivní investice do betonových pevnůstek spolklly velkou část zdrojů na motorizaci armády a na výstavbu vysokorychlostních tratí a silnic k poměrně bezpečnějšímu týlu na Slovensku. Pokud by se armáda řídila původním strategickým plánem, ustupovala by na Slovensko po okresních silnicích, tažená z velké části koňmi a bez letecké podpory, zatímco její nejlepší hraničářské ročníky by umíraly s marným hrdinstvím v pohraničních pevnůstkách. Historik Jan Tesař,¹⁴⁰ který se touto problematikou zabýval, došel k závěru, že armáda s ozbrojenou obranou nikdy doopravdy nepočítala.

¹⁴⁰ J. Tesař ve své studii *Mnichovský komplex* (Praha, Prostor 2000, s. 11–83) poskytuje zevrubný přehled československých obranných možností. Autorův občas cholerický styl a sklon ke konspirativním teoriím poněkud zlehčuje jeho práci, avšak otázka zůstává. Proč politici i vojáci, kteří následně spílali Benešovi, bez námitek přijali

Pochybují o jeho závěrech, avšak data, která předkládá, zpochybňují většinu toho, čemu jsme o obraně republiky zvyklí věřit.

Když pak v březnu 1938 Hitler začlenil Rakousko do Říše a tím odkryl další dlouhý úsek hranic bez přirozených zábran, bylo jasné, že je konec. Ozbrojená obrana bez spolupráce spojenců by už mohla dosáhnout jen oslnivého morálního gesta jako legendární poslední výstřel moravských lancknechtů na Bílé hoře. Taková byla situace, když Hitler nabídl spojencům, že vyřeší trapnou otázku mnohonárodního Československa, vezme jeho německé občany do Říše a Čechům ponechá jejich vlastní stát, tentokrát bez problematických menšin. Mezi řádky bylo řečeno to důležité: Hitler ušetří Francii a Anglii války s výmluvou, že českých částí země se nedotkne, pokud mu předají československá pohraniční opevnění. Československo přece zůstane, jen se změní jeho národnostně neopodstatněné hranice... Nikdo neřekl nahlas, že zbytkové Československo nebude schopné obrany ani ekonomické udržitelnosti a politicky bude vydáno zcela na milost a nemilost Hitlerovi. Nebylo to ani třeba říkat.

Prezident, sám proti Hitlerovu běsnění, zvážil situaci a rozhodl se podmínky přijmout. Přijala je i armáda, plně mobilizovaná a připravená na boj podél hranic. Mohla odmítnout, odvolat se na svoji přísahu. Mohla bojovat na rozkaz svých vlastních velitelů či zcela spontánně. Neudělala to. Kapitulovala jen proto, že jí prezident nevydal výslovný rozkaz, aby konala svou povinnost. Muži, kteří tehdy drželi v rukou zbraně, dodnes

kapitulaci? Proč nebojovali? Že by měli realističtější přehled o našich tehdejších možnostech? Bůh ví. Ač otázka zůstává, je jasné, že Mnichov dramaticky srazil české sebevědomí. Avšak nebylo s ním již něco v nepořádku, když k tomu stačil jediný nevysslovený rozkaz? Proč nebojovala armáda, která přísahala bránit republiku?

proklínají prezidenta Beneše, že jim nevydal příslušný rozkaz. Jako všechna odpovědnost, tak i všechna vina tím spočinula na jednom stárnoucím člověku. Jenže proč kapitulovala armáda, údajně vyzbrojená, odhodlaná k boji a vázaná k němu přísahou, jen proto, že jeden muž nevydal rozkaz? I to je jedno z tajemství našeho mnichovského komplexu. V každém případě to byl snad nejzoufalejší, nejničivější a nejvíc demoralizující moment našich dějin od Bílé hory.

Od té doby již sedmdesát let planě diskutujeme o otázce, zda jsme měli bojovat a zachránit alespoň čest. Byl by Masaryk volil takové skvostné gesto, obětoval by životy desetitisíců za čest? K českým legendám již patří vyprávění o tom, že Jan Masaryk na otázku, co by starý pán řekl na Mnichov, prý odpověděl bez váhání: „Tož budeme sedlati!“ Opravdu? Bylo by to nesmírně krvavé, marné gesto, a Masaryk byl realista. Přesto romantici zůstávají dodnes přesvědčení, že bychom jím jako národ získali zpět hrdost, kterou jsme ztratili na Bílé hoře. Jak Jan Patočka,¹⁴¹ tak Pavel Tigrid¹⁴² jsou přesvědčeni, že mnichovská kapitulace nám zlomila páteř. Sociologové skutečně zaznamenávají morální úpadek od dob Mnichova. Tudíž závěr: Měli jsme bojovat a *pokryti se slávou Don Quijotů dvacátého století*.

Opravdu? Je to argument silný, leč sotva jednoznačný. Naši polští sousedé bojovali tasenými šavlemi proti tankům, avšak nezdá se, že by to nějak dramaticky ovlivnilo jejich poválečné chování. K tomu dnes víme, že

¹⁴¹ Jan Patočka to píše výslovně v již citovaných dopisech *Co jsou Češi?* (s. 321 nn.), mimochodem v rozporu se svými studiemi *O smysl dneška*. Viz kap. 7 níže.

¹⁴² Pavel Tigrid je dostatečně známý jako šéfredaktor exilového časopisu *Svědectví*, tak i ze svého působení jako ministr kultury ve vládě Václava Klause. Jeho velmi jednoznačné odsouzení mnichovské kapitulace najdete v již citované knize *Kapesní průvodce inteligentní ženy po vlastním osudu*, Zkazka o Masarykovi, s. 166.

britské ministerstvo zahraničí nikdy nepovažovalo Československo za záhodný útvar na mapě Evropy. Masaryk a jeho druzi mohli být idealisté, avšak slepenec tak nesourodých národností ve střední Evropě, i tak destabilizované rozpadem starého Rakouska, těžko někoho přesvědčoval. Když sebeurčení, tak podle jazykových hranic. Britové byli ochotni zaručit Čechům kulturní svéprávnost, což také nabídli (a nesplnili) na mnichovském setkání, ne však dominantní postavení v mnohonárodním státu. Jenže to právě Češi požadovali, zcela pochopitelně, již od vzniku republiky. Jedním z nejobtížnějších úkolů československé exilové diplomacie za druhé světové války bylo přesvědčit Brity, že je záhodno obnovit Československo, a ne jenom pomnichovské zbytkové Česko. Československá diplomacie ospravedlňovala nárok na obnovu Československa tím, že jeho rozpad byl následkem zrady spojenců. Co kdyby se ale Československo rozpadlo vzpourou velké většiny svých Němců, Slováků, Maďarů i Poláků proti pokusu pražské vlády o obranu?¹⁴³ Ostatně dopadlo by to jinak, kdyby Francie formálně vyhlásila válku, ale nechala Československo napospas Německu jako o rok později Polsko? Dokázali by se Češi bránit proti říšské branné moci a zároveň v zázemí potlačit vzpouru svých německých, maďarských, slovenských a polských spoluobčanů? Neselhalo

¹⁴³ To je ovšem metafora hrubě nespravedlivá ke všem Čechoslovákům jiných národností, kteří chtěli republiku bránit spolu s Čechy. Na třicet tisíc českých německých dobrovolníků složilo přísahu věrnosti republice a Masarykovi v *Republikanische Wehr*, branné organizaci československých Němců, především sociálních demokratů, kteří bránili republiku jako součást Stráže obrany státu. Po Mnichově na svou věrnost trpce doplatili. Také na Slovensku bylo mnoho Slováků, kteří uznávali vady první republiky, ale přesto ji chtěli budovat jako společný stát spolu s Čechy. Ti všichni dosvědčují, že Masarykův ideál nadnárodního humanistického státu nebyl zcela planý. Bohužel jejich hlas zanikl v mohutném požáru dějin.

by násilí ze stejných důvodů, z jakých selhal *appeasement*? Možná Edvard Beneš svým rozhodnutím zachránil Československo, alespoň na půl století.

Marné jsou spekulace, marné dohady – a zhoubné je všechno úsilí zbavit se hořkosti porážky hledáním viníků. V celém tragickém příběhu je příliš mnoho neznámých. Jasně je jen tolik, že my, Češi, se naléhavě potřebujeme zbavit mnichovského komplexu. Potřebujeme se zbavit iluzí o všemohoucnosti moci a marnosti diplomacie, potřebujeme se oprostít od hledání výmluv a viníků. Potřebujeme doznat, že když došlo k Mnichovu, bylo pozdě na jakákoliv řešení. Potřebujeme si přiznat trpkou skutečnost, že vzdor všemu úsilí se Československu nedařilo řešit svou národnostní problematiku od samého počátku. V době národních vášní rozběsněných válkou se to snad ani podařit nemohlo. Idea českého národního státu se nedala prosadit v mnohonárodní zemi. Menšina zůstává menšinou, občany druhého řádu. Národní vášně byly silnější než vůle k humanitě a demokracii. Když došlo na lámání chleba, byla republika ochotna bránit snad jen polovina jejích občanů a žádný z jejích spojenců. Větší část ji dychtila zbořit. Snad kdyby spojenci po první světové válce všemožně podpořili budování demokracie v poraženém Německu, jak to udělali po druhé světové válce, byli by mohli vytvořit Evropu, ve které by Československo mohlo obstát. V Evropě třicátých let obstát nemohlo.

Přesto to byl opravdu tragický, nikoli jen smutný příběh. Masarykovo Československo se pokusilo o něco velikého. Masaryk nabídl Čechům jedinou dlouhodobě nosnou možnost – překonat střet národních vášní vše lidským humanitním ideálem. Vybudovat model soužití, který by vycházel ze sdílených ideálů svobody a úcty k druhému, demokracie a sociální spravedlnosti. Dnes se o to pokouší Evropa. Evropská unie se nesnaží nahradit kulturní svébytnost svých národů, nýbrž poskytnout

jim společné nadnárodní zastřešení. Je to opovážlivý a veliký ideál. Jen tak můžeme vytvořit svět, který své úsilí nevyplývá válkami, nýbrž bude schopen je zaměřit na řešení zásadních problémů lidského pobývání na zemi. Československo se o to pokusilo v malém o půl století dřív, než dozrála doba. Narazilo nutně, avšak narazilo v úsilí o něco velikého. To je třeba pamatovat, když se snažíme vyrovnat s mnichovskou tragédií. Byla to porážka v úsilí o něco velikého. Dnešní české pitvání výmluv a obviňování je dědictvím zlučovitě malichernosti pomnichovské Česko-Slovenské – či fakticky už jen České – republiky, o které ještě bude řeč. Dědictvím první Československé republiky je tragická vzpomínka na něco sice často lidsky chybuujícího, přesto však velikého a nádherného.

Ovšem tragédie se jinak popisuje básnicky ve zpětném pohledu, jinak prožívá v každodenní zkušenosti. Své současníky postavila mnichovská porážka před něco, co pro nás bylo prostě nepřijatelné – a co bylo zároveň stejně nevyhnutelné jako smrt sama.

Nepřijatelné a nevyhnutelné – naším údělem bylo příliš často obojí. Naše dějiny nás opětovně vehnaly do nemožných situací, ze kterých nebylo úniku ani čestného východiska, leda za cenu osobního hrdinství, jaké můžeme těžko očekávat od prostých smrtelníků. Pro většinu lidských bytostí je ve většině případů tíže údělu zhruba úměrná lidské schopnosti se s ní vypořádat. Člověk není stavěný pro život v mezních situacích. V našich dějinách byl nárok příliš často vyšší, až neúnosný. Nepřijatelný a nevyhnutelný. Přesto jsme se s ním museli potýkat a potýkali jsme se. Vědomá reflexe vlastní totožnosti, která stmeluje etnicky příbuzné v jeden *národ* – Masarykův *mysl českých dějin*, Patočkova *národní filosofie* –, není libovolný výmysl. Vychází z úsilí o vypořádání se s danou historickou situací, hledání lidské důstojnosti a osobní platnosti v neoddiskutovatelných mezích stano-

vených dobou. Někdy jsou to meze štědře široké. Jindy rozemílají na prach všechnu naději a úsilí mezi nepřijatelným a nevyhnutelným.

Představa české národní totožnosti, jak ji ztvárnil Masaryk *duchem i činem*,¹⁴⁴ předpokládala svět v míru v zásadně blahovlnném kosmu. Hlavní náboj lidské přítomnosti – či mluveno s Masarykem, *smysl lidských dějin – se váže k růstu člověka i společnosti k vyspělosti humanity*. Tato *humanitas* má poněkud kantovské nádechy. Je to život ve svobodě a odpovědnosti, s úctou a dobrou vůlí k druhým. Masaryk pevně věřil, že skutečnost je tak ustavená, že podporuje takový růst a takové jednání. *Konej dobro, a dobře ti bude*. Nakonec ctnosti se dostane odměny a neřesti trestu, jak je tomu v pohádkách a jak by tomu mělo být v dobře uspořádané společnosti.

Pro Masaryka je společný vztah k tomuto *ideálu humanitnímu* s jeho demokracií a sociální spravedlností – v podstatě úcta a láska k bližnímu – tím, co ustavilo etnicky české obyvatelstvo českých zemí jako *český národ*. K tomu se Češi zaměřili *ante verbum* v zápasu o očistu víry v reformaci. Ve jménu tohoto ideálu vstoupili do novodobé národní totožnosti ve svém obrození v devatenáctém století. Ve jménu téhož ideálu zvítězili a vytvořili československý stát. Jakkoliv nedokonale, tento stát přece jen usiloval o *ideál humanitní* jako náznak a příslib něčeho, co by mohlo být a snad jednou bude v Evropské unii.

¹⁴⁴ Obrat *duch a čin* si tu půjčuji z titulu takto nazvaných rozhovorů mezinárodně známého žurnalisty Emila Ludwiga *Duch a čin* (Praha, Čin 1935; nové, 9. vydání: Praha, Riopress 1991). Ludwig, sám Čechoslovák německé národnosti, tu zapisuje řadu rozhovorů s TGM, střízlivě, realisticky, přitom s velkou úctou k Masarykovi. Kniha představuje potřebnou protiváhu k Čapkovu zkrslujícímu portrétu usmířeného starce v *Hovorech s TGM*. U Ludwiga stojí za zvláštní pozornost kapitola Mezi národem a lidstvem, s. 99–109.

Masarykův ideál a výzva posloužily českému národu v obrození i v návratu do evropských dějin. Poskytly globální porozumění a spolehlivý kompas, dokud vydrželo zásadně mírové a blahosklonné uspořádání devatenáctého století, ve střední Evropě uměle prodloužené versaillskou smlouvou. Masarykovo pojetí lidství a češství předpokládalo uspořádání, ve kterém každá situace nabízela možnost rozumového pochopení a rozumné volby. Lidé nevolí vždy rozumně, v dlouhodobém zájmu všech. Často volí sobecky a krátkozrace. Přesto možnost tu je. Byl to řád, který nestavěl lidi do nemožných situací.

Ten řád se v Evropě definitivně zhroutil s velkou ekonomickou krizí ve třicátých letech. Již první světová válka jej poškodila; obnova byla namáhavá a umělá. V krizi neobstál. Lidé se zas nacházeli v nemožných situacích mezi nepřijatelným a nevyhnutelným. Někteří se drželi ideálu rozumného lidství a umírali. Jiní se odvrátili k iracionalitě a zabýjeli. V takové situaci se ocitli Češi oddaní Masarykovu ideálu národa českého na konci léta 1938. Tu již nebyly rozumné možnosti. Zbývalo jen nepřijatelné a nevyhnutelné.

Ideál humanitní, ideál svobody a lidské důstojnosti ve svobodném soužití, nepozbyl své ideální platnosti. Jen filosofický rámec, do kterého jej chtěl Masaryk zakotvit, postrádal zdroje pro konfrontaci se zcela jinou skutečností století dvacátého, které pro nás začalo v Mnichově 29. září 1938. Snad to je, proč Jan Patočka, navzdory své velké úctě k Masarykovi jako zakladateli státu, píše o Masarykovu pokusu o českou národní filosofii *a jeho nezdaru*.¹⁴⁵

¹⁴⁵ Patočka, J., „Pokus o českou národní filosofii a jeho nezdaru“, v: *týž, Češi I*, c. d., s. 341–365.

Šestá kapitola

Mezi nepřijatelným a nevyhnutelným

Když se prezident Beneš rozhodl přijmout mnichovský diktát, možná tím skutečně vytvořil předpoklady pro budoucí obnovu Československa. Možná jen doznal, že zas jednou se v našich dějinách naprosto nepřijatelné stalo zcela nevyhnutelným. V každém případě tím jednoznačně odzvonil umíráček historickému optimismu, na kterém Masaryk založil svůj pokus o ušlechtilé humanistické pojetí české totožnosti. Jistě, i tehdy se mnoho Čechů odmítlo vzdát snu slavných dní první republiky. Dál věřili, tak jako věřil Komenský, že jednou... Jenže nebyla to už víra samozřejmá, jen vyvzdorovaná, *faut de mieux*. Až mnohem později – vlastně až v Patočkových textech z let po sovětské okupaci – si naše národní společenství mohlo začít připouštět, že v nových podmínkách se sen o pokroku a věčném míru jevil jako iluze a humanistické hodnoty Masarykovy demokracie jako něco zcela nepředstavitelného. Laciná rétorika o *zložené morální páteři národa* je přinejlepším pochybná, avšak bylo by těžké popřít, že mnichovská porážka na dlouhou řadu let poznamenala naše sdílené povědomí.

V próze je těžké zachytit hlubinu otřesu, zoufalství a nenávisti, s nimiž prožívali Mnichov lidé ještě rozjaření Osmadvacátým říjnem, připravení zemřít při obraně republiky.¹⁴⁶ Později, když vypukla válka, se situa-

¹⁴⁶ Nejsme však omezeni na prózu; můžeme ji doplnit poezií. Viz např. soubor básní, které vznikaly a vycházely v týdnech bezpro-

ce změnila. Už jsme si nemuseli připadat jen poražení, nýbrž bojující. V mezidobí mezi Mnichovem a válkou lidé z velké části prožívali jen národní a osobní zhroucení, jako by je kapitulace bez jediného výstřelu připravila o všechnu sebedůvěru i sebeúctu. Morální bezmoc naší *druhé republiky*, úmyslně ustavené tak, aby nebyla schopná ani vojenské obrany, ani ekonomické udržitelnosti, ani prostého života, zanechala hluboké trhliny v našem povědomí.

Druhá republika: úředně se jmenovala Česko-Slovensko, dělené na autonomní „krajiny“ českou, slovenskou a rusínskou.¹⁴⁷ Měla groteskní hranice, záměrně vedené tak, aby všechna československá opevnění připadla Říši a výběžky aby co možná přerušily železniční a silniční spoje. Pražská vláda předstírala, že zůstává vládou celé země, ač byla zároveň vládou krajiny České. Její rozhodnutí platila jen v neobsazených částech Čech a Moravy. Krajiny slovenská a rusínská ji okázale ignorovaly. I v českých zemích byla vláda zcela vystavena nevybíravému tlaku z Říše na všech úrovních, navzdory všemu úsilí o zachování určité autonomie. Na Slovensku klerikální režim se silnými klerofašistickými sklony převzal všechnu moc. Na Podkarpatské Rusi se rusínští nacionalisté pokoušeli poněkud nepřesvědčivě vyvolat přijatelné faksimile národního nadšení. Výsledkem byla státoprávní anomálie, která vydržela necelý

středně před Mnichovem a po něm – *K počtě zbraň praporu* (Praha, V. Petr 1945); k menšinové problematice zvláště báseň Jaroslava Kolmana-Cassia, „Sudetská balada“, tamtéž, s. 99–100; původně *Lidové noviny*, 4. 9. 1938. Doporučuji pro porozumění odsunu v roce 1945.

¹⁴⁷ Obecně o druhé republice: Gebhart, J., Kuklík, J., *Druhá republika 1938–1939*, Praha, Paseka 2004; práce je sestavená převážně z dobových dokumentů a zpráv o nich; či méně odborný, leč bohatě ilustrovaný zdroj: Rataj, J., *O autoritativní národní stát*, Praha, Karolinum 1997.

půlrok, od Mnichovské dohody 29. září 1938 po německou okupaci Čech a Moravy 15. března 1939. Přesto se po šest měsíců zmrzačené torzo českých zemí muselo potýkat nejen s nemožným úkolem každodenního přežívání, nýbrž pod povrchem také s naléhavou filosofickou otázkou: *Jaký dnes může být smysl naší národní totožnosti? a Jaký to vůbec ještě může mít smysl?*

Zjevná odpověď byla pro mnoho lidí nihilistická – už žádný. Novodobá česká totožnost ztvárněná Masarykem byla výrazně československá, zakotvená jednoznačně v osvícenských ideálech svobody, sociální spravedlnosti a snášenlivosti, tedy v demokracii v plném smyslu slova. To však nebyl Masarykův svévolný výmysl, který by nový pravicový režim mohl prostě vymazat. Již svými demografickými kořeny v devatenáctém století bylo české národní společenství pochopitelně plebejské, sociálně pokrokové a rovnoměrně netrpělivé vůči aristokracii i tradicím, které podporovaly její výsady. Bylo to společenství sociální a hluboce demokratické v populistickém smyslu, se sklonem k demokracii jako někdy až nekonečné diskusi při hledání konsenzu. S touto představou se zcela samozřejmě ztotožnila velká většina Čechů a právě ta dlouho plnila úlohu národní filosofie ve smyslu povědomého národního souznění v různosti.

Mnichov účinně utlumil hledání takového souznění, podobně jako habsburské vítězství na Bílé hoře utlumilo hledání náboženského souznění v sedmnáctém století. Lidé veřejně činí za první republiky se většinou snažili podržet odkaz masarykovských let v nových mezích, avšak rychle zjišťovali, že nacistická snášenlivost je k udušení úzká. Vliv nacistického Německa se dal cítit ve všech veřejných vyjádřeních a ve všem rozhodování. Nacistický vliv následně umocnil český antisemitismus spolu s okázalým odmítáním demokratické tradice ve jménu nově módního *autoritativního státu*. Myšlenka *autoritativní demokracie*, nesená náladou

doby a obohacená o antisemitismus německého střihu, poskytla poprvé od rozpadu Rakouska legitimitu a přízeň tehdejší české radikální pravici. Pro dohlednou dobu nacistické Německo vítězilo. Tehdy se mohlo zdát moudřejší poohlédnout se po vhodnější filosofii než byl Masarykův demokratický humanismus.

Pro řadu lidí se tu nabízela alternativa, kterou v dobových podmínkách nemohli vyslovit nahlas – sovětský komunismus. Pod povrchem kolovaly fámy. Sovětský svaz nás neznal. Zaprodali nás kapitalisté – ti, co způsobili krizi se vši bídou. Financovali Hitlera. Komunismus nabízí odčinění zrady a skoncování s kapitalismem. Byla to citová spíš než rozumová reflexe, avšak působivá. Vláda druhé republiky zakázala komunistickou stranu, přísně omezovala a střežila Národní stranu práce, která vznikla ze sociálních demokratů a části národních socialistů, ale dozoru a cenzuře podrobila i vládní Stranu národní jednoty, která slučovala pravicové formace od Národní obce fašistické přes agrárníky a živnostníky až po ty národní socialisty, kteří odmítli sloučení se sociální demokracií. Přesto pod povrchem kvasila představa komunismu jako alternativy k tomu, co selhalo, k Masarykově humanitní demokracii.

Na povrchu Jan Patočka¹⁴⁸ poukázal na jinou alternativu, kterou hlásala tehdejší katolická pravice, a nejen ona. I Emanuel Rádl v izolaci své nemoci se k ní dopracoval v *Útěše z filosofie*, ač ta mohla být zveřejněna až po válce. Podle tohoto rozboru velký skluz, který skončil Mnichovem, začal již osvícenstvím, které se s arogancí rozumu vzepřelo Církvi a víře, oddělilo od Církve stát (a reformou roku 1849 i vzdělání) a z víry udělalo soukromou záležitost. „Češi opustili Boha a začali se klanět modle, kterou si místo Něho vytvořili v pojmu

¹⁴⁸ V trpkém eseji „Česká vzdělanost v Evropě“, v: *Svazky úvah a studií*, sv. 6, Praha, V. Petr 1939.

a ideálu Národa,“ shrnuje výstižně Karel Skalický.¹⁴⁹ Nejde o dílčí chyby, nýbrž o základní vadu, o osvícenství samotné a jeho popření víry. Z toho u nás vyšlo národní obrození, odvrát od víry, rozbití Rakouska, sekularizace státu a konečně po roce 1918 i vývoj, který nás dovedl až k Mnichovu. Mnohem později, po sovětské okupaci, shrnuje pro Patočku výsledek tohoto skluzu Jaroslav Durych v poetickém románu *Boží duha*,¹⁵⁰ psaném do šuplíku v roce 1956. Osvícenský titan se bez Boha odsuzuje k zániku.

Podle tohoto rozboru je na místě pokání za celý vývoj od josefínských reforem po dnešek, a tím i hledání cesty ke ztracené víře. Nebyla to alternativa jednolitá, stejně jako alternativa komunistická. Pro mnoho lidí představovala upřímnou víru, lítost nad hříchy minulosti, prosbu o milost do nového začátku. Pro jiné představovala mocenský klerikalismus – pozdějším komunistickým pojmoslovím *klerofašismus* – podobný rakouskému či slovenskému. Mnoho Čechů hledalo náhradu za masarykovskou víru, která selhala Mnichovem, a tápalo po levicové či pravicové alternativě. Z těch se pak jedna dostala ke slovu po konci německé okupace, druhá v demokratických podmínkách až po konci okupace sovětské. Tehdy, v těsném sledu mnichovského zhroutení a bez svobodné diskuse, prostě nemohlo dojít k třibení a vyjasnění. Zbývalo jen vědomí, že na povrchu, v tom zbytku politiky, kterou Říše byla druhé republice dočasně ochotná povolit, schází něco zásadního, jasná filosofická perspektiva toho, co jsme a k čemu směřujeme. Jen pod povrchem se pozvolna vzpamatováva-

¹⁴⁹ Skalický, K., „Kohákovo zpytování českého svědomí“, *Listy*, c. d., s. 27.

¹⁵⁰ Původně Praha, Melantrich 1991; znovu Praha, Academia 2000. Německé vydání, které Patočka připravil po sovětské okupaci, *Gottes Regenbogen*, Stuttgart, DVA 1999.

la naděje, že bude i budoucnost. Tou nadějí přežívaly dozvuky Masarykovy humanistické demokracie a začínaly se formovat i dvě výrazné filosofické alternativy pro velmi neurčitou budoucnost.

Hra na *druhou republiku* zatím pokračovala. Na konci listopadu 1938 se vážený právník dr. Emil Hácha, katolík konzervativního ražení, ač neméně masarykovský demokrat, po dlouhém zdráhání uvolil ujmout úřadu prezidenta zbytkového státu jako osoba přijatelná Čechům a ne příliš nepřijatelná Hitlerovi. Přijal úřad pod velkým tlakem, nechtěně, jako osobní oběť. Přesto se z jeho inaugurace stala manifestační událost, i s přehlídkou jednotek kdysi mocné československé armády. Shromáždil se i nespočetný dav lidí, kteří chtěli podržet aspoň střípky své milované republiky a symbolicky vyjádřit svou věrnost.¹⁵¹ V tu chvíli se snad na okamžik

¹⁵¹ Byl tu přece jen jeden symbolický rozdíl: inauguraci dr. Háchy neuvítala salva tradičních jednadvaceti dělových ran, která náleží hlavě státu. Dr. Emil Hácha (1872–1945), prezident Nejvyššího správního soudu, byl zvolen prezidentem pomnichovského Česko-Slovenska 30. listopadu 1938. Historikové souhlasí, že se tehdy i pod stálým německým tlakem všemožně snažil omezit škody na co nejmenší míru. V březnu 1939 si ho Hitler povolal do Berlína, celou noc na něj hřměl – osobní lékař musel dát starému člověku posilující injekci – a pod hrozbou leteckého zničení Prahy ho přiměl k podpisu dokumentu, který dává české země pod ochranu Říše. Hácha chtěl podat demisi, ale vedoucí představitelé české politiky včetně Edvarda Beneše ho žádali, aby setrval a předešel neurčenému většímu zlu. K tomu došlo o tři roky později, když Němci popravili Háchova ministerského předsedu gen. Aloise Eliáše pro spolupráci s odbojem. Hácha chtěl opět podat demisi, znovu se ocitl pod tlakem, aby vydržel „pro dobro národa“. Teď už nemohl účinně stát v cestě německým přáním. Z tragického hrdiny se stal patetickou obětí. Po obnovení republiky byl zatčen. Edvard Beneš se ho nezastal: kdyby doznal, že Hácha byl řádně zvoleným československým prezidentem, zpochybnil by svůj vlastní mandát. Těžce nemocný Hácha po několika dnech zemřel a zmizel z dohledu veřejnosti jako nepohodlná připomínka dozvuků Mnichova.

mohlo zdát, že „druhá republika“ přece jen začíná fungovat.

Nové podmínky navodily dramatické zjednodušení české politické scény. Pravicové strany se semkly ve Straně národní jednoty, demokratická levice vytvořila opoziční Stranu práce, komunistická strana se ocitla mimo zákon, avšak potřeba nového filosofického rámce trvala. Vratká *řízená demokracie*, chápaná vágně jako autoritářská vláda více či méně volených zastupitelů nad němě poslušným obyvatelstvem, by se obtížně vydávala za ideologii, natož za filosofii. Filosoficky byly v nových podmínkách přijatelné jen ideologie založené buď na fašismu, který se rozšířil po celé Evropě, nebo na německém nacionálním socialismu. Tedy fašismus, nebo nacismus?

Dnes, po třech generacích, se nám tato dvě slova beznadějně smísila. Vínou za to nese s kapkou ironie potřeba spojeneckého válečného úsilí. Tehdejší spojenci – britská říše, Francie a snůška dalších obětí Hitlerovy rozpínavosti – potřebovali ideologické zaštitění pro svůj boj. V počátcích vystačili s označením *demokracie*, pokud bychom se nedívali příliš zblízka. Jenže když Hitler napadl Sovětský svaz a *demokracie* se staly Stalinovými spojenci, bylo potřeba pružnějšího názvu. Tehdy se vžil pojem antifašismus jako první z mnoha dalších *antihnutí* v budoucnosti, schopný zahrnout cokoliv pod jednou zápornou nálepkou – zde dva rovnoměrně odporné, leč odlišné jevy, fašismus a nacismus. Proti oběma přece *demokracie* i Sovětský svaz bojovaly, a to stačilo. Tedy antifašismus.

Jenže na konci třicátých let slova *fašismus* a *nacismus* označovala dvě výrazně odlišné ideologie i reality. *Fašismus*, jak jej ztvárnil v Itálii Mussolini a ve Španělsku Franco na základě poněkud svérázného výkladu filosofie Giovanna Gentileho, byl hnutím zásadně konzervativním – či dobovým pojmoslovím, *reakčním* –

kteře vzniklo jako reakce na politický vývoj od dob osvícenských revolucí na konci osmnáctého století. Demokratickou revoluci fašisté odmítali především proto, že prohlašovala svobodu a rovnost. To se fašistům jevilo jako čirá *hybris*, nemístná pýcha, a kritický rozum jako prvotní hřích. Nikoliv rozum, nýbrž tradice prý představuje odvěký morální řád. Ten řád je skrytý před zvidavýma očima kritického rozumu. Otevírá se těm, kdo jsou ochotni ctít odvěkou tradici a pokorně naslouchat hlasu hlubin. Na rozdíl od jiných konzervativců však fašisté přiřkli ústřední úlohu státu, posvěcenému určitým kouzlem antického Říma a užívajícímu jako symbol starořímské nástroje vymáhání řádu, svazek prutů a popravčí sekeru. Tedy jakýsi konzervativní etatismus?

V zemích jako Španělsko nebo Rakousko, kde byla církev tradičně oporou trůnu, se fašismus kromě toho vyznačoval ještě sklonem ke klerikalismu, který vrstvu vládnoucích a privilegovaných rozšířil o aristokracii církevní. Ve Španělsku a v Portugalsku církev a fašistické hnutí, španělská Falanga, představovaly dvojí opěrné pilíře státu. Ve státech více světských se však fašisté zcela pohodlně bez církve obešli. Všude, ať jmenovitě či v náznaku, fašisté prosazovali úctu k elitám a zastávali se jejich výsad, ač významná část tradiční aristokracie jimi pohrdala. Byla to otázka návyku a rozumu: fašističtí myslitelé vítali obrodu antických a středověkých hodnot, odmítali tehdy již neméně tradiční osvícenství a jeho reformy. V obsazené Francii vichistický režim zakázal heslo *Liberté, égalité, fraternité!* a pokusil se je nahradit krotkým *Travail, famille, patrie* – tedy *Práce, rodina, domovina*. Fašisté vždy byli halasnými stoupci *tradičních hodnot* rodiny, spořádanosti a víry – či přesněji projevů religiozity, byť i zcela pokryteckých. I v tom byl fašismus až zlomyslnou karikaturou konzervatismu, dovedenou do groteskních důsledků.

Stojí však za povšimnutí, že původní fašismus nebyl programově antisemitský. Snobský, to jistě, avšak jeho snobismus si zachoval tradičnější formu. Mnozí němečtí Židé našli útočiště ve fašistické Itálii. Úřední antisemitismus se v Itálii objevil teprve v roce 1943, když německá armáda vpochodovala do země, aby zachránila svého fašistického spojence, a přinesla s sebou výrazně nacistické myšlenky. Do té doby Italové sice okatě vykazovali *přísnost na Židy*, ale neprosazovali program vyhlazování. Ostatně fašismus našel své stoupence i mezi Židy a všude, kde lidé prahnou po *vládě silné ruky*. Tak tomu bylo i v chudokrevné české verzi autoritářství, jejíž snad jedinou oporou byla touha po pořádku a stabilitě v rozháraných časech. Dnes je obtížné ubránit se dojmu, že tehdejší český fašismus nebyl než z nouze ctnost.

Oproti tomu nacismus, druhá přijatelná ideologie v zemích pod německým vlivem, představoval něco výrazně odlišného. Bylo to radikálně revoluční a zarytě antikomunistické a antisemitské hnutí zaměřené na zničení starého pořádku, ne na jeho zvelebení. Někdy se zdálo, že antisemitismus představoval jediný pevný bod Hitlerova programu. Všechno ostatní nacisté nabírali a opouštěli podle chvilkové potřeby. Za ekonomické krize se vyžívali v radikálně socialistické rétorice, aby přilákali nezaměstnané. Rok po převzetí moci Hitler potlačil tuto rétoriku (spolu s jejími mluvčími, které dal vyvraždit v původní *nocí dlouhých nožů*) a přešel na nacionalistickou rétoriku, která vábila střední vrstvy. Co zbývalo, to byl kult svévolné síly, čiré moci, se symbolickými siláckými gesty, která po letech porážek a ponížení vábila všechny vrstvy. To vše nacisté ozdobili antisemitismem a jinými *antipostoji* jako *antibolševismem*, který tak imponoval britskému králi Eduardu VIII. Okázala gesta síly, sebedůvěry, ráznosti nepředstavovala program, avšak nabízela lákavý zástupný prožitek pro lidi dlouho odsouzené k slabosti, ponížení, úslužnosti.

V tom měl nacismus výrazně revoluční tvář. Sliboval umocnění ujařmených – či spíš uražených a ponížených – a to je nejzákladnější znak revoluce. Každé revoluční hnutí nabízí především okázalou moc bezmocným. Nacisté nabírali členy především ze skupin silně nespokojených se současným stavem společnosti, jako byly střední třídy, bolestně postižené inflací, a dělnictvo, postižené krizí. Ty nezajímala dávná sláva pánů, církevní mystika nebo údiv před údajně odvěkým *řádem bytí* či morálním řádem kosmu. Jakkoliv byl Heidegger bezmezně nadšený Vůdcem a ochotný přijmout nacistickou symboliku, mezi nacisty vydržel se svými hluboce fašistickými názory necelý rok, než odstoupil z úřadu rektora a stáhl se z otevřené politiky do temných náznaků.¹⁵² Ve svém sporu o jižní Tyrolsko/Alto Adige dokonce mobilizovali Hitler a Mussolini jeden proti druhému. Hitler byl doslova *antifašista*, zatímco v Rakousku fašistický kancléř Kurt Schuschnigg pozavíral nacisty do koncentráků spolu se sociálními demokraty. Po anexi Rakouska k Říši mu to nacisté oplátili.

Nacisté nijak netoužili po zachování či obnovení dávné slávy. Vzkříšení slávy starého Říma, budování státu mužných římských ctností, to všechno byl fašistický impulz. Nacisté chtěli zničit stát i společnost, která je vyvrhla a zklamala. Chtěli vytvořit své vlastní revoluční instituce namísto starých. Tak *Volksgerichte*, lidové soudy, měly nahradit pruskou právní tradici, *Waffen-SS* (tehdy psáno povinně s runovým S) měly mít přednost před armádou. Místo fašistického kultu tradice nacisté

¹⁵² O Heideggerově propojení s filosofickým fašismem a politickým nacismem vyšla řada knih, ač Heidegger sám o tom řekl dost, a nejen ve známé rektorské přednášce. Jejich výklad sahá od vitriolického k omluvnému, avšak obecně souhlasí v základních reáliích, zde převzaných z jedné z nich – Ott, H., *Martin Heidegger, a Political Life* (angl. překlad A. Blunden, New York, Harper Collins 1993).

té ctili lidové ctnosti venkovanů – Heidegger si oblíbil vesnický plášť – a jarou sílu svalnatých mladých mužů. Nacistické hnutí se ježilo hesly zvoucimi *Radostí k síle* a pokrývalo celé stěny plakáty dobronzovalými opálených blondatých Germánů, v jejichž zdravém těle by sídlila (údajně) zdravá mysl.

Zatímco fašismus nacházel zdroj inspirace v odvěkých návycích jako viditelném ztělesnění *morálního řádu* (viz též rodinné hodnoty), nacisté jej hledali ve spontaneitě čiré Vůle k moci a v mystické intuici, která znehodnocuje rozum i návyk. Lidové soudy se měly řídit ne zákonem či zvyklostmi, nýbrž *zdravými city německého národa*. Hitler neměl v lásce Freudovu psychoanalýzu, která mu připadala stonavá a zahleděná do sebe, ač sám se občas choval jako freudovské *Es* s těžkou kocovinou. Jeho intuitivní zásahy do rozkazů jeho generálů byly notoricky známé a z hlediska spojenců vítané. Přesto na počátku třicátých let nacisté úspěšně nakazili velkou část německého národa – a většinu jeho politicky činné složky – slepou vášní pro Hitlera a Nové Německo. Pocit rasové síly, ověřované ponižováním Židů, a pocit strachu z *rudých hord z Východu* dovedly mocně motivovat. Nacisté připojili pocit křivdy z prohrané války a ztracené sebejistoty. Výsledek byl jedovatý koktejl, který Německo vypilo do dna.

Jak fašismus, tak nacismus představovaly mocná, přesvědčivá hnutí, avšak žádné z nich nepředstavovalo nosný praktický model pro možnou *koalici ochotných* v tehdejší zbytkovém Česko-Slovensku. Ne že by mezi Čechy nebylo dost uražených a ponížených, jen vzhledem k nacistickému velkoněmeckému nacionalismu byla česká mutace nacismu nemyšlitelná. Vždyť nacismus byl ve své praktické politice především německý rasismus. Údajně „rasy“ radil geneticky jako kulturotvornou německou panskou rasu, kulturu rozžírající rasu židovskou, kterou je třeba zcela vyhubit, a mezi nimi různě

né rasy více či méně vhodné k poskytování manuálních služeb pro panské rasy. Češi zaujímali nízké postavení ve střední skupině. Těžko by se mohli nadšeně přimknout k nacismu. Nacisté je nepovažovali ani za hodné vlastních vůdců, kteří by je k tomu vedli.

Teprve dnes, dávno po porážce německých imperiálních nároků a s blednutím vzpomínek, nachází český nacismus s devizou *antikomunismu* určité porozumění na pochybnějších okrajích české společnosti. Přesto se jeho vyhledávání germánských kořenů jeví jen okrajově méně absurdní než populární vyhledávání keltských původů – Germáni v naší dnešní zemi sídlili přece jen o něco méně dávno než Keltové. Bez viditelné židovské menšiny nahrazuje český nacismus tradiční německý antisemitismus *anticigánismem* a obecnou xenofobií. Jenže to je dnes. Na vrcholu německých imperiálních ambicí nebyl ani nosný, ani příliš viditelný.¹⁵³

S českým fašismem tomu tehdy bylo přece jen poněkud jinak. Pod demokratickým povrchem české společnosti

¹⁵³ S možnou výjimkou bývalého plukovníka generálního štábu Emanuela Moravce, legionáře a předního zastávce vojenské obrany republiky za Mnichova. Po kapitulaci zahořkl, snad i z osobních důvodů, a stal se zastáncem „upřímné spolupráce“ s Němci. Pokusil se vybudovat vlastní miniaturní nacistické hnutí. Vybavil je svatováclavskou ideologií, Kuratoriem pro výchovu mládeže, a dokonce i návrhy černých uniform po vzoru SS. Jenže nacisté potřebovali Protektorát Čechy a Morava jako zásobárnu poslušných pracovních sil, ne jako společnost politicky aktivní, a to bez ohledu na ideologii. Plk. Moravec se po popravě gen. Eliáše v roce 1942 sice dostal do protektorátní vlády ministerského předsedy Krejčího jako ministr školství, ale stoupence nenašel a na konci války spáchal sebevraždu. Jeho práce, psaná bezprostředně po Mnichově, *V úloze mouřenína* (Pardubice, Orbis 1939), poskytuje cenný náhled do citění a myšlení mnoha lidí toho rozporuplného období, které dnes známe jen prizmatem poválečného výkladu. Znovu vyšla s úvodem Václava Webera (Praha, Filip Trend 2004). Podobně jako zhrzené texty z dob normalizace po sovětské okupaci ani toto není příjemné čtení, ač možná je o to více potřebné.

se vždy nacházela vrstva lidového konzervatismu, zrozená z odporu k rychlosti změny, kterou přinesl nástup republiky. Konzervatismus byl zvláště silný ve vrstvách, které po vzniku republiky zaznamenaly sestup ve společenském uznání. Lidová nespokojenost – označení *blbá nálada* je daleko pozdější, leč zde případné – nahrávala fašistickým podtónům nacionalistické i klerikální praxe, kterým se přičily jak Masarykovy představy o svobodě a spravedlnosti, tak přímo bulvární užívání husitské symboliky za první republiky. Ačkoliv velká většina katolických věřících republiku zásadně podporovala, některé složky církevní hierarchie, navyklé moci z dob starého Rakouska, měly své pochyby. Někteří katoličtí intelektuálové – např. Jaroslav Durych¹⁵⁴ – lidé hluboce konzervativní, se silným smyslem pro morální řád a pro úctu k autoritě, se tak v údobí druhé republiky dostali do popředí. V hořkosti porážky, umocněné nahromaděným a často oprávněným pocitem ukřivdění lehkomyšlnou republikánskou generací, teď napadli první republiku, ztělesněnou T. G. Masarykem, Edvardem Benešem, Karlem Čapkem a celou tehdejší „hradní“ garniturou. Vzdor tomu se nikdo z nich nesnížil ke kolaboraci s nacisty. Jako jeho italský protějšek i český fašismus se vykazoval spíš pohrdáním plebejskou nacistickou sebrankou než nacistickými sympatiemi. Když jsme za

¹⁵⁴ Jaroslav Durych (1886–1962), nadaný básník a spisovatel, byl jedním z katolických autorů, kteří se odvážili hledat příčiny mnichovské tragédie v českých selháních. Tak Mnichov vnímal Durych jako boží trest za lehkomyšlnou pýchu, se kterou první republika pohrdla bohatstvím tradice i morálními zábrany. Vyjadřoval se v bolestném afektu, avšak podstata jeho tehdejších textů zasluhuje pozornost. Jana Patočku zaujala Durychova *Boží duha* (Praha, Academia 2000), román o bezpráví, které páchali v poválečném *létě pomsty* Češi na Němcích. Patočka jej přeložil do němčiny, *Gottes Regenbogen* (Stuttgart, DVA 1999). I Durych a jeho druzi patří k potlačené paměti, která vytváří naši potřebu *mnichovského komplexu*.

války a po válce přestali rozlišovat fašismus a nacismus, často jsme českým fašistům křivdili.

Jenže tehdy, po Mnichově a znovu později po válce, šlo o novou filosofickou orientaci. Tehdejší česká demokratická pravice byla tak dezorientovaná zradou svých extremistických okrajových stoupenců, že nebyla schopná předložit alternativní pojetí české národní totožnosti. Také na to nebyl čas. Pomnichovský triumf pravice byl příliš přechodný. Nebyly pro to ani duchovní zdroje. Český konzervatismus byl příliš dlouho propojený s rakouskými vládnoucími vrstvami. České společenství mělo své konzervativce, avšak povětšinou postrádalo konzervativní myslitele. I proto nebylo pomnichovské údobí pro českou pravici dobou cílené reakce, navzdory nástupu k moci, jako spíše dobou zmatení, bloudění a morálního zmatku. Od takového údobí bychom těžko očekávali duchovní vzepětí, vědomí totožnosti či *národní filosofii*, jakkoliv jich bylo třeba.

Češi měli štěstí, že nacisté obsadili českou část Česko-Slovenska necelého půl roku po Mnichově. Díky tomu nezůstali v bahně zoufalství příliš dlouho. Úkol byl rázem jasný – boj proti bezpečně vnějšimu nepříteli, „Němcům“ – bez ohledu na třicet tisíc dobrovolníků *Republikanische Wehr* a na statisíce Němců v koncentračních táborech. Později to byl boj proti „nacistům“, pak proti „fašistům“, tentokrát již ve zmateném smyslu, podle něhož toto slovo označuje každého, proti komu zrovna bojujeme. Češi tak chtěli nechtěli získali spíše nahodilou *národní (anti)filosofii*. Vymezovali jsme se proti vnějšimu nepříteli. My – to teď znamenalo *všichni správní Češi* – jsme (anti)fašisté. Jako všechny *antiideologie* i toto byla poněkud slátaná víra se sklonem k násilí místo argumentu a náchylná ke zneužití. To se ukázalo v zuřivém hněvu a krutosti, nemyslitelných „za Masaryka“, kterým mnoho Čechů propadlo v paroxysmu

pomsty při vyhánění velmi neurčitě stanovených *Němců a Maďarů, zrádců a kolaborantů*.¹⁵⁵ Tehdy to bylo tak pochopitelné – a přitom tak všestranně zhoubné!

Poválečný vývoj prokazuje, že Masarykův humanismus v sépiových tónech devatenáctého století vzal sice za své ve věku válek, avšak že ho nenahradila žádná nová představa o smyslu lidského žití obecně či o místu českého žití v jeho rámci. Druhé republice na to nezbyl čas; za války měl odboj jiné, bezprostřednější starosti. Chtě nechtě se musel spokojit s nouzovou ideologií *nenávidění Němců* (potažmo *fašistů*). Zdá se, že *inter arma silent* nejen *Musae*, nýbrž také *sapientia*.

Potřebná soustava sdílených náhledů a hodnot se nevy-nořila ani v průběhu tří poválečných let před komunistickým pučem. Češi, kteří tak či onak zůstali aktivními členy české *polis* – a kteří vzdor tomu přežili – většinou nechtěli než zapomenout, že vůbec kdy došlo k Mnichovu či k válce. Snad i bleskově potlačená vzpomínka na

¹⁵⁵ O poválečném rozhodnutí odepřít československé státní občanství *Němcům, Maďarům, zrádcům a kolaborantům* bylo již mnoho řečeno. Právní podklad poskytuje Ústavní dekret presidenta republiky č. 33/1945 Sb. ze dne 2. srpna 1945, dobové pozadí pak projev říšského protektora Reinharda Heydricha při jeho nástupu do úřadu 2. října 1941, kde čteme: „Dieser Raum einmal endgültig deutsch besiedelt werden muss.“ Kárný M. a kol., *Protokrátní politika Reinharda Heydricha*, Praha, Tisková, ediční a propagační služba 1991, s. 112. Čili: „Tento prostor musí být definitivně osídlen Němci.“ Veselý, Z., *Dějiny československého státu v dokumentech*, Praha, Victoria Publishing 1994, s. 372. Otázka, kterou má ještě smysl probírat, je, jak se mohly vztahy dvou národnostních skupin dostat do tak extrémní polohy, jak je možné tomu předejít v budoucnosti – a dlouhodobě, jak může Evropská unie uspět v tom, v čem ani Rakousko, ani Československo neuspělo, tj. ve vytvoření stabilního administrativního celku, který by umožnil soužití rozdílných kulturních útvarů v různosti, avšak ve vzájemné úctě a dobré vůli. To je ostatně základní otázka české totožnosti i této knihy.

poválečné hromadné vyhánění přispěla k touze zapomenout. Příliš dobře jsme pamatovali, jací jsme byli „za Masaryka“, než abychom se podívali příliš zblízka na to, čím jsme se stali. Většinou jsme chtěli jen zapomenout a navázat na idylické časy *před tím vším*. Naši vládcí se pokusili válečná léta dokonce legislativně vymazat problematickou doktrínou právní kontinuity poválečného Československa s předválečným. Podle té z hlediska práva nikdy nebyla druhá republika, Beneš nikdy nepodal demisi, dr. Hácha *de iure* nikdy nebyl zvolen prezidentem Česko-Slovenska, nikdy nebyl *Protektorat Böhmen und Mähren*. Zřejmě *de iure* jsme ani nebyli o sedm těžkých let starší.

Bylo to ovšem všechno hloupost. Byli jsme o tolik starší, svět se tak změnil! Poválečná vláda s podporou váhavou až vášnivou většiny českého obyvatelstva chtěla definitivně vyřešit menšinový problém etnickou čistou skoro třetinu tradičního osídlení a potlačení jeho památky. Pochopitelně. Tak chtěl řešit menšinový problém v českých zemích i Reinhard Heydrich. Dnes, v míru v Evropské unii, se to zdá nepředstavitelné, leda snad kdesi na Balkáně, a i právně problematické. Jenže to bylo tehdy, kdy v lidských myslích a srdcích ještě zuřila válka. Právem či neprávem Češi přičítali vinu za tragédii své milované republiky a za sedmileté utrpení jednoznačně svým německým spoluobčanům, a ne zcela neoprávněně. Nakonec prý přesun německé menšiny prospěl oběma stranám. Každopádně čeští Češi stejně jako čeští Němci rovnoměrně selhali v soužití ve společné zemi. Snad vzhledem k vášním rozvířeným válkou bylo další soužití opravdu nemožné. Přesto bylo obtížné sloučit odsun s tolerantním humanismem, k němuž se Československo kdysi hlásilo. Ostatně ani fanatický tón veřejných prohlášení až po rozhlasové zpravodajství, který se stupňoval úměrně s komunistickým úsilím o moc, nepředstavoval pokračování předválečných debat. Zase

tu promlouvaly bojové vášně, snad úmyslně rozdmýchané podobně jako dnes, po dvaceti letech, vášně *antikomunistické*. Skoro všichni se tehdy dovolávali Masaryka jako svého programu. Ne však Masarykových osvícenských ideálů, jen nacionalismu, který se k němu nalezl v té předešlé válce. Války bohužel nekončí posledním výstřelem. Myšlení dál bolí a střízlivý rozum vadí.

I po druhé světové válce a jejích nepřestavitelných hrůzách nepřála naše kulturní situace – či jak říkají u sousedů, *unsere geistige Lage*, rozpoložení našich duší – novému kritickému sebeporozumění. Byli jsme ještě zranění a zmatení. Politickou pravici zcela znemožnilo její zdánlivé propojení s fašismem. Nebylo to spravedlivé. Velká většina předválečného konzervativního myšlení v Československu fašistická ani fašizující nebyla. Měli jsme skutečně demokratickou pravici. Až na svůj tradiční český antisemitismus sdílela naše pravice Masarykovy demokratické předpoklady, i když ne jeho rétoriku. Přesto se tomu dojmu nevyhnula. Vždyť až do roku 1990 naším jediným „pravicovým“ státem byla právě druhá republika. Po válce pravicová rétorika zněla povědomě – řád Bytí, tradiční ctnosti a ctnost tradice s poslušnou úctou k téže, hluboce zakořeněné elitářství – to všechno tu už bylo. V roce 1945, po zlém snu nacismu a fašismu, by se sotvakdo opovážil otevřeně zastávat pravicové názory. I lidová strana, již od dob Rakouska tradičně katolická a spojovaná s církví, se legitimizovala sociálním cítěním. Nikdo otevřeně neprotestoval proti zákazu naší zjevně pravicové agrární strany.¹⁵⁶

Buď jak buď, v poválečných letech byla naše politická pravice příliš paralyzovaná, než aby dokázala nabídnout naléhavě potřebnou protiváhu k nástupu komunistů. Ten úkol připadl národním socialistům, původně

¹⁵⁶ Agrární strana, plenum titulorum Republikánská strana zemědělského a malorolnického lidu, založená roku 1899, se po rozštěpe-

měšťanskému křídlu sociální demokracie, kterému vadil sociálnědemokratický internacionalismus. Po druhé světové válce se stala tím, čím byla před válkou sociální demokracie, stranou Masarykova demokratického a sociálního odkazu, stranou Edvarda Beneše a Milady Horákové, která nejvýrazněji vystupovala proti nárokům komunistů.¹⁵⁷ Nestačila si však vytvořit intelektuální zázemí, aby mohla nabídnout to, čeho tehdy bylo nejvíc třeba, nový program demokratického socialismu, který by nebyl poznamenaný fašismem a dokázal by vzít komunistům vítr z plachet sociálním programem, po kterém tehdy volala celá Evropa.

Komunisté se svým sociálním programem a s podporou Sovětského svazu měli silné postavení. V Česích zdaleka nedozněla hořkost Mnichova a pocit, že západní demokracie nás v kritické chvíli zradily. Jen Sovětský svaz, prohlašovali komunisté, byl připraven přijít nám na pomoc. Nezmiňovali se ovšem, že Sovětský svaz neměl společnou hranici ani s námi, ani s Německem, takže jeho pomoc by mohla být jen slovní – a i ta byla podmíněna francouzskou vojenskou pomocí. Pak Sovětský svaz opravdu nesl největší zátěž války – na devade-

ní sociální demokracie stala nejsilnější českou stranou v parlamentu. Jejimi členy byli jak Masarykův oblíbený ministerský předseda Antonín Švehla, tak poslední předválečný ministerský předseda a první předseda protektorátní vlády Rudolf Beran. Za Beranova předsednictví strana zastávala smířlivý přístup k Hitlerovu Německu, což v roce 1947 vyneslo Beranovi dvacet let vězení (zemřel v roce 1954) a straně zákaz činnosti. Její tradiční voliči pak na venkově notně posílili komunistickou stranu.

¹⁵⁷ Viz Hora, O., *Svědectví o puči*, Toronto, '68 Publishers 1978; domácí vydání Praha, Melantrich 1991. Jde o další knihu, kterou není radno půjčovat. Svěrázný národněsocialistický poslanec Hora vydává svědectví o tom, jak omezená byla svoboda v letech mezi válkou a pučem, avšak zároveň o tom, jak dalece se dala využít. To ostatně dokazuje i národněsocialistický tisk těch let, zejména *Nový zítřek*, který vydával Jaroslav Stránský.

sát procent všech ztrát utrpěli Němci na východní frontě a Sovětský svaz za to zaplatil osmi miliony padlých vojáků a nesčítanými miliony civilistů. Velkými bitvami na našem válečném horizontu byly Moskva, Leningrad, Stalingrad, Kursk. Nakonec to byla Rudá armáda, která viditelně vyhnala Němce z většiny našeho území.

I po válce vystupoval Sovětský svaz jako zastánce národního osvobození ve třetím světě, zatímco Západ se pokoušel znovu dobýt své kolonie – Holanďané v Indonésii, Francouzi v Indočíně. Dnes víme, že to byl všechno klam, avšak tehdy byl divácky působivý. K tomu přistoupily dosud čerstvé vzpomínky na nesmírné utrpení ekonomické krize a válek způsobených a financovaných kapitálem, třeba Hitlerovým finančním podpůrcem Fritzem Thyssenem. Po celé Evropě a nejvýrazněji v kolébce demokracie, Anglii, převládlo mínění, že kapitalismus selhal a že je třeba jej nahradit zároveň s ideologiemi jeho věku. Snad to bylo naivní, iracionální přesvědčení, leč bylo hluboce procítěné – a nevyhýbalo se českým zemím.

A tu to máme. Pravice znemožněná dojmem příbuznosti s fašismem, levice dezorientovaná důrazným nástupem komunistů na světovou politickou scénu a k tomu ještě zjevná zastaralost sépiových předpokladů našeho předválečného sebeporozumění – a vše je připraveno k triumfálnímu nástupu nového komunistického pojetí naší národní totožnosti.

Dnes, kdy ze Sovětského svazu zůstala jen vzpomínka, většina autorů výrazně popírá, že by kdy mohla být i jen okrajová možnost jakékoliv komunistické *národní filosofie*. Společenská přijatelnost dnes vyžaduje halasné tvrzení, že jen roztroušená hrstka morálně zlotřilých a duševně zaostalých mohla vůbec kdy volit komunisty. O těch 39% v posledních svobodných volbách se v lepší společnosti nemluví. Nezasvěcený posluchač našich

hovorů a rozhlasových pořadů by získal dojem, že komunisté byli jacísi vetřelci, podivní dobyvatelé, kteří sestoupili odnikud, hnaní čirou vůlí ke konání zla, naprosto nedotčení lidskou motivací, spíš jako džinové v Qu'ranu než lidé. V tom jsme plně vstřebali americký způsob černobílého myšlení spolu se vším americkým. Trváme na tom, že ani my nejsme vůbec schopni pochopit komunisty, kteří podpořili puč v roce 1948. Zčásti se třeba bojíme, že bychom v nich našli zkreslený obraz nás samých.

Protože komunisté nebyli vetřelci z kosmu. Byli to lidé jako my. I oni byli dědici vrcholu evropského vývoje, osvícenské vzpoury kritického rozumu proti útlaku a bídě, posvěceným zvykem. I komunisté byli dědici ideálů svobody, rovnosti, bratrství, dědici demokratické revoluce. Byli našimi soudruhy v zápasu o polidštění práce: o zapojení pracujících do demokratické *polis*. I pro ně byl mohutnou pohnutkou soucit s utlačovanými. Nepochybně mezi těmi třiceti devíti procenty komunistických voličů byli i lidé zlotřilí a duševně zaostalí, jenže bylo mezi nimi nejméně tolik realistických idealistů, kteří si z ekonomické krize a z nacistického útlaku odnesli pevné rozhodnutí *Nie wieder! To už nikdy!*

Jistě, komunisté byli i jiní. Obvykle se vyznačovali silnějším sociálním cítěním a vyspělejší solidaritou, ale jejich pojetí sociálního obcování zahrnovalo také třídní boj a diktaturu (předvoje) proletariátu místo svobody a spravedlnosti pro všechny. Tvrdili, že sociální demokracie, jak jsme si ji představovali – svět svobody, míru a spravedlnosti – není možná, pokud ti, kdo vládnou ekonomickou mocí, nepodléhají dohledu *lidu* – a nebylo málo důvodů, proč jim uvěřit. Tvrdili také, že škrtiče velkých ekonomických kartelů nelze roztrhnout demokratickými prostředky. Možná i to byla pravda; určité to tehdy znělo přesvědčivě, i když nám to mělo být výstrahou.

Jenže tehdy jsme všichni měli za sebou dvě války a mezi nimi krizi. Potřeba radikální změny se zdála jasná po celé Evropě. Kapitalisté způsobili krizi a financovali Hitlera, demokracie nebyly schopné zastavit ani Mussoliniho v Habeši, natož Hitlera v Československu. Celá Evropa hledala jinou cestu. I Anglie znárodňovala těžký průmysl i silniční dopravu a vytvořila sociální zdravotnictví docela jako v Sovětském svazu. Proč ne u nás?

Válce padla za oběť také jiná zábrana: proti užívání násilí jako nástroje sociální politiky. Válečné a poválečné přesuny obyvatelstva to potvrdily. Nikoho by nemělo překvapovat, že i mnoha inteligentním poctivým lidem se komunistický model jevil jen jako prodloužení úsilí o demokracii se sociálním svědomím, které jsme měli vžitě od dob obrození. Když se podíváme na poválečnou situaci bez dnešních předsudků, nemělo by nás překvapovat, že komunisté uspěli v úsilí o moc. Překvapivé je spíše to, že svůj úspěch nedovedli využít. Že i oni skončili nezdarem.

Protože nezdar to byl, zvláště vzhledem k jejich mimořádně silné výchozí pozici. Komunisté drtivě vyhráli jediné poměrně svobodné volby před pučem. Dobová nálada jim přála; mezi lidmi veřejně činnými měli nejspíše většinovou podporu. Svou úlohu dál hrála vzpomínka na Mnichov, který Češi pamatovali jednoznačně jako *mnichovskou zradu*. Bylo mnoho voličů ochotných volit komunisty jako gesto odsouzení úlohy, kterou za Mnichova sehrály demokracie. Zčásti to bylo i gesto vděčnosti Sovětskému svazu za osvobození. U někoho to mohl být prostý výpočet výhodnosti: členstvím v nejhlasitější „antifašistické“ straně se dala zamaskovat problematická válečná minulost a k tomu získat přístup k opuštěným německým majetkům. Z velké části to však bylo přesvědčení, že *naši* komunisté se ujmou projektu svobody a sociální demokracie, který jsme sledovali po

generace, a uskuteční jej daleko účinněji než unavené staré partaje se soukromými zájmy a nekonečnými spory. V každém případě a z jakýchkoli důvodů komunisté mohli počítat s vedoucí úlohou ve společnosti po mnoho, mnoho let i bez puče. Mohli tak uskutečnit své veřejně proklamované plány, aniž by před sebou nahromadili nesmiřitelnou opozici.

Komunisté se našeho projektu neujali. Místo toho skončili až katastrofickým nezdarem, a skončili tak nutně, snad právě proto, že nebyli schopni sledovat své cíle demokraticky. Důvod byl zčásti vnitřní. Součástí komunistické výbavy bylo pojetí společenského vývoje jako třídní války. V pohledu takovým prizmatem pochopitelně všude viděli nepřítel a automaticky se uchýlovali k represivním nástrojům i tam, kde by jim postoj důvěry a dobré vůle získal to, oč marně usilovali silou. Česká demokracie dostala do vínku Masarykovo pojetí filosofie jako trpělivého hledání konsenzu. Komunistům chyběla trpělivost. Jejich okázale revoluční postupy sice odpovídaly dobové náladě, avšak byly hluboce cizí české politické kultuře. Z velké části přispěly k tomu, že komunisté nahnali původně benevolentní veřejnost do němé, nesmiřlivé opozice.

Byl tu i systémový důvod. Komunistická strana Československa byla již od předválečných let závislá na Sovětském svazu a jeho Všesvazové komunistické straně (bolševiků). Oproti tomu Češi, bez ohledu na chvilkové zklamání z Francie a Anglie, bez ohledu na jejich sváteční slavjanofilství, jsou lidé západní kultury. Píšeme latinkou, ne azbukou. Křesťanství jsme přijali ze Západu. Dva císařové Svaté říše římské mluvili česky. Češi stáli v popředí hnutí za očistu církve a víry, které nejvýrazněji ztvárnilo západní Evropu. Praha byla ohniskem renesance. Po staletí jsme hleděli na Západ. Rusko nám vždy připadalo beznadějně zaostalé a primitivní. Dostat je za spojence by ještě šlo, ale za závazný

model? Být odříznuti od Západu? *Sovětský vzor* hluboce narušil věrohodnost nové vedoucí síly v zemi, zvláště když komunisté začali proměňovat celou naši kulturní orientaci.

Možná právě Masaryk je tu prubířským kamenem. Zdeněk Nejedlý,¹⁵⁸ historik a přední komunistický intelektuál, se snažil prosadit začlenění Masarykovy památky mezi předchůdce dělnického hnutí a Vítězného února, jak se mu to úspěšně podařilo s Aloisem Jiráskem. Mrtví si nestěžují. Strana se rozhodla Masaryka odsoudit. Možná mu Sověti nemohli odpustit zákrok legií na Sibiři. V každém případě tímto rozhodnutím ztratili mnohé ze svých váhavých podpůrců. Je to typické pro celé komunistické selhání. S trochou umírnění mohli vládnout s lidovým souhlasem, ne-li přímo podporou. Rozhodli se vládnout mocí – a prohráli všechno. Když se v roce 1968 mohlo poprvé projevit veřejné mínění, komunisté starého sovětského ražení už měli podporu jen okolo osmi procent, tedy odpovídající počtu placených stranických funkcionářů. Jednotlivá selhání, která Strana čas od času přiznávala a z nichž se *sebekriticky* kála, nebyla než drobné kamínky ve velkém sesuvu české politické půdy. Znásilnění se může zdát rychlejší než námluvy, avšak mnoho lásky nepřináší.

¹⁵⁸ Zdeněk Nejedlý (1878–1962) jasně představuje dilema komunistických intelektuálů. Byl to původně dobrý historik. Jeho podrobný životopis T. G. Masaryka od dětství po Masarykův příchod do Prahy v roce 1882 je příkladem důkladné, podrobné a obecně spolehlivé práce. Nejedlý byl přesvědčen, že komunistické myšlenky budou u nás mít šanci jen naroubované na domácí tradici. To by ovšem proměnilo komunismus ze sovětského na český model. Za války si v moskevském exilu uvědomil, že Sověti trvali na naprostém podřízení písmenu, ani ne duchu, sovětské praxe, a vzdal se svého úsilí. Jako poválečný ministr školství už se spokojil s plněním rozkazů z Moskvy, ač si musel uvědomovat, že jsou v českých podmínkách naprosto nevhodné. Navzdory jeho velmi solidní předválečné práci nežije ve vzpomínkách v příznivém světle.

Ve zpětném pohledu se čtyřicet let komunistické vlády jeví v povrchním náhledu jako prostě ničivé, jako pobělohorské znásilnění naší kulturní totožnosti. Jenže ani komunistická léta nebyla zdaleka jednoduše. Začala dvacetiletá násilná transformace, která byla zvláště prvních osm let pod přímým dohledem sovětských poradců. Přesto do velké míry to, co se dělo – a hlavně, *jak* se to dělo –, bylo české dílo, které prováděli Češi podle českých představ. Stačí porovnat průběh zemědělské kolektivizace v Československu, v Polsku a v NDR. V inscenovaných procesech a pracovních táborech Češi jednali pod sovětským dozorem a podle sovětského scénáře z třicátých let – a v pracovních táborech spíš jako nacisté.

V mnoha případech však velká část veřejnosti sledovala konání komunistů s pocitem, že konečně dochází k něčemu, čeho bylo dávno třeba. Tak někdejší sedláci vzpomínají na násilnou kolektivizaci jako na dobu utrpení a zničených životů. Nepochybně s plným oprávněním. Bylo to takové a lidsky mnohem horší.

Jenže kolektivizace by sotva mohla probíhat s takovou záští a malichernou krutostí, kdyby ji nepoháněly generace bídy a ponížení vesnické chudiny. Řemeslníci a obchodníci podobně vzpomínají na „znárodnění“, a zas s plným oprávněním. Kolik tvrdé, láskyplné práce tu přicházelo nazmar! Jenže ani znárodnění by nemohlo probíhat s tak hrůznou mstivostí, kdyby je nepoháněla podpora mnoha drobných dělníků, kteří pamtovali ponížení, které hierarchicky uspořádaná společnost považovala za jejich přirozený úděl. Nezapomněli ani na to, kdo před kým musel smekat a nechat si líbit povýšené jednání. To v žádném případě ani v nejmenším neospravedlňuje páchané bezpráví, ale naznačuje to, že lidé, kteří je vykonávali, nemuseli být zlotřilí nebo duševně zaostalí. Mohli to být i lidé po mnoho generací zraňovaní panskou kulturou, která sama si ani nebyla vědoma své nadřazenosti a bezohlednosti. Kultura

středomoří, která habsburskou říší zasahovala i k nám, se příliš nevyznačovala úctou k níže postaveným – či sebeúctou před nadřizenými. Masaryk tomu říkal *české lokajství*. Možná podpovrchový hněv, který vybuchl po Mnichovu a pak naplno po puči jako hnací síla komunistické revoluce, byl jeho rubem. Snad největším zločinem komunismu bylo to, že této svévoli dal volný průběh.

První pounorová léta byla v každém případě dobou revolučního nadšení i revolučního teroru, poznamenaného zlomyslně krutou malichernou nenávistí. Zdá se, že si komunisté byli vědomi, že nemají podporu většiny – a že příliš nedůvěřovali podpoře, kterou měli. Snad proto přeháněli, po vzoru *sovětských soudruhů*, kteří s tím měli mnoholetou zkušenost. Bylo to údobí, kdy fanatičtí pravověrní, mnozí z nich mladí, páchali nelidské hrůzy v nekritickém přesvědčení, že budují lepší nový svět. Často jen nutili do únavy vyčerpané pracující, aby sehráli jejich ideologické fantazie, a ničili přitom lidi i sny. Na venkově kolektivizace, kterou oslavovali písní i tancem, měla tvář tragédie ztracených a zlomených životů. K ironiím doby patří i to, že přitom zničili i vyspělou a úspěšnou tradici českého družstevnictví.

Po deseti letech, když vyšumělo revoluční nadšení, zbyla jen unavená přetvářka a vyčerpaná skutečnost. Ze Sovětského svazu prosakovaly zprávy o zločinech, údajně „Stalinových“, ne systémových, a o nehorázném klamu, který se po léta skrýval pod zdáním socialistické skutečnosti. Bez náboje nadšení a nenávisti systém ochaboval. Tábory nucených prací, český Gulag, se začaly vyprazdňovat. Do společnosti se vracel prostě lidský život. Po letech povinného budovatelského nadšení mladí začali objevovat bezstarostné písně o dívkách, které se smějí večer na zahrádce a mění tím život. Potěmkinovský palác hesel a mocenské zvůle stál dál, avšak ubývalo lidí, kteří by byli ochotni brát jej vážně.

Česká polovina čtyřicetiletého cyklu komunistické vlády vyvrcholila Československým jarem roku 1968. Revoluční nadšení vyšumělo, revoluční výdobytky přežívaly setrvačností – a naléhavou potřebou bylo najít, co s nimi, či dobovou mluvou, *dát komunismu lidskou tvář* čili polidštit, co fanatismus groteskně zkreslil (s dodatkem: a nevyprovokovat tím *sovětské soudruhy*). Tehdy se zdálo, že se dějiny vyvíjejí podle scénáře, který předpokládal velký evangelický teolog Josef Lukl Hromádka, kdysi jeden z Masarykových slibných mladých stoupců. Ten byl po Únoru přesvědčen, že není naděje na pád komunistického režimu – a snad si ani nebyl jistý, že by to bylo záhodno. Doufal a věřil, jak učil Masaryk, že s vývojem lidstva k demokracii dojde i k demokratizaci komunistického režimu, ze kterého by mohl vzniknout nový model sociální demokracie, oprostěné od nejkřiklavějších rozporů kapitalismu.

Právě to považuji za bod, ve kterém bychom mohli oprávněně hovořit o možnosti nové, socialistické *české národní filosofie*. Jan Patočka o tom byl zřejmě přesvědčen. Koncem šedesátých let vydal již zmíněnou řadu studií, které vyšly společně pod názvem *O smysl dneška*.¹⁵⁹ Ještě se k ní vrátíme v příští kapitole. Patočka tu zaměřil širokou vzdělanost a pronikavý pohled velkého filosofa na otázku o smyslu toho, co Češi prožívali – jak naděje Československého jara, tak drtivou sovětskou okupaci. Vysledoval filosofickou strukturu národního obrození před sto lety. Zaměřil se na dialog mezi osvícenstvím a romantikou v našem dědictví jako na stěžejní pro naši národní totožnost. V závěru napsal: „Cesta zpět k původnímu smyslu socialismu jako osvobození člověka se ukazovala stále více cestou zpět k vlastnímu východisku národního programu. ... Tímto přihlášením k velké ideji dnešní doby učinil český národ roz-

¹⁵⁹ Patočka, J., *O smysl dneška*, c. d., s. 231–338.

hodný krok kupředu ... a taková je úloha doby, která nás čeká.“¹⁶⁰

Tento závěr jeho přehledu filosofického vývoje české totožnosti vytváří základ pro sebeporozumění, které Patočka později v polemice proti Masarykovi označí jako *národní filosofii*. Byl by však omyl ho podezírat, že si tím sám připravoval piedestal. Osobností, kterou považoval za pravděpodobného nositele *národní filosofie*, byl jeho nadaný mladší kolega Karel Kosík,¹⁶¹ který přímo ztělesňoval možnosti a meze tvůrčího myšlení pod komunistickou nadvládou.

Karel Kosík náležel k nové generaci filosofů, která dozrávala filosoficky v údobí komunistického nástupu k moci. Studoval na univerzitě v Praze, v Leningradě a v Moskvě, důkladně se seznámil s Hegelem a Marxem a celkově přejímal marxistický filosofický rámec jako samozřejmost. Byl ovšem také Čech. Po skončení studií působil jako vědecký pracovník ve Filosofickém kabinetu, později Filosofickém ústavu ČSAV. Díky kolegům jako Jan Patočka se seznámil také s Husserlovou fenomenologií a s Heideggerovou ontologií. I jemu se

¹⁶⁰ Tamtéž, s. 338.

¹⁶¹ Karel Kosík (1926–2005) se stal snad mezinárodně nejznámějším československým filosofem šedesátých let minulého století svou *Dialektikou konkrétního* (Praha, Nakladatelství ČSAV 1963), která vyšla v řadě světových jazyků. Patřil ke generaci, pro kterou komunismus nebyl nadšením ani tragédií, nýbrž prostě skutečností. Tato generace považovala za svůj úkol zlidštit život za daných podmínek a navzdory jim. Platí o něm zhruba totéž, co jsme řekli o J. L. Hromádkovi (viz pozn. 135). Kdyby Hromádka nezemřel, jeho vývoj po sovětské okupaci mohl být podobný vývoji Karla Kosíka. Komunistický režim vypověděl Kosíka z univerzity, ale po jeho pádu ho samotvá revoluce tak zcela nerehabilitovala. To, že vzdoroval komunistům a zakusil pronásledování, nestačilo. V údobí, kdy jen halasně pravicové názory byly *salonfähig*, Kosík dál psal své brilantní rozbohy pro literární přílohu deníku *Právo*, blízkého sociální demokracii, o *Lumpenburžoazii* a novém společenském pořádku. Viz souborná vydání v Soupisu užitě literatury.

jevilo jako prostě dané, že buď jak buď, marxismus a to, co *sověští soudruzi* považovali za socialismus, budou naší skutečností pro dohlednou budoucnost. Z takového výhledu vychází stejný úkol: humanizace komunismu v mezích možností. To je závěr, ke kterému mimo Hromádku a Patočku dospěli i další významní myslitelé té doby, mimo jiné Milan Machovec, Vítězslav Gardavský¹⁶² a řada dalších jako J. L. Fischer či Robert Kalivoda.

Úkol humanizace komunismu vyrůstá pro Karla Kosíka z kritické četby Hegela a zvláště Marxe, s důrazem na náměty jeho raných textů. Kosík je vykládá stejně jako kritičtí marxisté na Západě. Je přesvědčen, že ve svých pozdních letech se Marx přece jen stal marxistou – nahradil živoucí skutečnost teoretickou abstrakcí. Tím se ovšem stal i nezajímavý. Zajímavý je pro Kosíka mladý Marx, ve kterém nachází důraz na skutečnost v její hmatatelné bezprostřednosti – či jeho slovem, v její *konkrétnosti*. Naši prožívanou skutečnost, náš *Lebenswelt*, určuje např. odcizení jako osobní, obecně lidský prožitek, ne jako teoretická abstrakce. Totéž platí o úsilí o jeho překonání. I to je něčím opravdovým jen na úrovni *konkrétního* v Kosíkově smyslu skutečnosti jako zkušenosti. Pro tehdejší marxismus-leninismus představoval takový obrat k prožitku idealistickou úchylnou. Nahlíženo dnešním fenomenologickým prizma-

¹⁶² Major Vítězslav Gardavský (1923–1978) vyrůstal v katolické rodině, avšak dospíval v údobí nejtvrďšího komunismu. Formou marxisticko-křesťanského dialogu začlenil křesťanské myšlenky do zatuchlého intelektuálního ovzduší své doby, např. řadou článků, později vydaných knižně pod názvem *Bůh není zcela mrtev* (Praha, Československý spisovatel 1970). Po sovětské okupaci přišel o místo učitele filosofie na vojenské akademii a po zbytek života čelil šikaně. Jeho obsáhlý literární odkaz patří k obětem zpětného odrazu po pádu komunistického režimu proti všemu, co je i jen náznakem spojené s komunismem.

tem se to jeví jako jeden z nejdůležitějších marxistických postřehů.

Operativní složkou praxe, která ustavuje skutečnost v její prožívané danosti – čili podle něj v její *konkrétnosti* – je pro Kosíka práce. Jistě, je to známá marxistická teze o odcizené práci, avšak v Kosíkových rukou tato teze ožívá jako prožitek. Když Kosík píše o prožitku práce, vyzní až překvapivě jako Masaryk, jako by prožitek byl jednoznačný, jen teorie mnohoznačná. V prožitku není odcizená prostě ta práce, jejíž výsledek si přivlastňuje někdo jiný. Je to práce, ve které člověk nenachází naplnění, do které nemůže vstoupit celým svým bytím a najít v ní uspokojení. Je to práce nesvobodných. Jejím protějškem je dílo, do kterého se člověk dává s chutí a nasazením, práce svobodných. Tak hovořival Masaryk o postoji svého otce, nevolníka, k práci. Nevysloveným předpokladem je ovšem přesvědčení, že práce není bolestným údělem smrtelníků, nýbrž něčím, k čemu je člověk povolán a v čem může najít své naplnění. Oproti postoji lidí zahálky je to postoj lidí práce.

Kosíkovo pojetí odcizené práce totiž opravdu není něco odvozeného z dogmatu. Je to něco, s čím se konkrétní člověk – Husserlův *Ich-Mensch*, ne čisté Já – setkává ve vší konkrétnosti prožívané skutečnosti. Snad proto Kosík nazval svou nejznámější práci *Dialektika konkrétního*. Dialektika je tu struktura smyslu, kterou Husserl označoval jako *Wesen*, jen dynamicky pojatá. *Konkrétní* v titulu označuje prožívanou skutečnost v její zkušenostní bezprostřednosti, kterou praxe (tj. v podstatě práce) ustavuje jako smysluplnou, srozumitelnou. Kosík jako by tu usiloval o něco podobného tomu, co Husserl označil jako *deskriptive Wesenslehre der reinen Erlebnisse*, ovšem ve smyslu, který tento výraz nabývá ve světle dynamického myšlení, když Husserl v *Krizi evropských věd* hovoří o *fungierende Subjektivität*, tedy v perspektivě prvotně praktického, ne teoretického rozumu.

Jsou tu ovšem i veliké rozdíly. Kosík zůstává kritickým marxistou a kritikem marxismu své doby. Přesto i dnes stojí za povšimnutí, do jaké míry některé stěžejní náměty českého filosofování – jeho praktická orientace, jeho normativní morální důraz, jeho důraz na Rozum a jasné nazření – se v odlišných mutacích opětovně vynořují v díle myslitelů poznamenaných rakousko-českým pozitivismem.

Kosíkova *Dialektika konkrétního* nemusela dlouho čekat ani na druhé vydání, ani na překlady do hlavních světových jazyků. Pro nás je zajímavé, že alespoň v náznaku a příslibu splňuje všechny předpoklady, které Jan Patočka stanovil pro *národní filosofii*. Svou dramatickou revizí marxismu poskytuje globální rámec. V Kosíkově pojetí by marxismus mohl být nosný. Zároveň Kosík nabídl stěžejní propojení mezi globálním a lokálním, které šťastnou volbou pojmu označil jako *konkrétní*. Když mnohem později psal o Masarykově pojetí československé státnosti, prokázal, že jeho zápolení s *konkrétním* nebylo pouze teoretické.¹⁶³

Pokud by česká fáze komunismu v Československu mohla projít svým přirozeným vývojem od revolučního nadšení a teroru termidorem k socialistické demokracii, jak si to přechodně představoval i Jan Patočka, byl by se Kosík mohl stát filosofem české totožnosti své doby. V podstatě by tak sehrál úlohu, která spočinula na Patočkově, když sovětská okupace a komunistická normalizace smetla ze stolu naděje na socialistickou demokracii. Jenže normalizace představovala druhý komunistický pokus, jak najít zkratku k lásce znásilněním, a s tím i druhé zásadní selhání. Ve zpětném pohle-

¹⁶³ Kosíkův referát „Třetí Mnichov?“, přednesený na konferenci v Hodoníně v pohnutém roce 1992, vyšel ve sborníku *Masarykova idea československé státnosti ve světle kritiky dějin* (Praha, Ústav T. G. Masaryka 1992, s. 130–141).

du čtyřiceti let se však mnoha stárnoucím účastníkům a pamětníkům tehdejších událostí zdá, že kdyby nezasáhly tanky sovětské, zasáhly by tanky z druhé strany – z obdobných důvodů. Československá představa radikálně demokratického socialismu byla příliš opovážlivá pro obě strany studené války. Nebo možná příliš nerealistická. Nebo možná je to totéž.

Měli bychom proto hodnotit Kosíkův přechodný pokus o filosofické hodnocení české totožnosti jako nezdar, tak jako Jan Patočka hodnotil pokus Masarykův? Myslím, že ne, a pokud ano, pak jen ve stejném smyslu. Kulturní společenství čili národ žije v čase. I jeho sebezporozumění je časové, platné pro svůj věk, ne na věčnost. Masaryk vytvořil národní sebezporozumění pro humanistický věk historického optimismu. Karel Kosík je vytvořil pro věk marxismu u moci a tak je přetvořil na věk úsilí o lidskou tvář nelidské pseudoreality. Tuto pseudorealitu odmítl jako abstrakci, která se pokoušela nahradit „konkrétní“, mnohvrstevný, rozporuplný celek skutečnosti jako zkušenosti jednorozměrnou teoretickou konstrukcí. Kosíkova filosofie představovala zdar pro všechny, kdo se museli potýkat s životem s předpokladem, že vítězný marxismus je tu natrvalo. V té situaci představoval *komunismus s lidskou tváří* nejlepší možnost, i když jen v náznaku a příslibu.

Sovětská okupace 21. srpna 1968 skoncovala s jakoukoliv nadějí toho druhu. Usekla všechnu možnost, byť sebetenčí, že by další vývoj dal komunismu lidskou tvář a tak vykoupil hrůzné oběti prvního stadia. Žádný další vývoj nebude. Sověti mumifikovali svůj „reálný socialismus“ na věčnost. Nezbylo než přijmout nepřijatelné, odevzdat se životu ve lži a doufat, že jednou v daleké budoucnosti se sovětská říše zhroutí – bez záruky v tom, co ji nahradí. Věk nekonečné ideologie vyústil v neomezenou přetvářku. Cesta k sociální spravedlnosti již komunismem nepovede.

Zachovat si lidskou důstojnost v podmínkách stejně nepřijatelných jako nevyhnutelných se tak stalo základní náplní českého intelektuálního života po celé období mezi Mnichovem 1938 a Listopadem 1989. Filosoficky vzato, je to i se všemi zvraty jedno souvislé údobí českých dějin, které se vyznačuje společnými rysy. Předchozí věk od národního obrození po pád první republiky podobně představoval jeden souvislý věk naděje. Byl to věk, kdy každá generace žila s přesvědčením, že v tom či onom stěžejním ohledu je na tom lépe než její předchůdci, a s nadějí, že staň se, co staň, toto vzestupné zaměření bude pokračovat. Byla tu obroda českého jazyka a kultury, která znamenala znovuzrození české sebeúcty. Pak přišlo zrušení posledních zbytků poddanství v roce 1848 a konec absolutismu v roce 1860. Nastoupil věk elektřiny a páry a v roce 1918 zrod Československa. Jistě, byla také světová válka, o které nikdo netušil, že je teprve *první*. Tu však bylo možné začlenit do věku pokroku a naděje jako poslední bitvu se silami minulosti. Protože lidé obecně vykazují sklon věřit, že cokoliv je, to vždycky i bude, nebylo obtížné věřit, že pohyblivé schody dějin nás ponесou stále vzhůru, jak tomu věříme i dnes. Většinu lidí ani nenapadlo, že by dějiny nemusely být pohyblivé schody, nýbrž pátěrnoster.¹⁶⁴

Rok 1938 a rozpad první republiky znamenal dramatické přerušení souvislosti a nástup věku beznaděje. I ten představoval souvislý celek, vzdor všem svým

¹⁶⁴ Pro čtenáře, kteří již nepamatují pátěrnostery: je to výtah sestavený z otevřených kabin, zavěšených kloubem na souvislém nosném pásu. Kabiny stoupají postupně jednou šachtou, přehoupnou se přes vrchol a klesají v nekonečné řadě druhou šachtou. Pohybují se pomalu, takže i jen mírně atletičtí cestující mohou libovolně naskočit či vyskočit na příslušném podlaží. Pátěrnostery poskytovaly zdroj nekonečné zábavy pro malé chlapce, starostí pro pojišťovny a také velmi užitečnou metaforu pro filosofy dějin – současný vzestup a sestup na jenom pohyblivém pásu.

obratům a zvrátům. K těm patřil Mnichov a nacistická okupace, únorový puč 1948 a sovětská okupace a dvacet zmrazených normalizačních let. Věk měl své výbuchy radosti – osvobození na konci druhé světové války, Šlitr a Suchý a filmová nová vlna v šedesátých letech, Československé jaro. Ty přispěly k přežití, avšak neměnily ráz věku jako doby deziluze, cynismu a zoufalství. Jan Patočka mistrně zachytil duch doby v šestém kacírském eseji: *Války XX. století a XX. století jako válka*.¹⁶⁵ Pokud tehdy ještě někdo četl Masaryka, bylo to spíš z nostalgie. Spisovatelé, kteří oslovovali tento hořký, zlomený věk, byli autoři jako Franz Kafka, Albert Camus, Ernst Jünger, Martin Heidegger či Friedrich Nietzsche. České země byly dlouho skanzenem devatenáctého století ve dvacátém. Mnichovem a vším, co následovalo, vstoupily do krušné reality století dvacátého, a v důsledku sovětské okupace se nakonec staly i skanzenem této reality.

Masaryk nám kdysi nabídl národní filosofii pro věk naděje. Ta se teď zdála beznadějně zastaralá. Naléhavým úkolem se stalo vytvořit národní filosofii pro věk deziluze a beznaděje.

¹⁶⁵ Patočka, J., *Kacířské eseje o filosofii dějin*, c. d., s. 117–131.

Sedmá kapitola

Druhý filosof: Jan Patočka

Jan Patočka,¹⁶⁶ jemuž připadl úděl filosofa pro věk beznaděje, byl filosof spíš obecně lidský než výrazně národní či politický. Svůj politický úkol nevyhledával, ač se mu také nevyhýbal. Během bouřlivých sedmdesáti let svého života nabídl tři hluboce filosofické perspektivy smyslu naší národní totožnosti. Každá z nich odpovídala potřebám určité doby. Jednou byl náhled šedesátých let, otevřeně socialistický. V tom se Patočka nejvíc přiblížil výslovně *národní filosofii* ve smyslu, kte-

¹⁶⁶ Jan Patočka (1907–1977) studoval filosofii v Praze, v Paříži a ve Freiburgu, studia dokončil ještě před válkou. Jeho prvním zájmem byla Husserlova fenomenologie. Za války, kdy nacisté zavřeli české vysoké školy, učil na gymnáziu. Po válce se soustředil na dějiny antické filosofie: vychovával novou filosofickou generaci. Po Únoru musel odejít z univerzity a působil nejprve v Ústavu T. G. Masaryka, pak po jeho zrušení v Pedagogickém ústavu J. A. Komenského ČSAV, kde si vydobyl uznání jako koleniolog, a konečně ve Filosofickém ústavu ČSAV. Když se za oblevy v šedesátých letech mohl vrátit na univerzitu, soustředil se nejprve na filosofii a dějiny vědy. V údobí Československého jara napsal sérii studií o české národní filosofii – *O smysl dneška* (viz níže). Po nástupu normalizace byl penzionován, stal se předním interpretem Heideggera a autorem řady textů o smyslu evropské kulturní totožnosti. Z tohoto období pochází i jeho hlavní dílo, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, stejně jako dopisy, které vyšly pod názvem *Co jsou Češi?* Tyto dvě práce společně představují jeho druhý pokus o národní filosofii. Patočkoví žáci většinou považují tuto část jeho díla za definitivní. Na přelomu let 1976/1977 vystoupil jako spoluautor a mluvčí prohlášení Charta 77. Napsal ještě několik krátkých textů v masarykovském duchu jako náčrt třetího pokusu o národní filosofii. Zemřel po dlouhém policejním výslechu 13. 3. 1977.

rý sám určil v esejích *O smysl dneška*.¹⁶⁷ Patočkova druhá perspektiva je od první diametrálně odlišná. Je až vyhraněně pravicová, ovlivněná autory, jako byli Martin Heidegger a Ernst Jünger, ač také Hannah Arendtová. Patočka založil tuto perspektivu na soustavném zkoumání filosofie dějin ve svých na informace bohatých a vášnivě podrobných *Kacířských esejí o filosofii dějin*¹⁶⁸ a ve svém náčrtu českých dějin *Co jsou Češi?*¹⁶⁹ Oba texty pocházejí z údobí sedmi let mezi smrtí naděje po sovětské okupaci a Patočkovou vlastní smrtí v roce 1977. Třetí perspektiva je nejblíže Kantovi a duchu osvícenství, ač také Patočkovým vlastním názorům z let bezprostředně před válkou a po ní. Souzní s osvícenskými názory T. G. Masaryka. Okolnostmi svého vzniku představuje něco jako Patočkovu poslední vůli. Je to spíše výkřik než teze, ve formě rychle vydávaných krátkých dokumentů na podporu jiskry naděje, kterou představovala Charta 77.¹⁷⁰ Dohromady tyto tři náhledy představují bohatý myšlenkový fond pro každého, kdo se chce vážně zabývat smyslem naší národní totožnosti.

Z těchto tří pokusů o kritické pochopení české národní totožnosti je nejobsáhlejší druhý, silně ovlivněný myšlením Martina Heideggera. Většina Patočkových stoupců jej považuje za pravou *mens auctoris*. Pochopitelně. Čtenáři obvykle přehlédnou třetí, kantovský výklad v masarykovském duchu v rozruchu dramatického vystoupení Charty 77 a Patočkovy smrti. První, rámcově demokraticky socialistický výklad, Patočko-

¹⁶⁷ Patočka, J., *O smysl dneška*, c. d., s. 231–337. – Všechny zde citované práce znám původně z exilových a samizdatových vydání. Pro lepší dostupnost cituji podle *Sebraných spisů Jana Patočky*, které vydává nakladatelství OIKOYMENH v Praze.

¹⁶⁸ Patočka, J., *Kacířské eseje o filosofii dějin*, c. d., s. 13–144.

¹⁶⁹ Patočka, J., *Co jsou Češi?*, c. d., s. 255–324.

¹⁷⁰ Patočka, J., „Texty k Chartě 77“, v: *týž, Češi I*, c. d., s. 423–448.

vi žáci považují za trapný a omlouvají jej Patočkovým sklonem nadchnout se pro myšlenku, která ho zaujala, v tomto případě pro opojné Československé jaro 1968. Možná mají pravdu, ač dlouhodobě by se tento výklad mohl ukázat nejnositelnější. Vzhledem k dnešnímu odporu ke všemu, co nám i jen letmo připomíná, co jsme ještě nedávno byli, je nemyslitelné, že by národní hrdina mohl zastávat demokraticky socialistické názory, natož postoje, které by dnes nezasvěcený čtenář mohl označit za eurokomunistické. Je to tedy otřesený a vzdorující Patočka, který dnes nejvíc odpovídá dobovému vkusu. Budiž. Leč není na škodu pamatovat, že k jeho myšlení patří daleko víc než jen tvorba jeho heideggerovských let mezi sovětskou okupací a vzpourou Charty 77. Stojí za to objevovat i filosofa Patočku, podobně jako filosofa Masaryka.

To ovšem není čtenářsky snadný úkol, zčásti proto, že i Patočka se stal kultickou ikonou, ozářenou *světlem nedostupným* historické velikosti, podobně jako Masaryk. Jeho dramatický vstup do veřejné arény s gestem Cyrana v čele Charty 77¹⁷¹ a jeho následná smrt za policejní asistence mu propůjčily nadživotní velikost. Je to pocta bohatě zasloužená vším jeho životem a prací, ač zároveň dvojsečná. Patočka, celý život plachý vědec a vědecký filosof, se dnes stal spíš národním symbolem. Jeho texty, kdysi zapovězené, sice vycházejí v obdivuhodném kritickém vydání, avšak jeho myšlenky zůstávají zakryté hagiografickým závojem úcty. Jen velmi opovážlivý autor by si je dovolil zkoumat kriticky.

Nejen to. Patočka se může zdát nedostupný i proto, že na rozdíl od Masaryka byl skutečně profesionální filosof. Masaryk byl člověk obce, spíše politik s filosofickým vzděláním než odborný filosof. Potýkal se filosofic-

¹⁷¹ Na okraj pro nepamětníky: co to vlastně byla mýty opředená Charta 77 viz pozn. 175.

ky s otázkami, které sdíleli lidé jeho doby. Snažil se oslovit všechny své spoluobčany. Oproti tomu Jan Patočka se zabýval otázkami odborné filosofie a oslovoval především své akademické kolegy. Svým duchem náležel spíše ke společenství vědců po celém světě; pracoval na jejich vysoké úrovni. Ačkoliv i on občas oslovoval obec, jeho slova většinou vyzněla moudře, leč ezotericky. Mimo krizová období se mohla zdát vzdálená tomu, co trápí průměrného čtenáře. Jen obtížně bychom shrnuli „Patočkovu filosofii“ jasně a stručně pro obecnou veřejnost, jak to vyžaduje veřejná činnost. Přesto bychom těžko porozuměli praktickým stránkám Patočkova přínosu našemu sebeporozumění a jeho vlivu na studenty a stoupence, pokud bychom se nezabývali jeho odbornou filosofií, byť zdánlivě ezoterickou. Patočkovy výroky ve věcech veřejných vyrůstají přímo z jeho filosofického přesvědčení. Už jsme si všimli, že to byl Patočka, kdo jako první označil naši sebereflexi jako *národní filosofii*. Porozumět smyslu naší národní totožnosti je i pro Patočku výrazně filosofický úkol.

Nebyl to však pro něj přednostní úkol. Jeho nejnaléhavější otázky byly filosofické v čistém slova smyslu, otázky porozumění. Na studiích v předválečné Praze četl filosofickou literaturu v šíři a v hloubce, jak dokládají jeho recenze. Na studijní cestě v Paříži navštěvoval Husserlovy přednášky, ze kterých později vznikly Husserlovy *Karteziánské meditace*. Následně vyhledal Husserla v Německu. Zatímco Masaryk se ve své habilitační práci věnoval sociologickému námětu, *Sebevražda hromadným jevem společenským moderní osvěty*, Patočka volil odborně filosofický námět, Husserlovo pojetí přirozeného světa ne ve smyslu přírody, nýbrž ve smyslu světa, jak se s ním střetáváme „přirozeně“ v prožitku.

Patočkův výklad Husserla založený na nevysloveném předpokladu, že pravdu je třeba hledat v prožitku, před reflexí – a tak před zásahem kritického rozumu, ne až

v racionální struktuře prožívání – není bez následků pro Patočkovu *národní filosofii*. Jenže ústřední otázkou jeho filosofování není smysl české totožnosti a její místo v dějinách, nýbrž obecně filosofická otázka epistemologického založení poznávání a metafyzického založení bytí jako jednoty, pravdy a dobra. Patočka byl opravdu spíše akademický než praktický filosof.¹⁷²

Jak Patočka, tak jeho posluchači a redaktoři jeho pozůstalosti s oblibou hovoří sókratickou metaforou o *pěči o duši*. Je to u Patočky častý námět, ač dnes to může vyznít jako nešťastně romantická metafora, zvláště vzhledem k zálibě českých filosofů dob disentu v poetičtějších výrazech Hegelových romanticky laděných stoupenců. Přesto je to metafora srozumitelná. Poukazuje ke starostlivosti o celkovou vzdělanost člověka i určitého lidského společenství. Když Masaryk usiloval o vzdělávání svého lidu a svého národa k plnosti jejich *humanitas* nebo když vpředvečer války psal Patočka o *myšlence vzdělanosti*, oba měli na mysli to, co Patočka později označoval jako *pěči o duši*. Patočkovi šlo na jedné straně o metafyzické základy, na druhé o šlechtění lidí k plnému lidství.

Výrazně sociální rozměr vstupuje do Patočkova myšlení podstatně později, až v šedesátých letech. Není to náhodou. Na sociální ideologii si komunisté v raných letech své vlády osobovali výsostný monopol. Nevítali ani otázky, natož kritické připomínky. Teprve politické uvolnění v druhé polovině šedesátých let umožňovalo kladení otázek o smyslu, pokud jakém, naší národní

¹⁷² Jen na okraj: ačkoliv Masaryk filosofii studoval a celý život vyučoval, ve svých hovorech s Karlem Čapkem (Karel Čapek, *Hovory s TGM*, Praha, Československý spisovatel 1969, s. 163) říká, že vlastní filosofii – tedy filosofický systém – nikdy nevypracoval. Byl filosof spíš praktický než systematický. Na stejném místě se mimochodem znovu hlásí k pozitivistickému krédu vědecké filosofie.

totožnosti. Souběžně s tím naprostá banalizace vládní ideologie si tázání přímo vyžadovala. Za daných podmínek se s ní sice lidé kriticky myslící museli přece jen dál vypořádávat jako s úlitbou bohům, ač sama vybledla do banality. Zároveň zbanalizovala i velkou část našeho kulturního dědictví, nám sice povinně drahého, avšak zároveň nezáživného jako všechna povinná četba. Revoluční ideologie prvních poúnorových let nevytvořila životaschopný zárodek národního povědomí. V šedesátých letech, když znovu přicházely na řadu otázky, museli Češi zas jednou budovat své sebeporozumění na spalené zemi, či nadějněji, na zelené louce.

Jan Patočka přijal tuto výzvu. Ačkoliv přes deset let psal především články o dějinách filosofie a vědy, v úvahách *O smysl dneška* se zaměřil na to, co začal označovat jako *národní filosofie*, hledání smyslu naší národní existence. Poukázal především, že otázka smyslu mohla vyvstat jen za předpokladu, že přičítáme smysl *dějinám jako takovým*. Jen pokud můžeme vyprávět dějiny jako příběh, který se odvíjí soustavně od určitého minulého stavu ke stavu budoucímu, můžeme položit otázku po místě – čili *smyslu* – určité složky v tomto celku. Podle Patočky to byl Hegel, kdo poskytl evropskému myšlení takový obecný rámec svým pojetím dějin jako příběhu o návratu (potenciálního) Ducha či Mysli k sobě jako k Duchu skutečnému oklikou přes svůj protějšek, Hmotu. Očištěno od idealistických mimikry, je to zobecnění humanistického pojetí růstu jedinců a společností od primitivních počátků s velkými možnostmi ke skutečnosti, k vyspělosti, která nakonec propojuje svobodu a odpovědnost, vše ovšem dialekticky pojato.

V rámci tohoto celkového pojetí dějin – v jednom z jeho mnoha podání – můžeme položit otázku o místě a úkolu určitého národního společenství. Když si Sověti uložili jako svůj historický úkol nejprve budování „socialismu v jedné zemi“, potom jeho vývoz po celém světě *na bodá-*

cích Rudé armády, odpovídali na otázku své totožnosti a vytyčovali si své místo v dějinách. Podobně když Američané pochopili svůj dějinný úkol nejprve jako vybudování „demokratického kapitalismu“ ve vlastní zemi a pak jeho vývoz svými bombardéry po celém světě, určovali svoji totožnost a vytyčovali svou budoucnost. Či méně dramaticky, když irští mniši uprostřed rozpadu římské slávy zasvětili svoje životy zachování duchovního bohatství křesťanské vzdělanosti, kterému sami sotva rozuměli, odpovídali *via facti* na otázku po smyslu a úkolu.

Podle Patočky úsilí o *národní filosofii* představuje tedy dvojí výzvu. Jednou je načrtnout obecné pojetí smyslu dějin, druhou je objasnit místo našeho zvláštního národního společenství v jeho rámci. V řadě článků Patočka vysledoval pro své zmatené spoluobčany postupný růst české *národní filosofie* – či snad *totožnosti* – v rámci novodobých evropských dějin. Již za války, v knižičce *Dvojí rozum a příroda v německém osvícenství* rozebral střet racionalismu a romantiky v osvícenství. Teď poukázal na podobnou dualitu v mýtu našeho znovuzrození. Jako prototypy vybral osvícence Bernarda Bolzana,¹⁷³ jako jeho romantický protějšek Josefa Jungmanna.¹⁷⁴ Podobně jako Masaryk, jen s daleko větší filosofickou erudicí, Patočka vysledoval průběh naše-

¹⁷³ Bernarda Bolzana (1781–1848) znala většina mých posluchačů jen jako jméno. Byl to mírný a smírný kněz, vzděláním logik a filosof, racionalista v Leibnizově tradici, a mimoto zemský vlastenec český, který ovšem nemluvil česky. Ačkoliv češtině přál, psal i mluvil německy. Čechy a Němce považoval za dva rovnoprávné kmeny lidu českých zemí. Patočka ho cituje jako osvícenského průkopníka českého obrození, snad proto, že byl zcela prost všeho jazykového nacionalismu. Místo průkopníka většina autorů ponechává učenému abbé Josefu Dobrovskému (1753–1848), který mluvil oběma jazyky a vypracoval základy novodobé češtiny.

¹⁷⁴ Josef Jungmann (1773–1847) je už postava známější – právě jako romantik poznamenaný jazykovým nacionalismem. Hledal inspiraci

ho dvojího dědictví devatenáctým stoletím a objasnil naši rodící se národní totožnost jako výsledek průběžného zápolení těchto dvou pólů našeho myšlení.

Rada článků vyvrcholila textem, ve kterém Patočka odložil svou navyklou úlohu rozvážného pozorovatele, který porozumí, leč nesoudí, a předložil své osobní vývody, byť hustě zakryté abstrakcemi. Místo českého národa v dějinném zápolení vidí na straně sociální spravedlnosti. Ideály osvícenského racionalismu s jeho obecným horizontem svobody a lidských práv vzdycy byly bližší jeho osobnímu přesvědčení než do sebe zahleděný romantický smysl pro cit a zvyk. O Masarykovi se tu nezmiňuje, ale přejímá ideál svobody a sociální spravedlnosti jako nejvlastnější smysl české totožnosti. Navzdory traumatu sovětské okupace, navzdory utrpení a dřině komunistických let věří, že když se Češi postavili – či byli postaveni – na stranu socialistického ideálu, zůstali tím věrni své totožnosti. Dnes je jejich historickým úkolem to, oč se pokoušeli reformátoři Československého jara – dát socialismu lidskou tvář. Ačkoliv se Patočka vyjadřuje heideggerovským pojmoslovím *hnutí*, jeho závěr představuje potvrzení masarykovského ideálu, pokořeného ve svém prvoplánovém optimismu, avšak utvrzeného ve svém rozhodnutí pro socialismus s lidskou tváří.

Dnešním Patočkovým stoupencům se Patočkův tehdejší postoj obvykle jeví jako eurokomunismus *ante verbum*. Nechal se snad Patočka prostě unést vlnou naděje a rozhodnosti, která tehdy nesla celý národ ve vzác-

v *lidu*, čerpal z lidové mluvy. Mimo četné překlady nám zanechal řadu svérázných neologismů, z nichž většina naštěstí nepřežila. Normou moderní češtiny se nakonec nestala směs přežívajících dialektů, jak navrhoval Jungmann, nýbrž tzv. *kraličtina*, čistá klasická čeština *Kralické bible* ze šestnáctého století, kterou se v době obrození opravdu hovořilo snad už jen v evangelických sborech na Slovensku.

né shodě? Prý určitě. Patočkovi stoupenci odepisují jeho vášnivou podporu socialistické demokracie jako chvilkový úlet či jako nevyhnutelnou úlitbu době. Vnímáno prizmatem jeho následné tvorby to ani nic víc být nemůže. K tomu v náladě vyvozené pádem komunismu to nic víc ani být nesmí. Q.E.D. Jenže národní filosofie, kterou Patočka předkládá v závěru svého prvního systematického pokusu, zcela souhlasí s jeho přátelstvím s J. L. Hromádkou a Karlem Kosíkem, a také s jeho dřívějšími postoji. Jeho exkursus do demokratického socialismu může být jen „úlet“ nebo jen jeden ze tří náhledů, které zastával v různých dobách, avšak může to být i skutečná alternativa, která nejvíc odpovídá českým nadějím a možnostem na konci šedesátých let.

Byly ovšem i jiné situace, kterým odpovídaly i jiné náhledy. Už jsme se krátce setkali s přechodnou, leč zárnou epizodou Charty 77¹⁷⁵ a s Patočkovým třetím pokusem o *národní filosofii*. Odráží se v něm moment bojující naděje prvních dvou měsíců roku 1977, bezprostředně po zveřejnění Charty 77 dne 3. ledna až do Patočkovy smrti 13. března. Byla to doba, kdy rozhodnutí

¹⁷⁵ V roce 1975 na Konferenci o bezpečnosti a spolupráci v Evropě ve finských Helsinkách si Sovětský svaz vykoupil uznání poválečných hranic přijetím tzv. „třetího koše“ záruk občanských a lidských práv, zjevně bez sebemenšího úmyslu dohodu v tomto bodě dodržovat. Jenže podpisem československého delegáta se tyto záruky staly součástí československého práva, uveřejněnou ve *Sbírce zákonů a nařízení*. Iničiátoři Charty 77 – byli mezi nimi lidé opravdu všech názorů, od reformních komunistů po pravicové klerikály – využili této skutečnosti a žádali vládu, aby se řídila vlastními zákony. Režim běsnil. Václav Havel a Václav Benda dostali po čtyřech a půl letech vězení, signatáře pronásledovala šikana i existenční postih. Jenže už se stalo. Nadále bylo možné poměřovat komunistický režim osvěcenskými měřítky. Jak už tomu v Čechách bývá, chartisté si vydobyli obdiv svých spoluobčanů, avšak také nevoli, že svým postojem provokují režim a zahanbují povolnější spoluobčany. Podpovrchová zášť přetrvávala Listopad a dodnes zcela nevymizela.

sovětské vlády přistoupit i se svými spojenci na „třetí koš“ Helsinských dohod jako by otevřelo možnost lidštějšího vývoje. Režim zuřil – a panikařil. Ostře sledovaný tisk rozpoutal bouři nenávistné rétoriky proti *ztroskotancům a vyděděncům*. Umělci se shromáždili v Národním divadle a podepisovali odsouzení zrádců a věrnost režimu, docela jako po heydrichiádě. Režim využil všech možností represe, aby zabránil dalšímu šíření Charty. Jako obvykle se prostí lidé v ulicích a dílnách dali zastrašit a vyjádřili žádané odsouzení, aniž by přečetli vlastní text. Tvářili se nezúčastněně a myslili si svoje. Málokdo měl ještě iluze o možnostech a mezích otevřeného nesouhlasu pod vládou rozkaceného autoritářského režimu. Charta se zdála obklíčena a vydělena z národního společenství.

Tehdy Jan Patočka sepsal své filosofické texty na její obhajobu. Není v nich ani náznak mytizující rétoriky Patočkova heideggerovského období. Jazyk i ideály, které vyjadřuje, vycházejí z Kanta v nejlepší smyslu. Patočka píše o morální povinnosti odporovat násilí, o společnosti, která podléhá morálnímu cítění, o povinnostech každého jedince vůči svému svědomí, včetně povinnosti odporovat bezpráví. Jsou to stručné texty, přesto představují jasné potvrzení osvícenské tradice českého politického myšlení.

Byl to, pravda, jeden krátký výkřik, avšak nebyl v rozporu s Patočkovým myšlením před válkou a před Únozem. Je to výkřik natolik jasný, že vylučuje ztotožnění Patočkovy *národní filosofie* výlučně s postoji z údobí *Kacířských esejí*. Nepopírá skutečnost, že v údobí po mnichovském traumatu a po sovětské okupaci se Patočka uchýloval k temně mytizujícímu vyjadřování. Jenže Patočka reagoval zcela odlišně na údobí naděje v roce 1968 a i na tenoučký paprsek naděje, který zahlédl v Helsinských dohodách. Je to prostě myslitel příliš opravdový na to, abychom ho zaškatulkovali a zapo-

menuli. Na to hovoří příliš mnoha hlasy, a ne jen problematickým hlasem šestého kacířského eseje.

Také je ovšem třeba doznat, že to byly právě *Kacířské eseje*, které ztvárnily obecné představy o Patočkově filosofii. Temné údobí beznaděje mezi sovětskou okupací a Chartou 77 bylo Patočkově nejneproduktivnější. Vyšla v něm nejen celá řada filosofických prací, nýbrž především jeho nejdůležitější příspěvek k filosofii dějin, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, pak ještě až posmrtně vydaný soubor dopisů o smyslu českých dějin *Co jsou Češi?* a k tomu samizdatové vydání *Dvou studií o Masarykovi*. V těch Patočka výrazně a skoro pohrdavě odmítá Masaryka jako myslitele, ač v souladu se svými tehdejšími názory ho uznává jako jedinečnou osobnost právě pro založení státu.¹⁷⁶

Protože Patočka bere práci filosofa důsledně, podléhá i jeho úvahy o české národní totožnosti obecným požadavkům každé filosofie, která nechce být jen popisem toho, co je, nýbrž i toho, co může a má být. Musí tedy rozlišit mezi lidskou každodenní skutečností a ideálem schopným nabídnout orientaci a nastavit laťku k rozlišení dobra a zla. S tím jsme se setkali již v Masarykově rozlišení lidské empirie a ideálu humanitního, tedy popisu každodenní skutečnosti a představy zásadní *humanity*, vyspělosti ve svobodě a odpovědnosti. Jenže Patočka odmítá představu jakékoliv lidské „podstaty“ v souladu s Heideggerovou kritikou podstatného

¹⁷⁶ Dnes již zesnulý Jiří Němec mi radil, abych spálil a zapomněl všechno z Patočkovy pozůstalosti, co se jakkoliv odchyluje od kánonu let 1970–1976. Myslím, že to bylo řečeno žertem. – Osobní sdělení v květnu 1985 v Patočkově Archivu v Institut für die Wissenschaften vom Menschen ve Vídni, kde mě Němec, kterého režim donutil k emigraci, na dálku seznamoval s tehdejšími patočkovskými okruhem v Praze, mně nedostupné, a zasvěcoval mě do svého výkladu Jana Patočky. Za obojí jsem mu vděčen.

myšlení v jeho dopise o humanismu Jeanu Beaufretovi.¹⁷⁷ Proto Patočka potřebuje založit své rozlišení mezi aktuálním a ideálním na lidských způsobech bytí, ne na údajné lidské „podstatě“. Rozvíjí tedy své pojetí zásadních lidských *pohybů* či činností, zde ve smyslu základních možností lidského pobývání ve světě.

Patočka rozlišuje tři základní pohyby, které popisuje různě na různých místech, avšak jimiž vždy vyjadřuje stejnou základní myšlenku. První, základní je pohyb přijetí, jímž se člověku dostává místa na zemi a v životě. Je to pohyb zrození, v němž se lidská možnost stává skutečností, a jeho pokračování, pohyb přijetí, jímž společenství bližních vytvoří nové lidské bytosti nejen prostor, nýbrž specificky jeho či její místo, vlastní *Heimwelt*. Patočka s oblibou užíval příklad římského otce, kterému matka předložila novorozeně, aby je svým uznáním přijal do života.¹⁷⁸

Druhý pohyb – či snad přesněji, druhý typ životního pohybování – je podle Patočky zajišťování obživy či obecněji přežití na této zemi. Je to pohyb dřiny, která je údělem smrtelníků, se vším, co život zajišťuje. Patočka má sklon hovořit o tomto pohybu či způsobu jestvování s určitým despektem jako o čistě živočišném rozměru lidství. Připomíná tu trochu Heideggerův opovrhlivý postoj k *všední průměrnosti*. Život na úrovni druhého pohybu představuje opravdu všední, banální rutinu přežívání, cyklus plození, rození, dřiny a smrti,

¹⁷⁷ Heidegger, M., *O humanismu*, přel. P. Kurka, Rychnov nad Kněžnou, Ježek 2000, zvl. s. 15–27.

¹⁷⁸ Z Patočkovy metafory jaksi vypadla skutečnost, že římský otec častěji dítě odmítl. Matka je pak *vystavila*, doslova odložila, v naději, že se nad ním náhodný chodec slituje a poskytne mu domov, ovšem s pravděpodobností, že dítě spíš zemře. Starozákonní příběh Mojžíšův možná naznačuje, že Egypťané se řídili podobnou zvyklostí. V tom případě by první pohyb byl spíš pohybem osudového soudu než přijetí.

jehož banalitu nijak neodlehčuje to, že aspoň pro hrstku vyvolených je to dnes cyklus až oplzle blahobytný. Jenže právě tento pohyb je tkaninou, na které teprve můžeme vyšívat své životy. Bez pevného zakotvení v pohybu práce, v pohybu prostého každodenního žití by opěvovaná transcendence třetího pohybu nebyla než parazitismus a marnost nad marnost.

Transcendence je pro Patočku třetí, vrcholný pohyb lidského úsilí o naplnění. Na této úrovni se lidé povznášejí nad své všední starosti o přežití ve tvůrčím rozletu svobody. Tak jako jsme označili pohyb práce jako předpoklad žití, můžeme označit pohyb transcendence jako velkou možnost žití, moment, kdy představitost sáhne po nekonečnu. Schopnost snění tu korunuje možnost žití. Lidé se stávají plně, výrazně lidskými teprve ve své schopnosti přesahu, který dává smysl a hodnotu pohybům zrození a žití. Tedy ne hmatatelná dobrota prostého života, které si tak cenil Karel Čapek, nýbrž Ikarův rozlet za mimořádným, za velikým, který se odmítá spokojit s malicherným a banálním, je pravým smyslem života. To je ovšem výrazně aristokratický náhled s pramalým porozuměním pro davy prostých lidí, kteří překonávají dřinu radostí z díla, ne únikem. Jenže když si vzpomeneme, jak rychle se průměrní Češi přizpůsobili okupaci a normalizaci, přestává být odvrát od tradiční demokracie k aristokracii překvapivý.

Patočkovo rozlišení trojího pohybu připomíná Aristotelovo učení o třech duších čili životních způsobech, vegetativním, animálním a intelektuálním, a jistě ne náhodou. Patočka se hluboce učil u Aristotela. Přesto je tu rozdíl. Patočka skutečně hledá „existenciály“, základní dynamické možnosti dění a konání lidského bytí, ne tři orgány lidské bytosti. Sám o sobě první pohyb, pohyb přijetí, ještě nedělá člověka. Nedělá jej ani druhý pohyb sebezáchovy, všeho úsilí, jímž se život udržuje. Orač a přadlena, žnec a kojící matka představují snad nej-

starší metaforu tohoto pohybu. Bez nich není nic dalšího možné. Přesto druhý pohyb ještě nepředstavuje naplnění lidskosti. Je to nezbytný pohyb práce, podle Patočkova oblíbeného mýtu udělený smrtelníkům samotnými bohy, kteří ovšem sami ani nepracují, ani nemřou. Lidé, kteří stráví celý svůj život ve výhradním zaujetí zajišťovat chléb vezdejší, nejsou než tupí dřiči, kteří nežijí plně lidské životy. Žijí na úrovni všech (ostatních) živočichů, pro které přežití představuje veškerý smysl žití, tedy na úrovni čistě animální.

Jen lidé, kteří překonají zaneprázdněnost přežíváním, mohou přesáhnout každodennost do rozměru svobody. Plně lidským je podle Patočky teprve život ve třetím pohybu, který se lidem nepřihodí, nýbrž který sami vědomě volí. Je to život, který pohrdá vši průměrnou každodenností se všemi starostmi a obrací se k horizontu velkých možností. Tak žijí antičtí bohové a hrdinové, tak žije Nietzscheův *nadčlověk*, *plavá bestie*, která pohrdá smrtí a vztahuje ruku k velikosti. Právě to je nejvýrazněji dědictví aristokratické antiky, diametrálně odlišné od hebrejského povědomí života jako hmataelně dobrého božího daru.

Možná právě to by byl stěžejní moment v pomyslném dialogu mezi Masarykem a Patočkou tohoto údobí – rozpor mezi perspektivou člověka práce a perspektivou aristokrata. Není to samozřejmě jednoznačné dělení. Ani pro Masaryka není lidství prostou náhodou živočišného druhu. Humanita se rodí ze svobody a odpovědnosti. Na tuto podobnost mezi Masarykem a Nietzscheem poukázal již Emanuel Rádl před první světovou válkou.¹⁷⁹ Podobně u Patočky najdeme, na rozdíl od Heideggerova naprostého pohrdání každodenností, pochopení pro dobrotu práce a prostého života. Přesto je

¹⁷⁹ Rádl, E., „Masaryk a Nietzsche“, v: *T. G. Masarykovi k šedesátým narozeninám*, Praha, Grosman a Svoboda 1910, s. 56–68.

tu rozdíl. Ve všem Masarykově myšlení hraje ústřední úlohu láska k životu, láska k prostému životu prostých lidí. Zdůrazněme: jde o lásku ve smyslu evangelií, pro kterou *Nový zákon* užívá pojem *agapé* a latinská Vulgata ji překládá jako *caritas*. Masaryk si váží lidí pro to, jak sami vytvářejí předpoklady svého žití, a tím své nezávislosti, tak jako si Emanuel Rádl váží své matky a jejího niřařského *obchůdku na korze*.¹⁸⁰ Patočka v trpkém údobí po sovětské okupaci zdůrazňuje úlohu mimořádných jedinců, tvůrců států, a nakonec i tvůrců *velkých dějin*. *Malé dějiny* druhého pohybu posuzuje s despektem jako pokleslý – či snad jen nedokonalý? – způsob bytí člověka.

Pro Masaryka je Patočkův druhý pohyb, který zajišťuje a podporuje život, neoddelitelný od třetího pohybu. Zaslужuje si plnou úctu, stejně jako všechn život. Pod prahem Masarykových rozborů vždy najdeme předpoklad, že život je zdrojem vší hodnoty. Hodnota dramatických gest, obvykle spojovaných se třetím pohybem, je druhotná, odvozená od služby životu. Pro Masaryka ani veliké gesto založení státu není něčím samoúčelným, stejně jako velké dobrodružství sibiřské anabáze. Obojí mělo sloužit mírovým životům lidu českých zemí.¹⁸¹ V pozadí se tu skrývá nikdy nedořešený spor mezi Platónem a Aristotelem: *Je možné konat zlo dobře?* Má velikost třetího pohybu, třeba hrdinství, pozitiv-

¹⁸⁰ Rádl, E., *Dějiny filosofie*, I, Praha, Laichter 1932, předmluva, s. V–VI. Nejsem přítelem četby *povinné*, avšak Rádlovu předmluvu považuji za četbu *nezbytnou* pro každého, kdo se chce opravdově zabývat filosofií, nejlépe na počátku každého semestru.

¹⁸¹ Snad nejlépe to zachytil Jaromír John v dávno zapomenuté povídce z první světové války „Teta Lála“: „Zabral jsem se do podvojného účetnictví. Půjdu na venkov, do nějaké záložny. Ožením se. Najdu si zdravé venkovské děvče z pořádné rodiny ... Aby ten život měl nějaký smysl.“ John, J., *Večery na slavníku*, Praha, Československý spisovatel 1954, s. 324.

ní hodnotu, je-li to hrdinství ve službách zla, třeba ve službách SS? Platón to popírá, Aristoteles zcela realisticky přijímá. Masaryk se tu kloní k Platónovi, Patočka zůstává žákem Aristotelovým.

Ovšem diskuse v textech z let sedmdesátých setrvává na hmatatelnější úrovni. V *Kacířských esejích* Patočka, sám člověk pracovitý, popisuje práci jako hořký úděl smrtelníků, kterému bozi unikají. Odvracejí se od něj i hrdinové tím, že se osvobozují od malicherných přání průměrné všednosti a svobodně volí veliký sen, bez ohledu na následky. Tak hrdinové volí čestnou smrt v boji před životem v porobě, tak umělci obětují všechnu všednost veliké vášni svého umění. Volí tím ovšem tragický osud, protože práce je podmínkou života. Zdá se, že pro Patočku je sice druhý pohyb nezbytnou podmínkou třetího pohybu, avšak je to třetí pohyb, který dává všemu žití smysl. Znovu se tu nabízí metafora Ikarova letu: pohyb transcendence je nevyhnutelně podobný Ikarovu vztažení ruky ke slunci, velikost za cenu sebezničení. Snad to je zdrojem *tragického pocitu života*, o kterém píše Ortega y Gasset, další z Husserlových žáků. Přejímají jej i existencialisticky ladění idealističtí myslitelé, ovšem už ne jako vůli bohů, nýbrž jako následek odepsání práce jako údělu dřičů.

Jenže není právě v tom důvod, proč Masaryk, který tak mohutně oslovil mladé mírového devatenáctého století, jako by již neměl co říci mladým ve století válek, ve století, které samo bylo válkou? Lidem tohoto vzrušeného století připadal všední život jako dřina přerušovaná jen řadou porážek. Jedno zklamání za druhým udělalo z naděje šidítko. Uprostřed válek, které byly dvacáté století, uprostřed hluboké, černé beznaděje teď Patočka oslovoval své současníky jako filosof třetího pohybu, filosof výjimečných lidí a výjimečných činů, filosof velkého a tragického rozletu za sluncem. Jeho okruh mladých mu rozuměl.

Filosofie neupoutává představivost tím, že by snad měla „pravdu“ v jakémisi absolutním smyslu, nýbrž tím, že *vypovídá pravdivě* o své době. Patočkovým velkým přínosem sedmi pookupačních let mohlo být právě to, že o nich pravdivě vypovídal. Oslovil své posluchače tím, že jim nabídnul potvrzení národní totožnosti pro dobu beznaděje. Pokud bychom pro tento úsek jeho díla hledali dějinnou metaforu, poskytl by ji snad nejvhodněji Komenského *Kšaft umírající matky Jednoty bratrské*.¹⁸² I Patočkovým východiskem je tu hořké zhroucení historického optimismu. Ačkoliv dosud psal vždy o Masarykovi s úctou, byť kriticky, v údobí po sovětské okupaci dal kolovat *Dvě studie o Masarykovi*, ve kterých odsoudil Masarykův pokus o národní filosofii jako povrchní, rozporuplný a nakonec nezdařilý. Tónem, který často vyznívá nepřátelsky, až pohrdavě, smetá ze stolu Masarykovu filosofii náboženství jako nehodnou zmínky. V tomto údobí morálního zhroucení Masarykovy dlouho uctívané truismy jako by patřily jinému věku. Lidé myslící a cítící naléhavě potřebovali nesmlouvavé, realistické vypořádání se skutečností, kterou nemohli ani pochopit, ani přijmout, leč nemohli popřít.

Protože oba myslitelé vypovídali pravdivě o své době, bude Patočkova *národní filosofie* od Masarykovy filosofie tak odlišná, jako se lišil Masarykův a Patočkův úděl. Snad právě proto Masaryk našel spřízněnou duši v Kar-

¹⁸² Komenského *Kšaft* býval povinnou četbou v kvintě, tedy v páté třídě středních škol. Dnes z něj studenti většinou znají jen závěrečné vyznání: „Věřím i já Bohu, že po přejití vichřice hněvu, na hlavy naše uvedeného hříchy našimi, vláda věcí tvých k tobě se zase navrátí, ó lide český.“ To je poněkud zkreslující. Komenského důraz není na naději, že „jednou budem dál“, nýbrž na duchovních hodnotách, jimiž lze žít i v době, která pro lidsky dohlednou dobu žádnou naději nenabízí. V každém případě *Kšaft* poskytuje pádný důkaz, že počátkem sedmnáctého století se z *druhého lidu* krále Jiřího stal *národ* v novodobém smyslu. Viz kap. 2 výše.

lu Čapkovi, zatímco Patočkovi teď byli bližší němečtí autoři z převratných dob mezi válkami jako Martin Heidegger, Ernst Jünger či jejich pozdější glosátorka Hannah Arendtová. Osud, Prozřetelnost či snad jen náhoda položila Masarykovi a Patočkovi odlišné otázky. Masaryka se tázala, jakou může nabídnout naději. Patočka se ptala, co může nabídnout, když žádné naděje není. Možná proto Masaryk *mohl* napsat českou národní filosofii – a Patočka ji napsat *musel*.

Jak už jsme se zmínili, Patočka rozpracoval své pojetí dějin v sérii šesti esejů, které nazval *Kacířské eseje o filosofii dějin*.¹⁸³ To je, co v šedesátých letech určil jako první složku národního sebeporozumění – pojetí dějin jako srozumitelných, jako smysluplných. Druhou složku, výklad místa daného společenství v dějinách tak pojatých, najdeme v práci *Co jsou Češi?*, souboru osobních dopisů adresovaných německé přítelkyni, ač nejspíš s jedním okem na možném vydání. V těch Patočka převypravuje a vykládá příběh tisíce let české přítomnosti ve střední Evropě.¹⁸⁴ V *Kacířských esejích* se Patočka potýká se zhroucením tradičního pojetí dějin a klade si otázku, jak mohou mít dějiny smysl bez naděje, Boha či Prozřetelnosti, která by jim udala směr. Zatímco rámeček Masarykovy filosofické práce poskytovala metafyzika naděje, *pokroku*, rámeček Patočkova zápolení s Nicotou poskytuje *antimetafyzika smrti naděje*. To je základní dané. Úvahy o dějinách jsou pak nutně kacířské.

Mezi Patočkovými žáky koluje řada dohadů o významu slova *kacířské* v názvu Patočkových úvah. Kacířství obvykle označuje odchylku od běžně přijímaného mínění či „pravdy“. Tou by tu mohla být Patočkova odchylka

¹⁸³ Patočka, J., *Kacířské eseje o filosofii dějin*, v: *Péče o duši III*, c. d., s. 13–131.

¹⁸⁴ Patočka, J., *Co jsou Češi?*, v: *Češi II*, c. d., s. 255–324.

od Husserlových názorů nebo také, vzhledem k tehdy vládnoucímu normalizačnímu režimu, odchylka od marxistické pravověrnosti. Méně násilný výklad by mohl být blíž skutečnosti: možná měl Patočka na mysli prostě to, že když vychází ze ztráty jistoty, kacírsky tím zpochybňuje všechno, co české myšlení dosud považovalo za nepochybné.

Čeští myslitelé od národního obrození měli sklon považovat dějiny za něco, co patří k struktuře skutečnosti nezávisle na lidském konání. Nevyslovený předpoklad tu je, že Bůh nebo Evoluce vyprávějí příběh, který propojuje momenty času do souvislých dějin. Tak bychom mohli hovořit o dějinách i tam, kde není člověka, který by je vyprávěl či žil, tak jako hovoříme o tzv. *přírodních dějinách* bez povědomí protimluvu. Dějiny prostě *jsou*, nám zbývá jen je vyčíst z našeho konání a trpění.

Většina českých myslitelů předpokládá, že tento srozumitelný řád dějin má jak fyzický, tak morální rozměr. Události, které prožíváme, neustavují jen čas, náhodný nebo příčinný řetězec událostí. Přestavují spíš hromadící se lineární změnu, ve které pozdější je eo ipso i záhodnější, pokročilejší, rozvinutější a obecně dokonalejší než to, co je předcházelo. K tomu patří i předpoklad, že tato zásada je nezávislá na lidských přáních či konání, takže, jak nám řekl J. B. Kozák, nic, co lidé konají či opomíjejí, nemůže trvale zvrátit dějiny, zde chápané jako pochod času k dokonalosti.

Právě tuto víru, zděděnou po teistickém pojetí kosmu jako stvoření, Patočka *kacírsky* popírá. Dějiny mu nejsou něčím zabudovaným do struktury kosmu. Kosmos se neřídí jejich pravidly. O sobě můžeme hovořit jen v časovosti, řetězci momentů, snad nahodilém, snad spojeném příčinností, avšak nikoliv někam taženým či zaměřeným. Dějinnost se rodí z času, a přesněji, rodí se z filosofie. Lidé se probouzejí k *dějinnému životu*, když se jejich život v čase – v přirozené rutině rození, repro-

dukce, mření – přestane jevit jako samozřejmý. Dějiny jsou představou, která se před námi otevírá, když *možné* zpochybní nutnost *skutečného*. Tím lidé objevují svobodu volby a odpovědnost, kterou volba přináší. Život přestává být jen *jedno za druhým a pořád dál*. Stává se mými dějinami, když si uvědomím, že mohu volit – a volím. Tak se lidé probouzejí do dějinnosti. Podle Patočky setkání s časem jako s dějinami není něčím daným, nýbrž představuje kulturní výdobytek a dar řecké antiky Evropě. Řecká filosofie zpochybněním nutnosti otevírá čas k dějinnosti.

Tu je při vši úctě na místě menší odbočení. Dějiny jsou zjevně výdobytek, jsou však opravdu darem antickeho Řecka? Čas, jak se s ním střetáváme v řecké filosofii i v řeckých mýtech, není lineárním časem dějin. Je to notoricky čas přírodního cyklu, cyklický čas mýtů a legend, stále se vracející jako vítr na svých cestách. Představuje věčný návrat téhož, ve kterém se nakonec nic nemění a nic unikátně významného neděje. Je to jen *jedno za druhým a pořád dál*. To je pojetí, které přetrvává po celá století po zrodu filosofie.

Čas jako cesta odtamtud tam, od počátku ke konci, čas, ve kterém dochází k neopakovatelným významným počinům, se zdá být daleko víc hebrejský vynález. Ve starozákonním vyprávění se čas rodí z významných událostí, které stojí jako jednosměrné značky podél cesty. Může to být setkání s Bohem a udělení Zákona na hoře Sinaji. Nebo to může být dílo, smrt a vzkříšení Ježíše, který nám je Kristem. Všechny takové události kolikují cyklus času a povolávají člověka přímou (potažmo dialektickou) čarou k zaslíbené zemi, ke spáse či k čemu už. Heideggerovský střet se Smrtí – či přesněji s konečností – není nutně jedinou událostí, která narušuje zdánlivou samozřejmost každodennosti a otevírá uzavřený cyklus do horizontu možnosti. Takovou událostí může být stejně dobře zázrak nezasloužené

lásky nebo vykoupení. Zdá se, že lidé nemusejí zabíjet nebo umírat, aby se jim otevřel Patočkův třetí pohyb. Mohou se také v radosti a v důkuvzdání prolomit všedností.

Nepochybně řecká tradice, tragická svou podstatou, neuznává takovou alternativní možnost. Jenže to tu nepopíráme. Jde nám jen o to, že ač je *tragické povědomí žití* charakteristické výrazně pro řeckou antiku, nepatří nutně k *dějinnosti jako takové*, jak se to zdánlivě jeví u Patočky. Izraelitům, následně Judejcům a konečně jejich židovským a křesťanským dědicům se to jeví jinak. Pro ty je život tragický *nahodile, ne nutně*. Či biblickou metaforou, pád může být nevyhnutelný, avšak není nutný, zabudovaný do struktury stvoření. Pád – tedy zlo – je něčím, k čemu dochází v čase, a proto také něčím, co může v čase i odejít. Možná je i spásná událost. To je v nedogmatickém smyslu Masarykovo přesvědčení, které nepřesvědčuje Patočku, snad proto, že prožíval jinou skutečnost. Budiž. Jde o to, že i jiný výklad je *možný*. Jistě, stejně možný je i tragický výklad lidského bytí. Jenže i ten je jen *možný*, ne nutný. Dějiny nemusí být následkem střetu s konečností. Mohou se zrodit i tam, kde radost prolomí rutinu všednosti.

To je ovšem daleko víc cesta Masarykova než Patočkova, a nejen proto, že Patočkova zkušenost byla tak dramaticky odlišná. Jistě, byla. Masarykův život se nesl na vlně pokroku k triumfálnímu vyvrcholení. Patočkův život sestával z řetězce zdrcujících úderů až ke konci, který spíš připomíná ukřižování. I Patočkův úkol byl jiný. Zatímco Masarykovi stačilo, aby vyjádřil naději, která už byla ve vzduchu, Patočka potřeboval podat sílu v čase bez naděje. Masarykova filosofie mohla být *programem pro reformu světa*. Patočka potřeboval nabídnout útěchu v době, kdy se programy zdály marné. Praxe stranou, i na filosofické úrovni to byl daleko náročnější úkol – zápolit s beznadějí.

Ta beznaděj je však také historický fenomén, nikoliv transcendentální skutečnost. Ač je Patočkův rozbor této skutečnosti daleko vytríbenější, není tak zcela odlišný od Rádlova. Oba autoři vysledovávají dekadenci západní civilizace ke vzpouře proti řádu, který má být zároveň fyzický a morální. To je ovšem pojmosloví Rádlovo, ne Patočkovo, avšak myšlenka je tu sdílená. Patočka ji rozpracoval v přednášce „Nebezpečí technizace ve vědě“ určené pro Mezinárodní kongres filosofie ve Varně v roce 1973.¹⁸⁵ Přistupuje tu k této otázce z Heideggerova hlediska. Ke vzpouře či, přesněji, ke zlomovému bodu vývoje dochází, když technologie dostává vlastní pohyb. Pak už nás nejen vystavuje nebezpečí svého zneužití, nýbrž sama se ve svém bytí stává nebezpečím. Lidé už nevyrábějí, aby spotřebovávali a spokojili se s dostatkem. Teď spotřebovávají, aby zdůvodnili výrobu, to jest, aby vytvořili na jedné straně kapitál, na druhé pracovní příležitosti. Všechna lidská skutečnost se mobilizuje pro úkol uvolňování energie. Klasické určení pokroku jako zvyšování uvolněné energie se tu stává svým vlastním smyslem – a tudíž něčím o sobě nesmyslným.

Z toho vychází Patočkova hluboká teze o dvacátém století jako válce. Samozřejmě: jen válka – či dnešním pojmoslovím, požadavky obranyschopnosti – představu-

¹⁸⁵ Patočka, J., „Nebezpečí technizace ve vědě u E. Husserla a bytostné jádro techniky jako nebezpečí u M. Heideggera“, v: *týž., Péče o duši III*, c. d., s. 193–226. – Američtí pořadatelé kongresu stanovili pro příspěvky desetiminutové omezení. Patočka, v souladu s českými zvyklostmi, při přípravě svého referátu toto omezení suverénně ignoroval. Bohužel předsedající, v souladu s americkými zvyklostmi, mu po deseti minutách prostě odebral slovo, ač Patočka ještě nepřčetl ani své úvodní poznámky o filosofii. Vlastní brilantní příspěvek, v citovaném vydání na stranách 156–160, poslední tři stránky ze třiceti tří, nikdy neodezněl. Německý text se naštěstí zachoval a vyšel v anglickém překladu v roce 1989 a konečně i v českém ve zde citovaném vydání.

je dostatečně mocnou motivaci, aby přiměla lidi, aby se vzdali své svobody a zapojili se do totální mobilizace pro úkol uvolňování energie.¹⁸⁶ I vložky míru nejsou než přípravami na další válčení. Patočka se uchyluje k mnohoznačné metafoře *moci*, která může znamenat jak energii a fyzickou moc, tak politickou moc, ač metafora jako by tu zastupovala metafyziku. *Moc* prý je, co vládne jedincům, co je mobilizuje k vypětí sil, které je stejně totální a totálně nesmyslné. Vzдор vůči blíže neurčené *moci*, ač zdánlivě marný, se tak stává jediným autenticky lidským postojem. Ideologie disentu – odpor – se tak stává národní filosofií.

Když Patočka hovoří o dvacátém století jako válce, má na mysli století totální mobilizace, které vládnu rozvířené, chaotické síly Noci. Tyto všeovládající chtonicke síly se vysmívají křehkým ostrůvkům Rozumu a jasu, které lidé pracně vytvářejí a které *moc* cynicky a nevyhnutelně ničí. Rozum, civilizace, mír, světlo, to vše je křehký výplod lidského umu. Spontánní skutečnost je válka. Takový je hrůzný svět Sartrových her, zde povýšený na místo poslední skutečnosti. Ne, není to náhoda. Pro Patočku šestého kacířského eseje je skutečnost prostě taková. Všechny představy řádu a světla jsou nanejvýš to, čemu jsme říkali *tenká slupka civilizace*. Pod tou už je jen prvotní chaos.

Opravdu? Není to tak docela jasné. Podobně jako Rádl i Patočka hledal za zmatkem výtvorů lidského

¹⁸⁶ Na okraj, než odepíšeme Patočkův rozbor jako zastaralý, stojí za povšimnutí, že zatímco věk světových válek (či podle S. I. Hayakawy, dějin samých) snad skončil, výchozí metaforou dnešního světového hegemonu zůstává *válka*, ať už *válka proti drogám*, *válka proti zločinu*, *válka proti terorismu* (potažmo *proti darebáckým státům*) – a jejím protějškem zůstává pečlivě podporovaný strach, navzdory výroku prezidenta Roosevelta v prvním inauguračním poselství, „jediné, čeho bychom se měli strachovat, je samotný strach“ – nepojmenovaná, nezdůvodněná, bezdůvodná hrůza.

umu hlubší *řád* přirozeného světa. Když přešel na heideggerovský přístup, nevzdal se tím nutně tohoto hledání. Možná jen došel k závěru, že *řád* je třeba hledat hlouběji než v Husserlově *přirozeném světě*, na úrovni hlubší než kritický rozum. Je třeba jej hledat *jenseits von Gut und Böse*, za dobrem a zlem, snad v tom, co Goethe pojmenoval jako *Reich der Mütter*, říše dávných sudiček, na prvotní úrovni základu bytí. *Řád* je něčím skutečným, jen neskonale hlubším, než si filosofové Dne a Rozumu vůbec dovedli představit.

Pak je tu ještě jiný podtón, který se ozývá zvlášť v závěrečném šestém kacířském eseji. Vyznívá v působivém virtuálním prožitku něčeho, co spisovatelé mezi válkami – rozliční jako armádní kaplan, teolog Paul Tillich, a vojenský důstojník, spisovatel Ernst Jünger – označovali jako *frontový zážitek*. Frontová linie první světové války se stala metaforou naprostého rozpadu všeho řádu, rozdrolením všeho smyslu, paroxysmem tak apokalyptickým, že v něm i samotný život pozbude vsí hodnoty a jen šílený tanec Smrti přetrvává. Na frontě – v předešlé generaci ve Vietnamu, dnes v Iráku a v Afganistánu – už nejsou vítězové a poražení, přítel a nepřítel. Je tu jen naprosté, naprosto nesmyslné ničení, orgie smrti – a nečekaně, paradoxně, právě z té se prý vynoří nový život. Je to život oproštěný ode všech iluzí, otrhaný o cáry naděje, avšak zároveň osvobozený ode vsí zátěže. Když se lidé zachvácení frontovým zážitkem vzdají vsí naděje na život, získají novou sílu. Znovu se zrodí do života, který už se nenechá manipulovat ani nadějí na život, ani strachem ze smrti. Otřesení, ti kdo prošli roztráštěním vsí jistoty, jsou teď svobodní.

Zde Jan Patočka volně čerpá svůj postřeh z Hannah Arendtové a své metafory z Ernsta Jüngera. Z toho vychází hlas, který dokázal oslovit Patočkovy současníky uprostřed nálady banálního zoufalství po sovětské okupaci. Filosoficky poněkud připomíná rané stoiky. I to

byl čas ztracených nadějí. Celá civilizace, celý svět řeckých městských států se hroutil před makedonskými dobyvateli. Nebyla naděje ani na záchranu střepin kultury, kterou bývalo Řecko. Filosofie, které nabízely program, jako Platónova či Aristotelova, už neměly smysl, ostatně stejně jako každé úsilí tváří v tvář vlně osudu. Byla to doba, která požadovala ne program, nýbrž útěchu, jako doba Komenského a Rádlova.

Soumrak bohů je vždy dobou filosofií útěšných, ať už je to filosofie rezignace a stažení ze světa do zahrady Epikurovy nebo úspěšnější filosofie stoiků, kteří hledají zdroj vnitřní síly. Stoik, lhostejný k nepřízni osudu, nachází svou *hlubinu bezpečnosti* sám v sobě. Ve své totožnosti jako *muž a Říman*, jak napsal Marcus Aurelius, může stát pevně uprostřed rozpadu. Stejně tak Komenského poutník, který nachází uprostřed labyrintu světa svůj ráj srdce, svou *hlubinu bezpečnosti*. Podobně Patočkovi *otřesení*, kteří přežili smrt naděje na frontě, doslovně nebo obrazně. Stanuli tváří v tvář své smrtelnosti, vzdali se všech svých pohodlných iluzí a teď dokázali pohledět do tváře čiré Nicotě. Ti nejlépe zastupují stoickou mužnost, k tomu ještě připravenou o vnější oporu Rozumu. Tu už není opory. Zbývá jen Nicota – a pro ty, kdo ji dokážou přijmout, svoboda od všeho strachu. Snad Kiplingova stoická báseň „Když...“, dunící verši jako „Když proti triumfu i ponížení jak proti svůdcům společným jsi kryt“, nejlépe vystihuje závěrečné odstavce Patočkova šestého kacírského eseje.

Ve věku, který si zoufal nad programy, nabídla Patočkova temná představa naprosté totální války jeho současníkům filosofii osobního přežití. Nebyl to sociální program, jaký nabízel Masaryk a požadoval Rádl v letech své síly v *Dějínách filosofie*. Byla to výzva k osobnímu vzdoru. Skutečnost se tu představuje jako *polemos* – Patočka to slovo překládá jako *válka* – jako věčné zápolení s lhostejným kosmem, ve kterém nejsou ani pravidla,

ani záruky. Všechny ideologie, všechny sociální realie se propadly do propasti nesmyslnosti. Zbývá jen několik vyvolených, elita těch, kdo zvítězili zocelení frontovým zážitkem, povznesení nad malichernost každodennosti.¹⁸⁷ Mezi těmi přeskočí jediná jiskra naděje, kterou Patočka označuje jako *solidaritu otrěsených*. Dosáhli údajně vyšší úrovně lidství tím, že se konečně osvobodili z nemilosrdného koloběhu naděje, strachu a smrti. Či že bychom tu měli Nietzscheho *nadčlověka*, údajně další vývojové stadium našeho druhu? Tak či onak, když se ve věku zoufání vzdáme berličky naděje, je to jediný možný další krok – a snad krok ke svobodě.

Když promítneme Patočkovu vzletnou rétoriku ve zpětném pohledu na pozadí Charty 77 a Patočkovy vlastní dramatické smrti, vyzní nesmírně dojemně i působivě. To bylo slovo, jehož tehdy bylo třeba, pro pamětníky je dodnes opojné. Jenže když čas utlumí vzlet citění i rétoriky, je Patočkova představa elity *otrěsených* ve střízlivě šedém světle empirického zkoumání poněkud problematičtější. Patočka snad užíval *frontu* jako metaforu pro zcela jiný druh zápolení, avšak své obrazy čerpal opětovně z válečných střetnutí. Potíž je, že ve skutečnosti ti, kdo prošli hrůzou fronty od první světové války až po oběti traumatu v Iráku, se nestali válkou zocelenými hrdiny. Daleko častěji skončili mezi zmatenými bezdomovci, na okraji přežívání, zaštitěni a zároveň ničení alkoholem a drogami. *Frontkamaraden* z první války i následných bojů obvykle našli alespoň okrajovou solidaritu v paravojenských bojůvkách, které sloužily

¹⁸⁷ Ani v Patočkově, ani v Heideggerovi jsem nikdy nenašel jedinou zmínku o nacistických vyhlazovacích táborech, ač právě ty nejvýrazněji ztotožňují paroxysmus smrti a ničení. Snad je to proto, že lidé, kteří přežili ten hrůzný vír smrti, žili mezi námi a neodpovídali žádné šabloně. V každém případě rozsáhlá vzpomínková literatura o německých koncentračních táborech poskytuje potřebný empirický doplněk k Patočkovým vývodům v šestém kacířském eseji.

nejtemnějším silám doby. Celkově empirická skutečnost nenaznačuje, že by totální šok měl na své oběti šlechtící účinek.

Přesto představa smrtelníků zocelených ztrátou iluzí mohla silně oslovit mysl poslušných občanů rozoranou brázdou sovětské okupace. V letech normalizace všichni, kdo se odmítli podílet na velké šarádě Husákovy režimu, všichni, kdo odmítli drobné kompromisy nezbytné pro nerušené přežívání, prostě všichni, kdo – slovy Svatopluka Karáska – *řekli Dáblovi NE*,¹⁸⁸ se díky Patočkovi mohli vnímat ne jako *vydědenci a ztroskotanci*, nýbrž jako vzdorující zastánci lidské důstojnosti. Mohli najít pocit sounáleženosti mezi lidmi, s nimiž je nepojilo nic než sdílený odpor. Pro ně *vzdor*¹⁸⁹ za každou cenu naplnil stěžejní část úlohy národní filosofie. Poskytl sebeúctu ponižovaným a solidaritu vyloučeným. Ať již z jakéhokoliv důvodu – a těch důvodů bylo mnoho, od záliby v hudbě po politické přesvědčení –, ti všichni našli odvahu a odhodlání *řici Dáblovi NE*. Nebyl to sice příliš podrobný národní program, ale jako osobní psy-

¹⁸⁸ Svatopluk Karásek (nar. 1942) je evangelický farář a folkový zpěvák, v roce 1973 zbavený souhlasu k výkonu farářské činnosti pro netajený odpor k normalizaci, po podpisu Charty 77 vyhoštěný z ČSSR, farář ve Švýcarsku, po Listopadu '89 opět farář v Praze. V sedmdesátých letech podpořil opozici proti tehdejší vládě náboženskými písněmi, z nichž nejznámější je citovaná *Řekni Dáblovi NE, ďábel je podvodník a nikoho nevede správně*. Ta se stala nejen výrazem vzdoru, nýbrž pro mnoho odpůrců režimu programovým prohlášením. O totožnosti Dábla neměli pochyb – což je podle Denise de Rougementa Dáblův druhý trik. Viz jeho odlehčenou, leč moudrou studii *The Devil's Share* (New York, Pantheon Books 1944, zvl. s. 58–82).

¹⁸⁹ Po domácku opisované samizdatové texty Edice Petlice nesly na titulní stránce poznámku Výslovný Zákaz Dalšího Opisování Rukopisu. Až po Listopadu si mnozí z nás uvědomili, že to bylo šibalství Ludvíka Vaculíka: začáteční písmena poznámky jsou V-Z-D-O-R. Nebyl to sice zcela frontový zázitek, ale jiskřil ve veliké temnotě.

chohygiena, která vymývá ponížení a obnovuje osobní integritu, to byl mocný prostředek. A není to přesně to, co jsme po sovětské okupaci nejvíc potřebovali?

Z řady důvodů se zdá, že tomu tak bylo. Disidenti sedmdesátých let, ač sociologicky vzato zdánlivě izolovaná bezmocná hrstka, vpravdě zachraňovali duši a sebeúctu národa. Filosofický rámec, který Patočka nabídl ve svých *Kacířských esejích o filosofii dějin*, nabízel silnou, naléhavě potřebnou psychohygienu v době beznaděje. K vlastní *národní filosofii* však nabízel nanejvýš náznak v představě solidarity otřesených a neprůhledný poetický odstavec na konci šestého kacířského eseje, stejně zhuštěný a šifrovaný jako závěrečný odstavec v esejích *O smysl dneška*. Teprve v dopisech shrnutých do práce *Co jsou Češi?* se Patočka dostal k úkolu zkoumání smyslu české přítomnosti ve střední Evropě, tedy k národní filosofii ve vlastním smyslu.

Patočkovy erudované dopisy mohou čtenáře překvapit. Jsou psané jako osobní vyprávění, ne jako texty k vydání. Pro veřejný náhled zmrazí tištěné slovo osobní tón srdečného člověka, a tak nevyhnutelně zkresluje smysl textu. Není to už Patočka, který nacházel smysl našeho národního bytí v ideálech svobody a sociální spravedlnosti. Čtenář tu naráží na prvky přenesené z *Kacířských esejů*, především důraz na hrdinské činy, které přecházejí z času a dávají mu rozměr dějinnosti. Důraz na úlohu výjimečného jedince – v *Kacířských esejích* to byli *otřesení* – se rozšiřuje na pojem *panského národa*, v Patočkově původně německém textu *Herrenvolk*. Patočka tím má na mysli národ, jehož povědomé předpoklady a hodnoty ztvárňují páni, aristokratická vládnoucí elita, jak tomu bylo v devatenáctém století v Maďarsku či v Polsku (s vyloučením hrdých aristokratů jako Vlad Nabodávač či Alžběta Bathoryová). Češi se mu oproti tomu jeví jako typicky plebejské společenství,

ochuzené o aristokratické vzory – a to pro něho nemá kladný význam lidové demokracie jako pro Masaryka či pro Hannah Arendtovou. České země připravil o velkou část veřejně činné šlechty císařův hněv po Bílé hoře. Zrušení nevolnictví vyneslo do popředí rolníky a dělníky, a tím vytvořilo společenství, v jehož předpokladech a hodnotách se odráží všechna malichernost postupného, zdola budovaného čehosi, co by aristokracie údajně poskytla rázem – sdíleného kódu hodnot a chování.

Když se Patočka obrací k národní filosofii, doplňuje individualistický důraz *Kacířských esejů* důrazem na společenství. Tím již není prostě solidarita otrěsených, nýbrž určitá, hmatatelná *polis*, svatá říše čili *sacrum imperium*. Úvodní částí souboru *Co jsou Češi?* prolíná přesvědčení, že měřítkem velikosti i kulturního potenciálu určitého společenství je jeho státotvornost, přesněji jeho schopnost zahlédnout představu Svaté říše nad *polemos* individuálních zájmů. Kulturní je národ, který dokáže stmelit pouhou etnickou populaci v *polis* – či prostě řečeno, který dokáže vytvořit stát. To je měřítko skutečné velikosti, jejímž protějškem jsou malé, malicherné dějiny zaměřené na malicherné zájmy neméně malicherných lidiček *druhého pohybu*.

Pojetí státu jako *sacrum imperium*, Svaté říše římské německého národa, je opravdu něčím výrazným, ač není zcela jisté, že je to něco výhradně evropského. Člověk je společenská bytost už tím, že k jeho zvláštnostem patří jazykové dorozumívání – a jazyk je společenská záležitost. Lidství vzniká jen ve společenství, a všechna společenství usilují o uznání své svébytnosti a celistvosti. Po celém světě a ve všech dějinách vznikají říše, které si nárokují vyšší oprávnění. V rámci toho či onoho symbolického systému vystupují jako *svaté říše*, říše s vyšším posvěcením. S tím se setkáme po celém světě. Pokud Evropu něco odlišuje, je to postavení jedinců ve společenském celku a vůči němu.

Na to evropská tradice nabízí dvojí odpověď. Jednu z nich sdílí s celým světem. Lidé vždy měli sklon vnímat své společenství jako něco, co přichází z výšin, z *milosti boží* – čili vnímat je jako teokracii. Na společenství takto vnímaném je něco posvátného. Jeví se jako výraz kosmického řádu, zároveň přirozeného a božího. V tom smyslu vnímala římská říše své říšské zákonodárství jako *ius universale*, zákon samotného Rozumu, oproti zákonům jednotlivých seskupení, *ius gentium*, které vyrůstají z místních zvyklostí. Podobně Církev, která se stala nositelkou imperiální tradice po pádu římské říše, se považovala za nadřizenou jednotlivým věřícím. Stát, který posvětila, se podobně nazval Svatou říší římskou německého národa. *Sacrum imperium* zůstalo živou skutečností až do roku 1806, kdy císař František II. vyměnil svůj archaický titul římského císaře za realističtější titul císaře rakouského a stal se z toho titulu Františkem toho jména prvním. Ovšem ještě o sto let později obrazy Panny Marie na bojových standartách rakousko-uherských pluků v první světové válce dosvědčovaly, že myšlenka *svaté říše* přežila její faktický pád.

Jenže k evropské totožnosti patří neméně i druhá tradice, často odsuzovaná jako kacířská, potlačovaná a utlačovaná. Nejednou zmizela jako ponorná řeka, a přesto se znovu a znovu objevovala v různém jazyce mnoha sekt a lidových hnutí. Ta tradice nechápe lidské společenství jako něco ustaveného shora pánem, světským či církevním, nýbrž jako něco, co vyrůstá z vůle k soudálosti jednotlivých věřících či občanů. Tak vznikla Jednota bratrská nebo Francouzská republika, ne z milosti boží či z vůle pána, nýbrž z vůle prostých lidí, z *demos*. V tomto pojetí jsou suverénem sami lidé, kteří vyhledávají a vyjadřují morální zákon a vytvářejí společenství jako svůj společný nástroj k dosažení určitých cílů. Toto pojetí představuje základy demokracie, jakkoliv omezené, v městských státech antické-

ho Řecka. V méně vzdálené minulosti toto pojetí přijala za své reformace, která považovala jednotlivé věřící, ony „dva nebo tři ve jménu mém“, za pravou církev Kristovu. Všechnu církevní nadstavbu se vši její mocí a slávou považovala za nástroj, který věřící, stmelení boží milostí, ustanovují a užívají ve službě boží. Ještě blíže se s tímto pojetím setkáváme ve velkých demokratických revolucích¹⁹⁰ a v jejich přesvědčení, že všechna moc pochází z lidu a svou legitimitu čerpá z lidové podpory. Lidem, kteří čtou evropské dějiny tímto prizmatem, se jako veliký evropský přínos nejeví žádná „svatá říše“, nýbrž demokratická republika. Či řečeno Masarykovým dávno odloženým pojmoslovím, Evropská unie představuje triumf *demokracie* nad *teokracií*.

Ve své *národní filosofii* podle spisu *Co jsou Češi?* Patočka volí spíš teokratické než demokratické pojetí. Klíčem k českým dějinám je mu úsilí českých vládařů o *svatou říši*. Orientačními body jeho výkladu jsou jedinci, jejichž veliké činy směřovaly k založení státu. Patočka uvádí jako příklady drsného válečníka Přemysla Otakara II., který se téměř stal pánem vši střední Evropy. Uvádí dále císaře a krále Karla IV., který toho dosáhl. Vyzdvihuje i Masaryka, navzdory jeho údajnému filosofickému nezdaru, pro jeho veliký čin souboje s mocí habsburské říše a vítězství nad ní s československými legiemi na poli válečném.

¹⁹⁰ Pro vyjasnění: jako *velkou demokratickou revoluci* tu označujeme hluboký kulturní posun na přelomu osmnáctého a devatenáctého století, ve kterém Evropa začíná vnímat členy daného společenství jako svobodné občany, ne jako poddané toho či onoho pána. Tento posun, za který vděčíme z velké části osvícenství, představuje zásadní změnu v tom, co Evropané považovali za zjevné. Jednotlivé politické revoluce, jako francouzská nebo americká, pak už sehrály následky tohoto posunu. Můžeme se tedy stavět kriticky např. k jakobínské fázi Velké francouzské revoluce a přitom stále považovat velkou demokratickou proměnu za kulturně pozitivní vývoj.

Aspoň podle tohoto textu momenty české velikosti byly doby, kdy se Češi vzepřeli jako *Herrenvolk*, momenty selhání jsou ty, kdy se Češi vzdali úsilí o velikost a tak jako za husitských válek se věnovali malicherným doktrinárním dohadům a svým *malým dějinám*, dějinám všedního života. Podle Patočky k těm patřila i doba protestantské reformace, která prý promarnila rezervy, které Karel IV. shromáždil pro velké tažení na Východ, *Drang nach Osten*, ve službách dějinného úkolu přinést kulturu do nekonečných prostor *modravé Rusi*. Vzdát se historického poslání nositelů kultury na Východ pro své domácí půtky – to pro Patočku představovalo základní selhání potenciální české velikosti.

Opravdu zničující selhání v českých dějinách přišlo s Mnichovem. Patočka řeší celou problematiku Mnichovské dohody prizmatem osobní integrity Čechů jako jedinců a jako společenství. Odmítá vzít v potaz jak etnicou, tak zeměpisnou problematiku první republiky či její mezinárodní postavení. V jeho zpětném pohledu osobní integrita je to jediné, oč jde, a osobní selhání to jediné, co vysvětluje. Kdybychom byli bojovali, samozřejmě by se náš mnohonárodní stát rozpadl a my sami bychom za několik dní naprosto prohráli. Zachovali bychom si (prý) svou hrdost, svoji nesehnutou páteř. Protože jsme kapitulovali bez výstřelu, ztratili jsme všechnu sebeúctu. Propásli jsme možnost znovu se prosadit bojem jako *Herrenvolk*. Sami jsme se odsoudili k malicherné průměrnosti pro dohlednou budoucnost. Tak se to jevílo Patočkovi v roce 1975. Kdyby žil ještě dvacet let, nejspíš by došel k závěru, že dějiny mu daly plně za pravdu. Ostatně ani postoj české vlády k velkému dílu krále Jiřího, Evropské unii, příliš nesvědčí velikosti ducha.

Tak jako ti studenti našich dějin, kteří považují *moc* za základní skutečnost, i Patočka přičítá všechnu vinu za rozpad Československa v roce 1938 výhradně prezidentu Benešovi a jeho rozhodnutí přijmout mnichovský

diktát. Nezabývá se dějinami česko-německých vztahů v českých zemích, ani dopadem krize, ani česko-slovenskými vztahy. Neklade ani obvyklou první otázku zahraničních pozorovatelů: Jak mohlo selhání jednoho muže vést ke zhroucení celého systému? Proč armáda neodmítla zjevně neústavní rozkaz vzdát se obrany své země? Byla-li armáda opravdu tak dobře vyzbrojená, tak dobře opevněná a tak vysoce motivovaná k obraně, proč se rozpadla jen proto, že jeden člověk klopýtl? Copak prezident Beneš mohl mít tak ohromný vliv?

Podle Patočky se dějiny točí okolo vynikajících jedinců. V roce 1938 dějiny na moment spočinuly na znavených ramenou jednoho zoufale přetíženého stárnoucího muže. Patočka ho vidí jako slabého a malicherného člověka, věčného diplomata neschopného napřímit se jako člověk ve své integritě. Byl to prý on a jen on – a ovšem naši zrádní spojenci Francie a Anglie –, kdo dovedl národ ke zhroucení, k ohnutí páteře a i k jeho odsouzení k malichernosti, čili k jeho *malým dějinám*. Úloha *zástupné oběti* má v naší kulturní tradici velké zázemí.

To je ovšem vysoce kontroverzní výklad. Byla mezinárodní situace opravdu zcela nerelevantní? Opravdu nezáleželo na nevyřešených národnostních otázkách? Prokázala se osobní integrita Poláků, kteří bojovali, opravdu o poznání silnější a odolnější v poválečných zápasech než integrita Čechů, kteří kapitulovali? A co nesmírné hrdinství těch Čechů, kteří vzdor všemu bojovali, a nebylo jich málo? Otázek je tolik, ač před Patočkovou velikou a dramatickou představou je na nich něco malicherného. Přesto je nesnadné nezaznamenat podkres pod sborem morálního rozhořčení. Možná je ten sbor tak halasný proto, že dokud Beneš je vinen, my vinni nejsme. My jsme jen plnili rozkazy. Ve zpětném pohledu na druhou světovou válku to není zcela nezvyklá výpověď.

Patočkův výklad dějin měl veliký význam pro poměrně malý okruh lidí, kteří se s ním mohli seznámit. Nabízel totiž očistu a obnovu naší národní integrity, alespoň zástupně. Když čteme dějiny z Patočkovy perspektivy osobní sebeúcty založené na hrdinném činu, jeho převyprávění může mít léčivý účinek pro naši pošramocenou duši. Masaryk tu vystupuje jako hrdina boje za nezávislost, ne jako poněkud pedantický učitel. Představa hrdinného vzdoru jako by nabízela vykoupení ze selhání minulosti. Je tu místo pro Jana Palacha,¹⁹¹ který se v naší poklidné všednosti zdá tak nepochopitelný. Patočkova účast na vyhlášení Charty 77 a je-

¹⁹¹ Jméno Jana Palacha je dnes pro mnoho našich současníků opředené závojem mýtu a zapomnění, ač ze šesti mladých lidí, kteří se k němu připojili, byl Palach jediný, kterému se podařilo prorazit zeď vynuceného mlčení. Byl studentem filosofie na Filosofické fakultě Univerzity Karlovy v době, kdy se mladí hrozili nad úslušnou rychlostí, se kterou se starší generace, která se v roce 1968 nadšeně zapřísahávala, že „z cesty, kterou jsme nastoupili, živi nesejdeme“, teď zapojala do normalizačního úsilí. Mladí lidé se snažili vyburcovat normalizované svědomí „dospělých“ dramatickým gestem. Jan Palach zemřel jako živá pochodeň pod Muzeem na Václavském náměstí 16. ledna 1969 na protest proti mlčení normalizované společnosti. Jeho smrt vyvolala mohutnou odezvu, jeho pohřeb se stal manifestací. Na výročí únorového puče vzplanula druhá pochodeň, Jan Zajíč. To už byl režim ve střehu a zprávu se podařilo utlumit. Když se v dubnu upálil Evžen Plocek v Jihlavě, málokdo se o tom dozvěděl. To platí i o třech dalších, Josefu Hlavatém, Miroslavu Malinovi a Blance Nacházellové. „Dospělí“ jako by s povděkem přijímali výmluvy na starost o mladé životy, které jim nabízel režim. Mladí lidé – o protest upálením se jich pokusilo přes dvacet – se smířit odmítali. Patočkova až vášnivá výzva k hrdinnému lidství místo pohodlného přežívání naznačuje, že Patočka tehdejší mladým lidem rozuměl a dovedl je oslovit. Za zmínku ještě stojí zcela zapomenutá poznámka pod čarou dějin: již před Janem Palachem se na protest proti zásahu armád Varšavské smlouvy v září 1968 v Polsku upálil bývalý voják polské Armie krajowej Ryszard Siwiec. Posmrtné vyznamenání mu udělil prezident Václav Havel, který sám podepsal výzvu k podobnému zásahu armád *koalice ochotných*, tentokrát v Iráku.

ho následná smrt po jedenáctihodinovém policejním výslechu dodávají jeho názorům punc opravdovosti. Ručil za ně životem. Malicherné námitky se vždycky najdou, avšak Patočka hovořil ze srdce k srdci těch nejlepších mezi svými spoluobčany v době nejtemnější deprese.

Přesto čtenář, který sám neprožíval dobové vášně, zvláště filosofický čtenář v zahraničí, který narazil nepřipraven, bez výstrahy, na Patočkův šestý kacírský esej a případně na jeho exkursus do národní filosofie v práci *Co jsou Češi?*, by mohl získat dojem, že v zahořklosti nad sovětskou okupací Patočka převzal dramatickou rétoriku a mstivé postoje extrémní pravice v Německu mezi válkami a za druhé republiky u nás. Osobně považují takový výklad za hluboce pomýlený a nespravedlivý, založený na neznalosti Patočkova myšlení a nepochopení jeho situace. Přesto když šestý kacírský esej vyšel poprvé v angličtině jako jediný dostupný text přední osobnosti českého disentu, mnoho čtenářů vidělo v Patočkovi extrémně pravicového dědice Heideggerovy filosofie i politiky. Naštěstí *Co jsou Češi?*, původně *Was sind die Tschechen?*, se svou rétorikou o *Herrenvolk*, jehož posláním je *Drang nach Osten* – i když Patočka to myslel docela jinak –, nebylo ještě známé. I tak český disent, na Západě dosud nekriticky obdivovaný, se stal v očích intelektuálů poněkud podezřelý.

Přesto Patočkovo dílo jako celek hovoří jednoznačně proti takovému výkladu jeho *národní filosofie*. S výjimkou eseje psaného bezprostředně po Mnichovu, „Česká vzdělanost v Evropě“,¹⁹² a několika textů psaných

¹⁹² Patočka, J., „Česká vzdělanost v Evropě“, v: *týž, Svazky úvah a studií*, sv. 6, Praha, V. Petr 1939. Patočka tu poukazuje na povrchnost české vzdělanosti v údobí první republiky a chválu má jen pro tehdejší klerikální pravici, zastávající *morálního řádu* a autoritativního státu.

v podobném ovzduší po sovětské okupaci, Patočka si ce sdílel Rádlovu konzervativní orientaci, avšak zůstal zastáncem demokracie a kantovského pojetí lidských práv. Jeho posledním velikým činem bylo vystoupení na podporu občanských práv ve jménu Charty 77, spolu s osobnostmi tak rozdílnými jako bývalý komunistický ministr zahraničí Jiří Hájek a budoucí prezident Václav Havel. Událostmi Charty už jsme se zabývali. Zde však jde o to, že ať Patočka vyzněl sebeheideggerovštěji v hořkých, beznadějných letech mezi sovětskou okupací a Helsinskými dohodami, v textech okolo Charty 77 zní docela jinak. Není tu ani náznak temné rétoriky *Kacířských esejí* a *Co jsou Češi?* Ve svém vrcholném činu, kterým přetváří rozkolísaný čas na souvislé dějiny, se Patočka vrací ke Kantovu osvícenskému humanismu a hovoří jazykem kritického rozumu a lidských práv. Postoj Charty 77 se jasně hlásí k odkazu české humanistické demokracie, jak ji známe z Masaryka a z Patočkových textů z konce šedesátých let.

Některým kritikům se Patočka jeví jako rozpolcená osobnost. Na jedné straně je tu Patočka Dne, Patočka rozumu, světla naděje a příslibu a také dějin, kterým dává demokratická naděje smysl. Druhou osobností prý je Patočka Noci, který vystoupí do popředí jako Mr. Hyde, když se naděje dr. Jekylla (či Masaryka) hroutí pod chaotickou záplavou Noci. Není to nahodilý výklad. Když jsem začínal číst, co tehdy bylo v zahraničí dostupné z Patočkových textů, i mně se to tak jevilo. V Patočkově pozůstalosti skutečně je rozpor, i když zdaleka ne tak dramatický jako mezi metaforami Patočky Dne a Patočky Noci. Přesto takový rozpolcený výklad připadá až groteskní každému, kdo Patočku znal či se podrobně zamyslel nad jeho prací.

Jistě, mezi celkovým tónem Patočkových textů z dob naděje a z dob beznaděje je zjevný rozdíl. Jsou však i důvody pro méně násilný výklad. Řekněme, že je jen

jeden Patočka, avšak dva druhy filosofie, z nichž každá odpovídá jiným požadavkům jiného historického období. Jednou je filosofie, jak ji Emanuel Rádl popisuje v úvodní kapitole prvního dílu *Dějiny filosofie*, filosofie jako program sociální praxe, jako projekt činného potýkání s problematickou situací. Ta odpovídá údobím, kdy lidé mohou jednat a ovlivnit svůj úděl svým jednáním. To jsou zároveň období, kdy si lidé mohou namlouvat, že jsou pány svého osudu, jak to činí anglický veršotepec William Ernest Henley v básni „Invictus“: „Jsem pánem svého osudu, své duše kapitán.“¹⁹³ V takových obdobích je namíště programová filosofie – a Patočkova programová filosofie je vytrvale demokratická, celkově v duchu T. G. Masaryka.

Jsou i jiná období, kdy naděje umírá a nic už nemá smysl. Takové období vystihuje Patočka v šestém kacírském eseji. K takovým obdobím patří týdny po Mnichově či léta po sovětské okupaci. V takových dobách je každá akce marná a žádný program nemá smysl. Snad to je, co zahlédl Emanuel Rádl v posledních měsících před smrtí. Takové doby vyžadují útěšnou filosofii, která nabízí lidským jedincům osobní integritu v době společenského rozpadu. Taková filosofie může jít cestou usmíření, konečného vyznání věřícího: *Buď vůle Tvá*. Může jít také cestou trpkého vzdoru, který by byl marný a sebeničivý jako program, avšak právě jako vzdor se stává zdrojem paradoxního usmíření. V sedmdesá-

¹⁹³ Dnes zapomenutý William Ernest Henley (1848–1903) byl pěvcem věku, který oslavoval sobectví jako sílu a zákon džungle jako svobodu. Jeho básně jsou jedním z hlavních zdrojů klíše viktoriánského věku, např. okřídlené „my head is bloody but unbowed“ – „hlava má, byť krví ztřísněná, buď nesehnutá“. Henley složil řadu básní ve stejném duchu, který vyznačuje zde citovaná báseň „Invictus“, začleněná do všech sborníků anglické poezie. Zde cituji podle paměti ověřené v práci Louise Untermyera *Modern British Verse* (New York, Harcourt, Brace 1950, s. 53). Henley spáchal sebevraždu v roce 1903.

tých letech, kdy režim lámal lidi s hrůznou lehkostí, Patočkova filosofie naděje z beznaděje pomáhala podpořit odhodlání jeho bližních. Masaryk dal svým spoluobčanům národní filosofii, která odpovídala dobám naděje a činu. Patočka jim dal filosofii, která se odvážně vypořádávala s potřebami doby zoufalství. Zachováme si celistvost ducha, zachováme si sebeúctu tím, že se vzdáme všech útěšných iluzí, že se vzdáme naděje a odmítneme přistoupit na to, co nemůžeme přijmout. *Say NO to the Devil, say NO! Řekni ďáblovi NE!*

Co víc je třeba říct? A co víc se vůbec dá říct?

Osmá kapitola

Šedé *NIC* a zelený horizont

Say NO to the Devil, say NO! Řekni Dáblovi NE! Charta 77 ve svém skvostném vzdoru představovala moment hodný Goethova Fausta. Nebylo co dodat, snad jen *Verweile doch, du bist so schön!*¹⁹² Pochopitelně zářný moment nesečkal, i když po dvanáct dalších let se mohlo zdát, že režim úspěšně zmrazil čas. Přesto boží mlýny mlely pomalu dál a 17. listopadu 1989 nadešel konec. Na Václavském náměstí nadšený dav cinkal klíči. Václav Havel k němu promluvil z balkonu slavného nakladatelství Melantrich, ve dnech únorového puče poslední bašty *Svobodného slova*. *Už je to tady!* Měli jsme jen matnou představu o tom, co ono *to* bude, ale nadšeně jsme volali: *Už je to tady!* A bylo. Stačilo šest neskutečných dní, aby se sovětské impérium v Československu rozpadlo. Komunisté utekli od moci jako kluci od rozbitého okna. A najednou už nebyl žádný Dábel a bylo třeba tolik, tolik toho říct a udělat. *Říci Dáblovi ne*, byť gesto bohulibé, už nepostačovalo jako program.

¹⁹² *Posečkej, vždyť jsi tak krásný!* Goethe, J. W., *Faust*, Praha, Academia 2005, první část, dějství V, řádka 1700. Podle své úmluvy s Dáblem prohraje Faust svou duši, pokud se těmito slovy pokusí podržet daný okamžik v toku času. Pochopitelně Faust podlehne pokušení zmrazené dokonalosti. Přesto unikne prokletí, protože Goethův Bůh prohlásí: *Wer immer streben sich bemüht den können wir erlösen*. Toho, kdo neustává usilovat, můžeme zachránit. (*Faust*, druhá část, řádky 11 936–11 937) Zdá se, že Goethův Bůh považuje činnost za důležitější než výsledek. Ostatně ti nejstarší pamětníci pamtují, že už Eduard Bernstein hodnotil sociální demokracii legendárními slovy „Hnutí je vše, cíl není nic“.

Ve filosofickém čase byla změna ovšem daleko pozvolnější. Když jsme to prožívali, bezprostředně či z exilového odstupu, sotva jsme ji zaznamenali. Teprve když čas utlumil vášně, začínáme si ve zpětném pohledu uvědomovat, že drolení revolučního nadšení nastalo již bezprostředně po paroxysmu proletářských vášní v Únoru 1948. Učebnice dějepisu vtěsnávají tehdejší skutečnost do šablon, jednou takových, podruhé jiných – a každý den je všechno jinak. Přesto čerstvě nalakovanou nejnovější *PRAVDOU* občas problesknou jiné vzpomínky. Třeba na první měsíce po Únoru, s uvědoměním, že tak si to ani mnozí komunisté nepředstavovali. Staří lidé se svěří se vzpomínkou, jak revoluční nadšení vyšumělo Stalinovou smrtí v roce 1953. Zbyli jen lidé, z velké části lhostejní, ideologicky vyčerpaní. Vzpomínají, že s výjimkou hrstky fanatiků prožívali následná léta podle všeho podobně, jako věřící *podobojí* za pobělohorské normalizace. Vítězové zas úspěšně vytlačili dávnou víru svých poddaných, avšak nedokázali v nich vzbudit nadšení pro víru novou. Když pak dvanáct let po Únoru nátlak postupně polevoval, ti, kdo v prvních letech poslušně předstírali nadšení, se stáhli stále víc do soukromých životů. Uvolnění a Československé jaro na konci šedesátých let vyvolalo přechodnou naději, že se Čechům přece jen podaří nasadit místnímu „socialismu“ lidskou tvář, ač bez dlouhodobého dopadu. Vždyť doznání, že dosavadní tvář jejich „socialismu“ byla nelidská, zpochybňovalo celou revoluční víru.

Vzpomínky těch, kdo po okupaci odcházeli, a těch, kdo zůstali v Československu, se vcelku shodují. I naděje na *lidskou tvář socialismu* vzala zasvě v srpnu 1968 se sovětskou agresí. Agonie sovětské okupace měla podle všech ukazatelů podobný dopad jako kdysi Mnichovská dohoda. Mnoho věřících po ní nezbylo. Bylo ovšem dost a dost kariérních komunistů, kteří se rozhodli využít situace k osobnímu prospěchu. Opakovali požadovaná

hesla a často ani neskrývali svůj cynický pohled – ač čím méně věřící, tím byli často dogmatictější. Ovšem sovětské tanky jistily víru, aspoň tak, jak to tanky mohou. Většina obyvatel to vzala na vědomí. Pokud se nerozhodli sehrát ideologickou frašku, snažili se žít co možná normálně, věnovat se zahrádkám, chalupaření a postupně svým udýchaným „trabíkům“ a „embéčkům“. Časem začali uznávat i určité praktické přednosti systému, ač ne natolik, aby tím obnovili svou někdejší nadšenou víru či si vytvořili novou. Dnes, po třiceti letech, mnozí lidé dosvědčují, že až na výkřik Charty 77 skoro žádné náznaky nesouhlasu nenarušily jednotvárnou únavu posledních dvaceti komunistických let.

Československá společnost na konci komunistické a na počátku nekapitalistické epochy naléhavě potřebovala projít zásadním posunem paradigmatu. Paradigma „reálného socialismu“ podle stříhu studené války ztratilo veškerou výkladovou schopnost, ale nové, demokratické paradigma se nevynořovalo ani v náznaku a příslibu. Na to bylo černobílé blokové myšlení studené války příliš hluboce vžitě. Místo obtížného zkoumání národní totožnosti lidé dali přednost pohodlnému prodloužení navyklého prostoduchého paradigmatu boje mezi neposkvrněným, čirým Dobrem a agenty prostého Zla, dobře známým z let studené války. Stačilo je prostě postavit na hlavu, jako to Marx udělal s Hegelem. S pádem sovětského impéria nepropuklo demokratické myšlení ani u nás. Jen všechno sovětské a ruské se přesunulo do kategorie *ZLA*, včetně řady dobrých filmů a ruské klasiky podle hesla „*Oněgin byl Rusák!*“ Všechno americké se podobně přesunulo do kategorie *DOBRA*, tentokrát poněkud nepravděpodobně, včetně černé limonády, kečupu a Ronalda Reagana.

Snad právě proto se po vyšumění sametové revoluce ministerskému předsedovi Václavu Klausovi tak snadno podařilo přesvědčit voliče, že nejnaléhavějším úko-

lem nového věku není budovat demokracii se sociálním svědomím, nýbrž „privatizovat“, převést náš společný majetek spravovaný státem, do soukromých rukou, lhostejno do čích či jak. Zkušenost se sovětským „realsocialismem“ jako by z našeho povědomí úplně vymazala všechnu zkušenost s kapitalismem. O třetí cestě, zcela odlišné skandinávské zkušenosti se socialismem, jsme raději nemluvili. Chtěli jsme jen rychle zbohatnout. Tak tři roky po pádu komunismu nám tehdy nově zvolená vláda mohla ohlásit, že máme novou národní filosofii, *budování demokratického kapitalismu*. Nikdo se ani nepozastavil nad otázkou, jestli mezi demokracií, tedy vládou všech, a systémem, který vkládá nesmírnou ekonomickou moc do rukou hrstky průbojných jedinců – není přímo do jakýchsi rukou neviditelných –, není zásadní protimluv.

Zatímco se Československo tiše hroutilo a bralo s sebou i opěvovanou *sametovou revoluci*, Karel Kosík, o němž již byla řeč, připravil referát pro konferenci o Masarykově představě československé státnosti v Hodoníně.¹⁹³ Referát byl klasický Kosík – úderná rétorika a stylisticky brilantní kritika našich milovaných truismů, avšak tentokrát nezvykle chudá na představivost, jako by už nebylo co říct. Na to ostatně poukázal i Kosík v okrajové poznámce, která byla možná nejdůležitějším přínosem celého referátu. Poukázal, že jsme opětovně určili svoji totožnost tím, že jsme si našli nějakou hrozbu, proti které jsme se mohli vymezovat. Ano, nejnověji to bylo *řikáním Ďáblovi NE*. Jenže teď studená válka skončila a neohrožuje nás už *nic*. Či přesněji, ohrožuje nás doslova a do písmene právě *NIC*, rozšklebené zející *NIC*. Velikou hrozbou dneška – a ani ne něčím tak

¹⁹³ Kosík, K., „Třetí Mnichov?“ v: Opat, J. et al., *Masarykova idea československé státnosti ve světle kritiky dějin*, Praha, Ústav T. G. Masaryka 1993, s. 130–141.

určitým, jako je hrozba, jen stálou přítomností, která nás tlačí ze všech stran – je *NIC*, nesmyslné *NIC*, které zaplavuje mysl a prostor kdysi vyplňované smysluplnou činností. *NIC* je tím, co nás ohrožuje, když nás prostoupí konzumní horečka až do morku kostí. *NIC* proč žít, *NIC* čemu věřit, tolik jídla a *NIC*, co by živilo srdce a mysl. *NIC*. Zbývá jen koloběh rození, plození a mření, který Patočka kdysi označil jako druhý, pouze animální lidský pohyb. Dnes není o nic méně *pouhý* jen proto, že je nepředstavitelně bohatší, než se nám kdysi mohlo zdát. Budoucnost, jejíž úšklebek na nás zírá z americké reklamy, má při pohledu zblízka místo lidské tváře masku výsměvného zírajícího *NIC*. Prosperita tak naplňuje životy a mysl prázdnotou, že nezbývá místa pro *NIC* jiného.

V Kosíkově referátu to byla okrajová poznámka, kterou nerozvedl ani natolik, jako my zde. Nebylo toho třeba. Národní filosofie omezená na odmítání, na *říkání* *Ďáblu NE*, se nám vysmívá prázdnotou, když *Ďábel* přestane existovat. Či když na *Ďábla* přestaneme věřit, což by mohlo být totéž. Sametová revoluce, která vyrůstala z postoje vzdoru vůči něčemu, co Patočka a po něm Havel označovali neurčitě jako *MOC*, se nutně zhroutila spolu s *mocí*, když vzdorovat už nestačilo. Bylo třeba moc nahradit občanskou vůlí k účasti na věcech veřejných, rozhodovat a přijímat odpovědnost. Někteří disidenti, kteří doslova zachránili naše duše svým vzdorným *NE!*, vytvořili první postkomunistickou vládu s otázkou: *Když ne my, tak kdo?*, jako by jedinou jinou možností byl *Ďábel*. Po dvou letech vládní odpovědnosti si vysloužili drtivou volební porážku.¹⁹⁴

¹⁹⁴ Abychom nekrivdili sametové revoluci, ačkoliv jako celek snad selhala, protože nedokázala nabídnout jiný program než odmítání *Ďábla*, představovala také údobí velikého osvobození a velikých výkonů v jednotlivých úsecích činnosti. Nejpozoruhodněji Ivan Dej-

V úřadě je nahradila jednobarevně šedá vláda, posedlá myšlenkou přesunu společného majetku z veřejné správy do soukromých rukou. Ministerský předseda Václav Klaus to označil jako budování demokracie *bez přítulstků* – a Václav Havel z ústraní své převážně symbolické funkce prezidenta to bolestně rozpoznal jako *mafian-ský kapitalismus*. NIC si nasadilo masku blahobytu a naplnilo kulturní a filosofickou prázdnotu našich životů směsným odpadem nadspotřební civilizace. Masaryk kdysi obvinil Marxe a Engelse, že předkládají představu světa jako gigantické továrny, věnované bezezbytku stálému stupňování výroby a spotřeby.¹⁹⁵ Čeští učedníci Margaret Thatcherové a Ronalda Reagana – a z druhé ruky Friedricha von Hayeka a Adama Smithe – sehráli Marxův scénář.

Stali jsme se opravdu zemí, kde jde o peníze až na prvním místě, jak pravil novodobý klasik? Pokud by platila jeho slova, platila by i slova Karla Kosíka – nezbyvá nic, čemu věřit, oč usilovat, čemu zasvětit život. Po zhroutení našich *velkých příběhů*, které kdysi dávaly smysl

mal (1946–2008) v úloze ministra životního prostředí české části federalizovaného Československa posílal ochotnému parlamentu jeden zákon za druhým v rychlém sledu. Když se po dvou sametových letech země vrátila k dlouho zažitým praktikám, měla její česká část úplnou sadu ekologických zákonů na evropské úrovni. V oblasti své kompetence měl Dejmál jasný program. Bohužel ti, kdo se měli potýkat s obecnými problémy, zvláště s řešením národnostní otázky mezi Čechy a Slováky, neměli jiný program než říkat *Ďáblovi NE*, pokud se nějaký Ďábel ještě našel. Jedním z následků byl rozpad naší společné republiky na Česko a Slovensko zcela podle scénáře rozpadu Rakouska-Uherska.

¹⁹⁵ Masaryk vyčítá Marxovi, že chápe drinu jako samoučelnou, ne jako výraz lidského žití, a označuje Marxovo pojetí práce jako aristokratické, nedemokratické. Tento námět rozvádí na několika místech *Otázky sociální* (Praha, Čin 1947, např. s. 407–408 a další). V jeho myšlení není práce ani trestem (Patočka), ani tím, co šlechtí, nýbrž něčím přirozeným jako žití samotné.

bouřlivému toku lidského žití a bytí, zbývají jen vyhořelí lidé na hraně mezi nesmyslným blahobytem a hrozcí krizí.

Tu opouštíme důvěrně známou českou scénu a dostáváme se k otázkám celoevropským. Jevišťem našich dějin se znovu stává Evropa a svět. Po sto obrozeneckých let se mohlo zdát, že se naše dějiny odehrávají jen uvnitř hraničních hvozdů Království českého, pod ochranou a nadvládou sveřepě uzavřeného habsburského mocnářství. V dějinách to byla výjimka, uměle prodloužená studenou válkou. Pravidlem našich dějin byla otevřenost, a dnes zase je. Také zhroucení našeho velkého příběhu není českou zvláštností. Prošel a prochází jí celý svět evropského dědictví. V různých zemích se mohou lišit podrobnosti, avšak scénář zhroucení našeho *velkého příběhu* je společný. My všichni, lidé evropského dědictví, jsme vybojovali apokalyptickou válku, byť na různých stranách. Prožili jsme půl století velkých nadějí, byť zas velmi odlišně pojímaných. Dožili jsme se jejich vyvrcholení, či podle S. I. Hayakawy dokonce dovršení dějin. Čtyřicet let jsme očekávali, že teď se před námi konečně rozprostře něco jako království nebeské, úplné životní naplnění. *Přece už je to tady!* Místo naplnění prožívá celý evropský svět v různých obměnách cosi mezi zklamáním a strachem z neznáma. Přežili jsme úprk čtyř jezdců z apokalypsy, avšak místo triumfu tušíme v prázdnotě pátého jezdce – a *pátý jezdec je strach*.¹⁹⁶

Tentokrát to není strach z určitého ohrožení, jaké za mého dětství představovalo Hitlerovo Německo, pak

¹⁹⁶ Za metaforu pátého jezdce vděčím dávnému filmu Zbyňka Brynycha, *A pátý jezdec je strach*, z roku 1965, který zkoumá dopad strachu na nájemníky pražského domu, jež gestapo podezírá z přítomnosti raněného odbojáře. Film není dobový – Židé nenosí hvězdy, pod Letnou vede tunel –, nýbrž nadčasový a nově aktuální ve věku ovládaném strachem.

v poválečných letech Stalinův Sovětský svaz. Dnes si hrozby vymýšlíme či vytváříme. Horory a apokalyptické příběhy všech stříhů jsou nejoblíbenějším druhem zábavy. Katastrofy parolodí, letadel, věžových domů, přírodních pohrom, střety světů či alespoň civilizací, darebácké státy, které vzdor okrajové důležitosti prý hrůzně ohrožují nejmocnější a nejbohatší velmoc světa – výčet nebere konce. Vezmeme za vděk i tou nejnepravděpodobnější hrozbou, nejnověji mexickou mutací naší sezónní chřipky, jen abychom mohli nasadit určitou tvář svému pátému jezdcí, strachu pod povrchem, strachu beze jména, strachu jako ladění všeho našeho bytí. Podpovrchový strach, kterým se necháváme manipulovat, nemá jméno, nemá tvář. Je to strach lidí, kteří necítí pevnou půdu pod nohama ani pevné vědomí v sobě, strach lidí vyhořelých.

Co vlastně vyhořelo v požáru válek dvacátého století, a nejen v nás Česích, dědicích předlistopadových nadějí a polistopadových zklamání, nýbrž v nás Evropanech, lidech evropského dědictví?

Když se rozhlédneme za hranice, zdá se, že vyhořela jistota smyslu života – i když to už začíná být metafora tak dýmová, že hraničí s kouřovou clonou. Přesto vyjadřuje něco zcela konkrétního. V požáru válek vyhořela především naše schopnost orientovat se ve světě. Můžeme to považovat za osvobození, nebo za ochuzení, leč tak či onak jsme ztratili určitou samozřejmost, kterou v našich životech představoval sdílený *velký příběh*. Zdával se nám tak samozřejmý, že byl až nudný ... až najednou už *nebyl*.

Náš *velký příběh* vycházel původně z křesťanství. Kdy si za něj ručila prožívaná skutečnost osobní víry. Vyprávěl o spořádaném světě, jemuž je možné rozumět a alespoň rámcově důvěřovat. Svět podle něj není náhodný ani nahodilý. Život i dějiny prý představují děj, který se odvíjí od stvoření k poslednímu soudu. Ani lidská čin-

nost není nesmyslná. S pomocí boží může člověk žít podle božího plánu, takže jeho život je cestou k určitému životnímu naplnění, označovanému mnohovýznamným slovem *spása*. Ovšem jak ostatně i prožívaná skutečnost naznačuje, z perspektivy tohoto příběhu se člověk odchýlil od svého poslání. Pohyb, do kterého zabředl, by ho zavedl až ke zničení sebe i druhých a k celkově zaslouženému zatracení. Zachraňuje ho jen to, že do jeho příběhu zasáhl Bůh. Poslal mu Spasitele, který mu nabízí návrat na cestu spásy. Na konci věků přijde znovu, „soudit živých i mrtvých“, tedy s konečnou platností rozlišit dobro a zlo. Do té doby – středověký výraz pro to zněl *pro statu isto*, v tomto stávajícím stavu – dává životu smysl úsilí konat dobro a čelit zlu v důvěře, že o konečném vítězství Dobra bylo již rozhodnuto.

Takový byl v kostce velký příběh, který vyrůstal ze skutečnosti, jak ji lidé prožívali – i z přání, jak by ji prožívat chtěli. Zdaleka ne všichni Evropané mu vědomě věřili, avšak všichni jej předpokládali, ať ve víře či ve vzpouře proti ní. Prostě *byl*. Dnes je tento příběh pro většinu Evropanů – a určitě Čechů – nedostupně skrytý pod nánosy tendenčních výkladů, neznalosti a také prostě nezájmu. Život prý je jinde. Můžeme to konstatovat se zadostiučiněním nebo s úlevou, můžeme toho litovat, avšak těžko můžeme někoho přesvědčovat, že by ho náš starý *velký příběh* měl zajímat, nebo mu vyčítat jeho nezájem. I tak to prostě je, i taková je skutečnost.

Ta ovšem má své následky. Po staletí lidé evropského dědictví, křesťané, ale s obměnami také židé a muslimové, rámovali zdánlivou nesmyslnost jednotlivých počinů a událostí přijetím či odmítáním určitého sdíleného příběhu. O přesný výklad vedli spory, většinou malicherné, vždy úporné, nejednou krvavé – vždyť jde o věčnou spásu! Přesto si země evropského dědictví podržely určitý orientační bod, že lidské konání je v posledním soudu třeba posuzovat *sub specie aeternitatis*, ne náhodou či

výhodou, nýbrž nadčasovými hodnotami věčnosti, úcty a lásky. Neméně důležitý byl i společný význam tohoto příběhu jako rámce pro uspořádání věcí veřejných. I v těch není poslední instancí moc a vůle, nýbrž hodnoty pravdy a dobra. Svou nadčasovostí chránila svět evropského dědictví důvěra v platnost *velkého příběhu* před hrůzou ze smrti, před strachem z provinění i před vyprázdněním nesmyslnosti.¹⁹⁷

Právě tato důvěra vyhořela v požárech válek náboženských i ideologických. Ne ovšem naráz, v tom či onom okamžiku, třeba v desátém roce třicetileté války či ve třetím roce první války světové. Je to proces, který bychom mohli vysledovat již od posledních staletí středověku. Emanuel Rádl ve své *Útěše z filosofie* přičítá vinu aroganci renesančního a osvícenského rozumu, který prý znesvětil závoj posvátna nad mystériem víry všedností vědeckého výkladu. Mnoho tradičních teologů by s ním souhlasilo. Teologové náboženské reformace by spíš vinili (římsko)katolickou církev, která se podle nich tak propojila se světskou mocí a světským bohatstvím, že její náboženská zvěst pozbyla věruhodnosti. Lidé demokratické revoluce, která opětovně musela vybojovávat právo každého na lidství proti tradici posvěcené církvi, by to chápala jako osvobození, triumf rozumu nad tmářstvím. Dnes by se většina historiků nejspíš shodla, že víra vykřvácela na bojištích náboženských válek společnou vinou králů katolických i evangelických. Víra se podle tohoto výkladu propojila se světskou mocí již za dob císaře Theodosia¹⁹⁸ a jen jednoznačné oddělení víry od moci ji může vykoupit. Sekularizace státu, které řa-

¹⁹⁷ Tento námět rozpracoval Paul Tillich v již zmiňované knize *The Courage to Be*.

¹⁹⁸ Římský císař Flavius Theodosius (379–395) v roce 391 zakázal všechny pohanské kulty, a tak definitivně zakotvil křesťanství jako státní víru říše. Tím vrcholil propojení víry a moci, které začalo již

da církví vzdorovala ze všech sil, by pak nepředstavovala odvrát od Boha, nýbrž osvobození a očistu víry od zatížení světskou mocí a bohatstvím.

Na každém vysvětlení je nejspíš něco pravdy, jenže výsledek to nemění. Do novověku vstupuje Evropa sice bez pout, avšak zároveň bez opory velkého příběhu o Bohu, člověku a světu, a tak bez základní životní orientace. Jenže ve zmatku, bez určité hodnotové orientace – bez onoho *globálního smyslu* – mohou lidé jen přežívat na úrovni Patočkova druhého pohybu rození, plození, mření. Nemohou žít plně lidské životy bez představy smyslu. Život se naplňuje teprve tehdy, když jej člověk prožívá s vědomím smyslu, který přesahuje potřeby onoho rození, plození a mření. Člověk potřebuje orientaci, velký příběh. Nepochází snad ona nepochopitelná ochota Evropanů vraždit jeden druhého ve sporech o politické, ekonomické nebo náboženské vyznání z toho, že ve svých vyznáních hledali ne jen nosnou kulturní, sociologickou či religionistickou teorii, nýbrž něco daleko náročnějšího, *mysl života*? Vždyť strach a zloba propukají obvykle tam, kde člověk cítí, že tomu či onomu nároku nemůže dostát. Bez základní životní orientace, obrazně řečeno, *je toho na mě prostě moc*, jak

výnosem milánským, kterým císař Konstantin (303–337) v roce 313 zaručil plnou svobodu víry křesťanům, krutě pronásledovaným ještě roku 303 za císaře Diokleciána (284–305). Ironií osudu již v následujícím století se římská říše účinně zhroutil a zachráncem civilizace se stal papež Řehoř I. Veliký (papežem 490–504), pod jehož vedením církev do velké míry převzala řadu úkolů zanedbaných státem, ne z touhy po moci, nýbrž z nezbytnosti. Ovšem vedlejším účinkem bylo pojetí Církve jako mocenské struktury, jakéhosi duchovního státu, oproti prvotnímu pojetí církve jako společenství věřících. Snad nejspolehlivější přehled poskytuje až úzkostlivě nestranné celoživotní dílo amerického historika slovenského původu Jaroslava Pelikana z Yaleovy univerzity *The Christian Tradition: a History of the Development of Doctrine* (5 svazků, Chicago, University of Chicago Press 1975–1991).

obvykle říkáme, když na nás život klade nároky nad naše síly – třeba žít a jednat cílevědomě a jistě, když nemáme ponětí, jaký to má všechno smysl. Novověk od věku revolucí a od dob osvícenství bychom stejně dobře mohli považovat v jeho úsilí za *věk hledání smyslu* – a v jeho výsledku za *věk ideologií*.

I to vyžaduje rozhled širší než naše dějiny a naše zem. U nás mělo vyšumění křesťanského příběhu svoji svěráznou podobu. Jeho bezprostřední příčinou bylo znevážení víry postoji a postupy Církve ve čtrnáctém století, pak v násilném potlačení spontánní víry a stejně násilném prosazení víry nové v sedmnáctém. Jenže k podobnému znevážení křesťanského velkého příběhu dochází tak či onak po celé Evropě. Vymírá znehodnocená víra, avšak nemění se potřeba věřit, potřeba životní orientace.

Evropský novověk nemůžeme prostě odepsat s Rádlem jako věk odvratu od víry. Je to také věk usilovného hledání víry na spáleništi víry vyhořelé. Evropané neoslavovali ztrátu víry výbuchem čirého zla a morálního rozkladu. Naopak, usilovně hledali náhradu za víru zneváženou propojením s mocí. Nehledali náhradní velký příběh v tom, co bylo v evropském kulturním dědictví prohnílé a zlé, jak to popisují mravokárci všech zabarveních. Hledali ji v tom, co bylo v evropském dědictví nejčistší a nejlepší – v lásce k rodné zemi a řeči, v touze po sociální spravedlnosti, ve vůli k víře v Boha. Zlo novověku nebylo dílem těch či oněch *agentů zla*, které bychom mohli vyčlenit a zničit a tak vytvořit svět prostý zla. Tak si to představovali válečníci studené války. Jenže to bylo jinak. Zlo novověku bylo skutečně tragické v klasickém smyslu. Vznikalo z úsilí lidí dobré vůle o to, co bylo v evropském kulturním dědictví nejlepší. Novověké zlo, jako naposled všechno zlo, je perverzí Dobra.

Vždyť ideál *vlastenectví*, tedy lásky k rodné zemi a k mateřské řeči, ochota čerpat z jejich dědictví a při-

spívat k němu, ty představují jeden z nejčistších, nejlepších pohybů našeho lidství, naší *humanitas*. Představují *přijetí inkarnace*, přijetí vtělení, ač vtělení je vždy riziková záležitost. Ostatně v křesťanském příběhu si to Bůh vyzkoušel na vlastní kůži, s tvrdými následky. Je vždycky snazší zachovat si celou škálu neurčených možností než se zavázat k určité skutečnosti. To platí v rozhodování o smyslu života stejně jako při výběru životního partnera či v rozhodování ve volbách. Je snazší zůstat „nevtělený“, třeba svobodný agnostický nestraník – či ve filosofii ironický komentátor. Přijmout vtělení, přihlásit se k něčemu určitému, znamená stát se zranitelným. To si velmi jasně uvědomovali stoikové. Čím víc miluji, čím víc vstupuji do světa jako někdo určitý, ne jen jako nevázaná, nezávazná svoboda, tím víc mohu bolestně ztratit. Nemiluj své dítě, víš přece, že může umřít, a z lásky se stane úměrná bolest, doporučuje Epiktétos. Stačí odmítnout vtělení v zemi, řeči, lásce, víře, a staneš se nezranitelný.¹⁹⁹

Jenže zůstat nezávazně neurčený znamená zůstat neuskutečněný, stát mimo život a jen okrajově přežívat. Teprve vtělením se člověk stává skutečným, tedy naplňuje možnost lidství. Nemůže být člověkem obecně, potřebuje být mužem či ženou. Nemůže hovořit obecně, potřebuje hovořit určitým jazykem i s jeho kulturním dědictvím. Odvaha milovat svoji zemi i řeč, ztotožnit se s určitým společenstvím, to je snad nejzákladnější odvaha lidské skutečnosti. Když se Evropané na ideovém pohorelci po křesťanském velkém příběhu opřeli

¹⁹⁹ Novodobou obměnu tohoto stoického vyznání poskytuje Rudyard Kipling v básni „If...“, kterou údajně míval T. G. Masaryk pod sklem svého pracovního stolu a skauti s oblibou recitují u táboráků: „If you can meet with Triumph and Disaster and treat those two imposters just the same...“ Otokar Fischer překládá: „...když proti triumfu i proti ponížení jak proti svůdcům společným jsi kryt...“ [<http://johannesville.net/kipling-06-když?page=2>]

o „vlastenectví“, tedy o lásku k zemi, řeči, tradici, obraceli se k něčemu zásadně lidskému a lidsky čistému a krásnému. Příběh *Zapadlých vlastenců* může být čirá romantika a dnes až kýč, přesto vystihuje něco dobrého a krásného.

Tento obrat k vlastenectví – či tehdejší mluvou, *vlastenství* – můžeme ovšem oprávněně hodnotit již citovanými slovy Karla Skalického, že *Evropané opustili Boha a začali se klanět národu*. I to je svým způsobem pravda. Sám bych řekl, že Evropané Boha neopustili, nýbrž ztratili, když si Církev Boha zprivatizovala do soukromého vlastnictví, avšak to nemění následek, klanění se národu. V úzkosti rozpadu odvěké jistoty hledali oporu v něčem dobrém, v lásce k zemi a řeči, jenže nedokázali udělat to skromně, s klidnou důvěrou. V Evropě bylo vlastenectví od svých prvopočátků na konci středověku křečovitě naléhavé, poznamenané úzkostí – a nevyhnutelně, protože jsme od něj očekávali něco, co nemůže poskytnout – ne jen domov, nýbrž *smysl života*. Úzkost se zcela pochopitelně dožaduje zajištění proti zpochybnění – a nejlepší obranou je útok. Platí to obecně. Z nejistého vlastenectví vyrůstá nacionalismus – a případně i nacismus, v krajním případě popřeného povědomí, že ani *Juden-freies Europa* nepředstavuje cíl, který by životu poskytl naplnění. Velmi konečný národ nemůže splnit absolutní nárok, který na něj kládeme, když v něm hledáme poslední smysl života.

Tu je třeba postupovat opatrně. Čistý ideál lásky k zemi a řeči (případně touhy po sociální spravedlnosti či víry v Boha) se nestává modlou prostě vtělením, tedy tím, že jej rozpracujeme jako filosofii, jako teorii, jako teologii. Jistě, každé takové vtělení, rozpracování je zároveň zkreslení a nemůže si nárokovat absolutní platnost čírého ideálu. Jenže bez takového filosofického, teoretického či věroučného rozpracování zůstává ideál krásnou, absolutní, avšak také pouhou vidinou. Inkar-

nace či vtělení, jak podle křesťanských představ předvádí sám Bůh, je něčím nezbytně potřebným. Modlářstvím se stává teprve tehdy, když lidé na tuto až příliš lidskou představu vtěleného ideálu kladou absolutní nárok – a přičítají mu absolutní platnost. I symboly posvátného se mohou stát modlou, jak někteří věřící v tradici mi nejbližší předvádějí svým přístupem k Bibli. Tím snáze se modlou stávají světské ideály jako láska k vlasti. Ty naplňují naši obecnou humanitu svou zvláštností. V úloze Absolutna se však stávají zhoubnou ideologií.²⁰⁰

Tak třeba až naivně prosté „předbřeznové“ vlastenectví ve vlastech českých se po roce 1849 postupně obrací ve výrazný nacionalismus, dogmaticky nesnášenlivý, pak obranný a útočný.²⁰¹ Vždy odůvodněně. Vždy fanatickému nacionalismu českého *léta pomsty* v roce 1945 předcházelo sedm válečných let úzkosti o přežití národa.

²⁰⁰ Mnohoznačné slovo *ideologie* tu svévolně užívám k určitému účelu, jako označení pro soustavu idejí chápanou jako závazný modrotisk jedině správného společenského uspořádání. Tak např. *marxistická filosofie* se stává ideologií v mém smyslu, když ji VKS(b) (potažmo KSČ) prohlašuje za nezpochybnitelnou normu myšlení i morálky. Absolutní nárok, odvozený z ideálu, leč uplatněný na jeho relativní vtělení, činí z filosofie, teorie či víry ideologii čili „modrák“ budování dokonalé společnosti – a to je v nutně nedokonalém světě vždy ošemetné, ať jde o vlastenectví, sociální spravedlnost nebo náboženskou víru.

²⁰¹ Až do bouří roku 1848 (a do svolání všenněmeckého parlamentu do Frankfurtu nad Mohanem) vlastenectví v českých zemích bylo převážně zemské, českoněmecké. Teprve v následující fázi se vyhrtilo do jazykového antagonismu. Březnové bouře roku 1848 smetly strnule konzervativní režim knížete Metternicha; výrazné náběhy k demokracii s ozvuky Francouzské revoluce potlačil po roce 1849 ministr vnitra Alexander Bach, jehož jménem nastolil „předbřeznový“ státní úředník Karl von Kübeck jako předseda nově tvořené říšské rady tvrdý absolutismus „oltáře a trůnu“, který vydržel další desetiletí. Pro dobrý čtivý přehled viz např. Savický, N., *České země 1848–1918*, c. d., zvl. s. 153–177 i jinde.

Podobný vývoj proběhl v celé Evropě. Nacismus ve vši své nelidské hrůze nepředstavoval nepochopitelný výbuch nesmyslného zla. Představoval až příliš pochopitelný jedovatý plod obranné psychózy, který vyrostl ze semene lásky k vlasti a řeči pod tlakem nadměrných nároků úzkosti a ponížení. Vlastenectví se v něm stalo patologicky fanatickou ideologií upletenou z pochyb o vlastní platnosti a z násilně tvořeného zdání sebedůvěry. To je zákonitý vzorec: ušlechtilý ideál rozpracovaný jako filosofie se pod tlakem nadměrného nároku na *mysl života* stává ideologií a promítá se do hrůzné praxe.

Podobným vývojem prošla touha po sociální spravedlnosti. Ta zas představuje jeden z nejušlechtlejších popudů naší *humanitas*. Její kořeny jsou jasně biblické. Učili jsme se jí z kázání velkých proroků ze století po rozprášení Izraelců Asyřany a před babylonským zajetím Judských. Amos, Izaiáš, Jeremiáš a jejich druzi hlásají, že Bůh od Izraele neočekává oběti a obřady, nýbrž spravedlnost, a že ho trestá, protože činil bezpráví a utiskoval sirotky a vdovy.²⁰² Stejný motiv vyvstá-

²⁰² Od smrti velkého krále Šalamouna v roce 930 před Kristem přežívaly v Palestině dva židovské státy, Izrael na severu, Juda na jihu. S postupným ústupem egyptské moci a šířením východních mocností do mocenského vzduchoprázdna podlehl nejprve Izrael v roce 721 př. Kr. Asyrské říši. Její vladař Sennacherib provedl na izraelském území výměnu obyvatelstva. Odtud legenda o deseti ztracených kmenech izraelských; historické stopy tohoto rozptýlení v deuterokanonické biblické knize Tobiášově. – Následně chaldejští vladaři Babylonu porazili asyrskou říši a vyplenili její hlavní město Niniveh, známé čtenářům Bible z knihy Jonášovy. Roku 586 př. Kr. chaldejský král Nebuchadnezer pak dobyl zbytek judského království, Jeruzalém. Nebuchadnezer se rozhodl předejít judskému odporu deportací judských elit od šlechty po kvalifikované řemeslníky do Babylonu. Nedobrovolní exulanti v Babylonu vytvořili základy moderního judaismu a pod vedením proroků Nehemiáše a Ezdráše je rozšířili v Palestině, když Perská říše dobyla Babylon a perský vladař Cyrus v roce 538 př. Kr. umožnil židovským exulantům návrat do Jeruzaléma. Proroci Amos, Izaiáš a Jeremiáš působili v údobí před pádem

vá výrazně v učení Ježíšově. Proti formální zbožnosti zákoníků a farizejů Ježíš vykládá zbožnost jako účinnou službu božimu stvoření. 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. Touha po sociální spravedlnosti u nás nebyla úchylkou od dobrých mravů, jak nám nejednou kázali naši vládcí. Byla jejich základem nejvlastnějším.

Další vývoj vykazuje podobný sestup jako v případě lásky k vlasti. Touha po sociální spravedlnosti se ztělesňuje v teorii sociální demokracie a socialismu, který v západní Evropě účinně řešil otázku sociální. Na východ od Rýna, pod tlakem křečovitých režimů po napoleonských válkách, které u nás zastupovali kníže Metternich a v prodloužení po revolučním roce 1848 ministr Alexander Bach, zkřečovitěla i touha po sociální spravedlnosti. Sociální demokracie hledala oporu ve zdánlivé vědeckosti Marxova učení. V posledním půl století před první světovou válkou tíhla i k dogmatické ideologii v našem smyslu. Úsilí o spravedlnost provázely spory o stranickou pravověrnost.²⁰³ Odborové organiza-

Jeruzaléma. Jejich výklad vůle boží jako požadavku spravedlnosti – na rozdíl od pojetí vůle boží jako požadavku především rituálního (dodržování soboty, dietních pravidel) – se znovu prosazuje v učení Ježíšově v *Novém zákoně*, zvláště v tzv. *Kázání na hoře* (tak evangelium Matoušovo, kap. 5–7.) Z novozákonního sociálního učení pak čerpala česká reformace, viz např. Halama, J., *Sociální učení Českých bratří 1464–1690* (Brno, Aleš Čeněk/CKD 2003) a nakonec i Masaryk.

²⁰³ Rozpor mezi zastánci parlamentní cesty a zastánci revoluce je nejnámější, ač ne nejzákladnější. Tím byl spor mezi představou, že cílem hnutí je vybudovat království boží na zemi, tedy dokonalou komunistickou společnost, a těmi, kdo za smysl hnutí považovali stálou nápravu konkrétních problémů společnosti, bez iluze o konečném vítězství v pokračujícím toku času. Z toho se odvíjí i volba násilné či smírné strategie, to je i smysl již citovaného Bernsteinova výroku, že

ce a všemožná sociálnědemokratická družstva udržovaly ve straně principiální demokratickou orientaci. Mezi teoretiky sociální demokracie se však prohluboval zásadní rozpor mezi štědrou důvěrou sociálnědemokratických počátků a narůstajícím dogmatismem třetí generace teoretiků.²⁰⁴

Odštěpení komunistické frakce od sociálnědemokratického hnutí v Rusku a následně i v občansky vyspělých zemích představovalo zásadní propad důvěry v sílu ideálu a přívrat k síle moci. Tehdejšími komunistům se zdálo jednoznačné, že veliký ideál se dá prosadit jen mocí. Sociálnědemokratické námitce, že ideál, který je třeba prosadit mocí, přestává být veliký, se nedostalo slyšení. Proto mocenský zvrát u nás, který představoval komunistický puč roku 1948, sice narazil na jednoznačné odmítnutí veliké většiny sociálních demokratů, avšak komunistům se jevil neproblematický. Postupná selhání a posun od původního ideálu sociální demokracie k fanaticky totalitní ideologii prvních dvaceti let komunismu si komunisté vysvětlovali jako následek nahodilých selhání nebo záškodnických akcí agentů – tehdy se ještě neužívalo slovo *teroristé* – vyzbrojených mandelinkou bramborovou.

„Hnutí je vše, cíl není nic“. V tom je i základní rozpor mezi dnešními komunisty a sociálními demokraty. Přehled poskytne druhý svazek práce Leszka Kołakowského *Main Currents of Marxism: The Golden Age* (New York, W. W. Norton 1976).

²⁰⁴ Nebyl to ovšem vývoj plošný. Spíš docházelo ke štěpení, které vyvrcholilo rozchodem komunistických frakcí se sociálnědemokratickými stranami. Ovšem i ve třetí generaci byli dál „staří socdemáci“, kteří se nedali nalákat na vábničku násilí, jako Eduard Bernstein, Karl Liebknecht a další. Sociální demokraté nikdy nebyli jen „hodnější komunisté“ usilující o stejný cíl mírnějšími prostředky. Usilovali o humanizaci života v toku času, ne o zmrazení času v dokonalosti. Viz citovanou práci Leszka Kołakowského, třetí díl, *The Break-down*.

Bylo to jinak, podobně jako v případě zvratu vlastenectví v nacionalismus a následně v nacismus. Nárok, který komunisté a jejich příznivci kladli na ideál sociální spravedlnosti, zcela přesahoval možnosti teorie. V rukou maximalistických radikálů se z teorie stal modrotisk sociální dokonalosti. Komunisté nebyli ochotni spojít se s průběžnou nápravou věcí lidských, životních podmínek lidí práce, s dostupností vzdělání či lékařské péče. Od své revoluce očekávali triumfální životní naplnění, tedy *spásu* v klasickém smyslu. Komunistické *zářné zítřky* znamenaly představu království božího přeneseného z nebe do budoucnosti, zcela podle výkladů Feuerbachových. Byla to veliká smrtící vize. Žádný vývoj na tomto světě nemůže splnit nárok dokonalosti. Komunistická ideologie se stala zaštitěním totality ze zoufalství z pokusu o nedosažitelné.

O to jde: na tomto světě není dokonalost možná. Toho si byli vědomi křesťané – katolíci obvykle lépe než evangelíci –, když hovořili o prvotním hříchu. Leč i když odmítneme učení o základní hříšnosti člověka, život *v čase* stále nutně znamená změnu. Jeho podmínky je možné změnit k lepšímu či horšímu, a obojí tu už bylo. Jen žádný stav nemůže být konečný, dokonalý, tedy dokonaný jednou pro vždy. Když komunisté narazili na tuto skutečnost, ale odmítli domyslit její následky a vzdát se představy zářných zítřků, museli nutně hledat jiné původce zla. U nás přišli po puči na řadu nejprve „sociálfašisté“ ze sociální demokracie, pak národní socialisté Milady Horákové, pak Rudolf Slánský a „nepřítel uvnitř strany“, až nakonec komunistická víra uškrtila sama sebe ve smrtelné křeči. Pod vahou nadměrného nároku na globální smysl se z ideálu nutně stává *ideologie* – křečovitý dogmatismus, který svou inspiraci nehledá v prožitku, nýbrž v „pravdách“ svého vlastního učení. Když jim skutečnost neodpovídá, prosazuje je mocí. To je dynamika jak vlasteneckého, tak socialistic-

kého ideálu, pokud na jeho konečné možnosti klademe nekonečné nároky.

Mnoho nábožensky věřících přijímá tento rozbor a dochází k závěru o marnosti *lidských* ideálů a ideologií. Důraz je tu na slovo *lidský*. Potíží s ideály, jako jsou svoboda, vlast, sociální spravedlnost – či nověji ekologická udržitelnost –, prý je, že samy patří k tomuto nedokonalému, konečnému světu, a tak nemohou naplnit základní lidskou potřebu absolutního smyslu a *spásy*, konečného životního naplnění. Tu potřebu může naplnit jen Bůh. To ostatně může být pravda, jenže věřící rozpracovávají svoji víru v učení a ztělesňují ji v církvích. Nutně, jinak by zůstala jen zbožným přáním. Jenže když pak kladou absolutní nárok již ne na víru, nýbrž na její *all'zu menschliche* ztělesnění, i náboženský ideál se může stát ideologií, modrotiskem pro budování svatosti na zemi. Pak jim připadá zjevné, že je třeba, abychom se odvrátili od lidských ideálů k víře, jak ji Bůh svěřil právě jim, a ke světské nositelce víry, totiž jejich sektě či církvi. Jen víra, důvěra v Boha, vděčnost a láska mohou přece osvobodit věk ideologií z křeče úzkosti a násilí. Proti všem světským ideologiím tito věřící nabízejí návrat k jistotě zjevené Pravdy a k pevnému rámci Církve, která se považuje za svatou. Bezděky pak přesouvají absolutní nárok z víry k tomu či onomu ztělesnění víry a opakují tak drama ideologizace ideálu.

Je to svůdné snad i proto, že v určitém smyslu mají pravdu. Potřebu a nárok absolutního smyslu a *spásy* nemůže naplnit žádný lidský ideál. Jenže lidské představy o Bohu mohou mít jen platnost svědectví o absolutní pravdě, ne platnost absolutní pravdy o sobě. Pokud od nich očekáváme modrotisk dokonalosti *království božího na zemi*, i z víry se stane ideologie se všemi následky. Začne si nárokovat postavení a platnost absolutní pravdy. V jejím jménu si začne nárokovat výjimečné mocenské postavení ve světě lidí – a když se dokonalost

nedostavuje, má sklon sáhnout po mocenských nástrojích. Třeba tak jako Martin Luther povolá šlechtu, aby bila a nešetřila vzbouřené sedláky, nebo dá jako Jan Kalvín upálit Michaela Serveta. Příklady z dějin římskokatolické církve jsou natolik známé, že mohou vést k domněnání, že nejde o problém víry, jen o problém jedné formy religiozity. Jenže ono tomu tak není. Ani touha po božím království si nemůže nárokovat výsadné postavení bez stejných následků, na jaké narazila láska k vlasti a touha po sociální spravedlnosti.

Jistě, naděje na spásu návratem k víře se mihotá na pokraji evropského povědomí již od počátků moderny. Podobně jako obrat k lásce k vlasti či k sociální spravedlnosti i touha po Bohu představuje ryzí, jasný moment zásadního sebezpřekročení, které Patočka označoval jako *třetí pohyb*. Ve víře člověk překonává sebestřednost druhého pohybu, zaměřeného jen na uchování života. Přestává být středem své pozornosti. Mluveno s věřícími, věřící přechází z egocentrismu k teocentrismu či kristocentrismu: jeho sebestřednou sobeckost překračuje nezměrná štědrost boží milosti, která vytváří společenství poutníků – či jiným pojmoslovím, solidaritu všeho života. Když rozklad středověkých jistot přivedl Evropu k hledání jiného zakotvení, víra a církev jako by ji nabízely.

Leč zas jednou bylo všechno jinak. V úzkosti otřeseného světa se štědrost víry opětovně zvrátila v křeč dogmatismu tak, jako se společenství víry prvotní církve zvrátilo v mocenský aparát středověké Církve, který na konci dvanáctého století jako rovnocenný protihráč pokořil i Říši, než s ní uzavřel spojenectví. Evangelíci s oblibou poukazují na katolické učení o papežské neomylnosti jako na klasický příklad ideové křeče. Ano, čím víc pochybujeme, tím víc potřebujeme trvat na své neomylnosti. Jenže stejný vývoj probíhal na evangelické straně. V konfrontaci s Darwinem se mnozí evangelíci

začali obracet k Písmu jako k *papírovému papeži*. Nema-
jíce papeže, jemuž by mohli přičíst neomylnost, přičet-
li ji Bibli, často ještě v určitém překladu – a to navzdo-
ry svému učení, že v Bibli slovo boží k nám mluví slovy
lidí. Vývoj tu jde zcela stejnou stopou jako u postupné
ideologizace ideálů vlastenectví a sociální spravedlnos-
ti. V úzkosti z konečnosti se z náboženského ideálu stá-
vá dogmatická náboženská ideologie ve stálém pokuše-
ní zajistit své postavení ve světě mocí.

Když se ideál víry stane ideologií, i ten nachází svůj
politický rozměr. Představuje jej fašismus, třetí z tota-
litních ideologií dvacátého století, ovšem ne v pokles-
lém smyslu neurčitého hanlivého označení, nýbrž v kla-
sickém smyslu tvrdě konzervativní ideologie, která mo-
bilizuje všechny zdroje společnosti na ochranu stávající-
cího pořádku. Tento fašismus, který komunisté označo-
vali jako „klerofašismus“, představuje smrtelnou křeč
víry, ke které dochází, když se z ideálu víry stává poli-
tická náboženská ideologie. Historikové a řídnoční pa-
mětníci třicátých let pamatují klerikální fašismus ve
Španělsku a v Portugalsku, ale také jeho domácí verzi
za válečného Slovenského státu. Jenže příklady nekon-
čí pádem Mussoliniho ani generalissima Franka. Před
nimi i po nich církev tíhla k autoritativním konzerva-
tivním režimům po celé latinské Americe, zcela nedáv-
no v krvavé vládě generála Pinocheta. Nejnověji před-
vádí smrtelnou a smrtící křeč víry fanaticismus ame-
rických evangelikálních fundamentalistů, židovských
ultraortodoxních radikálů a muslimských islamistů.
Žádná lidská víra, ani víra v Boha, si nemůže nároko-
vat postavení a oprávnění absolutní pravdy.

To ovšem ani v nejmenším neprokazuje obvinění, že
křesťanství tíhne k fašismu, stejně jako hnutí *prêtres*
ouvriers nebo teologie osvobození nedokazují sklon ke
komunismu. Dává to jen zapravdu všem kritikům, včet-
ně teologů, kteří poukazují, že *každý* ideál, který posta-

víme do úlohy absolutní víry, se stane ideologií, a nakonec fanatismem. Náboženský ideál není výjimkou. Možná pokorná, hluboce procítěná osobní víra může uniknout skluzu dogmatismem k totalitě, avšak jen potud, pokud odolá pokušení stát se ideologií moci.

Pochopitelně skuteční věřící bývají přesvědčeni, že jejich víra, ať už náboženská, sociální či vlastenecká, je zcela jiného ražení, a obvykle mají pravdu. Totalita není následkem lásky k vlasti, touhy po spravedlnosti či víry v Boha. Totalita vyrůstá teprve z ohrožení lásky, touhy či víry strachem a z následného propojení s mocí. Přesto dnes věřící kteréhokoliv ražení jen obtížně přesvědčují své bližní. Nacismus, stalinismus, fašismus oslnily – a vyhořely. Život na spáleništi velké víry se bojí ohně. Kloní se k jistotě, že kdo o nic neusiluje, sice ničeho nedosáhne, ale aspoň nic nezkaží. Ve věku vyhaslých ideologií se život sám, prosté žití, jeví jako dostatečná náplň života. Tak nastupuje věk bez ideálů, věk, který nevzhlíží nad rovinu všednosti, rovinu rození, plazení, mření. Na výzvu ideálů, výzvu pravdy, lásky, touhy odpovídá unavený člověk na konci války či u nás na konci sovětské okupace hlubokou skepsí. Všechno to tu už jednou bylo. Nechte nás žít.

Jenže dovedou lidé *prostě žít*? Beze směru, bez cíle? To se z nadhledu jeví jako základní otázka věku vyhořelých ideologií. Americký sociolog Daniel Bell popsal druhou polovinu dvacátého století v pětisetstránkovém svazku *The End of Ideology*,²⁰⁵ tedy konec či snad *nadbytečnost ideologie*. Bylo to výstižné a módní, ač ne zcela přesné. Život bez výslovně doznané ideologie není ještě život bez tužby a bez naděje. Je to jen život, jehož naděje setrvá-

²⁰⁵ Bell, D., *The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties* (Cambridge, Harvard University Press 1960, s mnoha dotisky).

vají na úrovni potřeby a spotřeby. Či zas, *dědeček měl kolo, tatínek měl babetu, já mám formana, tak mladej ať má aspoň peugeot, ať ten život má nějaký smysl*. Není to pojetí života dobrého, jaký romanticky založení autoři připisují „přírodním“ národům. Takové společnosti se obvykle vyznačují spokojeností s tím, co je. Poválečnou společnost evropského dědictví poháněla nedoznaná ideologie založená na víře, že může být lépe, jenže ono *lépe* tu bylo čistě kvantitativní. Život na úrovni potřeby a spotřeby vytváří nepřiznanou ideologii z přesvědčení, že kvantitativní změna vyřeší všechny kvalitativní problémy. Se stoupající spotřební úrovní, rétoricky povýšenou na úroveň *životní*, budeme prý všichni šťastnější. Vymizí zločin, vymizí bída, vymizí války, všichni budeme svorně budovat vyšší spotřební úroveň, třeba vyspělý komunismus nebo vyspělý kapitalismus. Na tom ostatně nezáleží. Základní víra zde není v tu či v onu ideologii, nýbrž v Růst – či oblíbeným obratem Václava Bělohradského, v *Růst Růstu*. To je společná víra, která motivuje už Herderův historický optimismus. Ve formě Neviditelné ruky se stává dogmatem kapitalismu, jako historický determinismus se stává dogmatem marxismu – a po požáru všech ideologií se stává zásadou konzumerismu, spotřebního životního stylu. Protože – pokud vyloučíme pohled vzhůru – co jiného nám zbývá? Konzumerismus – víra v samohyb pokroku a v životní naplnění jako postranní účinek samoregulující ekonomické činnosti – se stal nedoznanou ideologií poválečného věku.

Na rozdíl od klasických ideologií národa, sociální spravedlnosti či náboženské pravověrnosti si víra ve spásnou moc *Růstu Růstu* nevytvořila vlastní věroučný kodex. Vynořila se ve formě „pokroku“ na levici i ve formě „svobodného podnikání“ na pravici. Dokázala si přizpůsobit rétoriku náboženství i rétoriku demokracie. Přesto či snad právě proto se dostavil následek daleko ničivější, protože nepostihoval jen vztahy určitých lid-

ských seskupení mezi sebou, nýbrž zásadní vztah člověka k Zemi – či rétorikou jeho odpůrců, k Přírodě. Ve svých následcích ohrožuje základy udržitelnosti evropské, pak euroamerické a dnes světové civilizace.

Odpůrci ideologie *Růstu Růstu* vycházeli prvotně z morální motivace. Poukazovali na hlubokou nemravnost bezohledného kořistnictví, kterým se vyznačoval údajný Růst. Na to ideologie Růstu odpovídala údajnou nadřazeností lidských potřeb. Ve druhé fázi se dovolávali ekonomických mezí – vyčerpání energetických zdrojů. Odpovědí na to jsou výkonnější technologie, které prý zaručí dvojnásobnou spotřebu s poloviční energetickou náročností.²⁰⁶ Ve třetí, současné fázi se dostala ke slovu realita: ekologická otázka je především otázkou civilizační. Svět našeho života – lidská civilizace – je bezprostředně závislý na stabilitě, integritě a živelnosti světa všeho života, tedy na „přírodě“ se vším, co život umožňuje. Konsenzus celosvětového vědeckého společenství je jednoznačný: lidská činnost řízená představou nekonečného *Růstu Růstu* narušila a dále narušuje stabilitu světa všeho života natolik, že v dohledné době dvou či tří generací můžeme počítat se změnami, které nevratně naruší základy naší civilizace, tedy světa našeho života. Dosud všechny civilizace zanikly v následku narušení svých environmentálních předpokladů. Není to nic nového, jen dnes to hrozí celosvětově. Naléhavou po-

²⁰⁶ O tom píše Ulrich von Weizsäcker ve zprávě Římského klubu *Faktor Vier*, česky *Faktor Čtyři: dvojnásobný blahobyt – poloviční spotřeba přírodních zdrojů* (Praha, Ministerstvo životního prostředí 1996). Celkový vývoj environmentálního hnutí jsem popsal v Kohák, E., *Zelená svatozář* (Praha, Sociologické nakladatelství 2000), *Zorným úhlem filozofa* (Rychnov nad Kněžnou, Ježek 2004, zvl. s. 109–170), Kohák, E., *Kopí dona Quijota* (Rychnov nad Kněžnou, Ježek 2010) a v řadě časopiseckých výstupů – příklad romantického přístupu v *The Embers and the Stars* (Chicago, Chicago University Press 1972), části v překladu v citovaném *Kopí dona Quijota*.

třebou dneška je představa dlouhodobě udržitelného životního způsobu.

Že by tedy „ekologická“ ideologie? Jakýsi modrotisk projektu lidského života, který by neohrožoval stabilitu světa? Řada myslitelů je o tom přesvědčena, a z dobrych důvodů. Udržitelnost je předpokladem vši lidské činnosti. Dějiny lidského života na Zemi jsou dějinami bezohledného drancování – namátkou dezertifikace Iráku zničením zavlažovacích kanálů dávnými Asyřany, deforestationě jižní Itálie Římany, globální oteplování v následku vypouštění skleníkových plynů a další kolonizace dosud nezničených enkláv. Ty však rychle vyčerpáváme, jako v případě amazonských pralesů. Cokoliv konáme, musí být především udržitelné – nezatěžovat svět všeho života neúnosně. Naléhavě potřebujeme jiné pojetí lidského žiti a lidských hodnot než pojetí založené na *Růstu Růstu*. Potřebujeme zelený horizont.

Nepochybují o tom, jenže právě to mi připadá jako dnešní zelené pokušení. Může ekologický ideál lidského života slučitelného s dlouhodobou rovnováhou světa všeho života odolat pokušení stát se ideologií? Pochybují o tom. Nemám na mysli jakýsi naivní „ekofašismus“, který propagovala hrstka nadšenců na sever od San Franciska před čtyřiceti lety. Ti snad nemohli brát vážně ani sami sebe. Stejně nemám na mysli strašáky, jimž se dnes tu a tam zviditelňují výstřednější politici a publicisté. Zelená vize se stane modrotiskem, když si přičte absolutní platnost a začne nabízet konečná řešení.

Vážím si všech, vědců i filosofů, kdo se otázkou udržitelnosti zabývají. Vím i věřím, že environmentalismus jako věda i jako etika může poskytnout řadu řešení zdánlivě neřešitelných problémů. Jenže stejně dobře vím, že nemůže poskytnout rámcovou víru, která by mohla zaručit ono konečné životní naplnění, kterému jsme kdysi říkali spása a dnes označujeme jako *štěstí*.

Ano, zelený ideál může poskytnout základní orientaci k udržitelnému životu. Pokud však od něj budeme očekávat ideologii, modrotisk zeleného životního naplnění, vytvoříme situaci nevyhnutelné nedostatečnosti, která u všech ideálů, včetně náboženského, vedla k ideologické křeči a k zoufalému pokusu udržet své postavení mocí. Jistě, dlouhodobou budoucnost můžeme založit jen na zeleném horizontu, tedy na předpokladu, že splníme výchozí podmínku environmentální udržitelnosti. Nemůžeme však budovat budoucnost jen ze zeleného ideálu harmonického soužití s Přírodou. V lidském životě je příliš mnoho jiných nepostradatelných hodnot. Patří k nim zakořenění v místě i v tradici určitého společenství. Patří k nim svoboda a odpovědnost, které jedince vymezují ze společenství. Patří k nim sociální spravedlnost, která umožňuje svobodu ve společenství. Tradičně k nim patří také víra, která dává životu kosmické založení. Jenže to jsou všechno dílčí ideály, které odpovídají dílčím úkolům. Můžeme si je uspořádat v žebříčku důležitosti, avšak žádný z nich nemůžeme zcela vypustit bez újmy našemu lidství. A i opak platí: žádný nich nemůžeme povýšit na jediný zdroj smyslu či jediný základ smyslu. Zkušenost lidstva naznačuje, že kdykoliv tak učiníme, děláme z ideálu ideologii, která nemůže vystačit našim nárokům a nutně sáhne po násilí.

Jak tedy žít ve věku vyhaslých ideologií? Tu do výkladu zjevně vstupuje prvek vyznání, i když rozhraní mezi nimi nikdy není jednoznačné či náhlé. Přesto rozdíl tu je. Byť ještě vykládám, vykládám své vyznání.

Vycházím ze skutečnosti, kterou ještě považuji za předmět popisu a výkladu – totiž z toho, že ideál nemůže být *ideologií*, tedy modrotiskem pro projekt dokonalosti, jakou by zde představovalo soužití ve svobodě, účtá a dobré vůli jak se svými bližními, tak se světem všeho

života. Nevěřím na takové ideologie. Nemyslím ovšem, že je možné ponechat projekt soužití náhodě či rozmaru. Nemyslím však ani, že je možné pro něj vypracovat počítačový program – či mou obstarožní metaforou, narýsovat projekt a předložit modrotisk. Na to jsou lidské situace příliš různé, lidé příliš rozliční a svobodní. V našich možnostech je určit směr. Snad proto, že jsem nejšťastnější chvíle svých mladých let strávil pod plachtami, nabízí se mi metafora kormidelníka. Na moři se vítr, vlny mění; není možné předem připravit počítačový program plavby pod plachtami. Možné je jen volit vzdálenou hvězdu a kormidlovat podle ní. Ideály demokracie, svobody, solidarity, úcty k bližnímu i ke světu všeho života, ideál víry, to jsou vzdálené hvězdy. Člověk u kormidla ví, že nikdy k žádné nedopluje, přesto mu udávají směr. Je na něm, aby vzal v potaz vítr, vlny, proud přílivu či odlivu, všechno, čeho je třeba, aby udržel plachty větrem napnuté a člun namířený ke vzdálené hvězdě. Nedopluje k ní. Jen ráno zakotví o dílčí úsek dál.

Věk vyhořelých ideálů je nutně věkem vzdálených hvězd a dílčích úkolů. Může být věkem ideálů, ne však ideologií. Potřebujeme si doznat, že třeba ideologie dokonalé sociální spravedlnosti beznadějně vyhořela. K té hvězdě nikdy nedoplujeme. Je však třeba k ní mířit. Znamená to stále přijímat dílčí úkoly, které by pomohly odstranit určitou nespravedlnost, určitou bolest. Ne, nebudujeme tím dokonalou společnost. Nemyslím, že svět bude v celku spravedlivější. V dějinách nevystávají jen noví bojovníci, nýbrž také nové problémy a nová zla. Schopnost překonat určitou bídu, určité bezpráví znamená jen tolik, že život má smysl, protože v tom či onom konkrétním případě můžeme konat dobro a čelit zlu, od spravedlivého zdanění a dostupného zdravotnictví až po první pomoc člověku bez přístřeší. Ty jednotlivé počiny nemají smysl proto, že přibližují dokonalou společnost. Sociální spravedlnost není modrák, je to vzdá-

lená hvězda. Naše činy mají smysl, protože představují v náznu a příslibu odraz ideálu v přítomnosti.

To, myslím, platí o všem. Pokud z ideálu uděláme dokonalý počítačový program pro nedokonalý svět, dočkáme se nutně zklamání. Ideologie neodpovídají potřebám proměnlivého světa. V takovém světě nutně vedou ke zklamání, k hněvu a křeči. V proměnlivém světě nutně vyhoří každá ideologie a obvykle zároveň spálí mnoho dobra a dobrých lidí. Je potřeba putovat životem bez počítačového programu, ale s jasným cílem. Jen tak můžeme žít v proměnlivém, vždy nedokonalém světě a nepropadnout do nesmyslnosti.

Dějiny mi naznačují, že to platí o každém ideálu, jakmile jej lidé promění v ideologii, včetně ideálu víry. Otázka víry představuje ovšem jen exkursus pro množinu těch, koho náboženská problematika ještě oslovuje, ne pro zvědavé religionisty. Víra tu označuje onu zásadní jistotu věřících, že život je dar, který má smysl, protože v něm můžeme z vděčnosti konat dobro a čelit zlu. Či základněji, víra tu označuje prožívaný vzájemný vztah Boha s člověkem. Když jsme tento vztah rozpracovali jako ideologii křesťanské církve – či ještě hůře, jako ideologii „křesťanského státu“ –, vyhořel snad ze všech nejdůsledněji, snad proto, že jsme jej nejdůkladněji prosazovali jako ideologii. My, lidé údajně křesťanské civilizace, jsme se snažili narýsovat podle víry modrotisk světského *království božího* na zemi. Snažili jsme se podřídit svět církevnímu doзору a lidské jednání těm či oněm věroučným zásadám. Trestali jsme úchylinky a sváděli války mezi různými částmi *církve obecné*, tedy částmi společenství všech věřících všech dob a všech zemí. V úsilí o prosazení náboženské ideologie jsme ztratili víru – a nechali vyhasnout svou ideologii. Těm, kdo nevyhasli docela, zůstává jen víra, láska, naděje podle apoštola, zůstává vděčnost, úcta a dobrá vůle – a zůstává řada dílčích úkolů, jak dát těmto slovům obsah živé

víry a nepropadnout znovu ideologizaci. Stavět potřebujeme na zelené louce, či přesněji, na zeleném horizontu, v naději, že díky oproštění od iluze společnosti dokonalé vytvoříme eo ipso společnost udržitelnou.

Jsou to krásná slova – vytvořit trvale udržitelné společenství ve svobodě, vzájemné úctě a dobré vůli ke všem a všemu. Jenže to není jen formální úkol společenské nadstavby, úkol technologie moci a sociální organizace. Samozřejmě, lidské vztahy neprobíhají ve vzduchoprázdnu. Ano, potřebujeme sociální a technologickou strukturu slučitelnou s udržitelností – či dnes běžnou metaforou, zelenou strukturu soužití. Jenže to je nadstavba. Ta potřebuje náplň, či novější metaforou, reálnou základnu udržitelných lidských postojů a vztahů. Základní realita, co skutečně prožíváme, je skutečnost jako prožitek – či jak říkají u sousedů, *Sein als Bewußtsein*. Všechno ostatní je nadstavba.

Co by tedy znamenalo žít zeleně na úrovni našich osobních životů? Zaujmout zelené postoje, plavit se za zelenou hvězdou? Ne, nestačí kupovat výhradně *BIO* výrobky a jezdit zásadně vlakem, ač nic proti tomu. Jde však o základnější proměnu životního postoje. Těžko se o tom mluví a stačí špetka nedobré vůle, aby vzniklo nedorozumění. Přesto je třeba o tom mluvit. Zkusme to vyjádřit pozorováním, že se potřebujeme vzdát arogance dobyvatelů bezmyšlenkovitě si jistých, že každé jejich přání představuje nárok, že každý jejich nárok je oprávněný, že jeho naplnění je samozřejmé – a nenaplnění je osobní újma, křivda. Stačí příklad novopečených řidičů a rychlostních omezení. Známe to jako postoj rozmazlených dětí. Poznáváte také postoj naší konzumní civilizace, hluboce zakořeněný v každém z nás?

Potřebujeme začít jinak, a začít v první osobě. Já-člověk – Husserlův *Ich-Mensch* – potřebuji začít uvědoměním, že nemám „právo“, nemám oprávněný nárok na

zhola nic. Nemám „právo na život“ – ten se mi přihodil bez oprávnění, bez mé zásluhy či přičinění. Nemám „právo“ na zdraví a existenční zajištění; je stejně přirozené a stejně dobře možné být nemocný a bědný. Je to úděl většiny mých bližních. Nemám „právo“ na slunce a na vzduch, nemám „právo“ na lásku ani na štěstí. To všechno se mi může přihodit, to všechno si mohu přát, ale nemohu to považovat za oprávněný nárok, za „právo“ – a pokud mi to život odepře, nemohu to považovat za nespravedlnost. Darmo bych honiti. Co je, to je, a tak to prostě je.

Není to snadné uvědomění, ale má zcela převratný dopad. Znamená, že všechno, co je, všechno, co mi život dopřává, je něco nečekaného, něco, co jsem neměl „právo“ očekávat – a proto důvod k radosti. K radosti z lásky a ze slunce, k radosti z květiny a z deště, k radosti ze zdraví, k radosti ze života. Když všechno, co mám, mi přestane připadat jako samozřejmé, jako „moje právo“, pak se to stane důvodem k radosti. Ne k radosti účelové, která se ptá, *k čemu je to dobré*. Je to důvod k čiré radosti z toho, že něco, cokoliv, *je*, ač by to mohlo nebýt – a ač nemám právo očekávat, že to bude. Označme to jako zelenou radost.

Leč dál. Když se vzdám arogance nároků překřtěných na práva a uvědomím si, že „právo“ nemám na nic, pak se všechno, co mám, stane důvodem k vděčnosti. Ptát se „vděčnosti komu“ je základní nedorozumění. Na tom nezáleží. Již zesnulý velký ironik a humanista Richard Rorty by řekl, že za to všechno vděčím náhodě. Sám bych sice odpověděl jinak, leč budiž. Jde o vděčnost svobodného člověka a ta je vděčností *za něco*, ne vděčností *někomu*. Vděčnost za život a zdraví, vděčnost za slunce a stromy, vděčnost za lásku. Třeba vděčnost náhodě; důležité je, že to je vděčnost.

Z vděčnosti vyrůstají dva stěžejní postoje, úcta a láska. K daru, za který jsem vděčný, se nemohu chovat

s neúctou. Třeba to není, co bych si přál, ale je to dar; přistupuji k němu s úctou. Vážím si daru – a všechno je dar. A dar přijímám s láskou, s jakou pečuji o vánoční hvězdu, kterou mi daroval kdosi, kdo nezná můj vkus v květinách. Je to přece dar.

Tak postupně, krůček za krůčkem, od uvědomění k uvědomění, vyrůstá zelený postoj k životu, k bližnímu a světu. Vyrůstá z uvědomění nesamozřejmosti všeho, přerůstá do radosti a vděčnosti, do úcty a lásky – a také do štědrosti. Když si Já-Člověk uvědomí, kolik mu bylo dáno, a učí se to přijímat s vděčností, vyrůstá zároveň do štědrosti. Vděčnost doplňuje radost o potřebu sdílet.

Výchozí uvědomění, že na nic nemám „právo“, že všechno, co je, je překvapení a důvod k vděčnosti, tak štědrostí překračuje svůj stín v užaslém uvědomění protějšku – že *všichni* „mají právo“, mohou jeden od druhého i ode mne, kterému bylo tolik dáno, tolik očekávat. Já-Člověk jsem součástí toho nedílného *všichni*. „Práva“ – pokud se nemůžeme vyhnout tomu arogantnímu slovu úplně – vyrůstají z vděčnosti a ze štědrosti, s nimiž lidé přistupují k velikému daru života i světa. Vděčnost a štědrost jsou totiž pevnějšími základy soužití ve svobodě, v lásce a úctě než nároky a „práva“. Jsou to zelené základy, udržitelné.

Či tak by tomu bylo v tom trvale udržitelném *zeleném horizontu*. Dosáhneme ho někdy? Nadejde den, kdy lidé budou žít zeleně, z vděčnosti a štědrosti, ve vzájemné úctě a dobré vůli jak mezi sebou, tak vůči světu všeho života?

Pochybují o tom. Pak by se zelený ideál stal ideologií, modrotiskem dokonalosti se všemi následky. Je to vzdálená hvězda, ke které nikdy nedoplujeme. Jenže právě ta nám naznačuje směr. Ve věku vyhaslých ideologií, ve věku dílčích úkolů je to to jediné, oč můžeme usilovat – abychom pluli správným směrem. Možná nedoplujeme. Možná již naše vnučky a vnuky čeká úděl našich

předků, kteří prožívali zhroucení veliké římské civilizace, a tentokrát ve světovém měřítku. Vzdálená hvězda záruky nenabízí. Jenže každá ideologie, kterou bychom si vydupali ze Země – anebo z národa, ze sociální spravedlnosti, z víry –, by byla dílčí ideologií, která vyhoří, když na ni klademe absolutní nárok. Potřebujeme přijmout skutečnost, že dílčí úkoly představují jen dílčí smysl života.

Jenže – a to už je filosofická otázka nejzásadnější – není dílčí smysl nutně, svou podstatou, zásadně nesmyslný? Má smysl vůbec usilovat *o něco*, pokud *to všechno* k ničemu nevede? Má smysl stavět stavení, když vím, že se nakonec stejně rozpadne? Má smysl léčit člověka, o kterém vím, že nakonec stejně zemře? Má smysl usilovat o živelnost kulturní totožnosti, když národy vznikají a umírají a náš není výjimkou? Může vůbec *něco* mít smysl, *jestliže všechno* jako celek smysl nemá? Jak mohou lidé smysluplně žít své dílčí životy, životy dílčích úkolů, když celek života smysl nemá?

Faktickou odpověď může poskytovat omezený rozhled člověka v čase. Lidé nedohlédnou konec dílčího úkolu. Radují se z dětí, protože nedohlédnou jejich stáří. Radují se z úspěchu, protože nedohlédnou jeho pomíjivost. Radují se ze života, protože nedohlédnou smrti. Radují se z dílčích úkolů a úspěchů, protože nedohlédnou, že jsou dílčí. Intelektuálním elitám minulého století a vlastně všech dob radost ze života představovala klasický příklad falešného vědomí. Prostý člověk ve svém žití by nejspíš odpověděl: „A co? Mám dosáhnout pravého vědomí a hodit si mašli?“ Oba by měli pravdu.

Albert Camus, novodobý stoik velikého formátu, se s tím potýká v románu *Mor*. V zápase s morovou epidemií nejsou konečná vítězství. *Il y a toujours le microbe*. Jsou jen dílčí úspěchy. Lidé prostého života se nedívají dál. Camusův mluvčí v románu, dr. Rieux, prokazuje jiné, hluboce zakořeněné přesvědčení, které Augus-

tin, biskup z Hipponu, vyjádřil slovy *Cokoliv jest, do té míry, do které to jest, dobré jest*, či středověkou zkratkou *Esse qua esse bonum est*. Život a smrt nejsou lhostejně rovnoprávné. Dobré je žít a zlé hynout. Lépe je hojit než zraňovat, budovat než ničit. Možná toto hluboké přesvědčení o nadřazenosti bytí nad nicotu v nás a ve všem životě představuje onen *smysl celku*.

Věřící na tuto věčnou otázku odpovídají, že jen Bůh je a může být tím konečným smyslem všeho. Možná mají pravdu, jenže z ideálu Boha se stala náboženská ideologie, kterou lidé zaštiťovali a dál zaštiťují velmi pochybné mocenské nároky. Věřící se drží víry, velkou většinu lidí evropské kulturní tradice od ní odrazuje vyhaslá náboženská ideologie. Ti, kdo věří, že jedině ve vztahu k Bohu může život najít smysl, který není jen ideologií, mohou mít pravdu, avšak všem ostatním jsou dlužni novou, nevyhaslou metaforu víry. O platnosti té metafory nakonec nerozhodne teologický či filosofický argument, nýbrž její schopnost oslovit tápající lid ve věku dílčích úkolů novým životem, ne jen novou metaforou.

Svět, ve kterém žijeme, již není světem našich někdejších obrozeneckých zápasů. Je to svět radikálně otevřený, svět vyhaslých ideologií a dílčích úkolů, svět otázek spíš než odpovědí. Stojí před ním nesmyslné, šedivé *NIC* s výhledem zániku v paroxyzmu násilí, nesmyslného bohatství a nesnesitelné bídy, a snad nejjistěji environmentální degradace. K zániku nás nesměruje Osud, nýbrž naše vlastní postoje arogance a chamtivosti, hluboce zakořeněné ve strachu a v nesmyslnosti.

Zároveň se před námi rozprostírá zelený horizont naděje. Nad spáleništěm vyhořelých ideologií můžeme zahlédnout vzdálené hvězdy dílčích ideálů. Žijeme mezi setrvačností konzumu a horizontem možností – a setrvačnost je návyk, ne nutnost. Ovšem návyk, zabudovaný navíc do struktur společnosti, je košile nadmíru že-

lezná. Proti ní můžeme postavit jen dílčí úkoly, nejasné, hluboké přesvědčení, že žít je lepší než mřít, a naději, že v zápase života se smrtí je všechno stvoření či cosi v něm na straně života. Není to už uspořádaný svět devatenáctého století, avšak je to náš svět, pozadí našich životů. Na tomto pozadí se potřebujeme vrátit k našim výchozím otázkám. Má vůbec ještě smysl filosofie ve věku v pohybu, bez neměnné pravdy? Má vůbec ještě smysl zabývat se národem v otevřeném světě? A konečně, má vůbec ještě smysl být Čech v otevřeném světě otevřených otázek – a pokud ano, jaký? Otázky máme, závěr nám chybí. K tomu nestačí lidský náhled. Ten vyžaduje pohled *sub specie aeternitatis*.

Místo závěru

Myšlení národa

*Cesta je prach a štěrk a udusaná hlína
a šedé čmouhy kreslí do vlasů
a z hvězdných drah má šperk,
co kamením se spíná
a pírká touhy z křídel pegasů...* ²⁰⁷

Místo závěru, pochyby. Velkým okruhem jsme prošli minulostí, a zase je *dnes*. Můžeme *dnes* hovořit o *ideji národa českého* tak, jako František Palacký kdysi psal o *Ideji státu rakouského*? A má to vůbec nějaký smysl v globálním věku vyhaslých ideologií a dílčích úkolů? *Cesta je prach ...* šli jsme tou cestou novodobého českého myšlení a českých osudů a hledali pírkou touhy z křídla Pegasova, svoji kulturní totožnost. Co – pokud vůbec něco – je ta idea, ten kulturní a historický svazek, jenž nás váže ne jen jako obyvatele českých zemí, příznivce českých sportovců či daňové poplatníky České republiky, nýbrž jako společenství poutníků dějinami, jako *národ*? Došli jsme vůbec k nějakému závěru?

Tak tu je opatrnost na místě. Závěry se do filosofie příliš nehodí. Život neuzavírá. Rozdává se stále znovu, a znovu se obnovuje; pohřby a křtiny se překrývají, národy vyvstávají a ustupují. Lidé – bytosti, jejichž bytím je stávání, jejichž skutečností je děj a jejichž totožností je příběh – se musí spokojit s průběžným hlášením. Filo-

²⁰⁷ Karel Kryl, píseň „Morituri te salutant“ z alba *Bratříčku, zavírej vrátka* (Praha, Panton 1969). Srov. Stumpf, M. (ed.), *Jaro desáté*, Praha, Opus bonum 2004, s. 33–38.

sofie klade otázky, odpovědi se nutně mění, mají-li oslovit stále nové situace. K závěrům se sluší přistupovat obezřetně.

Jednou na naší společné pouti za sebeporozuměním jsme zahlédli záblesk něčeho jako věčnost. Když jsme v roce 1918 znovu nabyli samostatnosti, mnoho lidí dnes dávno zesnulých ji prožívalo jako na prahu *navždy*. V poslední bitvě jsme zvítězili, už nám nezbyvá než prožívat šťastný konec poklidného uspokojení. Jasní a krásní mladí muži a ženy, kteří se vrhli do budování republiky, se chovali s naprostou samozřejmostí, jako by budovali nejméně na věčnost či alespoň na tak dlouho, jako vydrželo staré Rakousko, podle toho, k čemu dojde dřív.²⁰⁸ Naši němečtí spoluobčané nám za zády označovali tutěž republiku jako *Interimstaat*. Nakonec naše *navždy* vydrželo necelých dvacet let.

Když jsem se vrátil po dvakrát jednadvaceti letech putování po prašných cestách exilu, i já jsem zažil svůj moment na prahu *navždy*. Když jsem přistál v Ruzyni, která ještě před několika týdny platila za ospalé letiště kdesi za železnou oponou, s přistávací drahou prorostlou travou, měl jsem pocit, že jsem došel k závěru, jak o tom hovoří prorok Izaiáš.²⁰⁹ Čas se naplnil a teď nezbyvalo než konečně žít svůj dlouho odkládaný život. Tehdy moje soukromé *navždy* vydrželo necelé tři roky.

²⁰⁸ Zvědavý čtenář najde fotografii čtyř z nich, kterou v hlavě nosím, v knize Mileny Šimsově *V šat bílý oděni* (Benešov, YMCA 2005, s. 220). Jako průvodní text poslouží Zjevení Janovi 7,9–17, nejlépe v kralickém překladu.

²⁰⁹ Na mysli mám začátek 40. kapitoly, kde Hospodin praví ústy Izaiášovými, *Mluvte k srdci Jeruzaléma, a ohlašujte jemu, že se již naplnil čas uložení jeho...*, ač tehdy jsem si pod schody z letadla polohlasně opakoval Žalm 126, *Když zase vedl Hospodin zajaté sionské, zdálo se nám to jako ve snách. Tehdáž byla plná radosti ústa naše a jazyk náš plésání...*, který končí, *ale potom, přijda, s plésáním snášeti bude snopy své*.

Pak už nebylo Československo, jenom zmrzačený pahýl, který jako by stále víc připomínal protektorát Čechy a Morava. I nová korunová mince svým vzorem připomínala spíš tu protektorátní, než začaly hnědé papírové, než Španielovu slavnou korunu československou.

Závěry se nekonají. S údivem bloudíme staletími, hledáme sebeporozumění. Pokud naše přemýšlení nemá být ve své nadčasovosti naprosto bezvýznamné pro lidi, kteří žijí v čase, potřebujeme se vyhnout závěrům. Potřebujeme průběžně a stále znovu pozorovat a rozmýšlet, jasně nahlížet a věrně vyjadřovat ideje, které *dávají smysl* něčemu, co bychom nejvýstižněji popsali Jamesovým obratem o výbušně rozezněném zmatku našich dějin a životů.

Úkolem i úmyslem této knihy je myšlení podněcovat, ne je umlčovat závěry, za nimiž čtenáři nezbyvá než udělat tečku „souhlasím“ nebo „nesouhlasím“.

Přesto jsem měl pocit, že jsem v prvním vydání zůstal něco dlužen. Potvrdili mi to i čtenáři, kteří knihu štědrě chválili, avšak hovořili i o jistém zklamání. Ano, potřebujeme sókratickou filosofii, která osvobozuje zpochybněním samozřejmého. Odpověď předložená jako zaručená *Pravda* k odkývnutí souhlasem či nesouhlasem přestává být živoucí pravdou, svědectvím o pravdivosti bytí, které je v Augustinově smyslu *verum*. Zůstal jsem však dlužen Augustinovo *vyznání* ve smyslu *Confessiones*²¹⁰

²¹⁰ Aurelius Augustinus, *Vyznání* (z latinského *Confessiones* přeložil M. Levý, 1. vyd. 1926, 4. vyd. Praha, Kalich 1999). Augustin tu předkládá závěry života tázající filosofie, ne jako dogma k odsouhlasení, nýbrž jako vyznání k zamyšlení. Není zcela bez ironie, že toto vyznání dostává čtenář předem odsouhlasené cenzorovým *NIHIL OBSTAT* a rozhodnutím *IMPRIMATUR* generálního vikáře z roku 1926. – Zajímavé porovnání poskytuje norský autor Jostein Gaarder ve svém komentáři k Augustinovým *Vyznáním* v duchu moderního liberalismu, psaném formou fiktivního dopisu Augustinovy milenky, zde

či Lutherova „Zde stojím, s pomocí boží, jinak nemohu“. To pak není vyhlášení zaručené PRAVDY, nýbrž vyznání osobního ručení. Sókratický filosof potřebuje stvrdit *tak i onak* teoretického rozumu svým *bud/anebo* rozumu praktického, své tázání svým *vyznáním*. U sousedů je označují slovem *Stellungnahme*, přijetí odpovědnosti za pravdu, které si nenárokují nadřazenou platnost, avšak ani se nevyhýbá závaznosti. Zde stojím.

V tom duchu se potřebujeme vrátit k našim výchozím otázkám, vyostřeným putováním po prašných cestách dějin. Má filosofie vůbec ještě smysl ve věku vyhořelých ideologií? Je pro ni místa v plošném věku bavičů a spotřebitelů? Podobně, má v takovém věku vůbec smysl hovořit o *národu*? Nenabízí globalizovaný věk jen alternativy světoobčana nebo nacionalisty – a nemáme s nacionalismem čerstvou zkušenost? Neudělali bychom lépe, kdybychom národy nechali vyšumět a stali se prostě Evropany či přímo světoobčany? A konečně ta třetí, kacířská otázka. Má věta *Jsem Čech* ještě nějaký smysl? Není to jen přiznání k nevyspělému provincialismu regionálních zvláštností, které globalizace odstraní podobně jako rozvoj přepravy zboží a mobility spotřebitelů odstraní zvláštnosti jednotlivých částí českých zemí? Má ještě smysl hovořit o *myšlence národa českého* nebo je to – slovy redaktora jednoho literárně-politického týdeníku – jen *hezké vlastenecké povídání*? Pokud nechceme myšlenku národa českého takto odespat, potřebujeme otázku kulturní či „národní“ totožnosti vědomě otevřít a završit své tázání vyznáním.

Tak tedy od začátku: má filosofie ještě nějaký smysl ve věku vyhořelých ideologií? Nebo jí zbývá už jen úloha

pojmenované Florie Aemilie. Viz Gaarder, J., *Vita brevis*, angl. překlad Anne Born, London, Orion House 1997 (česky: přel. J. Vrbová, Praha, Odeon 1997).

logiky vědy a archivního bádání? To jsme slýchávali v dobách marxismu-leninismu a to slýcháme znovu ve jménu odbornosti. Filosof prý má bádát, ne přemýšlet. Je ještě filosofem ten, kdo oželi body za články v impaktovaných časopisech, aby se mohl věnovat přemýšlení?

Jsem přesvědčen, že ano. Jistě, těžko bychom se vrátili k dobám velkých příběhů, kdy si každý filosof vytvořil svůj *filosofický systém* – Schelling dokonce čtyři – či se aspoň hlásil k určitému *filosofickému systému* a omezil své tázání na vnitrosystémové otázky a odpovědi, jako by vně systému nebylo nejen spásy, nýbrž ani reality. *Auto-da-fé* velkých myšlenkových konstrukcí v nacismu, v komunismu, ve fašismu připravil dogmatickou filosofii ve stříhu devatenáctého století o všechnu věruhodnost.

Je tu i druhý, filosofický důvod. Filosofii velkých systémů otrásló zásadně a dlouhodobě uvědomění *časovosti* skutečného, jeho proměnlivosti v čase. To, co skutečně je – čili bytí –, je život, ne předmět. Co je, se nám již nejeví podle Platóna či Parmenida jako neměnný stav, který bychom mohli zakódovat jako systém. Jeví se nám daleko víc jako dění, jako příběh v duchu hebrejských vyprávění o velikých činech Hospodinových – a to je změna zcela zásadní. Vždyť od Parmenidova pomyslného vítězství nad Hérakleitem v Platónovi vycházel hlavní proud evropského myšlení z předpokladu, že podstatou skutečnosti je Bytí, dokonalé a neměnné, zatímco bytí jako *stávání*, tedy *dění*, je něčím druhotným, ne zcela skutečným. Filosofie – a postupně i odvozené zvláštní vědy – se naučila považovat za svůj úkol uchopení údajně neměnné podstaty. Jen odvozené, přehlíživě, byla ochotna zabývat se děním, skutečností v její proměnlivosti.²¹¹ Výstupem filosofického bádání byly po

²¹¹ Jako všechny paušální soudy, i tento představuje opovážlivé zjednodušení složité skutečnosti. Hérakleitos měl vždy své zastánce.

staletí *PRAVDY* Rozumu či víry, jednotlivá tvrzení zaručená systémem nebo zvláštním zjevením, která se dala skládat jedna k druhé jako cihly na stavbě věže babylonské, až by vznikla *PRAVDA* velkými písmeny.

Jako zásadní zlom evropského myšlení v průběhu posledních dvou století se mi jeví uznání skutečnosti dění – a dění jako skutečnosti. Díky dramatu našich životů stejně jako díky Hegelovi a Heideggerovi se nám skutečnost již nejeví jako stav, nýbrž jako stávání, jako děj či tok života. Život není druhotným pohybem prvotně nehybné, neměnné skutečnosti, kterou teprve Nehybný hybatel nahodile uvede do pohybu. Život sám je skutečnost, a život je stávání, ne stav. Jediné, co můžeme určit s jistotou, je, že nic není neměnné. Pokud něco setrvává v toku času, je to hodnotová struktura, kterou je třeba hledat v toku času pod zorným úhlem praktického rozumu. Pravda není věta o dění – ta by byla nutně nepravdivá jako každá odpověď na otázku „Kolik je hodin?“ vteřinu po odpovědi. Pravda je pravdivost, správnost dění samotného ve vlastních čili *intrinsicých*²¹² hodnotách

Hegel rozvířil staletí stability svým pojetím dialektického pohybu, dynamického pojetí skutečnosti se uchopila řada dalších, Herder, Nietzsche, Bergson, Whitehead až po Heideggerovo odvážné tvrzení, že bytí není věčnost, ani průsečík věčnosti a času jako v křesťanském pojetí Boha, který do času vstupuje, nýbrž prostě čas. Pak ovšem zbývá jen jednání – a po jeho selhání v roce 1945 jen naslouchání hlasu Bytí, které představuje dovršení filosofie, *Vollendung der Metaphysik*. Heidegger představoval obrat filosofie k dynamickému pojetí skutečnosti ve dvacátém století, podobně jako v devatenáctém století Hegel, ač při vší účtě k velkým myslitelům jejich domnění, že oni představují dovršení čili *Vollendung*, mi nepřipadá zcela evidentní, zjevné ze sebe.

²¹² Tento pojem z anglického pojmosloví svádí k zavádějícímu překladu *vnitřní*, s náznakem subjektivity. Nic takového. *Intrinsic value* označuje hodnotu, kterou má čin či věc o sobě, nezávisle na vztahu k čemukoliv druhému. Klasickým příkladem je věta *Esse qua esse bonum est* – být je dobré samo o sobě, ne jen jako nástroj k něčemu dalšímu. To ovšem předpokládá svět, který není ab initio hodnotově neutrální, jako domnělý svět „hmotný“, který nabývá hod-

toku žití, jako je vůle k životu v jeho rozporuplné mnohovitvornosti, dobrota žití a všeho, co je podporuje, zlo hynutí a všeho, co k němu vede. Jejich výskyty – či mluveno s Maxem Schelerem, jednotlivá Dobra a zla – jsou proměnné a dají se posuzovat jen v souvislosti toku času. Soudy v čase, které si přičítají nadčasovou platnost, se svým nárokem na absolutno nutně stávají nepravdivé.

Z uznání časovosti a relativity jednotlivých soudů ovšem nevyplývá, že „žádná pravda není“. Vyplyvá jen tolik, že Pravda je vždy víc než kterákoliv pravda, její okamžité ztělesnění v daném životě či v daném filosofickém systému. I pravdivost a správnost našeho žití je tok, tak jako život sám, tak jako skutečnost sama. Ta pravdivost vystupuje z toku žití a bytí ve vztahu našeho žití k proměnám času. Nemůžeme proto Pravdu přenechat nadčasově platné soustavě „pravd“, byť by si nárokovala záruku čistého rozumu nebo zvláštního zjevení. V toku života neseme sami odpovědnost za společné hledání správnosti a pravdivosti. Přikývnout nestačí; je třeba pravdu žít. Tím se sami stáváme ručiteli pravdy. Rezignace na pravdu stejně jako pokušení přenést odpovědnost za pravdu na nadčasový systém odpovídá únavě vyhořelého věku, ne však skutečnosti našeho žití. Tou skutečností je časovost, jejíž pravdivost a správnost je vždy víc, než dovedeme zachytit a vyjádřit. V toku života filosofie tázající a vyznávající zůstává hledáním pravdy, jak se v dané situaci vyjevuje, ne však nalézáním absolutní „pravdy“ jednou provždy.

noty a smyslu teprve vstupem účelově jednajících subjektu. V takovém světě má *intrinsická* hodnota smysl jen jako hodnota, kterou má *x* samo pro sebe, např. život, který vším svým bytím *chce žít*. Doma je pojem *intrinsická hodnota* jen ve světě od počátku prolutým smyslem, hodnotou a správností, který je částí našeho křesťanského dědictví. Viz Kohák, E., *Svoboda, svědomí, soužití*, Praha, Sociologické nakladatelství 2004, zvl. 170–171 et passim podle hesla *hodnota o sobě*.

Skutečnost změny vylučuje absolutní nárok, avšak zároveň vytváří stálou potřebu orientace. I proto jsem přesvědčen, že v toku skutečnosti filosofie potřebuje být především tázáním. Věk pohybu na pozadí vyhořelých ideologií přímo svádí k dogmatismu nebo k povrchnosti, tedy k pokusu zajistit si Pravdu násilím – nebo k opaku, k rezignaci na Pravdu. Dogmatismus chápu jako nárok té či oné pravdivé věty na absolutní platnost Pravdivosti bytí samotné – a tudíž na konečná řešení. Povrchnost chápu jako rezignaci na odpovědnost za Pravdu, za hledání Pravdy. Obojí člověka zaslepuje a spoutává. Filosofie jako tázání, rovnoměrně zpochybňující jak rezignaci, tak absolutní nárok, člověka osvobozuje.

Filosofie ovšem nemůže setrvat nezávazně mimo proud praktického života, v hájemství čistého rozumu, který rozvažuje v nadhledu kategorií *tak i onak*. Tak jako odpovědi bez otázek zaslepují, tak otázky bez odpovědi svádějí k povrchnosti a ke všerozmělnující ironii.²¹³ Nad plošným zpochybněním stejně jako nad plošným zmrazením pak vyvstává jen brilantní rétorika a skutečnost života na povrchu. *Faut de mieux* zaujímá postavení jediné opravdové skutečnosti života potřeby a spíše; rození, plození a mření. V takovém věku považují

²¹³ Poznámky o ironii tu *nejsou* zaměřeny proti ryzímu, kultivovanému mysliteli a vzácnému příteli, člověku Richardu Rortymu. Ano, ironie byla přímo jeho firemní značkou; sám se za ironika označoval. Přesto jsem si ho vážil již od studentských let. Rorty byl ironik na úrovni teoretického rozumu a úporný odpůrce všech nároků na Pravdu-se-zárukou a s věčnou platností. Avšak na úrovni praktického rozumu to byl neúnavný bojovník za humanitu, proti všemu útlaku a bezpráví, či našimi slovy, člověk opravdový bez nároku na dogmatickou pravdu. Viz Rorty, R., *Nahodilost, ironie, solidarita*, Praha, Pedagogická fakulta Univerzity Karlovy 1994; *týž*, *Achieving Our Country*, Cambridge, Harvard University Press 1998; *týž*, *Truth and Progress*, Cambridge, Harvard University Press 1998). Poznámky o povrchnosti ironie se na něho nevztahují právě pro jeho vyznačkový postoj na poli praktického rozumu.

zápas s povrchností a s vyhořelou lhostejností za stěžejní filosofický úkol.

Tu je na místě upřesnění. Nemyslím, že bychom mohli čelit povrchnosti údajným *sestupem do hlubin*, mimo dosah kritického rozumu. Vysvětlovat známé tušeným mi připadá problematické. Za různými *sestupy do hlubin* vidím spíš neochotu přijmout tento proměnlivý svět za skutečnost samu. Jsme zvyklí považovat za samozřejmé, že barva, která se mění, nemůže být *skutečnou* barvou. Může být jen zdáním. Stejně tak člověk, který se mění v čase, prý nemůže být *skutečným* člověkem, jen zdáním, pod nímž prý se skrývá jeho skutečné neměnné já. Představa hlubinné skutečnosti tím znehodnocuje jako pouhé zdání vlastní pravdivé *já* mého žití, onen rozporuplný řetězec všeho, co jsem vykonal a podstoupil. Tuto živou skutečnost nahrazuje něčím, o čem se mohu jen dohadovat. Pokud nechci přistoupit na znehodnocení žití, potřebuji přijmout skutečnost časovosti. Pravdivost je to, co je zjevné, ne skryté, to, co se mi jeví, a jak já sám se projevuji. Filosofie má smysl, protože je zkoumáním zjevného, ne údajným odkrýváním tajemného.

Zásadní odmítnutí filosofie jako ono odkrývání údajné hlubší skutečnosti, ke které se kloní většina idealistů, ovšem neznamená nekritické přijetí povrchnosti jako pravdy. To bývá pokušením empirismu, který se spokojuje se soupisem a statistickým rozбором „faktů“. I to pokušení potřebuje filosofie v našem smyslu odmítnout. Jejím úkolem není hromadění „faktů“, nýbrž hledání jejich smyslu – *jak se to rýmuje*, jak to zapadá do smysluplného celku vši zakoušené skutečnosti. *Smysl* je něčím zásadně vztahovým, ne však libovolným. Není něčím „objektivním“, zabudovaným do vši zakoušené zkušenosti zcela nezávisle na činnosti zakoušení. Stejně není smysl něčím prostě „subjektivním“, co si mohu nezávazně vymýšlet. Je něčím skutečným, ne však ve

světě či v mysli, nýbrž v zakoušení samotném, ve vztahu zakoušejícího a zakoušeného, člověka a světa.

Přesto skutečnost je jen jedna, prožívaná skutečnost života. K té mohu přistoupit z nadhledu a zaostřit svůj pohled na strukturu smyslu, „jak se to rýmuje“, co to znamená. Úkolem filosofie není hledání jiné skutečnosti, *hlubší* či *vyšší*, není jím hledání absolutní PRAVDY s platností zaručenou *na věky věkův amen*. U člověka je absolutní nárok hybris. Filosofie má pro mě lidský, a proto jen dílčí úkol – ne vyhlášovat Pravdu-se-zárukou, nýbrž v proměnách času hledat náznaky smyslu a správnosti žití.²¹⁴

V tom vidím i cítím její důležitost právě ve věku vyhořelých ideologií, který svádí k lesku povrchnosti. Jsem však neméně přesvědčen, že sókratická filosofie kritického rozumu potřebuje navrší své tázání po vzoru

²¹⁴ V tom smyslu si vykládám Husserlovu fenomenologii jako úsilí o jasné nazření a věrné vyjádření struktury smyslu prožívané skutečnosti – ne tedy mentálních procesů (tak F. Kersten překládá klíčový pojem *Erlebniss* – viz Husserl, E., *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology*, I, The Hague, Kluwer 1983, § 74 et passim, nýbrž *prožívané skutečnosti* (tak Ricoeur překládá *Erlebniss* jako *le vécu* – viz Husserl, E., *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, Gallimard 1950, § 74 et passim). Není to výklad dnes převládající (viz inter al. Mohanty, J. N., *The Philosophy of Edmund Husserl: A Historical Development*, New Haven, Yale 2008; Sokolowski, R., *Husserlian Meditations: How Words Present Things*, Evanston, Northwestern University Press 1974). Je to výklad slučitelný s Husserlovým projektem fenomenologie, jak jej předkládá v *Ideen I* a *Ideen II*, hůře však s výkladem v *Logických zkoumáních* – a právě *Logická zkoumání* se jeví jako stěžejní současným badatelům. Proto svůj rozbor nepředkládám jako výklad Husserlovy *mens auctoris*, nýbrž jen jako jeden možný a podle mě nosný výklad našeho poznávání; viz mezi jinými Kohák, E., „Consequences of Phenomenology“, v: Urban, P. (ed.), *Geburt der Phänomenologie. Edmund Husserl zu Ehren*, Praha, Filosofický časopis – Filosofia 2010; týž, „Významy a vrtochy Wesen“, *Reflexe* 16, 2007, č. 32, s. 65–74; týž, *Idea and Experience: Husserl's Project of Phenomenology*, Chicago, University of Chicago Press 1978).

Augustinově *vyznáním* praktického rozumu, jehož pravidlem je již zmíněné *buď/anebo* a jehož výzvou je odpovědnost za své přesvědčení. Proto v knihách věnovaných zkoumání všech možností si obvykle ponechám závěrečnou kapitolu pro své vyznání. To pak není *PRAVDA-SE-ZÁRUKOU*, „jak tomu doopravdy je“. Je to mé svědectví. Zde stojím, v přesvědčení, ale také s bázní a chvěním. *Ano, jsem přesvědčen, že kritické tázání je nezbytný první krok. Může nás osvobodit z bezmoci a strachu vyhořelých ideologií a popřených skutečností. Může nám otevřít možnost překročení čistě živočišných potřeb k životu odvahy a odpovědnosti za pravdu.* To však zůstává vyznáním, jehož platnost potřebuje potvrdit či popřít každý sám za sebe.

Přístupme tedy na pracovní hypotézu, že filosofie má smysl i ve věku vyhořelých ideologií, ač již ne jako hlasné vyhlásování té či oné *PRAVDY-SE-ZÁRUKOU*, nýbrž jako dílčí úkol zkoumání správnosti a pravdivosti proměnlivého toku života. I tak otázka zůstává – má ještě smysl zaměřit takové hledání na něco tak zastaralého, tak vyšumělého jako „národ“? Na Univerzitě Karlově, výkladní skříni české vzdělanosti, se česká filosofie přestala přednášet po Listopadu. Vždyť v lepší společnosti by to bylo až trapné. Mnoha lidem samo slovo „národ“ zavání starosvětskou uzavřeností a zvětralým pivem – či nověji státními symboly a hymnou povinně přehrávanou prvňáčkům na „základce“. Ostatně co asi si pod tím slovem představují samozvaní vlastenci, kteří pod symboly z minulého století provolávají „Nic než národ“ a posílají své spoluobčany „do plynu“? Hledání smyslu, to je *salonfähig*, jenže proč do toho tahat trapný obrozenecký přežitek *národ* i s krojovanou dechovkou, docela jako za komunistů?

Takové otázky mě zaskočily. Nenapadla by mě krojovaná dechovka, spíš mé zamilované lidové písně s roze-

zpívanou kytarou Lenky Filipové. Po Únoru jsem si do exilu odnášel chlapecké dojmy z vlasteneckého vypětí války, tehdy ještě nezpochybněné dvakrát dvaceti lety revoluce a normalizace. Ty dojmy mi mohutně umocnilo nadšení Československého jara 1968, jak je do zahraničí přivázela vlna *lidí myšlenky a slova* na útěku před tanky. Vyhnanství vytváří skanzen. Při návratu po Listopadu jsem se bezděky vracel do let 1938 a 1968. Přistál jsem v Ruzyni, vzor 1990, a všechno bylo jinak. Opouštěl jsem národ přímo obrozeneckých vlastenců, vrátil jsem se do země vyhořelých ideálů a vyhaslých lidí. O *národu* se mluvilo jen mezi námi pamětníky, a to ještě raději šeptem. Lidové písně svého mládí jsem si musel zpívat sám. Nikdo se nepřidal.

Celkem pochopitelně. Tradici obrození si komunistický režim přivlastnil pro své účely. Jenže změna v postoji širokého spektra Čechů měla pádné důvody také nezávisle na komunistech. I bez nich patřilo slovo *národ* věku vyhaslých ideologií. Naznačovalo nevyspělost, zahleděnou do sebe, choulící se pod ochranou hraničních hvozdu s ostnatým drátem a s nádechem šovinismu a xenofobie. Tak se nám bezprostředně po Listopadu jevila naše nedávná minulost. Budoucnost slibovala otevřenost – či přesněji, po desetiletích uzavření jsme si od budoucnosti slibovali otevřenost, rozlet, světovost, ne lokálpatriotismus. Mohli ještě mladí lidé brát vážně *F. L. Věka, Zapadlé vlastence a Psa třetí roty* – či méně ironicky, Masaryka, Rádlu, Peroutku či Křoftu? Nepotřebovali naléhavě uzavřít *národní* kapitolu svých dějin, otevřít tu evropskou a konečně dohánět zanedbanou světovost? Vždyť i v tomto vyprávění jsme se v poslední kapitole museli odvrátit od národní problematiky ke světové! Proč se tedy vracet k té vybledlé sépiové epizodě vlastenectví a nacionalismu?

Návraty se nekonají. *Jenže o to přece nejde!* Ani já se nechci vracet k té trapné směsi šovinismu a xenofó-

bie, kterou představoval český nacionalismus. Samozřejmě, české vlastenectví i český nacionalismus byly dobově podmíněné jevy. V nadhledu zpětného zrcadla se české vlastenectví první poloviny devatenáctého století může jevit především jako zemské a obranné. Usilovalo o zachování pozdněfeudálních výsad Království českého proti vídeňskému centralismu. V druhé polovině začalo vystupovat jako útočný jazykový nacionalismus. Usilovalo (úspěšně) o změnu národnostního složení českých zemí a (méně úspěšně) o odpovídající strukturální změny v rakouské státní správě. Svojí problematikou patřilo své době a s tou odešlo i se svou vzletnou rétorikou, s čizmami, čepelí, se šňůrami na vlastenecké hrudi a s čapkou s pérem. Byla to doba vskutku malebná, leč vracet se k ní by bylo přinejlepším staromilství.

Dnes potřebujeme vycházet z dynamiky dvou základních potřeb našeho žití – či snad základních sklonů nebo *tahů*²¹⁵ – z potřeby začlenění v obecně sdíleném a z potřeby vyčlenění v osobitě zvláštním. Obojí poznamenává naši běžnou zkušenost. Jsme lidé zranitelní a ve vědomí své zranitelnosti nejistí. Hledáme – tedy cítíme se taženi, tíhneme a táhneme – k ujištění ve společenství bližních. Zároveň žijeme s vědomím a výzvou své svobody. Stejně naléhavě usilujeme o osvobození ze společenství obecného do osobitě zvláštnosti své svobody. Poněkud poeticky bychom mohli říci, že člověk

²¹⁵ Sigmund Freud – a před ním J. F. Herbart – užívali pojem *Trieb*, jehož běžný překlad, *pud*, odpovídá jeho doslovnému smyslu, méně však Freudovu metaforickému užívání. *Trieb* (ve spojeních *Lebenstrieb*, *Todestrieb*) neznamená jen sílu, která organismus žene, nýbrž u člověka také sklon a úsilí, které sám vyvíjí. (Ricoeur, P., *Freud and Philosophy*, New Haven, Yale University Press 1970, s. 281–310). Proto jsem volil slovo *tah*, které naznačuje jak býti tažen, tak tíhnutí a tažení. V tom smyslu zde jedním slovem označuji tah k začlenění a k vyčlenění, tah k obecnému a tah ke zvláštnímu.

se stává plně člověkem jen v zapojení do celku – a se stejným oprávněním, že se stává plně člověkem jen ve vyčlenění ve své zvláštnosti.²¹⁶

Začínáme v životě vyčleněním z života matčina. Pokračujeme začleněním v rodině, jenže i z té se potřebujeme vyčlenit ve své zvláštnosti, být sami sebou. Ovšem svoboda znamená osamocení ve zvláštnosti, a tak i zranitelnost. Touha po jistotě nás vábí k novému sdílení. Zakládáme vlastní rodinu – a bouříme se proti ní. Šťastný konec hollywoodského stříhu se nekoná. Dialektika pólů zvláštnosti a obecnosti pokračuje. Ani jeden pól není ten „dobrý“ či „špatný.“ Vysloveně špatné může být jen vyloučení toho či onoho prvku.

V těchto relacích potřebujeme uvažovat o *národu*. Národní společenství a příslušnost k němu nemá smysl jako etnografické muzeum či jako mytická podstata naší všednosti – a už vůbec ne jako nástroj mocenských tužeb. Má smysl jako otevřené společenství sdílených hodnot, které poskytuje chráněný prostor pro dialektiku svobody a solidarity. Z té se bez společného kulturního základu až příliš snadno stává krvavý střet totality a revoluce. V rámci společenství sdílených hodnot se může stát dialogem – či mluveno s Masarykem, tou diskusí, která je podstatou demokracie.

Toho je třeba. Člověk potřebuje společenství bližších. To neplatí jen z často opakovaných důvodů dlouhé závislosti mláďat lidského druhu na rodinné péči nebo

²¹⁶ Toto pozorování nepředkládám jako variantu Patočkova pojetí tří životních *pohybů*. V běžném výkladu pojem *pohyb* označuje určité hodnocení tří úrovní lidského pohybování, ve kterém se odráží humanistická představa vývoje člověka od prvotní možnosti k plnosti vyspělého lidství. Zde poukazují na jinou dynamiku – totiž že na všech třech úrovních se potýkáme s dvojí potřebou, zásadní, leč rozporuplnou – s potřebou začlenění a vyčlenění, solidarity a svobody. Ani bez jednoho, ani bez druhého se nemůžeme obejít. Naše životní rozhodnutí jsou tak nutně kompromisem – či dialektikou – zvláštního a sdíleného, části a celku, a nakonec též *domova a dálavy*.

potřeby myšlení a obcování slovy, tedy jazykem, který vzniká a žije ve společenství. Zásadním důvodem je tu lidská potřeba vědomí vlastní platnosti, podepřeného uznáním společenství. Lidé znovu a znovu potvrzují, že mimo mezní situace holého přežívání je vědomí vlastní platnosti – důležitosti, potřebnosti a jejich potvrzení uznáním bližních – hodnotou nejdůležitější. Lidé dovedou najít životní naplnění – kdysi nazývané *spása*, dnes *štěstí* – i na nejnižší spotřební úrovni, pokud žijí s přesvědčením, že svým žitím konají něco důležitého, a pokud to uznávají i bližní, na nichž jim záleží. Každý voják a každý sebevražedný útočník potvrzuje, že vědomí osobní platnosti a jeho uznání může být důležitější než život sám. Sebevraždy privilegovaných pak potvrzují opak – že nesmyslný, zneuznaný život nemusí stát za žití ani na nejvyšší spotřební úrovni.

Člověk potřebuje společenství svých bližních, byť i tak sevřené, jako byl kolektiv tří mušketýrů. Co by mladý d'Artagnan neudělal, aby mohl být jedním z nich! I Robinson Crusoe je myslitelný jen proto, že nosil Anglii v sobě. Podle Daniela Defoa si na pustém ostrově vedl gregoriánský kalendář, vyrobil si deštník, a když se setkal s mužem Pátkem, věděl, jak se Angličan chová k černému sluhovi.²¹⁷ Lidé neusilují o bohatství – dnes *maximalizaci zisku* – proto, že by vysoká spotřební úroveň znamenala štěstí. Usilují o ně proto, že si od vysoké spotřební úrovně slibují osobní důležitost a uznání dru-

²¹⁷ Poněkud pikantní je, že v představách Daniela Defoa i muž Pátek věděl, jak se má černý sluha chovat k anglickému pánovi. – Skutečným takovým trosečníkem byl skotský námořník Alexander Selkirk, kterého kapitán loupežné lodi po hádce vysadil na jeho přání na jednom z ostrovů Juana Fernandese v Tichém oceánu v roce 1704. Po pěti letech ho zachránila obchodní loď. Zachráněným připadal pomatený, ztratil schopnost řeči a přežíval spíš jako lidoop než člověk. Realističtější literární portrét Selkirka nabízí Ben Gunn v románu Roberta Louise Stevensona *Treasure Island*, v češtině *Ostrov pokladů* (1883), následně *Poklad na ostrově* (1903 a další).

hých. Vzdávají se jí, když jim jiné hodnoty poskytnou vědomí vlastní platnosti a uznání těch, na kterých jim záleží. Člověk se opravdu stává plně člověkem teprve ve společenství bližních.

Jenže i opak je pravda. Člověk se stává plně člověkem teprve vystoupením ze společenství do svobody. I to patří k naší obecné zkušenosti. Mladí lidé nedorůstají k vyspělosti v závislosti na rodičovské péči. Paternalistická a maternalistická péče vychovává hodné holčičky a chlapečky jako z *Rychlých šípů*, ne sebevědomé, vyspělé mladé Vonty. Za minulého režimu mi zahraniční pozorovatelé nejednou předhazovali, že společnost v naší zemi vykazuje znaky plošné puberty. V překladech tehdy vycházely romány Josefa Škvoreckého a Milana Kundery, v kinech běžely *Ostře sledované vlaky* a *Starci na chmelu*. Tehdy jsem naši zem a literaturu všemožně obhajoval jak porovnáním s dobovou americkou literaturou, tak zpětným odkazem na literární požadavky socialistického realismu. Cizince jsem většinou přesvědčil, sám sebe už méně.

Na naší společnosti tehdy opravdu ulpívaly návyky dlouholeté nesvobody, které Masaryk označoval jako naše lokajství. Lokajovi nejde o výsledek, nýbrž o dobrou vůli pána, na jehož rozmaru je zcela závislý. Proto pro něho má dobrá výmluva stejnou hodnotu jako dobrý výsledek, potěmkinovské zdání jako skutečnost. Když je něco v nepořádku, první otázkou služebníka nebývá, jak to napravit, nýbrž na koho to svěst. „Kdo za to může?“ – a kýžená odpověď je, *někdo jiný*. Poznáváte syndrom „My děláme, že děláme; oni dělají, že nás za to platěj“? Člověk se stává vyspělým, když zaujímá postoje svobodného člověka, který přijímá odpovědnost za své názory, rozhodnutí a činy. Svobodnému člověku nezáleží na dojmu, jaký udělá na pána. Jde mu o výsledek, se kterým musí žít – a výmluva nestačí. Když je něco v nepořádku, nezajímá ho na prvním místě, čím je to

vina, nýbrž jak to napravit. Člověk nesvobodný vzhlíží k pánovi, svobodný člověk hledí k budoucnosti.

Proto můžeme říci se stejným oprávněním, že člověk dosahuje vyspělého lidství teprve ve svobodě, jako se stává člověkem teprve ve společenství bližních. Svoboda je základní potřebou lidství stejně, jako je jí solidarita. Jenže mezi společenstvím a svobodou je protiklad. I proto jsou dějiny lidského života na zemi dějinami úporného a často krutého úsilí o tvorbu společenských celků – a neméně úporných a často krvavě zhoubných výbuchů vzdoru proti nim. Rousseauovy chvalozpěvy na společenství²¹⁸ poskytují názorný příklad. Rousseau v nich prohlašuje společnost za naše vyšší, právě *já* – společné *moi commun*. Jeho obecnou vůli – *la volonté générale* – výslovně nadřazuje vůli všech i každého jedince. Pokud společnost přinutí jedince třeba i násilím, aby se podřídil společné vůli, nijak ho neomezuje. Pomáhá mu přece být sám sobě věren, být řízen svou vlastní (vyšší) vůlí, a nedat se svádět vrtochy svých zvláštností. Když komunisté uplatnili toto pojetí vztahu celku a části v praxi, vytvořili fenomén, který si vyžádal nové označení – totalita.

Význam národa v novodobém smyslu kulturního společenství sdílených hodnot pro mě spočívá v tom, že umožňuje – byť nezaručuje – soužití ve svobodě, propojení svobody a solidarity. Intimita sdíleného kulturního dědictví posiluje a obohacuje ty, kdo se k němu hlásí. Pokud by člověk nemohl čerpat z živné půdy určitého společenství, těžko by se ubránil povrchnosti konzumního života. Došlo mi to jasně, když jsem se pokusil rozezpívat oddíl mladých skautek ve Spojených státech. Tam

²¹⁸ Rousseau, J.-J. , *Du contrat social* (Paris, edice Classiques de la philosophie 1992), kniha I, kap. V–VII (česky: *O společenské smlouvě*, přel. J. Veselá, Praha, V. Linhart 1949; reprint Dobrá Voda, Aleš Čeněk 2002).

původní kulturní tradice „*from the old country*“ rychle vyšumí, ale nový kulturní základ vzniká jen pomalu. V tomto kolektivu byly jediné sdílené písně popěvky z televizní reklamy na značkové párky a na masové konzervy pro psy. Časem snad i tam vznikne národ jako společenství kulturního sounáležení. V některých částech, nejvýrazněji v Nové Anglii, k tomu dochází, ač je to běh na dlouhou trať. Snad i proto se ve Spojených státech – na rozdíl od Kanady s britskými a francouzskými kořeny – tak rozšířila konzumní povrchnost jako životní styl a móda jako náhražka za vkus.

I proto si vážím svého českého kulturního dědictví a zároveň se rád seznamuji s kulturní zvláštností Slovenska, Maďarska, Rakouska a celé Evropy. Podpora ze strukturálních fondů je to nejméně důležité, co nám poskytuje Evropská unie. Daleko důležitější je její kulturní různorodost. Nechtěl bych se vracet do dob národnostní uzavřenosti svého mládí, dob ostře střežených hranic, kdy jazyková odlišnost stačila k podezření a strachu. Stejně bych se nechtěl rozplynout v prázdnotě globální povrchnosti konzumní společnosti. Svoboda je pro člověka stejně důležitá jako solidarita, *zvláštní* stejně jako *obecné*. Když si *národ* klade absolutní nárok, když ve jménu *národních zájmů* odmítá rozhled a otevřenost jako v rousseauovském pojetí vyššího *společného já*, přestává být oporou a stává se překážkou vyspělého lidství. Jenže stejně zhoubná je bezbarvá jednotvárnost jednoho jazyka a jedné televizní reklamy, bez hloubky vlastní kulturní tradice. Vážím si svého národa i pro jeho rozporuplnou kulturní mnohotvárnost. Vážím si Evropské unie, protože v náznaku a v příslibu naplňuje úkol svobody v solidaritě, státoprávního zastřešení svých velmi svérázných národů. Tu potřebu chápal Palacký, chápal ji Masaryk, byť ani staré Rakousko, ani Československo ji nedokázalo naplnit. Může ji naplnit Evropská unie úctou ke kulturní různosti v rámci společných odpověd-

ností a rozhodnutí – a jednotlivé evropské národy péčí o svoji národní zvláštnost.

Čili, národ *ano*, a zvlášť v otevřené společnosti. Není možné být člověkem „obecně“. Slovo *světoobčan* práší povrchností a duní prázdnotou, pokud *světoobčan* nemá zároveň své rozumové a citové kořeny v určité formě lidství, ve svobodně voleném kulturním sounáležení. Pokud tomu tak je, svoboda se stává možností rozletu, ne vyprázdněním – a národ živnou půdou, ne sevřením. Jako Evropané můžeme ocenit své češství, a jako Češi být platnou částí evropského společenství.

Tedy kulturní či národní totožnost, to ano ... ale proč zrovna česká? Tu přecházíme z obecných úvah o smyslu národa k výchozí otázce celého našeho putování prašnými cestami dějin. Co to znamená *být Čech* ... pokud vůbec ještě něco? A jaký to má smysl?

Tu otázku obvykle chápeme jako otázku faktu – jak bychom vypadali podle podrobné sociologické sondy, důvěrně zasvěcené osobní znalostí. Na této úrovni sociologického faktu se obvykle pohybují naše nekonečné debaty s námětem *Jací jsme?*, od Peroutky přes Viewegha až po seriál České televize věnovaný naší údajné „národní povaze“,²¹⁹ tedy sdíleným návykům tak vžitým, že je považujeme za samozřejmé, ne-li přímo *přirozené*. Naopak, když si cizinec objedná ke smaženému řízku houskový knedlík, považujeme to za nepřirozené, ba zruďné. Opravdu to není *české*.

Jenže otázku *Co to znamená být Čech?* můžeme také chápat normativně, ne jako soupis faktických rysů, nýbrž jako soubor ideálů hluboce zakotvených v našich

²¹⁹ Viz Peroutka, F., *Jací jsme?*, Praha, Obelisk 1924; Viewegh, M., *Švédské stoly aneb Jací jsme*, Brno, Petrov 2000, zvl. s. 9–11 a další; seriál *Ta naše povaha česká* dosud pokračuje na druhém programu České televize.

dějínách, ze kterých si vytváříme ideu o tom, co bychom mohli a snad i měli být. To je naše *idea národu českého*. Představuje to, nač jsme hrdí, když jsme hrdí na svůj národ a nemáme zrovna na mysli hokejisty z Nagana či dvojzlatou Martinu Sáblíkovou. Hovoříme o Janu Husovi, o Janu Amosu Komenském, o T. G. Masarykovi, o Janu Palachovi – a cítíme se *hrdí na svůj národ*. Jsme *fakt* takoví? No, většinou nejsme, ale *takový je náš udatný národ český*, nejen v báji, nýbrž také jaksi ve skutečnosti ... alespoň v náznacích a v příslibu.

Pak je tu ještě jedna úroveň, na které můžeme položit otázku národní totožnosti – úroveň *výzvy*. K čemu nás vyzývá to, že jsme dědici *faktu* a nositeli *ideje národu českého*? O tom je radno hovořit každý sám za sebe, a především sám k sobě. Příliš často jsme si osobovali právo mluvit *jménem národa*. Známa fráze z dob zcela nedávných, *Strana od tebe očekává...*, byla už jen konečným *reductio ad absurdum* kdesi *daleko od Moskvy* obrozenecké fráze *Národ očekává...* Morální výzva ztrácí věrohodnost v ústech druhého. Přesto vědomí morálního závazku, který představuje příslušenství k určitému společenství, od tří mušketýrů přes národ až po lidstvo, je něčím skutečným. Chápeme výzvu k *lidskosti* i odsouzení něčeho jako *nelidského*. Jen je to výzva, kterou nám nemůže uložit nikdo druhý. Češství jako výzva není něco, co mi *národ* (potažmo *Strana*) *ukládá*. Je to můj závazek, který si já sám ukládám, sám sobě – anebo také neukládám. Nikdo jej nemůže vymáhat. Tak dlouho nám to poroučeli, až jsme v to přestali věřit. Jenže skutečnost to nemění. Národ, ale i každé společenství, žije jen potud, pokud má jedince ochotné brát v potaz jeho společnou potřebu, nejen svá osobní přání – a ve zlomových momentech ji jim nadřadit. Věta z poválečného filmu *The Silver Fleet* „Tak dlouho žije národ, dokud má muže připravené umírat“ je trapně patetická. Už Masaryk v pateticky nadneseném devatenáctém sto-

letí upozorňoval, že pro národ je třeba žít, ne jen umírat. Přesto taková je skutečnost.

Být Čech jako fakt, jako ideál, jako výzva – můžeme to odepsat jako přežitek. Možná dnes o té skutečnosti potřebujeme mluvit docela jinak. Přesto otázka zůstává a dál visí ve vzduchu.

Na úrovni faktu vypadá odpověď na otázky *Proč národ?* a *Proč zrovna český?* docela prostě. Proč? No protože to se nám přihodilo. Jsme *fakt* Češi, ač zcela nahodile a nezávazně. Do této země jsme se narodili, případně nás sem zavál vítr dějin, podobně jako zavál mnohé z našich předků odněkud k nám či od nás do ciziny. Tak či onak, tu jsme. Mluvíme lépe či hůře touto řečí, ze ško-ly či pohledem toulavé kamery víme něco o této zemi, případně i něco o jejích dějinách, ač málokdo by o tom dovedl vyprávět souvislý příběh. Prožijeme záchvěv zá-stupné hrdosti, když čeští sportovci uspějí v té či oné soutěži, ač jinak nás to až tak nevzrušuje. Na to je to příliš samozřejmé. Na této úrovni *být Čech* znamená prostě vykazovat určité faktické znaky, či vznešeněji, být dědicem, byť adoptovaným, byť bezděkým, určité komplexní kulturní skutečnosti.²²⁰

Jsme Češi jaksí setrvačností. Jsme tu zabydlení či snad nám myšlenka přemístění připadá příliš náročná.

²²⁰ Zdůrazňuji, národ pro účely těchto zkoumání pojmám čistě jako kulturní (čili civilizační) skutečnost (viz výše, s. 35–47). Odmítám rasistickou představu, kterou nejvýrazněji propagovali nacisté a kterou dnes z vyspělých zemí uznává poněkud ironicky jen Izrael k určení národnosti (podle biologických předků na matčině straně – viz Agassi, J., *Liberal Nationalism for Israel* (Jerusalem, Gefen Publishing 1999), který toto pojetí kritizuje z izraelského hlediska). Lidé, kteří přijali české kulturní dědictví, jsou v mém pohledu Češi, byť jejich prarodiče byli z druhého konce světa či jejich rodiče žili mezi námi jen jako trpění „přistěhovalci“. Sami jsou Češi, jen bohatší ješ-tě o vztah k jiné kultuře.

Svoje češství jsme bez zásluhy zdědili a v této generaci si je bez námahy zachováváme, ač nijak zvlášť o to neusilujeme ani k tomu nepřispíváme. Máme jiné starosti. Některé se týkají každodenního života, jak provdat dceru, jak najít práci či jak vyjít se šéfem nebo s platem. Pak jsou tu starosti nadstandardní, jak si zajistit uznání svých bližních a s ním pocit své platnosti, ač sami bychom spíš řekli – cituji – *jak bejt někdo, a ne nějakej nýmand s omláčenou ojetinou*. Tomu býváme ochotni obětovat mnoho koumání i konání, případně i opeřít svůj jazyk anglicismy pro příchuť světovosti. To prý je asi tak všechno, aspoň na úrovni faktu.

Opravdu? Pochybuji o tom. Tak se to obvykle jeví při povrchním setkání, a tak se to pochopitelně jeví lidem myšlenky a slova, navyklým hlubokému promýšlení a vybroušenému vyjadřování. Těm se faktické češství lidí praxe a práce často jeví jako *falešné vědomí* – a přiznejme, že ne zcela bezdůvodně. Pak ovšem je snadné přehlédnout druhou stránku skutečnosti, že právě toto faktické češství poskytuje opomíjený podklad národního povědomí. Samozřejmě, je to češství zcela nereflektované, netematizované. Nekritická tematizace praktického češství stříhu „co je český, je hezký“, ke které se s oblibou uchyluje nacionalistická demagogie, opravdu představuje klasický příklad falešného vědomí.

Jenže věc je složitější. Když soudobí historikové poukazují, že naši buditelé na přelomu osmnáctého a devatenáctého století neměli co budít, mohou mít pravdu, pokud jde o *ideu národu českého* ve smyslu vytříbené, reflektované představy národní totožnosti. Tu představovali Jan Amos Komenský a Pavel Stránský a ta byla skutečně propojená s reformačním rozkvětem šestnáctého století. Ta skutečně vyšuměla za pobělohorské normalizace. A přece v tomto údobí působil historik a obránce národa českého, Bohuslav Balbín, řádový mnich Tovaryšstva Ježíšova, narozený rok po bělohorské

ské porážce. Jistě, neměl široký ohlas ve své době. Psal latinsky, jeho výběr z českých dějin nám může připadat svérázný, ale nepsal z ničeho. Ve své *Obraně jazyka českého* předpokládá ono *faktické češství* a to vybavuje symboly z bájí.

Stejně tak naši obrozenci. Ani těm nestačilo oprášit polozapomenutou *ideu národu českého*. Potřebovali ji vytvořit. Avšak netvořili z ničeho. Vycházeli z faktického, nerefektovaného češství venkovského lidu a městské chudiny, ale také z české bohoslužebné praxe dominantní římskokatolické církve i z potlačené tradice lidových písmáků. Jistě, museli si vypomáhat starými pověstmi, případně je sami vytvářet. Bohatství lidových písní potrebovali notně učesat, aby byly společensky přijatelné, jak dokládají přežívající zlomky písní *sprostonárodních*. Netvořili však z ničeho.

O to jde. Dnes se nám může velmi oprávněně zdát, že naše faktické češství uchovává naše kulturní dědictví v trapně nekulturní podobě a že teprve literatura je umravňuje. I to je jistě pravda, a od češtiny lidových hospod či dnes od komerční televize je k literatuře cesta dlouhá. Jenže i literatura a poezie jsou součástí našeho faktického češství. Jsme *fakt* Češi nejen v lidových pohostinstvích, nýbrž také v knihovnách, na stránkách skomírajících literárních časopisů a i při udílení literárních cen. Faktické češství není jen nejnižší společný jmenovatel tohoto společenství. Patří k němu výrazně i kultivované češství na všech úrovních. Představuje faktickou přítomnost *národu českého* v jeho mnohotvárnosti a živnou půdu filosofické reflexe i v myšlence národa českého. Být Čech znamená být dědicem této kulturní skutečnosti se vším všudy, od sboru dobrovolných hasičů v krkonošské víšce až po Obec spisovatelů, od stolovacích návyků po hudební vkus, od bulvárních plátků po *Kulturní noviny*. To všechno je *fakt* národa českého.

Idea národu českého je něco jiného. Není to popis *faktů*, nýbrž pokus o vyjádření námětů, které se v obměnách opakují ve faktické různorodosti národa českého a které vnímáme v poněkud neurčitým smyslu jako jaksi normativní. K těm se hlásíme, když o sobě řekneme, že *jsme Češi*, ačkoliv nesdílíme celou řadu faktických nahodilostí, které se nám předkládají jako *typicky české*, od čecháčkovské malichernosti a českého lokajství až po český antisemitismus a postoje k menšinám obecně. *Idea národu českého* – a vědomě tu užívám zastaralý druhý pád, jak jej užil Palacký v prvním vydání svých *Dějín národu českého* – jde hloub a jen váhavě se vynořuje.

Patří k ní především něco jako osnova, jak to slovo užívali *naši tkalcovští dědové a báby*,²²¹ do které tkadlec vetkává útek svého díla. Je tak samozřejmá, že tkadlec o ní nepřemýšlí a my o ní ani nemluvíme, jen ji předpokládáme a podle ní žijeme. Má řadu poloh, ač jednou z nich je určité podprahové přesvědčení, že vzdor nesmyslnosti jednotlivých událostí dějiny nejsou jen nahodilý shluk nesmyslných náhod, nýbrž souvislý příběh. Vysvětlujeme si jej různě, pokud vůbec. Někteří z nás si podrželi původní křesťanskou představu dějin jako souvislého božího obcování s lidstvem, v našem případě s českým společenstvím poutníků dějinami. Mnoho dalších dnes náboženská metafora neoslovuje. Vidí souvislost dějin v růstu člověka k plnému lidství, jak ji viděl Herder a po něm Masaryk. Budovatel-

²²¹ Vzpomínku na tkalcovské předky si půjčuji od Františka Halase, *Já se tam vrátím* (Havlíčkův Brod, Krajské nakladatelství Havlíčkův Brod (1939) 1957, s. 7–8); *osnova* mé tkalcovské metafory zřejmě podélně napjaté niti na stavu, jimiž člunek provléká útkovou nit a s každým úderem vytváří *útek*, tedy soustavu příčných nití v tkanině. Anglický protějšek poskytuje Shakespeare: *We are such stuff as dreams are made on*. Jsme látka, na níž se vyšívají sny. (*Bouře*, Praha, ELK a Euromedia Group – Knižní klub 2001, ř. 156–157)

ské generace dvacátého století ji připisovaly Pokroku, ať zrovna budovaly vyspělý komunismus nebo vyspělý kapitalismus. Nebyl to zas tak velký rozdíl: jedni i druhí sázeli na *Růst Růstu*. Dnes jejich prozíravější nástupci narážejí na *Meze růstu* a souvislost vidí v lidském úsilí o soužití s konečnou a zranitelnou Zemí. Budiž. Byť s výraznými výjimkami, jako Patočka v šestém kačířském eseji, zůstáváme společenstvím přesvědčeným o souvislosti dějin – či obrazně, ochotným podepisovat smlouvy o spoření, i když se bortí svět, den po Mnichově, týden po únorovém puči či dnes na palubě ekologického *Titaniku*.

Možná právě tato osnova, tedy toto podprahové přesvědčení, představuje onen rámcový *smysl dějin*, v němž teprve je podle Jana Patočky možné hovořit o smyslu putování určitého společenství, a tudíž o myšlence či ideji, která umožňuje náhodné populaci vystupovat v úloze subjektu, a ne jen objektu dějin.

Zde je znovu na místě obezřetnost a váhavý postup. Ve věku vyhořelých ideologií se ideály příliš snadno stávají frázemi, hluboce procítěné vzpomínky jedné generace vyzní jejím vnučkám a vnukům jako dědečkově trochu dojemné, trochu nudné *vlastenecké povídání*. Přesto se v českém putování dějinami opětovně vynořují tři rysy – či zas metaforou *našich tkalcovských dědů a bab*, tři prameny –, které vetkávají *ideu národa českého* do osnovy našeho dějinného bytí.

Jedním takovým pramenem je sdílené kladné hodnocení lidské svobody a důstojnosti. To není vůbec samozřejmé. Většina lidských společenství klade na první místo přijetí a bezpečné zakotvení ve společenské tkáni. Svoboda, osobní důstojnost jsou rizikové. Do českých dějin však vnáší námět svobody již křesťanská představa osvobození boží milostí, navzdory svým středověkým zvláštnostem. Výrazně jej rozvíjejí řádové reformy jako námět osvobození církve od státu, pak reformace jako

osvobození věřícího od církevní vrchnosti a v novověku osvícenství jako osvobození občana od světské vrchnosti.²²²

V novověku nabírá námět svobody spíš rovnostářský ráz podle představ někdejších amerických kolonistů, který není vůbec běžný ve střední Evropě, zejména ve starém Rakousku. Osvícenství si tento křesťanský ideál vyložilo po svém. Svoboda mu není jen oprostěním od omezení, nýbrž meta, které lidé dosahují morálním růstem jako plnost svého lidství. O tom je lépe mluvit šepetem, abychom nebanalizovali, přesto to považuji za něco zcela zásadního. Vyrůstat do svobody tu znamená přerůst potřebu dohledu, naučit se sám si dávat směr, sám si stanovit meze.

Ač ani to není všechno. Idea svobody, křesťanský, reformační, osvícenský ideál, který v sobě pod kamufláží cyniky stále nosíme, zahrnuje také zásadní sebeúctu, povědomí lidské důstojnosti, která může dobře představovat nejzákladnější lidskou potřebu. Lidé s pevným sebevědomím své osobní platnosti, své lidské důstojnosti mohou žít spokojeni se sebou i v nouzi a v těžkostech. Sociologům, kteří je pozorují z odstupu, se budou zdát *šťastní*. Křesťané o tom hovoří zcela jinak, ač většinou bychom se tak sotva vyjádřili. Přehlušil by nás Švejk v nás. Přesto je pro nás něco důležitější než okamžitá osobní výhoda či *peníze až na prvním místě*. Je to něco jako hluboké povědomí rovnoprávnosti zakoreněné v takové svobodě. Není pánů, kteří by se na své bližní mohli dívat skrz prsty, a není rabů, kteří by se muse-

²²² Za jeden z mnoha cenných přínosů již citované recenze Karla Skalického považuji jeho připomínku, že reformace v patnáctém a šestnáctém století nepředstavuje jednorázový zlom, nýbrž průběžné úsilí o čistotu víry. Viz Skalický, K., „Kohákovo zpytování...“, *Listy*, c. d., s. 24. Původně o tom týž, „Krise evropského vědomí a její kořeny“, v: *Za naději a smysl*, c. d., s. 78–97.

li poddat aroganci druhých. V hloubi duše jako bychom považovali takovou svobodu zároveň za nejzákladnější možnost a největší naplnění lidského bytí. Tento ideál svobody, práva a důstojnosti rovnoměrně, byť velmi, velmi odlišně, vyjadřují Masaryk i Švejk. Snad právě ten představuje jeden z pramenů ve tkáni *ideje národa českého*. Tak by to ovšem vyjádřil Masaryk. Švejk v nás by to řekl jinak, ale souhlasil by.

Jsem stejně přesvědčen, že druhý takový pramen v útku *ideje národu českého* představuje idea sociální spravedlnosti. Pro mnohé z nás tuto ideu zbagatelizoval komunistický režim. Těžko se nám o ní hovoří. Přesto řada náznaků, která začala kdysi kontem Míša, dál naznačuje, že je to idea, která dál žije v nás. Její kořeny jsou daleko starší než komunismus, a nejsou to jen několi-krát zmíněné kořeny křesťanské a antické. Národní obrození nepředstavovalo jen vzpouru českého sebeurčení proti německé nadvládě, nýbrž také sociální vzpouru rabů proti pánům. Sociální spravedlnost tu neznamená jen distributivní rovnost, podle hesla připisovaného Antonínu Zápotockému, že *všichni máme stejný žaludek* – ač i to je pravda.²²³ Znamená základněji rovnost důstojnosti všech, pánů či rabů. „Já pán, ty pán,“ říkával Masaryk s určitým slováckým sebevědomím. To by ostatně mohl říci i Švejk, byť velmi jinými slovy, ač ten podle toho spíš jednal a zcela jistě netrpěl pocity méněcennosti vůči poručíku Lukášovi či hejtmanu Dubovi.

²²³ Tento známý výrok odpovídá představě o lidovosti našeho *dru-
hého dělnického prezidenta*, který údajně hrával mariáš s hradní
stráží, ovšem také podepsal víc rozsudků smrti než sám Klement
Gottwald. Podle stenografických záznamů byl však autorem výroku
poslanec dr. Kellner v úvodním projevu k debatě o rozpočtu v Národ-
ním shromáždění Republiky československé (44. schůze, část 12/20)
29. března 1946.

Masaryk by k té rovnosti přidal dobrou vůli vůči všem. Tu Francouzská revoluce označovala jako *fraternité*, dělnické hnutí jako solidaritu a Masaryk biblicky jako lásku k bližnímu. Sociální spravedlnost tu znamená přistupovat ke každému s úctou k jeho lidské důstojnosti a s dobrou vůlí vůči jeho potřebám. Nejen jednotlivě, nýbrž i budováním sociálního zázemí, které je ochrání proti zvratům osudu, ale také proti zvůli ekonomické moci. Švejk by poskytl lidové mimikry, protože ideály jsou příliš snadno zesměšnitelné, ale zas by souhlasil. Příčilo by se mu, že někdo bez vlastní viny hladoví, zatímco druhý plýtvá nadbytkem. Závazek sociální spravedlnosti, jak by tomu řekl Masaryk, je stejně trvalým pramenem v tkáni našeho národního povědomí jako úvazek svobody, i když dnes jej uznáváme spíše nečinností než činem.

Pak je tu třetí pramen vetkaný do tkaniva toho, co bychom mohli označit jako *myšlenku národa českého*. Tím je hluboké prožívání našeho zakořenění v této zemi a usilovná, často až bolestná láska k ní, k naší řeči a našemu kulturnímu dědictví. Daleko intenzivněji než lidé, s nimiž jsem se setkával na prašných cestách světa, Češi *náležejí* ke své zemi. I ve vyhnanství, v exilu, ač často i v dobrovolné emigraci Češi mají sklon najít kdesi kousek půdy a přilnout k němu se stejnou intenzitou, jako by to byl dědičný *rodný grunt*. Sám jsem si prací, péčí a láskou vytvořil dva takové náhradní „rodné grunty“, a když mě život poslal zas jinam, bolestně jsem to prožíval jako další *ztrátu domova* –, i když jsem se vracel do země, kterou jsem celý život považoval za svůj domov. *Milovati vlast svou, republiku Československou*, tehdy ještě s infinitivem na *-ti*, jsem sliboval kdysi v roce 1945, a nebylo toho ani třeba. Máme to v sobě, já stejně jako můj otec i můj děd a před ním můj praděd.

Tu by se Švejk nejspíš rozpačitě poškrábal za uchem a Masaryk, který byl citlivý na fangličkářství a frázovi-

té vlastenčení, by raději předal slovo někomu jako Karel Václav Rais nebo František Halas. Celý život zasvětil této zemi a řeči, zřídka o tom mluvil. Přesto ta láska k řeči a zemi má své historické kořeny. Naše řeč a naše země nám nikdy nebyly tak samozřejmé jako třeba Francie Francouzům. Snad kdyby byl český národ jen stopou českého státu, bylo by tomu tak i u nás. Jenže náš stát utrpěl příliš mnoho porážek. Náš národ si musel vytvářet svůj stát tak, jako husité museli razit vlastní *groš lidu českého za slávu boží bojujícího*. Nejednou se náš národ, naše společenství poutníků, musel bránit i proti státu, a nejen cepy, nýbrž i slovy v silně poněmčených městech. Ani otcové a matky zapálených mladých vlastenců, kteří vytvořili náš novodobý národ, nemohli považovat svou zemi a řeč za samozřejmou. Byli poddanými převážně německé šlechty – rolníci a lidé drobné práce. Důvěrně znali tuto zemi, protože po generace s ní mísili svůj pot, své slzy, svou krev a svůj popel. Přesto ti mladí vlastenci nemohli považovat svoji zemi za samozřejmou. Milovali ji s úctou – a také s určitou úzkostí po tolika trpkých zkušenostech.

Podobně nemohli považovat svoji řeč za samozřejmou. Nejstarší generace pamětníků ještě pamatovala dobu, kdy čeština stála na pokraji venkovského nářečí ve velké německé zemi.²²⁴ Před více než půl stoletím stál tváří v tvář této hrozbě celý národ. Nacisté považovali české země za historickou součást tradičně německého území podobně jako Lužici. Pro Čechy tu nebylo místa.²²⁵ Ani naše země, ani naše řeč, ani naše kulturní dědictví

²²⁴ Nepřeháním. I Čechům nakloněný J. G. Herder, obdivovatel Komenského, ho označuje jako velkého muže *německého* národa, „neboť proč nepočítati Čechy a Moravu k Německu?“ Herder, J. G., *Vývoj lidskosti*, c. d., s. 391.

²²⁵ Ani to není fáma. Program konečného řešení české otázky předložil zastupující říšský protektor SS-Obergruppenführer Reinhardt

nebyly něčím samozřejmým jako dnes. Být kultivovaný Čech, a ne jen trapná karikatura *bömischer Pepitschek* – nebo snad náš Švejk – vyžadovalo vytrvalé úsilí.

Možná jedním z nejzápornějších dopadů komunistického režimu bylo to, že udělal lásku k vlasti povinnou, od *státníků* v učebnách až po lidové zpěvy a tance, a účinně ji znechutil nejen mládeži školou povinné. Gymnazista, který by dnes nadšeně prohlásil, že si s chutí přečetl *F. L. Věka*, by se společensky znemožnil, a těžko se tomu divit. Láska k české řeči či k literární klasice se prostě nenosí. Jenže naše národní totožnost žije kdesi v napětí mezi touhou po svobodě a touhou po náležení, mezi tahem centrifugálním a centripetálním. Odtud náš známý sklon k pohybu od krajnosti ke krajnosti či dávnou metaforou mého dětství *od pangejtu k pangejtu*. Když dějiny uzavrou jeden z těch dvou směrů, rozletíme se směrem opačným, dnes po celém světě všemi směry najednou. Jenže mladí lidé mi opětovně prokazují, že kdesi pod povrchem to tvůrčí napětí *domova a dálavy* dál žije v nás, na všech věkových úrovních. Jen o tom neumíme mluvit. Vůle ke svobodě, touha po spravedlnosti, náležení k zemi a řeči přesto vyvstávají jako stěžejní črty *ideje národu českého*.

Je to všechno? Jako výčet faktů samozřejmě ne. Těch útkových nití je v naší totožnosti daleko víc. Ostatně i osnova je bohatší, není tu jen podvědomé přesvědčení o souvislosti dějin, ale také přesvědčení, že výchozím postojem v obcování se světem a s bližním by měla být dobrá vůle, ne moc a strach. Zažili jsme i údobí křivdy a zahořklosti, ale dlouhodobě je nám bližší lás-

Heydrich v projevu k příslušníkům SS v Černínském paláci 2. 10. 1941. Následně projev opakoval, mimo jiné v Hradci Králové. Viz Veselý, Z., *Dějiny českého státu v dokumentech*, Praha, Victoria Publishing 1994, s. 367–373.

ka než nenávist. Láska ke svobodě, touha po sociální spravedlnosti, láska k zemi a řeči – to je něco zásadně odlišného od strachu a nenávisti, které motivují nacionalismus mnoha jiných národních společenství. Nemyslím, že máme jakousi „holubičí povahu“. Národy nemají povahy, jen zakořeněné návyky, které se mohou změnit. I v našich dějinách se setkáváme s motivem strachu (obvykle „z Němců“, dočasně „z Rusů“) a s odpovídající obrannou nenávistí. Přesto jsem přesvědčen, že zásadními prameny v osnově naší totožnosti nejsou strach a nenávist, nýbrž určitá vstřícnost a dobrá vůle. O tom se nás snažil přesvědčit Masaryk a tomu svědčil i Jan Palach. Mě přesvědčil. Ano, je to sázka, akt důvěry, přesto ne nahodilý.

Tím se dostáváme k něčemu zásadnímu, co se obtížně vyřikává. Není to čtvrtý pramen, přiřazený k touze po svobodě, po spravedlnosti a po domově. Je to spíše věcí osnovy naší kulturní tkáně, bez které by naše důvěra v souvislost dějin a naše ochota sázet na lásku místo nenávisti byly zcela nahodilé. Tato třetí niť v osnově naší totožnosti se po mnoho staletí projevovala jako víra, jako touha po Bohu a důvěra v Boha. Nevím, do jaké míry bylo křesťanství našich prapředků pouze otázkou mocenské manipulace našich vladařů a do jaké míry našlo úrodnou půdu v prostých lidech této země, a nedovedu to posoudit. Přesto si všímám, jak brzy a jak důsledně se v českých počátcích prosazovaly náboženské symboly a motivy. Když se ve čtrnáctém století vrstvy do té doby němé dostávají k slovu, nebourí se proti víře, a to navzdory církevnímu útlaku.²²⁶ Usilují o očistu a obnovu víry. Husité nechtěli být kacíři. Chtěli

²²⁶ Viz Skalický, K., „Rozhovor o Husovi a husitství“, v: *Zápasy o zítřek*, Rychnov nad Kněžnou, Ježek 2000, s. 58–64; také od téhož autora, „Prolegomena k budoucí filosofii českých dějin“, v: *Za naději a smysl*, c. d., s. 143–179.

být lepšími křesťany, než byli zástupci tehdejší církve. Podobně Reformatice, i tam, kde byla výslovně vzpourou proti římské církvi, se nepovažovala za vzpouru proti *obecenství všech věřících*. Obrození se bouřilo proti úloze, kterou Církev sehrávala ve službách habsburské monarchie, avšak mnozí její kněží i věřící se zasazovali v obrozeneckém úsilí. Když T. G. Masaryk označil českou otázku za otázku náboženskou, poukazyval k tomu to rozměru naší totožnosti.

Pro drtivou většinu mých dnešních posluchačů není víra než vyhaslá ideologie, která je nezajímá, pro kterou nemají sebemenší porozumění a se kterou nemají nižádnou trpělivost. Ano, je tu i menšina věřících ve zcela tradičním smyslu, katolických, evangelických i hledajících. Jsem jedním z nich. Avšak nalhávali bychom si, kdybychom se tím utěšovali. Stali jsme se zemí a společenstvím nábožensky zcela lhostejnými.

Jistě, má to své důvody. Ideologizace státu v dobách Habsburků a pak znovu v dobách komunismu, v obou případech se silným tlakem ke konformitě, pochopitelně vyvolává opačnou reakci, až pudové odmítání ideologizace. Pro osvícence svoboda vyžadovala nábožensky neutrální stát. Generace postkomunistická přidává požadavek státu ideologicky neutrálního – a s notnou dávkou ironie tak vyjímá stát z viditelných rukou ideologie a předává jej do neviditelných rukou ekonomické moci. Jenže rozbor důvodů sice vysvětluje, avšak nemění skutečnost, že žijeme v nábožensky lhostejné společnosti.

Zbývá vůbec něco z této kdysi silné složky naší národní totožnosti? Velmi nepřesně, velmi přibližně bychom mohli hovořit o hloubavém postoji či snad o závazku k životu v reflexi. Dlouhodobě nejsme spokojeni s životem na povrchu. Jsme dědici písmáků a filosofů, ač tak řečeno to všechno zní příliš teoreticky. Švejk by k tomu měl peprnou poznámku, ještě než by pan profesor Masaryk domluvil – ovšem Švejk nevstoupil do legií. Statisti-

ka knižní produkce, byť ne nutně její kvalita, naznačuje, že i ve věku vyhaslých ideologií nám zůstala tradice přemýšlení a morální vážnosti. Ta tradice zkoumání kdysi znamenala Bibli v každé rodině, později skrytou za trámem. Ještě nedávno znamenala poličku knížek i v dělnických rodinách, včetně všech těch vydání Švejka, ale také všech vydání Čapkových *Hovorů s TGM*. Z toho něco zůstává i dnes, kdy nás konzumní lhostejnost pokrývá jako prach z cementárny Hrabalových pábitelů.

Možná i tato tradice patří k nezamýšleným postranním účinkům naší demografické základny. Národu nevybavenému či nezatíženému tradiční aristokracií a k tomu postrádajícímu vlastní státní aparát humanistická inteligence pochopitelně nahrazovala obojí v úloze tvůrců vzorů i veřejného mínění. Vedoucí úloha inteligence byla pro naši společnost charakteristická od počátků obrození až po údobí normalizace po sovětské okupaci. Teprve v údobí normalizace se komunistický režim rozhodl potrestat inteligenci systematickou marginalizací za její úlohu za Československého jara. Následná postkomunistická éra, ve které po přechodné epizodě sameťových idealistů převzali *vedoucí úlohu ve společnosti* od komunistů samozvaní antikomunisté, dovršila celý proces ekonomickou marginalizací. Nadále podnikatelé a politici, často až trapně neschopní a všehoschopní, avšak zviditelnění svým zjevným nadbytkem jako Viktor Kožený na Bahamách, se stali vzory a arbitry elegance. V bytech lidí práce poličku s knížkami nahradila *telka* – a zdaleka ne jen tam – a od Kalicha Švejka vytlačili zahraniční turisté stejně jako místní obyvatelé od Fleků.

Přesto je to tradice, která sahá až k počátkům křesťanství v našich zemích, a zdaleka ne jen ke věrozvěstům Cyrilu a Metodějovi. Patří k ní Slavníkovec Vojtěch i Přemyslovec Václav. Patří k ní lidoví písmáci jako

Petr Chelčický i univerzitní mistři jako Jan Hus. Patří k ní náboženská reformace, ve které prostí lidé přijali odpovědnost za čistotu víry, i Jednota bratrská se svými školami. K naší tradici patří i zápas o zachování víry předků po Bílé hoře, avšak stejně k ní patří vypjatá barokní religiozita i lidový katolicismus následujícího století. Když Masaryk předkládal hodnotu jako něco, co můžeme nazřít v čistém prožitku, nevycházel z teorie. Popisoval svůj vlastní, hluboce český prožitek hodnoty. Ze stejného důvodu byl přesvědčen, že česká otázka je ve své podstatě otázka náboženská – a neměl tím na mysli naše nekonečné hádky katolíků a evangelíků. České země dnes mohou být zdaleka nejagresivněji ateistické v celé Evropě, jenže pod ateistickým povrchem mohou být zároveň prorostlé náboženskou a morální opravdovostí. Horlivost, se kterou přejímáme kdejakou politickou módu, může dobře naznačovat nenaplněnou potřebu rozměru víry.

To je něco, co politicky zaměření řečníci zřídka chápou, protože to vyžaduje odvrát od vnějších projevů religiozity k prožitku víry. Za světskou slávou církevnictví je třeba zaznamenat uvědomění věřícího, že na tomto světě nic není jisté, nic není samozřejmé. Všechno, co je, může i nebýt. Pro ty, kdo svou víru prožívají, se víra často rodí z temné noci duše – a z uvědomění, že ač všechno může nebýt, *něco je*. Je to skutečnost, která načichne banalitou, když z ní religiozita bez víry udělá další nepřesvědčivý *důkaz boží existence*, jako by slovo Bůh označovalo jakéhosi neviditelného Yettiho. Víra v tom uvědomění nachází něco hlubšího – že život a smrt nejsou rovnoměrně rub a líc téže mince, nýbrž že je mezi nimi zásadní rozdíl. Víra je pak přesvědčení, často navzdory všemu, že něco v řádu našehožití a bytí stojí i ve smrti na straně života. Různé náboženské tradice to pak vyjadřují nejrůznějšími metaforami, avšak základní skutečnost víry zůstává a vede k uvědomě-

ní, že všechno, co je, je nakonec dar, volně daný, nezasloužený dar. Náboženský život je ve svém jádře život z lásky a vděčnosti, ne z věroučné konformity. Je to život, který vyjmeme z perspektivy okamžitých pohytek či přání a postavíme pod zorný úhel věčnosti.

Ti, kdo se od Masaryka učili – na rozdíl od těch, kdo ho jen honosně oslavují –, bývají přesvědčeni, že tato morální opravdovost nevytizela z naší totožnosti s postupnou sekularizací Evropy, jen se posunula ve výrazu. Věřícím se zdá, že světské výrazivo představuje zoufale ochuzený způsob, jak vyjádřit zážitek úniku ze všednosti času. Ti ostatní, dnes většina, považují demytologizaci našeho diskurzu za osvobozující. Věří, že odmítnutí náboženské tradice vrací naši prožívané skutečnosti opravdovost. V každém případě v osnově naší totožnosti zůstává silný prvek odmítnutí povrchnosti, prvek promyšlení každodennosti pod zorným úhlem nadčasového – či snad srozumitelněji, promyšlení chvilkových přání a výhodnosti pod zorným úhlem Dobra a Pravdy. K tomu, co provazuje tkáň naší totožnosti, patří i náš závazek žít své životy promyšleně, *sub specie aeternitatis*.

Vzato v celku, z historické reflexe vyvstává *idea národu českého* jako morálně opravdového v ideálech svobody a lidské důstojnosti, v závazku k sociální spravedlnosti a v intimní lásce ke své zemi, jazyku a kulturní tradici. Ať už jsme takoví byli nebo ne, ať jsme či nejsme ochotní o tom tak hovořit, je to představa o naší národní totožnosti, která nám sloužila jako tmel našeho společenství, jako vzor našich tužeb i jako laťka, se kterou poměřujeme svoji skutečnost. Nebyla to snad nikdy prostě skutečnost, *fakt národa českého*. Byl to však jeho ideál, *idea národu českého*.

Ideál tedy ano, skutečnost ovšem ne ... že by to přece jen nebylo než *hezké vlastenecké povídání*, když hovoříme

o vůli ke svobodě a odpovědnosti, o vůli k sociální spravedlnosti a o důvěrné lásce k zemi a řeči, to vše podvázané vůli k reflexi pod zorným úhlem věčnosti, kterou chápeme jako *život v pravdě*? Je to všechno pábení?

Bylo by tomu tak, pokud by mezi *fakt* a *ideu* národu českého nevstoupil národ jako *výzva* brát naši *ideu* národu českého vážně jako úkol, či předešlou metaforou, jako vzdálenou hvězdu, podle které můžeme řídit svoji plavbu *faktem* našeho putování dějinami. Ano, skutečnost či *fakt* našeho světa i našeho národa se od ideálu liší. Skutečnost je spíš sklon k násilí než vůle ke svobodě a odpovědnosti. Skutečnost je lhostejnost k sociálnímu bezpráví spíš než vůle k sociální spravedlnosti. Skutečnost je hrubá ekologická nezodpovědnost, ne láska a ohled k této Zemi. Jenže právě proti této skutečnosti světa i proti tomuto *faktu* národa českého staví historická reflexe pod zorným úhlem věčnosti vůli ke svobodě a vzájemnosti, vůli k sociální spravedlnosti i vůli k ekologické odpovědnosti jako *ideu národa českého*. *Výzva* národu českému pak je vzít tuto *ideu národa českého* vážně a řídit se jí v našem přístupu ke skutečnosti, tedy k onomu *faktu národa českého* se vším všudy.

Je to výzva stejně náročná jako výzva národního obrození před dvěma sty lety, ač z jiných důvodů. Věk vyhořelých ideologií a vyhaslých lidí obtížně vzdoruje sklonu k násilí jako běžnému způsobu obcování, k bezpráví jako „přirozenému“ uspořádání věcí lidských a k bezohlednému sobectví jako odpovídajícímu postoji „pánů tvorstva“ ke světu všeho života. I to je fakt. K tomu novověk tíhne k univerzalitě, ostatně jako každý věk, který propojí převratná myšlenka a který si k tomu zajistí levnou a bezpečnou dálkovou dopravu. Zvláštnost ve své bohatosti je místní; univerzalita svádí ke zjednodušování na společném jmenovateli. Evropský novověk propojila převratná myšlenka univerzální matematické vědy a pravdy – i možnost globálního tryskového pohybu a elektronické

komunikace. Každý smrtelník u počítače znalý angličtiny může komunikovat bezpečně a bezplatně se svým protějškem na druhé straně Země. Otázka ovšem je, jaký bude obsah a jaká úroveň takovéto komunikace.

Názorný příklad poskytuje angličtina ve své úloze společného jazyka celosvětového dorozumívání. Na mezinárodních konferencích účastníci nejrůznějších kulturních zázemí hovoří společnými dvěma tisíci anglických slov podle snad třiceti prostých gramatických a syntaktických zásad. Podmínkou ovšem je jazyk denotace, nekomplikovaný konotativní hloubkou. Každé slovo tu má svůj význam ve smyslu německého *Sinn*, tedy skutečnosti, na kterou poukazuje. Ta a jen ta je, co slovo znamená. Slovo, které nemá přesně určený protějšek ve světě věcí, je *Unsinn* – doslova, *ne-smysl*. Jenže bohatství lidského obcování závisí na mnohoznačnosti konotací, druhotných významů a náznaků, které slovo nezískává slovníkovým určením, nýbrž kulturní souvislostí. Ví to každý, kdo se kdy pokusil přeložit *Babičku* Boženy Němcové do angličtiny. Ano, *babička* označuje skutečnost *grandmother*, jenže v knize je daleko důležitější bohatá aureola jeho konotací, volně přidružených významů v souvislosti sdíleného kulturního kontextu, než jeho slovníková denotace. Komunikace základní angličtinou je zoufale ochuzená na faktická sdělení, bez naznačeného sdělení, výměna informací bez obcování s druhým.

Není to vina angličtiny. I angličtina je řečí bohatého kulturního dědictví. Je to jazyk Shakespearův, jazyk jakobínského překladu Bible se vším, co znamenala, jazyk anglikánské *Book of Common Prayer*, jazyk básní, románů i historie hluboce prožívané, když mladí Angličané zpívají lidové balady svých dějin. Vášeň i bolest našich dějin mají své protějšky v anglických vzpomínkách. Jenže to všechno odpadá, když angličtina přestane být jazykem určitého kulturního dědictví a stane se prostředkem věcné komunikace, určeným vztahem

ke slovníku, ne již k určitému kulturnímu zázemí. Univerzalizace otevírá nesmírné možnosti šíření věcných poznatků, ovšem za cenu rezignace na kulturní hloubku lidského prožitku. Univerzalizace ideu rozšiřuje a zároveň vyprazdňuje převodem z lidského na matematický společný jmenovatel. Jazyk není jen nástroj komunikace. Je to zároveň způsob, jak věci nazýváme a prožíváme. Nestačí angličtinou (případně češtinou) komunikovat. Je třeba se s ní laskat. Je třeba ji zachovat jako osobitý způsob obcování a pobývání ve světě. S tím uvědoměním se ideál lásky k rodné řeči stává výzvou.

Výzvou se tak stává celá *idea národu českého*. Základní kulturní potřeba dneška je propojit možnosti *univerzálního* s bohatstvím *zvláštního*. Potřebujeme nahradit rozpor mezi globálním rozhledem lidství a laskavým pohledem určitého kulturního dědictví zachováním a propojením obou. Jenže právě to je úkol, se kterým se naše národní společenství potýká po celou dobu svého historického bytí. Intimní bohatství své zvláštnosti jsme nemohli považovat za samozřejmé. O svoji řeč a svoji zemi jsme museli pečovat, chránit je, pracovat na nich a přinášet jim oběti jako svému společnému dílu. Neměli jsme nekonečné horizonty, jaké měli Američané, Rusové a ostatně i Evropané v době kolonizace. O svoji sevřenou zemi jsme potřebovali pečovat jako dobří hospodáři. Jenže v zemi a kultuře tak sevřené jsme potřebovali otevírat horizonty univerzálního, abychom nezakrněli. Potřebovali jsme překládat světovou literaturu stejně jako psát vlastní, pečovat o vlastní jazyk a učit se jazykům cizím, poznávat svou vlastní zem stejně jako se seznamovat se světem. Naše česká totožnost nebyla nikdy v ničem samozřejmá, stejně jako naše světovost. Být Čechem nikdy nebyl jen *fakt*. Vždycky to byl i ideál – a také společný úkol. Jsme schopní a ochotní se toho úkolu znovu zhostit? Pečovat o kulturní podstatu své-

ho národa se stejným nasazením jako kdysi obrozcenci – a zároveň se stejným nasazením se podílet na budování Evropské unie, našeho státoprávního zastřešení pro jednadvacáté století? To a nic méně považuji za dnešní *výzvu národa českého*.

Schopní, myslím, jsme. Máme k tomu předpoklady ve zvláštnosti českého *faktu* i v univerzalitě humanistické ideje našeho společenství. Jan Hus představoval zároveň českou zvláštnost a českou vůli k obecnosti – či podle řeckého, ke *katolicitě*. Král Jiří blahé paměti, král dvojího lidu, vyslal evropským vladařům první pokus o celoevropskou jednotu. Pojal ji jako společenství různých, ne jako imperiální jednotu *svaté říše*, kterou v letech po sovětské okupaci opěvoval Jan Patočka. Masaryk byl ve zcela konkrétním smyslu světoobčan – a zároveň člověk s hlubokým cítěním pro svoje kulturní dědictví i zakladatel novodobé české státnosti.

Máme k tomu předpoklady i na úrovni českého *ideálu*. Stěžejní složky *ideje národa českého* nejsou imperiální ani xenofobní. Smyslem našeho bytí není budování státu od Baltu k Jadranu tak, jako Američané považovali za svůj *manifest destiny* – zjevný úděl – kolonizovat Ameriku od moře k moři či Němci sjednotit svůj stát *von der Maas bis an die Memel*. Až na jeden hrůzný moment jsme nepovažovali za část *ideje* svého národa vytvořit etnicky „vyčištěný“ prostor ve svých zemích. Naše země se vždy vyznačovaly mnohotvárností; naše státnost od středověké až po československou a dnes evropskou vycházela z mnohonárodní skutečnosti. Náš *ideál humanitní* je svou podstatou obecně lidský. To je i náš český ideál sociální spravedlnosti. Ani naše láska k zemi a řeči nevychází ze strachu a nenávisti.

Přítom naše směřování k univerzalitě nebylo formální, vyprazdňující. Ani Komenský, podle Patočky náš *osvícenec ante verbum*, nevycházel ve svých spisech všonápravných z matematického či technického pojetí ro-

zumu. Jeho rozum znamená reflexi spíš než kalkulaci a cítění považuje zjevně za plnoprávnou součást rozumu. Tak to pojme i obdivovatel Komenského J. G. Herder a předá našim obrozencům a Masarykovi. Náš tah k univerzalitě vždy představoval spíš hledání nejvyšších sdílených ideálů než nejnižšího společného jmenovatele. Výzva toho, co jsme označovali jako *ideu národu českého*, je výzvou k propojení univerzality s partikularitou, obecného se zvláštním, v syntéze reflexe z nadhledu věčnosti. Pokud bychom přijali výzvu novověku k propojení *obecného a zvláštního*, přihlásili bychom se k vlastnímu smyslu i svých dějin.

Jenže ... máme k tomu politickou vůli? Jsme ochotní být se stejným nasazením *lid zvláštní*, Češi, laskající se se svou zemí a řečí, a lidé otevření, ochotní myslet jako Evropané a jako lidé? Jsme ochotní brát ve svém rozhodování v potaz nejen své bezprostřední osobní zájmy, nýbrž stejně závažně dlouhodobé, společné potřeby jak naší země, tak naší Evropy i Země? Jsme schopní se prolomit z povrchnosti k nadhledu? To je, čeho je třeba.

Tu mi odpověď nepřipadá vůbec jednoznačná. Přes sto let již každá generace přepisuje dějiny. Rakousko, Československo, druhá republika a protektorát, lidová republika a pak ta „socialistická“, tři roky „same-tu“ a pak budování vyspělého kapitalismu. Každá etapa vyvracela *věčné pravdy* té předchozí, obvykle celkem úspěšně, a obvykle celkem neúspěšně prosazovala své nové. Nevíme, co si myslet ani sami o sobě, a tak raději nemyslíme vůbec a sami se vkládáme do neviditelných rukou bavičů a manipulátorů veřejným míněním. Těžko můžeme očekávat, že se nastupující generace nadchne pro tu či onu novou *věčnou pravdu*. Jedinci, možná. Jako společnost jsme vyhořelí a vyhaslí, netrpěliví se slovníkem *ideálů*.

Potřebujeme začít od začátku, začít filosofií tázající a zamyslet se nad smyslem naší mnohotvárné totožnos-

ti. Filosofickým vyznáním náleží skromnost, na řadě je filosofické tázání. Potřebujeme si připomenout, co bylo – všechno, co bylo, ne jen to, co nám vyhovuje – a zkoumat jeho smysl. Vynucená řešení opětovně selhala. Je na čase nevynucovat, jen zkoumat, naslouchat, přemýšlet a důvěřovat, že se pravdivost věcí vynoří z tázání a z diskuse. I to patří k osnově naší národní totožnosti – ochota důvěřovat, že pravdivost věcí vítězí.

Zaručuje tato důvěra konečně úspěšné řešení problémů našeho věku, násilí, bezpráví, bezohlednosti? Nevím, ač pochybuji o tom. Důvěra je svou podstatou bez záruky. Lidé nedůvěřují v tom základním smyslu z přesvědčení, že Prozřetelnost, Pokrok nebo jiná Neviditelná ruka zajistí naplnění jejich představ. Můžeme se modlit *Nedej zahynouti nám ni budoucím*, ale víme, že civilizace i národy v dějinách přicházejí a odcházejí a že tato civilizace vytváří předpoklady vlastního zániku násilím, bezprávím i ekologickou nezodpovědností. Máme to z míst nejvyšších: nemůžeme se přece vzdát okamžité prosperity, jen abychom zajistili dlouhodobé přežití.

Nevím, zda toto společenství poutníků najde sílu a důvěru k dalšímu putování dějinami, či se rozplyne v dav bezduchých konzumentů jako dávné společenství Majů, Aztéků či Římanů. Mladým lidem bych nemohl mít za zlé, pokud by se rozhodli nevynaložit potřebné úsilí na zachování národní totožnosti, tolikrát znevážené jejich otci a dědy. Jsou denně vystavováni palbě směšného odpadu globálního konzumu a na druhé straně odpuzování primitivním rasismem samozvaných „vlastenců“. Budou si vytvářet vlastní idiom, budou prožívat svou českou totožnost a svou globální lidskost po svém, pokud vůbec, jak to bude odpovídat jejich době.

Dokáží to? Snad proto, že jsem již skoro celý život učitelem, snad proto, že jsem svůj život spojil s touto zemí a s tímto národem, chci věřit, že toho jsou schopní a že k tomu najdou lidskou i politickou vůli. Ovšem

nevím. Sám mohu jen podněcovat k myšlení a k diskusi, nanejvýš k důvěře bez záruk. Možná za tři, čtyři generace zbude v těchto zemích jen neurčitá etnická směs beze smyslu vlastní totožnosti a bez jiných tužeb než stálé stupňování spotřeby. Či možná ne. Co čistě osobně věřím a doufám, to již napsal Komenský za mě. Co vyznávám, to za mě řekl František Palacký, když napsal: *Já aspoň kdybych byl třeba cikánského rodu a již poslední jeho potomek, ještě za povinnost bych si pokládal, přičiníti se všemožně k tomu, aby aspoň čestná památka po něm zůstala v dějinách člověčenstva.* Co nad to jest, je ve vašich rukou. Ač ne jen v těch.

Soupis užité literatury

- Agassi, J., *Liberal Nationalism for Israel*, Jerusalem, Gefen Publishing 1999.
- Arendt, H., *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press 1958.
- Arendt, H., *On Revolution*, London, Penguin (1963) 1990.
- Ayer, A. J., *Language, Truth and Logic*, London, Victor Gollancz, 2. vyd. 1950.
- Bartoš, F. M., „Kdo byl Petr Chelčický?“, v: *Jihočeský sborník historický* 15, 1947, s. 1–8.
- Bell, D., *The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*, Cambridge, Harvard University Press 1960.
- Blekastadtová, M., *Comenius*, Oslo, Universitetsforlaget Academia 1970.
- Boehem, K. von (pseud.), *Die Kaisersaga: Utopia Austriaca*, Augsburg, Adam Kraft 1960.
- Boubín, J., *Petr Chelčický*, Praha, Vyšehrad 2005.
- Cetl, J., *Český pozitivismus*, Brno, Univerzita J. E. Purkyně 1981.
- Čapek, K., *Hovory s TGM*, Praha, Československý spisovatel 1969.
- Čech, S., *Lešetínský kovář a menší básně*, Praha, F. Topič 1918.
- Černý, V., *Knížka o Babičce a její autorce*, Toronto, '68 Publishers 1982.
- David, Z., „Masaryk a rakouská filosofická tradice: Bolzano a Brentano“, *Filosofický časopis* 56, 2008, č. 3, s. 345–362.
- Denis, E., *Čechy po Bílé hoře*, Praha, Šolc a Šimáček 1903.
- Denis, E., *Konec samostatnosti české*, Praha, F. Šimáček 1909.
- Djilas, M., *The Unperfect Society*, New York, Harcourt, Brace and World 1969.
- Dunkel, H., *Herbart and Herbartism*, Chicago, University of Chicago Press 1970.

- Durych, J., *Boží duha*, Praha, Academia 2000.
- Fichte, J. G., *Reden an die deutsche Nation*, Hamburg, Meiner 2008.
- Gaarder, J., *Vita brevis*, Praha, Odeon 1997.
- Gabriel, J., *Filozofie Josefa Tvrdeho*, Brno, Univerzita J. E. Purkyně 1982.
- Gardavský, V., *Bůh není zcela mrtev*, Praha, Československý spisovatel 1970.
- Gebhart, J., Kuklík, J., *Druhá republika 1938–1939*, Praha, Paseka 2004.
- Goethe, J. W., *Faust*, Praha, Academia 2005.
- Haffner, S., *Geschichte eines Deutschen*, München, DVA 2000.
- Halama, J., *Sociální učení Českých bratří 1464–1690*, Brno, Aleš Čeněk/CKD 2003.
- Halas, F., *Já se tam vrátím*, Havlíčkův Brod, Krajské nakladatelství Havlíčkův Brod 1957.
- Hanuš, M., *Osud národa a Poutník v Amsterdamu*, Praha, Československý spisovatel 1960.
- Havelka, M. (ed.), *Spor o smysl českých dějin 1895–1938*, Praha, Torst 1995.
- Hejdánek, L., „Filosofický odkaz českého myslitele“, v: Rádl, E., *Útěcha z filosofie*, Praha Svoboda 1994.
- Hejl, V., *Zásada sporu*, Toronto, '68 Publishers 1979.
- Herben, J., *Chudý chlapec, který se proslavil*, Praha, J. Otto 1928.
- Herder, J. G. von, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Darmstadt, Mezer 1966.
- Herder, J. G. von, *Listy na podporu humanity*, Praha, Český klub 2003.
- Herder, J. G. von, *Uměním k lidskosti*, Praha, OIKOYMENH 2006.
- Herder, J. G. von, *Vývoj lidskosti*, přel. J. Patočka, Praha, Laichter 1941.
- Hora-Hořejš, P., *Toulky českou minulostí*, sv. 2, Praha, Baronet 1995.
- Hora, O., *Svědectví o puči*, Toronto, '68 Publishers 1978; polistopadové vydání Praha, Melantrich 1991.

- Hroch, M., *Na prahu národní existence*, Praha, Mladá fronta 1999.
- Hroch, M., *Pohledy na národ a nacionalismus*, Praha, Sociologické nakladatelství 2004.
- Hromádka, J. L., *Don Quijote české filosofie Emanuel Rádl 1873–1942*, Brno, L. Marek 2005.
- Hromádka, J. L., *Masaryk*, Brno, L. Marek, 2. vyd. 2005.
- Husserl, E., *Cartesianische Meditationen*, Haag, Martinus Nijhoff 1973. Česky: *Karteziánské meditace*, přel. M. Bayerová, Praha, Svoboda-Libertas 1993.
- Husserl, E., *Grundprobleme der Phänomenologie 1910/11*, Hamburg, Meiner 1992.
- Husserl, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Band I, *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Dordrecht, Kluwer Academic Publisher 1995. Česky: *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii*, sv. I, *Obecné uvedení do čisté fenomenologie*, Praha, OIKOYMENH 2004.
- Husserl, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Band II, *Phänomenologische Studien zur Konstitution*, Haag, Martinus Nijhoff 1952. Česky: *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii*, sv. II, *Fenomenologická zkoumání o konstituci*, přel. kolektiv autorů, Praha, OIKOYMENH 2006.
- Husserl, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, Haag, Martinus Nijhoff 1962. Česky: *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, přel. O. Kuba, Praha, Akademia 1972.
- Charvát, J. (ed.), *Dílo Františka Palackého*, Praha, Mazáč 1941.
- Chelčický, P., *Ze sítě víry. Výňatky Sieť viery pravé* vydal E. Petruž, Praha, Československý spisovatel 1990.
- Jászi, O., *The Dissolution of the Habsburg Monarchy*, Chicago, University of Chicago Press 1929.
- John, J., *Večery na slamníku*, Praha, Československý spisovatel 1954.

- Jonas, H., *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt am Main, Insel 1979. Česky: *Princip odpovědnosti*, přel. B. Horyna a Z. Bígl, Praha, OIKOYMENH 1997.
- Kárný, M. a kol., *Protektorátní politika Reinharda Heydricha*, Praha, Tisková, ediční a propagační služba 1991.
- Kašpar, J., Porák, J., *Ze starých letopisů českých*, Praha, Svoboda 1980.
- Kautsky, K., *Proč nejsme komunisty a proč musíme být sociálními demokraty*, přel. M. Gramichová, Praha, VV ČSSD 1932.
- Kautsky, K., *Vorläufer des neueren Sozialismus*, I. díl, *Kommunistische Bewegungen im Mittelalter*, Stuttgart, J. H. W. Dietz 1920.
- Klimt, V., *Akorát že mi zabili tátu*, Praha, Galén 2006.
- Kohák, E., „Consequences of Phenomenology“, v: Urban, P. (ed.), *Geburt der Phänomenologie. Edmund Husserl zu Ehren*, Praha, Filosofický časopis (Sonderband) – Filosofia 2010.
- Kohák, E., „Emanuel Rádl: Filosofie jako program a útěcha“, v: Hermann, T., Markoš, A., *Emanuel Rádl, vědec a filosof*, Praha, OIKOYMENH 2004, s. 226–237.
- Kohák, E., *The Embers and the Stars: A Philosophical Inquiry into the Moral Sense of Nature*, Chicago, University of Chicago Press 1977. Druhá kapitola, Dary noci, česky v: Kohák, E., *Kopí Dona Quijota*, Rychnov nad Kněžnou, Ježek 2010, s. 213–246.
- Kohák, E., *Hearth and Horizon. Cultural Identity and Global Humanity in Czech Philosophy*, Praha, Filosofia 2008.
- Kohák, E., *Hesla mladých svišťů*, Praha, Kalich 1999.
- Kohák, E., „Kdo jsme? Kam kráčíme?“, v: *Právo*, 12. 6. 2008, literární příloha Salon; knižně: Kohák, E., *Kopí Dona Quijota*, Rychnov nad Kněžnou, Ježek 2010, s. 13–24.
- Kohák, E., *Kopí Dona Quijota*, Rychnov nad Kněžnou, Ježek 2010.
- Kohák, E., *Svoboda, svědomí, soužití*, Praha, Sociologické nakladatelství 2004.
- Kohák, E., „Významy a vrtochy Wesen“, *Reflexe* 16, 2007, č. 32, s. 65–74.

- Kohák, E., *Zelená svatozář*, Praha, Sociologické nakladatelství 1999.
- Kohák, E., *Zorným úhlem filosofa*, Rychnov nad Kněžnou, Ježek 2004.
- Kořalkowski, L., *Main Current of Marxism: The Golden Age*, New York, W. W. Norton 1976.
- Kolman-Cassius, J. et al., *K počtě zbraň praporu*, Praha, V. Petr 1945.
- Kosík, K., *Česká radikální demokracie*, Praha, Státní nakladatelství politické literatury 1958.
- Kosík, K., *Dialektika konkrétního*, Praha, ČSAV 1965.
- Kosík, K., *Poslední eseje*, Praha, Filosofia 2004.
- Kosík, K., *Předpotopní úvahy*, Praha, Torst 1997.
- Kosík, K., *Století Markéty Samsové*, Praha, Český spisovatel 1995.
- Kosík, K., „Třetí Mnichov?“, v: Opat, J. et al., *Masarykova idea československé státnosti ve světle kritiky dějin*, Praha, Ústav T. G. Masaryka 1992, s. 130–141.
- Kovtun, J., *Slovo má poslanec Masaryk*, Mnichov, Edice Arkýř 1985. Česky: Praha, Československý spisovatel 1991.
- Kozák, J. B., *Podle cesty*, Praha, Pokrok 1948.
- Kozák, J. B., *Proslavy k neviděným*, Praha, Svaz národního osvobození 1935.
- Kozák, J. B., *T. G. Masaryk a vznik Washingtonské deklarace v říjnu 1918*, Praha, Melantrich 1968.
- Král, J., *Masaryk, filosof humanity a demokracie*, Praha, Laichter 1947.
- Král, J. *Nad člověkem a společností: úvahy z rozhlasu*, Praha, Orbis 1946.
- Krejčí, F., *Demokracie a socialismus*, Praha, Česká obec dělnická 1917.
- Krejčí, F., *Filosofie posledních let před válkou*, Praha, Laichter 1918.
- Krejčí, F., *Filosofie přítomnosti*, Praha, Laichter 1904.
- Krejčí, F., *Politika a mravnost*, Praha, Volná myšlenka 1932.
- Krejčí, F., *Positivní etika jako mravouka na základě přirozeném*, Praha, Laichter 1922.

- Krofta, K., *Nesmrtelný národ: od Bílé hory k Palackému*, Praha, Laichter 1940.
- Leopold, A., *A Sand County Almanac*, New York, Oxford University Press 1987. Česky: *Obrázky z chatrce*, přel. A. Pilátová, Tulčík, Abies 1995.
- Ludwig, E., *Duch a čin*, Praha, Čin 1935; 9. vyd. Praha, Riopress 1991.
- Machovec, M., *Masaryk*, Praha, Melantrich 1968.
- Machovec, M., *Filosofie tváří v tvář zániku*, Brno, Zvláštní vydání 1998.
- Marcuse, H., *One-Dimensional Man*, Boston, Beacon 1964. Česky: *Jednorozměrný člověk*, přel. M. Rýdl, Praha, Naše vojsko 1991.
- Masaryk, T. G., *Česká otázka – Naše nynější krize – Jan Hus*, v: *Spisy TGM*, sv. 6, Praha, Masarykův ústav AV ČR a Ústav T. G. Masaryka 2000.
- Masaryk, T. G., *Karel Havlíček*, v: *Spisy TGM*, sv. 7, Praha, Ústav T. G. Masaryka 1996.
- Masaryk, T. G., *Moderní člověk a náboženství*, v: *Spisy TGM*, sv. 8, Praha, Masarykův ústav AV ČR a Ústav T. G. Masaryka 2000.
- Masaryk, T. G., *Otázka sociální*, díl I, Praha, Čin, 2. vyd. 1947.
- Masaryk, T. G., *Rusko a Evropa*, díl I–III, v: *Spisy TGM*, sv. 11–13, Praha, Ústav T. G. Masaryka 1995–96.
- Masaryk, T. G., *Sebevražda hromadným jevem společenským moderní osvěty*, v: *Spisy TGM*, sv. 1, Praha, Masarykův ústav AV ČR a Ústav T. G. Masaryka 2002.
- Masaryk, T. G., *Světová revoluce. Za války a ve válce 1914–1918*, v: *Spisy TGM*, sv. 15, Praha, Masarykův ústav AV ČR a Ústav T. G. Masaryka 2005.
- Masaryk, T. G., *Základové konkrétní logiky: třídění a soustava věd*, v: *Spisy TGM*, sv. 2, Praha, Masarykův ústav AV ČR a Ústav T. G. Masaryka 2001.
- McConnell, F. J., *Borden Parker Bowne*, New York, Abingdon Press 1929.
- Meadows, D., Meadows, D., *Beyond the Limits*, Post Mills, Vt., Chelsea Green Publishing 1992. Česky: *Překročení mezí*, přel. P. Polechová a L. Zvolánek, Praha, Argo 1995.

- Meadows, D., Meadows, D., *The Limits to Growth*, New York, Universe Books 1972. Česky: *Meze růstu*, přel. B. Moldan, Praha, G plus G 1995.
- Melmuková, E., *Patent zvaný toleranční*, Praha, Mladá fronta 1999.
- Metelka, V., *Ze života zapadlého vlastence*, Praha, Mladá fronta 1977.
- Míka, A., *Petr Chelčický*, Praha, Svobodné slovo 1963.
- Morava, J., *Palacký: Čech, Rakušan, Evropan*, Ostrava, Sfinga 1994.
- Moravec, E., *V úloze mouřenína*, Praha, Orbis 1939.
- Moravec, F., *Špión, jemuž nevěřili*, red. H. Moravcová-Disherová, Toronto, '68 Publishers 1977.
- Norberg-Hodge, H., *Dávné budoucnosti*, přel. J. Klinkerová, Brno, Hnutí Duha 1996.
- Odložilík, O., *The Hussite King*, New Brunswick, Rutgers University Press 1965.
- Opat, J., *Průvodce životem a dílem T. G. Masaryka*, Praha, Ústav T. G. Masaryka 2003.
- Otáhal, M., „Význam bojů o rukopisy“, v: Machovec, M., Pithart, P., Pojar, M. (eds.), *Masarykův sborník VII*, Praha, Academia 1992, s. 40–71.
- Ott, H., *Martin Heidegger, a Political Life*, New York, Harper, Collins 1993.
- Palacký, F., *Idea státu rakouského*, Olomouc, Univerzita Palackého 2002.
- Patočka, J., *Co jsou Češi?*, z němčiny přel. V. Jochman a J. Sokol, v: *Sebrané spisy Jana Patočky*, sv. 13, *Češi II*, Praha, OIKOYMENH 2007.
- Patočka, J., *Česká vzdělanost v Evropě*, v: *Svazky úvah a studií*, sv. 6, Praha, V. Petr 1939.
- Patočka, J., „Dvě studie o Masarykovi“, v: *Sebrané spisy Jana Patočky*, sv. 12, *Češi I*, Praha, OIKOYMENH 2006, s. 341–365.
- Patočka, J., *Dvojitý rozum a příroda v německém osvícenství*, Praha, V. Petr 1942.
- Patočka, J., *Kacířské eseje o filosofii dějin*, v: *Sebrané spisy Jana Patočky*, sv. 3, *Péče o duši III*, Praha, OIKOYMENH 2002.

- Patočka, J., *Komeniologické studie I–III*, v: *Sebrané spisy Jana Patočky*, sv. 9–11, Praha, OIKOYMENH 1997–2003.
- Patočka, J., „Masarykovo a Husserlovo pojetí duševní krize evropského lidstva“, v: *Sebrané spisy Jana Patočky*, sv. 13, *Češi II*, Praha, OIKOYMENH 2006.
- Patočka, J., „Nebezpečí technizace ve vědě u E. Husserla a bytostné jádro techniky jako nebezpečí u M. Heideggera“, v: *Sebrané spisy Jana Patočky*, sv. 3, *Péče o duši III*, Praha, OIKOYMENH 2002, s. 193–226.
- Patočka, J., *O smysl dneška*, v: *Češi I*, Praha, OIKOYMENH 2006.
- Patočka, J., „Pokus o českou národní filosofii a jeho nezdar“, v: *týž, Sebrané spisy Jana Patočky* sv. 12, *Češi I*, Praha, OIKOYMENH 2006, s. 341–365.
- Patočka, J., „Texty k Chartě 77“, v: *Sebrané spisy Jana Patočky*, sv. 12, *Češi I*, Praha, OIKOYMENH 2006.
- Pekař, J., *Bílá Hora*, Praha, Vesmír 1922.
- Pekař, J., *Kniha o Kosti*, Praha, Melantrich 1942.
- Pekař, J., *Příběh Knihy o Kosti*, připravili J. a J. Čechurovi, Praha, Argo 2005.
- Pekař, J., *Smysl českých dějin*, v: Havelka, M. (ed.), *Spor o smysl českých dějin 1895–1938*, Praha, Torst 1995, s. 499–560.
- Pelikan, J., *The Christian Tradition: a History of the Development of Doctrine*, Chicago, University of Chicago Press 1975–1991.
- Peroutka, F., *Budování státu: Československá politika v letech 1917–1923*, Praha, Fr. Borový 1933. Nové vydání: Praha, Academia 2003.
- Peroutka, F., *Jací jsme?* Praha, Obelisk 1924.
- Podiven (pseud.), *Češi v dějinách nové doby*, samizdat; knižně Praha, Rozmluvy 1990.
- Putna, M. C., *Česká katolická literatura v kontextech: 1918–1945*, Praha, Torst 2010.
- Rádl, E., *Dějiny filosofie I*, Praha, Laichter 1932.
- Rádl, E., „Masaryk a Nietzsche“, v: *T. G. Masarykovi k šedesátým narozeninám*, Praha, Grosman a Svoboda 1910, s. 56–68.
- Rádl, E., *Národnost jako vědecký problém*, Praha, Girgal 1929.

- Rádl, E., *O německé revoluci*, Praha, Laichter 1933.
- Rádl, E., *O smysl českých dějin: Předpoklady k diskusi o této otázce*, Praha, Čin 1925.
- Rádl, E., *Útěcha z filosofie*, Praha, Laichter 1946.
- Rádl, E., *Válka Čechů s Němci*, Praha, Melantrich (1928), 1993.
- Rataj, J., *O autoritativní národní stát*, Praha, Karolinum 1997.
- Ricoeur, P., *Freud and Philosophy*, New Haven, Yale University Press 1970.
- Rorty, R., *Nahodilost, ironie, solidarita*, Praha, Pedagogická fakulta Univerzity Karlovy 1994.
- Rousseau, J.-J., *Du contrat social*, Paris, edice Classiques de la philosophie 1992. Česky: *O společenské smlouvě*, přel. J. Veselá, Praha, V. Linhart 1949, reprint Dobrá Voda, Aleš Čeněk 2002.
- Růžicka, J., *Hubert Gordon Schauer*, Litomyšl, Město Litomyšl – Státní okresní archiv Litomyšl – Státní oblastní archiv Zámorsk 2002.
- Říčan, R. (ed.), *Čtyři vyznání*, Praha, Komenského evangelická bohoslovecká fakulta 1951.
- Sartre, J.-P., *Morts sans sepulchres*, Paříž, Gallimard 2000.
- Savický, N., *České země 1848–1918*, sv. 1, Praha, Libri 2009,
- Shakespeare, W., *Bouře*, Praha, ELK a Euromedia Group 2001.
- Schauer, H. G., „Naše dvě otázky“, *Čas* 1, 1886, č. 1.
- Schuhmann, K., *Husserl-Chronik*, Haag, Martinus Nijhoff 1977.
- Skalický, K., *Hermeneutika a její proměny*, Rychnov nad Kněžnou, Ježek 1997.
- Skalický, K., „Křesťanství a evropská civilizace,“ v: *týž, Za naději a smysl*, Praha, Zvon 1996, s. 27–77.
- Skalický, K., „Myšlení krize a negace zjevení“, *Listy* 37, 2007, č. 4, s. 26–30.
- Skalický, K., „Prolegomena k budoucí filosofii českých dějin“, *týž, Za naději a smysl*, Praha, Zvon 1996, s. 13–27.

- Skalický, K., *Za nadějí a smysl*, Praha, Zvon 1996.
- Skalický, K., Lášek, J. B., *Mistr Matěj z Janova*, Brno, L. Marek 2002.
- Soubigou, A., *Tomáš Garrigue Masaryk*, přel. H. Beguivinová, Praha, Paseka 2004.
- Stránský, P. ze Záp, *Respublica bojema – O státě českém*, z latiny přel. B. Ryba, Praha, Evropský literární klub 1940.
- Stumpf, M. (ed.), *Jaro desáté*, Praha, Opus bonum 2004.
- Šimsa, M., *Filosof a reforma světa*, Ústí nad Labem, Univerzita J. E. Purkyně 1997.
- Šimsová, M., *V šat bílý oděni*, Benešov, Eman 2005.
- Škorpíková, Z., *Rádlovo pojetí pravdy*, Praha, Filosofia 2003.
- Šmahel, F., *Husitská revoluce* (5 sv.), Praha, Academia 1991.
- Šmahel, F., *Idea národa v husitských Čechách*, Praha, Argo 2000.
- Šmajš, J. et al., *Příroda a kultura*, Praha, Svoboda 1990.
- Šmajš, J., Krob, J., *Evoluční ontologie*, Brno, Masarykova univerzita 2003.
- Tesař, J., *Mnichovský komplex*, Praha, Prostor 2000.
- Tigrid, P., *Kapesní průvodce inteligentní ženy po vlastním osudu*, Toronto, '68 Publishers 1988. Česky např. Praha, Odeon 1992.
- Tillich, P., *The Courage to Be*, New Haven, Yale University Press 1952. Česky: *Odvaha být*, přel. D. Mikšík, Brno, CDK 2004.
- Tretera, I., *J. F. Herbart a jeho stoupenci na pražské univerzitě*, Praha, Univerzita Karlova 1989.
- Tvrdý, J., *Masarykova filosofie*, Praha, Československá obec sokolská 1935.
- Tvrdý, J., *Názory o hrdinství v životě společenském*, Praha, V. Petr 1940.
- Tvrdý, J., *Průvodce dějinami evropské filosofie*, Brno, Komenium 1947.
- Tvrdý, J., *Světový názor moderního Čecha*, Brno, Moravský legionář 1925.

- Tvrđý, J., *Úvod do filosofie*, Brno, Komenium 1947.
- Untermeyer, L., *Modern British Verse*, New York, Harcourt, Brace 1950.
- Urbánek, R., *České dějiny*, díl 3. *Věk poděbradský*, Praha, ČSAV 1962.
- Veselý, Z., *Dějiny československého státu v dokumentech*, Praha, Victoria Publishing 1994.
- Viewegh, M., *Švédské stoly aneb Jací jsme*, Brno, Petrov 2000.
- Wagnerová, A., „Vzestup a pád českých kulturních elit: pokus o vysvětlení“, *Listy* 36, 2006, č. 6, s. 13–18.
- Weizsäcker, N. von, *Faktor Čtyři: dvojnásobný blahobyť – poloviční spotřeba přírodních zdrojů*, Praha, Ministerstvo životního prostředí 1996.
- Zumr, J. *Máme-li kulturu, je naší vlastní Evropa: Herbartismus a česká filosofie*, Praha, Filosofia 1998.
- Zumr, J., „Některé otázky českého herbartismu“, v: Kalivoda, R., Zumr, J., *Antologie z dějin československé filosofie*, Praha, Academia 1958.
- Zumr, J. „Novohumanistická složka Palackého filosofie“, v: Šmahel, F., Doležalová, E. (eds.), *František Palacký 1798 / 1998 – dějiny a dnešek*, Praha, Historický ústav AV ČR 1999, s. 73–80.
- Zweig, S., *Die Welt von Gestern*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1947. Česky: *Svět včerejška*, přel. E. Červinková, Praha, Torst 1994.

Souhrn

Tato kniha se zabývá hledáním smyslů novodobého českého žití a bytí. Autor vychází z určení pojmu *národ* jako společenství ustaveného volbou sdílených vzpomínek, společně prožívané současnosti a sdílených ideálů a nadějí. *Národ* je v tomto smyslu skutečností povýtce filosofickou, založenou na souhře myšlení a konání. Vzhledem k rozháraným dějinám tohoto národního společenství se však žádný jednotný výklad nenabízí. Zdá se tedy daleko přesnější hovořit o *smyslech* českých dějin.

Autor se proto po krátkém ohlédnutí do pozdního středověku věnuje rozboru protihry osvícenství a romantiky, která v raných dobách obrozeneckých přerůstá do protikladu a dialogu rakouského pozitivismu a německého idealismu. Na tomto pozadí autor rozebírá obrozenecké myšlení s důrazem na myšlení a konání T. G. Masaryka. Na rozdíl od běžného chápání vykládá Masarykův pozitivismus jako prvek kladný, zejména v Masarykově spojení českého pozitivismu s morálním zaměřením.

Po rozpadu rakouského mocnářství se hledání národní totožnosti soustředí na otázku národnosti. Nový stát byl mnohonárodní jako staré Rakousko, avšak nově osvobozený český národ toužil po státu národním, ve kterém by český národ převzal úlohu národa státotvorného. Protiklad mezi představou vedoucí úlohy ve státě a mnohonárodním složení jeho občanstva se československý stát snažil vyřešit zárukou humanistické demokracie pro všechny své občany.

Podle autora vedl protiklad národního státu a mnohonárodního obyvatelstva k mnichovské tragédii, pak za druhé republiky k posunu části českého myšlení k faši-

zující pravici a k zápasu o masarykovské demokratické a sociální národní povědomí. Na tomto pozadí se autor podrobněji věnuje myšlení Jana Patočky. Obecně pak rozebírá vývoj českého myšlení poválečných let, s důrazem na myšlení v údobí komunismu, ze kterého vyrůstá jak představa reformního, demokratického socialismu, tak představa zásadového antikomunismu.

Autor považuje za stěžejní úkol vyvést soudobé myšlení z této slepé uličky naší minulosti rozeznáním zcela nových otázek, především environmentálního ohrožení Země, a nových možností, které otevírá sjednocení Evropy v jednotě a různosti. Smyslem českých dějin není proto podle autora žádný výlučný výklad, nýbrž nekončící *hledání smyslu naší národní totožnosti*, k němuž chce přispět touto knihou.

Summary

This volume seeks to probe the meanings of Czech national identity. The author sets out from a definition of a *nation* as a community constituted by a choice of shared memories, of a common lived reality and of shared hopes and ideals. A *nation* in this sense is thus a distinctly philosophical reality, based on an interaction of thought and deed. However, given the vicissitudes of Czech history, no one evident meaning offers itself. It thus seems rather more accurate to speak of the *meanings* of Czech history.

Thus, after a brief glance at the late Middle Ages, the author turns his attention to the interplay of the Enlightenment and Romanticism, which in the period of early Czech rebirth in the nineteenth century takes the form of a confrontation of Austrian positivism with German idealism, both influencing Czech thought. Against that background the author traces the development of Czech philosophy and politics, with emphasis on the thought of T. G. Masaryk. Unlike most authors, this he interprets Masaryk's positivism in its conjunction with a moral point of view as a positive factor.

After the disintegration of the Austrian empire in the first World War the quest for a Czech national identity became emphatically a question of competing nationalisms. The new state was as multinational as old Austria, but the newly liberated Czechs longed for a nation state in which they would play the state-defining role. The Czechoslovak state sought to overcome the contradiction between a multinational population and a specifically Czech state by guaranteeing democracy and civil rights for all its citizens.

According to the author, the contradiction of the idea of a nation state and the reality of a multinational land led to the Munich tragedy in 1938. That in turn led to a shift of a significant part of Czech thought to a Fascist-leaning right and to the subsequent struggle for a democratic, socially just ideal of Czech identity in the spirit of Masaryk. Against this background, the author deals with the thought of Jan Patočka and of post-war thinkers generally, with a special attention to the thought of the Communist period, in which he sees the sources both of the idea of a democratic socialism and of the idea of a principled anti-Communism.

The author thinks it crucial to lead contemporary thought out of that blind alley of our past by recognising wholly new questions and possibilities, especially the global environmental threat and the possibilities of an Europe united in difference. Thus the meaning of Czech history is for him no one interpretation thereof but rather an ever ongoing *quest for the meaning of our national identity* to which this volume seeks to contribute.

The book appeared also in an English version: Kohák, E., *Hearth and Horizon. Cultural Identity and Global Humanity in Czech Philosophy*, Praha, Filosofia 2008 [www.kosmas.cz].

Jmenný rejstřík

A

- Acton, John 74
Adler, Viktor 41
Aehrental, Aloys 41
Agassi, Joseph 357, 379
Aleš, Mikoláš 26, 38, 50,
77, 110, 200
Arendtová, Hannah 25,
180, 264, 280, 286, 291,
379
Aristotelés 116, 203, 275,
277 n., 287
Augustin z Hipponu 10,
167–170, 183, 339, 347
Avenarius, Richard 116
Ayer, Alfred Jules 379

B

- Baden-Powell, Robert
Stephenson Smyth 166
Bach, Alexander 82, 96,
133, 315, 317
Barth, Karel 55
Bartoš, František Michálek
67, 379
Bathoryová, Alžběta
290
Bayerová, Marie 381
Beaufret, Jean 274
Beguinová, Helena 155,
387
Bell, Daniel 323, 379

- Benda, Václav 271
Beneš, Edvard 151, 213,
215 n., 220, 222, 224,
229, 234, 241, 244, 246,
294 n.
Bentham, Jeremy 139,
173
Beran, Rudolf 246
Bernard z Cluny 183
Bernstein, Eduard 301,
317 n.
Bígl, Zdeněk 382
Blekastadtová, Milada 125,
379
Blunden, Allan 238
Boheim, K. von (pseud.)
194, 379
Bolzano, Bernard 34,
116, 121, 269, 379
Bořivoj I. 43
Boubín, Jaroslav 67,
379
Bowne, Borden Parker
133, 384
Brentano, Franz 116 n.,
121, 143, 148, 170, 379
Brežněv, Leonid Iljič 92
Brynych, Zbyněk 307

C

- Camus, Albert 261, 333
Carnap, Rudolf 140
Cetl, Jiří 142, 379

Comte, August 121, 140,
171
Cyril, sv. 369

Č

Čapek, Jakub 18
Čapek, Karel 26, 166 n.,
173, 199, 206, 226, 241,
267, 275, 280, 369, 379
Čech, Svatopluk 39, 112,
379
Čechura, Jaroslav 205,
386
Čechurová, Jana 205,
386
Černý, Václav 39, 379
Červinková, Eva 198, 389
Čupr, František 101

D

Darwin, Charles 321
David, Zdeněk 121, 379
Defoe, Daniel 351
Dejmal, Ivan 305 n.
Denis, Ernest 74, 379
Dewey, John 158, 163
Dioklecián, Gaius Aurelius
Valerius 311
Distich, Josef 101
Djilas, Milovan 379
Dobner, Gelasius 86
Dobrovský, Josef 86, 269
Doležal, Jaromír 155
Doležalová, Eva 172, 389
Dostojevskij, Fjodor
Michajlovič 170
Driesch, Hans 203 n.
Dunkel, Harold 101, 379
Durdík, Josef 101

Durych, Jaroslav 233, 241,
380
Dyk, Viktor 187

E

Eduard VIII. 219, 237
Eliáš, Alois 234, 240
Engels, Friedrich 103,
306
Exner, Franz 101

F

Ferdinand II. 89
Ferdinand III. 131
Feuerbach, Ludwig 319
Fichte, Johann Gottlieb
104, 138, 380
Fischer, Josef Ludvík 256
Flavius Theodosius 310
Franco, Francisco 235,
322
František II. (I.) 50, 95,
292
František Josef I. 27, 52,
132, 177
Freud, Sigmund 239, 349

G

Gaarder, Jostein 339 n.,
340, 380
Gabriel, Jiří 142, 380
Gajda, Radola (vl. jm. Geidl,
Rudolf) 155
Gardavský, Vítězslav 256,
380
Garrigue-Masaryková,
Charlotte 133, 153
Gasset, Ortega y 278
Gebhart, Jan 230, 380

- Geidl, Rudolf *viz* Gajda,
Radola
- Gentile, Giovanni 235
- Goethe, Johann Wolfgang
286, 301, 380
- Goll, Jaroslav 204
- Gottwald, Klement 363
- Gramichová, Míla 382
- H**
- Haffner, Sebastian 198,
380
- Hácha, Emil 234, 244
- Hájek, Jiří 298
- Hájek z Libočan, Václav
38, 86, 90
- Halama, Jindřich 317,
380
- Halas, František 23, 360,
365, 380
- Haldane, John Burdon
Sanderson 203
- Hanka, Václav 26
- Hanuš, Miroslav 125, 380
- Harant z Polžic a Bezdržic,
Kryštof 73
- Havel, Václav 97, 151, 177,
271, 296, 298, 301, 305 n.
- Havelka, Miloš 88, 380,
385
- Havlíček Borovský, Karel
88, 104, 147, 201, 384
- Hayakawa, Samuel Ichiye
285, 307
- Haydn, Joseph 50
- Hayek, Friedrich 306
- Hegel, Georg Wilhelm
Friedrich 101–104, 116,
126, 131, 138, 172, 255 n.,
267 n., 303, 342
- Heidegger, Martin 17,
116, 198, 238 n., 255, 261,
263–265, 270, 272–274,
276, 280, 282, 284, 286,
288, 297 n., 342, 386
- Hejdánek, Ladislav 172,
203, 380
- Hejl, Vilém 74, 380
- Henlein, Konrad 137, 218
- Henley, William Ernst 299
- Hérakleitos 341
- Herbart, Johann Friedrich
99–101, 104, 123, 349, 379,
388 n.
- Herben, Jan 152, 380
- Herder, Johann Gottfried
101, 104–107, 115 n., 159,
171 n., 324, 342, 360, 365,
376, 380
- Hermann, Tomáš 209,
382
- Hesse, Hermann 198
- Heydrich, Reinhard
243 n., 366, 382
- Hitler, Adolf 137, 145,
151, 164, 212, 214–219,
221, 232, 234 n., 237–239,
246 n., 249, 307
- Hlavatý, Josef 296
- Hlinka, Andrej 137
- Höfding, Harald 141
- Hora-Hořejš, Petr 62, 380
- Hora, Ota 246, 380
- Horáková, Milada 246, 319
- Horthy, Miklós 84
- Horyna, Břetislav 382
- Hostinský, Otakar 101
- Hrabal, Bohumil 369
- Hroch, Miroslav 34 n., 37,
77, 96, 381

- Hromádka, Josef Lukl 19,
34, 156 n., 162, 174, 203,
206, 210, 254–256, 271,
381
- Hrubec, Marek 19
- Hume, David 116, 121,
171
- Hus, Jan 26, 50, 65 n.,
68, 70, 72, 200, 257, 356,
367, 370, 375, 384
- Husák, Gustáv 152, 289
- Husserl, Edmund 32–34,
54, 116 n., 119 n., 132,
138 n., 142–145, 148,
165, 170, 184, 208, 255,
257, 263, 266, 278, 281,
284, 286, 330, 346, 381,
386
- Ch**
- Charvát, Jaroslav 172,
381
- Chelčický, Petr (vl. jm.
pravděpodobně Petr
Záhorka ze Záhoří) 26,
51, 67, 69, 71, 197, 370,
379, 381, 385
- J**
- Jakoubek ze Stříbra 64 n.
- James, William 31, 132,
339
- Jan (evangelista) 60
- Jan z Nepomuku 75, 89
- Jászi, Oskar 194, 381
- Jeník z Bratřic, Jan 27
- Jeroným Pražský 65
- Ježíš Kristus 60 n., 64–66,
73, 124, 161, 174, 210, 282,
293, 317, 358
- Jirásek, Alois 26 n., 38 n.,
50, 77, 85 n., 110, 113, 196,
200, 251
- Jiří z Poděbrad 26, 44, 70,
79, 89, 279, 294, 375
- John, Jaromír 277, 381
- Jochman, Vladimír 14,
385
- Jonas, Hans 382
- Josef II. 78, 80, 82, 93, 95,
111, 115, 161
- Jünger, Ernst 198, 261,
264, 280, 286
- Jungmann, Josef 110,
269 n.
- K**
- Kafka, Franz 261
- Kalivoda, Robert 101, 256,
389
- Kálmán, Emmerich 27
- Kant, Immanuel 94, 101,
104, 112, 116, 121, 125 n.,
128, 131, 144, 148, 168,
170 n., 173, 208, 264, 272,
298
- Karafiát, Jan 162, 174 n.
- Karásek, Svatopluk 289
- Karel I. 187, 194
- Karel IV. 51, 53, 62, 66,
135, 293 n.
- Karel VI. 89
- Karel Albrecht Bavorský
89
- Kárný, Miroslav 243, 382
- Kašpar, Jan 62, 382
- Kautsky, Karl 382
- Kellner, Jan 363
- Kierkegaard, Søren 170,
184

- King, Martin Luther 97
 Kipling, Rudyard 165, 287, 313
 Klaus, Václav 28, 152, 222, 303, 306
 Klimt, Vojtěch 382
 Klinkerová, Jitka 385
 Klostermann, Karel 113
 Kohák, Erazim 11, 20, 45, 64, 122, 143, 209, 233, 325, 343, 346, 362, 382 n.
 Koháková, Dorothy Mills 10, 19
 Kołakowski, Leszek 318, 383
 Kolman-Cassius, Jaroslav 382
 Komenský, Jan Amos 26, 72, 78, 104, 125, 200, 229, 279, 287, 356, 358, 375 n., 378
 Konstantin I. Veliký 311
 Kosík, Karel 19, 34, 255–259, 271, 304–306, 383
 Kosmas 86
 Kovtun, Jiří 41, 98, 383
 Kozák, Jan Blahoslav 164, 187, 281, 383
 Kožený, Viktor 369
 Král, Josef 34, 141, 156, 383
 Kramář, Karel „Petrovič“ 40, 137, 192
 Kramerius, Václav Matěj 85 n.
 Krejčí, František 34, 140 n., 240, 383
 Krob, Josef 388
 Krofta, Kamil 107, 348, 384
 Kryl, Karel 337
 Kuba, Oldřich 34, 165, 381
 Kuklík, Jan 230, 380
 Kurka, Petr 274
- L**
- Lášek, Jan Blahoslav 65, 388
 Leibniz, Gottfried Wilhelm 203, 269
 Leopold, Aldo 46, 106, 384
 Leopold II. 93, 95
 Lewis, Clive Staples 55
 Liebknecht, Karl 318
 Lotze, Hermann 133
 Loužilová, Olga 156
 Ludwig, Emil 226, 384
 Lukáš (evangelista) 60, 65
 Luther, Martin 125, 321, 340
- M**
- Maginot, André 219
 Mach, Ernst 116, 122, 140
 Mácha, Karel Hynek 110
 Machovec, Milan 33 n., 86, 156, 172 n., 256, 384
 Malina, Miroslav 296
 Mann, Thomas 212
 Marcus Aurelius 287
 Marcuse, Herbert 55, 384
 Marek (evangelista) 60
 Marie Terezie 81, 89
 Markoš, Anton 209, 282
 Marx, Karl 30, 41, 160, 168, 174, 255–259, 281, 303, 306, 315, 317 n., 324, 341

- Masaryk, Jan 222
- Masaryk, Tomáš Garrigue
 10, 13 n., 16, 18, 20, 24,
 26, 33 n., 38, 41 n., 45,
 47, 49, 84, 86, 88, 97 n.,
 101, 104 n., 107, 110–112,
 116 n., 120–122, 129,
 131–134, 138 n., 141 n.,
 144–149, 151–185, 187 n.,
 193–202, 204–207,
 209–215, 220, 222–227,
 229, 231–234, 241–246,
 250 n., 253–255, 257–259,
 261, 263–267, 269 n.,
 273, 276–280, 283, 287,
 291, 293, 296, 298–300,
 304, 306, 313, 317, 348,
 350, 352, 354, 356, 360,
 363–365, 367–371, 375 n.,
 379, 381, 383–392
- Matěj z Janova 65, 388
- Matouš (evangelista) 58,
 60, 65, 317
- McConnel, Francis John
 133, 384
- Meadows, Dennis 384
- Meadowsová, Donella
 384
- Melmuková, Eva 75, 78,
 385
- Metelka, Věnceslav 39,
 385
- Metoděj, sv. 369
- Metternich-Winneburg,
 Klemens Lothar Wenzel
 97, 115 n., 315
- Míka, Alois 67, 385
- Milič z Kroměříže, Jan
 65
- Mill, John Stuart 173
- Milota z Dědic 43
- Milton, John 94
- Minařík, Stanislav 154
- Moldan, Bedřich 384
- Moore, George Edward
 179
- Morava, Jiří 41, 385
- Moravcová-Disherová, Hana
 216, 385
- Moravec, Emanuel 240,
 385
- Moravec, František 216,
 385
- Mussolini, Benito 151,
 235, 238, 249, 322
- N**
- Nacházelová, Blanka 296
- Nejedlý, Zdeněk 251
- Němcová, Božena 39, 113,
 373
- Němec, Jiří 273
- Nietzsche, Friedrich 145,
 165, 198, 261, 276, 288,
 386
- Norberg-Hodgeová, Helena
 385
- Nový, Lubomír 156
- O**
- Odložilík, Otakar 71,
 385
- Oldřich II. z Rožmberka
 66 n.
- Opat, Jaroslav 41, 155,
 304, 382, 385
- Opočenský, Milan 203,
 210
- Otáhal, Milan 15, 86, 111,
 385
- Ott, Hugo 238, 385

P

- Palacký, František 34,
38, 41, 50 n., 81, 98, 107,
110, 133 n., 171 n., 191,
195, 337, 354, 360, 378,
383–385, 388
- Palach, Jan 24, 26, 296,
356, 367
- Parmenidés 341
- Pascal, Blaise 33, 145
- Patočka, Jan 14 n., 17 n.,
24, 26, 32–34, 46, 55, 78,
84, 104–106, 116, 120 n.,
125, 132, 147, 156 n., 163,
165, 172, 178, 182, 210,
214, 222, 225, 227, 229,
232 n., 241, 254–256,
258 n., 261, 263–288,
290 n., 293–300, 305 n.,
311, 321, 350, 361, 375,
380, 385 n., 390, 392
- Pavel, sv. 60, 125
- Pekař, Josef 13, 15 n., 26,
47, 73, 107, 204 n., 207,
386
- Pelikan, Jaroslav 311, 386
- Peroutka, Ferdinand 207,
210, 348, 355, 386
- Petrů, Eduard 67, 381
- Pilátová, Anna 46, 106,
384
- Piłsudski, Józef 84
- Pinochet, Augusto 123,
322
- Pithart, Petr 15, 86, 384
- Platón 160, 171, 277 n.,
287, 341
- Plocek, Evžen 24, 296
- Podiven (pseud.) 15 n.,
386
- Pojar, Miloš 86, 384

- Polechová, Pavla 384
- Popper, Karl Raimund
205
- Porák, Jaroslav 62, 382
- Pražák, Albert 116
- Přemysl Otakar I. 43
- Přemysl Otakar II. 51,
293
- Příhoda, Petr 15
- Putna, Martin C. 202,
386

R

- Radecký z Radče, Jan Josef
Václav 27, 52
- Rádl, Emanuel 14, 33 n.,
148, 156, 162, 164, 181,
194–196, 202–211, 232,
276 n., 284 n., 287, 298 n.,
310, 312, 348, 380, 382,
386 n.
- Rais, Karel Václav 39,
113, 365
- Ranke, Leopold von 204
- Rataj, Jan 230, 386
- Reagan, Ronald 303, 306
- Renan, Ernst 37
- Ricoeur, Paul 346, 349,
387
- Rieger, František Ladislav
134
- Rieger, George Condar
104
- Ringhoffer, František 27
- Roháč z Dubé, Jan 51
- Rokycana, Jan 69, 71
- Roosevelt, Franklin Delano
285
- Rorty, Richard 179, 331,
344, 386

Rousseau, Jean-Jacques 108, 110, 353 n., 387
Rudolf II. 73
Rudolf, korunní princ 27, 194
Růžicka, Jindřich 24, 387
Ryba, Bohumil 52, 388
Rýdl, Miroslav 384

Ř

Řehoř I. Veliký 311
Říčan, Rudolf 387

S

Sartre, Jean-Paul 171, 285 n., 387
Savický, Nikolaj 98, 315, 387
Shakespeare, William 360, 387
Shaw, George Bernard 15
Schauer, Hubert Gordon 23 n., 88, 108, 387
Scheler, Max 179, 343
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 138, 341
Schopenhauer, Artur 107
Schuhmann, Karl 142, 387
Schuschnigg, Kurt von 238
Siwec, Ryszard 296
Skalický, Karel 5, 10, 15, 45, 65, 122, 162, 174, 201, 233, 314, 362, 367, 387 n.
Slánský, Rudolf 319
Smetana, Augustin 101
Smil z Křemže, Jan 67
Smith, Adam 306

Sokol, Jan 14, 385
Sókratés 10, 30, 267, 339 n., 346
Soubigou, Alain 155, 388
Stalin, Josif Vissarionovič 216, 235, 247, 253, 302, 308
Stevenson, Robert Louis 351
Stránský, Jaroslav 246
Stránský ze Záp, Pavel 52, 358, 388
Strauss, Johann ml. 27
Stumpf, Martin 337, 388
Suchý, Jiří 261
Svojsík, Antonín Benjamin 167

Š

Šimsa, Martin 203, 206, 388
Šimsová, Milena 338, 388
Škorpíková, Zuzana 203, 388
Šlitř, Jiří 261
Šmahel, František 35, 62, 172, 388
Šmajš, Josef 388
Šorm, Zdeněk 64
Španiel, Otakar 339
Švehla, Antonín 246

T

Tesař, Jan 220, 388
Thatcherová, Margaret Hilda 306
Thyssen, Fritz 247
Tigríd, Pavel 15 n., 222, 388

Tillich, Paul 14, 55, 286,
310, 388

Tretera, Ivo 99, 101, 388

Tvrđý, Josef 34, 141 n.,
156, 379, 388 n.

Tyl, Josef Kajetán 88

U

Untermeyer, Louis 299,
389

Urbánek, Rudolf 70, 389

V

Václav IV. 53, 62, 66, 131

Václav, sv. 51, 89, 369

Vaculík, Ludvík 289

Vančura, Vladislav 26

Vavák, František Jan 36,
49

Veselý, Zdeněk 243, 366,
388

Viewegh, Michal 355, 389

Vlad Nabodáváč 290

Vojtěch, sv. 51, 89, 369

Voskovec, Jiří 167

W

Wagnerová, Alena 27 n.,
389

Waldhauser, Konrád 65

Weber, Václav 240

Weizsäcker, Ernst Ulrich
325, 389

Werich, Jan 167

Whitehead, Alfred North
158, 342

Wilson, Woodrow 161,
187–189, 191

Windischgrätz, Alfred
27

Z

Záhorka ze Záhorky, Petr *viz*
Chelčický, Petr

Zajíc, Jan 24, 296

Zápotocký, Antonín 363

Žikmund Lucemburský
66

Zumr, Josef 10, 101, 172,
389

Zvolánek, Ladislav 384

Zweig, Stefan 151, 198,
389

Ž

Želivský, Jan 65

Žižka, Jan 38, 51 n., 66,
68, 77, 200 n.

Věcný rejstřík

A

antisemitismus 231 n.,
237, 240, 245, 360

B

baroko 36, 44, 49, 51, 75,
78–81, 89, 107, 122 n., 161,
168, 370

Basilejská kompaktáta
69–71

Bible (Písmo) 19, 35,
58–60, 64, 66, 71, 75, 85,
91, 164, 200, 315 n., 322,
369, 373

Bílá hora 44, 52, 68 n.,
73–75, 79, 81, 85, 89, 96,
107, 111, 123, 131, 188,
200–202, 205, 221 n.,
231, 291, 370, 379, 383,
385

bolševismus 181, 215, 219,
250

C

církev 41, 43, 45, 52 n., 56,
58, 60 n., 63–68, 71–73,
75, 82, 89–91, 93, 96, 99,
105, 123, 134, 137, 161,
169 n., 174, 210, 232, 236,
238, 241, 245, 250, 292 n.,
311 n., 314, 320–322, 329,
361 n., 367 n., 370

– reformovaná 72, 78, 161,
174 n.

– římskokatolická 45,
52, 63, 72, 79, 89, 96,
161, 174, 200, 205, 310,
321, 359

cítění, cit 29, 33, 37, 39,
105, 115 n., 119, 145 n.,
161, 175, 240, 245, 248,
270, 272, 288, 375 n.

Č

čas 124 n., 128, 281 n.,
298, 301, 311, 342 n.

– čas a dějinnost 281 n.

Československé jaro (1968)
28, 51, 110, 141, 151 n.,
155, 173, 203, 213, 254,
261, 263, 265, 270, 302,
348, 369

Československo 96–98,
101, 132, 137, 151 n.,
154 n., 181, 187, 190,
194–200, 202 n., 206–213,
215–221, 223–226,
229–231, 234, 243–245,
249, 252, 258–260, 271,
293 n., 301–304, 306, 339,
354, 363 n., 369, 375 n.,
389

Česko-Slovensko 188,
190, 194, 225, 230, 239,
244

čeština 16, 38, 43, 47,
64 n., 68, 71, 73, 85 n., 96,
115 n., 131 n., 269 n., 359,
365, 374

D

- Đábel 124, 289, 300 n.,
304–306
- dějiny 9, 13–17, 19, 24,
28, 32, 34, 41–43, 45, 47,
49–53, 58, 60–62, 66, 70,
74 n., 78, 80, 84, 86–88,
90 n., 94–97, 101–103,
106, 108, 111, 116, 126 n.,
133 n., 138, 141 n., 145,
147 n., 151 n., 157, 160 n.,
163–165, 168, 171 n.,
175, 183–185, 188, 191,
193–205, 210, 212, 215,
222 n., 225, 227, 229, 254,
260, 263 n., 267–270, 273,
277, 279–283, 285, 291,
293–296, 298, 307 n., 312,
326, 328 n., 337, 339 n.,
348, 353, 355–361, 366 n.,
372 n., 376–378, 389 n.
- demokracie 13 n., 42, 45,
83, 96, 109, 133, 137, 139,
141, 144, 147, 155,
159–161, 167 n., 175,
177–182, 185, 197, 199,
201 n., 212, 218, 224,
226, 229, 231 n., 234 n.,
246–250, 254, 275, 291 n.,
298, 304, 306, 315, 324,
328, 350
- humanistická vs.
populistická 42, 83, 128,
137, 180–182, 185, 231
- dialektika 59 n., 102–104,
255, 257 n., 350, 382
- Dobro 91, 124, 164, 168 n.,
178 n., 206, 303, 309, 312,
343, 371
- druhá republika 230–235,
241, 243–245, 376, 380,
389

- druhá světová válka 107,
141, 199, 202, 213, 216,
223 n., 245 n., 261, 295
- Duch 102 n., 107 n.,
126 n., 268
- duše 25 n., 28, 39, 125,
170, 245, 290, 299, 305,
370
- péče o duši 17, 28, 46,
267

E

- eidos, eidetický 117,
138 n., 182, 184
- ekonomika, ekonomizace
16–18, 25, 28, 68, 71, 152,
164, 198, 203, 214, 217,
219, 221, 227, 230, 237,
247 n., 307, 311, 324 n.,
364, 368 n.
- environmentalismus,
ekologie 10, 17 n., 46,
106, 163, 173, 306, 320,
325–327, 372, 377, 390
- etika 17 n., 139, 173, 326
- evangelium, evangelíci
56–58, 60, 62, 64 n., 67,
72–75, 78 n., 84, 90, 104,
162, 165, 175, 210, 254,
270, 277, 289, 310, 317,
319, 321 n., 368, 370
- Evropská unie 28, 44,
71, 212, 224, 226, 243 n.,
293 n., 354, 375

F

- fašismus 111, 123, 155,
230, 232 n., 235–243,
245–247, 319, 322 n., 326,
341
- antifašismus 235, 238,
242, 249

- federace, federalizace 187,
194, 306
- filosofie 10, 14, 16, 18 n.,
23, 26 n., 29, 35, 44, 46 n.,
49, 54, 73, 87, 90 n., 94,
99–104, 107, 111, 116 n.,
120–125, 128 n., 131–133,
138–149, 151–153,
156–158, 160–166, 169,
171–173, 175, 178 n.,
182–185, 188, 196,
198–210, 212 n., 225, 227,
231–235, 238, 242, 247,
250, 254–261, 263–269,
271–273, 277–293, 296 n.,
299 n., 302, 304–306, 310,
313–316, 325 n., 333–335,
337, 339–347, 359, 367 n.,
376 n.
- filosofie národní 32,
34, 104, 107, 147 n., 200,
213 n., 225, 227, 231, 242,
247, 254 n., 258, 261, 263,
266–269, 271 n., 279 n.,
285, 289–291, 293, 297,
300, 304 n., 385
- filosofie programová
a útěšná 287 n., 299 n.
- Francie 36 n., 53, 74,
93–95, 99, 101, 103, 105,
109 n., 112, 139, 151, 180,
194, 207, 215 n., 218 n.,
221, 223, 235 n., 246 n.,
250, 292 n., 295, 315,
354, 364 n.
- fronta, frontový zážitek
286–289
- H**
- Hebrejci, hebrejský 58 n.,
276, 282, 341
- historicismus 130, 133, 138
- hodnota, hodnotový 16 n.,
28 n., 35, 39, 46, 105, 109,
113, 117–121, 124–127,
132, 140, 142, 144–146,
148, 157 n., 166, 173,
179, 182, 184, 203–205,
229, 236, 239, 243, 275,
277–279, 286, 290 n.,
310 n., 326 n., 342 n.,
350–353, 370
- hřích 57 n., 60 n., 63 n.,
91, 236, 279, 319
- humanisté 32 n.
- husité 35, 38, 44 n.,
49–54, 62 n., 67–70, 72,
74 n., 79, 81, 90, 107, 122,
131, 197, 200, 202, 205,
209, 241, 294, 365, 367 n.,
387
- Ch**
- Charta 77 141, 263–265,
271–273, 289, 296, 298,
301, 303, 385
- I**
- idea 10, 29, 31, 34, 42,
47, 79, 95, 117, 143, 163,
172, 183, 224, 254, 258,
304, 315, 337, 339, 356,
360–363, 366, 371, 374 n.
- ideál humanitní 42, 158,
171, 191, 201, 204, 207,
224, 226 n., 273, 375
- ideologie 28, 30, 73, 89,
123, 157, 201, 209, 235,
237, 240, 242 n., 247, 253,
259, 267 n., 285, 288,
302 n., 310, 312, 315–320,
322–330, 332–334, 337,
340, 344, 346–348, 361,
368 n., 372

J

„jaro národů“ (1848) 86,
115

Jednota bratrská 71–75,
79, 104, 174, 197, 279, 292,
370

K

kacíř, kacířský 66, 71, 180,
209, 280 n., 292, 340, 368

kalich 49, 64, 68, 78, 89,
96

katolicismus, katolíci 40,
45, 49 n., 52, 56, 62 n.,
67–69, 71–74, 79, 87, 89 n.,
96, 123, 131, 137, 140, 147,
157, 161 n., 174 n., 192,
200–202, 205, 232, 241,
245, 256, 310, 319, 321,
359, 368, 370, 375

kněz, kněží 45, 58–60,
63–66, 72 n., 153, 368

komunismus, komunisté
45, 51, 104, 109 n., 128,
145, 147, 152 n., 155, 164,
167, 175, 181, 203, 210,
214, 219, 232 n., 235, 237,
243–256, 258 n., 265,
267, 270 n., 298, 301–305,
317–319, 322, 324, 341,
347 n., 353, 361, 363, 366,
368 n.

– antikomunismus 219,
237, 240, 245, 369, 390

konkrétní, konkrétnost ,
255–259, 382, 384

konzervatismus, konzer-
vativní 39 n., 44, 52,
80–84, 87, 93, 95, 97–99,
101, 133 n., 136, 140, 154,
157, 192 n., 219, 234–236,
241 n., 245, 298, 322

konzum, konzumerismus
16, 47, 210, 305, 324, 330,
334, 353 n., 369, 377

krize 152, 160, 163–166,
173 n., 198, 213, 217, 227,
232, 238 n., 247–249, 295,
307

křesťanství, křesťané 26,
45, 58 n., 61, 71 n., 92 n.,
125, 162, 174, 182–184,
210, 250, 256, 260, 283,
308–313, 315, 317, 319,
322, 329, 342 n., 360–363,
367–369

kultura 9, 23, 44, 88, 107,
122, 156, 187, 189, 195,
198, 250, 252, 260, 287,
294, 357, 374

kvantifikace 117–120,
146

L

lid, lidé 27, 35 n., 44, 50,
63 n., 68, 71, 75, 78, 81–84,
89, 96, 109, 126, 135, 141,
152, 159 n., 175, 180 n.,
210, 248, 267–270, 277,
279, 293, 334, 375 n.

– lidé myšlenky a slova
26–28, 33, 35, 47, 348,
350

lidská tvář 210, 254, 259,
270, 302, 305

lidství (humanita) 34, 42,
57, 94, 97, 105 n., 110, 112,
116, 126, 140, 158–160,
166, 171–174, 176, 178, 181,
185, 199, 211, 213, 224,
226 n., 267, 273 n., 276,
288, 291, 296, 310, 313,
316, 327, 350, 353–355,
360, 362, 374

Listopad (1989) 15, 51,
203, 260, 271, 289, 301,
308, 317

M

Maďarsko, Maďari 40,
83 n., 97, 154, 176, 189,
191, 194, 196, 200 n., 211,
217, 223, 243, 290, 354

metafyzika 128–130,
138 n., 163, 182, 267, 280,
285

Mnichov 13, 24, 41, 52,
68, 109, 132, 137, 151, 155,
178, 194, 215 n., 220–225,
227, 229–234, 240–243,
246, 249, 253, 258, 260 n.,
272, 294, 297, 299, 302,
304, 361, 387, 389

– mnichovský komplex
215, 220, 222, 224, 241,
387

mobilizace 17, 216, 285

moc 37, 64, 69–71, 74, 82,
90 n., 97, 102, 127, 168,
177, 189 n., 208, 210, 224,
237, 239, 241, 244, 248 n.,
251, 255, 259, 285, 293 n.,
304 n., 310–312, 318–324,
330, 364, 366–368

modernita, moderna 36,
40–44, 46, 70, 73, 79 n.,
82, 86, 115, 119, 123 n.,
127 n., 170, 192 n., 266,
321, 339

moralismus, morální 42,
63, 75, 80, 92, 94, 100 n.,
105, 121–123, 126–128,
132, 140, 142, 144,
146–148, 158 n., 161–165,
171, 174, 176, 178 n.,
194–197, 202–209, 211,

220–222, 229 n., 238 n.,
241 n., 247, 258, 272, 279,
281, 284, 292, 295, 297,
312, 315, 325, 356, 362,
369–371

možnost 55 n., 58, 126,
158, 170–172, 176–178,
185, 268, 272, 274–276,
282 n., 305, 313, 334, 350,
355, 363, 390

myšlenka (též idea) 23,
26–33, 35, 42, 44 n., 47,
74, 80 n., 84–86, 90, 94,
99, 101, 104, 111, 140, 191,
237, 251, 256, 264 n., 284,
292, 306, 340 n., 348, 358,
364

N

náboženství 53, 56, 59,
130, 140 n., 161, 169 n.,
175, 210, 279, 324

nacionalismus 33, 39 n.,
42, 44, 52, 77, 97 n.,
108–110, 113, 123, 137–
139, 154, 181, 185, 187,
191, 196, 199–202, 206,
209, 211, 230, 237, 239,
241, 245 n., 269, 315, 319,
340, 348 n., 358, 367

naděje, beznaděj 38, 40,
65 n., 79, 94, 99, 146, 151,
163, 166, 181, 184, 187,
191, 199, 210–212, 226,
234, 254, 258–261, 263 n.,
270–274, 278–280, 283 n.,
286–288, 290, 298–300,
302, 307 n., 321, 323–330,
334 n.

národ, národnost 9, 13,
16, 19, 23 n., 26–29,
32–47, 49–52, 57, 68,

- 70, 73–75, 77–81, 83–91,
93–99, 103–113, 115 n.,
122 n., 131, 133–139,
142, 146–148, 151, 153 n.,
159, 161, 171, 176 n., 180,
184 n., 188–192, 195–197,
199–202, 205–207, 209,
211–215, 217, 221–227,
229–235, 239, 242 n., 247,
254 n., 258–261, 263–273,
279–281, 285, 289–297,
303–306, 314 n., 324,
335, 337, 340, 347–350,
353–378, 389 n.
- národnostní otázka
40–42, 151, 190, 192, 197,
217, 224, 295, 306, 389
 - svědomí národa 16, 28
- negace 103, 174, 182 n.,
386
- němčina 14, 52, 68, 83,
116, 124 n., 131, 136, 189,
196
- Německo, Němci 23 n., 34,
37–41, 49–52, 73, 81–84,
93, 95, 97–99, 101 n., 104,
107 n., 111 n., 116,
119–121, 131–133,
135–139, 142, 145, 151 n.,
154, 156, 166, 176, 181,
188–191, 193–198, 200 n.,
203–205, 207–209,
211 n., 214–216, 218–221,
223 n., 226, 231–235, 237,
239–247, 249, 266, 269,
280, 288, 290–292, 295,
297, 307, 315, 338, 365,
357, 375
- nenásilí 68
- nezávislost 40, 42, 84, 97,
185, 187, 192, 195 n., 208,
277, 296
- nic*, *nicota* 57, 280, 287,
301, 304–306, 334
- normalizace 24, 28, 69, 74,
90, 111, 240, 258, 261, 263,
275, 281, 289, 296, 302,
348, 369
- ## O
- objektivismus 121, 157,
165, 169–171, 173 n.
- obrození 13 n., 27, 33,
43–45, 79 n., 83, 85 n., 88,
90 n., 95–97, 103 n., 109,
111–113, 115, 131–133,
138, 172, 176, 180, 185,
200, 202, 226 n., 233,
249, 260, 269 n., 281,
307, 334, 347 n., 356,
359, 363, 368 n., 372,
375 n., 389
- odpovědnost 25, 42, 61,
94, 106, 158–160, 172, 176,
179, 212, 222, 226, 268,
273, 282, 305, 327, 340,
343 n., 347, 352, 355, 370,
372, 381
- odsun (přesun, vyhnání,
vysídlení atd.) 132, 214,
230, 244, 249
- okupace 13–15, 24, 92,
152, 155 n., 178, 210, 214,
229, 231, 233, 240, 255 n.,
258 n., 261, 264 n., 270,
272 n., 275, 277, 279, 286,
289 n., 297–299, 302, 323,
369, 375
- optimismus, historický
128, 145, 151 n., 164–166,
169, 173, 182 n., 196–199,
206, 214, 229, 259, 270,
279, 324

- osvícenství 44 n., 78–80, 86 n., 92–95, 97–99, 104, 106 n., 111–113, 115 n., 118, 120, 125, 135, 138, 141, 145, 147, 154, 159, 173, 176, 179, 182, 197, 202, 204, 206, 211, 214, 231–233, 236, 245, 248, 264, 269–272, 293, 298, 310, 312, 362, 385, 389
- otřesení 55, 198, 229, 286–288, 290 n., 321
- P**
- paradigma 123, 126, 151, 303
- Pokroku 151
- pluralita, názorová 69 n., 72–75, 85, 109, 173, 205, 214
- pohyby života 26, 274–278, 283 n., 291, 305, 311, 321, 350
- pokrok 42, 79 n., 85, 99 n., 102 n., 124, 127, 142, 151 n., 158, 163 n., 167–169, 183, 185, 197, 229, 231, 260, 280, 283 n., 324, 361
- polis 23, 28 n., 49, 68, 80–83, 85 n., 90 n., 95, 111, 122, 176–178, 243, 248, 291
- politika 28, 73 n., 95, 97, 137, 152 n., 156, 162, 176 n., 187, 191, 193 n., 217, 233 n., 238, 243, 249, 297
- nepolitická politika 96 n., 176 n.
- povědomí 26, 37 n., 43–46, 77 n., 87, 104, 115, 123, 137, 161 n., 180, 191, 195, 212 n., 229 n., 268, 276, 281, 283, 304, 314, 321, 358, 362, 364, 390
- pozitivismus 32, 100, 116 n., 120–122, 128–133, 135, 138–148, 156, 165 n., 169, 178, 188, 204, 258, 267, 389
- práce 26, 31, 81, 148, 170, 174, 236, 248, 257, 275 n., 278, 306, 319, 358, 365, 369
- pravda 68, 70, 91, 111, 129, 133, 147 n., 160, 165–167, 178, 200 n., 267, 280, 302, 310, 320, 322 n., 335, 339 n., 342–347, 371–373, 376
- pravice, pravicový 40, 98, 102, 110, 134, 136 n., 178, 231–233, 235, 241 n., 245, 247, 255, 264, 271, 297, 324, 390
- právo, přirozené a historické 134–138, 188 n., 192
- prorok 58–60, 131, 161, 316, 338
- Prozřetelnost 106, 161, 165, 168, 175, 185, 197, 280, 377
- prožitek 54–56, 61, 64, 120, 130, 139, 143, 148, 166, 237, 256 n., 266, 286, 319, 330, 370, 374
- první republika 13, 15, 24, 96, 155, 195, 199, 213 n., 223, 229, 231, 241, 260, 294, 297

první světová válka 145,
155, 160, 193, 208, 216,
224, 227, 276 n., 286, 288,
292, 317
příběh, velký 306–312
příroda 17, 57, 91, 100,
106, 120, 144, 164, 204,
207 n., 266, 269, 325, 327,
385, 387

R

racionalita, racionální
33 n., 82, 87, 92 n., 98,
102, 104, 107, 111, 113,
115–120, 122 n., 125 n.,
128, 145 n., 161, 204, 206,
208 n., 267, 269 n.
radost 55, 170, 239, 283,
331–333
Rakousko 28, 34, 37,
40–43, 45 n., 50–52, 72,
80, 82, 87, 95–102, 107,
111, 113, 116 n., 120 n.,
124, 132–134, 136–140,
145, 147 n., 151, 153 n.,
156 n., 161, 171, 174–177,
180, 188–196, 198, 206 n.,
221, 223, 232 n., 236, 238,
241–245, 258, 292, 306,
337 n., 349, 354, 362, 376,
389
realismus 101, 129, 132,
140, 142, 146, 191, 352
reformace 45, 50, 53 n.,
56, 59, 61, 64, 69, 71–73,
75, 78 n., 87, 90–92, 104,
124 n., 147, 171, 185, 197,
205, 226, 293 n., 310, 317,
358, 361 n., 368, 370
renesance 32, 62 n.,
73–75, 77, 181, 205, 209,
250, 310

romantismus, romantika
37–40, 42, 44, 54, 77, 79,
86 n., 98 n., 104, 106–110,
112 n., 123, 135, 147 n.,
166, 222, 254, 267, 269 n.,
324 n.

Rozum 33, 77, 79 n., 85 n.,
90–95, 97, 102, 104–106,
111–113, 116–122, 125 n.,
128, 130, 135 n., 138–142,
144–147, 157, 162, 166,
171 n., 179, 185, 204,
206–209, 232, 236, 239,
245, 248, 257 n., 266,
269, 285–287, 292, 298,
310, 340, 342–347, 376,
385

Rukopisy 38, 86, 90,
110 n., 289

růst (k vyspělosti) 42, 158,
159–161, 177, 226, 268,
352

Ř

řád, morální a přírodní
204 n., 208, 236, 238 n.,
297

Řecko, antické 100, 282 n.,
287, 293, 375

S

sacrum imperium 188,
291 n.

samostatnost 39 n.,
188–191, 193, 195, 216,
218, 338

sebeurčení 134–138,
188 n., 191–194, 197, 199,
223, 363

sebevražda 157, 168–170,
266, 351, 384

- skutečnost 10, 32, 39, 45,
47, 52 n., 56, 58, 64, 87,
90–94, 99 n., 102–104,
106, 109, 111, 118, 121 n.,
125–133, 135, 138 n., 143,
157 n., 163–165, 168–172,
176, 178 n., 184, 203, 226,
256 n., 259, 268, 273, 281,
284 n., 287–289, 308, 313,
330, 337, 341–347, 357,
371–373
- Slovensko 123, 154,
188 n., 212, 217, 220, 223,
230, 234, 270, 306, 322,
354
- smysl 9 n., 13–18, 23–26,
28–36, 42 n., 46 n., 51,
53–56, 70, 75, 84, 88, 92,
108 n., 115, 117–126,
128–133, 140–146, 148,
157 n., 166, 172, 178 n.,
198–201, 203–206, 210,
213, 225 n., 231, 243,
256 n., 263 n., 266–270,
273, 275–280, 286, 288,
290, 299, 308–316, 319 n.,
324, 327–329, 333–335,
337, 339, 343, 345–347,
351, 355, 361, 373,
375–378, 389 n.
- smysl dějin 13–16, 28,
43, 47, 53, 70, 88, 201, 205,
225, 269, 273, 361, 376,
389 n.
- sobectví 25, 169, 227, 299,
321, 372
- socialismus 92, 173, 210,
246, 254, 256, 259, 304,
317
- reálný socialismus 92,
259, 303 n.
- socialismus s lidskou tváří
viz lidská tvář
- sociální demokracie 10,
41, 134, 175, 192, 195, 212,
232, 246, 248 n., 254 n.,
301, 317–319
- soud, hodnotový 117, 145,
157
- spravedlnost, sociální 14,
60, 224, 226, 231, 259,
270, 290, 312, 314–317,
319–322, 324, 327 n., 333,
363 n., 367, 371 n., 375
- Srpen (1968) 24, 53
- stát, státnost 9, 26, 28,
36 n., 39–46, 49–52, 84,
98, 102 n., 106 n., 127,
133 n., 154–156, 171,
177 n., 185, 188–191,
193–197, 199, 201, 203,
206 n., 210–213, 217, 221,
223 n., 226, 231–236, 238,
245, 258, 273, 277, 285,
291–294, 297, 304, 310,
329, 361, 365, 368, 375
- státotvorný 40, 136, 176,
190, 192, 199, 207, 291,
389
- stoicismus 287, 313
- subjekt, subjektivismus
43, 54 n., 66, 116, 118, 121,
129 n., 132, 143 n., 146,
157, 165–171, 173 n., 198,
342 n., 345, 361
- Sudety (Sudetenland) 137,
218, 230
- svět 15, 17, 28, 45 n.,
52–55, 57–59, 63–72, 87,
92–94, 118, 124–129, 131,
143–149, 158, 161–166,
168, 170, 175, 178 n., 183,
197, 209, 213, 225 n.,
248, 253, 266, 268 n.,
274, 283, 286–288, 291 n.,

306–308, 310–313, 315,
319–322, 325–329, 332,
334 n., 342 n., 345 n., 361,
372–374
svoboda (též volnost) 25,
29, 36, 42 n., 45 n., 60,
69, 73, 78–87, 94 n., 99,
105 n., 109 n., 112, 123,
125, 127, 135 n., 139–141,
144, 149, 155, 158–161,
163, 167 n., 172–174, 176,
179–181, 185, 187, 190,
197, 199, 201, 204, 207 n.,
211–213, 224, 226 n., 231,
233, 236, 246–249, 257,
268, 270, 273, 275 n., 282,
285–288, 290, 293, 299,
313, 320, 327 n., 330–332,
349 n., 352–355, 361–364,
366–368, 371 n.
– svoboda, rovnost, bratrství
36, 45, 87, 94, 127, 173,
180 n., 248

Š

šlechta 23, 27, 43, 52,
62 n., 65–68, 75, 81, 84 n.,
93, 134, 176, 192, 291, 316,
321, 365

T

teleologie 203 n.
teokracie 42, 160 n., 168,
176, 178, 292 n.
totožnost, národní („identita“)
9, 13–18, 24–26, 28 n.,
33–35, 45–47, 51, 53,
74 n., 85, 87, 90, 97, 107,
109–113, 115, 122, 133,
135, 146 n., 153, 156,
161, 171, 185, 191, 194 n.,
199 n., 202, 205 n., 210,

213 n., 225 n., 229, 231,
242 n., 247, 252, 254 n.,
258 n., 263 n., 266–270,
273, 279, 287, 289, 292,
303 n., 317, 333, 337, 340,
355 n., 358, 366–368, 371,
374, 376–378, 389 n.

tradice, tradicionalismus

19, 27, 43 n., 50, 61, 79 n.,
86, 89, 91–95, 102, 105,
111–113, 118, 122, 127,
134, 141, 147 n., 206, 209,
236, 238, 241, 245, 310,
314

tragédie 56–58, 68, 81,
151, 200, 215, 220, 224 n.,
234, 241, 244, 253, 255,
278, 283, 312, 389

U

úcta (k druhému) 141,
181, 224, 226, 310, 328 n.,
331 n.
univerzita 67, 131 n., 153,
370
Únor (1948) 13, 24, 109,
141, 210, 254, 263, 272,
302, 348
utilitarismus 139, 173

V

věda 32, 34, 100, 105,
115, 117, 119 n., 129–132,
142 n., 146 n., 157 n.,
164 n., 167, 178, 263, 268,
284, 326, 341, 373
– přírodověda 29, 46, 100,
118, 144, 164
Velká Británie 80, 139,
173, 213, 215 n., 223, 235,
237, 354

víra 9, 45, 53–59, 62–64,
67–70, 72, 74 n., 78 n., 82,
89 n., 92, 107, 109, 113,
122 n., 128 n., 161 n., 164,
168–171, 174 n., 184, 191,
197, 199, 209, 213, 226,
229, 232 n., 236, 242, 250,
282, 308–315, 320–324,
327–330, 333 n., 342, 362,
367 n., 370 n.
vitalismus 203
vlastenectví, vlastenci 13,
27, 39, 43–45, 49 n., 77,
79, 84–88, 90, 97–99, 104,
107–111, 115 n., 166, 195,
200–202, 208, 210, 219,
269, 312, 314–316, 319,
322 n., 340, 347–349, 361,
365, 371, 377, 384
volnost viz svoboda

W

Wesen (idea, smysl) 143 n.,
257, 346, 382

Z

zákon 82, 106, 125, 235,
239, 292, 299, 306
– morální 92, 94, 148, 171,
207, 209, 292
– přírodní 100, 208
zakoušení 120, 144, 148,
179 n., 345 n.
zkušenost 31 n., 53 n.,
118, 124 n., 133, 144, 148,
157, 256 n., 259, 345, 349,
352
zlatý věk 39, 128, 213
Zlo 61, 124, 164, 168 n.,
182–184, 303, 312
– radikální zlo 182 n.

O autorovi

Prof. Erazim Kohák, Ph.D., je emeritním profesorem Boston University, emeritním profesorem Univerzity Karlovy a vědeckým pracovníkem Centra globálních studií Filosofického ústavu AV ČR.

Narodil se 21. května 1933 v Praze. Rodiče se za války účastnili odbojové činnosti a byli zatčeni gestapem a vězněni (otec KZ Mauthausen, matka Terezín – Malá pevnost). Bezprostředně po komunistickém převzetí moci odešla celá rodina do exilu a v roce 1949 se jako zemědělství dělníci dostali do Spojených států.

Na podzim 1950 nastoupil Erazim Kohák jako stipendista prvního cyklu univerzitního studia na Colgate University, obor filosofie a religionistiky, které ukončil diplomem Bachelor of Arts (with Honours) v květnu 1954. V celonárodním konkurzu získal jedno z padesáti stipendií Danforth Fellowship a na podzim nastoupil druhý cyklus studia na Yale University, obor filosofie a teologie, jež ukončil diplomy Master of Arts (1957) a Ph.D. (1958). Souběžně plnil vojenskou povinnost službou v aktivní záloze (1952–1968), tu ukončil v hodnosti Sergeant First Class.

Na podzim 1958 nastoupil jako Instructor of Philosophy na Gustavus Adolphus College, v následující roce pokračoval jako Assistant Professor. (V roce 1959 souběžně zastupoval kazatele v místním presbyteriánském kostele.)

Na podzim 1960 přešel na Boston University jako Assistant Professor of Philosophy, v roce 1970 prošel řízením odpovídajícím habilitací a byl jmenován Associate Professor of Philosophy (with tenure) a v roce 1977 obdržel jmenování profesorem v plném smyslu jako Full

Professor of Philosophy (with tenure). Souběžně vykonával běžné akademické funkce, v letech 1970–1986 jako Director of Graduate Study, v letech 1982–1984 jedno období jako předseda katedry.

V roce 1990 změnil svůj pracovní poměr na Boston University na poloviční úvazek a odešel do Prahy, kde poprvé přednášel na Univerzitě Karlově v letním semestru 1990. V letech 1991–1994 přednášel střídavě v letním semestru na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy, v zimním semestru na Boston University. V roce 1994 ukončil svůj úvazek na Boston University jmenováním emeritním profesorem a nadále přednášel jen na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy. V roce 2001 byl jmenován emeritním profesorem na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy a dál přednášel se sníženým počtem hodin. (Souběžně v letech 2001–2005 pracoval jako člen Rady České televize.)

V roce 2007 nastoupil v Centru globálních studií Filozofického ústavu Akademie věd ČR jako vědecký pracovník. V této funkci působí dodnes.

Po celý život byl veřejně činný v různých souvislostech, včetně československé exilové činnosti, a vystupoval jako publicista (mj. člen redakční rady *Dissent Magazine* – od roku 1968 do současnosti). Průběžně také vydával články v odborných filozofických časopisech a odborné monografie v nakladatelstvích University of Chicago Press a Open Court Press.

Výběr z dosud publikovaných knih

Odborné monografie

Zelená svatozář: Přednášky z ekologické etiky, Praha, Sociologické nakladatelství 1998, 2. přeprac. vyd. 1999, 3. vyd., doplněné o ilustrace, 2003, 210 stran. – Přehledné přednášky z ekologické etiky s podrobnou bibliografií a rozsáhlým kritickým aparátem.

Člověk, dobro a zlo, Rychnov nad Kněžnou, Ježek 1993, 2. vyd. 1999, 272 stran. – Skripta přednášek z dějin morální filosofie v letním semestru 1992 na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy: představy o dobru a zlu od antiky po soudobé myšlení. Opětovně dotiskováno.

Pražské přednášky: Život v pravdě a (post)moderní skepse, Praha, 3. lékařská fakulta Univerzity Karlovy 1992; 2. vyd. Rychnov nad Kněžnou, Ježek 1996; 3. doplněné vyd. Rychnov nad Kněžnou, Ježek 1999, 122 stran. – Filosofický souhrn jako představení po návratu po čtyřiceti dvou letech.

Jan Patočka: filosofický životopis, Praha, Nakladatelství H+H 1993, 188 stran. – Nástin vývoje a základních rysů filosofického myšlení Jana Patočky. První část knihy *Jan Patočka* (viz níže), psané v angličtině pro americké čtenáře, zde v českém překladu Josefa Mourala.

Jan Patočka: His Thought and Writings, Chicago, University of Chicago Press 1989, 386 stran. – Systematický rozbor Patočkova filosofického myšlení

doložený anglickým překladem dvanácti stěžejních textů a podrobným soupisem prací Jana Patočky.

The Embers and the Stars: A Philosophical Inquiry into the Moral Sense of Nature, Chicago, University of Chicago Press 1984, 2. vyd. 1987, 270 stran. – Filosofické hledání morálního smyslu přírody založené na fenomenologii zážitku života na lesní samotě. Autorova zatím nejúspěšnější kniha v angličtině. V roce 2009 byla předmětem konference při příležitosti autorovy návštěvy Gustavus Adolphus College jako Distinguished Visiting Professor.

Idea and Experience: Husserl's Project of Phenomenology in Ideen I, Chicago, University of Chicago Press 1978, 2. vyd. 1982, 248 stran. – Rozbor Husserlova projektu fenomenologie v prvním svazku *Ideen* v duchu Ricoeurova pojetí fenomenologie, s důrazem na Bewußtsein jako Erlebnis.

Knižní práce obecné

Kopí dona Quijota, Rychnov nad Kněžnou, Ježek 2010, 264 stran. – Soubor filosofických a publicistických textů v češtině a v překladu z angličtiny. Sestavila Marie Skýbová. Doplněno autorovým překladem vybraných částí z knihy *The Embers and the Stars*.

Zorným úhlem filosofa, Rychnov nad Kněžnou, Ježek 2004, 312 stran. – Výběr filosofických textů, včetně některých nově přeložených z angličtiny. Připravila Marie Skýbová.

Erazim Kohák: Poutník po hvězdách, Praha, Portál 2001, 160 stran. – Rozhovory s Romanem Šantorou

a Jiřím Zajícem. Hovory o filosofii, teologii a politice v rámci životopisného vyprávění.

Průvodce po demokracii, Praha, Sociologické nakladatelství 1997, 2. přeprac. vyd. 2003, 162 stran; též v bulharském překladu. – Kapitoly o demokracii pro mladé lidi. Jednotlivé kapitoly přetištěny v *Pohledech* (Praha), v *Mostech* (Bratislava) a jinde, hojně užíváno jako učebnice na gymnaziích.

Národ v nás, Toronto, '68 Publishers 1978, 208 stran. – Pokus o určení československé národní totožnosti a masarykovského ideálu v údobí tuhé normalizace. Hojně opisováno doma jako samizdat.

Knihy rozmarné

Buď Bohu sláva za vše kropenaté, Praha, Bonaventura 2005, 104 stran. – Bibliofilie s pěti barevnými litografiemi Aleny Šlapákové.

Dary noci, Praha, Nakladatelství Bonaventura 2003, 43 stran. – Bibliofilie se čtyřmi grafickými listy Pavla Sukdoláka, poctěnými cenou za nejkrásnější ilustrace roku. Text je autorův přepracovaný překlad z *The Embers and the Stars*.

Hesla mladých svišťů, Kalich, Praha 1999, ilustroval Zdeněk Šorm, 2. doplněné vyd. 2000, následně dotisky do konečného vyprodání v roce 2010, 176 stran. – Odlehčený katechismus pro (nejen) evangelickou mládež. Asi polovina hesel vyšla pod názvem *Hesla* s obrázky Vladimíra Renčina v již zaniklém nakladatelství Pokorný v 1995.

P.S.: Psové, Praha, Nadace EVA 1993, 2. vyd. Praha, Panglos 1996, 3. vyd. s autorovými fotografiemi Praha, Nakladatelství ISV 2002, 112 stran. – Patnáct rozhlasových pořadů Českého rozhlasu z roku 1992 pro nejširší posluchačské publikum, věnovaných etice a ekologii.

Dopisy přes oceán, Praha, Státní pedagogické nakladatelství 1992, 124 stran; původně samizdat nazvaný *Čertování s Míšou*. – Pořady o filosofii demokracie a přírody, velmi amatérsky natáčené pro RSE na mýtině v lesích amerického státu New Hampshire v letech 1980–1982.

ERAZIM KOHÁK

Domov a dálava

Kulturní totožnost a obecné lidství
v českém myšlení

Vědecký redaktor Josef Velek

Odpovědní redaktori Magda Králová

a Martin Pokorný

Věcný a jmenný rejstřík sestavila Magda Králová ml.

Obálku a titulní list navrhl Václav Pišoft

Technická redaktorka Marie Vučková

Typografie a sazba Jana Andrllová,

5. května 111, Mělník

Vydal Filosofický ústav AV ČR, v.v.i., Jilská 1,

Praha 1, ve svém nakladatelství

FILOSOFIA-ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

jako jeho 311. publikaci

Vytiskl PBTisk, s.r.o., Příbram

Druhé, opravené a doplněné vydání

Praha 2010

Stran 424

Elektronické vydání první

Praha 2018

„[Čtenář] je Kohákovým výkladem stržen tak, že jen únava očí a myslí nutí člověka odložit na chvíli text, který, ač spisovatelsky mistrovský, a proto velmi čtivý, je myšlenkově náročný a právě svým mistrovským vyjadřováním čtenáře znovu a znovu přitahuje. Kohák nás tak neodbytně vtahuje do radikálního zpytování národního svědomí, neboť píše s krajně objektivním odstupem ... ale zároveň i se subjektivně nejniternějším ztotožněním s „věcí“ českého národa.“

Karel Skalický, *Listy* 39, 2009, č. 6

„Erazim Kohák se ... citlivě, ale velmi otevřeně vyslovil především ke sporům, které otázka smyslu českých dějin vyvolávala a vyvolává, a dokázal svrchovanou, výsostně poučenou a inspirativní měrou nejen využít podněty, které české přemýšlení o smyslu národní existence dosud přineslo, ale současně i otevřít prostor k dalším úvahám.“

Jan Zouhar, *Filosofický časopis* 57, 2009, č. 5