

Hledání české filosofie

Erazim Kohák

Filosofický ústav AV ČR, Praha

Autor vychází z otázky oprávnění filosofie s etnickým přívlastkem. Určuje filosofii jako kritické zpočtybní faktum a hledání silokřivky smyslu ve vědomém bytí, *skutečnosti jako zkušenosti*. Toto kritické zpočtybní faktum a hledání si může nárokovat přívlastek „národní“, když se zaměřuje na údel a úkol určitého společenství poutníků dějinami. To pak spoluustavuje zkoumáním dějinného smyslu tohoto společenství. Autor v obryse ukazuje, jak se tohoto úkolu zhostili tři čeští myslitelé, kteří oslovili dobrou evropskou filosofii, Jan Patočka, Karel Kosík a Milan Machovec.

Klíčová slova: filosofie s etnickým určením, filosofie jako sebeustavování, prof. Josef Durdík

Místo obvyklé badatelské zprávy o myšlení a díle jednoho z filosofů, kteří psali česky či v zemích českých, budiž účelem tohoto příspěvku zkoumání představy *filosofie s etnickým přívlastkem* obecně, a zvláště s etnickým přívlastkem česká. Filosofie, láska k moudrosti, je přece svým posláním obecně lidská. Nad veškerým badáním o filosofii etnický určené, v našem případě české, se jako smogová inverze rozprostírají dvě nezodpovězené otázky, které nám kdysi položil H. G. Schauer – volnou parafrází, *Jaký jest úkol našeho národa? a Jak jsme se ho zhostili?* Či aktuálněji pro nás, *Co vlastně v tomto spojení znamená ono etnické vymezení „česka“? A ostřeji, Má vůbec smysl zabývat se myšlením tak provinčně vymezeným z důvodů jiných než národní hrdosti či archivářské úplnosti?*

Jsem přesvědčen, že ano, a velkou část své celoživotní práce jsem založil na tomto přesvědčení, ať již šlo o filosofii americkou, židovsko-křesťanskou či nejvýrazněji, českou. Celý život jsem se také setkával s pochybami svých kolegů, kteří si dali záležet na odbornosti své práce. Za všechen to již dávno shrnul pan profesor Josef Durdík, čínorodý vlastenec a vážený nestor českých herbartovců na konci 19. století. Ten na otázku o filosofii s etnickým přívlastkem „český“ prohlásil, že „může jí být buďto *prostonárodní mudrosloví*, které se má k filosofii asi jako prostonárodní píseň k básnictví umělému, anebo se zneužívá filosofie k účelům národně

politickým a stranickým.¹ Příklady filosofů s etnickým přívlastkem český mohou tedy být buď Čelakovský se svým *Mudroslovím*, nebo Masaryk se svou *Českou otázkou* – a pan prof. Durdík měl o obou stejně nízké mínění.²

Proč asi? Osobní spor prof. Durdíka s nově jmenovaným mimořádným profesorem Tomášem Masarykem to sotva vysvětluje. Možná mladí filosofové jako Masaryk připadali prof. Durdíkovi filosoficky poněkud neseřízní. Ačkoliv byl sám všestranně činný, prof. Durdík nemohl nesdílet dobovou představu vědecké odbornosti – že odborná, tedy *opravdová* filosofie znamená vypracovanou soustavu pojmů představující souhrn a zobecnění badatelských výstupů zvláštních věd, případně jejich završení. Filosofie sama přímý přístup k zakoušené skutečnosti neposkytuje. Může být logikou poznávání, avšak poznávat skutečnost *jako zkušenost* je úkolem zvláštních věd, od empirických po stále obecnější teoretické až po nejobecnější úroveň, na níž věda a filosofie splývají a teoretická věda se stává vědeckou *meta-fyzikou*. Pozdějším pojmoslovím bychom nejspíš řekli, že teorie se tu stává *meta-filosofií* –, a opačně, že filosofie se tu stává *meta-teorií*, nejvyšším stupněm zobecnění empirických poznatků, ač označení meta-teorie a meta-filosofie vstoupila do užívání až o tři generace později (Kohák, 1974).

Podle pana prof. Durdíka patří ovšem taková meta-filosofická – či jeho označením prostě *filosofická* – soustava k výbavě každého řádného etnického společenství či tehdejších výrazivem, každého „národa“ – a prof. Durdík byl vlastenec. Je na čase, aby se i národ český pyšnil takovou pojmovou soustavou. Na jejím obsahu zásadně nezáleží, a už vůbec nezáleží na území či jazyce jejího vzniku. Filosofie, jako každá věda, je pro prof. Durdíka obecně lidská. Stačí, abychom ji přeložili do své mateřštiny a přiřadili ji k ostatním vědám v naší národní knihovničce, abychom se jí mohli světu vykázat jako kultivovaný národ, plně na úrovni. Hle, máme nejen českou literaturu, vědu a umění, nýbrž i filosofii v českém jazyce!

Filosofie se ovšem může pyšnit etnickým přívlastkem také ve zvláštním smyslu. Je možné, že na určitém území v určité době zobecní určitý

filosofický přístup natolik, že jej pak můžeme označovat etnickým přívlastkem podle místa největšího rozkvětu, tak jako britský empirismus, francouzský racionalismus či později německý idealismus a rakouský pozitivismus. Jenže v červancích našeho obrození v polovině 19. století byla česká filosofie příliš mladá a nerozvinutá, aby mohla vytvořit etnický svérázný filosofický přístup. Do výbavy rodící se české vzdělanosti převzal proto otec novodobého českého školství a našich reálných gymnasií, český myslitel František Čupr, světovou filosofii Herbertovu v českém překladu a úpravě. Prof. Durdík ji pak národu doporučil „za příčinou [jejího] světového rázu, [její] exaktnosti i nerozhodnějšího úspěchu.“³ Filosofie je přece věda, a tudíž není důvodu, proč by se českým překladem nemohla stát filosofii *českou* podobně, jako se českou stala chemie svéráznem přípon -ý, -itý a -ičtý.

Podle této představy je pak u takové filosofie základem nároku na odbornost to, že se pohybuje v předurčeném odborném prostoru. Řeší otázky, které ji nastolili předchozí filosofové, případně současní vědci i badatelé. Ve svých výstupech zásadně nepřekračuje meze svého badatelského oboru, leda snad z pedagogických důvodů popularizace a lidové osvěty. Verejnost takové popularizační výstupy vítá jaksí *per def.* jako přínos k výbavě a vyspělosti svého národa – i když naše veřejnost o významu takových popularizačních výstupů mnohdy neměla valného mínění. Příkladem budiž Havlíčkův často citovaný výrok, že Čech si lépe poradí zdramatickým selským rozumem než německou filosofii – a Havlíček nebyl zdaleka sám.⁴

Takové pojetí odborné filosofie, uzavřené do sebe na odborných pracovištích, pochopitelně nepostačovalo těm obrozeneckým myslitelům, kteří žili své životy z velké části ve veřejném prostoru, mimo univerzitu. Ti, od Mistra Jana a Jana Amose přes Palackého a Masaryka až po Kosíka, Paťočku a další – jako Machovce, Hejdánka či Kalivodu –, opětovně představovali kulturní předvoj národního uvědomění. Dobový model odborné filosofie jim nevyhovoval, a ne jen ze subjektivních důvodů osobní nespokojenosti. Zásadní důvod tu je strukturálně asubjektivní. Vyrůstá z dynamiky české situace samotné, ne jen z libovůle daného subjektu. Uzavření do odbornosti, ač přínosné jako předpoklad vlastní filosofické práce, nemůže nikdy postačit v dobách veřejné tísně, kdy sama nezdramatická

3 Pelikán 1927, 59.

4 Tamtéž, 13.

1 Pelikán 1927, 59.

2 O sporu prof. Durdíka s Masarykem referuje Tretera 1989, 312–320. Tretera zde také obsírně referuje o faktografii Durdíkovy mnohostranné činnosti (299–311) i o jeho filosofickém myšlení (324–341). – Pro filosofické porozumění herbartismu a prof. Durdíkovi jmenovitě viz uslechtilou a zasvěcenou práci Máme-li kulturu, je naší vlastí Evropa: Herbartismus a česká filosofie předního znalce Josefa Zumra (Zumr 1998).

zpochybnuje údajně samozřejmosti „zdravého rozumu“. Filosofie se v takové situaci nemůže spokojit se samozřejmým. Ve veřejném prostoru potřebuje vědomě kriticky rozlišovat mezi skutečným a zdánlivým, mezi dobrým a zlým, mezi pravdivým a lživým. Potřebuje pracovat se skutečností jako *zkušeností*, ne jen jako s teorií od ní odvozenou.

Uzavršení do odbornosti nepostačuje ani dnes, v době drtivého kon-
zumního náporu na myšlenkové základy naší totožnosti. Výmluvně to vyjadřuje výkřik filosofa Karla Kosika: „Co jsou vytunelované miliardy proti smrtelnému nebezpečí, které hrozí planetě z *vytunelování a podtunelování smyslu lidské existence*?“⁵

Pokud nechceme či nemůžeme odepsat takový výkřik s panem profesorem Durdíkem jako výron lidové tvořivosti či jako politické zneužívání filosofie, potřebujeme jiné pojetí svého oboru než tehdejší a dnešní vnitrosystémové pojetí, *badatelské* v intencích Ministerstva školství, mládeže a tělovýchovy, potažmo Rady pro výzkum, vývoj a inovace. Potřebujeme pojetí filosofie, která se pohybuje ve veřejném prostoru prožívané skutečnosti jak člověka, tak určitého společenství poutníků dějinami. Potřebujeme pojetí *filosofie jako kritické reflexe* žití jak v obecnosti lidství, tak v *určité lidské situaci*.⁶ Právě když se filosofie staví tvář v tvář situaci v její pro-
žívané kulturní zvláštnosti, stává se nejen obecně lidskou, nýbrž zároveň situačně zvláštní, onou *filosofií s etnickým přívlastkem* v silném smyslu. Tu teprve můžeme hovořit nejen o filosofii v češtině či v zemích českých, nýbrž o *české filosofii* ve smyslu *filosofie, která kriticky zkoumá smysl českého údělu a úkolu v dramatu dějinného žití a bytí*.

Pojetí filosofie jako kritické reflexe žití v jeho bezprostřednosti, a tudíž nejen v jeho obecném lidství, nýbrž v jeho situační zvláštnosti, bytí mnohdy cizí akademické filosofii, není zdaleka cizí filosofii samé. Sókratés nevycházel ve své filosofické reflexi z Dielsových *Fragments der Vorsokratiker*. Byl filosofem veřejného prostoru, který svými otázkami narušoval jeho bezmyšlenkovitou samozřejmost. Vycházel z otázek, které vstávaly z narušené samozřejmosti. Smyslem jeho činnosti, kterou právě proto dodnes označujeme jako *filosofickou*, bylo převádět lidské i atén-
ské žití z bezmyšlenkovité samozřejmosti všedního dne k moudrosti

⁵ Kosík 2004, 179.

⁶ Toto pojetí filosofie jsem čerpal nejprve z díla Karla Jaspersa (Jaspers 1948, Jaspers 1954), ať následně jsem je znovu našel v nezávislém rozpracování u Milana Machovce v práci *Filosofie tváří v tvář zániku* (Machovec 1998, 30–45).

kritického vědomí. Filosofie směřuje k moudrosti zpochybnutím samozřejmého a následným hledáním silokřivěk smyslu⁷ v bezprostřednosti obnaženého toku žití a bytí. Sókratés opravdu *kazil mládež* v tom smyslu, že ji připravoval o neproblematickou nevinost mládí. Zpochybnutím samotné samozřejmosti jejího žití ji vedl od všednosti k moudrosti, od samotné samozřejmosti ke kritickému myšlení. Taková mládež přestává být *dobrá* samozřejmě, podle vítězných představ. Stává se mládeží nepředvídatelné myslící. Z prostého žití se tu stává příběh, který žijeme a vyprávíme – a také vykládáme a výkladem přetváříme.

Sókratovi nástupci, pozdější epikurejci a stoikové, nepotřebovali narušovat samozřejmost. Vývoj antické společnosti ji sám dramaticky narušil. V myšlení lidí rozháraného věku se filosofický důraz dál přesouvá od tázání k hledání smyslu v obnaženém prožívání. Bouřlivý tok dějin – rozpad řecké civilizace, nástup Říma, pak jeho pád – nemilosrdně připravil atén-
ský život o pohodlnou samozřejmost. Prožívaná skutečnost se sama do-
žadovala pojetí žití jako sdíleného příběhu kulturního společenství, jak je nabízel židovsko-křesťanské pojetí. Zde se *in nuce* rodí kulturní syntéza, kterou bychom ve zpětném pohledu mohli označit jako filosofii s etnic-
kým přívlastkem *evropská*.⁸ Ještě později rozpad středověkých samozřej-
mostí narušil nevinost samozřejmého žití pro novodobé empiriky a ra-
cionalisty. Dál ji pak narušoval nástup osvícenství, jeho demokratických revolucí a jejich lidových válek. Život se tak sám průběžně problematizu-
je – pokud jsme to ochotni zaznamenat.

Pokud se filosofie neměla stát únikovým prostorem pro lidstvo zmate-
né neřešenou problematikou doby, nemohla se omezit na „odborné“ vni-
trosystémové otázky v tradici školské filosofie. Musela se potýkat také s otevřenými otázkami, které ji nastavoval život, tedy *skutečnost jako zkušenost*. Tu jde o to, že jako zkušenost není skutečnost nikdy jen obec-
ná, nýbrž je nevyhnutelně zároveň situačně zvláštní. Je reflexí obecného
lidství v *určité situaci*. Filosofii ovšem zůstává i její platónsko-aristotelský

⁷ Tuto nezvyklou metaforu užívám místo obvyklého „struktura smyslu“, abych se vyhnul sta-
tickým konotacím slova struktura. Pokud žití je děj, ne stav, vyžaduje si dynamické metafo-
ry. Proto silokřivky smyslu. Viz poznámku 14 níže.

⁸ V českém filosofickém povědomí je představa zrodu dějin z filosofického tázání pochopi-
telně spjata s brilantním rozбором Jana Patočky v druhém „Kacířském esej“ Počátek dě-
jin (Patočka 2002, 41–60). Potíž je v tom, že sókratické myšlení jako tázání samo nevede
k povědomí ponoby, tedy dějinnosti. K tomu je třeba doplnit Patočkův rozbor řeckých ko-
řenů – života neseného tázáním – Machovcovým rozбором *životaroseňářského* posilování v na-
ších hebrejských kořenech (Machovec 1998, 189–206).



odborný úkol teoretického modelování, avšak pokud filosofie neměla zajiť na úbytě, musela být především *praktickou filosofií v toku dějin, filosofii vždy s etnickým přívlastkem* – a nebylo jí to vůbec cizí. Když naši buditelé filosofii nejen překládali, jak doporučoval prof. Durdík, nýbrž ji sami tvořili na pochodu jako Augustin Smetana, Karel Havlíček, František Palacký či Tomáš Garrigue Masaryk, zůstávali tím věrni úkolu stejné filosofickému jako odbornému úkolu školskému a badatelskému.

* * *

Filosofie se totiž opravdu nerodí z pohody a stability. Rodí se – ostatně jako všechno lidské – z *narušení pouhého bytí děním*. Středem našeho osvícenského dědictví je přesvědčení, že *žítí se stává lidským tehdy, když přestává být totožné se svým bytím* a vztahuje se k němu vědomím a volbou. Život je lidský tehdy, když své žití nejen žije, nýbrž je vědomě přijímá za své, a tím za ně přejímá odpovědnost. Vpravdě lidské je žití tehdy, když je to *bytí ve vědomí* – či slovy jednoho filosofa zemi českých, prostějovského rodáka Edmunda Husserla, *Sein als Bewußtsein*.

Když začneme filosofii chápat jako *braní prožívané skutečnosti na vědomí*, změní se i představa filosofického úkolu. Filosofie, na rozdíl od empirických věd, se již nemůže spokojit s popisem, byť sebevěrnějším. Jejím úkolem není skutečnost jen zaznamenávat, nýbrž *braním na vědomí* ji přetvářet z nahodilé danosti ve smysluplný celek. V tom je ona zásadní *revolučnost* filosofie, o které hovoří Rádl.⁹ Filosofie není revoluční v tom smyslu, že by nahrazovala jedno uspořádání lidského soužití jiným. Je revoluční v daleko základnějším smyslu přetváření života z biologické samozřejmosti ve vědomou činnost. Revolučním úkolem filosofie není popis faktografie dění, nýbrž *výklad jeho smyslu* v silném významu slova *Deutung* v našem někdy druhém jazyce zemsckém. V tom *Deutung* či *výklad* neoznačuje jen popis, nýbrž osmyslování, *Sinngebung*. V češtině Miloslav Petříček označuje takovou „kacířskou“ činnost anglicismem *overinterpretation*, tj. výklad, který nejen konstatuje, nýbrž rozvádí, a tak přetváří smysl poznávaného.¹⁰

9 Locus classicus tu je úvodní kapitola Rádlových *Dějin filosofie*, kde Rádl určuje základní účel filosofie „být programem pro reformu světa.“ (Rádl 1932, 4–5) Až dnešní doba to nerada uznává, Rádl nebyl konzervativce, připravený upalovat kacíře ve jménu veřejného pořádku, byť tak může vyznít ve svém problematickém náčrtu filosofického vyznání *Utěcha z filosofie*, psaném tužkou po šesti letech duševní nemoci. (Rádl 1947; Kohák 2004, 226–237)

10 Petříček 2009, 23.

Jenže to vyžaduje jiné pojetí jazyka, než na jaké jsme zvyklí. Obvykle je pro nás slovo prostě popisem, která zaznamenává údajně daná „fakta“ naší zkušenosti. Ve filosofickém výkladu má slovo za úkol zachytit a vyjádřit něco víc, než co zaznamenávají naše faktické popisky, totiž *smysl dávající události*. Slovem „smysl“ míváme na mysli význam určitého slova v daném jazyce. Pak rozlišujeme mezi smyslem jako poukazem slova k věci a smyslem jako zařazením slova do souvislosti jazyka. Nanejdříve se ještě odvoláme na Fregovo rozlišení mezi *Sinn* a *Bedeutung*, ale smysl pro nás zůstává smyslem zmrazeného slova.

Když však hovoříme o smyslu události či dění – o smyslu lidského života, o smyslu dějin – hovoříme o něčem jiném. Na základní úrovni tu *smysl* znamená zásadu srozumitelnosti, která odlišuje dění – říkáme *srozumitelné dění* – od nesmyslného shluku nahodilosti. Na této úrovni můžeme říci, že (cíli) smysl má každé dění, které si můžeme uspořádat ve srozumitelných souvislostech. Kopat jámy a zas je plnit – nebo zasvětit život zvyšování konzumní úrovně a přicházet při tom o žití svého života – může na této úrovni „mít smysl“, byť minimální. Jednotlivé části této činnosti lze uspořádat ve srozumitelném pořadí. To ostatně lze i v případě každodenního života ve vyhlašovacím táboře.

Když hovoříme o celkovém smyslu, o *smyslu života* nebo o *smyslu dějin*, jde o něco jiného.¹¹ I zcela srozumitelné (cíli) činnosti mohou být jako celek naprosto nesmyslné v silném významu slova. O takovém *smyslu* někdy hovoříme jako o „účelu“, ač to zas není přesné. „Účel“ naznačuje konec, cíl, ke kterému dění směřuje. Když hovoříme o smyslu života či dějin, nejde nám o konec, ke kterému by život směřoval – až se vđám nebo až dostanu definitivu –, ani o stav, který by završil dějiny jako neméně notorický zářný zítřek *vyspělého komunismu*. Nejde o účel, jde o *zaměřen* činnosti žití či dějin, které dává životu či dějinám celkovou srozumitelnost. S tím se v životě či v dějinách setkáváme jen jako s možností, kterou potřebujeme ztvárnit rozhodnutím a přijmout za svou. Život (potažmo dějiny) nabírají smysl teprve tehdy, když poznáme a uznáme něco jako důležitější než jednotlivé počiny našeho žití, jako něco, před čím stojíme v po-

11 Toto rozlišení rozvádí nechtěně Milan Machovec. V prvním vydání své studie *O smyslu lidského života* (Machovec 1957) v tuých padesátých letech pojímá smysl v prvním, dílčím významu. Druhé vydání v uvolněnějších letech šedesátých, *Smysl lidského života* (Machovec 1968), hovoří o smyslu lidského života jako celku.

koře,¹² čemu můžeme život zasvětit, čemu můžeme sloužit a v čem najít naplnění života. Totiž smyslem žítí i dějin není „seberealizace“, nýbrž sebe-překročení – a sebe-nacházení v něčem, co přesahuje naše jednotlivá já.

To je vlastní důvod, proč filosofie nevystačí s jazykem popisem. Popisky jsou faktické, smysl faktický není. Smysl prolíná a propojuje určitý příběh – a skutečnost, jak ji prožíváme, není stav, nýbrž děj. Kosmos není místo, do kterého bychom mohli umístit šachovou figurku „člověk“. Kosmos je drama. Jak nalehavě upozorňoval Emanuel Rádl, svět je *skutečnost v pohybu*, dynamická soustava účelů, propletení životů, které o něco usilují. Je to proud, je to prolínání příběhů ve stálém pohybu.¹³ Takové jsou i dějiny, a ani jednotlivý lidský život není stav, nýbrž příběh, který žije.

Základem totožnosti určitého života – včetně mého *kohákování*, příběhu, který jsem, a úlohy, kterou sehrávám ve vzájemném ovlivňování se svou situací – je vždy *úloha* určená úsilím o naplnění života v souvislosti vztahů k blízkým i vzdáleným. Je rovněž určená sítí vztahů k soustavě všeho života se vším, co jej umožňuje, a konečně i vztahem k soustavě životů či k životu jako celku, který vždy přesahuje žití i vědomí jedince, každého společenství jedinců či množiny všech jedinců i všech společenství – tedy vztahem k transcendenci. Tradiční, dnes již neživou, nicnierňující metaforou jsme to označovali jako vztah k lidem, k přírodě a k Bohu.

Tak či onak, určující úkol člověka tu vystává jako hledání svého *náležení* v dramatu žití a dějin a v převzetí určité úlohy, kterou se do nich zapojuje. Na to je i metafora *hledání domova* příliš statická. Člověk přestává být neurčitou možností lidství a stává se někým určitým teprve převzetím určitého údelu a úkolu. Smysl života ani dějin není něčím daným. Je to možnost, kterou potřebuji zachytit a ztvárnit.

Proto jazyk filosofie, který by se chtěl tohoto úkolu zhostit, musí být nutné jazykem obrazným, hledáním metafor, které by mu umožnily zachytit silokřivky smyslu v dramatu žití.¹⁴ Proto také označení *člověk* je

zavádějící. Snad nejvhodnější metaforou určitého sebe-vědomého života je Schelerovo označení *Person* či *persona*, ve smyslu anglického *person*, mně důvěrně známého z americké personalistické filosofie.¹⁵ Přeložit *persona* čili *person* v odborném filosofickém smyslu jako „osoba“ či „osobnost“, být v českém filosofování běžné, prozrazuje zásadní nepochopení. *Persona*, původně dřevěná maska, kterou řecký herec držel před svou tvář, sloužila jako zesilovač hlasu, jako megafon. Herec, či přesněji – postava ve hře, kterou sehrával – se za ni neskrývala, nýbrž přesně naopak, vyjevovala se jí. *Persona* je způsob, jakým se život *jeví* – zjevuje, projevuje, vstupuje na scénu v dramatu určitého společenství i všeho života. Poněkud volně bychom mohli říci, že *bytí* je zpětný pohled na *činnost* či *úkol* *jevení*, na *žití* – tedy na úlohu, kterou já či druhý sehrává a která mě či jeho určuje jako toho, kdo jsme. *Persona* je úloha, která dává našemu žití smysl v silném smyslu začlenění do dramatu dějin.¹⁶

To je vlastní smysl metafor. Metafora není básnický opis faktické ho tvrzení, ani mýtický průnik k hlubší skutečnosti. Je prizmatem, které plní objevný úkol: zaostřuje náš pohled od určitého náhodného dění k jeho smyslu.¹⁷ Protože filosofie je od svých sókratických počátků hledáním smyslu, postupuje nevyhnutelně hledáním metafor, které nám pomáhají zaznamenat něco, co není smyslově viditelným „faktem“ v časoprostoru, nýbrž *smyslem* toho, co je, tedy co (se děje) a jeví.

V tom smyslu můžeme oprávněně hovořit o filosofii jako o kritické reflexi úlohy, kterou se lidská *persona* stává hráčem ve dramatu určitého společenství či případně všeho života. Tím se upřesňuje poněkud vágní představa, že filosofie je kritickou reflexí smyslu žití. Je stále kritickým hledáním zaměřením života, tedy *úlohy*, od níž se odvozuje jeho srozumitelnost.

dynamickou metaforou silokřivky smyslu, protože jsem přesvědčen, že býtí je svou nejvládnější podstatou *dění* – v lidském případě žití, avšak v každém případě něco, co se děje, nejen prostě je – a tedy vyžaduje dynamickou metaforu.

15 V americkém personalismu Bordena Parkera Bowna a jeho žáků označoval výraz *person* metafyzickou kategorií sebe-vědomého, a tudíž svobodného a odpovědného bytí (Bowne 1908; Kohák 1992, 17–36).

16 Porovnej užití pojmu *persona* v křesťanském myšlení. V náboženském prožitku Bůh vystupuje výrazně jako jeden – „Slyš, ó Izraeli, Hospodin náš Bůh, Hospodin jeden jest!“ – ač vždy v jedné ze tří odlišných úloh: jako Stvořitel, jako Spasitel, jako Světitel. Tradiční označení Otec, Syn, Duch svatý neoznačuje tři bytosti, nýbrž tři boží *personae*, tři úlohy, ve kterých se jediný Bůh věčným zjevuje a ve kterých se věřící s Bohem setkává ve svém žití.

17 Axelsenová 2012, 339, 346–348.

12 Toto, daleko výraznější než „kritika globálního kapitalismu“, je Koskův námet tváří v tvář posametové konzumní společnosti – viz „O nestoudnosti a pokorě“ (Kosík 2004, 47), kde poslední slovo nemá Marx ani Heidegger, nýbrž Petr Chelický.

13 Rádl 1947, 32.

14 „Filosofie“, napsal jsem kdysi (Kohák 1997), „je hledání metafor“; a metaforu jsem chápal jako prizma, které nám umožňuje zaznamenat jevíci se smysl daných jednotlivin v souvislosti dějin. Proto jsem se zde rozhodl nahradit vztou statickou metaforu struktury smyslu

Jenže ač tento úkol můžeme považovat za obecně lidský, jeho naplnění je vždycky určité, v určitých souvislostech. Člověk přestává být neurčitou možností lidství a stává se *personou* teprve převzetím určitého údělu a úkolu, určitých vztahů v určitých souvislostech. I proto filosofie nemůže být jen obecně lidská. Poněkud volně bychom mohli říci, že to, o čem říkáme, že to *jsme*, je zpětný pohled na *činnost jevení*, na *žítí* – tedy na úlohu, kterou já či druhý sehraává a která mě či jeho určuje jako toho, kdo jsme. Filosofie, byť obecně lidská, plní svůj úkol v mnohotvárném světě i tím, že dovede být i filosofií s určitým kulturním přívlastkem, zde *filosofií s přívlastkem „národní“*.

Ne, taková filosofie není (nutně) jen prvotní výron lidové tvořivosti. Není to (nutně) ani zneužití filosofie jako ideologie k podpoře nároků určitého společenství. Je to kritická reflexe obecně lidského žití v určité situaci. Pro poutníky dějinami – společně druhy cestou žití, kteří svým žitiím vytvářejí historické společenství sdílených vzpomínek a nadějí – pro ty se filosofie s etnickým přívlastkem stává nutností na cestě k sebe-vědomému lidství. To je ona *humanitas* osvícenců i našich obrozenců – lidsky obecná, avšak skutečná vždy v určité situaci. Bez takového pojetí obecného se zvláštním ve vědomí i konání setrvává společenství na předlidské úrovni přijímání potravy, zachovávání genofundu a vyměšování odpadu.

Ve svém silném smyslu je tedy *filosofie s etnickým přívlastkem úsilím o převedení života určitého společenství z bezmyšlenkovité samozřejmosti ke kritickému sebe-vědomí*. V tom smyslu je možné říci, že filosofie je podmínkou lidství, oné *humanitas*, která teprve představuje kvalitativní změnu původního čistě biologického žití našeho druhu. Pouze kvantitativní změna navyšováním spotřeby, byť i tak dramatická jako ta, kterou jsme prošli za posledních tři sta, sto a zvláště posledních dvacet let, o sobě nepředstavuje kvalitativní změnu. Život společnosti, která své bytí nepodrobí kritické filosofické reflexi, zůstává barbarský, byť na vysoké spotřební úrovni. Českou v plném tvůrčím smyslu se filosofie stává, když přijímá odpovědnost za morální totožnost tohoto národa – či mluveno s Janem Patočkou, za *péči o jeho duši*.

* * *

Můžeme však v této době *vytunelování a podtunelování smyslu lidské existence* ještě hovořit o filosofii české v silném smyslu kritické reflexe českosti? Ve smyslu příběhu myšlení, které si vědomě klade otázku *údklu*

a *údklu* tohoto národa, a tak podrobuje prosté povědomí etnické sounáležitosti kritické reflexi?

Mnohoznačné slovo *národ* tu vymezují v novodobém smyslu společenství svobodných občanů propojených vědomím sounáležitosti. To pak vyrůstá ze sdílených současných realit jako jazyk a území, ale také ze sdílených vzpomínek velkých činů předků a z povědomí sdíleného úkolu. Tomu může toto společenství dostát či se mu zpronevěřit. Pro *národ* v tomto pojetí jsou *idea* a *ideál národa* něčím ustavujícím. Nestačí sdílené realie, ale ani sdílené vzpomínky, zde shrnuté slovem *údkl*. Z etnika tak propojeného vzniká národ v novodobém smyslu teprve povědomím *poslání* a *vědomím údklu*, tedy sdíleným ideálem, kterým se dané společenství vědomě či bezděky poměřuje.

Že si otázku *údklu a údklu* kladli myslitelé našich krizových údobí – Hus a Komenský v dobách náboženského víření, Palacký a Masaryk v dobách lidové emancipace a nacionalismu – to je celkem známé.¹⁸ Jenže kladli si ji také myslitelé dob *nudy* v *Čechách*, kdy se zdálo, že *život je jiný* – a i tam spíš v beletrii než ve filosofii?

V pohledu z druhé strany šumavy vystoupili ze záplavy bezduché šedi do světového filosofického povědomí tři čeští filosofové. Nebyli nutně nejdůležitější v jakémisi absolutním smyslu, ale byli to čeští myslitelé, kteří tak či onak upoutali světovou pozornost. Jedním z nich byl Jan Patočka, když jeho smrt za asistence Státní bezpečnosti přivolala pozornost k jeho rozsáhlému filosofickému dílu. Druhým byl Karel Kosík, jehož *Dialektika konkrétního* obletěla svět v řadě překladů a oslovila západní inteligenci příslibem humanizace marxismu, tehdy na Západě vnímaného jako ideologie sovětské moci. Třetím byl Milan Machovec, zas s trochou ironie. Doma psal obecně pro lid přemýšlivý spíš než pro filosofické odborníky. Psal o smyslu života a o postavách klasické filosofie, o Aristotelovi, o Augustinovi, o Dobrovském, o Palackém a o Masarykovi, ale ve světě se čtenářské pozornosti dočkala především jeho výrazně popularizační studie *Ježíš pro ateisty*.¹⁹ Můžeme z těchto tří velmi odlišných myslitelů

18. Tomuto námětu jsem mimořádu dílčích studií věnoval i knihu v tradici filosofického nadhledu *Domov a dálava: Kulturní totožnost a obecné lidství v českém myšlení* (Kohák 2010, 23–47 et passim).

19. Kniha kolovala v Československu pod tímto názvem jako samizdat. Knižního vydání se dočkala teprve po listopadu 1989 pod názvem *Ježíš pro moderního člověka* (Machovec 1990); první knižní vydání bylo v němčině, *Jesus für Atheisten*, v roce 1973, následovala vydání v chorvatštině, holandštině a španělštině.

vyčíst něco jako filosofii českou kritickým zaměřením na *údel a úkol* našeho národního společenství?

I tu jsem přesvědčen, že ano. Jan Patočka se obrací ke *smyslu českých dějin* implicitně v celé řadě dílčích studií z dob německé i sovětské okupace, ale také výslovně ve dvou knižních výstupech. Jedním je soubor esejů *O smysl dneška*,²⁰ druhým soubor osobních dopisů, *Was sind die Tscheken? (Co jsou Češi?)*,²¹ psaných německy z části jako zkoumání národního povědomí, z části jako *apologia* českého národa pro německého přítele výrazně pravicových sklonů.

Jako úvahy o smyslu sdílené totožnosti obecně, tak i Patočkovy studie vznikají z jejího zpochybnění. Soubor *O smysl dneška* vznikl ze vření Československého jara 1968. Patočka tehdy spojil do jednoho svazku velmi různorodé studie propojené námětem smyslu českých dějin v odlišných dějinných situacích. Zásadní mezi nimi je esej „Dilema v našem národním programu: Jungmann a Bolzano“.²²

V té Patočka odvozuje Jungmannovo pojetí národa z dobové potřeby na počátku 19. století. Tehdy, v dobách emancipace většinové českého vesnického lidu, barokní pojetí národa jako množiny všech poddaných krále českého bez ohledu na jazyk již neodpovídalo tehdejšímu podmínkám. Podle toho byli poddaní českého krále stejné Češi, ať již mluvili německy či „slovansky“. Jenže výrazný vzestup jazykového nacionalismu na německé straně zpochybnul nosnost takového pojetí pro Čechy slovanského kmeně. Těmto *Čechoslováním* Jungmann nabídl obranné pojetí národní totožnosti opřené o jazykovou zvláštnost. Slovanští synové a dcery této české země jsou národem zvláštním jako lid českého jazyka.

Patočka poukazuje, že v zemi dvou jazykových „kmenů“ takové pojetí nevyhnutelně vedlo ke střetům spíš než k soužití. Bolzanovo osvícenské pojetí národa – v podstatě ušlechtilá varianta pojetí dynastického – postavilo proti ideálu jazyka ideál humanity. Zatímco jazyk rozděljuje, podle Bolzana nás spojuje naše sdílené lidství a jako národ nás ustavuje příslušenství k této rodné zemi. To byla podstata „zemského vlastenectví“: bez ohledu na jazykové rozdíly jsme všichni lidé této země.

Byl to ušlechtilý pokus. Jenže vládnoucí Habsburskové užívali zemské vlastenectví k ospravedlnění svých mocenských nároků a k popření

zvláštní totožnosti etnických skupin. To nutně odmítala česká revoluce – nejen ta demokratická, nýbrž již před ní „revoluce“ demografická – zrušení nevolnictví za Josefa II. Obě revoluce přijaly jazykové pojetí národa a s ním i jazykové vlastenectví za základ sebeurčení. Znamenalo to konec mnohonárodního Rakouska, jenže po dvaceti letech to ze stejných důvodů znamenalo i konec mnohonárodního Československa.

Patočka tu jasně předkládá filosofii nejen českou, nýbrž výslovně národní, *filosofii národa českého*. Byť s kritickými výhradami, hlásí se tu zásadně k Masarykovu pojetí národa, které přetváří jazykový nacionalismus v duchu ušlechtilého osvícenského humanismu. V posledním esejí sborníku *O smysl dneška*, „Náš národní program a dnešek“,²³ psaném po sovětské okupaci, se Patočka všemu navzdory dál hlásí k humanistickému ideálu růstu k plnosti humanity a přijímá úkol přetváření nelidského sovětského socialismu v duchu demokratického socialismu s lidskou tváří. Dějinný úkol tu pro něj má větší váhu než dějinný údel.

Oproti tomu v Patočkových osobních dopisech *Co jsou Češi?*, psaných zjevně pravicovému adresátovi, převládá údel nad úkolem. Zatímco v *O smysl dneška* doznívá naděje šedesátých let, v *Co jsou Češi* převládá únava beznadějně šedi normalizačního období. Patočka tu popisuje Čechy jako malý národ vedený svou malostí k malým až malicherným každodenním životům.²⁴ Tento národ občas vztáhne ruku k dějinné velikosti branných činů, avšak nedůsledně, jako když místo podílení se na tažení západní kultury na Východ vyplýval své zdroje v konfesionálním hašteření dob husitských – i když Patočka tu přiznává i husitskému hnutí určitou paradoxní velikost.

Spor všední malosti s úsilím o velikost vyvrcholil podle Patočky za Mnichova. Češi mohli bojovat a – slovy básníka – *pokrytí se slávou donkichotů 20. století*. Místo toho Beneš kapituloval. Zachránil tím každodenní malost života za cenu historické velikosti boje. Závěr je jednoznačný: malost českého údelu tu beznadějně porazila záblesk velikosti českého úkolu.

Přesto malost čecháckového údelu není u Patočky posledním slovem. Ačkoliv národ se vzdal velikosti a opakoval Mnichov krotkým přistoupením na normalizaci, Patočka v nietzschevsky laděném šestém

20 Patočka 2006, 231–338.

21 Patočka 2006a, 255–349.

22 Patočka 2006, 293–305.

23 Tamtéž, 334–346.

24 „Malé české dějiny usilovaly malými prostředky o velikost, malé prostředky se jim však staly osudnými.“ (Patočka 2006, 323)

„Kacířským esejí“ přejímá rétoriku *Frontenkameradschaft*, která pamětníkům nutně připomene rétoriku německých polovojsenských organizací po první světové válce. Poukazuje na údajně očistný účinek frontového tance smrti. Ti, kdo přežili válku, se prý vracejí do života zproštění všech iluzí, vši naděje, vši sentimentality. Zbývá jim jen syrová síla beznaděje a neohroženost lidí bez iluzí. Mezi těmi pak může vzniknout společenství lidí osvobozených ode vši naděje. Španělština je označuje jako *snoubence smrti*, kteří se vzdali života, a tak se paradoxně osvobodili od strachu smrti. Snad tak chápal Jan Patočka společenství, ze kterého vzešla Charta 77 – společenství lidí osvobozených od strachu, a tak svobodných i v podmínkách totality.²⁵

Skutečnost válečných vysloužilců ovšem byla dramaticky jiná, a fakticky jiná byla i realita Charty 77. Ta nebyla společenstvím *snoubenců smrti*, nýbrž společenstvím lidí oddaných myšlence lidských práv, jako profesor Patočka, ač na tom zde nezáleželo. Pro nás je důležité, že i tu pokračuje filosofické úsilí o kritickou reflexi českého údělu a úkolu – a vyústuje podobně jako u Komenského. Když národní úděl drtí národní úkol, stává se národní úkol již jen úkolem poutníka, který se obrací k hlubinné bezpečnosti v ráji srdce. Ze společenství poutníků dějinami přežívá katastrofu jen poutník, který se vzdává světské naděje, a tak nachází své *centrum security*. Tentokrát je u Patočky tím poutníkem člověk svobodný svou deziluzí. Jakkoliv kritizujeme jeho rozbor, nemůžeme zpochybňovat dějinnou i osobní velikost jeho závěrečného výstupu, Charty 77.

Patočkovo zjevné úsilí o kritickou reflexi českého údělu a úkolu ovšem ani v nejmenším nepochybňuje Patočkovu filosofickou velikost obecně. Jan Patočka byl filosof českého národa, ale byl to také náš nejuznávanější systematický filosof své doby, který se do světového filosofického povědomí zapsal svou prací na asubjektivní fenomenologii a negativním platonismu, na fenomenologii obecně a také na reflexi evropského myšlenkového povědomí. Světovou pozornost mu připoutalo dramatické vystoupení v úloze mluvčího Charty 77 i jeho sókratická smrt, avšak jeho postavení ve světové filosofii se může opřít o jeho celoživotní filosofické dílo. Zde chceme poukázat jen na jedno – že tento světově významný filosof byl také filosof český, filosof českého národního údělu a úkolu.

* * *

²⁵ Patočka 2002, 130–131.

Druhý český filosof, který vstoupil do světového filosofického povědomí v obtížné druhé polovině 20. století, byl Karel Kosík, jehož *Dialektika konkrétního* (Kosík 1963) na konci šedesátých let doslova obletěla svět v překladech do všemožných velkých i okrajových jazyků. Tehdy, na vrcholu rozpolecení světa studenou válkou, se Kosíkova studie jevila mnoha filosofům na druhé straně Šumavý jako otevřená ruka smíru. V tehdejších Československu Kosík nevyhnutelně psal idiomem dobového marxismu, ač ne jako agitátor prosazující předem určené fundamentální teze. Kosík kladl otevřené otázky a nabízel otevřené odpovědi. Čtenářům, kteří se nedali zmást idiomem, se jeho dílo jevílo spíš jako znovuzrození renesančního humanismu než jako zlidštění tváře komunismu.

To je výklad nám cizí. Máme-li ho pochopit, potřebujeme prolomit naše navyklá určení obratu *renesancní humanismus*.²⁶ Jak ho prožívali renesanční myslitelé jako Erazim Rotterdamský, ale také Jan Amos Komenský, humanismus představoval určitě znovuzrození evropské filosofie. Tu objevuje člověka jako schopného dobra, ne beznadějně zatíženého dědičným hříchem, ze kterého jej jen církev může osvobodit službou Slova a svátostí. Renesancní myslitelé většinou nevnímali člověka naivně jako „dobrého“, nýbrž realisticky, jako *schopného dobra*. Člověk není jen tím, co je, nýbrž nese v sobě v náznu a v příslibu plnohodnotné lidství, svou *humanitas* – a úkol jejího naplnění. Pro dědice renesančního humanismu je tak normativní rozměr toho, *co by mělo být* – či *sollen* – předem zabudovaný do toho, co jest, do *sein*. Renesancní humanisté a jejich dědicové, osvícenci, jsou svojí myšlenkovou podstatou moralisté hlásící se k úkolu naplnění toho, co člověk v náznu a v příslibu vždy je, tedy k osvobození člověka k plnohodnotnému vznešenému lidství ve vědomí, a tudíž ve svobodě a v odpovědnosti. Lidský život nemůže prostě být jako fakt. Je nevyhnutelně i úkol, ve kterém můžeme uspět – či zklamat.

V následném filosofickém vývoji dochází k rozlišení mezi racionalisty, přesvědčenými, že *rozum* je dostatečný nástroj k naplnění lidskosti, a romantiky, kteří za příslušný nástroj považují *ušlechtilé citění* (pojem je Herderův), tedy sentiment či přesněji schopnost soucitění s druhým. Napříč toto rozlišení protíná rozlišení mezi těmi, kdo za překážku osvobození

²⁶ Toto pojetí humanismu a jeho dvou tváří, osvícenské a romantické, jsem rozvedl v kapitole Rozum a romance národa v knize *Domov a dílčata* (Kohák 2010, 77–114). Viz též Kohák 1980, 278: „Filosofie pro všechny – to je myšlenka, která [...] připravuje osvícenství.“ O Komenském jako „osvícenci ante verbum“ viz Patočka 2003 („Základní myšlenky Jana Amose Komenského v souvislosti se základy jeho soustavného výchovatelství“).

k plnohodnotnému lidství pokládají duševní zaostalost, deficit at rozumu či citění, a těmi, kdo základní překážku vidí v hmotné nouzi. Pokud filosofii oprostíme od svých obvyklých nedomyšlených nálepek, marxismus v průžitku vyvstane jako humanistický směr, který si osvobození člověka slibuje od změny hmotných podmínek – a pokud je dialektický, tak od dialektické protihry a souhry podmínek hmotných a duševních, faktů a ideálů.

V těchto zkušenostních souvislostech je třeba číst Kosíkovu *Dialektiku konkrétního*. Ta vychází na prvním místě ze silného povědomí, že sa možnejmosti našeho žití nejsou vlastní skutečnosti; že představují jen pseudo-skutečnost – či Kosíkovým výrazem, *falešnou konkrétnost*. Tu je třeba odzávkovat – Kosík neuzivá Husserlův termín, jeho pojetí však ano – a zaměřit intencionální názor na konkrétnost prožívání, konkrétnost žití. Pak můžeme s Kosíkem rozplést dialektiku rozumu a ekonomiky – zde v zastoupení metafyziky a „kapitálu“. Za ní Kosík přivádí čtenáře k uvědomění lidského ontotvorného konání – čili „praxe“ – z něhož vyrůstají dějiny i svoboda s tou plností lidství, *humanitas* – člověk osvobozený. „Věc sama, kterou se zabývá filosofie,“ dří Kosík skoro schelerovsky, „je člověk a jeho postavení ve vesmíru.“²⁷

Jenže ... co to má společného s českou filosofii? Nic – a všechno. V *Dialektice konkrétního* Kosík rozpracovává představu onoho obecného *smyslu dějin*, která je předpokladem každého pojetí smyslu dílčích dějin určitého společenství poutníků dějinami. Tu potom uplatňuje v jednotlivých státech ne jen na kritiku světového kapitalismu, nýbrž cíleně na společnost českou,²⁸ ve čtyřech souborech, které mohly vyjít až po Listopadu, avšak obsahují i státi z šedesátých let – *Století Markéty Samsové* (Kosík 2003), *Jiných a smrti* (Kosík 2003), *Předpotopní úvahy* (Kosík 1997) a *Poslední eseje* (Kosík 2004).

K tematice československé státní a české národní totožnosti se Kosík obrací nejvýrazněji v textech z krizových období, z let 1968 a 1969, pak z údobí rozpadu Československa v roce 1993,²⁹ ač tato tematika provází jako podkres všechny Kosíkovy práce, již od *České radikální demokracie*, kde Kosík hovoří o „potřebě utvrdit národ jako historické společenství

lidí“.³⁰ To zůstává až do *Posledních esejí*, kde Kosík píše o hospodě jako o strovu demokracie³¹ a staví proti sobě nestoudnost vyšších vrstev a stud jako skromnost před životem.³² Četba Heideggerových pozdějších prací tu nepochybně poskytla podnět a nové výrazivo, avšak zásadní pojetí člověka jako svobody ve vědomí a v odpovědnosti vychází z Kosíkova základního humanismu – a tak navazuje jak na myšlení svého staršího kolegy a spolufilosofa Jana Patočky, tak na českou tradici humanismu Masarykova. Skutečnost tu není „fakt“, nýbrž dílo vedené ideálem.

Z té perspektivy Kosík přistupuje k problematice češství. Národ je lidské dílo, které vzniká v praxi žití zaměřené k růstu člověka k plnému lidství. Není to pojetí materialistické, ale ani idealistické, spíš *dialektické* v nejlepší slova smyslu. Člověk svým bytím propojuje hmotu a ideu v dějinné skutečnosti lidského společenství. Národ se rodí z lidské praxe. Kosík se učil od Marxe, ale neméně tak od Husserla a od Heideggera, a to vše pod vlivem Patočkovým. Leč na pitvání zdrojů a vlivů v jeho případě hluboce nezáleží. Kosík byl myslitel tvůrčí, ne dogmatický. Vypořádával se s dobou, odpovídal tvůrčími způsoby na řadu podnětů z hlubokého zakotvení v českém dějinném bytí.

Druhý český filosof, který ve druhé polovině 20. století dosáhl světového uznání, byl nejen filosofem obecného lidství, nýbrž výrazně i filosofem českého údělu a úkolu. I jeho dílo dokazuje, že navzdory dávnému soudu prof. Durdíka, česká filosofie zdaleka není jen výronem lidové tvořivosti či politickým zneužitím filosofie. Může být i kritickou reflexí českého údělu a úkolu na nejvyšší úrovni. Je ovšem i ironickým důkazem, že český filosof snáze dosáhne uznání ve světě než ve vlastech českých.

* * *

To ostatně platí i o třetím českém filosofovi, který dosáhl ve druhé polovině 20. století uznání mimo vlasti české, o Milanu Machovcovi. Spíš než k odborné veřejnosti, Machovec se obracel *urbi et orbi*. Z dobové šedi vystoupil především tím, že otevřeně nastolil otázku po *smyslu života*, zprvu krotce v mezích možnosti konce padesátých let, pak výrazně v letech šedesátých.³³ O té otázce se tehdy živě diskutovalo na Západě. V Česko-

²⁷ Kosík 1963, 173.

²⁸ Za tento postřeh vděčím elaborátoru Jakuba Trnky, který má vyjít jako součást knihy *Filosofie v podzemí, filosofie v zájmu* začátkem roku 2013.

²⁹ Viz zvláště „O Havlíčkově demokratismu“ (1969), „Obrana Karlova mostu“ (1992) nebo „Třetí Mnichov“ (1992), všechny ve *Století Markéty Samsové* (Kosík 1993).

³⁰ Kosík 1953, 10.

³¹ Kosík 2004, 19.

³² Tamtéž, 38.

³³ O *smyslu lidského života* (Machovec 1957) a *Smyslu lidského života* (Machovec 1965).

slovensku se povinný „dia-mat“ specializoval na odpovědi, ne na otázky. Machovcova otázka tak otvírala aspoň skulinku na Západ. Tam však Machovec upoutal pozornost s trochou ironie zcela jinou, tentokrát samizdatovou knihou s provokativním názvem *Ježíš pro ateisty*. Machovec v ní neprovokoval. Nebyl to jeho styl. Machovec, do morů kostí lidový učitel, jen předkládal Ježíšův příběh podle evangelií, bez teologických výkladů, zcela nečekaným, osobně prožitým způsobem. Tak ostatně postupoval, ať již psal o svém milovaném Aristotelovi, o Augustinovi – anebo o Dobrovském, Palackém či o Masarykovi. U těch čtenářů, pro které je srozumitelnost ve filosofii prima facie podezřelá, mu to vyneslo pověst populárního larizátora. Pro širokou čtenářskou veřejnost, včetně její filosofické části, Machovec otevíral nové obzory. I popularizace, pokud znovu zpochybnutí je dávno samozřejmé, může být revoluční počín.

Až ve své poslední knize, *Filosofie tváří v tvář zániku*,³⁴ se Machovec představuje jako filosof ve dnes zapomínaném smyslu moudrého starce, který se na svět dívá prizmatem bohaté zkušenosti a již tak trochu z perspektivy věčnosti. Machovec v ní prochází dějinami lidského myšlení v krátkých medailoncích, které problémy nejen rozvádějí, nýbrž zároveň zhušťují celoživotní rozjímání nad lidským údělem a osudem do desetiminutových zamyšlení. Je to kniha, která se nedá číst jedním dechem. Každý medailonek je třeba rozbít a promýšlet. Machovec byl myslitel svérázný, ale jeho *Filosofie tváří v tvář zániku* ho představuje jako myslitele moudrého v hluboce lidském smyslu.

Machovcovo myšlení o českém údělu a úkolu vystupuje do popředí v monografii *Masaryk*.³⁵ Dvacet let to byl zakázaný námět, jenže v roce 1968 byla doba opravdu jiná. Machovec se ovšem i tehdy musel vyhnout Masarykově kritice marxismu: kapitolu o Masarykově *Otázce sociální* napsal až po Listopadu 1989.³⁶ Přesto je jeho *Masaryk* Machovcovým vyznáním o údělu a úkolu českého společenství poutníků dějinami, ve kterém

není snadné rozlišit, kdy mluví Masaryk, kdy Machovec o Masarykovi a kdy Machovec.

Zásadní důraz údajného marxisty Machovce je výrazně humanistický a demokratický v Masarykově duchu, s existencialistickým důrazem na činnost odpovědné svobody. Český národ tu není demografickou skutečností, nýbrž dilem společenství propojeného úkolem růstu k plnému lidství. Machovcovo podání zdůrazňuje myšlenku života ve vědomí a v odpovědnosti, pro který je i dějinná kultura těchto zemí úkolem. Lidství vzniká bráním k dějinám, které určují myšlenky pravdy jako pravdivosti při přihlížení k dějinám, které určují myšlenky pravdy jako pravdivosti lidské a historické situace. Není to jen historický výčet vzepětí reformace, obrození a novodobého přihlížení k myšlenkám svobody, rovnosti a bratrství. Ve svém *Masarykovi* Machovec užívá Masaryka, aby oživil a aktualizoval ideály, kterými Masaryk i Machovec určují smysl českosti.

Patočka, Kosík, Machovec, tři velmi rozdílní myslitelé, každý jiným způsobem filosofové, kteří dosáhli světového uznání, každý jinak, avšak vědomě se věnovali také otázce českého údělu a úkolu, zdaleka nevyčerpávají českou filosofii posledních padesátí let. Kdesi za tehdejší oponou z ostnatého drátu bylo i tolik dalších, které postupně objevujeme. Všichni poskytují důkaz, že můžeme oprávněně mluvit o filosofii české nejen jazykem či místem, nýbrž námětem. Můžeme hovořit o jejích společných rysech. Patří k nim neochota přijmout každodennost jako vlastní skutečnost. Patří k ní usilovné hledání smyslu za strohým faktem českých dějin. Patří k ní určitý pedagogický důraz, který odpovídá základní lidovosti, ze kterých může vyrůst demokracie v osvícenském smyslu života ve svobodě, rovnosti, bratrství. Především z ní vyplývá zásadní ne-lhostejnost k myšlence a ideálu. Pokud český národ byl národem v silném smyslu, ne jen seskupením etnické příbuznosti, byl národem myšlenky.

To ovšem je jen ten nejpoверхnější náznak, který zdaleka nevyčerpává námět *české filosofie*. Jenže takový nebyl ani náš úkol. Ten byl skromnější – načrtnout určení pojmu filosofie s přívlastkem *česká*, obhájit její oprávněnost a dokázat její skutečnost. Tolik jsme tu předložili. Vlastní úkol kritické reflexe českého údělu, úkolu, a především ideálu, který vede naše úsilí, tím teprve začíná.

34 Machovec 1998.

35 Machovec 1968.

36 Machovcova dodatečná kapitola o *Otázce sociální* vyšla knižně až ve třetím vydání jeho *Masaryka* v roce 2000 (Machovec 2000) a zároveň jako brožurka k 150. výročí Masarykova narození, T. G. Masaryk a naše státnost (Machovec 2000a).

SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY

- Axelsenová, D. (2012) „Metafora v anglických pracích Erazima Koháka“ (stat v tomto sborníku, 39–349).
 Bowne, B. P. (1908) *Personalism*. Boston: Houghton Mifflin.
 Chvatík, I. (ed.) (2009) *Mýšlení Jana Patočky očima dnešní fenomenologie*. Praha: OIKOYMENH.
 Jaspers, K. (1948) *Der philosophische Glaube*. München: R. Piper.
 Jaspers, K. (1954) *Was ist Philosophie?* Basilejské rozhlasové přednášky, přeložené do angličtiny jako *Way to Wisdom*. New Haven: Yale University Press.
 Kohák, E. (1974) „Physics, Meta-Physics and Metaphysics“. *Metaphilosophy* 5, 1, 18–35.
 Kohák, E. (1980) „Die Erheblichkeit des Humanismus in dürriger Zeit“. *Auslegung* 7, 2, 184–205.
 Kohák, E. (1992) „Selves, People, Persons: An Essay in American Personalism“. In: L. Rouner (ed.), *Selves, People, Persons*. Notre Dame: Notre Dame University Press.
 Kohák, E. (1996) „Možnosti a meze metafory“. *Křesťanská revue* 63, 10, 267–270.
 Kohák, E. (1997) „O pobývání a kočování: hledání metator“. Z anglického originálu „Of Dwelling and Wayfaring“ přeložil M. Jára. *Kavárna A.F.F.A.* sv. 6, 12–19.
 Kohák, E. (2004) „Emanuel Rádl: Filosofie jako program a útěcha“. In: T. Hermann, A. Markoš (eds.), *Emanuel Rádl – vědec a filosof*. Praha: OIKOYMENH.
 Kohák, E. (2011) *Domov a dálava: Kulturní totožnost a obecné lidství v českém myšlení*. Praha: Filosofia.
 Kosík, K. (1953) *Čeští radikální demokraté*. Praha: Státní nakladatelství politické literatury.
 Kosík, K. (1963) *Dialektika konkrétního: Studie o problematice člověka a světa*. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd.
 Kosík, K. (1993) *Století Markéty Samsové*. Praha: Český spisovatel.
 Kosík, K. (1997) *Předpotopní úvahy*. Praha: Torst.
 Kosík, K. (2003) *Jinoch a smrt*. Praha: Hynek.
 Kosík, K. (2004) *Poslední eseje*. Red. I. Šnebergová, J. Zumr. Praha: Filosofia.
 Machovec, M. (1957) *O smyslu lidského života*. Praha: Orbis.
 Machovec, M. (1965) *Smysl lidského života: studie o filosofii člověka*. Praha: Nakladatelství politické literatury.
 Machovec, M. (1968) *Masaryk*. Praha: Melantrich.
 Machovec, M. (1990) *Ježíš pro moderního člověka*. Praha: Orbis. (Vydání v němčině: *Jesus für Atheisten*. Stuttgart: Kreuz 1973.)
 Machovec, M. (1998) *Filosofie tváří v tvář zániku*. Brno: Zvláštní vydání.
 Machovec, M. (2000) *Tomáš G. Masaryk*. Praha: Riopress.

- Machovec, M. (2000a) *T. G. Masaryk a naše státnost*. Praha: Česká expedice.
 Patočka, J. (2002) *Péče o duši III*. In: I. Chvatík, P. Kouba (eds.), *Sebrané spisy Jana Patočky*, sv. 3. Praha: OIKOYMENH.
 Patočka, J. (2003) „Základní filosofické myšlenky Jana Amose Komenského v souvislosti jeho soustavného vychovatelství“. In: V. Schifferová (ed.), *Sebrané spisy Jana Patočky*, sv. 9. (Komeniologické studie I). Praha: OIKOYMENH.
 Patočka, J. (2006) „O smysl dneška“. In: K. Palek, I. Chvatík (eds.), *Sebrané spisy Jana Patočky*, sv. 12 (Češi I). Praha: OIKOYMENH.
 Patočka, J. (2006a) „Co jsou Češi?“ In: K. Palek, I. Chvatík (eds.), *Sebrané spisy Jana Patočky*, sv. 13 (Češi II). Praha: OIKOYMENH.
 Pelikán, F. (1927) *Boj za svobodu české filosofie*. Praha: Sfinx, B. Janda.
 Petříček, M. (2009) „Smysl kacířského myšlení“. In: I. Chvatík (ed.), *Mýšlení Jana Patočky očima dnešní fenomenologie*. Praha: OIKOYMENH.
 Rádl, E. (1932) *Dějiny filosofie I*. Praha: Jan Laichter.
 Rádl, E. (1947) *Útěcha z filosofie*. Praha: Čin.
 Scheler, M. (1928) *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Bern: A. Francke. (Anglicky: *Man's Place in Nature*. Přel. H. Meyerhoff. New York: The Noonday Press 1962. Česky: *Místo člověka v kosmu*. Přel. A. Jourisová. Praha: Academia 1968).
 Tretera, I. (1989) *J. F. Herbart a jeho stoupenci na pražské univerzitě*. Praha: Univerzita Karlova.
 Zumr, J. (1998) *Máme-li kulturu, je naší vlastní Evropa: Herbartismus a česká filosofie*. Praha: Filosofia.