

V Y Š E H R A D



STANISLAV SOUSEDÍK



# **Stanislav Soušedík**

## **O co šlo?**

ČLÁNKY A STUDIE Z LET 1965–2011

VYŠEHRA D  
2012

**Knih**a vychází v rámci Výzkumného záměru MSM 0021620824  
*Základy moderního světa v zrcadle literatury a filosofie*  
řešeného na Filosofické fakultě ve spolupráci s Katolickou  
teologickou fakultou Univerzity Karlovy v Praze

© Prof. PhDr. Stanislav Sousedík, CSc., 2012

ISBN 978-80-7429-245-3

## OBSAH

Úvod . . . . .	9
Platón, klasik filosofického dialogu . . . . .	11
Technika filosofické disputace v 17. století. . . . .	19
Opožděný nekrolog . . . . .	51
Za Robertem Kalivodou († 6. 12. 1989) . . . . .	55
Wyclif a Čechy . . . . .	59
Katolictví a česká státnost . . . . .	65
Besedy s Janem Patočkou . . . . .	71
Komenský jako theolog . . . . .	85
K filosofickým základům Komenského výchovné soustavy . . . . .	95
K problému kolektivní viny . . . . .	111
Mravnost a dialektika v pojetí Jindřicha Zeleného . . . . .	117
Svět, světskost, sekularizace . . . . .	123
Duchovní situace současné evropsko-americké civilizace . . . . .	129
Dějinnost člověka v křesťanském pohledu . . . . .	141
Vyplněný kádrový dotazník se stručným životopisem . . . . .	153
Ediční poznámka . . . . .	205





Předkládám zde výbor ze svých menších publikací napsaných v průběhu téměř půl století: výbor začíná mým vůbec prvním veřejným článkem z roku 1965, zahrnuje však i úvahu vydanou před několika měsíci. Žánr jednotlivých textů (seřazených zde dílem podle časové následnosti, dílem však i tematicky) je různý, od novinových článků po soustavné studie publikované v odborných časopisech (nejčastěji se ovšem jedná o příspěvky, které jsou na půl cesty mezi obojím). Svým zaměřením jsou tyto texty v širokém smyslu filosofické, co do konkrétního obsahu jsou však značně různorodé. Jejich společným rysem je, že se v nich vesměs projevuje motivace mého přemýšlení. Filosofie ve svých různých podobách mi byla totiž vždy na jedné straně nástrojem kritiky, na druhé racionálního vyjasňování předpokladů mnou vyznávané křesťanské víry.

K výboru je připojen poměrně rozsáhlý autobiografický náčrt. K jeho zveřejnění mě vedlo přesvědčení, že můj život nebyl na skromné úrovni, na níž se odehrával, nezajímavý, a že jeho poznání může snad přispět k snazšímu porozumění tomu, oč mi v něm šlo. Ti, kdo znají sborník *Bene scripsisti*, který mi přátelé věnovali k sedmdesátinám, si jistě povšimnou, že přítomná životopisná črta vznikla rozšířením mé v onom starším sborníku obsažené autobiografie nazvané „Vyplněný kádrový dotazník se stručným životopisem“. Rozšíření a doplnění tohoto staršího náčrtu se mi

zdálo potřebné, protože mnohé, co považuji v mém životě za důležité, se událo – v rozporu s obvyklým během věcí – teprve po mé sedmdesátce. Z hlediska těchto pozdních událostí se pak i některé předchozí, dříve pominuté, objevily v novém světle.

Knihu věnuji památce svých vzácných učitelů, profesorů Zdeňka Kalisty, Jana Patočky a Vojtěcha Šandy.

Levín, 22. 8. 2011

Stanislav Sousedík

---

PLATÓN,  
KLASIK FILOSOFICKÉHO DIALOGU

Text tohoto článku byl zveřejněn v časopisu *Dějiny a současnost* (7, 1965, č. 1, s. 35–37), v době připravující události Pražského jara. Slovo „dialog“, o němž v článku jde, nebylo tehdy ještě tak beznadějně otřelé, jako je tomu dnes. Bylo novinkou a mělo v tehdejší kulturně politické situaci každému srozumitelný společensko-kritický náboj. Článek vyvolal po zveřejnění určitý zájem a prof. Patočka mi prostřednictvím redakce vzkázal, že by uvítal, kdybych se mu někdy přišel představit.

Otázka, zda a jak dalece lze uvažovat o Platónovi jako o klasikovi ještě i dnes, může vyvolat určité rozpaky. Být klasikem zahrnuje totiž nejméně dva momenty: působit v minulosti, současně být však pro přítomnost v nějakém smyslu vzorem. Existuje určitá deformace zdravého chápání myšlenky pokroku, která nám může ztěžovat jasné chápání takto vymezené klasičnosti. Podle této deformované ideje pokroku je minulé hodnotou jen potud, pokud se víceméně podílelo na vytváření přítomnosti, jež je chápána jako nutné vyvrcholení, a tedy i jako jednoznačné měřítko, podle něhož lze mistrovat každou minulou hodnotu. Takové zjednodušení, krom toho, že je nesprávné, má i tu nevýhodu, že nám znemožňuje se intenzivněji minulostí poučit. Je ovšem dobré, zdůrazníme-li v minulosti to, čeho se cítíme dědici, leč právě proto, že jsme se těmito dědici již stali, nepřinášivají nám tato zdůraznění žádné

zvláštní podněty. Zdá se, že je stejně oprávněná i druhá metoda, hledající v minulosti odlišnost a neuzavírající se zásadně před možností, že minulost touto odlišností nad přítomnost vyniká.

Platón patří k nemnoha starověkým spisovatelům, jejichž dílo se zachovalo celé. Význam této skutečnosti vynikne lépe, vzpomene-li si, jak fragmentárně se nám dochovaly spisy starších řeckých filosofů před Platónem a konec konců i mnoha mladších.

Úplné dochování všech spisů (psaných většinou formou dialogu) ovšem neznamená, že otázek, které jsou s ním spojeny, je málo, anebo že jsou málo obtížné. Předně tu je vždy snadná otázka autenticity. Připusťme, že se dochovala všechna Platónova díla, je však také jisto, že všechny ta, která jsou v rukopisech dochována pod jeho jménem, jsou skutečně jeho? Kritika o některých prokázala, že jsou dílem autorů jiných. A opět jsou některá další, na jejichž platónském původu se odborníci dosud neshodli.

A není tu ovšem jen otázka autenticity. Téměř stejně důležitá je i otázka chronologická, totiž otázka, v jakém časovém sledu jednotlivá Platónova díla vznikala. I tuto velmi nesnadnou otázku se již podařilo v podstatných rysech vyřešit, a to ne-li vždy s jistotou, tedy alespoň s rozumnou pravděpodobností. V jednotlivostech ovšem trvají pochybnosti. Diskuse o nich je obsáhlá, mnohdy subtilní a celkem takového rázu, že lze těžko očekávat, že bude jednou uzavřena definitivně.

Ať jakkoli, soubor Platónových spisů (shrnutý v kritické edici Burnetově do pěti svazků) představuje filosofický odkaz, jehož vliv je v dějinách filosofického myšlení – stručně řečeno – nesmírný a jenž sám stačil k tomu, aby z Platóna učinil jednu z nejvýznamnějších postav galerie velkých filosofů vůbec.

Neboť jeho osobní, lidské osudy by mu zřejmě tak rozsáhlou popularitu zjednat nemohly. Platónův život (427–347) spadající do vrcholného období řeckých dějin a řecké vzdělanosti, se odehrával mimo rušnou scénu politického života tehdejších Athén. Mladík z aristokratické rodiny se sblížil ve dvaceti letech se Sókratem a byl jím získán pro filosofii. Té pak věnoval celý svůj další život prožitý v Athénách, v prostředí Akademie, filosofické školy, kterou založil. Tento událostmi nebohatý život je přerušen trojí cestou na Sicílii. Leč i tato kapitola jeho života má pozadí filosofické. Platón podnikl tuto cestu se záměrem uskutečnit na Sicílii na dvoře syrakuského tyrana Dionýsia své myšlenky o řízení obce. Je známo, že tento plán ztroskotal.

Celkem prostý rámec vnějších událostí Platónova života byl ovšem jedním z předpokladů jeho plného soustředění na práci myslitelskou a literární. Jak jinak by mohl vytvořit dílo, které – ať tak či onak – inspirovalo tolik staletí?

Uvažujeme-li o různých složkách vlivu, které toto dílo mělo mít po smrti jeho tvůrce na filosofické myšlení evropské kulturní oblasti, zdá se, že by je bylo možno rozdělit na složky dvojího typu. Jedny mají původ přímo v myšlenkovém obsahu jeho děl, druhé vyvěrají odjinud (např. z umělecké dokonalosti apod.).

V této úvaze chceme věnovat pozornost pouze dvěma takovým složkám, z nichž jedna je přímo součástí platónské myšlenky, druhá pak náleží k složkám kategorie druhé. První spočívá v charakteristickém rysu Platónova pojetí filosofie, totiž v chápání filosofie jako životní orientace, druhá se týká Platóna jako představitele určitého typu filosofické kooperace. Platónovo stanovisko bylo v obou případech opuštěno. Stalo-li se tak ku prospěchu filosofie samé, tuto otázku bude nyní naším úkolem ne tak rozřešit, jako spíš pouze položit.

Vyložit Platónovo pojetí filosofie jako životní orientace je možné jen v souvislosti s jeho ostatními stěžejními myšlenkami. O těch nás informuje v příručkovité zkratce na počátku 6. kapitoly své *Metafyziky* Aristotelés: Platón – říká se tu – se již v mládí seznámil s Hérakleitovým a Kratylovým učením, že skutečnosti smyslového světa jsou ve stálém toku a že o nich tudíž není žádného vědění. Toto mínění si pak podržel i v pozdějších letech. Na druhé straně však přijal od Sókrata něco jiného. Sókrates se zabýval především mravními otázkami, a to tak, že hledal obecné rysy zkoumaných skutečností. Tím však obrátil pozornost k definování pojmů a k obecnému vůbec. Platón to od něho přijal, domníval se však, že při definování a pojmovém myšlení musíme mít na mysli něco jiného než jevy smyslové zkušenosti, protože ty se neustále mění. Toto jiné pak nazval ideami.

Potud Aristotelés. Z hlediska, které nás tu zajímá, je důležitý fakt, že v Platónově vidění světa existuje jakýsi dualismus. Jednak je tu svět skutečného a dokonalého jsoucna, neměnný svět idejí, avšak kromě něho, ač v jakési bližší nevysvětlené závislosti na něm, i proměnlivý a nestálý svět naší smyslové zkušenosti. Mýtus dialogu *Faidón*, podle něhož zemský okršlek, v němž se odehrávají naše životy, není pravou Zemí, je básnickou ilustrací této základní platónské myšlenky.

Jaké je však nyní postavení člověka a zejména filosofa v takto viděném světě? Je to postavení bytosti na samém pomezí těchto dvou skutečností, protože souvisí s tou či onou. Svou duší patří totiž člověk k oné původnější a opravdovější skutečnosti, totiž ke světu idejí. Nicméně člověk není pouze duše, a tělo, s nímž je jeho duše spojena, ho svazuje s odvozeným a nespolehlivým světem smyslové skutečnosti.

Z tohoto svého hraničního postavení může pak ovšem člověk vykročit dvojím směrem. Buď do světa těla a smyslů – a to je cesta většiny lidí –, anebo směrem k oné nehmotné a opravdovější skutečnosti, kterou je svět idejí. Touto druhou cestou pak krácejí filosofové.

Jeich pozemský život – praví se v dialogu *Faidón* – je vlastně jen přípravou. Jeho smyslem je odlučovati duši od těla a připravovati ji tak ke vstupu do světa pravé skutečnosti, pravého bytí. Toto odlučování či očišťování se děje dvojím způsobem. Filosof se očišťuje jednak již samým rozumovým poznáním, jímž se uskutečňuje jeho styk se světem idejí, dále však i určitým režimem mravním, spočívajícím – zhruba řečeno – v ovládnutí smyslových vášní. Dokud člověk žije, není odchod do světa idejí nikdy možné uskutečnit naprosto. Teprve opustí-li duše zcela a trvale „vězení těla“, dosahuje svého pravého cíle. Do pravého bytí se – podle Platóna – vstupuje teprve branami smrti.

Shrňme nyní hlavní rysy takového pojmání filosofie. Zjistujeme, že filosofie je podle Platóna rozhodnutí se pro určitý směr života, jehož cílem je povznesení do oblasti pravého bytí a prostředkem rozumové poznání.

Zvláštností tohoto pojetí filosofie oproti novodobému je, že filosofie tu není chápána jako věda, nýbrž spíše jako nástroj určitého postoje mravního. Pro nás je dnes filosof pouze odborníkem v určitém okruhu otázek. Toto odbornictví ho však samo o sobě nijak ani mravně ani životně nekvalifikuje. V Platónově pojetí filosofie je tomu zřejmě naopak. Abstrahujeme-li od charakteristického – z našeho hlediska však nepodstatného – metafyzického rámce, je nám patrné, že filosofie je pro něj především určitý životní postoj, určitá morálně-životní orientace, v níž se rozumově vědecká složka rozvíjí jako její pouhý prostředek.

Tu se však dostáváme k naší otázce: jaký vliv má takovéto široké pojmání filosofie na její rozumově vědeckou složku, na filosofii v novodobém smyslu? Jinými slovy: napomáhá chápání filosofie

jako určitého životního postoje rozvoji onoho racionálního prvku, jenž je v takovém postoji vždy obsažen, anebo jej dusí?

To je zřejmě nesnadná otázka, ale její řešení by bylo ovšem užitečné. Zde se musíme spokojit jen faktickou poznámkou, že platónské pojetí filosofie jako životního postoje bylo v antickém myšlení velmi rozšířené, přičemž důraz na racionální složku tohoto postoje v průběhu času spíše klesal. K oddělení filosofie od individuálního postoje dochází teprve později, a to nejspíše vlivem křesťanství, které tuto problematiku svedlo na terén ryze náboženský.

Nazval jsem Platóna představitelem určitého typu filosofické kooperace. Toto označení, jakož i sám název úvahy vyžadují si několika vysvětlujících poznámek.

Filosofie – podobně jako výroba – je jevem společenským. To neznamená pouze, že ve společnosti vzniká. Znamená to více, znamená to, že k samotné její existenci je zapotřebí spolupráce či kooperace velkého počtu jedinců. Důležité je, že k této spolupráci dochází vždy pomocí určitých prostředků či nástrojů.

V současnosti je nástrojem filosofické spolupráce především psaný projev. Lidé, kteří se obírají filosofií, působí na sebe především svými spisy, zatímco velký rozvoj časopisectví nahradil kooperaci uskutečňovanou spíše mluveným slovem a osobním stykem.

Užíváme-li delší dobu určitého nástroje či prostředku, nabýváme v jeho užívání určité obratnosti. Je-li tato obratnost výsledkem úsilí celých generací, lze mluvit v zacházení s tím či oním nástrojem o určité kultuře. Toto pozorování a naše dosavadní úvahy nám umožňují konstatovat, že epochu, v níž žijeme, by bylo lze z hlediska, které nás tu zajímá, charakterizovat jako epochu rozvoje kultury psané filosofie.

Zcela jiného rázu byla v tomto směru epocha Platónova. Již technické okolnosti si vynucovaly, že těžiště filosofické kooperace nemohlo ležet ve slově psaném či dokonce tištěném, nýbrž že spočívalo v mluvení, tedy v dialogu. A jako si naše epocha vytvořila určitou kulturu v užívání slova psaného, tak vypracovala i antika svéráznou kulturu kooperace slovem mluveným, kulturu mluvené filosofie. Že ji můžeme dnes sledovat pouze v její (jistě jen sporadické) fixaci literární, je ovšem věc vedlejší.

Odlíšili jsme dvě kultury filosofické kooperace, kulturu psané a kulturu mluvené filosofie. Platónovo dílo jsme zařadili do oblasti filosofie mluvené. Je tu ovšem ještě otázka, jaké postavení Platón

v tradici této kultury zaujímá. A tu je zřejmé, že je to postavení zcela zvláštní, výjimečné. Nejde jen o to, že Platón stojí – jako její první literární představitel – na samém jejím začátku. Časová priorita tu nehraje zřejmě roli nejdůležitější. Daleko větší význam má patrně ta okolnost, že tato tradice dosahuje v jeho době a jeho městě své vrcholné úrovně a že on – díky svému mimořádnému dramatickému nadání – je schopen tuto tradici literárně fixovat a předat tak následujícím stoletím jako vzor. Tím ovšem nechci říci, že by tento vzor nebyl schopen ještě dalšího rozvoje. A opravdu: středověk sevře volný antický dialog přísnými pravidly formální logiky a přetvoří kulturu dialogu v kulturu disputační. Novověk zase naopak zvládní tuto rigidní formu filosofické kooperace a vytvoří tak jiný, půvabnější typ kultury mluvené filosofie, kterou by bylo možno charakterizovat jako kulturu konverzační (Descartes, Diderot, de Maistre). Ať však je kultura mluvené filosofie jakkoli vnitřně diferenciovaná, jisto je, že Platónovo postavení je v jejím rámci zcela mimořádné. Je to, stručně řečeno, postavení klasika.

Budiž! Je však možno považovat Platóna za klasika i mimo oblast tradice mluvené filosofie? Či ještě přesněji: má být Platón, jako klasik určitého typu filosofické kooperace, klasikem i pro nás?

Odpověď na tuto otázku bude opět záležet na tom, zda uznáme, že téměř úplným zapomenutím, do něhož kultura mluvené filosofie, zmizelo ze světa něco, co mohlo pomáhat – pomíneme-li vše ostatní – při nejmenším filosofii samé.

To však, jak se zdá, v tomto případě připustit možno je.

Nepopíratelnou předností kultury mluveného slova je systematický výklad myšlenky. Vyplývá z toho, že vcházíme-li do styku psaným slovem, uvádíme do oběhu myšlenku, které jsme již sami v sobě dali do jisté míry vykrytalizovat. To je po určité stránce samozřejmě přednost, může to však mít z jiného úhlu pohledu i stinnou stránku. Myšlenková kooperace začíná totiž v tomto případě později, než by začít mohla a měla. Nenasazuje totiž u myšlenky teprve se rodící – jak je tomu při mluvené filosofii –, nýbrž daleko později, tehdy, kdy je již onen *status fieri* překonán a kdy se víceméně již hotová myšlenka vtělila v dílo psané. Z toho může pramenit určitý rys samotářství, sebezavřenosti moderní filosofie, která je snad zase dále důvodem její malé sdílitelnosti, terminologické výlučnosti myslitelů i směrů, anebo zase nedůtklivé systematickosti, při níž se ztrácí schopnost pohledu za její hranice apod.

V tomto smyslu by nám mohlo být obnovení tradice a kultury filosofického rozhovoru užitečné. Je-li tomu však tak, lze se u Pla-



tóna dosud leccemus přiučit. Předně snad hned tomu, že dialog naprosto není pro filosofii něčím vnějším a nahodilým. Zdá se naopak, že je samou podmínkou její existence a jejího zdaru. Lze si snad sice představit dialog bez filosofie, filosofii bez dialogu však rozhodně nikoli. Odvolávat se tu pouze na Platóna poskytlo by každému argumentu zbytečně úzkou základnu. Lépe je snad poukázat na charakter rozvoje filosofického myšlení vůbec, na celé dějiny filosofie.

U Platóna je pak rozvinuta i určitá technika filosofického rozhovoru. Nejen však to. Platónův Sókratés zůstává i příkladem noblesy, s níž má být každý dialog veden. Krom toho, že má totiž filosofický dialog svou techniku, má zajisté i svou morálku. Jeho vnější podoba může zajisté připomínat zápas, ale jeho nejnvtřnější logikou je spolupráce: „Při vědecké rozpravě více získá ten, kdo je poražen, protože se něčemu přiučí“ (Ěpikúros).



---

TECHNIKA FILOSOFICKÉ DISPUTACE  
V 17. STOLETÍ

Tato poměrně obsáhlá, převážně odborně zaměřená stať byla zveřejněna ve *Filosofickém časopisu* ČSAV (15, 1967, s. 132–152). Svým zaměřením se do jisté míry vymyká ostatním textům zveřejněným v tomto sborníku. Rozhodl jsem se pro její reedici jednak proto, že úzce navazuje na některé myšlenky formulované v předchozím příspěvku („Platón, klasik filosofického dialogu“) a ilustruje je, a dále proto, že vzbudila svým námětem v odborných kruzích zájem dlouhodobější povahy.

Ve stati je několikrát konstatováno, že se o historických skutečnostech, jichž se v ní dotýkám (barokní scholastická logika, dílo Jana Caramuela z Lobkovic aj.), dosud velmi málo ví. Je pro mě zadostiučiněním, že se během doby, která uplynula od zveřejnění mého příspěvku, po této stránce mnohé změnilo. Upozorňuji zde především na cenné příspěvky Mgr. Petra Dvořáka, Ph.D., ke Caramuelově logice, na (dosud nezveřejněnou) disertaci Daniela Novotného, Ph.D., o intencionálních jsoucnech v logice 17. století, na logickou analýzu Caramuelova důkazu Boží neexistence z pera prof. Petra Hájka, DrSc., na příspěvky prof. V. Wolfa k české barokní teologii, dále na rekonstrukci Caramuelova přínosu k nauce o umělých jazycích<sup>1</sup> a na řadu různě zaměřených referátů obsažených ve Sborníku příspěvků z mezinárodní konference o Janu Caramuelovi, konané z podnětu tehdejšího královéhradeckého biskupa, mons. Th.Lic. Dominika Duky v Praze.

---

<sup>1</sup> S. Sousedík, „Univerzální jazyk v české filosofii 17. století“, in: *Studia Comeniana et historica* 20/1990, č. 40, s. 42–73.

## ÚVOD

Doba, kdy se na našich univerzitách konaly filosofické disputace, již dávno<sup>2</sup> minula, ale samotný jejich název, slovo „disputace“, náleží dosud do živého slovníku pokladu našeho jazyka. Slovo známe, význam, který s ním spojujeme, je však již jen mlhavý.

„Učená hádka obvyklá na univerzitách ve středověku“ – takováto charakteristika, s níž se, v různých obměnách, lze setkat v běžně dostupných encyklopediích, budí ovšem dojem nevýstižnosti již na první pohled. Kdyby disputace skutečně nebyly nic víc než jen učené universitní spory, nebylo by věru proč se domnívat, že se dnes již na univerzitách nekonají. Více než v encyklopediích se lze o disputacích dovědět v odborných dílech historických. Leč i tu si lze představu o disputacích obohatit spíše jen co do šíře. Kulturní historikové<sup>3</sup> vyprávějí o tom, kde a za jakých okolností se disputace konaly, vysvětlují, kdo se jich účastnil, jaký měly ohlas, krátce, upínají svou pozornost spíše na jejich kulturněhistorickou vnější stránku, zatímco samotnou jejich podstatu ponechávají v přitnutí.

Pokud jde o populární představu, že disputace byla jakousi rozepří či dokonce hádkou, je správná jen do jisté míry. Budeme daleko blíže skutečnosti, řekneme-li, že disputace byly jakýmsi vyučovacím prostředkem či učební pomůckou, užívanou při akademické výuce filosofie. Ludwig Babenstuber (1660–1726), profesor university v Salcburku a autor kdysi oblíbené učebnice filosofie,<sup>4</sup> vypočítává v tomto svém díle celkem tři takové prostředky: předně *scriptio*, totiž poslech a zápis akademické přednášky a konečně *disputatio*, filosofický rozhovor kombatantní povahy, vedený podle nového schématu a přesně stanovených pravidel. První dva prostředky, poznamenává Babenstuber, jsou však jen nástrojem k disputaci: ta je teprve duší a životem akademického studia. Učitel filosofie má být proto prý co nejméně orátorem, tj. souvislým řečníkem, protože teprve disputací – jako by brusem – lze vyostřit rozum pro filosofii.

Potud Babenstuber, autor ze sklonku 17. a počátku 18. století. Bylo by omylem se domnívat, že jeho vysoké ocenění disputací je

<sup>2</sup> Ne však tak dávno, jak se obvykle má za to. Na pražské universitě byla disputace jako podmínka dosažení doktorátu odstraněna oficiálně až roku 1882. Srv. *Ottův slovník naučný*, sv. VII, s. 775a.

<sup>3</sup> Např. Z. Winter, *O životě na vysokých školách pražských*, 1899.

<sup>4</sup> Babenstuber OSB, *Philosophia thomistica Salisburgensis*, Augustae Vindelicorum 1706.

snad ve své době již jen ojedinělé *ex tempore* dnes již málo známého spisovatele. Existuje řada dokladů, že podobně příznivý názor na význam disputace byl v jeho době a ještě i po ní dosti obecně rozšířen. Obvyklá představa spojující disputace s životem universit pouze středověkých je totiž také značně nepřesná.

Pravda je, že ve středověku disputace vznikly. Jejich počátky klade známý německý odborník<sup>5</sup> již do století 10.–11. Rozhodující vliv na jejich techniku měl však teprve vznik takzvané nové logiky (*Logica* či *Ars nova*) ve století 12., kdy se dostávají do rukou západních učenců již všechny spisy Aristotelova *Organonu*. Na zdokonalení disputační techniky mělo v té souvislosti zejména vliv využití metodických pokynů, obsažených v 8. knize Aristotelových *Topik*.<sup>6</sup>

Závažným přeměnam podrobila disputační techniku i následující vrcholná fáze vývoje středověké filosofie. Ani zde se však vývoj nezastavuje: disputace zůstala i v novověku na universitách hlavním vyučovacím prostředkem a její technika se vyvíjí dále. V 16. století se prokazatelně disputovalo jinak než v 17. století.<sup>7</sup> Teprve tehdy, hluboko v novověku, nabývá disputace své definitivní podoby a její vývoj se uzavírá. Následující 18. století nepřináší totiž již v technice disputací žádné novinky a na jeho konci již disputace i s oficiální latinou a scholastikou z většiny universit mizí.

Zhruba po šest století ovládaly tedy disputace výuku filosofie na evropských universitách! Po šest staletí formovaly ať tak či onak ducha těch, kdo jimi prošli! A přece víme o jejich technice, tj. o pravidlech, podle nichž se při nich postupovalo, a o jejich víc než půltisíciletém vývoji<sup>8</sup>, dosud jen velmi málo.

Prozkoumávání vývoje techniky disputace nemá přitom snad jen hodnotu kulturně historické kuriozity. Práce, která by dokázala odsledovat a vylíčit celý její dlouhý historický vývoj, byla by totiž neocenitelnou pomůckou především pro historiky filosofie. Běžné užívání disputace při universitní výuce filosofie mělo totiž za následek, že disputační forma měla v poněkud přizpůsobené

<sup>5</sup> M. Grabman, *Geschichte der scholastischen Methode*, 1911.

<sup>6</sup> Srv. Grabmann, cit. d., sv. II, s. 17.

<sup>7</sup> Dle údajů Caramuelovy *Metalogiky*, srv. pozn. 10

<sup>8</sup> Ve skutečnosti je tento vývoj ještě mnohem delší, protože středověká disputace je, prostřednictvím Aristotelovým, pokračováním tradice antického dialogu. Pokud jde o samotného Aristotela, obsahuje *Organon*, a to zejména *Topika*, množství materiálu, na jehož základě by snad bylo možno rekonstruovat techniku disputace v jeho pojetí. Není mi známo, že by této otázce byla dosud věnována pozornost, která by odpovídala jejímu významu.

podobě značný vliv i na způsob písemného vyjadřování v tomto oboru. Tento styl, užívaný především v dílech scholastického ražení a imitující v písemném projevu techniku mluvené disputace, byl viněn z obtížnosti a nepřehlednosti již v dobách, kdy se na univerzitách ještě pravidelně disputovalo a kdy techniky disputace byla každému vzdělanci víceméně běžná.<sup>9</sup> Jeho (do značné míry zdánlivá) spletnost je dodnes jednou z prvních obtíží, s níž se musí historik filosofie, pracující s prameny určitého druhu vyrovnat.

Předmět této stati je zhruba charakterizován jejím názvem. Nejedná se v ní o zachycení celkového vývoje disputační techniky: to by byl námět přesahující síly jednotlivce. Půjde nám zde pouze o popis jednoho jejího vývojového stadia, a to onoho stadia závěrečného, do něhož tato technika vstupuje v 17. století. Cíl práce je praktický: naším záměrem je vytvořit užitečnou pomůcku, která by buď přímo, nebo alespoň zprostředkovane usnadnila četbu filosofických děl, vzniklých v tomto období. Přímo je znalost disputační techniky nutná pro četbu tehdy vzniklých děl scholastické proveniencie. Nepřímo je jí třeba i pro hlubší pochopení filosofie 17. století vůbec, i oné její nescholastické, bez scholastiky však nemyslitelné a nepochopitelné složky.<sup>10</sup>

Cíl naší práce vymezuje zároveň i blíže její předmět. Při studiu způsobu, jímž se ve 17. století disputovalo, nám půjde především o ty rysy disputační techniky, které našly svůj odraz v tehdejších filosofickém literárním stylu, a jejichž znalost proto usnadňuje četbu pramenů.

Hlavním pramenem, jehož jsme při této práci užili, je 10. kniha Caramuelovy *Metalogiky*.<sup>11</sup> Její autor, Jan Caramuel, či – jak se někdy s patrným nádechem hrdosti podepisoval – Jan Caramuel z Lobkovic (1606–1682), vynikající a velmi všestranný učenec své

<sup>9</sup> Běžná byla do té míry, že si ji ještě Molière v *Zdravém nemocném* (1673) mohl dovolit parodovat a že mohl očekávat, že se mu při tom na divadle bude rozumět. V 7. výstupu 2. jednání odmítá Anděla milostné návrhy Tomášovy. Nemotorný Tomáš, který právě ukončil universitní studia, reaguje na dívčina slova jako na disputaci: provádí v nich distinkce, vyšetřuje konsekvenci, popírá premisy apod. Komika zde dosahuje svého vrcholu: modernímu divákovi zní však, myslím, toto místo již hluše.

<sup>10</sup> Je zásluhou Freudenthalovou (J. Freudenthal, *Spinoza und die Scholastik, Phil. Aufsätze E. Zeller zu sein. 50. jähr. Doctorjub. gewidmet*, 1887), že jako jeden z prvních upozornil, že historické pochopení všech velkých filosofů 17. století není možné bez zřetele k jejich scholastickým zdrojům. Srv. též E. Gilson, *Index scolasticocartésien*, 1913, Introduction.

<sup>11</sup> J. Caramuel, *Metalogica*, Francofurti 1654.

doby, známý dosud – bohužel – víc svým dobrodružným životem než svým vědeckým dílem, je vedle Bernarda Bolzana pravděpodobně největším formálním logikem, který v Čechách po určitou dobu působil. Jeho *Metalogika* je spis věnovaný filosofickým otázkám souvisejícím s logikou. K tomuto dílu je poněkud neorganicky připojena zmíněná 10. kniha, obsahující různé pokyny a pravidla, kterých je při disputacích třeba dbát. – Z nich při našem pokusu o rekonstrukci disputační techniky vyjdeme. Údaje obsažené v *Metalogice* doplníme ovšem i zprávami autorů jiných. Jejich jména a spisy uvedeme tam, kde se jich budeme dovolávat.

Stát se rozpadá na tři části. V první části vyložíme techniku mluvené disputace. V druhé popíšeme její odraz v psaném filosofickém projevu. Ve třetí připojíme několik závěrečných poznámek.

---

## I. TECHNIKA MLUVENÉ DISPUTACE

Caramuel rozlišuje více druhů disputací obvyklých na univerzitách jeho doby. Dělítkem je mu doba, kdy se konaly, dále osoby, které se jich účastnily, účel, jaký se jimi sledoval, apod. Z našeho hlediska všechny tyto údaje nemají příliš velký význam. Podle mnoha náznaků se totiž zdá, že techniky a celá logická výstavba těchto různých druhů disputací byly v podstatných rysech tytéž.

Při našem pokusu o rekonstrukci disputační techniky vyjdeme ovšem z jednoho určitého typu disputací, a to z takzvaných disputací menších; poznatky, které touto cestou získáme, budou však mít platnost obecnou a týkají se disputace vůbec.

Menší disputace – ač by se podle jejich názvu dalo usuzovat spíš na opak – měly povahu oficiální.<sup>12</sup> Konaly se v pevně stanovených hodinách (a to buď o 10. hodině dopoledne, anebo ve dvě hodiny po polednách) a účast na nich byla za určitých okolností pro určité osoby povinná. Disputace byly veřejné a bývalo při nich většinou dosti posluchačstva. Aktivně se však na nich podílely pouze tři osoby, pověřené třemi odlišnými funkcemi. Úkolem defidenta, zvaného též – a to častěji – *respondens*, bylo obhajovat určitou tezi (obvykle více tezí, za určitých okolností „teze z veškeré filosofie“). Jeho sok, který se pokoušel tezi vyvracet, slul *opponens* (*arguens*, *argumentator*, *oppugnans* aj.). Třetí osobou dramatu byl *praeses*, předseda, jenž měl být vědecky vyspělejší než oba

---

<sup>12</sup> Caramuel, *Metalogica* X, 1.

předchozí a jehož úkolem bylo nikoli snad disputaci usměrňovat (ta byla, jak záhy uvidíme, usměrněna svými vlastními zákony), nýbrž být nápomocen defendentovi, octl-li se snad náhodou v tísní. Defendent a praeses, říká Caramuel výslovně, nejsou dvě osoby, ale vlastně jako by jen jedna.<sup>13</sup>

Situace vypadala pravděpodobně většinou tak, že praeses byl učitelem defendentu a zároveň autorem tezí, které byly při disputaci probírány.

Text samotných tezí býval při důležitých disputacích pravidelně rozmnožen tiskem, takže každý, kdo se na disputaci podílel, měl v rukou *tabulae* (což podle okolností byl někdy jen list papíru či sešitek, někdy však i celá kniha), z nichž se mohl poučit o přesném znění každé teze. Měnit znění tezí během disputace bylo ovšem nepřipustné. Svědčí o tom konec konců i sám Caramuel, když vypráví o jakési disputaci konané ve Vídni, při níž byla tato zásada porušena. Z celého tónu jeho vyprávění lze vycítit, že se jednalo o událost mimořádnou, jakési trapné faux pas.<sup>14</sup>

Vlastní disputaci někdy předcházela krátký, několikaminutový proslov, v němž se defendent obracel k některé vysoce postavené duchovní nebo světské osobnosti, pod jejíž záštitou se disputace konala. Projev měl zdvořilostní povahu a svým obsahem, podle Caramuela, s námětem disputace nesouvisel.<sup>15</sup>

Po ukončení tohoto projevu vyzval již defendent oponenta, aby se ujal slova, a tím okamžikem začala vlastní disputace.

Uvedme si nejprve na ukázkou fragment takové disputace, převzatý z Caramuelovy *Metalogiky*. Úryvek, mimochodem řečeno, není snad zápisem nějaké disputace skutečně konané. Je to jedna z oněch vymyšlených předloh, na nichž Caramuel demonstruje různé při disputacích obvyklé dialektické obraty. Námět této ukázky je zcela netypický, ale zároveň velice snadný, takže se úryvek dobře hodí za východisko studia disputační techniky. Uvádíme jej v originálu i překladu.<sup>16</sup>

<sup>13</sup> *Responsalis Praesidem non sequi debet, sed praesire; ille debet hunc sequi, numquam deserere, semper adjuvare, exponere, protegere: ita ut Respondens & Praeses non duae, sed una persona videantur* (*Metalogica* X, 10).

<sup>14</sup> Caramuel, cit. d., X, 8b; 9a.

<sup>15</sup> Caramuel, cit. d., X, 44 seq.

<sup>16</sup> Caramuel, cit. d., X, 39b seq. Velmi zajímavá je souvislost, s níž Caramuel tuto ukázkou uvádí. Nejprve tvrdí, že disputační technika obvyklá v jeho době se nemálo lišit od techniky, již se při disputacích užívalo ve století 16. Dokládá to



0. *Thesis.*

*Omnes sapientes sunt liberi et stulti omnes servi.*

1. *Oppugnans.*

*Et contra hanc rationem affirmo. Multi sapientes fuerunt servi. Ergo non omnes sapientes fuerunt liberi.*

2. *Defendens.*

*Sic argumentatur Eximius D. M. N. (aut alius titulus competens debebit addi) contra nostram conclusionem, quae affirmat. Omnes sapientes esse liberos et omnes stultos esse servos; et illam impugnat hoc medio. Multi sapientes fuerunt servi. Ergo non omnes sapientes fuerunt liberi. R. Multi sapientes fuerunt servi, concedo antecedens. Ergo non omnes fuerunt liberi; nego consequentiam.*

3. *Oppugnans.*

*Probo consequentiam. Nullus servus est liber: Multi sapientes fuerunt servi. Ergo non omnes sapientes fuerunt liberi.*

4. *Defendens.*

*Nullus servus est liber; Multi sapientes fuerunt servi. Ergo non omnes sapientes fuerunt liberi. R. Nullus liber est servus. Distinguo majorem. Si agamus de servitute et libertate unius generis, concedo majorem. Si de diversi generis, nego majorem. Datur enim servitus animi et corporis, quibus duplex etiam correspondet libertas. Atqui multi sapientes fuerunt servi: Distinguo minorem. Fuerunt servi corpore? concedo minorem.*

0. *Teze.*

Všichni moudří jsou svobodní a všichni pošetilci jsou otroci.

1. *Oponent.*

Proti tomuto náhledu tvrdím: mnozí moudří lidé byli otroky. *Ergo* nikoli všichni moudří byli svobodní.

2. *Defendent.*

*Eximius* pan X. Y. (resp. jiný titul) argumentuje proti naší tezi, která zní „všichni moudří jsou svobodní a všichni pošetilci otroci“ a napadá ji takto: Mnozí moudří lidé byli otroky. *Ergo* nikoli všichni moudří byli svobodní. Odpovídám. Mnozí moudří lidé byli otroky. Připouštím antecedent. *Ergo* nikoli všichni byli svobodní. Popírám konsekvenci.

3. *Oponent.*

Dokáži konsekvenci. Žádný otrok není svobodný. Mnozí moudří lidé byli otroky. *Ergo* nikoli všichni moudří byli svobodní.

4. *Defendent.*

Žádný otrok není svobodný. Mnozí moudří lidé byli otroky. *Ergo* nikoli všichni moudří byli svobodní. Odpovídám. Žádný otrok není svobodný. Rozlišuji premisu major. Jednáme-li o otroctví a o svobodě téhož druhu, připouštím major. Existuje totiž otroctví duchovní a tělesné a těm odpovídá i dvojí svoboda. *Atqui* mnozí moudří lidé byli otroky. Byli otroky co do těla? Připouštím premisu minor. Byli otroky co do ducha? Popírám premisu

---

rozsáhlou citací z knihy Augustina Huneua (Aug. Huneus) *Erotemata*; místo a rok vydání Caramuel neuvádí; knihu jsem v přístupných katalogích UK nenalezl). Huneus totiž na citovaném místě uvádí ukázkou disputace vedenou podle zásad obvyklých počátkem 16. století na universitě v Lovani. Caramuel nyní po této citaci – aby demonstroval odlišnost „moderní“ disputační techniky od té, kterou zachycuje Huneus – převádí tuto starou disputaci na schéma obvyklé v jeho době. V této podobě ji tu pak citujeme my.

*Fuerunt servi animo? nego minorem. Distinguo consequens. Non omnes sapientes fuerunt liberi corpore? concedo consequentiam: (scio enim Aesopum Xantho, et alios aliis servivisse:) Non omnes sapientes fuerunt liberi animo? nego consequentiam.*

#### 5. Oppugnans.

*Jam habeo non omnem sapientem fuisse liberum corpore, probo non omnem fuisse liberum animo. Sic argumentor. Qui habet servile corpus, liberum animum habere non potest. Sed, ut ex concessis patet, multi sapientes habuerunt servile corpus: Ergo non omnes liberum animum habere potuerunt.*

#### 6. Defendens.

*Qui habet servile corpus, liberum animum habere non potest. Sed, ut concessimus, multi sapientes habuerunt servile corpus: Ergo non omnes liberum animum habere potuerunt. R. Qui habet servile corpus, liberum animum habere non potest. Nego majorem.*

#### 7. Oppugnans.

*Probo majorem. Libertas, teste Cicerone, est potestas vivendi ut velis. Ergo ille habet animum liberum, qui vivit, ut vult. At ille, qui servit corpore, non potest vivere ut vult: Ergo qui habet servile corpus, liberum animum habere non potest.*

#### 8. Defendens.

*Libertas, teste Cicerone, est potestas vivendi, ut velis. Ergo ille habet animum liberum, qui vivit ut vult. At ille, qui servit corpore, non potest vivere, ut vult. Ergo qui habet servile corpus, liberum animum habere non potest. R. Libertas, teste Cicerone, est potestas vivendi, ut velis. Concedo*

*minor. Rozlišuji konsekvent. Ne všichni moudří byli svobodní tělesně? Připouštím konsekvenci (vím totiž, že např. Aisópos byl otrokem Xanthovým). Nikoli všichni moudří byli svobodní duchem? Popírám konsekvenci.*

#### 5. Oponent.

Již se mi podařilo docílit toho, že bylo uznáno, že ne všichni moudří byli svobodní tělesně, nyní dokážu, že ne všichni byli svobodní duchovně. Argumentuji takto: Kdo má otroctvím podrobené tělo, nemůže mít svobodnou duši. Avšak, jak je patrné z toho, co již bylo připuštěno, mnozí moudří měli otroctvím podrobené tělo. Ergo ne všichni mohli mít svobodnou duši.

#### 6. Defendent.

Kdo má v otroctví tělo, nemůže mít svobodnou duši. Avšak, jak jsme připustili, mnozí moudří měli v otroctví tělo. Ergo ne všichni mohli mít svobodnou duši. Odpovídám. Kdo má otroctvím podrobené tělo, nemůže mít svobodnou duši. Popírám premisu major.

#### 7. Oponent.

Dokážu premisu major. Svoboda, dle Cicerona, spočívá v možnosti žít, jak člověk chce. Tudíž ten má svobodnou duši, kdo žije, jak chce. Atqui ten, kdo je otrokem co do těla, nemůže žít, jak chce. Ergo, kdo má otroctvím podrobené tělo, nemůže mít svobodnou duši.

#### 8. Defendent.

Svoboda, dle Cicerona, spočívá v možnosti žít, jak člověk chce. Tudíž ten má svobodnou duši, kdo žije, jak chce. Atqui ten, kdo je otrokem co do těla, nemůže žít, jak chce. Ergo kdo má otroctvím podrobené tělo, nemůže mít svobodnou duši. Odpovídám. Svoboda, dle Cicerona, spo-

*antecedens. Ergo ille habet animum liberum, qui vivit, ut vult. Concedo. At vero, qui servit corpore non potest vivere ut vult. Nego hanc minorem.*

#### 9. Oppugnans.

*Probo minorem. Qui servit corpore debet vivere ut suus dominus vult. Ergo non potest vivere, ut ipse vult.*

#### 10. Defendens.

*Qui servit corpore, debet vivere, ut suus dominus vult. Ergo non potest vivere, ut ipse vult. R. Qui servit corpore, debet vivere, ut suus dominus vult. Concedo antecedens. Ergo non potest vivere, ut ipse vult. Nego consequentiam. Quia sapiens, tametsi sit in alterius potestate, vivit ut vult; quia nihil vult, nisi quod dicitur ratio; et haec ponderatis temporis conditionibus et circumstantiis dicitur servo, quod id unicum velit, quod suo domino placet. Omnes enim sumus Dei servi, et si prudentes simus, non solum liberi sumus, sed reges, nam Deo servire regnare est...*

žívá v možnosti žít, jak člověk chce. Připouštím antecedent. Tudíž ten má svobodnou duši, kdo žije, jak chce. Připouštím. *Atqui* ten, kdo je otrokem co do těla, nemůže žít, jak chce. Popírám tuto premisu minor.

#### 9. Oponent.

Dokáži premisu minor. Kdo je otrokem co do těla musí žít tak, jak chce jeho pán. *Ergo* nemůže žít tak, jak chce sám.

#### 10. Defendent.

Kdo je otrokem co do těla, musí žít tak, jak chce pán. *Ergo* nemůže žít tak, jak chce sám. Odpovídám. Kdo je otrokem co do těla, musí žít tak, jak chce jeho pán. Připouštím antecedent. *Ergo* nemůže žít tak, jak chce sám. Popírám konsekvenci. Moudrý člověk žije totiž tak, jak sám chce, i když se octne v moci někoho jiného. Chce totiž jen to, co mu diktuje rozum. Rozum však otrokovi v jeho situaci říká, aby chtěl pouze to, co se líbí jeho pánu. Jsme konec konců všichni otroky Božími a jsme-li rozumní, nejen že jsme svobodní; jsme dokonce těmi, kdo panují: vždyť sloužití Bohu znamená panovati...

Jak je z této ukázky patrné, probíhala disputace formou jakéhosi dialogu mezi defendentem a oponentem. Schéma tohoto dialogu lze vyjádřit takto:

#### 0. Defendent ohlásí tezi.

1. Oponent podá důkaz  $D_1$  věty, která je vůči tezi kontradiktorní nebo kontrární.
2. Defendent opakuje důkaz  $D_1$  a vytkne mu vadu.
3. Oponent podá důkaz  $D_2$  věty, z níž vyplývá neoprávněnost defendentovy výtky důkazu  $D_1$ .
4. Defendent opakuje důkaz  $D_2$  a vytkne mu vadu.
5. Oponent podá důkaz  $D_3$  věty, z níž vyplývá neoprávněnost defendentovy výtky důkazu  $D_2$ .
6. Defendent opakuje důkaz  $D_3$  a vytkne mu vadu.

Atd.

Ze schématu – třebaže obsahuje mnoho, co dosud nebylo objasněno, vyplývají již některá poučení. Předně je zřejmo, že po technické stránce měli v disputaci odlišné funkce vlastně jen defendent a oponent. Funkce praesesova se z tohoto hlediska ztotožňovala s funkcí defendentovou.

Úkolem oponentovým<sup>17</sup> bylo vyvrátit tezi; toto docíloval tak, že podal důkaz věty, která byla vůči hájené tezi kontradiktorní nebo kontrární a že dále podával důkaz neoprávněnosti námitek proti svému důkazu. Nyní již lépe rozumíme, proč se oponentovi říkalo také argumentator: jeho funkce spočívala v tom, že při disputaci dokazoval (*argumentare*).

Úkolem defendentovým<sup>18</sup>, naproti tomu, nebylo něco dokazovat. Defendent hájil svou tezi jen tím, že se vyslovoval k oponentovým důkazům a vytýkal jim případné vady. Protože defendent na důkazy pouze odpovídal (*respondere*) a sám žádné nepodával, říkalo se mu také, jak již víme, *respondens*.

Abychom nyní lépe porozuměli uvedenému schématu disputace, je třeba nejprve odstranit nejasnost některých termínů, kterých je v něm užito; jedná se především o termín „důkaz“ a „vada důkazu“, jimž je třeba rozumět ve významu, který měly v scholastické logice 17. století.<sup>19</sup>

<sup>17</sup> Caramuel, cit. d., X, 6b.

<sup>18</sup> Caramuel, cit. d., X, 13a.

<sup>19</sup> Scholastickou logiku je třeba pečlivě odlišovat od logiky tzv. klasické. I. M. Bocheňski píše (*Formale Logik*, 1956, s. 297) výstižně: „Man pflegt die mittelalterliche Periode der Geschichte mit dem Ende des 17. Jahrhunderts abzuschliessen. Dies ist freilich nicht so zu verstehen, dass die typisch scholastische Denkweise nicht weiter lebendig gewesen wäre, vielmehr stellen wie gerade im 16. und 17. Jahrhundert das Bestehen von ganz bedeutenden scholastischen Schulen fest, in welchen tiefgreifende und originelle Arbeit geleistet wurde, es genügt dafür die Namen Kajetan und Vittoria anzuführen. Aber formal logische Untersuchungen gibt es nach dem genannten Zeitpunkt in der Scholastik nicht mehr; höchstent finden wir Zusammenfassungen des früher Erreichten. Dagegen entsteht langsam etwas ganz Neues, nämlich die sog. ‚klassische Logik‘. Innerhalb dieser umfangreichen Bewegung, die ja während fast vierhundert Jahren in Hunderten von Büchern dargestellt wird, kann man drei verschiedene Tendenzen unterscheiden: 1. den Humanismus (einschliesslich der in Bezug auf die Logik an ihr anknüpfenden späteren Denker des 17. Jahrhunderts): er ist rein negativ, bloss Verwerfung der Scholastik; 2. die ‚klassische‘ Logik im engeren sinne; 3. die neueren Versuche, diese klassische Logik zu erweitern. – L. Valla und Petrus Ramus, die Logique du Port Royal und W. Hamilton können als Typische Vertreter dieser drei Tendenzen gelten.“

Dospíváme k vlastnímu jádru našeho výkladu. Právě na tomto místě se však vynořují určité nesnáze. Kdyby měl být výklad těchto termínů zcela přesný, museli bychom naši stať zatížit dosti rozsáhlými vysvětlivkami k scholastické logické teorii vůbec. Ale ani pak by výklad nemusel být ještě korektní. Ona podoba scholastické logiky, jíž bylo dosaženo v 17. století, je totiž dosud velmi málo probádána,<sup>20</sup> a mohlo by se proto velmi snadno stát, že naše vysvětlivky by snad platily pro některou jinou, známější fázi vývoje scholastické logiky, ale nemusely by být správné pro století sedmácté. Vzhledem k těmto značným věcným i historickým obtížím spokojíme se tu výkladem zcela elementárním, přiměřeným praktickému cíli, který v této stati sledujeme. Vysvětlíme postupně: 1. co se v duchu scholastické logiky rozumělo slovem důkaz, 2. co znamenalo vytknout vadu důkazu a konečně 3. jak se prováděl důkaz neoprávněnosti této výtky.

### 1. DŮKAZ (ARGUMENTUM, DEMONSTRATIO)

Jak vyplývá z uvedeného schématu disputace, bylo prvním úkolem oponentovým podat důkaz věty, která byla vůči tezi kontradiktorní nebo kontrární.

Podat důkaz nějaké věty znamenalo vyřknout syllogismus, jehož forma odpovídala některému z uznávaných modů, jehož premisy byly pravdivé a jehož konkluzí dokazovaná věta byla.<sup>21</sup> Rozezná-

<sup>20</sup> Dle domněnky Bocheňského barokní scholastika ve velkých výbojích středověké formální logiky již nepokračovala. Pravda je, že vztah mnoha velkých osobností tehdejší scholastiky k formální logice byl chladný (Rodrigo Arriaga, srv. pozn. 22). Na druhé straně však barokní scholastika není probádána do té míry, aby bylo lze považovat Bocheňského domněnku za definitivně prokázanou. Hned např. velmi zajímavé logické práce Caramuelovy nebyly dosud historiky logiky ani dotčeny!

<sup>21</sup> Tato definice odpovídá přibližně tomu pojetí důkazu, s nímž se setkáváme v neoscholastických příručkách nejtradičnějšího ražení (např. J. Gredt, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, Romae 1946). Příručky tohoto typu – mimochodem – nejsou však historicky zcela spolehlivé. V průběhu 18. a 19. století byly do nich pojaty i některé prvky filosofie moderní (v logice se to např. projevuje určitým přiblížením scholastické logiky a logiky tradiční), což bylo motivováno snahou přiblížit tuto filosofii potřebám a duchu doby. Různá takováto eklektická „vylepšení“ jsou však většinou povahy zcela iluzorní a vznikla z neznalosti a nepochopení genuinní doktríny. Znamená-li někdy *aggiornamento* snížení úrovně, bylo tomu tak v tomto případě (srv. J. Salamucha, „Zastawienie scholastycznych narzedzi logicznych z narzedzami logistycznymi“, v knize *Myśl katolicka wobec logiki wspolecznej*, Studia Gnesnensia, 1937).

valy se důkazy *a priori* a *a posteriori*. Při důkazech *a priori* se požadovalo, aby střední termín kategorického syllogismu udával metafyzickou nebo fyzickou příčinu, pro niž predikát konkluze náleží jejímu subjektu (usuzovalo se tedy z příčiny, tedy z toho, co je *prius*, na následek). Při důkazech *a posteriori* tohoto požadavku nebylo.

Pro porozumění dalšímu výkladu je třeba se seznámit s názvy, jimiž se označovaly jednotlivé části takového kategorického syllogismu. Scholastická terminologie se totiž od běžněji známé terminologie logiky tradiční poněkud liší.

<i>Terminus medius</i>	<i>Terminus major</i>	
Každý člověk je	smrtelný	<i>premissa major</i>
<i>Terminus minor</i>	<i>Terminus medius</i>	} <i>Antecedens</i>
<i>Atqui</i> Sókratés je	člověk	<i>praemisa minor</i>
<i>Terminus minor</i>	<i>Terminus major</i>	
<i>Ergo</i> Sókratés je	smrtelný	<i>consequens (conclusio)</i>

Celý syllogismus obsahuje, jak známo, tři termíny. *Terminus minor* je ten, který je subjektem konsekventu (subjekt má obvykle menší rozsah než predikát). *Terminus major* je ten, který je predikátem konkluze (predikát má obvykle větší rozsah než S). *Praemissa major* (stručně jen *major*) je věta antecedentu, která obsahuje *terminus major*, *praemissa minor* (stručně jen *minor*), která obsahuje *terminus minor*. *Terminus medius* je ten, který se nevyskytuje v konsekventnu. Před *praemissa minor* bývá zvykem klást některou spojku mírně adversativního zabarvení (obvykle *atqui*) před konsekvent *ergo*.

V disputacích se převážně užívalo jen důkazů, odpovídajících svou formou 4. modům první figury (Barbara, Celarent, Darii, Ferio). Modů ostatních figur se – podle zajímavé poznámky Arriagovy<sup>22</sup> – užívalo prý nanejvýš z důvodů taktických, protože

<sup>22</sup> Rodrigo Arriaga (1552–1667), v Čechách naturalizovaný Španěl, profesor theologie na pražské universitě, učitel Balbínův. Více než jako theolog proslul

kontrola jejich logické správnosti, prováděná jejich redukcí na příslušné módy první figury (resp. tzv. redukcí *ab absurdum* v případě módů Baroco a Bocardo) byla pro defendentu samozřejmě obtížnější.

## 2. VYTKNUTÍ VADY DŮKAZU

Když oponent provedl důkaz určité věty, bylo na defendentovi, aby se k důkazu vyjádřil a vytkl mu případné vady. Vada důkazu mohla být trojího druhu:

- a) Důkaz postrádal konsekvenci.
- b) Některá premisa nebyla pravdivá.
- c) Premisy nebyly významově jednoznačné.

Probereme nyní postupně povahu těchto vad a uvedeme stereotypní slovní obraty, jimiž defendent na ně, právem či neprávem, upozorňoval.

### A) NEDOSTATEK KONSEKVENCE

Konsekvencí (*consequentia*) se rozuměl vztah vyplývání mezi antecedentem a konsekventem důkazu.<sup>23</sup> Vztahu logického vyplývání se říkalo konsekvence formální, jinému než logickému vyplývání se říkalo konsekvence materiální. Pokud tohoto vztahu v oponentově důkazu nebylo, jednalo se vlastně jen o důkaz zdánlivý. Chtěl-li defendent dát najevo, že existenci tohoto vztahu v oponentově důkazu popírá, činil tak slovy *nego consequentiam*.

Popřel-li defendent konsekvenci důkazu, stávalo se často, že vyjádřil zároveň i své stanovisko k otázce pravdivosti jeho premis, a to slovy *transeat major* či *transeat minor* (česky bychom

---

jako filosof. Je nejslavnější z trojice velkých seminominalistů 17. století (Hurta-  
do, Oviedo, Arriaga). Ve svém *Filosofickém kursu* (*Cursus philosophiae*, Antver-  
piae 1632) v úvodu k logice píše: „Téměř úplně ve svém výkladu pomínu to, co  
někteří pracně a neúčinně vysvětlují o tzv. redukcí *ad absurdum*. Působím totiž  
nepřetržitě již po dvacet let na akademické půdě (a to na nejslavnějších univer-  
sitách) a byl jsem za tu dobu přítomen nesčíslnému množství disputací. A přece  
jsem ani jednou neslyšel, že by někdo této redukce užil anebo i jen potřeboval.  
Každému oponentovi se přece lépe argumentuje v 1. figurě než ve figurách nepří-  
mých, ledaže jich někdo použije úmyslně, aby zmátl defendentu.“

<sup>23</sup> Srv.: I. M. Bocheński, „De consequentiis scholasticorum earumque origine“, in: *Angelicum* 15, 1938.

řekli asi „ponechme stranou otázku pravdivosti premisy major, resp. minor“).

Smysl onoho *transeat* vysvitne nejlépe z extrémního příkladu. Dejme tomu, že by oponent podal v průběhu disputaci takovýto „důkaz“:

Každý logik je kuřák

Atqui některý trojúhelník je těleso,

Ergo nikoli všichni moudří lidé jsou svobodní.

Na takový „důkaz“ by reagoval defendent slovy: *transeat major, transeat minor, nego consequentiam*. Oním *transeat* by dával najevo, že se sice neztotožňuje s oponentem v otázce pravdivosti premis, že však zároveň nepřipustí, aby dispute odbočila od svého námětu k otázce tělesnosti trojúhelníků apod. Kdyby defendent – ze svého hlediska zcela zbytečně – pravdivost premis popřel, nebylo by totiž takové odbočení od námětu vyloučeno. To se ukáže během dalšího výkladu ještě zřetelněji.

V naší ukázce popírá defendent konsekvenci v odst. 2 a 10. *Transeat* se v ní nevyskytuje.<sup>24</sup>

<sup>24</sup> O užití obratu *transeat* vypráví však Caramuel v 10. knize *Metalogiky*, kap. 3 [De syllogismis adialecticis] zajímavou historku, jejímž hrdinou je podle všeho sám. Podáváme ji tu, poněkud zkrácenou, ve volném překladu. Slova v hranatých závorkách jsou vysvětlivky překladatele. „Povím, co se stalo před dvaceti lety v Alcalá, a to nikoli bez pochvaly a uznání jak ze strany studentů, tak i profesorů. Na Salamance studoval tehdy tomistickou teologií jeden velmi bystrý mladík, řekněme Titius, a ten byl poslán do Alcalá, aby tam hájil theologické teze. Titius rozdal text svých tezí, avšak znelibil se při tom jednomu doktorovi: tomu totiž připadalo arogantní přijít hájit teze ze Salamanky do Alcalá. Mluvil o tom i veřejně a veřejně i sliboval, že tu cizí pýchu při disputaci pokoří. Byl to muž jinak velmi bystrého úsudku a zastával již mnohokrát a vždy s velkým úspěchem jak úlohu oponenta, tak i defidenta. Rozhodně mu nebylo zapotřebí dělat si jméno a zejména ne v tak nerovném zápasu. Titiovi přátelé domlouvali profesorům a ti zas společně s nimi defidentovi: nabádali ho, aby hájil záležitost svého řádu zdvořile a umírněně. Když mu to tak doporučovali, Titius jim odpověděl, že upřímně uznává, že jeho oponent je daleko zběhlejší v teologii než on. On sám že je však znalejší logiky. A protože disputovati znamená prý zabývat se logikou s theologickým obsahem či teologií v logické formě, spíš bude poražen starší člověk od mladíka v logických otázkách než mladík od starce v theologických. Jeho přátelé tudíž začínají doufat v jeho úspěch a Titius sám již netrpělivě očekává okamžik, kdy dojde ke střetnutí. Konečně nadchází stanovený den a všichni se scházejí. Přichází takové množství studentů, že mnozí musí naslouchat pod okny, místnost je totiž nemůže pojmut. Oponentův záměr vešel totiž již ve všeobecnou známost, a tak se studenti sešli ze zvědavosti, aby viděli, jak bude ten přespolní mladíček rozdrčen.“



Jako první se přihlásil k oponentuře právě onen doktor a byv zdvořile vyzván, vybral si tezi a poněkud domýšlivým tónem se chopil slova a argumentoval takto:

„Kdyby byl dán Kristu striktní příkaz, byl by měl Kristus zásluhu. *Atqui* le vás mu nebyl dán striktní příkaz. *Ergo* neměl zásluhu.“

Defendent totiž hájil mínění Petra Lorky, ovšem poněkud oslabené. Lorca totiž z určitých důvodů, na nichž zde nezáleží, popírá, že byl dán Kristu striktní příkaz k vykupitelskému dílu, a v tezích byla popírána striktní spravedlnost [díla vykoupění] a striktní příkaz [k němu] pro nedostatek striktní podřízenosti [Krista Bohu otci] a odlišnosti [Krista a Nejsvětější Trojice]. Je totiž zřejmé, že je jinak podřízen Bohu např. Petr a jinak Kristus. Onen doktor tedy vyřkl svůj syllogismus: defendent jej měl nyní opakovat a popřít některou premisu. Titius, jenž byl slovně velmi pohotový, odpověděl bez váhání takto:

„Kdyby byl Petr lev, byl by i živočich. *Atqui Petr* není lev. *Ergo Petr* není živočich. *Transeat maior, transeat minor, transeat consequens*. Popírám pouze konsekvenci!“

Všichni zmlkli a napjatě čekali, co na to řekne oponent. Ten po chvíli poznamenal, že namítal cosi, co se týkalo Krista, a ne jakéhosi Petra. Titius mu na to odpověděl, že je lhostejno, porušují-li se logické zákony v souvislosti s Petrem nebo Kristem, a to zejména na universitě, kde se nikdo nepřipouští ke studiu dalších věd, kdo dříve nezvládl logiku. Tvrdil, že první a druhý syllogismus je stejnotvarý a že jde o modus Baraco první figury, pročež že musel udat zřetelnější příklad, aby se stal patrnější omyl obtížnějšího. Když však onen doktor naléhal, aby se mu odpovědělo na jeho syllogismus, vyhověl mu a řekl:

„Kdyby byl dán Kristu striktní příkaz, byl by měl Kristus zásluhu. *Atqui* nebyl mu dán striktní příkaz. *Ergo* neměl zásluhu. *Transeat maior, transeat minor, transeat consequens*. Popírám jediné konsekvenci, to jest popírám ono *ergo*.“

Onen doktor nejprve počkal, až se utiší potlesk naslouchajících studentů a pak, ač již byl touto první ranou otrěsen a zneklidněn, aby ukázal, že i on se vyzná v logice, postupoval takto a řekl:

„Dokáží konsekvenci! Nikdo, kdo není svoboden, nemá zásluhu. *Atqui* Kristus nebyl svoboden. *Ergo* Kristus neměl zásluhu. Ať odpoví na tohle! Syllogismus je v modu Festino druhé figury. Vždyť i já, třebaže jsem již věkem pokročilejší, se ještě vyznám v logice.“

Někdo by si myslel, že se tu onen doktor snad vrátil k logicky korektní cestě. Titius však opakoval, co mohl nejrychleji (protože v těch věcech má i živost a rychlost svůj půvab) onen syllogismus a řekl:

„*Transeat major, transeat minor, transeat consequens, transeat consequentia*. K čemu vše to? Je třeba dokázat, co bylo popřeno. Já jsem popřel konsekvenci a s konsekventem jsem se smířil. Vaše Milost však dokazuje konsekvent, k němuž jsem řekl *transeat*. Nedokazujete tudíž to, co máte, totiž konsekvenci. Pozor totiž: Konsekvence předešlého syllogismu byla ‚*Ergo* Kristus neměl zásluhu‘. Já jsem ponechal stranou konsekvent, ale popřel jsem konsekvenci, to jest popřel jsem ono *ergo*, tedy to, že onen konsekvent z oněch premis vyplývá. Račte tudíž, Vaše Milosti, dokázat ono *ergo*.“

Præses k tomu dosavad mlčel. Tu však povstal, usmál se smířlivě a řekl: „Nemám ve zvyku hnát věci na ostří nože a často povoluji oponentům, aby nemuseli dokazovat, co bylo popřeno. Je snad lépe slevit trochu z logiky než slevovat ze zdvořilosti a vlídnosti. Co na mně je, odpustil bych oponentovi důkaz popřené

konsekvence a povolil bych mu napadnout tezi novým důkazem. Protože tu však hraji jen druhotnou úlohu, je třeba požádat nejprve defendaenta, aby upustil od svého práva a dovolil, aby Vaše Milost nemusela dokazovat to, co bylo popřeno. Můj klient tedy v prvním syllogismu popřel konsekvent. Ten Vaše Milost dokázala oním druhým, a to velmi duchaplným syllogismem. My připouštíme jeho major a popíráme minor.“

Tak pravil praeses, a to podle všeobecného mínění obratně a taktně. Titius mu však odpověděl:

„Nepřipustím, aby mě někdo opravoval, když je zřejmé, že odpovídám dobře. Nepřipustím, aby mě někdo znovu zavlekl do nejistého zápasu, když je jasné, že oponent ještě nic nedokázal. Popřel jsem ono ‚ergo‘, to at je tedy dokázáno! Mám právo žádat, aby bylo dokázáno, co bylo popřeno. Popřel jsem konsekvenci, nikoli konsekvent! A neřeknu nic jiného než *transeat, transeat, transeat*, dokud nebude dokázána ona konsekvence.“

Oponent namítal, že jeho oborem nejsou konsekvence, ale theologie, a že chtěl dokázat konsekvent. Titius zase tvrdil, že oponent dokazuje, co on nepopírá, ale že nedokazuje a ani dokázat nemůže, co bylo ve skutečnosti popřeno... Když si takto vysvětlili svá stanoviska, řekl konečně oponent: „Řekněte mi stručně, co popíráte a co mám dokázat.“

Titius řekl: „Popřel jsem, že z těchto premis... vyplývá tento konsekvent... Či jasněji: Popřel jsem, že v první figurě by byl modus Baraco dobrý syllogismus. A protože to zřejmě dokázáno být nemůže, myslím, že je jasné, že se mi hned na počátku disputace na obranu vydařila.“

Oponent se samozřejmě do důkazu konsekvence nechťel pouštět, protože si již sám ujasnil, že správnost takovéto konsekvence by nedokázal ani anděl. Spokojil se proto několika ironickými poznámkami, avšak Titius mu i na to řekl:

„To vše, Vaše Milosti, není k věci. Jde mi o jedinou věc, o důkaz toho, co bylo popřeno, a to je v tomto okamžiku důležitější než vše ostatní, co by se dalo říci. Protože však tento důkaz nepodáváte a na vaše různé narážky nemám důvod odpovídat, musím se Vaší Milosti poděkovat, že jste mi, neznámému cizinci, dal příležitost k úspěchu. A nyní tedy požádám již někoho jiného, aby mě poctil...“

Caramuel k této příhodě poznamenává: „To však není způsob, jímž by se mělo pravidelně postupovat. Lze jej ospravedlnit jen v tom případě, má-li být potrestána něčí nadutost. Chtěl jsem však vyprávět tuto historku spíš proto, aby můj čtenář viděl, že defendent, třeba by to byl jen mladý student, může někdy obstát i proti velikánům, jen je-li přísný a s dostatek zběhlý v logice.“

Že hrdinou vyprávění je Caramuel sám, soudím z těchto okolností: Titius je konvenční jméno užívané v kazuistice k označení jednotlivého, ale libovolného člověka. Líčená událost se odehrála asi kolem roku 1630, tedy v době, kdy Caramuel přešel ze Salamanky do Alcalá, aby na ní dosáhl profesury theologie. Dále: Lorca byl řádovým theologem cisterciáků, Titius byl tedy cisterciák. Caramuel rovněž. Co mě však přesvědčuje nejvíc, že pod Titiem je třeba si představit Caramuela samotného, je sám obsah vyprávěné historky. Podle všeho, co o Caramuelovi víme, dokážeme si ho v mladších letech těžko představit jinak, než jako se v disputaci projevuje právě Titius. Je tu již též temperamentní útočnost, vystupňovaná sebedůvěra, nadání a úchvatná slovní pohotovost, slovem vše, čím Caramuel později uváděl v úžas císaře i papeže, knížata i diplomaty. A jsou v Titiově jednání již i prvky exaltovanosti, která Caramuela provázela po celý život jako stín a bránila mu stát se hierarchou či státníkem velkého formátu.

## B) NEPRAVDIVOST PREMIS

Nepravdivost premis byla druhou možnou vadou důkazu. Neměl-li důkaz pravdivé premisy, nemusel mít ani pravdivý konsekvent. Popření pravdivosti premisy dávalo tedy defendentovi možnost, aby popřel konsekvent, a to i tehdy, neměl-li námitku proti konsekvenci (zásada: *ex vero non sequitur nisi verum in bona consequentia, ex falso autem sive verum sive falsum*).

Slovně vyjadřoval defendent nesouhlas s pravdivostí premis slovy, *nego majorem* (scl. *praemissam*), *nego minorem*, respektive *nego consequens*. Souhlas vyjadřoval slovy *concedo majorem*, *minorem*, respektive *anteecedens*, *consequens*.

V naší ukázce se defendent brání oponentovu důkazu popřením premisy v odst. 6 a 8.

## C) VÝZNAMOVÁ MNOHOZNAČNOST PREMIS

Poslední, avšak nejobvyklejší vadou důkazu byla významová mnohoznačnost premis. Na tu upozorňoval defendent pomocí tzv. distinkcí. Vysvětlíme nejprve, jak je třeba rozumět termínu významová mnohoznačnost vět, a poté, jak a pokud byla vadou důkazu mnohoznačnost vět, jež byly jeho premisami.

Jednoduchým subjekt-predikátovým větám formulovaným v přirozeném jazyku lze někdy rozumět v několikerém smyslu. Věta „Utrpení je dobré“ může být například pravdivá i nepravdivá; záleží na tom, jak jí rozumíme. Mnohoznačnost vět takového druhu je dána mnohoznačností jeho termínů, totiž S a P.<sup>25</sup> Rozlišením významů jejich termínů rozlišují se i možné významy celé věty.

Provedení tohoto rozlišení významů termínů (a tím celé věty) se říkalo distinkce. Distinkce – chápána v ontologii jako nedostatek totožnosti – znamenala v sémantické oblasti popření významové jednosti jazykového výrazu. Podrobnější výklad teorie distinkcí předpokládá znalost dvojice základních pojmů scholastické sémantiky, totiž pojmů signifikace a supposice (připomínajících svou důležitostí poněkud dvojici Sinn a Bedeutung známou z logiky moderní). Souvislý výklad této problematiky by zde nebyl vhodný; podotýkáme proto jen, aby nedocházelo k nedorozuměním, že rozlišení

<sup>25</sup> Ponecháváme tu stranou otázku mnohoznačnosti slovesa *esse*, užívaného jako spona. Neobyčejně pronikavé rozvedení tohoto námětu (ostatně tradičního) obsahuje Caramuelův spis *Leptotatos* (Viglevani 1681).

materiální a formální supposice, převzaté do moderní logiky z logiky scholastické, je jen fragmentem celé této starší teorie.<sup>26</sup>

Uvedme si nyní jako příklad distinkci v predikátu jednoduché věty „Utrpení je dobré“. Predikát „dobrý“ má v češtině minimálně dva významy. V jednom smyslu říkáme, že je něco dobré samo o sobě, z každého hlediska, naprosto (v scholastické terminologii: dobré *simpliciter*). V jiném smyslu však říkáme „dobré“ i o věcech, které jsou k něčemu, co je dobré *simpliciter*, pouze prostředkem (jsou „dobré *secundum quid*“). Utrpení je dobré zřejmě nanejvýš v tomto druhém významu. V naší větě lze tudíž provést distinkci:

Utrpení je dobré *simpliciter*. Nego (tj. popírám).

Utrpení je dobré *secundum quid*. Concedo (tj. připouštím).

Distinkce se prováděly povětšinou pomocí zvláštních technických slůvek (jako jsou v našem příkladě částice *simpliciter* a *secundum quid*), jimž se, *per metonymiam*, říkalo také distinkce a jejichž užívání bylo ustáleno. Protože takových technických slov bylo v 17. století v oběhu velké množství, byly z nich sestavovány celé katalogy, jež měly upřesnit a přímo kodifikovat jejich význam. Že jsou, mimochodem řečeno, tyto „katalogy distinkcí“ pro četbu filosofických textů pocházejících z této doby pomůckou neocenitelnou, není jistě třeba zdůrazňovat. Za nejlepší příručku toho druhu bývá považována kniha G. Reebea, nazvaná výstižně *Distinctiones philosophicae, quarum frequentior usus* (Ingolstadii 1629).

Po těchto předběžných poznámkách, jejichž účelem bylo objasnit povšechně pojem mnohoznačnosti a distinkce, můžeme nyní již přistoupit k otázce, jak dalece byla významová mnohoznačnost premis vadou důkazu.

Mnohoznačnost premis má svůj původ v mnohoznačnosti termínů, které premisy obsahují. Byl-li důkaz podáván formou syllogismu, mohly se v premisách vyskytnout termíny pouze tři: major, minor a medius. Významově mnohoznačný mohl být kterýkoli z nich a v kterémkoli z nich mohl tedy defendent provést distinkci. Ne vždy týž byl však účinek na konsekvenci důkazu. Lze tu rozlišit dva případy.

aa) Defendent provedl distinkci v termínu major či minor. Distinkcí byl postížen antecedent i konsekvent oponentova důkazu, protože termín major i minor se – jak známo – vyskytují v obou těchto částech syllogismu. Konsekvence důkazu zůstala však i po distinkci neporušena. Oponentův důkaz nebyl tedy tímto typem

<sup>26</sup> Srv. I. M. Bocheňski, *Formale Logik*, cit. d., s. 186–199.

distinkce likvidován úplně: defendent byl totiž nucen přijmout jeho konsekvant – arci s omezením vyjádřeným právě distinkcí.

Slovně se provedení distinkce vyjadřovalo slovy *distinguo majorem*, respektive *minorem*, respektive *consequens* (tj. rozlišuji premisu, maior, resp. minor, resp. konsekvant.) Když defendent provedl distinkci, vyjadřoval se okamžitě i k pravdivosti rozlišených vět.

V našem úryvku upozorňuje defendent na vadu oponentova důkazu formou distinkce v termínu major v odst. 4. Situace je tu však poněkud zamlžena tím, že se distinkce provádí zároveň ve dvou termínech, z nichž jeden je dokonce medius. Zvolme si tu proto příklad jiný, zcela prostý. Mějme důkaz:

Vše, co je schopno nabýt formy důkazu, je předmětem logiky.

*Atqui* řeč je schopna nabýt formy důkazu.

*Ergo* řeč je předmětem logiky.

Na takovýto důkaz mohl defendent reagovat poukazem na mnohoznačnost termínu „předmět“ takto:

Vše, co je schopno nabýt formy důkazu, je předmětem logiky.

*Distinguo majorem*: Vše, co je schopno nabýt formy důkazu, je *materiálním předmětem* logiky, *concedo majorem*. Vše, co je schopno nabýt formy důkazu, je *formálním předmětem* logiky, *nego majorem*. *Concedo minorem*. *Pariter distinguo consequens*: Řeč je *materiálním předmětem* logiky, *concedo consequens*. Řeč je *formálním předmětem* logiky, *nego consequens*.

bb) Defendent provedl distinkci ve středu termínu. Takovouto distinkcí, na rozdíl od předchozí, musely být postiženy obě premisy, protože obě nutně musely obsahovat střední termín. Na druhé straně se však distinkce nemohla vyskytnout v konsekvantu, který střední termín obsahovat nemohl (pravidlo vyjadřované hexametrem: *numquam contineat medium conclusio oportet*).

Měla-li distinkce ve středním termínu poukázat na vadu důkazu a splnit tak svůj obranný účel, musel defendent zaujmout k pravdivosti obou distinkcí postižených premis takové stanovisko, že v tom smyslu středního termínu, v němž uznal za pravdivou jednu, musel uznat za nepravdivou druhou a naopak. Distinkci v premise minor se za těchto okolností říkávalo také kontradistinkce.<sup>27</sup>

<sup>27</sup> Charakteristický termín „kontradistinkce“ vznikl však možná později než v 17. století. V textech mně známých pocházejících z této doby se distinkce provedená ve středním termínu druhé premisy kategorického syllogismu nazývá vždy prostě jen distinkcí.

Kontradistinkce rušila konsekvenci důkazu: po jejím provedení neobsahoval totiž antecedent již tři, nýbrž čtyři termíny. Toto tzv. *quaternio terminorum* bylo v rozporu s pravidlem, připouštějícím v syllogismu pouze tři termíny (verš: *tum re tum sensu triplex modo terminus esto*). Provedl-li proto defendent distinkci a kontradistinkci ve středním termínu, popřel pak vždy konsekvenci a (obvykle) konsekvent oponentova důkazu.

Objasníme tyto skutečnosti ještě na příkladě. V úryvku, který jsme uvedli na s. 25–27, se obrana pomocí distinkce ve středním termínu náhodou nevyskytuje, zvolíme si proto opět příklad jiný. Předpokládejme, že by oponent zkonstruoval v průběhu nějaké disputace takovýto důkaz:

To, co logika usměřňuje k dosažení pravdy, je předmětem logiky.

*Atqui* úkony rozumu jsou tím, co logika usměřňuje k dosažení pravdy.

*Ergo* úkony rozumu jsou předmětem logiky.

Defendent by mohl poukázat na víceznačnost středního termínu, provést v něm distinkci a odmítnout pak celý důkaz takto: To, co logika usměřňuje k dosažení pravdy, je předmětem logiky. *Distingo majorem*: To, co logika usměřňuje bezprostředně k dosažení pravdy, je předmětem logiky, concedo majorem. To, co logika usměřňuje zprostředkovaně k dosažení pravdy, je předmětem logiky, nebo majorem. *Contradistinguo minorem*: Úkony rozumu jsou tím, co logika usměřňuje bezprostředně k dosažení pravdy, nego minorem. Úkony rozumu jsou tím, co logika usměřňuje zprostředkovaně k dosažení pravdy, concedo minorem. *Nego consequentiam et consequens*.

### 3. JAK SE PROVÁDĚL DŮKAZ NEOPRÁVNĚNOSTI VÝTKY DŮKAZU PŘEDCHOZÍMU

V předchozím odstavci jsme popsali hlavní možnosti defendentových námitek proti oponentovu důkazu. Úkolem oponentovým bylo nyní podat podle svých sil důkaz, že výtka učiněná jeho předchozím důkazu byla neoprávněná. Povaha tohoto jeho nového důkazu závisela na povaze výtky, kterou defendent proti onomu předchozím důkazu vznesl, čili na vadě, kterou na něm shledal. Víme již, že tato vada mohla být trojího druhu. Trojího druhu mohl být proto i protidůkaz oponentův. Probereme nyní opět postupně tyto tři eventuality.

a) Popřel-li defendent konsekvenci důkazu, bylo třeba, aby oponent ukázal její správnost. U úplného syllogismu se tak dalo zpravidla tím, že udal figuru a modus, podle něhož byl důkaz zkonstruován. Mody druhé, třetí a čtvrté figury byly při tom někdy redukovány podle známých mnemotechnických pomůcek<sup>28</sup> na mody figury první. U modů Baroco a Bocardo (případně i jiných) prováděla se za určitých okolností tzv. *reductio ad absurdum*.<sup>29</sup>

Pakliže oponentův důkaz nebyl úplným syllogismem, nýbrž to bylo enthymema, dokazovala se konsekvence jeho doplněním na syllogismus úplný. V naší ukázce disputace máme doklad takového postupu v odst. 2.

Obtížnější byla situace, měla-li být dokazována konsekvence u důkazu, konstruovaného formou tzv. hypotetického syllogismu, tj. bylo-li v něm užitó úsudkového schématu náležejícího svou povahou do výrokové logiky. V praxi se tak dělo přirozeně velmi často. Vysvětlit tak metodu, kterou byly dokazovány konsekvence v takovém případě, je krajně obtížné, a to proto, že o stupni rozvoje výrokové logiky v scholastice 17. století není dosud nic souvislého známo.<sup>30</sup>

b) Popřel-li defendent pravdivost některé z premis, bylo úkolem oponentovým popřenou premisu dokázat. Učinil to nám již známou technikou důkazu, totiž tak, že udal další dvě premisy, z nichž popřená věta vyplývala. Pokud v následujícím průběhu disputace defendent opět popřel premisu tohoto nového důkazu, byl oponent nucen dokazovat ji podobným způsobem znova, a to vše tak dlouho, až se opětovaným dokazováním dospělo jako k premisám k tzv. principům. Principy, k jejichž definici mimochodem řečeno nepatřila nějaká „intuitivní“ evidence, byly považovány za nedokazatelné. Jak je z tohoto patrnó, dokazovalo se tedy nikoli descendenčně, tj. od axiomů směrem k dokazované větě, nýbrž naopak ascendenčně, od teze zpět k principům, postupným přibíráním vždy dvou a dvou vět. Tato metoda je pro scholastiku 17. století vůbec neobyčejně charakteristická. Descendenční metoda důkazu byla považována za vlastní pouze v geometrii a v oblasti filosofie jí

<sup>28</sup> Srv. J. Greth, *Elementa phil. arist. thom.*, 1946, s. 63.

<sup>29</sup> Srv. např. Bahenstuber, cit. d., *Logica parva*, Dis. III, art. III, § 2.

<sup>30</sup> Srv. pozn. 23. Neñí mi např. jasné, co v tomto úryvku míní Caramuel oním „modem Baraco v první figurě“.

bylo užíváno jen zcela výjimečně.<sup>31</sup> Pokusy o využití geometrické metody důkazu ve filosofii – v 17. století rovněž velmi živé – leží, zdá se mi, mimo hlavní vývojovou linii tehdejší universitní scholastiky.<sup>32</sup>

V naší ukázce provádí oponent důkaz popřené premisy v odst. 7 a 9.

c) Provedl-li defendent v oponentově důkazu významové rozlišení pomocí distinkcí, musel oponent podat důkaz neoprávněnosti tohoto rozlišení. Důkaz této neoprávněnosti, zvaný někdy podle svého účelu též *restauratio argumenti*, byl dvojího druhu, a to podle toho, byl-li defendentovou distinkcí postižen terminus major či minor, anebo byla-li distinkce provedena ve středním termínu.

aa) Týkala-li se distinkce termínu major či minor, pak – jak si vzpomínáme – se musela distinkce vyskytnout i v konsekventu. Situace tedy vypadala prakticky tak, že defendent sice připouštěl konsekvent oponentova důkazu, ale pouze v určitém smyslu, kdežto v jiném jej popíral.

V naší ukázce užívá oponent tohoto obratu v odst. 5.

bb) Týkala-li se distinkce středního termínu, popíral, jak jsme již vysvětlili, defendent zároveň konsekvenci i konsekvent důkazu. V této situaci bylo ovšem snahou oponentovou vrátit svému důkazu konsekvenci (čímž byl zároveň zachráněn i konsekvent) a odstranit ono *quaternio terminorum*. Toho docílil tak, že se pokusil o důkaz premisy major nebo minor právě v tom smyslu, v němž ji defendent popřel.

Tento obrat, v disputacích zřejmě jeden z nejobvyklejších, se v naší ukázce nevyskytuje. Vrátime se proto opět k příkladu uvedenému na s. 25, v němž bylo demonstrováno, jak defendent prováděl v důkazu distinkci ve středním termínu. V tomto našem příkladu mohl podat oponent důkaz neoprávněnosti distinkce (čili restaurovat argument) tak, že podal důkaz major či minor v tom smyslu, v němž ji defendent popíral. Musel tedy buď dokázat větu „to, co logika usměrňuje zprostředkovaně k dosažení pravdy, je předmětem logiky“, anebo větu „úkony rozumu jsou tím, co logika usměrňuje k dosažení pravdy bezprostředně“. Důkaz jedné z této vět podal pak nám již známým způsobem.

<sup>31</sup> Goudin ji užívá ve své učebnici (A. Goudin, *Philosophia...*, 1681), tuším, jen jednou, a to ještě zvlášť podotýká, že při důkazu bude postupovat ne jako filosof, ale jako geometr.

<sup>32</sup> Nejznámější je spjat se jménem B. Spinozy.



Po všech těchto vysvětlivkách je nyní možno vrátit se ke schématu disputatione uvedeném na s. 27 a uvědomit si, jak disputaci probíhala vcelku. To vše je však z onoho schématu patrné lépe, než by tomu bylo z dalšího slovního výkladu; můžeme proto přejít k otázce závěrečné a zmínit se o tom, čím byla disputatione uzavírána.

K ukončení disputatione mohlo dojít tím, že buď defendent neměl oponentově důkazu co vytknout (buď že to neuměl, anebo že v premisách důkazu byly principy), anebo naopak že oponent nedovedl již podat důkaz neoprávněnosti defendentovy výtky. Při „menších“ disputacích (které měly mnohdy povahu zkoušky a šlo v nich méně o samu tezi jako spíše o prokázání přiměřeného stupně dialektické obratnosti) mohlo dojít k jejich ukončení také i vypršením stanovené časové lhůty. Zajímalo by nás zajisté, jak dlouhá tato lhůta byla. Bohužel nás Caramuel – jindy tak podrobný – zanechává v tomto bodu na pochybách. Poznámává jen, že stanovená doba byla zachovávána velice přesně, na universitě v Salamance prý dokonce do té míry, že při prvním úderu hodin oponent ani nedořekl načatý syllogismus. Na některých universitách – jako třeba právě na pražské – následovalo po disputaci kratičké *gratiarum actio*, jakýsi stručný děkovný projev defendentův. Na španělských universitách však toho zvyku prý neznali.<sup>33</sup>

---

## II. ODRAZ MLUVENÉ DISPUTACE V PSANÉM FILOSOFICKÉM PROJEVU

Zmínili jsme se již o tom, že technika mluvené disputatione měla určitý vliv i na psaný filosofický projev. Zbývá nyní tento vliv blíže charakterizovat a doložit.

Disputace dala vznik třem zvláštním literárním útvarům, z nichž první, nejméně důležitý, je přímý, dramatickým způsobem zachycený zápis disputatione, druhým jsou tzv. teze a třetím konečně systematický filosofický výklad podaný disputační metodou.

---

<sup>33</sup> Caramuel, *Metalogica X: Hispanus disputationem non claudit gratiarum actione, quoniam primum campanae pulsus est ultima solutio argumenti; quod ipsum Salmanticae tam severe observatur, ut periodum incompletum relinquat, nec velint post primum horae ictum syllogismus absolvere.*

## A. DRAMATICKÉ ZACHYCENÍ DISPUTACE

Pokud některé disputace vzbudily z toho či onoho důvodu mimořádnější zájem, byly tu a tam zapisovány, a to podle možnosti přesně v té podobě, v níž byly prosloveny. Caramuel sám zachycuje v 20. knize *Metalogiky* tu kratší, tu rozsáhlejší úryvky různých disputací,<sup>34</sup> a to s tím úmyslem, aby na nich demonstroval různé metodické pokyny, jichž je třeba se při disputacích přidržovat. Jeho živé, vtipné a místy dokonce humorné vyprávění nám ještě dnes, po třech staletích, přibližuje velmi intimně jejich atmosféru a má jistě – krom toho, že je půvabnou četbou – i značný kulturně-historický význam. Podobné dramatické zápisy o disputacích mají však v tehdejší filosofické literatuře spíš jen povahu příležitostných zmínek a nelze je rozhodně považovat za nějaký obecně rozšířený dobový žánr (jako je tomu např. v případě antického filosofického dialogu). Protože jejich myšlenkový postup napodobuje co možná nejvěrněji disputaci mluvenou, jak jsme o ní již pojednali, není zde třeba věnovat té věci více, než co bylo právě řečeno.

## B. TEZE A DISPUTAČNÍ FILOSOFICKÁ KOMPENDIA

Opřavdivým literárním druhem oproti předchozímu jsou však již takzvané teze. O jejich funkci jsme se již zmiňovali: ve své základní podobě to byl tištěný seznam vět (říkávalo se jim *theses*, *conclusiones*, *propositiones*, *assertiones* aj.), které měly být při určité disputaci probírány. Caramuel rozlišuje teze jednak podle námětu (*liberales*, *mathematicae*, *philosophicae*, *theologicae*), jednak podle filosofického směru „školy“, v jejímž duchu byly koncipovány (např. skotistické, tomistické, augustiniánské apod.). Teze, jejichž rozsah se pohyboval od několika listů až k objemným dílům povahy jakýchsi kompendií, se skládaly zásadně z těchto částí:

1. Z titulního listu, na němž byly teze charakterizovány podle právě uvedených kritérií a na němž bylo dále uvedeno jméno defidenta, praesesa (jehož je třeba považovat za jejich vlastního autora), pak místo a doba, kdy budou teze hájeny.<sup>35</sup>

2. Z dedikačního listu, jehož obsahem bylo věnování tezí buď Bohu, či některému světci, zhusta však i některé vynikající osobě

<sup>34</sup> Srv. pozn. 23.

<sup>35</sup> Pokud jde o den, kdy měla být disputace konána, nebýval na tezích vytištěn, nýbrž v textu bylo vynecháno volné místo, kam bylo tento údaj třeba doplnit rukou.

duchovní či světské (často se vyskytující věnování žijícím osobnostem považuje však Caramuel za krajně nevhodné).<sup>36</sup> Autorem dedikace byl vždy defendent, praeses prý jen ve zcela výjimečných případech.

Latina těchto dedikačních listů bývá vzosná, její architektura klasicky rozčleněná, avšak plná vzruchu, antitezí a patosu mnohdy nadneseného. V celku tato velkolepá, barokní rétorika kontrastuje vždy nápadně s jazykově velmi střízlivým textem ostatním.

Bližší obsah tezí býval ovšem rozmanitý, což – jak poznamenává Caramuel sarkasticky – je dobře známo těm, kdo tyto dedikační listy, nemají-li při bolestech hlavy myšlenky na nic vážnějšího, čítají.<sup>37</sup>

3. Třetí, a to podstatnou částí byl výčet samotných tezí. Na španělských univerzitách nebylo prý zvykem připojovat k tomuto výčtu žádné další vysvětlivky. U nás, ve střední Evropě, bývalo však obvyklé připojovat někdy ke každé tezi určité výklady.<sup>38</sup> Tyto výklady se mohly maximálně skládat z těchto částí: a) Z definic termínů, které se v tezích vyskytly. b) Z důkazů tezí „z rozumu“. c) Z takzvaných důkazů z autority. d) Z námitek, jichž se bylo lze proti tezi nadít. e) Z odpovědí na tyto námítky.

Důkazy teze „z rozumu“ (bod b) imitovaly v jádře postup, jímž dokazoval při mluvené disputaci větu, která byla vůči tezi ve vztahu kontradikce nebo kontrárnosti, oponent. Takzvaný důkaz z autority (bod c) bychom dnešní terminologií charakterizovali spíš jako bibliografickou poznámku. Autor tezí v této poznámce v chronologickém sledu shrnoval, co kdo o problematice, která se teze týkala, napsal. Uváděna byla mínění pro i proti. Ze starších autorů byli citováni většinou jen uznávaní velikáni, pokud však šlo o spisovatele soudobé, bývala uváděna i jména, jež jsou nám dnes již málo známá.

<sup>36</sup> V *Metalogice* X, s. 42 uvádí Caramuel jako ukázkou nevhodné dedikace Fyzikálně lékařské teze Marka Marci z dubna 1648 věnované „božskému“ Ferdinandovi III. (*divo Ferdinando III.*). Caramuel – ač byl sám zároveň chráněncem císařův i osobní přítel Marka Marci – naznačuje jemně, že zacházet tak daleko v účtě k panovníkovi není třeba.

<sup>37</sup> Caramuel v uv. díle, s. 42b: *Quam multa et varia in librorum epistolis Dedicatoris soleamus reperire, sciunt omnes, qui quando dolent capite nec severiora possunt, illas legunt... Hanc ob causam, qui ejusmodi litteras est scripturus, calamo indiget eleganti et subtili, mente sincera, modesta et ab omni adulationis praedeterminatione libera.*

<sup>38</sup> *Metalogica* X, 46b.

Při formulaci námitek (bod d) bylo postupováno stejně jako v bodě b. Při odpovědích na námitky (bod e) byl imitován způsob, jímž při mluvené disputaci reagoval na oponentovy důkazy defident.

Byly-li teze opravdu doplněny všemi typy takovýchto poznámek, není divu, že se jejich rozsah rozrostl z několika listů či útlého sešitku na mnohdy rozsáhlou knihu. Pokud pak takovému rozšíření teze vyčerpávaly po jednotlivých disciplínách postupně celou filosofii, vznikala z nich opravdová filosofická kompendia *sui generis*. Určitá konkrétní dispute, pro kterou byla tato disputační kompendia oficiálně určena, byla pak zřejmě asi jen záminkou k tomu, aby kniha tohoto typu mohla být vydána.

Disputační metodou sestavená filosofická kompendia jsou v 17. století již opravdovým, a to velmi rozšířeným literárním druhem.<sup>39</sup> Charakteristické pro ně je, že v nich je výklad podáván formou obhajoby určitého, a to nepříliš velikého počtu tezí, zachycujících uzlové body té které filosofické disciplíny.

Je zajímavé sledovat, jak tato kompendia, jež jsou zajisté jen vnějším projevem filosofického myšlení určité historické epochy, zpětně na toto myšlení působí a vtiskují mu nesmazatelně svůj ráz. Filosofie ovládaná touto metodou výkladu měla totiž tendenci hloubit v rozsáhlém terénu svých problémů pouze jakoby hluboké a subtilní myšlenkové studně v bodech, jichž se teze tradičně týkaly. Rozsáhlé oblasti zbývající zůstaly při tomto způsobu téměř nedotčeny.<sup>40</sup>

### C. DISPUTAČNÍ TECHNIKA V SYSTEMATICKÉM FILOSOFICKÉM DÍLE

Knižní produkce běžné universitní scholastiky XVII. století je charakterizována tím, že se upouští od výkladu filosofických otázek dosavad obvyklou formou komentářů a přechází se stále ve větší míře k výkladům systematickým.<sup>41</sup> O jednom pro tuto dobu charakteristickém typu takového kompendia jsme se právě zmínili, když jsme mluvili o filosofických tezích. Důležitějším typem takového kompendia bývala však učebnice, již by bylo možno charak-

<sup>39</sup> Z českých filosofických jezuistik 17. století náleží tomuto útvaru většina všech prací, které uvádí F. M. Pelci, *Gelehrte...*, 1786.

<sup>40</sup> Srv. J. Maritain, *Umění a scholastika*, český překl., s. 9.

<sup>41</sup> Srv. P. Geny, *Questions d'enseignement de philosophie scolastique*, 1913.

terizovat podle názvu, který opravdu v mnoha případech nesla, jako filosofický kurs.

Filosofický kurs se liší od oněch obsažným výkladem doprovázených tezí tím, že se v něm látka podává synteticky. Jsou sice i v kursech závažná tvrzení formulována a v některých případech i nazývána tezemi. Teze zde však slouží jen k přesné stabilizaci tvrzení, k nimž směřuje výklad. Jsou tedy doplňkem výkladu, a ne východiskem, kolem něž gravituje vše ostatní, jak tomu bylo u typu předchozího.<sup>42</sup> Rozdíl mezi filosofickým kompendiem založeným na tezích a kursem však není ostrý.

Literární styl kursů se z dochované scholastické literatury blíží modernímu způsobu filosofického výkladu nejvíce, avšak i na něj měla technika mluvené disputace velmi závažný vliv. Projevoval se tím, že autoři dokazovali svá tvrzení oním již známým ascendenčním postupem důkazu (tj. postupem od dokazované věty zpět k principům) a že si krom toho formulovali proti vlastním tvrzením námitky, na které si zároveň odpovídali. Vše to se dalo totiž zhruba tou formou, s níž jsme se seznámili při disputaci mluvené.

Čtenba některých takových kursů má však někdy ještě zvláštní, zcela specifickou obtíž. Mnozí autoři totiž ve snaze, aby uchránili své důkazy všech možných distinkcí, formulovali své věty velmi precizně.<sup>43</sup> Výsledek však neodpovídal jejich záměru: Dospělo se k jazykovým útvarům nepřehledným a obtížně srozumitelným mnohdy již současníkům.<sup>44</sup> To bylo ovšem pocítováno jako nepříjemný nedostatek již samotnými stoupenci tehdejší scholastiky.

<sup>42</sup> Jako literární útvar projevil barokní filosofický kurs kromobyčejnou životaschopnost. Po přechodném úpadku scholastiky v 18. a první polovině 19. století probudil se v souvislosti s novotomistickým hnutím opět k životu; běžná příručka scholastické filosofie z doby přelomu 19. a 20. století je svou literární formou stále ještě onen starý filosofický kurs. Teprve po 2. světové válce dochází k určitému úpadku (ne však zániku) této literární formy.

<sup>43</sup> Známý jsou tím zejména např. Arriagovy *Disputationes theologicae*, Antverpiae 1643–1655. Srv. Cornely, „R. Arriaga“, in: *W. und W. Kirchenlexikon*.

<sup>44</sup> Zajímavý doklad o tom je u J. Bruckera (*Historia critica philosophiae*, 1743, Tom. IV, pars I, p. 139). Brucker vypráví, že jakýsi Petr Villemandy napsal knihu, ve které napadl Rodriga Arriaga a obvinil ho ze skepticismu. Arriagy se však ujal skutečný skeptik, slavný Petr Bayle (1647–1706), a uvedl věc na správnou míru. Rodrigo Arriaga – dodává k tomu Brucker – si totiž po způsobu scholastiků navrhl proti svým vlastním tezím takové množství přesvědčivých námitek, že není divu, že nešťastnému Villemandovi uniklo v celém tom bludišti vlastní Arriagovo řešení, které se v něm ztrácí jako jehla v kupce sena.

Protože tato obtíž konec konců souvisela s užíváním přirozeného, relativně jen málo adaptovaného jazyka (jakým je tehdejší filosofická latina), nepřekvapuje příliš Caramelův pokus o konstrukci umělého vědeckého jazyka, jímž bylo lze, podle nadějí jeho tvůrce, řešit exaktněji některé obtížnější a po staletí bez definitivního výsledku diskutované filosofické problémy (např. otázku principu individuace, distinkce mezi esencí a existencí aj.) Mluvit do nekonečna o otázkách, které nelze rozřešit, což dnes mnozí považují div ne přímo za definici filosofie, bylo totiž ještě v 17. století považováno jako skandál. Caramelův pokus o umělý jazyk<sup>45</sup> nevzbudil však žádoucí ohlas a upadl do zapomenutí.

Vraťme se však k našemu tématu a připojme k němu ještě několik poznámek.

Kromě znalosti pravidel disputace vyžaduje četba filosofických kursů ještě i znalost určitého počtu v nich užívaných zkratek. Tyto zkratky nepůsobí většinou obtíže: jsou to zkrácené názvy logických termínů (např. maj. – major, ant. – antecedens apod.) a dále zkratky jednoduchých stereotypních vět, jichž se užívalo při orální disputaci. Nejběžnější z nich jsme již in extenso uvedli, když jsme jednali o ní.

Na závěr tu nyní uvedeme ukázkou filosofického výkladu podávaného disputační metodou. Uryvek pochází z citované již knihy Babenstuberovy, z kapitoly nazvané „Zda týž výrok může být zároveň nebo alespoň postupně pravdivý a nepravdivý“.<sup>46</sup>

*Dico primo. Eadem numero propositio non potest simul esse vera et falsa. Ratio est: quia propositio vera vel falsa dicitur ab eo, quod res est vel non est: sive ex eo, quod res sit, sicut cognoscitur esse, vel non sit, sicut cognoscitur esse. Ergo sicut repugnant rem simul esse et non esse, ita etiam repugnant eundem actum simul esse verum et falsum.*

Tvrdím za prvé: Numericky týž výrok nemůže být zároveň pravdivý a nepravdivý. Důvod: protože se o výroku říká, že je pravdivý nebo nepravdivý v souvislosti s tím, že (určitá) věc je nebo není. Říká se to o něm pak, buď že ta věc je tak, jak se o ní poznává, že je, anebo že není tak, jak se poznává, že je. Tudíž tak jako si odporuje, aby táž věc zároveň byla i nebyla, tak si také odporuje, aby týž úkon byl zároveň pravdivý a nepravdivý.

<sup>45</sup> Systém mluvných umělého filosofického jazyka a ukázky jeho užití při řešení některých sporných filosofických problémů jsou obsaženy v předsmrtné knize Caramuelově *Leptotatos* (Viglevani 1681).

<sup>46</sup> L. Babenstuber, cit. d., *Logica Magna*, p. 297 sq.

*Obicies. Dantur aliquae propositiones, quas vocant insolubiles, quales sunt illae, quae in se ipsas reflectuntur et sibimet ipsis obiciuntur idque vel immediate, ut, si dicam: Haec mea propositio est falsa: vel meditate: ut si Petrus dicat Paulo: tu nunc falsum dices: Paulus vero respondeat: tu verum dixisti. Sed ejusmodi propositiones sunt simul verae et falsae; ergo min. ostenditur. Nam hoc, quod dico, haec mea propositio est falsa, vel supponitur esse propositio vera vel falsa; si vera, tunc utique verum est etiam, quod affirmat: sed affirmat se esse falsam; ergo si vera est, falsa est. Quod si falsa est, etiam falsum est, quod affirmat: sed affirmat se esse falsam; ergo falsum est quod sit falsa et consequenter, si falsa est vera est. Eodem modo, dum Petrus dicit Paulo: Tu jam falsum dices et Paulus respondebit: Tu verum dixisti, si responsio Pauli supponatur vera, debet hoc ipso esse falsa; quia alioquin vera non esset. Si supponatur falsa, debet rursus etiam esse vera: cum enuntiet rem, sicuti est...*

*Omissis plurium solutionibus plane intricatis, respondeo cum aliis, ejusmodi orationes in semet redeuntes et reflexivas nec veras esse nec falsas, eo quod non sunt formaliter et logice propositiones, sed materialiter et grammaticaliter tentum. Ratio est: quia nulla propositio sive iudicium assertivum habet se ipsum pro objecto: sed tales propositiones, quae vocantur insolubiles, habent se ipsas pro objecto; ergo non sunt propositiones. mi. constat. maj. prob. nam actus sive conceptus intellectus est*

Namítneš: Existují určité výroky, říká se jim neřešitelné, které se týkají sebe samých a jsou samy sobě námitkou. To může být bezprostředně, jako řeknu-li „tento můj výrok je nepravdivý“, anebo zprostředkovaně, jako řekl-li by Petr Pavlovi „ty nyní řekneš nepravdu“ a Pavel by odpověděl „máš pravdu“. *Atqui* výroky tohoto typu jsou zároveň pravdivé i nepravdivé. *Ergo. Objasnění premisy minor:* Neboť to, co říkám, totiž „tento můj výrok nepravdivý“, je dle předpokladu výrok pravdivý, nebo (*vel*) nepravdivý. Je-li pravdivý, pak je zajisté pravdivé i to, co tvrdí. Tvrdí však, že je nepravdivý. *Ergo* je-li pravdivý, je nepravdivý. Je-li naopak nepravdivý, je nepravdivé i to, co tvrdí. Tvrdí však, že je nepravdivý. *Ergo* je nepravdivé, že je nepravdivý, a v důsledku toho je-li nepravdivý, je pravdivý. Podobně když Petr říká Pavlovi „ty nyní řekneš nepravdu“ a Pavel odpoví „řekl jsi pravdu“, pak, vyjde-li se z předpokladu, že Pavlova odpověď je pravdivá, musí být *eo ipso* nepravdivá, protože jinak by nebyla pravdivá. Předpokládá-li se, že je nepravdivá, musí být zase naopak pravdivá. Vypovídá totiž o věci tak, jak věc je...

Ponechám stranou četná očividně popletená řešení některých autorů a odpovím s jinými, že takovéhle reflexivní a jakoby samy sebe obíhající výroky nejsou ani pravdivé ani nepravdivé, a to proto, že to formálně a logicky vůbec výroky nejsou. Za výroky je lze považovat pouze materiálně a gramaticky. Důvod: protože žádný asertivní výrok či soud nemá sám sebe za předmět. *Atqui* takové výroky, kterým se říká neřešitelné, mají samy sebe za předmět. *Ergo* to nejsou výroky. *Premisa*

*naturalis similitudo sui objecti. Constat autem, nihil esse posse similitudinem sui ipsius; cum ejusdem ad se ipsum non sit similitudo, sed identitas: ergo nullus actus intellectus, adeoque nulla propositio potest se ipsam habere pro objecto.*

*Dices. Hae tales propositiones constant subjecto, praedicato et copula: opponuntur inter se contradictorie etc. ergo sunt propositiones formaliter et Logice. Respondeo dist. ant. constant subjecto predicato et copula etc. materialiter seu Grammaticaliter, conc. formaliter et Logice neg. ant. et conseq. Licet enim videantur habere veram rationem propositionis, re ipsa tamen non habent, sed aliud nihil sunt, quam materialis et nugatoria quaedam combinatio terminorum in modum propositionis.*

*minor nevyžaduje objasnění. Důkaz premisy major: Úkon rozumu je něco, co je přirozeně podobné svému předmětu. Je pak zřejmé, že nic nemůže být podobné sobě samému: táž věc sama sobě není podobná, nýbrž je sama se sebou identická. Ergo žádný úkon rozumu, a tudíž ani žádný výrok nemůže mít za předmět sebe sama.*

Řekneš. Ony neřešitelné výroky jsou složeny ze subjektu, predikátu a spony; mohou být kontradiktorně protikladné atd. Ergo jsou to formálně a logicky výroky. *Odpovím tak, že provedu distinkci v antecedentu:* Jsou složeny ze subjektu, predikátu a spony atd. materiálně čili grammaticky, připouštím, formálně a logicky popírám antecedent a konsekveni. Třebaže se totiž zdá, že jim přísluší objektivní pojem výroku, ve skutečnosti tomu tak není; jsou jen materiální a kratochvilnou kombinací termínů na způsob výroku.

---

### III. ZÁVĚREČNÉ POZNÁMKY

Náš námět je v podstatě vyčerpán. Několik závěrečných poznámek o vnitřní hodnotě disputací bude snad vhodným epilogem naší stati.

Pokud uvažujeme o disputaci jako o určitém prostředku pedagogickém, pak se zdá svědčit v její prospěch již sama délka doby, po kterou se jí na universitách při výuce filosofie užívalo. Metoda, která odolala náporům tolika století mohla mít asi těžko hodnotu jen zcela zdánlivou.

Není jisté důvodu pochybovat o tom, že disputace bystrily úsudek, že učily slovní pohotovosti a korektnosti ve vyjadřování. Tím, že byly veřejné, rozněcovaly jistě zdravou ctižádost žáků i učitelů a nutily je tak k co nejhlubšímu proniknutí probírané látky. Polemický zápal podněcoval pak již sám svou povahou k maximálnímu vypětí duševní energie. Tato energie se však nemohla rozptýlit do neurčita, koncentrovala se naopak pouze v námětu disputace, od něhož nebylo možno bez porušení pravidel odbočit. V samotném



průběhu disputace, v onom rychlém střídání argumentů, odpovědí, distinkcí, negací atd., muselo být jistě něco strhujícího, ne-li přímo fascinujícího, cosi, co připomínalo souboj či turnaj a co zajišťovalo disputacím značný zájem jak jejich aktivních účastníků, tak i posluchačů. Krom toho všeho umožňovaly disputace nejtěsnější kontakt učitele a žáka: vytvářely podmínky, v nichž se jejich myšlenky – obrazně řečeno – téměř ohmatávaly.

Plné soustředění na cizí myšlenku, jež bylo podmínkou úspěchu v disputaci, pečlivost, s níž bylo třeba vniknout do všech jejích záhybů, důkladnost, s kterou bylo třeba tuto cizí myšlenku ustavičně kontrolovat s myšlenkovým postupem vlastním – to vše jsou momenty, jejichž význam však zřetele pouze pedagogické již přesahuje.

G. W. Leibniz dokumentuje tuto skutečnost charakteristickou historikou, kterou vypráví v dopisu Gabrielu Wagnerovi. Píše:

„Učinil jsem kdysi v průběhu matematické diskuse, kterou jsem měl s jedním velmi učeným člověkem, tuto zkušenost. Oba jsme hledali pravdu a dopisy, které jsme si vyměňovali, byly oboustranně velmi zdvořilé. Přesto jsme si v nich jeden na druhého stěžovali, že – nepochybně bezděky – vzájemně překrucujeme smysl svých slov. Navrhl jsem tedy užít sylogistické formy a můj protivník s tím souhlasil. Dospěli jsme až k dvanáctému prosyllogismu: od toho okamžiku všechny obtíže zmizely. Začali jsme vzájemně rozumět, a to k velkému obapolnému prospěchu. Jsem přesvědčen, že kdyby se to dělalo častěji, kdybychom si vzájemně posílali sylogismy a prosylogismy s odpověďmi *in forma*, mohlo by se tím velmi často dojít v nejdůležitějších vědeckých otázkách k jádru věci a odstranilo by se tím mnoho klamných představ. Samotnou povahou tohoto postupu by se učinila přítrž opakování, přehánění, odchylování se od námětu, byl by konec neúplných výkladů, zámlkám, bezděčným i záměrným myšlenkovým skokům, chaosu v postupu a ovšem i nepřijemným dojmům, které to vše pak v člověku zanechává.“<sup>47</sup>

Při jiné příležitosti<sup>48</sup> ovšem Leibniz školské disputaci vytýká, že se přídržuje pravidel, která plynou ze znalosti poměrně malého výseku formální logiky a že je její praxe velmi znesnadněna nadužíváním distinkcí. Tyto výtky směřují však spíše proti tehdejšímu

<sup>47</sup> *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, hrsg. von C. J. Gerhardt, t. VII, s. 522. Dle tohoto textu je pořízen i náš překlad.

<sup>48</sup> G. W. Leibniz, *Nové úvahy o lidské soudnosti*, Praha 1982, kn. 4, kap. 17, § 4.

stavu formálně logických výzkumů než proti disputaci jako takové. Sama o sobě vedla dispute jistě k upřesnění filosofického jazyka, i když ovšem, jak právě Leibniz upozorňuje, měla tato tendence své hranice.

Filosofické otázky jsou samy o sobě příliš obtížné, než bychom si je mohli dovolit zatěžovat ještě obtížemi jazykovými a jakoukoli domnělou hlubokomyslností. Uvážíme-li, jak jsou tyto otázky při vši své obtížnosti důležité a jak velice osobně se každého z nás dotýká řešení, k němuž se v nich dospěje, pak jistě vřele oceníme každou snahu o vyjasnění jazyka, jímž o nich pojednáváme. Tyto snahy se, jak známo, neprosazují bez obtíží a působí proti nim i tendence opačné. Nebude jistě nejmenší chválou disputační metody, přiřadíme-li ji k onomu myšlenkovému proudu, usilujícímu o pojmově naprosto jasné uchopení skutečnosti kolem nás, k onomu proudu čiré racionality, v němž tkví svými kořeny pravá velikost naší civilizace.

Disputace bývala, jak si vzpomínáme, kdysi na universitách sice hlavním, nikoli však jediným vyučovacím prostředkem. Druhým bylo *scriptio*, tj. zápis akademické přednášky podle diktátu. Když v 17. století již knihtisk naprosto zevšedněl a studentům se dostávaly do rukou stále častěji tištěné filosofické kursy, zdálo se mnohým, že přednášky z universit zcela vymizí a zůstanou jen dispute. „Nepíši svou knihu pro nic jiného,“ ujišťuje například Goudin v předmluvě ke své učebnici filosofie, „než abych učinil zbytečným ono zdlouhavé zapisování přednášek, z něhož plyne tak málo užitku.“<sup>49</sup>

Ve skutečnosti, vzdor všem prognózám, se vývoj ubíral docela jinou cestou. Nikoli *scriptio*, diktování a zapisování, nýbrž právě *disputatio* je tím, co koncem 18. století pozvolna mizí z filosofických poslucháren. A naopak *scriptio*, nabývající dnešní podoby souvislé filosofické přednášky, zaujímá ve vyučovacím procesu postavení dominantní.

Otázka, jak dalece se to stalo právem, nepatří již k našemu námětu. Nezajímavá však jistě není.

<sup>49</sup> A. Goudin, *Philosophia...*, 1. vydání 1671.

## OPOŽDĚNÝ NEKROLOG

O sepsání krátké vzpomínky na prof. dr. J. Beneše mě požádal někdy roku 1970 dr. Josef Zvěřina, tehdy šéfredaktor revue *Via*. Rád jsem jeho prosbě vyhověl, mezi jiným i proto, že jsem zesnulého od dětství znal – rodina Benešových bydlela totiž v téže ulici jako moji rodiče a prarodiče a mezi rodinami existovaly ne-li přímo přátelské, tedy jistě velmi srdečné sousedské vztahy. Když článek v uvedeném časopisu vyšel, netušil jsem věru, že se o zhruba o třicet let později stane tehdy nemyslitelné, že se totiž stanu Benešovým nástupcem v témže učitelském úřadě, který on kdysi tak důstojně zastával.

Tiše, téměř bez povšimnutí širších kruhů naší kulturní veřejnosti odešel od nás navždy před více než šesti lety první ordinarius pro obor křesťanské filosofie na theologické fakultě Karlovy univerzity, prof. Jaroslav Beneš (1892–1964). Náš národ v něm ztratil významného představitele české tomistické filosofie v období mezi oběma válkami, stovky kněží pak učitele, jenž – jistě nic netuše – připravoval tuto generaci v dobách poměrného klidu na těžkou zkoušku, kterou mělo české katolictví v této zemi záhy poté podstoupit.

Prof. Beneš pocházel z prostředí pro naše poměry netypického, totiž ze zámožné, výrazně katolicky smýšlející měšťanské pražské rodiny. Po gymnaziálních studiích – jeho učitelem zde byl zasloužilý český filosof G. Zába – se rozhodl pro studium theologie. Věnoval se mu v Římě, kde byl chovancem tehdejší České koleje. Vysvěcen byl za války roku 1918 a působil pak krátce v duchovní správě. Po válce se stal asistentem theologické fakulty Karlovy

univerzity, odjel však záhy prohloubit své filosofické znalosti na Gregoriánskou univerzitu v Římě. Po návratu se v Praze habilitoval pro obor křesťanské filosofie na theologické fakultě, s níž byl od nynějška jeho život natrvalo spjat. Zastával dvakrát čestnou funkci jejího děkana: bylo to v letech 1936/37 a pak ještě po válce roku 1947/48. Krátce poté odešel na odpočinek.

Jak svědčí jeho spisy, byl prof. Beneš stoupencem tradičního tomismu. Jeden z jeho z prvních spisů, *Valor possibilium apud S. Thomam, Henricum Gandavensem, B. Jacobum de Viterbio* (1927), vzbudil svého času zaslouženou pozornost odborných kruhů v zahraničí. Práce bývá dnes sice již jen zřídka citována, byla totiž v roce 1938 překonána rozsáhlou monografií Gilsonova žáka, Jeana Pauluse, o Jindřichu z Gentu.<sup>1</sup> Paulus sám si však Benešovy práce velmi vážil a charakterizoval ji ve své knize jako jednu z nejsolidnějších prací, které byly k tomuto námětu ve starším období napsány.

Ať z důvodů jakýchkoli, nezůstal prof. Beneš dějinám evropské scholastiky natrvalo věren a věnoval později všechny své síly formování tradice tomismu domácího. Kromě prací zaměřených popularizačního, jako je například *Rozumem ke zdroji pravdy* (1939) a *Duch a hmota v theorii poznání* (1946), obohatil prof. Beneš českou filosofickou literaturu i důkladnými studiemi odbornými, jako je například *Freudova psychoanalýza a poměr křesťanské filosofie k ní* (1929) a *René Descartes či Tomáš Akvinský* (1935). Zejména tento posledně jmenovaný spis překračuje svým významem úzký rámec českého tomismu a řadí se k významným českým filosofickým knihám z období mezi oběma válkami. I dnešní čtenář si přečte toto původní, jasně napsané dílo s prospěchem a ocení je i ten, kdo dnes bere do rukou nedávno vydaný český překlad *Karteziánských meditací Husserlových*.

Je zásluhou prof. Beneše, že zdárně přispěl k vytvoření přirozené znějící české scholastické terminologie. Čeština prof. Beneše je – jak známo – průzračná a čistá, právě tak ostatně jako jeho myšlení. Nejvyšší ctizádostí zesnulého byla naprostá srozumitelnost. Jakékoli domnělé „hlubokosti“ se úporně vyhýbal. Byl prodchnut přesvědčením, že filosofické problémy jsou samy o sobě příliš obtížné, než abychom si mohli dovolit zamlžovat je ještě nějakými svévolnými nejasnostmi jazykovými.

<sup>1</sup> Jean Paulus, *Henri de Gand*, préface de M. E. Gilson, Paris 1938.

Ti, kdo znali prof. Beneše osobně, měli nejednou dojem, že tyto zásady jsou u něho něčím víc než jen z vnějšku vštípenou filosofickou technikou. Zdálo se, že jsou výrazem celé jeho nekomplikované, veskrze celistvé osobnosti. Byl člověkem přirozeně prostým, jednoduchým v hlubokém a krásném toho slova smyslu. Bojovnost, s níž v duchu doby, v níž žil, potíral bludné nauky „otce moderního subjektivismu“ (Descartesa), kontrastovala nápadně s tichostí a mírností jeho povahy. Náležel k oněm řídce se vyskytujícím lidem, kteří nemají nepřátel.

Jako kněz vynikal hlubokou věrností Církvi a neochvějnou oddaností stolci Petrovu. Obyvatelé Vinohrad, kde prof. Beneš po celý život, až do sklonku svých dnů, žil, pamatují ještě dnes na vysokého, vždy po kněžsku oděného starce, mířícího denně ranním šerem k chrámu Nejsvětějšího Srdce. A ti z nich, kdo měli příležitost účastnit se zde u vedlejšího oltáře některé z jeho předlouhých, osamělých mší, kdo byli svědky, jak se po proměnění latinský šepot celebranta chvílemi přerušoval a prof. Beneš po dlouhé minuty v oddaném soustředění upíral zrak na konsekrovanou hostii, nikdy nezapomenou na horoucí lásku, kterou ten starý muž choval k Nejsvětější svátosti oltářní.

Je to láska, kterou si jedinou ze všech věcí, které mu patřily na zemi, odnesl beze vší pochyby i za hrob.



## ZA ROBERTEM KALIVODOU

(† 6. 12. 1989)

Tato vzpomínka na mého školitele dr. Roberta Kalivodu, Dr.Sc., kdysi vedoucího vědeckého pracovníka Filosofického ústavu ČSAV, byla zveřejněna v časopisu *Studia Comeniana et historica* (21, 1991, č. 43, s. 99–100).

V průběhu dramatických událostí z konce roku 1989 odešel z našeho středu filosof a historik dr. Robert Kalivoda, Dr.Sc. Byl to vědec význačný, osobnost v každém směru svérázná. Vidím v jeho díle pokus o pokračování v úvahách F. Palackého a T. G. Masaryka, jejichž pojetí českých dějin se zesnulý snažil prohloubit tím, že je reinterpretoval myšlenkovými prostředky marxistické filosofie. Snažili-li se Palacký a Masaryk dodat husitskému hnutí světodějného významu tím, že je chápali jako jeden z prvních projevů evropského ducha svobodomyšlného, respektive humanitního, pokusil se Kalivoda o totéž tím, že husitství pojal jako raně buržoazní revoluci, časově první v řadě evropských revolucí toho typu vůbec. Podobně jako u Palackého a Masaryka byl i podle Kalivody v 15. století slibně započatý vývoj, vysunující Čechy na význačné místo v rodině evropských národů, bělohorskou porážkou a s ní související „refeudalizací“ násilně přerušen. Masarykem hlásaná myšlenka znovunavázání na tento vývoj v českém národním obrození nabyla v Kalivodově konceptu pevnějšího dějinně-filosofického základu, jehož se jí v starším, zejména Masarykově pojetí do té míry nedostávalo.

Přijatelnost Kalivodova výkladu základních otázek českých dějin stojí a padá s marxistickým dějinným konstruktem, do jehož rámce zesnulý českou otázku začlenil. Dnes již asi není mnoho těch, kdo by byli s to tento rámec beze zbytku akceptovat. Názor, že dějiny směřují vlivem rozvoje výrobních sil zákonitě k budoucímu stavu sociální blaženosti v socialismu a komunismu, a že je tedy možno poměřovat hodnotu historických událostí i celých epoch podle toho, jak tento budoucí stav připravují, je dnes na základě minulých zkušeností i ekologických výhledů do budoucnosti značně zpochybněn.

Vše to podle mého názoru však neznamená, že máme Kalivodovo dílo přiřadit k všelijakému filosofickému braku, vzniknuvšímu u nás v padesátých letech i později, a že se o ně dále nemusíme starat. V té souvislosti je si třeba především připomenout, že zesnulý vycházel ne tolik z marxismu-leninismu sovětského typu, nýbrž že navazoval na myšlenky Kurta Konráda a obecně na avantgardní linii levicového českého myšlení meziválečného období, na jehož úrovni se snažil v době všeobecné pokleslosti české kultury vždy udržet. Díky této skutečnosti mělo Kalivodovo dílo po léta inspirující vliv, a to nejen na některé domácí historiky, ale i v zahraničí. Je známo, že zejména v Spolkové republice Německo vzbudila Kalivodova práce – a to v kruzích zcela zřejmě nemarxistických – zájem, jaký zde česká vědecká práce vyvolá jen málokdy. Tento zájem není věcí módní vlny a neopadává. Lze předpokládat, že potrvá i u nás. Je-li totiž správné, co jsem již řekl, že Kalivodova práce vznikla určitým, byť jednostranným, domyšlením Palackého a Masarykova výkladu českých dějin, znamená to, že jsou v základech těchto starších výkladů přítomny myšlenkové motivy, jež nejsou marxismu principiálně cizí. Nemělo by asi smysl přikládat Palackého a Masarykova výkladu jakési kanonické nedotknutelnosti a upírat zároveň hlubší význam pozdějšímu příspěvku Kalivodovu. Právě Kalivodova práce staví díky své koncepční sevřenosti dílo autorových předchůdců do filosofických souvislostí, v nichž bude asi v budoucnu nejplodnější se jimi zabývat.

Osobně jsem zesulého poznal blíže roku 1968, kdy jsem po ukončení dálkového studia nastoupil do tehdejšího Filosofického ústavu ČSAV jako aspirant právě k němu. Aspirant by měl být spojencem a podle možnosti i pokračovatelem v díle svého školitele, náš vzájemný vztah byl však od počátku jiný. Moje vlastní ideové zaměření bylo v době našeho setkání již dávno ustáleno studiem scholastické filosofie, a tak se záhy ukázalo, že jsme místo spojenců



vlastně naprostými antipody. Přes někdy nemilé spory, k nimž v důsledku toho mezi námi občas docházelo, choval se ke mně můj školitel kavalírsky. S úsměvem, ale vděčně vzpomínám, jak mě odměnil slušnou známkou při zkoušce, v jejímž průběhu mezi námi došlo k názorovému střetu intenzity vskutku neobvyklé. V době, kdy můj školitel začal vlivem svého vždy zcela nepokrytě projevovaného názoru na invazi „spojeneckých“ vojsk ztráct politicky půdu pod nohama, snažil jsem se chovat k němu loajálně. Myslím, že mu to nebylo nevhod, i když zevně zůstával náš vztah chladný. Teprve v letech, kdy nás normalizační vlna smetla oba „na tutéž stranu barikády“, jsme se – pokud to bylo při různosti názorů i povah možné – poněkud sblížili. Několikrát jsem svého, tehdy již nemocného školitele navštívil v bytě, kde jsme si v uklidňující přítomnosti jeho choti vlastně poprvé v životě klidně a upřímně pohovořili. Dr. Kalivoda trpěl velice naší kolektivní i svou osobní politickou „prohrou“ (jak to nazýval) a jednou, když jsem ho zastihl doma v náladě zvlášť sklíčené, zalitoval, že v situaci, která se mu v tom okamžiku jevila jako beznadějná, není s to najít útěchu ve víře. Vyprávěl jsem mu při té příležitosti mimo jiné, i jak jsem jako gymnazista putoval před dávnými lety na svatoprokopskou Sázavu a jak mě ta pouť navždy sblížila s dávnými kořeny českého křesťanství. Naslouchal – on, který mě jinak jen zřídka pustil ke slovu – nezvykle tiše a pozorně, a po letech, když jsem již sám na své vyprávění zapomněl, mi můj sázavský prožitek jako věc prý „důležitou“ připomínal.

Nezpomínám si již, kdy jsem viděl dr. Kalivodu naposledy, vím jen, že mi při posledních nahodilých setkáních vícekrát důrazně opakoval, že „patříme k sobě“. Snad si vykládám jeho slova správně v tom smyslu, že jsme k sobě patřili tak, jako k sobě patří obě duchovní tradice, v jejichž „potýkání“ bývá spatřován charakteristický ráz našeho národního osudu. V tom smyslu – a ve chvíli smrti cizí i té vlastní vidí se to snad jasněji – jsme si stáli se zesnulým dr. Robertem Kalivodou přes všechny hluboké a nikdy nepřekonané rozdíly přece jen blízko. Jak to říká básník?

Snad vidíš z dálky, co ti blízkost skrývá,  
Přes Acheron snad jasněji se patří.  
Devátá vlna vše, co bylo, smývá.  
Odcizí život, ale smrt nás sbratří.



Následující text je úryvkem za stati „Wyclif und Böhmen“ zveřejněné ve dvojsvazkovém díle poskytující přehled o stavu bádání v různých oblastech historiografie středověké filosofie (*Contemporary Philosophy: A New Survey. Philosophy and Science in the Middle Ages*, eds. G. Floistad, R. Kilbansky, Dordrecht-Boston-London, Kluwer Academic Publisher 1990, s. 521–532). Pozvání k účasti na tomto díle s určením námětu příspěvku jsem obdržel kolem poloviny sedmdesátých let (měl jsem ještě možnost poradit se o obsahu s prof. Patočkou, srv. Jan Patočka, *Korespondence s koleniologií II*, eds. V. Schifferová, I. Chvatík, Praha 2011, s. 217), sborník však byl zveřejněn z neznámých mi důvodů až asi o patnáct let později. Recenzentem mého příspěvku byl známý německý historik F. Seibt, jenž můj text doplnil o odstavec charakterizující jeho vlastní stanovisko k probírané problematice. Tento odstavec je níže vytištěn pro odlišení od mého textu ležatým písmem. Jako základní informace o problematice a přehled po literatuře je můj příspěvek dnes ovšem zastaralý. Zveřejňuji-li z něj zde úryvek týkající se prací mého školitele Roberta Kalivody, činím tak, protože poskytuje krátký přehled Kalivodova pojetí námětu (takový přehled by asi ani dnes nebylo možno napsat jinak) a protože je v něm krom toho naznačeno i moje kritické stanovisko. Po té stránce text doplňuje předchozí vzpomínku „Za Robertem Kalivodou“.

Poměrně klidný vývoj české středověké společnosti v Čechách byl na počátku 15. století přerušen bouřlivým, více než dvě desetiletí trvajícím obdobím, který bývá současnou historiografií

charakterizováno jako „husitská revoluce“ (srv. např. F. M. Bartoš<sup>1</sup>, H. Kaminski<sup>2</sup>, F. Seibt<sup>3</sup>, F. Šmahel<sup>4</sup>).

Starší historiografie hledala myšlenkové zdroje husitského hnutí v domácí reformní tradici 14. století. F. Palacký a jeho následovníci interpretovali husitství se střídavým důrazem jako hnutí náboženské, národní a demokratické. V roce 1884 zjistil J. Loserth závislost Jana Husa na Johnu Wyclifovi. Později bylo prokázáno, že Husova závislost na Wyclifovi není pouhou pasivní recepcí a že na revoluční hnutí působilo také silně lidové kacírství. Význam wyclifismu jako jednoho z nejdůležitějších zdrojů revoluce je však dnes všeobecně přijímán jako nepochybný.

Nová stanoviska v otázce recepcce Wyclifova myšlenkového odkazu zaujala v době po druhé světové válce s jejím důrazem na hospodářsko-sociální souvislosti marxistická historiografie. Necháme-li stranou některé méně významné rozdíly mezi jednotlivými badateli (F. Graus<sup>5</sup>, J. Macek<sup>6</sup>), lze konstatovat, že byla husitská revoluce pochopena jako výraz krize feudální soustavy a jako první člen v řadě měštanských revolucí 16. a 17. století. K této perspektivě se s odpovídajícími výhradami přiklání, jak se zdá, osobou F. Seibta<sup>7</sup> i dějepisceví nemarxistické. Jedná se o perspektivu, v jejímž rámci se husitské revoluci dostává v rámci evropských sociálně-politických a kulturních dějin nečekaně velkého významu: jeví se jako prvopočátek nové společenské epochy. V souvislosti s tím se vynořují i nové možnosti výkladu a hodnocení díla Wyclifova.

Filosofická analýza husitské ideologie a její hlavní součásti, wyclifismu, je spojena se jménem R. Kalivody<sup>8</sup>. Podle něho vedou ze středověkého myšlenkového světa dvě vzájemně protikladné

<sup>1</sup> F. M. Bartoš, *Husitská revoluce*, I–II, Praha 1965, 1966.

<sup>2</sup> H. Kaminski, *A History of the Hussite Revolution*, Berkeley-Los Angeles 1967.

<sup>3</sup> F. Seibt, *Revolution in Europa*, München 1984.

<sup>4</sup> F. Šmahel, *La révolution Hussite, une anomalie historique*, in: *Essais et conférences du Collège de France*, Paris 1985.

<sup>5</sup> F. Graus, *Dějiny venkovského lidu v době předhusitské* I–II, Praha 1953, 1957. „Několik poznámek ke středověkému učení o společnosti“, in: *Československý časopis historický* 7, 1959, s. 205–231.

<sup>6</sup> J. Macek, *Tábor v husitském revolučním hnutí*, I–II, Praha 1952, 1955.

<sup>7</sup> F. Seibt, *Hussitica. Zur Struktur einer Revolution*, Köln-Graz 1965; „Tábor und die europäischen Revolutionen“, in: *Bohemia Jahrbuch*, 14, 1973, s. 33–42.

<sup>8</sup> R. Kalivoda, *Husitská ideologie*, Praha 1961. *Revolution und Ideologie: Der Hussitismus*, Köln-Wien 1976.

a přece spolu související cesty, totiž nominalismus (což se všeobecně uznává), ale vedle toho (a to je originální Kalivodovo upozornění) i wyclifsko-husitský realismus. Význam wyclifismu pro překonání středověkého myšlenkového světa spočívá podle Kalivody v tom, že ve Wyclifově pojetí se boží ideje proměňují „v substanciální základ skutečného světa“, v čemž lze podle tohoto autora spatřovat anticipaci měšťanského panteismu a tím pak i materialismu.

Na Wyclifovu panteizující filosofii navázalo podle Kalivody husitské myšlení, jež se – v souvislosti s třídní rozrůzněností husitské společnosti – rozdělilo na dva relativně samostatné myšlenkové směry, totiž na umírněný měšťanský směr a na radikální selsko-plebejské husitství. Nejvýznamnějším představitelem umírněně měšťanského směru byl podle Kalivody J. Hus. Hus převzal Wyclifovy revoluční principy, ale přizpůsobil je se značnou mírou samostatnosti potřebám českého hnutí. Kalivoda zde má na mysli Husovo pojetí božího zákona, normy, jejíž porušení duchovní nebo světskou vrchností poddané zbavuje povinnosti být takové vrchnosti poslušen, a dále na jeho přesvědčení, že dá-li poddanému vrchnost příkaz k morálně indiferentnímu činu, má poddaný na základně vlastní rozumové úvahy rozhodnout, má-li uposlechnout či nikoli. Tyto myšlenky mají, jak Kalivoda dovozuje, vysloveně revoluční ráz: Husova sociální filosofie relativizuje samy základy feudální soustavy a lze ji považovat za ranou podobu demokratické ideologie. V dalším průběhu revoluce, po Husově smrti, přestává hrát měšťanský směr jednoznačně pokrokovou úlohu. Rezignuje postupně na Wyclifův filosoficko-theologický myšlenkový odkaz a obavy před rostoucím vlivem revoluční levice jej nutí hledat kompromis s feudálními mocnostmi.

Skutečným dědicem wyclifského radikalismu se v důsledku toho podle Kalivody stává selsko-plebejské husitství, na jehož ideologii působí ve větší míře vlivy předhusitského lidového kacířství. V myšlenkovém vývoji této revoluční levice lze rozlišit více vývojových etap. V poslední z nich, v tzv. adamitství, dospěla selsko-plebejská ideologie až k úplnému popření svých náboženských východisek a proměnila se, jak Kalivoda říká, v „naturismus“, ba dokonce úplný ateismus. Revolučním programem směřujícím k sociálnímu osvobození lidových mas vznikla v rámci selsko-plebejského husitství v Evropě první revoluční ideologie, která se důsledně obrátila proti feudalismu a jeho ideologii.

Potud Kalivoda. Jeho konstrukce měla ohlas v ČSSR, v NDR a částečně i u nemarxistických badatelů. Pojetí o raně buržoazním

rázu husitského hnutí odmítli nicméně M. Maleczyńska<sup>9</sup> a A. I. Ozolin<sup>10</sup>. Jiní pochybovali vůbec o únosnosti celého pojmu „feudalismus“. Šmahel<sup>11</sup> konstatoval, že se hypotéza o třídním útisku jako hlavní příčině revoluce nedá na základě pramenů dokázat. *Seibt položil důraz na stavovský ráz husitské revoluce a zastává diferencovaný pojem husitství: rozlišuje přísně mezi vůdčí elitou rekrutovanou z pražských akademických a politicky vzdělaných měšťanských kruhů a mezi egalitářskou argumentací sociálně politických programů levicových intelektuálů. Mluví proto o „sociálně-politicky vzájemně vztazených programech na společné půdě revolučního odporu proti starému řádu“.*

Kalivodův výklad Wyclifovy filosofie a jejího epochálního postavení v rámci celkového vývoje středověkého myšlení vychází z jeho přesvědčení, že husitská revoluce je raně buržoazní, a že tedy tento ráz musí mít i filosofické složky její ideologické „nadstavby“. Běžně rozšířené přesvědčení, podle něhož byla středověká metafyzika rozložena a překonána nominalismem, mu ovšem nestačí, protože Wyclif a jeho pražští stoupenci byli realisté. Rozšiřuje proto tuto populární teorii myšlenkou o dvou cestách překonání středověkého myšlení. Jeho pokus prokázat souvislost mezi Wyclifem a Spinozou spočívá, nicméně, jak se domnívám, na nedorozumění. Jedná se o záměnu intencionální identity mezi božími ideami a věcmi podle nich stvořenými (tedy identitou mezi idea a ideatum) s identitou reálnou (s identitou jedné a téže substance).

Podobně jako u Wyclifa nelze ani u mistrů pražské univerzity tehdejší doby zjistit nějaké stopy panteismu (J. Nechutová<sup>12</sup>, J. Kejř<sup>13</sup>, P. de Vooght<sup>14</sup>, F. Šmahel<sup>15</sup>). U nejlivnějšiho pražského

<sup>9</sup> E. Maleczyńska, *Ruch husycki w Czechach a w Polsce*, Warszawa 1959.

<sup>10</sup> A. I. Ozolin, *Iz istorii husitského divěženía*, Saratov 1962.

<sup>11</sup> F. Šmahel, „La révolution Hussite, une anomalie historique“, in: *Essais et conférences du Collège de France*, Paris 1985.

<sup>12</sup> J. Nechutová, „Místo Mikuláše z Drážďan v raném reformačním myšlení: Příspěvek k výkladu nauky“, in: *Rozpravy ČSAV*, 77, seš. 16, Praha 1966.

<sup>13</sup> J. Kejř, „Universalialia realia sunt heresis seminaria“. Filosofie pražského extrémního realismu ve světle doktrinně-institucionální kritiky, in: *Československý časopis historický* 16, 1968, s. 797–817. J. Kejř, *Mistři pražské univerzity a kněží táborští*, Praha 1981.

<sup>14</sup> P. De Vooght, *Jacobellus de Střibro († 1429): premier théologien du husitisme*, Louvain 1972.

<sup>15</sup> F. Šmahel, „Univerzitní kvestie a polemika Jeronýma Pražského“, in: *Acta Universitatis Carolinae – Historia Universitatis Carolinae Pragensis* 22, 1982, s. 7–41.

theologa, Husova učitele Stanislava ze Znojma, lze naopak pozorovat tendenci neodchylovat se od církevní nauky a korigovat v tom směru případně i Wyclifa.

Pokud jde o Husa, nevěnoval ryze filosofickým otázkám hlubší pozornost (G. A. Benrath<sup>16</sup>, G. Leff<sup>17</sup>). Práce P. de Vooghta o Husovi<sup>18</sup> lze považovat za nepolemické standardní dílo obsahující vedle biografie a objasnění dobových okolností větší počet detailně zaměřených studií. Podle Vooghta se ani metafyzické ani sociálně-politické myšlení Husovo nevymyká tradičnímu myšlenkovému okruhu, a postrádá proto revolučního rázu. Vooghtovu stanovisku nasvědčuje, že Husova revolučně zabarvená vyjádření sociálně-filosofické povahy jsou ojedinělá a myšlenkově málo zpracovaná. Nezdá se však, že by je bylo možno zcela pominout. Práce A. Molnára<sup>19</sup>, F. Šmahela<sup>20</sup> a S. Sousedíka<sup>21</sup> modifikují na tomto základu částečně Vooghtovu tezi. K podobným modifikacím dospívá také J. Kadlec<sup>22</sup>, jenž se zabývá hlavně názory Husových odpůrců. V této souvislosti je také třeba se zmínit o práci E. Wernera<sup>23</sup> týkající se ideologicky podmíněné diferenciaci pojmu církve, na niž lze v rámci husitského myšlení narazit.

Co tu řečeno o Husovi, platí tím spíše o filosofickém přínosu selso-plebejského směru. Nedochoval se o něm žádný pramen.

<sup>16</sup> G. A. Benrath, „Wyclif und Hus“, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 62, 1965, s. 196–216.

<sup>17</sup> G. Leff, „Wyclif and Hus: A Doctrinal Comparison“, in: *Bulletin of John Rylands Library* 50, 1968, s. 387–410.

<sup>18</sup> P. De Vooght, *L'Hérésie de Jean Hus*, 2. vyd., I-II, Louvain 1975.

<sup>19</sup> A. Molnár, „Les réponses de Jean Hus aux quarante-cinq articles“, in: *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 31, 1964, s. 85–95. Týž, „Husovo místo v evropské reformaci“, in: *Československý časopis historický* 14, 1966, s. 1–14.

<sup>20</sup> F. Šmahel, „Universalia realia sunt heresis seminaria. Filosofie pražského extrémního realismu ve světle doktrínálně-institucionální kritiky“, in: *Československý časopis historický* 16, 1968, s. 797–817. Týž, „Hus und Wyclif: ‚Opinio media de universalibus in re‘“, in: *Studie mediawystyczne* 22, 1983, s. 123–130.

<sup>21</sup> S. Sousedík, „Huss et la doctrine eucharistique ‚rémanentiste‘“, in: *Divinitas, Pontificiae Academiae Romanae Commentarii* 21, 1977, s. 383–407.

<sup>22</sup> J. Kadlec, „Johanes Hus in neuem Licht“, in: *Theologisch praktische Quartalschrift* 118, 1970, s. 163–168.

<sup>23</sup> E. Werner, „Der Kirchengriff bei Jan Hus, Jakoubek von Mies, Jan Želivský und den linkem Taboriten“, in: *Sitzungsberichte der Deutschen Akademie der Wissenschaften in Berlin*, Kl. Für Phil. N. 10, Berlin 1970.





Na podzim roku 1992 došlo – nevím, nepamatuji se z čí přesně iniciativy, myslím asi Václava Havla – k shromáždění většího počtu různých politických a intelektuálních osobností v budově tzv. Míčovny na Pražském hradu. Přednášky a diskuse, které se tu konaly, měly přispět k ujasnění státní ideje nově se utvářející České republiky. Účastnil jsem se nevýznamným způsobem rozpravy a vyměnil jsem si při tom názory s rovněž přítomným prof. Václavem Bělohradským. Při odchodu mě oslovil redaktor *Lidových novin* a požádal mě pro svůj list o příspěvek objasňující blíže mé v této diskusi projevené stanovisko. Článek byl zveřejněn v *Lidových novinách* 7. 1. 1993 (a později ještě několikrát jinde). Na tento můj článek reagovali polemicky: J. Opat (LN 19. 1. 1993), K. Hrubý (LN 21. 1. 1993), F. Šamalík (LN 16. 2. 1993). Níže uvedený text je reedicí zmíněného novinového článku. Připojil jsem k němu pouze několik vysvětlujících poznámek pod čarou.

Ve dnech, kdy se rodí nový český stát, krouží naše myšlenky zcela přirozeně kolem otázky po důvodech, pro které má tento stát vůbec být, jaké by mělo být jeho poslání apod. Ať chceme či ne, zabýváme se tedy opět úvahami o české státnosti. A tu vzniká otázka: Jak dalece se můžeme při těchto otázkách opřít o starší řešení problému? Závisí osud našeho nového státu na tom, abychom těmto starším řešením zůstali za všech okolností věrni, anebo se máme ve dnech rozpadu našeho státu zamýšlet nad jejich nedostatky? Odpověď, ke které se přikloníme, závisí zřejmě na tom, jakou hodnotu starším idejím české a československé státnosti přisoudíme.

Připomeňme si v té souvislosti především, že tato pojetí měla v našich dějinách vždy úzkou souvislost s úvahami o tzv. smyslu českých dějin. Tyto úvahy prošly v průběhu našeho novodobého vývoje třemi na sebe navazujícími a spolu úzce souvisejícími podobami. První z těchto podob vidím v díle Františka Palackého. Palacký jako první pojal husitství jako vrchol našich národních dějin. Jeho význam spatřoval se střídavým důrazem v jeho přínosu náboženském, národním a demokratickém. Katolickou tradici, za jejíž nejvýraznější rys považoval zdůraznění principu autority, náš historik z národních dějin nevyučoval, ale přisoudil jí úlohu protikladu stimuluujícího vlastní dějinný klad, který spatřoval v husitství.

Palackého myšlenky převzal a rozvedl T. G. Masaryk; jeho dílo lze považovat za druhou podobu výše uvedeného směru uvažování. To, co bylo u vědecky zdrženlivého Palackého spíše jen naznačeno než výslovně formulováno, to vyzdvihl Masaryk na první místo a pokusil se tento požadavek teoreticky podložit známou tezí o vývojové souvislosti bratrské humanity s českým osvícenstvím a obrozením.

Masarykova koncepce měla ve své původní verzi ráz programu víceméně jen národního, když však došlo v roce 1918 ke vzniku samostatného státu, rozšířil Masaryk svou koncepci na státní ideu. V závěrečné části své *Světové revoluce* Masaryk vysvětluje, že nový, jeho zásluhou vzniklý československý stát může prý obstát, jen nezpronevěříme-li se smyslu našich dějin, tj. husitsky, respektive česko-bratrsky podloženému humanismu a demokracii. Takové pojetí je ve srovnání s Palackého konfesionalně jednostrannější a v této své podobě se stává jakousi československou státní ideologií.

Třetí a pravděpodobně konečné podoby nabyly úvahy o smyslu českých ději v pracích našich marxistických historiků a filosofů. Marxisté jako první chápali a vykládali husitství jako revoluci. Mimořádný význam této revoluce shledávali pak tom, že se jedná o první „raně buržoazní“ revoluci, k níž na evropském kontinentu došlo. V marxistickém pojetí předběhla husitská revoluce jiná podobná sociální hnutí, k nimž jinde, v Anglii, v Nizozemí atd., došlo teprve později. Zasažením do všeobecného rámce historického materialismu neztratila stará Palackého a Masarykova idea nikterak své základní strukturální rysy. České společnosti jako nositelce první buržoazní revoluce zůstalo zachováno zvláštní dějinné poslání, české obrození a česká přítomnost mohly být v tomto rámci – a to ještě přesvědčivěji než dříve – interpretovány jako

pokračování a naplňování dávného, nikdy zcela nepřerušného, jedinečného historického smyslu.

Z těchto tří koncepcí má dnes Palackého pojetí ráz víceméně již jen historický. Pokud jde o marxistické pojetí s jeho myšlenkou, že budování socialistického Československa je naplněním dávného odkazu husitů, to bude dnes asi jen málokdo zastávat. Určitý stupeň aktuálnosti má pouze koncepce Masarykova, a na tu se tu proto musíme podívat poněkud blíže. Nejde mi o vědeckou hodnotu historických základů Masarykova pojetí, nýbrž pouze o otázku jeho fungování jako státní ideje.

Hlavní nedostatek Masarykovy ideje československé státnosti je zřejmý již ze způsobu, jímž tato ideologie vznikla. Palackého a Masarykovo pojetí bylo původně míněno jako program či idea pouze národní. Československý stát byl však útvarem mnohonárodním a skládal se nadto ještě v rámci jednotlivých národností z nábožensky a kulturně dosti odlišných oblastí.

Masarykova státní idea odpovídala do jisté míry mentalitě české, moravsko-slezské prostředí jí bylo nakloněno méně a slovenskému živlu se vysloveně přičila. To bylo způsobeno hlavně konfesionálně jednostranným rázem Masarykova myšlení. Česká katolická tradice přišla, jak jsem již upozornil, poněkud zkrátka již u samotného Palackého. U Masaryka se negativismus toho zaměření velice zesílil. Katolictví je v rámci jeho pojetí smyslu českých dějin a československé státní ideje (obojí je u Masaryka vlastně totéž) logicky domyšleno brzdou v dějinném spění národa, je to společenský jev, jehož existence je – když se věci domyslí – v rozporu s nejvlastnějším smyslem československého státu. Vrcholu dosahuje tato konfesionální předpojatost ovšem v interpretaci marxistické, v níž je katolicismus pojat již výslovně (a v politické praxi zcela nekompromisně) jako ideologie třídního nepřítel. Konfesionální jednostrannost starší československé státní ideje měla neblahý vliv na jednotu našeho státu. A není divu. Pro Slovensko s jeho kdysi masivním lidovým katolicismem byla tato idea, jak jsem již řekl, nepřijatelná a různé pokusy o její administrativní prosazování, k nimž zcela nesporně docházelo, vyvolaly záhy po vzniku československého státu hrozivé trhliny v srdečných do té doby slovensko-českých vztazích. Slováci si nedávno vydali Hlinkovy *Zápisky z Mirova* vzniklé roku 1919. Knížka stojí za přečtení. V těchto ve vězení vzniklých dopisech a statích můžeme vidět zcela bezprostředně počátky procesu slovensko-českého odcizování a vidíme zde také jasně, jaké ideové příčiny měla věc v pozadí.

V prostředí historických zemí nalezla ovšem po roce 1918 Masarykova idea československé státnosti lépe připravenou půdu a našla zde skutečně značný počet oddaných a čestných stoupenců. Jaké reakce však vyvolala u tehdy stále výrazné katolické početní většiny obyvatelstva? Menší část této většiny přivedla k zaujetí militantního stanoviska, které určitému počtu nadaných a činorodých lidí zabránilo v plné identifikaci s nově vzniklým československým státem. Převážná část katolického obyvatelstva přijala sice Masarykovu státní ideu nějak za svou, ale to bylo možné pouze za cenu nedůslednosti a náboženského zpovrchnění. Důsledky českého náboženského indiferentismu, k němuž dal Masaryk proti svému přesvědčení impuls, promítly se časem i do oblasti politické. Kdo z nás se někdy nezamyslel nad tím, proč v kritických letech 1945–1948 měla česká společnost tak málo protilátek proti marxistické propagandě, že právě u nás mohla být jedinou vládou komunistické strany přijata tak velkou částí obyvatelstva s upřímným vnitřním souhlasem? Připomeneme-li si pak, jak snadno mohla být Masarykova státní idea transformována do marxistické podoby, nemůže nás příliš překvapit, že pronásledování církve dosáhlo v době totality právě v Československu hrdém na své demokratické a toleranční tradice intenzity ve srovnání s jinými sovětskými satelity výrazně nadprůměrné.

Hlubším zdrojem pochybné ceny některých starších pokusů o stanovení ideje československé státnosti bylo, že jejich autoři nerozlišovali dost dobře mezi náboženskou a politickou oblastí. To platí pravděpodobně již o Palackém, docela jistě však o marxismu, jehož pseudonáboženské rysy jsou všeobecně známy. Platí to však, bohužel, i o některých rysech Masarykova myšlení. Pro Masaryka je smysl lidského života mravní, takže mu humanita a demokracie (tedy mravnost a určitá v industriální společnosti úspěšná státní forma) víceméně splývají s konfesně jednostranným zaujetím náboženským.<sup>1</sup> Takové splývání však není, jak se domnívám, ku prospěchu ani náboženství, ani politice. Idea toho kterého státu by měla vyjadřovat pouze politické, světské cíle, a to prostě z toho důvodu, že stát ze své povahy žádné náboženské cíle nemá. Netvrdím, že profánní cíle, které státní moc sleduje, mají být stanoveny bez respektování mravních norem, naopak: Jsem

<sup>1</sup> Charakteristicky to vyjádřil E. Beneš: „Demokracie nejsou jen instituce, demokracie je filosofický a mravní názor...“ („Ministr Beneš o dynamičnosti demokracie“, in: *Demokratický střed* 1/1935).

přesvědčen, že představitelé státní moci jsou podrobeni mravním zákonům jako každý jiný a že věřící občan má právo a dokonce povinnost čerpat svou víru v závaznost těchto zákonů z principů náboženských.<sup>2</sup> Ale pozor! Je něco jiného respektovat v politice to, co je nad-politické (což je správné), a opět něco zcela jiného ztotožňovat politické s náboženským (což je, jak se domnívám, chyba).

Nově dnes vznikající český stát musí mít jako každý jiný úspěšně fungující státní organismus určitou politickou ideu. Tu však asi není třeba předem pozitivně formulovat, ta se vyjasní při řešení problémů, před které dějiny náš stát v budoucnosti postaví, převážně sama.<sup>3</sup> Považuji osobně za žádoucí, aby se tato budoucí státní idea v lecčems shodovala s původní. Kdyby se s ní však měla shodovat ve všem, znamenalo by to, myslím, že jsme se dějinami nenechali o ničem poučit.

<sup>2</sup> Právě proto, že vědí, z čeho pochází závaznost zákonů, lze od věřících očekávat, že budou spolehlivějším občanem než ti, kdo jsou motivováni jen obavou ze sankce.

<sup>3</sup> Posláním každého státu podle mého mínění je přispívat k tomu, aby občané byli s to dosáhnout pozemské spokojenosti. K tomu stát přispívá jednak negativně, ochranou individuálních práv, jednak pozitivně tím, že se snaží zajistit předpoklady spokojenosti občanů v oblastech, kde k tomu jednotlivci či rodiny nemají sami dostatek sil. V tom spočívá obecně idea každého státu. Některé státy mají vedle toho ještě poslání speciální, plynoucí z nějakého jejich zvláštního postavení. Takové postavení může být dáno např. jejich velmocenskou pozicí, jejich mimořádným hospodářským a kulturním bohatstvím, jejich zeměpisnou polohou apod. Nedomnívám se, že by Česká republika měla tě. nějaké takové speciální poslání.



Jedná se o úvodní projev k zahájení druhého dne konference „Jan Patočka, české dějiny a Evropa“, kterou uspořádaly ve dnech 1. a 2. 6. 2007 ve Vysokém nad Jizerou Pekařova společnost Českého ráje, Ústav pro soudobé dějiny a Filosofický ústav AVČR. K účasti na konferenci mě pozvala (a do jisté míry mě k ní vlídným povzbuzováním i pohnula) její pořadatelka, paní dr. Věra Schifferová, CSc. Projev nebyl původně určen k zveřejnění. K tomu, že jsem se k jeho publikaci posléze přece jen rozhodl, přispělo podstatnou měrou přátelské naléhání ředitele Archivu Jana Patočky, dr. ing. Ivana Chvatíka.<sup>1</sup> Upozorňuji na tyto okolnosti, aby vzhledem k neobvyklému, tj. částečně kritickému, posouzení Patočkova díla, jež přednáška obsahuje, nevznikl dojem, že jsem byl k jejímu koncipování veden nějakou pošetilou hérostratovskou ambicí. Nebylo tomu tak. Mým úmyslem bylo přispět k ustálení náležitého směru našeho českého zamýšlení nad Patočkovým myšlenkovým odkazem. Je-li text kritický, je jeho ostří zaměřeno nikoli proti mému, mnou vysoce ceněnému, učiteli, nýbrž proti jednostranně oslavnému tónu, jímž byla dosud zatížena určitá část toho, co se u nás o Patočkovi psalo či říkalo. Myslím, že tento tón, do určité doby pochopitelný, je napříště již nevhodný. Jsem přesvědčen, že co můj projev obsahuje, řekl by nám, kdyby byl dosud mezi námi, při své mužné sebekritičnosti prof. Patočka i sám. Vzpomínám, jak on, jinak tak velký obdivovatel Masarykův, vytýkal našemu prvnímu prezidentovi, že strpěl pochlebný, jakoukoli kritiku předem vylučující způsob, jímž se o něm u nás někdy mluvívalo.

<sup>1</sup> Projev vyšel ve sborníku: *Jan Patočka, české dějiny a Evropa, Z českého ráje a Pokrkonoší, Supplementum 12*, Státní okresní archiv, Semily 2007, s. 9nn.

Z uvedených důvodů svůj text – dnes již bez rozpaků – zveřejňuji beze změn znovu. Jeho původní vydání jsem připsal na znamení své upřímné oddanosti Janu Patočkovi ml.

S prof. Patočkou jsem se seznámil počátkem roku 1965. Zveřejnil jsem tehdy v časopisu *Dějiny a současnost* svůj první článek. Prof. Patočkovi, jenž byl jeho recenzentem, se můj příspěvek líbil a vzkázal mi prostřednictvím redakce, abych ho vyhledal ve Filosofickém ústavu ČSAV, kde tehdy pracoval. Styky, které se tím započaly, zintensivněly zejména po nuceném odchodu pana profesora z filosofické fakulty začátkem sedmdesátých let a trvaly pak bez přerušení až do jeho smrti v roce 1977, tj. téměř přesně dvanáct let. V sedmdesátých letech jsem se účastnil pravidelného domácího semináře, který prof. Patočka pořádal každý týden ve svém bytě, a při němž se četl Heideggerův spis *Sein und Zeit*.<sup>2</sup> Navštěvoval jsem vedle toho svého učitele občas i soukromě a po určitou dobu jsme spolu i živě korespondovali.<sup>3</sup> Přes různost názorů na dílčí otázky, jež se někdy projevila, byly naše styky velmi srdečné a vzpomínka na přátelskou náklonnost, kterou mi prof. Patočka projevoval, náleží v mém životě k nejkrásnějším. Během doby jsem měl příležitost se seznámit s mnoha Patočkovými názory a stanovisky. O těch – a částečně i o tom, jak jsem jim rozuměl a je posuzoval – bych rád v dalším pověděl něco více. Abych své vyprávění poněkud uspořádal, zmíním se nejprve o námětech týkajících se osob a událostí období tzv. první republiky, poté přejdu k období poválečnému až do roku 1968, nakonec pak uvedu věci spadající do sedmdesátých let.

Prof. Patočka je, jak známo, filosof, který k nám ve třicátých letech uvedl tehdy relativně nový, dynamicky se rozvíjející filosofický směr – fenomenologii. To byla oproti do té doby u nás rozšířenému pozitivismu revoluční novinka. O nejvýznačnějším představiteli tehdejšího našeho pozitivismu, Františku Krejčím (1858–1934), nemluvil Patočka příznivě. Trochu mě to překvapilo: Krejčího *Filosofie přítomnosti* byla totiž první filosofickou knihou, kterou jsem jako gymnazista četl, a protože na mne tehdy

<sup>2</sup> Do tohoto semináře pravidelně docházeli (v abecedním pořadí) I. Chvatík, P. Kouba, M. Křištofová, J. Kučera, J. Michálek, M. Petříček, J. Polívka, M. Sobotka, S. Sousedík. Méně pravidelně nebo ojedinele se tu objevovali, pokud si pamatuji, M. Bednář, M. Knížák, J. Patočka ml., P. Rezek, J. Tomín.

<sup>3</sup> Moje korespondence s prof. Patočkou je nyní dostupná v kritické edici zveřejněné in: *Sebrané spisy Jana Patočky*, sv. 21, *Korespondence s kmenologiy*, eds. V. Schifferová, I. Chvatík, T. Havelka, Praha 2011, s. 267–426.



udělala velký dojem, uchoval jsem k jejímu mně tehdy jinak neznámému autorovi jakousi mladickou úctu. Patočka vinil Krejčího především, že tvrdošíjným ulpíváním na starší verzi pozitivismu zavedl u nás tento směr do slepé uličky. Ale i o Krejčím jako člověku odpovídal na mé dotazy vždy jaksi chladně. V tom se ovšem, myslím, projevovala víceméně jen Patočkova příslušnost k tehdy nastupující generaci, jíž Krejčím zastávaný typ pozitivismu již nestačil a která přenášela nechuť k filosofickému názoru i na osobu jeho vlivného, a při tom prý dosti autoritativního, reprezentanta.

Mírnější byl Patočkův vztah k jinému představiteli českého pozitivismu, Krejčího nástupci na pražské katedře filosofie, o generaci staršímu Josefu Královi (1882–1978). V prof. Královi viděl Patočka osobně slušného, hodného, po některé stránce trochu komického starého pána (prof. Král v sedmdesátých letech ještě žil a občas se Patočkovi telefonicky ozýval). Král byl v době prvního Patočkova působení na pražské filosofické fakultě jeho představeným a náš učitel nám několikrát s úsměvem vyprávěl různé historky, jejichž hlavní osobou byl právě tento jeho bývalý šéf. Patočka oceňoval sice některé Královy práce, z tónu, jimiž o nich mluvil, bylo však cítit, že v nich postrádá filosofickou jiskru a že mimo oblast užitečné práce popisné, překladatelské a soupisové neočekával od prof. Krále nikdy nějaký původnější filosofický projev.

Nejmilejším Patočkovým českým filosofem z období mezi válkami, jediným, který mu byl z domácích zdrojem skutečné filosofické inspirace, byl ovšem Emanuel Rádl (1873–1942). Jeho vliv na Patočku byl zřejmě mnohostranný, během našich společných besed se však náš učitel výslovně vracel zejména k Rádlově poslední, posmrtně zveřejněné knížce, k jeho *Útěše z filosofie*. Toto drobné, půvabně napsané dílko, ho mocně jednak přitahovalo, jednak ale i odpuzovalo. Přitahovalo zde formulovanou myšlenkou věčného, neměnného mravního řádu, zejména však pathosem služby, kterou je mu člověk povinován. Odpuzovalo ho theologickými předpoklady, jež idea takového řádu implikuje. Ty jsou totiž v příkrém rozporu s hlavními tendencemi novověké vzdělanosti, z níž ovšem veškeré Patočkovy myšlenky vyrůstalo (jeho obeznamenost s velkou spekulativní tradicí křesťanského před- a proti-osvěcenského myšlení nebyla, jak snad smím upozornit, důvěrná, analytickou filosofií se jako typický představitel kontinentální tradice nezabýval vůbec).

O našem prvním prezidentovi, T. G. Masarykovi, mluvil prof. Patočka dosti často a vždy s velkým osobním obdivem.

Masaryk byl podle něho rozený „pán“, duchovní aristokrat, převyšující nebetyčně české, svým rázem plebejské prostředí. Zajímavé je, že tento pozitivní, byť poněkud překvapivě motivovaný Patočkův názor na Masaryka měl svůj původ jinde než v Masarykově činnosti filosofické. K té byl Patočka totiž dosti kritický. Masarykova *Konkrétní logika* má prý sice přitažlivý název, ale uvnitř nalezneme čtenář jen celkem nezajímavé rozvíjení pozitivisticky pojeté klasifikace věd. *Rusko a Evropa* je pouhou snůškou materiálu. *Světová revoluce* se svou prognózou věku demokracie a humanity, který měl následovat po porážce teokracií v první světové válce, se ukázala špatnou předpovědí: události svědčí, že první válka byla spíše znamením propuknutí světové krize než jejím uzavřením<sup>4</sup> atd. Zvláštní pozornosti si, myslím, zaslouží Patočkův úsudek o Masarykových příspěvcích k problematice tzv. smyslu českých dějin. Masaryk, jak známo, koncipoval na základě některých podnětů F. Palackého myšlenku, že je české národní obrození organickým pokračováním staršího českého hnutí náboženského, nanejmeně českého bratrství. Tuto známou konstrukci považoval Patočka za historicky nevěrohodnou a zcela akceptoval v tomto bodu její kritiku formulovanou J. Pekařem. Pekař jako odborný historik nezamýšlel postavit proti Masarykovu pojetí nějakou pozitivně pojatou koncepci vlastní, hodlal se původně spokojit pouhým ukázáním, že a v čem Masarykova myšlenka odporuje bezpečně zjištěným historickým faktům. Na sklonku života, když původní žár polemiky již ochladl, nechal se však přece jen zlákat pozváním Masarykova svazu osvětového a pronesl roku 1928 přednášku, v níž vyložil názor vlastní. Sjednocujícím prvkem českých dějin (a nejvýš v tom smyslu lze prý mluvit o jejich smyslu) je podle zde předloženého Pekařova mínění české vědomí národní, spočívající ve snaze zachovat, zesílit a zušlechtit svou individualitu mezi národy.<sup>5</sup> Toto Pekařovo stanovisko však Patočka již nepřijímal. Soudil, že mezi starším,

<sup>4</sup> Takto mluvil Patočka o *Světové revoluci* v sedmdesátých letech. Mám dojem, že jeho původní názor na uvedený Masarykův spis byl odlišný.

<sup>5</sup> Pekař píše: „Stal se u nás v poslední době nejednou pokus popíratí nebo zmenšování význam myšlenky národní v naší minulosti. Nejdále v tom zašel v poslední knize své profesor Rádl. Připomínám, že s tendencí knihy, vyrovnati se s národními menšinami na základě plné spravedlnosti, souhlasím, vycházejí však především ze stanoviska, že je to zájmem české politiky národní. Té však jako duchovní, kulturní, ethické síly Rádl nezná či alespoň ne v našich dějinách.“ (J. Pekař, *Smysl českých dějin*, in: M. Havelka (ed.), *Spor o smysl českých dějin 1895–1938*, Torst 1995, s. 514).

středověkým českým národem, a národem novodobým, z obrození vzešlým, je tak slabounké pojítko, že je tu vhodnější mluvit o národech dvou. Při našich besedách vysvětloval toto své, pokud mohu soudit, originální, odjinud nepřevzaté pojetí taktó: Středověký český národ v pobělohorské katastrofě a po ní následující vídeňské centralizaci de facto zanikl. V průběhu obrození vznikl národ vlastně zcela nový, jeden z nejmladších v rodině evropských národů, národ vydávající se sice za pokračovatele onoho národa středověkého, ovšem na základě souvislostí, které jsou z převážné části pouhou ideologickou fikcí. Charakteristické pro nový národ bylo, že se formoval zdola, z lidových vrstev, a z těch se postupně vytrídila i jeho vůdčí vrstva, totiž inteligence. Česká inteligence se vyznačovala podle Patočky dík svému lidovému původu „živelním“ demokratismem a silným sociálním cítěním: byla to, krátce řečeno, inteligence svou povahou levicová. Touto svou strukturou se český, z obrození vzešlý národ podle Patočky výrazně lišil od svých sousedů, Poláků, Maďarů, Rakušanů, u nichž tradiční elity, šlechta, hierarchie, buržoazie atd. měly při formování novodobého národa nepoměrně větší vliv. To ovšem stavělo Čechy na jedné straně do role druhořadých, ale na druhé straně jim to však nabídlo i ojedinělou šanci vybudovat společnost zcela zvláštního, hluboce demokratického a sociálně spravedlivého typu. Česká společnost si podle Patočky v průběhu poměrně velmi krátké doby (s neobyčejnou imitační schopností, ale menším stupněm vlastní tvořivosti) osvojila výtvarky současné vzdělanosti a když se k tomu naskytla příležitost, splnila si dokonce svůj sen a založila si roku 1918 samostatný stát, Československou republiku. To vše bylo podle Patočky veskrze pozitivní vývoj. Když však měli Češi v roce 1938 složit konečně maturitu, zkoušku své národní dospělosti, tj. bránit svůj stát zbraní, neobstáli a propadli. Nebylo to prý vinou národa, ten byl k boji připraven, příčina spočívala podle Patočky v osobním selhání jediného člověka, dr. Edvarda Beneše.

Když jsem se pobíral nedávno vydanými svazky Patočkových Sebraných spisů nazvanými „Češi“, byl jsem překvapen, že se v zde vydaných statích (pocházejí z doby po skončení druhé války) Patočka vyjadřuje o E. Benešovi celkem pozitivně. V sedmdesátých letech mluvil v našem kroužku o druhém prezidentovi ČSR kupodivu již zcela jiným – rozhodně odmítavým, možno říci pohrdlivým tónem. Nenáležel jsem osobně nikdy k zvláštním ctitelům Benešovým, takže se mě Patočkova příkrá vyjádření na jeho adresu osobně nedotýkala. V úmyslu podpořit stanovisko svého učitele

jsem dokonce jednou uvedl, že Benešovo selhání v roce 1938 není jediné, k druhému přece došlo v únoru 1948. Zarazilo mě, že na tuto mou poznámku profesor Patočka, ač ji zřejmě dobře zaregistroval, neodpověděl.

To jsem při svém vyprávění přeskočil ovšem již do období poválečného. Zde však musím svým vzpomínkám předeslat krátké objasnění, jak se na toto období sám dívám. Je pravděpodobné, že s mým názorem nebudete všichni souhlasit, ale je třeba, abych vás s ním seznámil, máte-li porozumět některým hodnotícím soudům, které se v dalším pokusím formulovat.

Poválečné období se, jak známo, vyznačuje nástupem komunistického totalitního systému. Naším sousedům, Polákům, Maďarům, ale i Slovákům aj., byl tento systém převážně vnucen. Zvláštností českého vývoje bylo, že komunismus velká, politicky rozhodující část české veřejnosti přijala víceméně spontánně. Vzhledem k tomu, že se jednalo o politickou soustavu vysloveně antidemokratické povahy, vzniká ovšem otázka, jak národ vedený podle Patočkova (myslím, výstižného) postřehu levicovou, živelně demokratickou inteligencí, mohl takový vývoj připustit? Různých příčin bylo jistě více, v oblasti českého politicko-filosofického myšlení to však způsobily, jak se domnívám, hlavně *dva ideové názorové faktory*. *Jednak* působila Masarykem hlavně ve *Světové revoluci* vyjádřená myšlenka, že existují dějinné zákonitosti, jež vedou lidstvo sice oklikami, ale co do celkového směru neúchylně, k vládě demokracie a humanity (= lidských práv). Tato ideologie, ač ji vývoj po první světové válce nepotvrdil, nepřestala působit. Právě v letech bezprostředně následujících po druhé světové válce můžeme pozorovat tendence k jejímu oživení. Přispěl k tomu svou autoritou nemálo i dr. E. Beneš. Podle Beneše byla Masarykova prognóza v podstatě správná: vývoj po první světové válce neznamenal podle něj její vyvrácení, nýbrž signalizoval pouze odklad Masarykem předvídaného vývoje zhruba o tři desetiletí, do doby po druhé světové válce. I nyní, po porážce hitlerismu, zůstalo ovšem na scéně něco znepokojivého, a to v podobě silného a po vítězné válce pro mnohé atraktivního politického systému sovětského. Ohrožení odtud pocházející se však Benešovi a spolu s ním rozhodující většině české elity nezdálo do budoucna příliš nebezpečné. To bylo důsledkem *druhého ideového faktoru*, jenž tehdy ovlivňoval postoje české společnosti. Ten spočíval v představě, že fašismus a obecněji totalitarismus je tendencí, jíž je ohrožena výlučně

politická pravice, kdežto levice je ex definitione vůči takému pokušení imunní. Tato představa vedla k domněnce, že je faktický antidemokratismus sovětského systému jevem přechodným, protože samo marxistické učení, jež je jeho základem, čerpá inspiraci z idejí evropského osvícenství, a ty v jeho rámci časem nutně projeví svůj demokratizující vliv. Nechyběli tací – a dr. E. Beneš byl jedním z nich – kdo náznaky demokratického přerodu viděli dokonce již v současném, Stalinem ovládaném Sovětském svazu.<sup>6</sup>

Oba tyto názorové komplexy měly své skryté filosofické kořeny a čeští filosofové měli v poválečném období do roku 1948 možnost, aby je veřejnosti odhalili. Co tehdy dělali? Statečně se zachoval jmenovitě Patočkou ne příliš ceněný, ale přímočaře uvažující prof. J. Král, když v posledním čísle *České mysli* (další již nevyšlo, časopis byl z politických důvodů neprodleně zastaven) vystoupil s kritickou analýzou dialektického a historického materialismu.<sup>7</sup> Ale již před ním upozorňovali z filosofických pozic na hrozící nebezpečí několika knihami i drobnějšími příspěvky Patočkou rovněž ne příliš vážně brání českí tomisté.<sup>8</sup> Patočka sám, kdysi pilný referent o českém myšlenkovém dění, se však nyní odmlčel. Jak si to vysvětlit? Jediné rozumné vysvětlení je, že spolu s rozhodující většinou tehdejší české společnosti podcenil virulenci v marxismu neodmyslitelně přítomných antidemokratických principů a zároveň asi i přeceňoval sociální výhody, jež hospodářský dirigismus sovětského typu může širokým vrstvám naší společnosti poskytnout. Prospěchu ze svého ne zcela vyhraněného postoje neměl ovšem Patočka pražádného, naopak, ocitl se záhy mezi (mírně) postiženými.

Jsou dva význačné typy filosofů: Jedni, podobní starozákonním prorokům, vystupují jako nesmlouvaví kritikové společnosti, k níž náleží, a jsou s to jí se vši rozhodností a za cenu osobních obětí vmést do tváře výtky, jež mají smýšlení této společnosti ozdravit. Určitý typ hněvného zaujetí, jež je pro filosofy toho typu po lidské

<sup>6</sup> Srv. E. Beneš, *Demokracie dnes a zítra*, Praha 1946, zde hlavně kap. 8, s. 247nn.

<sup>7</sup> J. Král, „Positivismus, dialektický materialismus a filosofie“, in: *Česká mysl*, 40, 1947, s. 210–232.

<sup>8</sup> J. Beneš, *Duch a hmota v teorii poznání*, Praha 1946; A. Čala OP, *Základy komunismu*, Olomouc 1946; týž, *Marxismus v myšlení a životě*, Přerov 1947; T. Vodička, *Principy sociální etiky*, Praha 1945; D. Pecka, B. Chudoba, A. Pavelka, *Křesťanský realismus a dialektický materialismus*, Brno 1946; B. Vašek, *Morálka mezinárodního života*, Praha 1948. Posledně jmenované dílo je ve své době ojedinělé tím, že v něm autor vyjadřuje mimo jiné etické výhrady k probíhajícímu odsunu německého obyvatelstva.

stránce charakteristický, byl ovšem vlídné a láskyplné povaze prof. Patočky zcela cizí. Náležel k jinému, lidsky šťastnějšímu myslitelskému typu těch, kdo formulují a filosoficky prohlubují názory v pospolitosti, k níž náleží, rozšířené. Svědčí o tom mimo jiné, myslím, i to, že se Patočka po válce sblížil s okruhem *Křesťanské revue*, kde udával tón známý prof. J. L. Hromádka. Jednou při našich schůzkách v sedmdesátých letech jsem se při nějaké příležitosti vyjadřoval o Hromádkovi velmi kriticky a pokusil jsem se to i zdůvodnit. Prof. Patočka mi zamyšleně naslouchal, neodporoval mi, ale (k mému překvapení, nerozuměl jsem tehdy ještě souvislostem) nedal ani nijak najevo, že souhlasí. Je pravděpodobné, že tehdy, v sedmdesátých letech, byl ve svém někdejších částečně smířlivém postoji k marxismu již přinejmenším zvíklán, jisté však je, že ještě několik let před tím, v roce 1968 projevil mínění, že ani únor 1948 neznamenal ve všem všudy zlom v českém směřování k ideálu demokratické, sociálně spravedlivé společnosti.<sup>9</sup> Z takového stanoviska posuzoval dlouho i tzv. pražské jaro. Byl přesvědčen, že v jeho průběhu česká společnost po zavedení sociálně spravedlivé hospodářské soustavy prosadila i svůj tradiční demokratismus a řekla tím opět jednou slovo zajímavé pro celý svět. Když nám tento svůj názor v sedmdesátých letech jednou vysvětloval, namítl jsem, že vzbudilo-li české hnutí roku 1968 celosvětový zájem, bylo to pouze z toho důvodu, že se tím projevila trhlina v monolitickém sovětském bloku. Že bychom pražským jarem poskytli světu alespoň v náznaku nějaké zajímavé paradigma, o tom jsem projevil pochybnosti. Pražské jaro, vykládal jsem, znamenalo po myšlenkové stránce pouhé vystrízlivění z neblahého poblouzení, jemuž jsme po válce na čas podlehli a jehož vlivem jsme dobrovolně rezignovali na hodnoty, jimž jiní, politicky a myšlenkově lépe zakotvení, se neměli důvodu od nás učit, protože je, na rozdíl od nás, vlastní vinou nikdy neztratili.

To byla ovšem tvrdá řeč a vzpomínám, jak sebou Patočka živě pohnul, když ji vyslechl. Ani tentokrát nic nenamítl. Mlčky přemýšlel a k věci se vrátil v jiné souvislosti teprve po čase. Příležitost mu k tomu poskytlo, když se na něj obrátil kdosi ze zahraničí s návrhem vydat tam sborník článků vzniklých u nás v období pražského jara. Mělo se jednat o stati přinášející myšlenky obecněji zaměřené, přesahující svým významem momentální potřebu, tak aby ve svobodném světě mohly vyvolat širší zájem. „Listoval

<sup>9</sup> Srv. „Náš národní program a dnešek“, in: *O smysl dneška*, Praha 1969, s. 143.

jsem kvůli tomu několik dní pilně ve starých ročnících *Literárních novin* i jiných tehdejších časopisech,“ vyprávěl mi Patočka, „ale posléze jsem si uvědomil, že tu nenaleznu dohromady nic pro ten účel použitelného.“ Po chvíli mlčení pak dodal tiše: „Vzpomněl jsem si na náš nedávný rozhovor o pražském jaru.“

Sedmdesátá léta, kdy byly moje kontakty s Patočkou nejživější, byla obdobím, kdy se rozhodující většina české inteligence vnitřně již úplně rozešla se stávající politickou mocí a mnozí jednotlivci i s vírou v jakýkoli pozitivní přínos marxistické ideologie (třeba i nějak reformované) vůbec. Prof. Patočka spatřoval nyní svůj hlavní úkol v předávání své velké filosofické erudice mladší generaci. Uskutečňoval to v domácích (většinou v jeho bytě konaných) seminářích a občas – v tehdejší situaci se takové možnosti již občas, sporadicky, vyskytly – na setkáních poloveřejné povahy.<sup>10</sup> Filosofické styky se zahraničím za jeho života ještě neexistovaly. Patočka usiloval o to pronést temnými desetiletími alespoň plamínek filosofické vzdělanosti a uchránit českou filosofickou tradici, třeba tradičně nepřilíš silnou, před zánikem. Úkol, jež si předsevzal, se mu, myslím, podařilo splnit velmi úspěšně: vždyť při nejmenším široký ohlas fenomenologie, jehož jsme v českém prostředí po roce 1989 svědky, vzešel z nezanedbatelné části z podnětů, jež dal některým ze svých „posledních žáků“ v sedmdesátých letech právě Jan Patočka.<sup>11</sup>

Sedmdesátá léta byla ovšem i obdobím, kdy se postupně a s velkými obtížemi začala prosazovat i protirežimní opozice. Určitá opozice existovala sice i v šedesátých letech, ale ta se, v ovzduší přetrvávajícího teroru, mohla projevit pouze uvnitř KSČ. To se nyní změnilo, a to nejprve u našich sousedů. Prof. Patočka byl neobyčejně zaujat zejména vývojem v Polsku, kde ho zajímala hlavně význačná úloha, kterou v tomto procesu začal hrát polský katolicismus. Patočka, jež byl katolíkem pokřtěn (obdržel při tom jméno podle velkého řeckého církevního otce: Jan Zlatoústý) v odpadové vlně po roce 1918 vystoupil z církve (později však prý tento krok odvolal).<sup>12</sup> Jeho obnovené katolictví bylo nicméně podle svědectví rodiny víceméně pouze „matrikové“.

<sup>10</sup> Organizování takových setkání bylo hlavně věcí dynamického Petra Rezka, nyní docenta.

<sup>11</sup> Důležitou úlohu při tom měli – každý poněkud jinak – zejména I. Chvatík, P. Kouba, M. Petříček, J. Polívka.

<sup>12</sup> Informaci jsem získal od členů rodiny.

Patočka byl samozřejmě příliš vzdělaný, než aby sdílel u nás rozšířenou představu, že je katolictví záležitostí mizejících skupinek zpozdilých venkovanů, „svíčkových bab“ apod. Tento pohrdlivý názor (v němž byl ale zřejmě od dětství vychováván) ho nicméně ovlivňoval alespoň potud, že od církve neočekával žádnou významnější společenskou aktivitu. A právě v tom znamenal pro něj polský vývoj velké překvapení, možno říci „šok“. Probudil se v něm pojednou sympatizující zájem o katolictví, a to nejen polské, ale i naše, české: vrátil se například po letech k četbě Jaroslava Durycha. Něco jsem mu tehdy poskytl i ze své knihovny: vzpomínám, jak ho zaujala například mistrná Durychova cestopisná črta *Zahrádky*.<sup>13</sup> Začali ho však zajímat i osobnosti současné, Josef Zvěřina, malíř Mikuláš Medek aj. Někde, nevzpomínám již kde, měl tehdy příležitost spatřit Medkův obraz nazvaný „Anděl“. Umělecké zpodobení bytosti ryze duchovní, posla a zářivého odlesku Absolutna, na něj učinilo dojem přímo úžasný. Ten byl vyvolán nikoli snad jen estetickou kvalitou Medkova díla (to by tak dalece nepřekvapovalo), nýbrž především jeho obsahovým sdělením, jeho poselstvím.<sup>14</sup> Vícekrát se k obrazu a představě anděla v rozhovorech vracel, bylo patrné, jak je jím do hloubi osobně zasažen. Jeho vlastního života bylo tehdy již namále. Byl to snad anděl smrti, jenž se mu takto nepřímou zjevil?

Je charakteristické, a potvrzuje to, myslím, co jsem výše řekl o filosofickém typu Patočkově, že jeho probuzený zájem o katolictví nebyl – pokud vím – provázen nějakým úporným myšlenkovým zápasem či filosofickým obratem. Věci toho druhu byly pro něj stranou. Co ho strhávalo, byla i v tomto případě společenská relevance fenoménu. Ta na něj působila nejsilněji. Ale tentokrát mi mluvil z duše, a to způsobem, jakým bych já své vlastní zaujetí vyjádřit nedokázal.

Od určité doby se prof. Patočka v rozhovorech často stácel k námětům etickým. Bezprostřední podnět, jak mi svěřil, pocházel i tentokrát z vnějšku. Kdosi ze zahraničí mu navrhl, aby nějak soustavněji vyložil, jaké jsou etické zásady tehdy pozvolna se

<sup>13</sup> Vyvrcholením Patočkova obnoveného zájmu byl ovšem jeho překlad Durychovy *Boží duhy* do německého jazyka (o tom, že na něm pracuje, se mi však pan profesor nezmínil).

<sup>14</sup> Ani my, členové jeho bytového semináře, ani, zdá se, pan profesor, jsme si tehdy nevzpomněli, že Medek nebyl mezi soudobými malíři první, kdo zobrazoval anděly, že tak činil před ním již Kandinskij. Ale to je pro samu podstatu vyprávěného bezvýznamné. Patočkovi i nám šlo přece o anděly, nikoli o malíře!



vzmáhajícího „disidentství“. Naznačil jsem se již výše, že etická problematika prof. Patočku po léta zajímala, a zmínil jsem i, jak byl zaujat Rádlovou myšlenkou služby jako nejvlastnějšího poslání člověka. Tu myšlenku považoval Patočka za nosnou a přál si ji uchovat, na druhé straně ale nechtěl považovat jako Rádl za to, čeho se tato služba týká, neměnný, nad člověkem stojící mravní řád. Mravní řád, to jistě ano, ale nikoli jako fakt spadlý tak říkajíc z nebe, nýbrž mravní řád zakotvený v člověku a z něho odvozený. Upozorňoval jsem pana profesora, že tyto požadavky splňuje přece teorie přirozeného mravního zákona, v jejímž rámci je zákon odvozen z lidské přirozenosti, a ta sama pojata jako nedokonalý obraz, „participace“ bytí Božího. Takové řešení ovšem Patočka odmítal, protože mluvit o přirozenosti čili esenci člověka předpokládá předmětný, a tedy – z Patočkova hlediska – již odvozený, pohled na člověka, pohled který – v jeho perspektivě – nejde dost hluboko. Jak by také mohl, když „existence předchází esenci“! Mravní zákon měl tedy být v Patočkově pojetí odvozen z toho, co je člověk nejpůvodněji, tj., jak se domníval, z existenciálního charakteru „pobytu“. Namítal jsem, že se vlivem takového východiska z etiky vytratí moment „služby“, jež chtěl mít pan profesor uchován. Patočka uznával vážnost námítky, ale nepovažoval ji za rozhodující. Byl přesvědčen, že je ji možno překonat, nevzdával se naděje, že se mu to – snad – podaří.

Domyslet tyto věci do konce mu zabránilo jeho politické vystoupení v souvislosti s Chartou 77 a brzy následující, úplným osobním nasazením přivolená smrt. Můžeme si však položit otázku: Dosáhl by byl býval cíle, kdyby mu bylo poskytnuto ještě několik let klidné práce? Uspěl by ve svém prométheovském úsilí spojit prvky tak nesourodé, jež chtěl ve své etice uplatnit, v přesvědčivou jednotu? Za jisté považuji, že chtěl prof. Patočka ve svých etických pokusech filosoficky artikulovat mravní zkušenost svého vlastního života. A to byla beze vší pochyby zkušenost člověka čistého srdce! Jenže filosofie, zjevivší se kdysi vězněnému Boethiovi jako vznešená žena, přináší těm, kdo jí slouží, nejen útěchu, ale působí jim nejednou i trýzeň. Příkládá na ně, na jejich práci, přísná, na osobu nehledící, svým způsobem bezohledná měřítka. Jan Patočka vynikal rozsáhlou, u nás ojedinělou, filosofickou erudicí a byl také s to postřehnout v každé filosofické problematice věci, které každý nevidí: Měl, jak se říká, „nápad“, hýřil jimi, přímo oslňoval své filosofické druhy nevyčerpatelnou filosofickou nápaditostí. Proto byl, mimochodem řečeno, také tak brilantním interpretem. Při

exegezi textů měl příležitost projevit jak svou velkou erudici, tak i svou vynikající invenci. Soustavný prvek mu při tom poskytoval sám interpretovaný text. Pokud totiž jde o samostatnou konstrukční schopnost, schopnost spojovat jednotlivé nápady v souvislou myšlenkovou strukturu, ta byla u prof. Patočky, podle mého mínění, vyvinuta méně silně. To se při interpretaci, jak jsem již vysvětlil, neprojevovalo. Vycházelo to však najevo jinde. Vidíme v jeho literární pozůstalosti nápadně velké množství nedokončených rozběhů, prací, jež začínají nějakým pozoruhodným a slibným nápadem. V průběhu dalšího, soustavnějšího, rozvedení se však započatá stavba počíná časem hroutit, autor přestává jakoby zvládat rozbíhající se rozmanitost myšlenek, začáteční impetus se vyčerpává a filosof se časem pod tlakem rostoucích obtíží nechává odlákat jinými nápady jinam. V tom je, jak se mi zdá, možná i hlavní důvod, proč jsou Patočkovými nejlepšími spisy soubory drobnějších prací úvahových či interpretačních, jeho *Aristoteles*, *O smysl dneška*, *Kacířské eseje* aj.

Při hodnocení Patočkova myšlenkového odkazu bychom si měli stále připomínat, že se u tohoto okouzujícího člověka více než u jiných filosofie úzce prolínala s životem. Co jako filosof chtěl a zamýšlel, bylo především: *mluvit svůj vlastní život*. A to mu osud na samém sklonku jeho života dopřál neočekávaně takovou měrou, že se jeho jméno bude natrvalo vyslovovat s úctou po celém vzdělaném světě. Mluvím tu samozřejmě o roli, kterou Jan Patočka sehrál v hnutí Charty 77. Nelze pochybovat, že jeho odhodlání převzít v rozhodujícím okamžiku odpovědnost za druhé mělo značný význam politický. Ale po té stránce by Jana Patočku byl mohl možná zastoupit i někdo jiný. Nahlížíme-li však na jeho vystoupení jako na čin motivovaný v první řadě filosoficky, uvědomujeme si, že je tento čin něčím jedinečným. V něm celoživotní úvahy Jana Patočky o životě a smrti vyvrcholily, zde nabyly své definitivní, natrvalo platné podoby.

Po zveřejnění Charty 77 dne 1. ledna 1977 jsem svého učitele ještě několikrát navštívil. Měl jsem při tom příležitost seznámit se i s jeho synem Janem. Toho jsem dosud znal jen z vyprávění pana profesora. Mluvil o něm vždy teplým, láskyplným tónem. Bylo zjevné, že ho otcovsky miluje a váží si ho. Mladý Jan Patočka stál v těžkých chvílích neochvějně po boku svého otce a prokazoval mu, jak jsem byl svědkem, platné služby: přinášel vzkazy zvenčí

a působil naopak jako spojka umožňující panu profesorovi některé kontakty navenek.

Při své poslední návštěvě v Tomanově ulici (tam totiž, u Sokolů, pan profesor obýval malý, mládenecký byt), jsem svého váženého učitele zastihl samotného. Na psacím stole měl v obálkách připraveno k odeslání několik dopisů, z nichž poslední zřejmě právě dopsal a nyní zalepoval. Netroufal jsem se ptát, o jaké listy se jedná, ale prof. Patočka mi to sám vysvětlil: prostí lidé z různých koutů naší republiky se na něj obraceli dopisy, v nichž mu vyslovovali díky za jeho statečné vystoupení a vyprávěli mu o příkořích (svým rozsahem na tehdejší poměry často ne zvláště význačných), jež museli od stávající moci vytrpět. Byl jsem překvapen a dojat, že pan profesor všechny tyto někdy – v dobrém smyslu – naivní dopisy (mnohé pocházely od prostých venkovských žen a hospodyněk) pozorně čte a že na ně všechny svým ušlechtilým rukopisem individuálně odpovídá. Po krátkém rozhovoru pan profesor své po stole rozložené dopisy sebral a podal mi je s prosbou, abych je dal cestou někde na poštu.

Když jsem s dopisy v kapse od něho odcházel, položil jsem si v duchu otázku, proč všichni ti lidé prof. Patočkovi, jehož jméno donedávna jistě ani neslyšeli (nic nebylo prof. Patočkovi po celý život vzdálenější než úsilí o nějaké – jak se dnes říká – „zviditelnování“), proč mu pojednou píší a proč se mu se svými životními zraněními tak svěřují? Byl přece ohrožen více než oni a pomoc od něho zřejmě nemohli očekávat žádnou! Nenalezl jsem a nemám dosud jinou odpověď, než že v Patočkově vystoupení v rámci Charty bylo něco tak očividně čistého, že nebylo možné to nevidět. Lidé měli pocit, že vstoupí-li zpráva o jejich neveselých osudech do nitra tohoto spravedlivého, dostane se již tím samým jejich životům nějakého hlubšího a opravdovějšího smyslu. Vzpomněl jsem si na postavu trpícího Božího služebníka, muže, jenž na sebe bere břímě jiných, jak o něm vypráví ve svých vizích druhý Izajáš.

Netušil jsem v tom okamžiku, že jsem tehdy viděl pana profesora v tomto životě naposledy, ale bylo tomu tak: o málo později ho již nebylo mezi živými.



Roku 1992 svět vzpomínal čtyřsetletého výročí narození J. A. Komenského. Níže uvedený text jsem napsal na přání dr. Petra Příhody, pro jím redigovaný časopis *Perspektivy* (byl zde uveřejněn v 8. čísle uvedeného roku). Stať je určena širší vzdělané veřejnosti, není proto dokumentována. Je však založena na pramenech, jež hlouběji zaměřený zájemce snadno nalezne v mých starších příspěvcích k tomuto námětu. Ač se jedná o novinový článek, poskytuje, jak doufám, výstižný syntetický pohled na námět. Nevím, že by byl po té stránce dosud překonán. Protože již upadl víceméně v zapomenutí, vydávám jej zde znovu.

Když naši předkové vzpomínali před sto lety třístého výročí narození Komenského, byl náš myslitel ve světě oceňován víceméně pouze jako pedagog, tvůrce první novověké výchovné soustavy. Publikace a vědecká setkání, která připomínají letošní čtyřsetleté výročí, jsou námětově pestřejší. Náš myslitel zaujal totiž v průběhu doby určité místo v dějinách filosofie, oceňují se jeho příspěvky k vývoji encyklopedismu, velké pozornosti se těší Komenský jako představitel raně novověkého utopického myšlení, studují se jeho příspěvky k rozvoji lingvistiky, jeho pokusy o konstrukci umělého jazyka a pozornosti dochází Komenský konečně i jako theolog. Říkám s důrazem „konečně“, protože Komenský, biskup jednoty bratrské, byl především mužem víry, jehož na první pohled tak rozmanitá a různými směry se rozvíjející činnost měla svůj sjednocující princip právě v jeho přesvědčení náboženském.

Překvapivé světlo vrhlo na osobnost a myšlenkové zaměření našeho myslitele především donedávna neznámé dílo z pozůstatosti, totiž jeho *Obecná porada o nápravě věcí lidských*. K objevu latinsky psaného díla došlo ve třicátých letech 20. století, k prvnímu vydání tiskem v letech šedesátých, ale teprve nyní, po roce 1989, jsme se dočkali doby, kdy je možno mluvit a psát o výsledcích, k nimž vede jeho zkoumání, bez zámlk a dalších vnějších omezení. V této stati se pokusím o historickou rekonstrukci některých důležitých bodů Komenského theologické nauky, jak je vyjádřena v *Obecné poradě*, považované často za jeho dílo vrcholné.

---

#### STOUPENEC CHILIASMU

Z obecné porady, jakož i z dalších pramenů jednoznačně vyplývá, že J. A. Komenský byl stoupenec chiliasmu, tj. přesvědčení, že dějiny světa budou trvat sedm tisíc let. Předobrazem jednotlivých tisíciletí jsou podle této nauky jednotlivé dny stvoření. Podobně pak, jako při stvoření světa Bůh sedmého dne dokončil své dílo a požehnal mu, tak bude podle chiliastického přesvědčení i sedmé tisíciletí lidských dějin velkým *sabatem*, dobou odpočinku po strážních předchozích šesti tisíciletí lidských dějin. Sám Kristus sestoupí prý znovu na zem a bude po tisíc blažených let vládnout lidstvu. Po uplynutí této doby skončí dějiny světa. Kristus zasedne k poslednímu soudu a odvede své věrné do Božího království. Chiliastická víra – ač ji katolická i protestantská ortodoxie vždy zamítala – byla za Komenského doby velmi rozšířena.

Kulturní historikové hodnotí právem chiliasmus 17. století jako jednu z raných forem novověkého utopismu. Zatímco v klasické, tzv. vertikální utopii, s jakou se v té době setkáváme u autorů, jako je třeba Morus, Campanella či Valentin Andreae, je ideální společnost líčena bez konkrétních časoprostorových určení, je v chiliastických utopiích ideální společenské uspořádání umístěno do určité, časově nepřilíš vzdálené budoucnosti.

Na tom, že Komenský jako mnoho jiných učených a zbožných mužů té doby věřil, že Kristus v neblížší době sestoupí na zem, aby zde založil svou tisíciletou říši, není nic tak dalece pozoruhodného. Důležité je to, že Komenský přetvořil běžný chiliastický názor v útvar nový, myšlenkově zcela původní. Zatímco v běžných formách dobového chiliasmu má Kristus vstoupit do dějin doslova jako *deus ex machina*, je Komenský přesvědčen, že blažené sedmé

tisícileté nepadne tak říkajíc z nebe, nýbrž je nutným vyústěním celého předchozího vývoje lidstva. Vývoj lidstva se totiž podobá vývoji jednotlivého člověka. Tak jako jednotlivec hromadí po celý život znalosti a zkušenosti, takže při správném běhu věcí je na konci života nejmoudřejší, je tomu prý i s lidstvem v celku. Generace následující budují na odkazu generací předešlých, a tak je lidstvo stále vzdělanější. Protože pak vědění je podle dobových názorů určitou modifikací světla, Komenský soudí, že intenzita světla v kosmu stále roste. Jaký div, že tento proces ustavičně silnějšího prozařování světa světlem lidského vědění, dosáhne podle našeho autora jednou svého vrcholu. K dokonalému prozáření světa lidskou myšlenkou dojde v onom prý již blízkém okamžiku, kdy skončí šesté tisíciletí. Tehdy bude svět připraven, Kristus sestoupí znovu na zem a ujme se na posledních tisíc let vlády nad světem.

Jak je z toho, co jsme řekli, patrné, vyznačuje se Komenského pojetí chiliasmu na rozdíl od běžného tím, že spojuje tradiční chiliastické představy s ideou pokroku. Pokrok při tom Komenský chápe jako rozvoj společenského poznání, které postupně vyhání temnotu a bídu z ostatních oblastí lidského života.

Připomeňme si, že myšlenka pokroku se začala šířit teprve v 17. století, za života Komenského. Někteří historikové se domnívají, že se idea pokroku vyvinula sekularizací představ křesťanské eschatologie. Pochybuji o správnosti této teze. Na Komenského ji alespoň aplikovat nelze. U něho nejsme svědky toho, že se idea pokroku vyvíjí z chilastického názoru, nýbrž spíše právě naopak: náš myslitel v své době již existující myšlenku pokroku promítl zpět do starších, z tradice převzatých chiliastických představ.

Jaké důsledky měla nyní tato směrlá, odjinud neznámá myšlenková konstrukce? Předně vedla k setření rozdílu křesťanskou ortodoxií vypracovaného a zejména sv. Augustinem vyzdvihovaného rozdílu mezi světskými dějinami a dějinami spásy. Světské, profánní dějiny, v nichž lidé sledují jen pozemské cíle, nevedou podle Augustina k žádnému určitému cíli. Jejich pohyb se podobá nikam nesměřujícímu pohybu vichry bičovaného moře. Moři se ostatně lidské dějiny uvažované samy o sobě podobají i tím, že jsou hořké. Smysl, tj. určité zaměření, mají lidské dějiny pouze, nakolik se v nich uskutečňují dějiny spásy. Teprve dějiny pochoopené jako dějiny spásy, jimiž lidstvo spěje k Bohu. Dějiny spásy se podobají řece, která teče odněkud někam. Jejich cíl není ovšem dějinám imanentní, leží v budoucnosti naddějinné, ve věčnosti.

---

 POSVÁTNÉ DĚJINY?
 

---

Rozlišení mezi posvátnými a světskými dějinami se u Komenského ztrácí. V jeho pojetí je vše v lidských dějinách posvátné, neboť vše – i ono zdánlivě profánní, jako je třeba vynález orby, vznik státu, rozvoj vzdělanosti –, to vše je ve skutečnosti zacíleno k blaženému sedmému milleniu, ke Kristovu království pokoje, jímž dějiny vyvrcholí a skončí zároveň. Kdo by v tomto bodu nevzpomněl na náboženského myslitele moderního, na Teilharda de Chardin! Teilhardovo začlenění biologické evoluce do dějin spásy představuje vskutku podobné ztotožnění posvátného s profánním, s jakým se setkáváme v 17. století u Komenského!

Druhým, snad ještě významnějším důsledkem Komenského konstrukce je, že cíl dějin přestává u něj být eschatologickou událostí, u níž neznáme „dne ani hodiny“, a proměňuje se v cosi racionálně předvídatelného, z celého dosavadního průběhu lidských dějin vypočítatelného. Není jistě žádnou náhodou, že náš myslitel opouští ve své *Obecné poradě* v tomto bodu theologickou základnu a přesvědčuje čtenáře o správnosti chiliastického názoru nejen „důkazy“ z Písma, ale i důvody ryze rozumovými, vycházejícími z domnělých zákonitostí dějinného procesu vývoje lidstva. Krátce řečeno: to, co si starší utopisté, Morus či Valentin Andreae, vybájlili ve fantazii, vyjevilo se Komenskému, když spojil chiliasmus s ideou pokroku, jako zákonitě a rozumem předvídatelné vyústění celého předechozího vývoje. Náš myslitel uvěřil (podobně jako po něm četní filosofičtí a sociální utopisté moderní), že se mu podařilo rozluštit hádanku dějin!

Jak jsem již naznačil, byl Komenský přesvědčen, že žije na konci šestého tisíciletí dějin lidstva, a že je tedy začátek posledního, sedmého tisíciletí věcí bezprostřední budoucnosti. Úžasnou proměnu lidských věcí, k níž mělo podle jeho názoru v tomto milleniu dojít, připisoval náš myslitel v první řadě působení Kristovu. Ježíš si však ve svém milosrdenství přeje, aby se lidé na jeho nápravném díle podíleli a převzali za ně svůj díl odpovědnosti. Nyní můžeme nahlédnout, co Komenského *Obecná porada o nápravě lidských věcí* podle záměru svého autora vlastně má být. Vyžaduje-li totiž Kristus při nápravě světa lidské spolupráce, je třeba, aby se lidstvo podílelo i na vypracování plánu, podle něhož měla náprava probíhat. Návrhem takového plánu měla být podle Komenského právě jeho *Obecná porada*. Dílo po léta v tichosti a úkrytu připravované mělo vystoupit při Kristově druhém příchodu náhle, oslnit



všechny jako blesk a přesvědčit je shodou s potřebami výsostného okamžiku o síle své pravdy.

---

#### ESCHATOLOGICKÁ NADĚJE

V čem měla nyní náprava lidských věcí v harmonickém tisíciletém království Kristově spočívat? Týkala se tří věcí.

V pořádek mělo být uvedeno především dosud prý roztříštěné lidské poznání, a to tak, aby svým uspořádáním zrcadlilo od Boha pocházející veškerenstvo. Podobně jako v metafyzice šlo tedy i v Komenského pansofii – tak totiž svůj projekt nové vědy nazýval – o postižení veškerenstva. Zatímco se však soudobá metafyzika pokoušela zachytit veškerenstvo prismatem jediného pojmu, totiž „jsoucná“, usiloval Komenský postihnout týž celek uspořádaným výčtem jeho částí. Jeho pansofie není tedy metafyzika, nýbrž encyklopedie. Dozorčím orgánem nad vědou a vzdělaností měl být v tisícileté říši Kristově orgán, jež Komenský nazval sbor světla (*collegium lucis*). Historikové dnes považují Komenského pansofické projekty za významný vývojový stupeň ve vývoji raně novověkého encyklopedismu.

V oblasti politického života mělo podle Komenského utopie dojít k harmonickému uspořádání společenských vztahů, jejichž výsledkem by byl trvalý mír. Dozorem nad jeho zachováváním měl být podle Komenského projektů pověřen druhý mezinárodní orgán, tzv. *dicasterium pacis*, tedy jakýsi mezinárodní smírčí soud.

V sedmém tisíciletí mělo podle Komenského dojít i k náboženskému sjednocení lidstva. Uskutečnit ho a bdít nad jeho zachováváním by měl třetí orgán s celosvětovou působností, tzv. *consistorium sanctitatis*, posvátná konsistoř. Věřoučným základem sjednocení mělo být podle Komenského samozřejmě křesťanství, pochopené jako jakási syntéza všeho dobrého, co přinesly dosavadní pokusy o pochopení křesťanské zvěsti.

Všechny tři orgány, sbor světla, mírový soud a náboženská konsistoř, měly ovšem působit pod předsednictvím Kristovým. Utopický projekt našeho myslitele vyúsťuje tedy posléze v jakousi osvícenou theokracii.

Historikové filosofie právem upozorňují, že se jedná o originální, dosud téměř neznámou verzi raně novověkého utopismu. Z theologického hlediska můžeme bez rozpaků ocenit živost Komenského eschatologické naděje i jeho myšlenku o spolupráci

člověka s Bohem. Komenského částečné ztotožnění nejvyšších náboženských ideálů s určitou konkrétní fází pozemské budoucnosti člověka, vyvolá však u katolického křesťana (a nejen u něho) po právu pochybnosti. Je to ovšem myšlenka, kterou v rámci evropské moderny čeká významná budoucnost!

Komenského utopismus byl ze své povahy společensky aktivní. Projevovalo se to Komenského snahou o ovlivňování politické skutečnosti jeho doby prostřednictvím tajných společností, na jejichž činnosti se dílem sám podílel, dílem se pokoušel je i sám organizovat. Svobodní zednáři se ve své novodobé podobě ustavili teprve asi čtyřicet let po Komenského smrti. V odborné literatuře se ovšem uvádí, že jejich Konstituce z roku 1723 obsahuje výňatky z jeho děl.

#### POJETÍ CÍRKVE

Pro Komenského pojetí církve vyložené v jeho *Obecné poradě* je charakteristické, že náš autor klade její vznik do nejstarších dob lidstva. V souladu s běžným křesťanským názorem je Komenský přesvědčen, že prvním lidem se záhy po pádu dostalo od Boha náznaku budoucího vykoupení. To z jejich potomků, kteří přilnuli k Bohu a očekávali s důvěrou naplnění těchto a dalších, v průběhu dějin přibývajících zaslíbení, tvoří společenství, kterému se říká „církev“. Mezi starozákonní a novozákonní církví není pro Komenského žádného zásadního rozdílu, novozákonní církev je organickým pokračováním církve starozákonní.

Církev byla během svých dlouhých dějin vystavena nejrůznějším porušováním, a to jak ze strany vnějších nepřátel, tak vlivem lidské slabosti svých vlastních údů. Výsledkem toho je, že se Boží ctitelé jak věroučně, tak organizačně rozpadli na více skupin. To je podle Komenského jev sice politováníhodný, ale v podmínkách tohoto světa vlastně nevyhnutelný. Církev však díky Boží ochraně nikdy nezanikla a bude podle zaslíbení trvat až do konce světa. Proti porušením, která do ní pronikla, vyvstávaly čas od času síly, které se jí s různým zdarem pokoušely vrátit její pravou podobu. K reformám církve docházelo podle Komenského již v předkřesťanské době, například za časů Noemových, Abrahámových, Mojžíšových atd., později působením Jana Křtitele a Ježíše Krista.

Kristus měl trojí úřad, kněžský, královský a učitelský. Kněžský úřad svěřil duchovním, učitelský učitelům, kteří učí v církvi

i na školách. Kristovo působení bylo podle Komenského sice velmi významnou událostí, ale nemohlo dát církvi natrvalo její pravou podobu. Bylo třeba dalších reforem, k nimž došlo úsilím různých papežů a jejich věrných, dále zásluhou Viklefovou, Husovou, Lutherovou a Kalvínovou, ale také prý například Menonovou a Sozinovou. Vidíme: protestantská reformace 16. století nemá v Komenského očích nějaké privilegované postavení, nýbrž je jedním z projevů reformního úsilí, které církev provází vlastně stále.

Podívejme se nyní blíže, jak by měla církev ve své ideální podobě podle Komenského vypadat. Jak jsem již upozornil, měly by lidskou společnost v sedmém tisíciletí řídit tři orgány: sbor světla, mírový soud a posvátná konsistoř. Konsistoř, jež by pod náboženským vedením Krista řídila náboženský život lidstva, by podle Komenského projektu měla vzniknout sloučením nejvyšších orgánů dosavadních křesťanských církví a měla by být vybavena mocí klíčů (tj. mocí řídit a trestat v oblasti náboženského života). O tuto moc by se však neměla dělit s politickou autoritou, tj. s mírovým soudem, nýbrž by ji měla uplatňovat sama. Ostatní dva řídicí orgány by měly ovšem na činnost konsistoře dozírat, což však nelze chápat jako jednostrannou podřízenost, neboť to platí i naopak: konsistoř by měla kontrolovat činnost sboru světla a mírového soudu. Během minulých dob byla církev světské moci podřízena, nyní v sedmém tisíciletí, se jí má dostat důstojnějšího postavení – nebude prý již světské moci subordinována, nýbrž s ní koordinována.

Po myšlence, jejíž šíření v 17. století bývá spojováno hlavně se jménem Johna Locka, že by totiž státní moc měla mít neutrální, na určitém náboženství nezávislý ráz a že by měla nechat volbu konfese soukromé libovůli občanů – po takové profánní ideji není v *Obecné poradě* stopy. Komenského vedlo jeho pojetí člověka i světa k tomu, že za nejlepší formu společenské organizace považoval jakousi osvícenou theokracii.

Komenského pojetí církve a jejího vztahu ke státní moci je od pojetí katolického v nejednom bodu odlišné. Ocenění si nicméně zasluhují ty stránky jeho nauky, v nichž se projevuje jeho universalismus, povznesenost nad úzkoprsé straniectví, zaměřenost k cílům všelidským. Náš myslitel považoval českou reformaci za významný přínos národa do duševní pokladnice lidstva. Představa, že hlavní náplní či snad dokonce smyslem našich dějin by měl být zápas jedné konfese proti druhé, mu však byl cizí. Jeho myšlenkový odkaz nerozděluje, nýbrž zprostředkovává a spojuje.

## OTÁZKA OSPRAVEDLNĚNÍ

V sedmém tisíciletí měly podle Komenského ustát spory o víru. Aby to bylo možné, předložil náš autor ve své *Obecné poradě* návrh věroučné soustavy, na jejímž základě se mělo uskutečnit náboženské sjednocení lidstva. Tato soustava byla zřejmě výrazem jeho nejvlastnějšího přesvědčení. Podívejme se, jaké zde Komenský zaujal stanovisko k principiální otázce novověkého bohoslovce-kého myšlení, totiž k problému ospravedlnění.

Ospravedlněním se v nejširším smyslu rozumí nějaká činnost, v jejímž důsledku se někdo z nespravedlivého stává spravedlivým. Nespravedlivým v theologickém smyslu je člověk, na němž lpí následky prvotního hříchu. Výklad Komenského nauky o ospravedlnění musí proto začít objasněním jeho názoru na povahu dědičného hříchu. Zde je třeba říci, že Komenský nesdílel protestantské přesvědčení o radikální porušenosti lidské přirozenosti osobním hříchem prarodičů a učil naopak, že prvním lidem a jejich potomkům byly v důsledku onoho hříchu odňaty jen tzv. dary mimopřirozené. Pokud jde o jejich přirozené vlohy a schopnosti, ty jim byly v podstatě ponechány. To vše je velmi blízké učení katolickému.

Jak nyní dochází podle Komenského k ospravedlnění? Působí Kristus v hříšníkovi, když ho proměňuje ve spravedlivého (když ho „ospravedlňuje“) nějakou fyzickou změnu, jak učili katoličtí theologové, anebo jen hříšníka za spravedlivého prohlašuje, aniž by ho nějak skutečně proměnil? Komenského odpověď je v tomto bodu opět shodná s učením katolické theologie. V *Obecné poradě* píše: „Kristus ospravedlňuje poznáním sebe, totiž vírou. Ospravedlňuje však tak, že nám svou spravedlnost sdílí. Vše, co působí na něco jiného, působí na ně totiž tak, že je sobě připodobňuje: těžké věci zatěžují, teplé oteplují atd. Tudíž i spravedlivý Kristus nás činí vskutku spravedlivými.“ V tomto úryvku připodobňuje náš theolog ospravedlnění fyzickým proměnám, jako je zatěžování, oteplování apod. Je tudíž patrné, že považuje ospravedlnění za fyzický akt. Spravedlnost, kterou nám Kristus sdílí, spatřuje pak Komenský na základě vyjádření sv. Petra (2 P 1,4) v účasti ospravedlněného člověka na boží přirozenosti čili (jak se tomu říká v katolické theologii) v milosti posvěcující.

Chápe-li Komenský ospravedlnění jako vnitřní přeměnu hříšníka, lze očekávat, že se přikloní ke katolickému pojetí i v otázce skutků, tj. že uzná aktivitu ospravedlněného člověka za prostředek, jímž si lze zasloužit spásu. Tak tomu také ve skutečnosti je.

Komenský píše: „Samotná víra nepřináší spasení. Ale také ne skutky bez víry. Ke spáse je zapotřebí obojího zároveň.“ Jsou-li však ke spáse potřebné skutky, není tomu snad tak, že si člověk dobývá spásy vlastní silou? Proti takovému důsledku se Komenský rozhodně brání. Tak jako se prý člověk narodí bez svého přičinění, tak dochází i k jeho znovunarození k božimu synovství zcela bez jeho zásluh. Podobně jako se však již jednou narozené dítě musí dále pohybovat již svou vlastní silou, tak i znovunarozený člověk musí sám prohlubovat svou spravedlnost dobrými skutky. Takové skutky vycházejí prý z dvojího zdroje, jednak ze svobodné vůle člověka, jednak zároveň ale i z „konkurující“ milosti boží. Milost a svoboda se totiž podle Komenského nevyklučují, i když prý způsob jejich spolupůsobení přesahuje lidský rozum.

Tato a četná další vyjádření Komenského ukazují jednoznačně, že se Komenský v nejvýznamnější bohoslovecké otázce doby, totiž v nauce o ospravedlnění, odchýlil od reformační theologie a že se postavil na stanovisko blízké učení katolickému – některé formule Komenského budí dokonce dojem, že jsou co do způsobu vyjádření záměrně podobné s dekrety tridentského koncilu.

To je skutečnost trochu snad překvapivá, ale nikoli nepochopitelná. Připomeňme si znova, že Komenský při svých nápravných projektech vycházel z myšlenky spolupráce člověka na spásném díle božím. To snad způsobilo, že pro něj luterská představa, že lidská aktivita je něčím pouze profánním, nebyla přitažlivá. Náš theolog viděl ovšem ve svém pojetí ospravedlnění právem věrné pokračování tradic mravně přísné reformace české, jejímž představitelem byla původně myšlenka ospravedlnění pouhou věrou věcí zcela neznámou. Znamenalo-li navázání na věroučnou tradici české reformace, zvláště bratrské, zároveň příklon k tradici katolické, vyjádřené v nové době tridentským koncilem, nepřišlo to Komenskému, který usiloval o překlenutí konfesijních rozdílů, jistě nevhod. Tyto skutečnosti jsou důležité, a to nejen z historického hlediska. Mají – či spíš: mohly by mít – snad i určitý význam ekumenický.

V jiných věroučných otázkách se Komenský naproti tomu od tradiční protestantské nauky neodchýlil. Církev posledního tisíciletí bude podle něj uznávat jen dvě svátosti a bude odmítat transsubstanciaci, očištec a kult svatých. Že některé z těchto nauk souvisejí s katolickým pojetím ospravedlnění, náš theolog, jak se zdá, nepostřehl. Zato mu však, jak se zdá, neunikla jiná z téže nauky plynoucí věc, totiž požadavek, aby církev ve své ideální podobě nebyla podrobena světské moci.



---

K FILOSOFICKÝM ZÁKLADŮM KOMENSKÉHO  
VÝCHOVNÉ SOUSTAVY

Zásada přirozenosti výchovy a její historický původ

Tato stať (nazvaná původně „Komenského zásada přirozenosti výchovy a její historické kořeny“) úzce souvisí s předchozím příspěvkem *Komenský jako theolog*. Co je v onom příspěvku vyloženo v syntetizující obecnosti, je v nyníjší stati exemplifikováno na speciálnější problematice filosofických základů Komenského výchovné soustavy. Text byl před převratem poprvé zveřejněn v německém znění v časopisu *Theologie und Philosophie* („Comenius' Prinzip der Natürlichkeit der Erziehung und sein historischer Hintergrund“, v uv. časopisu 58, 1983, s. 34–47) a o několik let později (pod pseudonymem Stanislav Soukeník) v českém znění v (tehdy ještě) samizdatovém časopisu *Reflexe*. Text níže zveřejněný reprodukuje vydání stati v časopisu Křesťanské akademie v Římě, 1989, č. 124–125, s. 267nn.

Starověcí a středověcí myslitelé se obírali sice často otázkami výchovy, jejich porůznu rozptýlené poznámky k tomuto námětu nemají však soustavný ráz. Pedagogika se jako samostatná a soustavně vybudovaná disciplína konstituovala až počátkem novověku a teprve Komenského *Velká didaktika* (tiskem poprvé roku 1657)<sup>1</sup> je dílem, v němž se nové pojetí tohoto vědního odvětví poprvé zcela jednoznačně prosazuje.

---

<sup>1</sup> *Velkou didaktiku* budu citovat podle fototypického vydání *Opera didactica omnia*, Editio anni 1657 lucis ope expressa. Tomus 13, Pragae 1957. *Velká didaktika* je obsažena v 1. svazku této edice.

Na jakém základu je vybudován tento první pokus o soustavnou pedagogickou nauku? Jaký myšlenkový princip dodává Komenského konstrukci, jak ji známe z *Velké didaktiky*, rázu jednotného, logicky skloubeného celku? Odpověď zní, že základem a myšlenkovým východiskem celého díla je zásada přirozenosti výchovy, tj. myšlenka, že výchovné umění má působit ve směru shodném s náklonnostmi lidské přirozenosti.

Přes značný význam, který tato myšlenka v počátcích novodobé pedagogiky sehrála, nebyla dosud – pokud mi známo – věnována otázce jejího původu a smyslu přiměřená pozornost. Badatelé – pokud se otázkou vůbec zabývají – spatřují většinou v požadavku respektování přirozených náklonností vychovávaného projevu novověkého humanismu obracejícího se kriticky proti nábožensky orientovanému supranaturalismu starší, středověké tradice.<sup>2</sup> Pokud jde o původ zásady přirozenosti, uvádívá se pouze, že se podobné myšlenky ozývají již před Komenským, hlavně v díle jeho staršího současníka, Wolfganga Ratkeho.<sup>3</sup>

V příspěvku, který předkládám, se pokusím podívat na historický původ a smysl myšlenky přirozenosti výchovy poněkud blíže. Svůj výklad jsem rozdělil na tři části. V **první připomenu, jak formuluje požadavek přirozenosti výchovy sám Komenský, a naznačím, jakou úlohu hraje v jeho pedagogické soustavě.** Ve druhé části ukáži, jaké má myšlenka přirozenosti výchovy historické kořeny, a pokusím se tím objasnit i hlouběji její smysl. Ve třetí se zmíním o některých theologických aspektech otázky a vyvodím příslušné závěry.

<sup>2</sup> Výrazně formuluje tento názor např. R. Alt: „Das neue, umwälzende an diesem Vorgehen ist, daß Komenský sich hier bei der Begründung pädagogischer Maßnahmen nicht nur auf die Werte der Heiligen Schrift und der kirchlichen Autorität beruft, sondern sein pädagogisches Verhalten auf die Natur des um den Menschen herum sich abspielenden Lebens und seiner Gesetzmäßigkeit zu stützen und es daher zu begründen sucht. Und dabei wagt er es sogar, die menschliche Praxis, Vorgänge aus dem Arbeitsleben als beispielgebend für die pädagogische Prozesse zu benutzen; ein Verfahren, das in der mittelalterlichen Wissenschaft kaum möglich gewesen wäre und in dem die Anerkennung der wichtigen und maßgeblichen Rolle der produzierenden Tätigkeiten seitens des Bürgertums zum Ausdruck kommt“ (R. Alt, *Der fortschrittliche Charakter der Pädagogik Komenský's Volk und Wissen*, Berlin 1954, s. 43). Srv. T. Ballauf, *Pädagogik. Eine Geschichte der Bildung und Erziehung*, sv. 1: *Von der Antike bis zum Humanismus*, Freiburg-München 1969, s. 144–145.

<sup>3</sup> Srv. A. Świebocki, *Die Entwicklung der Didaktik im 17. Jahrhundert mit spezieller Berücksichtigung des Wirkens von J. A. Comenius*, Zürich 1946, s. 40.



V předmluvě k své *Velké didaktice* Komenský objasňuje, čím se jeho dílo podle jeho vlastního mínění liší od podobně zaměřených příspěvků jeho předchůdců. Rozdílů je více, nejdůležitější však je, že Komenský odvozuje svou pedagogickou soustavu *a priori*, kdežto jeho předchůdci docházeli prý k svým poznatkům pouze *a posteriori*.<sup>4</sup>

Máme-li správně porozumět, co zde Komenský vyzdvihuje jako zvláštní přednost svého díla, musíme na okamžik zapomenout, co technické termíny *a priori* a *a posteriori* znamenají v moderní filosofii, a připomenout si, v jakém významu se jich užívalo v 17. století. V peripateticko-scholastické filosofii znamenalo *a priori* myšlenkový postup, při němž se usuzovalo z příčiny (tj. z toho, co je *prius*) na následek (na to, co je *posterius*) výrazem *a posteriori* označoval se pak naopak úsudek z následku (z toho, co je *posterius*) na příčinu (na *prius*). Příčiny rozeznávaly se však podle Aristotela čtyři, příčina účinná, finální, materiální a formální. Při usuzování *a priori* vycházelo se pak nejčastěji z formální příčiny, tj. z formy čili (zhruba řečeno) přirozenosti věci. Vyvodit něco *a priori* znamenalo tudíž v nejběžnějším smyslu usuzovat z přirozenosti věci na její vlastnosti, respektive na její chování. Úsudek *a posteriori* spočíval podle tehdejší scholastické nauky v postupu opačném, byl to úsudek z vlastností (resp. z chování) věcí na jejich přirozenost.<sup>5</sup>

Jak nyní, po tomto zběžném vysvětlení, rozumět Komenského tvrzení, že jeho předchůdci dospívali k poznání pravidel výchovy *a posteriori*? Tvrzení nemůže znamenat nic jiného, než že tyto myslitelé dospívali k svým výchovným zásadám pozorováním a zobecňováním úspěšné pedagogické praxe, čili – jak to Komenský sám vyjadřuje „*per externas quasdam e faciliore praxi collectas observationes*“.<sup>6</sup> Z této charakteristiky vysvítá zároveň i to, co Komenský míní tvrzením, že jeho vlastní nauka je vyvozena *a priori*. Chce zřejmě říci, že pedagogické zásady, které podává, jsou vyvozeny nikoli ze zkušenosti, nýbrž že byly získány rozumovým vhledem do samotné přirozenosti člověka a že jsou úspěšnou praxí nejuvš dodatečně potvrzovány.

<sup>4</sup> *Didactica magna (Lectoribus salutem)*, A<sub>1</sub>, odst. 2, 3.

<sup>5</sup> Východiskem této scholastické nauky, kterou výše podávám jen ve velmi zjednodušené podobě, jsou Aristotelovy *Druhé analytiky*, I, 2, 71.

<sup>6</sup> *Didactica magna (Lectoribus salutem)* A<sub>1</sub>, odst. 2.

Skutečnost, že Komenský považuje za zvláštní přednost své pedagogické soustavy, že je vyvozena *a priori* a nikoli odvozena z empirie, mnohého našeho čtenáře asi zarazí. Pod vlivem pozitivistického pojetí vědy jsme totiž dnes většinou nakloněni preferovat poznatky získané induktivní metodou ze zkušenosti, kdežto apriorní vyvozování těchto poznatků z přirozenosti věcí nabylo v našich očích rázu planého spekulování. Ponechme stranou otázku, zda a jak dalece je toto dnes tak běžně rozšířené nazírání oprávněné. Připomeňme si pouze, že jednostranný důraz na empirii je myšlenkové zaujetí, které se v Komenského době počalo teprve nesměle rodit, kdežto opačné hodnocení, pro něž byl postup *a priori* taková podstatou pravé vědeckosti, byl ještě zcela běžný. Tato skutečnost, myslím, sdostatek vysvětluje Komenského postoj.

Podívejme se nyní, jak Komenský *a priori* vyvozuje své pedagogické zásady. Jeho myšlenky k tomuto námětu jsou obsaženy v 14.–19. kapitole *Velké didaktiky*, kde jsou shrnuty do několika desítek tzv. „fundamentů“, krátkých úvah, při nichž se z přirozeného chování lidské bytosti vyvodí jedna nebo více výchovných zásad. Myšlenkový postup všech fundamentů je stereotypní, takže k tomu, abychom porozuměli, jakou metodou Komenský postupuje, nám zde postačí, abychom se blíže podívali alespoň na jeden z nich. Na počátku každého fundamentu stojí nejprve zásada vyjadřující nějaký charakteristický způsob, jímž se chovají přírodní jsoucna. Tak například první fundament<sup>7</sup> má v čele zásadu: „*Natura temporis commodo attendit*“ (tj. přirozenost přihlíží k přírodnosti času). Poté je vždy uveden příklad nějakého přírodního jsoucna ilustrujícího platnost zásady. V našem fundamentu se uvádí chování ptáka, který dává život svému potomstvu (v předjaří, kdy je chladno, chová vejce ve svém těle, později, když je již tepleji, vejce klade, poté je zahřívá vlastním tělem tak dlouho, že se ptáčata vyhlídnou v době, kdy je již dostatek potravy, atd.).<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Tamtéž, kap. 16, sl. 71.

<sup>8</sup> Někteří autoři vidí v tom, že Komenský ilustruje obecnou zásadu přirozeného chování člověka příklady ze zoologické oblasti, záměr budovat pedagogiku na základě zkušenosti. Tento názor spočívá na nedorozumění: Ony zásady charakterizují *a priori* chování lidské přirozenosti, činí tak však tak všeobecně, že je lze ilustrovat i příklady z mimolidské oblasti. To právě Komenský činí. Ilustrovat *a priori* získanou zásadu konkrétními příklady je ovšem něco zcela jiného než usuzovat z konkrétních příkladů na obecnou zásadu.

V dalším Komenský ukazuje, jak člověk napodobuje svou umělou činností chování přirozených jsoucen: v prvním fundamentu je to ilustrováno činností zahradníka a stavitele, kteří také musí při své práci přihlížet ke vhodné roční době. Poté následuje nejdůležitější krok, totiž aplikace zásady do oblasti výchovy. I výchova, podobně jako zahradnictví či stavitelství je totiž umělou činností, a i při ní se tudíž po vzoru přirozených dějství musí přihlížet k vhodné časové posloupnosti. V našem fundamentu Komenský ukazuje, že se dosavadní školy proti této zásadě často prohřešují tím, že nezačínají s výchovou v pravý čas, že se v nich nerozvrhuje výuka do věku žáka přiměřených etap apod. Fundament se uzavírá stanovením pozitivních požadavků. V našem případě Komenský žádá, aby se s výchovou začalo v dětství, dále, aby se vyučování konalo především v dopoledních hodinách, a konečně, aby se látka, kterou si má žák osvojit, rozvrhla tak, aby svou obtížností odpovídala jeho věku.

Uvedená ukázka snad postačí, abychom porozuměli, jak Komenský postupuje. Základní myšlenku své metody vyjadřuje sám známým heslem *ars imitatur naturam*, tj. umění (rozuměj umělá činnost, v našem případě vychovatelství) napodobuje přírodu (tj. dění přirozené).

Podívejme se nyní ještě, jak je zásady *ars imitatur naturam* ve *Velké didaktice* využito jako východiska její myšlenkové výstavby. Obsah díla se rozpadá na dva myšlenkové okruhy: v **jednom** formuluje Komenský pomocí zásady *ars imitatur naturam* několik desítek všeobecných pedagogických pravidel. Ve druhém aplikuje tato pravidla na výchovnou praxi a dospívá tak k originálnímu projektu reformy výchovy, vyučování a školské soustavy vůbec.

Z obou uvedených složek díla těšila se ovšem vždy většímu zájmu čtenářů i historiků složka druhá, obsahující konkrétní pokyny pro školskou a výchovnou praxi. Prvá složka, podobná skrytým základům, na nichž spočívá viditelná část budovy, byla ceněna obvykle méně. V ní jsou však nicméně obsaženy principy, na nichž vše další logicky závisí.

Bude naším úkolem přihlédnout právě k těmto základům a objasnit historickou metodou jejich smysl a povahu.

Jaký je historický původ myšlenky přirozenosti výchovy, prozrazuje její myšlenkové východisko, totiž zásada *ars imitatur naturam*. Autorem tohoto výroku není totiž Komenský, nýbrž Aristotelés, jenž jej formuloval ve druhé knize své *Fyziky*.<sup>9</sup> Kontext, do něhož je zde výrok zasazen, je ovšem přírodně filosofický a nemá s otázkami výchovy na první pohled nic společného. V **sedmé kapitole** uvedené knihy *Fyziky* totiž Aristotelés pojednává o příčinách a rozlišuje mezi nimi nám již známé čtyři druhy. V **další, osmé kapitole** pak dokazuje, že účel (cíl) byl v předchozím právem uveden jako jeden ze čtyř druhů příčin, protože všechna jsoucna, pokud jsou činná, jsou činná kvůli němu. To pak Aristotelés dokazuje několika důkazy, z nichž jeden vychází ze skutečnosti, že umění napodobuje přírodu. Myšlenka důkazu není složitá: pokud jde o lidská umění, je podle Aristotela nesporné, že jsou zaměřena k nějakému cíli (lékařské umění k dosažení zdraví, stavitelství k vybudování domu atd.). Jestliže se však umění řídí příkladem přirozenosti, plyne z toho, že svým pohybem (resp. klidem) musí směřovat k dosažení nějakého cíle i přirozenost. Potud se věc zdá být jasná. Otázka je, v jakém smyslu máme rozumět předpokladu důkazu, totiž tvrzení, že se umění řídí příkladem přirozenosti. Aristotelés upozorňuje, že je zde třeba rozlišovat. Jsou totiž prý dva druhy umění: jedna vytvářejí předměty, které přírodní cestou nemohou vzniknout. Příkladem takových umění je třeba stavitelství, protože domy vznikají jen uměle. Vedle toho jsou však i jiná umění, taková, jejichž výtvoři mohou vzniknout i bez jakéhokoli umělého zásahu člověka.<sup>10</sup> A právě tato umění napodobují přírodu. Aristotelés tu má zřejmě na mysli například lékařství, tj. umění směřující k vytvoření zdraví. Zdraví je totiž stav, k němuž tělo směřuje i samo, bez lékařské péče. Způsobí-li si člověk nějaké poranění, pak se příroda sama stará, aby se z rány odstranila nečistota (hnisání), aby byla rána chráněna před nepříznivými vlivy zvenčí (strup) apod. Lékařské umění pak napodobuje přírodu, takže lékař rovněž ránu čistí, dezinfikuje, chrání náplastí atd. Umění tu tedy působí ve směru shodném s tendencemi samotné přirozenosti a napomáhá jí podobnými prostředky, jichž ona sama užívá, dosáhnout jejího vlastního cíle.

<sup>9</sup> Aristotelés, *Physica* 2, 194a 21–22.

<sup>10</sup> Tamtéž, 199a 15–22.

Potud Aristotelés. Jeho několika větami naznačená myšlenka o vztahu přirozenosti a umění se ukázala neobyčejně podnětnou a byla časem aplikována i mimo oblast přírodně filosofických úvah, v jejichž rámci byla řeckým myslitelem původně formulována. Výrok *ars imitatur naturam* se stal totiž již ve starověku okřídleným a setkáváme se s ním v různých souvislostech v řadě antických děl.<sup>11</sup>

To mělo za následek, že ve středověku, v dobách před recepcí Aristotelovy filosofie, býval výrok často citován bez přímé znalosti kontextu, v němž se u Aristotela vyskytuje. Za těchto okolností, v dobách převažujícího vlivu novoplatonismem ovlivněného díla svatého Augustina, nijak nepřekvapuje, že zásadě *ars imitatur naturam* byl podložen nový, Aristotelem nezamýšlený smysl. Tak například Hugo a s. Victore rozumí zásadě *ars imitatur naturam* tak, že se výtvořiny umění podobají přírodním jsoucnům, podle nichž byly zhotoveny (obraz se podobá své přírodní předloze, socha modelu, kormidlo rybímu ocasu, dům jeskyni atd.).<sup>12</sup> Je sice pravda, že Aristotelův výrok co do svého slovního znění takový smysl může mít, zdá se však, že Aristotelés chtěl svým výrokem vyjádřit něco zcela jiného. Nešlo mu o podobnost výsledků přirozených a umělých činností, nýbrž o podobnost prostředků, jichž příroda i umění používají k dosažení společného cíle. Jen na základě takového smyslu uvedeného výroku mohl totiž řecký myslitel dokazovat, že přírodní věci jsou činné kvůli dosažení nějakého cíle.

Porozumění aristotelským textům se zlepšilo, když v západní Evropě došlo v průběhu 12. a 13. století k dalekosáhlé recepci Aristotelova myšlenkového odkazu. Arabští učenci pronikli jako první do pravého smyslu myšlenky o vztahu přirozenosti a umění<sup>13</sup> a jejich křesťanští pokračovatelé je v tom pilně následovali. Nejznámější z nich, svatý Tomáš Akvinský, nejen správně vyložil příslušné části Aristotelovy *Fyziky*,<sup>14</sup> ale obohatil dokonce peripatetickou tradici o originální a (z hlediska, jež nás tu zajímá) velmi důležitou novinku, jež je sice co do své inspirace autenticky aristotelská, která však jde směrem, kterým řecký myslitel sám

<sup>11</sup> Srv. např. Seneca, *Epistulae* 64, 2.

<sup>12</sup> Hugo a S. Victore, *Eruditio didascalica* 1, 5; PL 176, 745A.

<sup>13</sup> Srv. *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, sv. IV, Venetiis apud Junctas 1562, fol. 78, Enn.

<sup>14</sup> Srv. S. Thomas Aquinas, *In octo libros Physicorum Aristotelis expositio*, 1, 2, lect. 13.

nepostupoval. Tomáš potřeboval totiž v určité souvislosti dokázat, že jeden člověk může učit druhého čili – jinými slovy – že je možné učitelské umění. Aby to prokázal, obrátil postup právě vyloženého Aristotelova důkazu: Aristotelés totiž z účelnosti umění usuzoval na účelnost přirozených dějů, Tomáš naopak z faktu, že naše poznávací schopnosti přirozeně směřují k poznání, dovodil, že může existovat umění, které jim k tomu dopomáhá. Zatímco tedy u Aristotela šlo o úsudek z umění na přirozenost, jde u Tomáše naopak o úsudek z přirozenosti na umění. Umění, do jehož sféry pak Tomáš zásadu *ars imitatur naturam* promítl, bylo pak – a to je ona důležitá novinka – umění učitelské.<sup>15</sup>

Že Tomáš považoval za nutné věnovat možnosti takového umění, jehož existence je, jak se zdá, očividná, zvláštní důkaz, mohlo by nás na první pohled zarazit. Nesmíme ovšem zapomenout, že fakt, že by jeden člověk mohl učit druhého, nebyl v Tomášově době považován nikterak za triviální a že zastánci opačného mínění se mohli ve svůj prospěch dovolávat autority nad jiné významné, totiž samotného svatého Augustina. Bude užitečné, povíme-li nejprve několik slov o nauce tohoto myslitele o učení, jak ji známe z jeho krátkého, ale hlubokého dialogu *O učitelích (De magistro)*.<sup>16</sup> Usnadní nám to proniknout do myšlenek Tomášových.

Podle svatého Augustina spočívá poučování v tom, že se žákovi poskytují věci, které chce poznat. Poskytují se pak buď jeho očím (či jinému tělesnému smyslu), nebo – a to především – jeho myslí.<sup>17</sup> Lidský učitel se obrací na žáka pomocí slov, tj. pomocí určitých znaků. Pomocí znaků (slov) nelze však prý nikoho poučit tak, aby nabyl vědění. Buď totiž žák ví, co slova znamenají, nebo to neví. Jestliže to neví, pak je jasné, že ho slova o ničem nepoučí. Jestliže to však ví, pak mu slovy nelze ukázat nic, co by již předem neznal, a slova ho tedy opět o ničem nepoučí. Z toho podle svatého Augustina plyne, že lidský učitel nemůže nikoho v pravém smyslu poučit, a není tedy přesně vzato vůbec učitelem. Jediným pravým učitelem je Bůh, protože jen on je nám s to ukazovat, co nevíme. Naším smyslům ukazuje totiž Bůh skrze ně samá smyslová jvouca, která stvořil, naši myslí pak ukazuje vnitřním osvětlením

<sup>15</sup> Srv. S. Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, q. 117, a. 1; *De veritate* q. 11, a. 1; *Contra gentiles* 2, cap. 75 a jinde.

<sup>16</sup> S. Aurelius Augustinus, *De magistro*, PL 32, 1193–1220.

<sup>17</sup> *Is me autem aliquid docet, qui vel oculis, vel ulli corporis sensui, vel ipsi menti praebet ea, quae cognoscere volo* (Augustinus, *De magistro* 36, PL 32, 1215).

inteligibilní předměty. Úloha lidského učitele spočívá podle svatého Augustina pouze v tom, že nás vybízí, abychom se obrátili k svému pravému učiteli, k Bohu. Když to v pokorné důvěře učiníme, dosahujeme poučení. Protože pak mezi řečí lidského učitele a okamžikem, kdy nás Bůh poučuje, neuplyne většinou žádný čas, má to za následek, že jsme nakloněni nazývat mylně učitele ty, kteří jimi nejsou, a domníváme se, že jsme přijali poučení od toho, kdo jen zevně pobídl.<sup>18</sup>

Potud svatý Augustin. Jeho myšlenky o učení a učiteli nestaly se sice v průběhu dalšího vývoje středověkého myšlení základem nějaké ucelené pedagogické soustavy, nelze však, myslím, pochybovat, že měly ve středověku a pravděpodobně mnohdy i za jeho časovými hranicemi značný vliv na pedagogickou praxi. Není těžké odhadnout, jaký jí asi dodávaly ráz. Úloha lidského učitele je v pojetí svatého Augustina nevelká. Omezuje se na to, že učitel k učení pouze nabádá. Leč ani žák nevyvíjí podle Augustinova mínění příliš velkou aktivitu. Jeho úlohou při vyučování je pouze obracet se k Bohu a odstraňovat mravným životem překážky jeho působení ve vlastním nitru. A tak jediným, kdo je při vyučování v pravém smyslu činný, je vlastně Bůh. Jaká byla asi výchova vycházející z takovéto představy? Lze předpokládat, že očekávala od Boha, první příčiny, co mělo být podle pozdějších, aristotelsky orientovaných myslitelů dílem příčin druhých: žáka a jeho přirozenosti, učitele a jeho umění.<sup>19</sup>

Z takového stanoviska a z přesvědčení, že se nemá očekávat od přímého Božího zásahu to, co je přirozeně úkolem a povinností člověka, vychází právě Tomášova kritika augustinské nauky o učiteli. Boží svrchovaná dobrota se totiž podle svatého Tomáše projevuje tím, že věcem, které stvořil, uděluje nejen to, že jsou, ale i že jsou činné.<sup>20</sup> Proti této zásadě se pak lze podle jeho mínění v oboru

<sup>18</sup> Tamtéž, 32–45, PL 32, 1213–1220.

<sup>19</sup> Výrazně ilustrují stanovisko theologů, na něž mělo dílo svatého Augustina rozhodující vliv, tato slova Tomášova současníka svatého Bonaventury: *Et propterea cum ista positio ... plus gratiae Dei tribuat, quam alia et maiorem ponat in natura nostra indigentiam, hinc est quod pietati magis est consona et propterea est magis segura. Esto enim quod esset falsa, quia tamen a pietate et humilitate non declinat, tenere ipsam non est nisi bonum et tutum* (*Opera theologica selecta*, editio minor, sv. 2, Ad Aquas Claras, Florentiae 1938, s. 656).

<sup>20</sup> *Prima causa ex eminentia bonitatis suae rebus aliis confert non solum quod sunt, sed etiam quod causae sunt* (Thomas Aquinas, *De veritate*, q. 11, a. 1 corpus).

nauky o učení prohřešovat dvojím způsobem. První omyl spočívá v tom, že se předpokládá, že vědění do nás vkládá někdo od nás odlišný, nějaká nadlidská bytost, a to již v hotové podobě. Toto mínění připisuje Tomáš výslovně Avicennovi, bylo by je však *mutatis mutandis* asi možno přisoudit i Augustinovi (to Tomáš ovšem výslovně nečiní). Druhý omyl spočívá v přesvědčení, že vědění je nám vrozeno a že při poznání jde vlastně jen o to, vybavit si vzpomínkou, co v nás již od počátku aktuálně je. Tomáš neuvádí jmenovitě stoupence tohoto mínění, jde však o platoniky.

Oběma uvedeným míněním, třeba jsou po určité stránce protikladná, je společné to, že vylučují, že by v nás vědění mohlo vznikat naší vlastní, přirozenou aktivitou, aktivitou, při níž by nás eventuálně nějaký člověk, učitel, mohl usměřňovat. Takovéto přesvědčení, jež je jakousi „syntézou“ obou předchozích krajností, však Tomáš právě zastává.

Na jedné straně je nám totiž vědění podle jeho názoru vskutku v určitém smyslu jakoby „vrozeno“, nikoli však – jak si to představovali platonikové – v hotové podobě, aktuálně, nýbrž toliko jako možnost, potenciálně. Tímto potenciálním věděním jsou nejobecnější pojmy a poznatky, které si náš rozum spontánně tvoří, jakmile přijde do styku s realitou. Aplikuje-li nyní rozum tyto výchozí poznatky na partikulární věci, přechází z možnosti tyto věci rozumově poznat do stavu aktuálního poznání, a tím právě získává vědění. Rozum není totiž taková schopnost jako zrak. Zrak nachází své předměty před sebou v hotovém stavu, rozum si však abstrakcí své předměty sám vytváří a má dokonce schopnost z jednou vytvořených poznatků vyvozovat další, jež jsou v oněch předchozích potenciálně obsaženy. Rozum – na rozdíl od zraku – je totiž poznání diskurzivní, vyvozující neznámé ze známého a přecházející tím způsobem od jednoho k druhému.

Na druhé straně – a zde dává Tomáš částečně za pravdu mínění, jež připisal Avicennovi – je do nás vědění vskutku v určitém smyslu jakoby z vnějšku vkládáno, a to tehdy, když nás někdo učí. Přechod z poznání možného ke skutečnému může se totiž uskutečnit dvojím způsobem. Buď jej uskuteční sám rozum toho, kdo získává vědění, zcela samostatně, nebo mu při tom pomáhá vnější činitel. Tímto vnějším činitelem nemusíme však myslet nějakou nadlidskou bytost, jež by nám vkládala do duše již hotové vědění, nýbrž může jím být člověk, učitel, jenž svým uměním pomocí znaků (slov) naznačuje žáku jak přejít od vědění možného k vědění skutečnému, aktuálnímu. Hlavním činitelem při získávání vědění je



ovšem nutně žák. Učitel je činitelem pouze pomocným, napomáhajícím a usměrňujícím poznávací proces, jenž v žáku probíhá na základě jeho vlastních přirozených schopností.

Je-li tomu tak, podobá se ovšem učitelská činnost činnosti lékařské a podobným uměním, která produkují to, co je v zásadě s to produkovat i sama příroda. Za těchto okolností nepřekvapuje, že svatý Tomáš soudí, že se učitelská činnost musí řídit zásadou *ars imitatur naturam*. Učitelské umění musí totiž podle jeho mínění napodobovat co do prostředků, jichž užívá, způsob, jímž rozum sám o sobě dospívá k pravdě. Takové prostředky jsou však dvojího druhu: jednak jsou to prostředky nepřímé (psychologické), jimiž se vytvářejí vhodné podmínky pro rozumovou činnost, jednak prostředky logické, tj. takové, jimiž je rozum pomocí slov přiváděn k tomu, aby z příslušných předpokladů vyvodil patřičný závěr. Toto rozlišení je ovšem u svatého Tomáše pouze naznačeno.<sup>21</sup> Jeho další rozvedení jakož i podrobnější úvahy o tom, jak má učitel jednotlivých prostředků užívat, se v díle tohoto myslitele, pokud vím, nenacházejí.

Přes tuto omezenost a i přes skutečnost, že z velké škály možností pedagogického působení se Tomáš zabývá vlastně jen otázkou výuky v oboru rozumového poznání, nelze pochybovat, že to byl právě on, kdo poprvé naznačil myšlenku přirozenosti výchovy, touž myšlenku, která se stala o čtyři sta let později v díle J. A. Komenského základem první soustavně vybudované pedagogické nauky. Srovnáváme-li Aristotelovo a Tomášovo pojetí myšlenky *ars imitatur naturam* na straně jedné a Komenského využití této ideje na straně druhé, povšimneme si ovšem nenápadného, nikoli však nevýznamného rozdílu. U obou starších myslitelů má věta o umění a přirozenosti faktuelní ráz a vyvozují se z ní faktuelní důsledky (u Aristotela přírodní účelnost, u Tomáše možnost učitelského působení). U Komenského je naproti tomu táž zásada principem, z něhož se odvozují normativní věty, totiž pravidla správné výchovy. Teprve tímto krokem byl vývoj aplikace zásady postupující od přírodní filosofie k pedagogice definitivně dovršen. Tak jako myšlenka přirozenosti v oboru právního myšlení dala podnět ke vzniku přirozenoprávní teorie, podobně vedla, jak jsme viděli, v oboru pedagogického myšlení ke vzniku požadavku přirozenosti výchovy. Není jistě náhodou, že Komenského *Velká didaktika* vznikla v dobách velkého rozmachu přirozenoprávní nauky.

<sup>21</sup> Srv. *Summa theologiae* 1, q. 117, a. 1 corpus.

Zbývá, abychom doložili kontinuitu tradice myšlenky přirozenosti výchovy v období mezi Tomášem a Komenským, jinými slovy, abychom zjistili, kdo Komenskému znalost Tomášovy nauky zprostředkoval. Přímou znalost Tomášových spisů totiž náš pedagog zřejmě neměl. S Tomášovými idejemi byl nicméně do jisté míry obeznámen prostřednictvím děl představitelů soudobé, tzv. druhé scholastiky. Pokud jde o zásadu *ars imitatur naturam* a její aplikace v různých oborech lidské činnosti, můžeme pak dokonce přímo udat spis z tohoto myšlenkového okruhu, z něhož Komenský čerpal: jsou jím známé, z 16. století pocházející komentáře k Aristotelovým spisům, jejichž autory jsou profesori jezuitské koleje v Coimbre (tzv. Conimbricenses).<sup>22</sup> Zde, v komentáři k druhé knize Aristotelovy *Fyziky*, na místě, kde je objasňována zásada *ars imitatur naturam*, uvádějí autoři řadu jejich možných aplikací, z nichž některé převzal Komenský v téměř doslovném znění jako záhlaví oněch výše zmíněných fundamentů, na nichž založil svou *Velkou didaktiku*.<sup>23</sup>

<sup>22</sup> *Commentarii Collegii Conimbricensis*, 1. vyd. Coimbra 1591–1606. V dalším budu citovat podle mně dostupného vydání *Commentariorum in octo libros Physicae Aristotelis*, Coloniae 1625.

<sup>23</sup> Tuto skutečnost lze doložit srovnáním paralelních míst:

Komenský: *Naves ... ubi pinnarum loco remi sunt aut vela, caudae loco gubernaculum ... Vides per aëra volitare avem? Naturale est ei. Daedalo cum imitandum fuit ... alae ei... assumendae (Didactica magna, 14, 2, sl. 63). Conimbricenses: ars humana ... ex natura multa effinixerit, ut ex umbra picturam, ex antris sedes, ex avium volatu vela, ex piscium pinnis remos, ex cauda gubernaculum (cit. vyd., 1. 2, q. 5, a. 1, sl. 271E).*

Komenský: *Natura sibi parat materiam, antequam introducere incipiat formam (tamtéž, 16, 11, sl. 72). Conimbricenses: Quemadmodum ars nihil efficit, nisi suppeditato sibi composito physico, in quo artificem formam concinnat, ita natura nihil gignit, nisi praeiacente materia (cit. vyd., sl. 270F).*

Komenský: *Natura se non confundit operibus suis, distincte praecedit in singulis (tamtéž, 14, 26, sl. 75). Conimbricenses: Naturae opera procedunt sicuti opera artis, id est certa praescriptione, ratis legibus, composite et ordinate (cit. vyd., sl. 270BC).*

Komenský: *Natura omnem operationem suam ab intimis incipit. Conimbricenses: Natura ... in abditioribus elaborandis impensius occupatur, ut quae rebus magis necessaria ac potioris momenti sint, proindeque ab optima parente curari magis debeant (cit. vyd., sl. 273F).*

Komenský: *Pictor vultum hominis effigiaturus ... vultum rudi carbone delineat. Dehinc ... levi penicullo fundamentum hoc firmat, universaliter etiamnum. Tum lucis et umbrae intervalla designat: demum particulatim membra conformat, coloribusque distinctissimis exornat. Conimbricenses: Ars pictoris primo susceptum opus leviter adumbrat, tum in omnem colorum varietatem paulatim conformat ac tandem perficit (cit. vyd., sl. 271AB).*

Požadavek respektu lidského tvůrce k přirozené povaze látky, kterou přetváří, naznačený kdysi již Aristotelem, obnovený a aplikovaný do oblasti lidských vztahů poprvé svatým Tomášem, dolehl v tradici druhé scholastiky až k sluchu českého myslitele, aby v jeho pedagogickém díle vydal jeden ze svých nejušlechtlejších plodů.

---

 III
 

---

Náš úkol objasnit historický původ Komenského požadavku přirozenosti výchovy je tím, co jsme v předchozím uvedli, v podstatě splněn. Řešení, které přinášíme, vyvolává nicméně ještě jednu otázku: Komenský byl, jak známo, představitelem protestantské části evropského křesťanstva. Jedním z principů reformačního myšlení bylo však přesvědčení, že lidská přirozenost je dědičným hříchem vnitřně porušená a že ospravedlnění, uskutečňující se pouhým aktem víry, je vůči ní něčím vnějším, čímśi, co přirozenosti nevrací její původní integritu. Sdílel-li Komenský toto reformační přesvědčení, jak mohl založit svou představu o výchovném působení na myšlence nápodoby přirozenosti, oné přirozenosti, která je v nynější etapě lidských dějin podle zásad protestantské ortodoxie nenapravitelně porušená?

Při řešení tohoto problému si musíme připomenout, že J. A. Komenský byl příslušníkem malé náboženské skupiny, Jednoty bratrské, která vznikla v Čechách v 15. století, zhruba půl století před nástupem hlavního proudu evropské reformace. V souvislosti s tím byla zakladatelům a myšlenkovým vůdcům jednoty přes jejich kritický vztah k středověké církvi myšlenka porušenosti

---

Komenský: *Natura non nisi a privatione incipit* (tamtéž, 17, 3, sl. 77). *Comimbricenses: Forma naturalis adveniat rei in potentia, id est nuda materiae* (cit. vyd., sl. 873E).

Těchto několik ukázek, jež by bylo možno dále a dále rozmnožovat, snad postačí. Je možné, že Komenský čerpal z komentářů coimberských jezuitů jen nepřímo, prostřednictvím příruček svého učitele Alsteda. Vzhledem k tomu, že v jiné souvislosti Komenský coimberské komentáře cituje jako svůj přímý pramen (Srv. J. Červenka, „Zur Quellenfrage des IV. Gradus der Comenianischen Pansophie“, in: *Archiv pro bádání o životě a díle J. A. Komenského* XXII, 1964, s. 145–190), zdá se pravděpodobnější, že se však se starou tradicí o vztahu přirozenosti a umění seznámil přímo v tomto díle.

lidské přirozenosti a ospravedlnění pouhou věrou zcela cizí.<sup>24</sup> Důraz na mravní život, pokrok ve ctnostech a na tom závisícím posvěcení (což vše předpokládá víru v integritu lidské přirozenosti) byl naopak jedním ze stěžejních zájmů této náboženské skupiny. V průběhu 16. století uplatnil se sice v rámci jednoty ze zahraničí působící vliv reformační teologie, a to zprvu luteránské, později více kalvínské. Starší myšlenková tradice zdůrazňující činorodou mravní aktivitu jako prostředek na cestě ke spáse zůstala však v okruhu Jednoty vždy živá. Toho je nejvýraznějším dokladem právě poslední biskup staré Jednoty, J. A. Komenský, jehož spisy o křesťanské dokonalosti, jakož i díla pedagogická a společensky nápravná jsou bez předpokladu integrity lidské přirozenosti nemyslitelná.

Je ovšem třeba připustit, že se u Komenského v tomto bodu projevilo kolísání. V některých svých spisech (zejména v těch, které byly napsány česky a určeny pro užší okruh příslušníků jednoty) vychází náš myslitel zcela jednoznačně z přesvědčení o integritě lidské přirozenosti a o přirozené schopnosti člověka k dobrým skutkům. V jiných svých dílech (jde namnoze o díla latinská, určená širokým kruhům evropské veřejnosti) projevuje Komenský méně příznivé přesvědčení o nynějším stavu lidské přirozenosti, pochybuje o možnosti přirozených lidských poznávacích schopností dosáhnout bez pomoci zjevení pravdy, odsuzuje z toho důvodu antickou vzdělanost apod.<sup>25</sup>

*Velká didaktika*, dílo, jež nás v naší souvislosti nejvíce zajímá, je z tohoto hlediska pozoruhodná tím, že se v ní zmíněné protimluvy vyskytují bezprostředně vedle sebe. Abychom tomu porozuměli, musíme si připomenout, že se *Velká didaktika* dochovala ve dvojí (resp. trojí) verzi.<sup>26</sup> Starší, česky psaná verze, která zůstala v 17. století v rukopisu a byla vydána tiskem teprve roku 1849, představuje původní podobu díla, jak vyšlo z Komenského

<sup>24</sup> Srv. S. Sousedík, „Einige Züge der Philosophie des J. A. Comenius und deren bisher unberücksichtigten Quellen“, in: *Acta Comeniana* XXVIII, 4/1, Praha 1979, s. 79–115, zejména s. 98nn.

<sup>25</sup> Srv. např. Komenského předmluvu ke spisu *Physicae ad lumen divinum reformatae synopsis*, in: J. A. Komenský, *Opera omnia* 12, Pragae 1978, s. 75nn. Mnohem výraznější doklad poskytuje spis *De rerum humanarum emendatione consultatio catholica*, Pragae 1966, Tomus 1, *Pansophiae gradus* VII, *Mundus spiritalis*, sl. 1059nn.

<sup>26</sup> K vývoji textu *Velké didaktiky* Srv. V. Balík, „O dvou latinských verzích Komenského *Didaktiky*“, in: *Studia Comeniana et historica* 6 (1976), s. 66–71.

rukou někdy počátkem 30. let. Novější, latinská verze, uveřejněná Komenským po přepracování poprvé v souboru *Opera didactica omnia* v Amsterdamu roku 1657, byla na rozdíl od české verze určena nejširším kruhům evropských vzdělanců. Obě podoby díla, česká a latinská, jsou si celkově vzato velmi podobné, liší se však některými, z našeho hlediska velmi zajímavými podrobnostmi.<sup>27</sup> V české verzi buduje Komenský svoji výchovnou soustavu na základě jednoznačného přesvědčení o integritě lidské přirozenosti. V latinské verzi však postupuje již opatrněji: cítí zřejmě, že se dotýká theologicky velmi ožehavé otázky, a tak se snaží své myšlenkové východisko různými úpravami oslabit či zastříť. Uvedme z těchto úprav alespoň jednu zvlášť charakteristickou: v úvodní části latinské verze *Velké didaktiky* (v hlavě 5.) Komenský připomíná, že výrazem „lidská přirozenost“ rozumí přirozenost člověka, jaká byla před pádem prarodičů. To ovšem pozorného čtenáře zarazí: kdyby byl Komenský vybudoval svou pedagogickou soustavu na základě nápodoby přirozenosti, jakou měli první lidé před pádem, hodila by se taková pedagogika do ráje a nikoli do nynějšího světa, jemuž ji Komenský ve skutečnosti určuje. Záhadné místo se nám objasní, nahlédneme-li do korespondující části původní, české verze *Velké didaktiky*: zde totiž celá tato poznámka o přirozenosti chybí. Smyslem do latinského textu zařazené vsuvky bylo zřejmě ulomit hrot eventuelní kritice z kruhů oddaných tzv. protestantské ortodoxii. Že toho Komenský mohl dosáhnout pouze za cenu nedůsledností, je ze všeho, co jsme uvedli, zřejmé.

<sup>27</sup> Pohodlnou možnost srovnání českého a latinského textu *Didaktiky* skýtá vydání *Didaktika česká, Didactica magna*, vyd. J. V. Novák, in: *Veškerých spisů J. A. Komenského sv. 4*, Brno 1913. Čtenáři neznalému českého jazyka je text české *Didaktiky* přístupný v překladu K. Schallera, *Böhmische Didaktik*, Paderborn 1970.



---

K PROBLÉMU KOLEKTIVNÍ VINY

Článek vyšel vícekrát česky, jednou i v německém znění. Jednotlivá znění se od sebe poněkud liší, přítomný text je nepatrně upravenou reprodukcí znění zveřejněného ve *Filosofickém časopisu AVČR* (44, 1966, s. 1025–1028). Stať vyvolala otázku, čeho se snažím svou dílčí obhajobou myšlenky kolektivní viny na politické rovině dosáhnout, v čí prospěch, respektive na čí obhajobu jsem stať napsal. Cíl článku jsem vyjádřil v jeho posledních větách: na ty čtenáře odkazuji. A připojuji: jedná se o obecně zaměřený filosofický příspěvek nesledující žádný konkrétní politický cíl.

Výraz „kolektivní vina“ slyšíme dnes poměrně často, a to většinou s tím, že skutečnost jím označená, totiž *přičítání viny na skutku spáchaném jednotlivcem souboru osob, k němuž onen jednotlivec náleží jako celku*, bývá s rozhořčením odmítána. Věc však není jednoduchá. Přičít-li se nám přičítání viny nějakému souboru osob, mělo by se nám přičít i to, když se osobně nevinný představitel tohoto souboru omlouvá za přečiny, jichž se tento kolektiv dopustil. Tak tomu však, jak známo, není. Prohlášení představitelů různých kolektivů (států, národů, církví), kteří se jménem těchto kolektivů omlouvají za jimi v minulosti spáchané zločiny, bývají hodnocena po morální stránce většinou kladně. Podobně jsme zvyklí hodnotit kladně hrdost na kolektivní zásluhy. Je-li například někdo hrdý na velké muže a ženy, které dal jeho národ lidstvu, nevidí se v tom obvykle nic mravně závadného. Nemáme-li

však námitek proti kolektivní zásluze, proč odmítáme kolektivní vinu? Budu v tomto příspěvku zastávat nepopulární tezi, že pojem kolektivní viny může mít dobrý smysl a že jej lze v některých případech oprávněně použít. Moje úvaha má sloužit pouze ujasnění pojmů, neslouží tomu podsunout té či oné konkrétní společenské skupině nějakou vinu.

Nejasnosti spojené s pojmem kolektivní viny souvisí částečně s tím, že nerozlišujeme dost jasně pojem kolektivní viny od pojmu viny společné. O společné vině mluvíme, jestliže nějaký mravně nedobrá čin je spáchán společným úsilím většího počtu osob, když například dva pachatelé společně někoho okradou. Podíl pachatelů na společné vině bývá v takových případech nestejný, což má svůj význam při diferenciaci trestu. Zde mohou někdy vzniknout nejasnosti stran podílu jednotlivých osob na vině velkých společenských skupin, jako jsou například politické strany, náboženské sekty apod. V takových případech může být někdy vhodné rozdělit viníky podle velikosti odpovědnosti na několik skupin. Největší vinu nesou původci společného zločinu. Potom přijdou ti, kdo přijmou jejich myšlenky a dobrovolně se pro ně angažují. Následují ti, kdo se nechají strhnout, souběžci. Ještě menší podíl na vině mají ti, kdo spolupracují ze strachu. Zcela nevinní jsou ti, kdo zlu kladou otevřený odpor a při tom riskují vše – i svůj život. Tito nevinní náleží však již do skupiny těch, kdo nemají podíl na společné vině, a je třeba je v této souvislosti nechat stranou.

Podívejme se nyní, jak je tomu s kolektivní vinou. Za příklad provinilého kolektivu nám může sloužit fotbalová jedenáctka, která přes výborné výkony některých jednotlivců utrpí jako celek porážku. K porážce došlo nepochybně vinou špatně hrajících hráčů. Vina se však nepřipisuje jim, nýbrž mužstvu jako celku. Všichni, i ti, kdo hráli osobně výborně, byli poraženi, všichni musí nést důsledky této porážky. Pravidla hry jsou prostě taková, že se hodnotí nikoli výkony jedinců, nýbrž mužstva jako celku. Důsledky osobní viny se přenášejí na celý kolektiv a postihují prostřednictvím tohoto kolektivu nediferencovaně jednotlivce, a to i ty, kteří jsou osobně nevinní. Tito osobně nevinní se tím, že jsou členy poraženého mužstva, samozřejmě nestanou vinnými. Hrál-li někdo osobně dobře, nemůže na tom nic změnit fakt, bylo jeho mužstvo poraženo. Subjektem kolektivní viny zůstává vždy jen kolektiv jako celek: jeho členové nesou pouze důsledky kolektivní viny, nikoli vinu samotnou. To zřejmě není snadný úděl, a patrně proto, aby bylo snáze jej nést, se při velkých soutěžích



vyhlašují nejen vítězná mužstva, ale i nejlepší jednotlivci (nejlepší brankář apod.).

Uvažme jiný příklad: Jestliže nějaká vlivná skupina v nějakém státu zavleče tento stát do agresivní války, trpí při tom všichni občané, i ti, kteří jsou osobně nevinní. Jestliže se totiž napadený stát brání, nemůže při tom rozlišovat. Zbraně, jichž užívá na svou obranu, zasahují v řadách útočícího agresora bez rozlišení vinné i nevinné. Podobný příklad z jiné oblasti: Může se stát, že nějaká společenská skupina získá vlivem špatného chování některých svých členů špatnou pověst. Tato špatná pověst může dát podnět k právním opatřením, jimiž jsou nepříjemně postiženi všichni členové oné skupiny, tedy i osobně zcela nevinní. Uvažme ještě jeden příklad: Může za něj sloužit rodina, v níž se něčím proviní jeden její člen, ale důsledky nesou víceméně i členové ostatní. Tak se například viny otců přenášejí někdy na syny: promrhá-li otec rodinné jmění, jsou jeho potomci nuceni žít v chudobě, tj. upírá se jim právo na určité statky, které by měli právo získat, kdyby ještě disponovali kdysi promrhanými prostředky k jejich koupi.

V tomto bodu úvahy vzniká však obtížná otázka: Co činí z nějakého množství osob celek, který se může stát nositelem kolektivní viny? Zdá se mi, že je tu možné rozlišit dva případy. Jednak se může množství osob stát subjektem kolektivní viny, vytváří-li celek, v jehož rámci nelze prakticky zjistit a rozlišit osobní vinu jednotlivců. Že je tomu tak, plyne z příkladu válečného konfliktu, při němž napadený při obraně nedokáže rozlišit osobní vinu příslušníků útočící armády agresora. Odlišnou povahu má příklad, kdy otec prohřívá rodinné jmění a jeho potomci jsou pak nuceni žít v chudobě. V tomto a jemu podobných příkladech nesou osobně nevinní důsledky osobní viny někoho jiného nikoli proto, že je od tohoto viníka nedokážeme odlišit (to totiž často dokážeme), nýbrž vlivem určitého pouta biologické a na něm se zakládající právní povahy, který z nich vytváří kolektiv schopný být nositelem kolektivní viny.

Jak je tomu však s kolektivní vinou v oblasti kolektivních her, například kopané? Zde lze přece zjistit osobní chyby jednotlivců často poměrně snadno, a přece se porážka přičítá celému týmu! Proč v fotbalových soutěžích vítězí především celá mužstva (a vyhodnocování jednotlivců je až druhotné)? Nemělo by tomu být snad právě naopak? Odpověď není obtížná: při kolektivních hrách simulujeme podmínky reálného střetnutí společenských skupin. Osobní vina, kterou nelze při reálném střetu rozeznat,

musí být v simulovaném střetu na základě pravidel pomínuta. Proč však simulujeme něco, co vzniká často pouze nedokonalostí našeho poznání, vlivem naší neschopnosti zjistit za určitých okolností osobní vinu jednotlivce?

Odpověď na tuto otázku nás přivádí k zjištění hlubší příčiny přičítání kolektivní viny, k příčině vysvětlující nejen příklady, kdy je přičtení kolektivní důsledkem nedokonalosti našeho poznání, ale i ty, které takto objasnit nelze (tedy takové, jejichž typem je pro nás kolektivní vina vzniklá promrháním rodinného jmění). Tato hlubší příčina tkví, jak se zdá, v naší potřebě identifikace se společenskými skupinami, které mají povahu kolektivu schopného být nositelem kolektivní viny a zásluhy. Tato hluboce lidská potřeba je podle všeho nutná k přežití. Jedna z podmínek přežití lidského rodu spočívá ve vzájemně si konkurujících, tápavých pokusech o přizpůsobení se proměnlivým lidským podmínkám. Tyto pokusy realizují však nejen jednotlivci, nýbrž také – a to především – konkurující si společenské skupiny. Tendenci k identifikaci s různými společenskými skupinami a jejich částečně odlišnými programy je tedy třeba považovat ze přirozenou, danou biologickou podstatou člověka. Jsou sice, jak známo, lidé, kteří nemají rádi kolektivní hry, protože chtějí nést vždy osobně odpovědnost za své výkony. Jde tu však spíše o výjimky. Převážná většina lidí přijímá většinou ochotně riziko spojené s kolektivní odpovědností. Často tak ovšem činí, protože je v jejich očích riziko kolektivní viny převáženo vyhlídkou na kolektivní zásluhu a s ní spojený, ryze osobní, zisk. Chceme-li postihnout příčinu, proč některým kolektivům přičítáme kolektivní vinu, musíme si však spíše připomenout případy, kdy lidé pocítují ochotu přijímat dobrovolně znevýhodnění plynoucí z jejich příslušnosti k celku slabému či nějak minulými chybami jeho příslušníků (vzpomeňme na někdy překvapivou nezištnost, s níž často příslušníci malých, pokorených národů zápasí o jejich uznání apod.) oslabenému!

Zbývá otázka, kdo je oprávněn provinilý kolektiv trestat. Odpověď závisí zřejmě na tom, o jaký kolektiv se jedná, zda jde při tom o stát, či rodinu, o akciovou společnost, nebo o soukromý klub. Zcela obecně vzato platí, že je k potrestání oprávněna příslušná veřejná autorita, a teprve, když taková autorita chybí, sám poškozený. Některé tresty si ovšem může provinilý kolektiv ukládat i spontánně sám. Za jeden z takových trestů lze považovat například stud, jímž však trpívají, bohužel, většinou jen osobně neprovinilí příslušníci provinilého kolektivu.

Potrestání kolektivní viny poskytuje příležitost k projevu dvou mravních kvalit (či „ctností“, jak se kdysi pěkně říkávalo). První z těchto kvalit je distributivní spravedlnost, s níž se trestající snaží – pokud je to možné – rozlišit v rámci provinilého kolektivu mezi osobně vinnými a nevinnými. Jestliže trestající autorita poruší spravedlnost, může se provinit a způsobit, že se kolektiv, který reprezentuje, stane sám nositelem kolektivní viny. K tomu může například dojít, je-li verdikt trestajícího motivován, namísto spravedlností, pomstychtivostí. Takto vzniklou kolektivní vinu nazývám vinou druhého stupně. Rozlišit takovou vinu od viny prvního stupně není, jak se domnívám, pouhá hra s pojmy, nýbrž může to být za určitých okolností užitečné.

Druhá mravní kvalita se může projevit na straně člena potrestaného kolektivu. Jedná se o schopnost snášet utrpení, trpělivost (*patientia*), kterou Tomáš Akvinský považuje za určitou formu statečnosti. Díky trpělivosti se osobně nevinný od provinilého kolektivu neodděluje, nýbrž zůstává mu věren a sdílí bez reptání jeho trpký úděl.

Předpokladem existence kolektivní viny je přirozené tíhnutí lidské bytosti k pospolitému životu. Přehnaný individualismus popírá přirozený ráz tohoto tíhnutí, a spolu s ním tedy i kolektivní zásluhu i vinu. Jsou ovšem i úctyhodnější důvody pro odmítání kolektivní viny, například obava, že by zneužitím tohoto pojmu mohlo dojít k diskriminaci některých malých, ale případně i velkých společenských skupin. Tato obava není, myslím, neopodstatněná, a sám ji také sdílím. Zdá se mi však, že nás nesmí zavést tak daleko, abychom zavírali oči před skutečnostmi. Kolektivní (zásluha a) vina je takovou bezmála všudypřítomnou mravní skutečností. Není jí proto správné popírat či ignorovat: je třeba vyjasnit její pojem a tak racionalizovat jeho aplikaci. Jen tím je jej možno učinit neškodným a za určitých okolností dokonce užitečným. Tomuto cíli – a jen jemu – má ostatně sloužit i tato krátká úvaha.



---

MRAVNOST A DIALEKTIKA  
V POJETÍ JINDŘICHA ZELENÉHO

Prof. Jindřich Zelený († 1997), v padesátých letech člen ideologického oddělení Ústředního výboru KSČ, v sedmdesátých a osmdesátých letech jeden z čelných představitelů tzv. normalizace, náležel k nejvýznamnějším českým představitelům marxismu-leninismu. Jeho dílo o Marxově *Kapitálu* vyniká nad průměr a dosáhlo ohlasu v zahraničí. V roce 1998 připomněl prof. M. Sobotka ve *Filosofickém časopisu* ČSAV zesnulého článkem „Vzpomínka na Jindřicha Zeleného“ (FČ, 45, 1997, s. 1096–1098). Článek se mi nezdál dostatečně objektivní a považoval jsem jako člen redakční rady za svou povinnost na něj reagovat. Moje glosa „Sobotkova vzpomínka na Jindřicha Zeleného“ (FČ 46, 1998, s. 315–316) vyvolala polemickou odpověď J. Febera („O pravé podstatě filosofie“, FČ 46, 1998, s. 833–835) a M. Sobotky („Poznámka k Poznámce prof. Sousedíka“, tamtéž, s. 836–837). Na příspěvek J. Febera reagoval prof. J. Peregrin („K ‚pravé podstatě‘ polemiky“, FČ 47, 1999, s. 135–138). Pokusil jsem se na závěr zdůvodnit své stanovisko článkem „Mravnost a dialektika v pojetí Jindřicha Zeleného“ (FČ 46, s. 838–841), který zde znovu zveřejňuji. Diskuse s podobným námětem byla v našem prostředí, bohužel, jevem ojedinělým. Vidím zajímavost této zapomenuté výměny názorů právě v této její symptomatické ojedinělosti, v jejím (o sobě ovšem rovněž důležitém) filosofickém obsahu teprve na druhém místě.

Český marxisticko-leninský filosof Jindřich Zelený (1922–1997) se k námětu mravnosti a dialektiky vyslovil vícekrát. Nej kvalifikovaněji tak učinil ve stati nazvané „Racionality a moralita“, kterou zveřejnil ve své knize *Pojednání o dialektice* (1982).<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> J. Zelený, *Pojednání o dialektice*, Academia, Praha 1982, s. 91–106.

Podnět k úvahám, které zde rozvinul, mu poskytl článek Jana Patočky otištěný v roce 1948 v *Kritickém měsíčníku*. „Skoro všichni významní myslitelé u nás uznávají,“ napsal tu Patočka, „že základním předmětem filosofické úvahy je člověk a život lidský, a jsou v tomto smyslu humanisty, ale rozestupují se na dva tábory – ty, kdo lidskému životu dávají základ a smysl metafyzický a kteří ve shodě s tím uznávají náboženskou komponentu lidskosti, vidí v ní něco kladného, nepostradatelného pro lidský život, a ty, kdo zastávají postoj v zásadě nemetafyzický, radikálně laický ... ať se jedná o pozitivisty, hlasatele laické mravnosti nebo marxistické socialisty.“<sup>2</sup>

Zelený nepovažoval Patočkovu vazbu humanismu na náboženský motiv za přijatelnou a charakterizoval ji jako „nejzřejmější známku zaostalosti, nevědomosti a reakčnosti Patočkova tzv. humanismu“.<sup>3</sup> Jeho zdůvodněním tohoto příkrého soudu se zde nemusíme blíže zabývat, důležitý je z hlediska našeho námětu následující pozitivní výklad humanismu, jemuž na rozdíl od „humanismu tak zvaného“, který zastával Patočka, Zelený říká „humanismus reálný“. V čem tedy spočívá tento reálný humanismus?

Zelený píše: „Pro dialektického materialistu, tj. reálného humanistu platí: Co nejplnější rozvoj a sebeuskutečnění všech lidí jako socialistických osobností ve spolupráci a soužití s pomocí sebekritiky je nejvyšší morální hodnota, sebeúčel a konečný cíl, ovšem nikoli nadhistorický, nýbrž vždy vnořený v reálně lidské dějiny a modifikující se historickým pohybem.“<sup>4</sup> O něco dále Zelený pokračuje: „Konkretizace je obsažena v myšlence, že v základech komunistické mravnosti leží boj za upevnění a dovršení komunismu. Tato Leninova teze má smysl pouze pod podmínkou, že otázka cest boje za upevnění komunismu a otázka povahy komunistického společenského řádu je zodpovězena na základě vědecké analýzy kapitalistické společnosti započaté Marxem a Engelsem a rozvíjené v marxisticko-leninské tradici. Pojem komunistické morality nemá tedy smysl bez dalekosáhlého racionalistického vysvětlení dané skutečnosti v jejím zákonitém vývoji. Uvedená definice komunistické morality předpokládá Marxovo pojetí vědecké analýzy skutečnosti podle něhož platí: Jakmile vědecká

<sup>2</sup> J. Patočka, „Český humanismus a jeho poslední slovo v Rádlovi“, in: *Kritický měsíčník*, 9, 1948, č. 7–8, s. 162.

<sup>3</sup> J. Zelený, *Pojednání o dialektice*, s. 92.

<sup>4</sup> Tamtéž, s. 99.

teorie pravdivě vyjádří, co se děje – a k tomu je zapotřebí dialektické a materialistické fundace teorie – přestává být pouze popisnou a stává se revoluční, tj. může sloužit reálným revolučním silám jako ideologická zbraň a orientuje se nutně na určité ... morálně politické hodnocení.<sup>5</sup>

Zeleného výklad je poměrně jasný: mravně je podle něho to, co slouží boji za vybudování komunistické společnosti umožňující údajně nejplnější rozvoj sebeuskutečnění všech lidí. S otázkou, jak odvodit z teoretických poznatků o vývoji společnosti normativní zásady stanovící, jak se máme chovat, si Zelený starosti příliš nedělal. V rámci marxismu-leninismu vede podle něho teorie k revoluční praxi prostě „nutně“. Boj za uskutečnění komunistické společnosti je podle Zeleného vždy vnořen v „reálné lidské dějiny a modifikuje se dějinným pohybem“. Abychom postihli, jak podle Zeleného modifikují dějiny lidský zápas o dosažení nejvyšší mravní hodnoty (tj. uskutečnění komunistické společnosti), musíme přihlídnout k Zeleného pojetí dějin a dějinného vývoje. Zdrojem informací je tu hlavně Zeleného vysokoškolská učebnice *Historický materialismus*<sup>6</sup> vydaná v roce 1958 a pak znovu s menšími úpravami v knižní podobě roku 1960.<sup>7</sup> Co zde autor podává, nevytéká se (krom některých ne nezajímavých historických exkurzů) z rámce všeobecně známého marxisticko-leninského učení o tomto námětu. Protože mi jde o to doložit, že Zelený toto učení vskutku zastával a jako vysokoškolský učitel i šířil, uvedu několik dokladů.

Dosavadní dějiny jsou podle Zeleného převážně dějinami třídních bojů. Pro současnou epochu je charakteristický zápas proletariátu s buržoazií. „Historický materialismus,“ píše Zelený, „vede k závěru o nutnosti vítězství socialismu přes proletářskou revoluci a diktaturu proletariátu.“<sup>8</sup> Ve svém úvodu do filosofie, vydaném záhy po sovětské invazi (1969), pak k tomu připojuje tato závažná slova: „Reálný humanismus vzniká jako třídní morálka, hlásající třídní altruismus a solidaritu na straně jedné a třídní nenávisť vůči vykořisťovatelským vrstvám na druhé straně.“<sup>9</sup> V *Historickém materialismu* pak píše, že je postulát harmonie třídních zájmů

<sup>5</sup> Tamtéž.

<sup>6</sup> J. Zelený, *Historický materialismus. K některým základním otázkám marxistického a materialistického pojetí dějin*, SPN, Praha 1958.

<sup>7</sup> Kniha vyšla se stejným názvem v nakladatelství SNTL.

<sup>8</sup> J. Zelený, *Historický materialismus*, s. 8.

<sup>9</sup> J. Zelený, *Úvod do filosofie*, cit. d., s. 130.

iluze, kdežto komunistické pojetí „se plně opírá o Marxovu teorii třídního boje“.<sup>10</sup>

Na tomto místě se můžeme pokusit o shrnutí: Pro Zeleného názory je charakteristické dvojí: Jednak teze, že se společnost vyvíjí k jakémusi ideálnímu (ve skutečnosti ovšem fiktivnímu) budoucímu stavu cestou nenávislně vedeného třídního boje, jehož požadavky jsou základem komunistického pojetí mravních norem. Druhá charakteristika je negativní a spočívá v *úplné absenci myšlenkových principů, které by v oblasti těchto norem zavazovaly k respektování lidských práv*. Dodejme, že se podle Zeleného třídní boj neobejde téměř nikdy bez násilí, třebaže se – jak autor připouští – nemusí vždy jednat o násilí fyzické.

Domnívám se, že uvedené skutečnosti postačí jako doklad toho, že nauka, kterou Jindřich Zelený až do sklonku svých dnů zastával, má protihumanistický ráz, vede k sociální a náboženské diskriminaci početných skupin obyvatelstva, takže ji lze po určité stránce po právu srovnávat s rasismem.

Položme si však ještě otázku, proč je myšlenka třídního boje v rámci marxisticko-leninské teorie tak podstatná, proč ji od této nauky nelze oddělit? Je tomu tak proto, že je třídní boj mezi „proletariátem“ a „vykořisťovatelskými vrstvami“ podle této nauky zvláštním případem obecnější zákonitosti, projevující se nejen v oblasti společenského vývoje, nýbrž i ve veškeré živé i neživé přírodě. Obecnými zákonitostmi toho typu se v rámci marxismu-leninismu zabývá tzv. dialektika.

Zelený je v oblasti dialektiky věrným žákem B. Engelse a ostatních „klasiků“. Soudí, že pohyb a vývoj, jež jsou charakteristickými znaky veškeré reality, je nutno chápat jako „konflikt protikladných stránek věcí a procesů“.<sup>11</sup> Zeleným zmiňovaný „konflikt“ je vlastně zdrojem vývoje, jenž spočívá (podle Zeleným stále citovaného Lenina) právě v jakémisi „boji“ oněch protikladů. Z takového hlediska se třídní boj, v jehož rámci dochází k diskriminaci a porušování lidských práv, jeví jako vývojová nutnost ospravedlněná konečným, ve skutečnosti ovšem fiktivním cílem.

Jsou-li Zeleného výklady o vývoji jako boji protikladů poměrně stručné, není tomu asi proto, že by měl autor potíže s jejich proti-

<sup>10</sup> J. Zelený, *Historický materialismus*, s. 109.

<sup>11</sup> J. Zelený, *Úvod do filosofie*, s. 113. Zelený připouští, že uvedená charakteristika má popularizující ráz, vyjadřuje však zároveň přesvědčení, že je pravdivá.



humanistickým rázem, nýbrž spíše z toho důvodu, že dost dobře nevěděl, jak uvést myšlenku o „jednotě protikladů“ do souladu s logickou zásadou sporu. V některých jeho spisech, zejména v jeho poslední zveřejněné knize *O pravdivém a poctivém myšlení (1988)* se proto setkáváme s pokusy uvést dialektiku do souvislosti s logikou. Tyto pokusy nevedly podle mého mínění k úspěchu. Je charakteristické, že Zelený od nich přesto neustoupil a věnoval se jim dokonce i ve svém posledním, nezveřejněném díle nazvaném *Dialektická ontologie*. Prof. Milan Sobotka, jenž se rukopisem zabývá, informoval veřejnost, že v něm J. Zelený věnuje pozornost mimo jiné i teorii tzv. parakonzistentní logiky, která připouští použití logiky k vyjádření „jednoty protikladů“.<sup>12</sup> Jak dalece byl Zeleného pokus tentokrát úspěšný, nemohu posoudit, protože je rukopis veřejnosti nepřístupný. O tzv. parakonzistentní logice, na níž se Zeleného řešení podle Sobotky zakládá, se přední český logik vyjádřil takto: „Musíme se zmínit ještě o jednom nešťastném pokusu donutit logiku, aby tolerovala kontradikce. Jde o tzv. parakonzistentní logiku. Ta se pokusila o stanovení logických podmínek pro tolerování kontradikce. Podstata tohoto pokusu záleží v tom, že kontradikce, tj. tvrzení formy A a non-A, lze v kontextu logické argumentace zachovat, jestliže formálně zajistíme, aby z kontradikce nebylo odvoditelné jakékoli tvrzení. ... Potíž je v tom, že chápeme-li zákon sporu tak, jak byl definován, tj. jako neplatnost současného tvrzení věty A a její negace, pak důsledek odvoditelnosti jakéhokoli tvrzení je logicky nutný a nelze jej odpreparovat žádným formálním opatřením. Iluze, že to možné je, vzniká v důsledku formalistického sebeklamu, podle něhož se logika zabývá manipulací symboly.“<sup>13</sup>

<sup>12</sup> M. Sobotka, „Vzpomínka na Jindřicha Zeleného“, in: *Filosofický časopis ČSAV*, 45, 1997, č. 6, s. 1096–1098.

<sup>13</sup> P. Materna, *Svět pojmů a logika*, Filosofia, Praha 1995, s. 130



Článek byl zveřejněn 17. 4. 2011 v časopisu *Res Claritatis. Monitor* (VIII, 8, s. 11–12). Jedná se o kratší a pádnější formulaci problematiky probrané zevrubněji ve stati „Duchovní situace současné evropsko-americké civilizace“ (s. 129 tohoto sborníku).

Slova „sekularismus“, „sekularizace“ a další od stejného základu odvozená slyšíme dnes poměrně často. Jsou to – na rozdíl od některých jiných módních výrazů – slova užitečná: lze jimi výstižně vyjádřit povahu některých myšlenkových tendencí charakteristických pro naši dobu. Abychom těch slov užívali správně a přiléhavě, je ovšem dobré vědět něco o jejich původu, významu a o povaze skutečností, na něž je lze aplikovat. Pokuším se poskytnout čtenáři o té věci několik základních informací.

---

DVA VÝRAZY PRO ČESKÉ SLOVO „SVĚT“

Slovo *saeculum*, jež je jejich základem, pochází z latinského překlady bible (tzv. Vulgáty) a má zhruba význam jako české „svět“. Pro české „svět“ užívá ovšem latinské znění Nového zákona dva výrazy, jednak je to již uvedené slovo *saeculum* (řecky *aión*), jednak ale i slovo *mundus* (řecky *kosmos*). Významový rozdíl mezi nimi není zcela přesný, ale zhruba lze říci, že *kosmos* znamená

svět ve smyslu uspořádaného celku stvořených hmotných věcí. Svět chápáný jako *kosmos* vzešel z tvůrčích rukou Božích a je jako takový dobrý a krásný. Pokud jde o slovo *saeculum* (*aión*), liší se jeho význam od předchozího tím, že vyjadřuje spíše dynamický ráz kosmu: znamená tedy nejen svět jako soubor všech věcí, ale i jako veškerenstvo událostí a dějů, které v něm probíhají. Události a děje mají ovšem časový rozměr a s tím souvisí, že svět ve smyslu *aión* čili *saeculum* znamená i nějakou velmi dlouhou dobu, jakýsi „věk“ světa. To je důležité, protože podle nauky víry žijeme nyní v jakémsi věku (= světě), který jednou skončí a bude díky vtělení a vykoupení vystřídán „novým stvořením“, tj. jiným, lepším „věkem“ či „světem“. Vzpomeňme, co Kristus odpovídá Pilátovi, jenž na něj doráží otázkou, zda je král! Kristus to neodmítá, ale dodává: „Moje království není z tohoto světa“ (Jan 18,36). Vidíme tedy: vedle „tohoto světa“ je (či bude) ještě jakýsi jiný svět.

---

#### BIBLICKÉ HODNOCENÍ SVĚTA

Tyto dva světy nehodnotí Písmo a nauka víry, jak všeobecně známo, stejně. Tvářnost tohoto světa (= věku), ve kterém nyní žijeme, je totiž poznamenána hříchem prarodičů či přesněji: jeho bolestnými důsledky. Proto se v Novém zákonu říká, že „celý svět leží ve zlém“ (1Jan 5,19), že „nenávidí Boha“ (Jan 15,18) a z téhož důvodu sv. Pavel křesťany nabádá, aby se „světu nepřizpůsobovali“.

Zde si musíme uvědomit dvě věci: Předně nesmíme zapomenout, že světem zde není míněn hmotný svět jako takový, tj. kosmos (ten je, jak již víme, dobrý). Za druhé je třeba si připomenout, že ani dynamicky pojatý svět nemá být těmito výroky jako celek znehodnocen. Slova „svět“ je totiž v uvedených (a jiných podobných) citacích ve skutečnosti užíváno v přeneseném smyslu. Sv. Jan a sv. Pavel jím nemíní soubor všech hmotných věcí ani ze statického, ani z dynamického hlediska, nýbrž spíše určité ryze nitrosvětské zaujetí lidské bytosti, jehož vlivem člověk vidí smysl celého svého života *pouze* v tomto světě a chce jej uskutečnit *pouze* v jeho dějinách. A na takto biblicky založený význam slova svět/*saeculum* navazuje dnes užívaný termín „sekularismus“. Míní se jím tedy dnes rozšířené duševní zaujetí projevující se výlučnou orientací na věci „tohoto světa“ a pomíjející vše, co je v lidské bytosti zaměřeno

k Bohu, vše „transcendentální“. Sekulárně chápaný člověk je tedy sice otevřen světu, ale uzavírá se (v krajním případě programově) všemu, co svět přesahuje, tedy Bohu a Božímu království.

---

#### SEKULARIZACE

Se slovem „sekularismus“ úzce souvisí význam slova „sekularizace“. Je-li totiž sekularismus jakési duševní zaměření, je sekularizace záměrně vyvíjená činnost či proces, kterými se k sekularismu dospívá. Původně se slova „sekularizace“ užívalo pro rušení klášterů a odevzdání jejich hmotné podstaty nějakému ryze nitrosvětskému účelu (tak byly, jak známo, kláštery měněny v kasárna, celnice, skladiště apod.). Tento starý význam slova „sekularizace“ zde pro nás nyní není tak dalece důležitý. Důležitější je pro nás z něho později odvozený význam, v němž se o sekularizaci začalo mluvit přibližně od poloviny 19. století. Od té doby začaly být totiž tím výrazem označovány myšlenkové procesy směřující k nové interpretaci pravd víry, jimiž se jim odnímal jejich původní, k věčnému životu směřující smysl a byl nahrazován smyslem novým, podle něhož tyto pravdy prý zaměřují člověka víceméně jen k (nitro-)světským cílům. Uvedu alespoň jeden, ale významný příklad. Podle nauky víry tento svět jednou pomine, a pro vyvolené bude po něm následovat věčný život v Božím království. Sekularizace této pravdy víry spočívá například v tom, že se Boží království pochopí jako něco světského, jako jakási budoucí fáze pozemských dějin, k níž lidstvo dospěje „pokrokem“, „vývojem“ apod. S tímto projevem sekularizace křesťanské nauky o posledních věcech člověka (čili tzv. eschatologie) se setkáváme u významných a velmi vlivných filosofů náboženství, u Lessinga, Kanta, Hegela, K. Marxe aj. Marx je obzvlášť drastický příklad sekularizace původně křesťanských hodnot.

---

#### OBDOBÍ MODERNY

Po historické stránce přišly takto chápané sekularizační procesy v oblasti naší evropsko-americké civilizace ke slovu nejvíce od dob osvětenství, v údobí tzv. moderny, tj. zhruba od 17. století, a trvaly až asi do poloviny století dvacátého. Moderna se vyznačuje

charakteristickým (pseudo)optimismem, jenž je sekularizovanou obdobou křesťanských tzv. božských ctností, ctnosti víry, naděje a lásky: křesťanskou víru nahrazuje bezmezná důvěra ve „vědu“, naděje na Boží království je nahrazena očekávanými spojovanými s „pokrokem“, láska k Bohu se v sekulárním pojetí proměňuje v světsky pojímanou „humanitu“, „bratrství“ atd. Máme v české literatuře velmi charakteristický (a umělecky nesporně hodnotný) doklad osvícenského optimismu. Je jím dosud všeobecně známá píseň z repertoáru Osvobozeného divadla Voskovce a Wericha „Nebe na zemi“ (z roku 1937). Připomeňme si:

*Na Nirvanu, na Olymp, na nebe nevěřím,  
Když někdo svět pomlouvá, vždycky láteřím,  
Nestojím o nekonečno s hvězdami všemi,  
Stačí mi pár pěkných let někde na zemi.*

...

*Pro toho, kdo chce žít, je na světě plno krás,  
A z těch krás nebe mít záleží jenom od vás:  
Jen od vás, věřte mi, záleží kdy přijde čas,  
Kdy pro nás začne nebe na zemi.*

Toto není pouhý optimistický popěvek, který nesleduje vyšší cíl, než aby divák odešel z představení dobře naladěný. Tak mělo oba naši autoři nebyli, směřovali dál a výš: Připomeňme si, že v rámci jejich divadelní hry je uvedený text písní boha Jupitera, který opouští svůj chrám, kde se již značně nudí, a přidává se na stranu lidí (filosoficky vzdělaný čtenář si tu jistě vzpomene na L. Feuerbacha a jeho tezi, že theologie je ve skutečnosti maskovanou antropologií). Říkají-li pak naši dva autoři, že záleží jen na lidech, kdy nastane „nebe na zemi“, nevybízejí k nějakým chimerickým ideálům, nýbrž k něčemu zcela konkrétnímu, a to ryze sekulárnímu: k nastolení socialismu.

Uvedl jsem jako příklad sekularizované křesťanské eschatologie píseň „Nebe na zemi“ především z toho důvodu, že je na ní dobře vidět, proč osvícenství a evropská moderna vzala po polovině minulého století i se svým iluzivním optimismem tak rychle za své. Smrt moderny nepřivodili filosofové, kteří ji kritizovali, vyvrátilo ji něco mocnějšího, totiž dějiny: sama dějinná zkušenost totiž ukázala, že víra ve vědu je klamná, protože věda není s to poskytnout odpovědi na základní otázky po smyslu lidského života a že

místo aby nám přinášela spásu, nás svými technickými aplikacemi v některých směrech dnes spíše ohrožuje. Vzala za své však i naděje v pokrok, když se ukázalo, že slibované „nebe na zemi“ v podobě komunismu, nacismu, fašismu atd. ve skutečnosti „nebem“ vůbec není, spíše právě naopak. Demokracie představuje jistě nesrovnatelně přijatelnější systém soužití, ale přináší snad ona to slibované „nebe“? Víra v pokrok vzala za své a kdo si myslí, že tomu tak není, ať se zeptá některého příslušníka mladé generace, zda ještě stále očekává, že svět, ve kterém budou žít jeho děti a vnuci, bude vlivem „pokroku“ lepší než je ten, ve kterém žije on dnes!

---

#### DOBA POSTMODERNÍ

Lidstvo dnes prožívá dobu deziluze z nesplněných příslibů evropského osvícenství a evropské moderny. Právem proto o naší době mluvíme ne již jako o době moderní, ale „postmoderní“. Historická zkušenost učí, že vystřízlivění z kolektivně sdílených očekávání a nadějí vede ve společenském životě vždy k rozšíření skeptických nálad, k oživení relativistických názorů apod. A to je právě charakteristické i pro dnešní „postmoderní“ dobu. Postmoderna není obdobím sekularizace, jako byla moderna, nýbrž je kulturní epochou již veskrze sekulární.

---

#### KŘEŠŤAN A SVĚT

Co bychom v této situaci měli dělat my, křesťané? Odpovídám: Zůstat tím, čím být máme: solí země. Křesťanská sůl by se ovšem zkazila, kdybychom se přizpůsobovali libivým potřebám souběžného sekularismu. Tudy pro nás cesta nevede. Ale pozor! To vůbec neznamená, že se máme světu uzavřít! Světu ve smyslu řeckého *kosmos*, tedy světu, jenž vzešel z Božích rukou a k němuž náleží i lidská společnost kolem nás, se naopak musíme otevřít. Musíme tak však učinit ne se záměrem, abychom se mu přizpůsobili, nýbrž abychom mu mohli rozdávat z pokladu, který jsme na poli sami již našli, kvůli němuž jsme prodali vše ostatní a na němž bychom rádi poskytli účast i jiným (Mt 13,44).





---

DUCHOVNÍ SITUACE SOUČASNÉ  
EVROPSKO-AMERICKÉ CIVILIZACE

Jedná se o mírně upravený text proslovu, který jsem pronesl při slavnostním uvedení doc. Tomáše Machuly do úřadu děkana theologické fakulty Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích (2008). Myšlenky v tomto projevu vyjádřené mě zaměstnávaly ovšem již o mnoho let dříve. Důležitý (třebaže ne zcela první) podnět mi k nim zavdaly diskuse, které jsme vedli v sedmdesátých letech s prof. Patočkou v jeho domácím semináři o tehdy aktuální zprávě Římského klubu. Zárodečná podoba nynějšího textu byla zveřejněna v samizdatovém sborníku *Hostina* vydaném roku 1986 Václavem Havlem. Prohloubený výklad téže problematiky jsem později zveřejnil v časopisu *Universum* (XIV, 2004, s. 23–25) a zvolil si jsem si jej rovněž za námět přednášky, kterou jsem na pozvání Křesťanské akademie pronesl před časem v Olomouci.

Výklad, který nyní předkládám, je značně komprimovaný. Mohl by posloužit jako projekt rozsáhlejšího díla, k jehož napsání mi ovšem chybí čas i síly.

Duchovní situací určité kulturní epochy rozumím zhruba názory na svět, na povahu člověka a na mravní hodnoty, jež v té které době převládají a dodávají jejím, především společenskému (hospodářskému i kulturnímu) životu charakteristický ráz. Soubor těchto názorů (jež lze souhrnně nazvat také „duchem doby“) bývá současníky vnímán často jako samozřejmý či alespoň neproblematický. Proč by měly, soudívá se, všeobecně rozšířené názory vyvolávat pochybnosti, jsou-li faktickým výsledkem ustavičně k vyššímu směřujícího předchozího vývoje?

Filosofové vícekrát právem upozornili, jak je tato zdánlivá samozřejmost ošidná! Duchovní situace doby totiž, po pravdě řečeno, nemá záruku své opodstatněnosti v nějakých neosobních, ale ve prospěch člověka působících vývojových zákonitostí. „Duch doby“ je ve skutečnosti (a to spolu s představou samotné existence takových zákonitostí) výsledkem svobodného, a tudíž vždy víceméně nahodilého myšlenkového úsilí určitého počtu konkrétních, historiografií většinou identifikovatelných myslitelů předchozí epochy.

Pokusím se nyní o dvě věci. Předně *popsat* nejobecnější rysy současné duchovní situace naší, evropsko-americké civilizace. To je úloha teoretická: půjde jen o nepředpojatý popis některých pro naši dobu charakteristických kulturně-historických skutečností. Za druhé mi půjde o to, v předchozím zjištěném rysu ducha naší doby *zhodnotit*, tj. rozlišit, co je v nich, a to z pozic křesťanské víry, přijatelné a co nikoli. To je na rozdíl od předchozí praktická úvaha, důležitá pro správnou orientaci a náležitě usměrnění činnosti některých společenských uskupení, které v dnešních podmínkách chtějí určitým způsobem působit. Takových společenských uskupení je více, mně zde však jde především o křesťanské církve.

Duchovní situace současné fáze naší civilizace bývá často charakterizována jako „postmoderní“. To je podle mého mínění přílišné pojmenování. Naznačuje, že se dnešní situace vyvinula z čehosi, co jí předcházelo, tedy z moderny, a že je tudíž současná situace nejnázne pochopitelná na jejím pozadí. Ptejme se proto nejprve: Co je (či spíše byla) evropská moderna? Co je či bylo evropské osvícenství? Obě slova totiž znamenají zde pro mne víceméně totéž.

V křesťanském pojetí dochází člověk cíle své životní cesty, svého konečného naplnění, pokornou službou vyššímu, člověka přesahujícímu principu, Bohu. Toto naplnění se uskutečňuje a) nikoli ve světě, nýbrž u Boha, b) ne v dějinách, nýbrž mimo ně, ve věčnosti, c) nikoli vlastní silou člověka, nýbrž zvláštním, člověkem nezaslouženým darem Božího milosrdenství, totiž vykopením.

Proti tomuto křesťanskému pojetí se zhruba od počátku novověku počíná v Evropě šířit chápání odlišné, „osvícenské“ či „moderní“. Podle něho spočívá důstojnost člověka v tom, že je *svobodnou, zcela nezávislou* bytostí, jež si *sama určuje své cíle*, a sama, svým *vlastním přičiněním*, jich, a to *na tomto světě*, dosahuje (či alespoň k jejich dosažení v průběhu dějin světa směřuje). Tento nový, antropocentrický životní pocit se ovšem neprojevuje

od počátku v své plné síle, nýbrž prosazuje se proti staršímu, bohostřednému zaměření postupně. Odlíšíme-li ovšem základní zaměřenost stále sílících osvícenských tendencí od jejich dobově podmíněných ústupků, pozorujeme, že se jedná o pojetí života s křesťanstvím neslučitelné, že jde o ideologii, jež je ve své podstatě dokonce jeho pravým opakem.

Zvolna postupující proces pronikání osvícenských idejí (vyplňující valnou část myšlenkových dějin novověké Evropy) bývá často nazýván „procesem sekularizace“. Sekularizace má různé podoby, v myšlenkové oblasti, o níž se nám tu jedná, často spočívá ve zvláštní interpretaci pravd křesťanské víry, z nichž se zachovává jejich formální struktura (jakási jejich, abych tak řekl, „vnější slupka“), ta se však naplňuje novým, s naukou víry po nějaké stránce neslučitelným obsahem.

Takovou původně křesťanskou, v průběhu rozvoje novověkého osvícenství sekularizovanou naukou, je křesťanské pojetí dějin spásy (zejména jejich posledního, závěrečného článku, eschatologie). Z křesťanského hlediska jsou dějiny lidstva řízeny božskou prozřetelností: ta je vede k určitému cíli čili konci a dodává jim tím jednoty a smyslu. Bůh řídí lidské dějiny (a činí z nich tím dějiny spásy) dvojím způsobem. Jednak přímo, bezprostředními zásahy do historického procesu, jako jsou například vyvolení, vtělení, poslední soud apod. Pokud bychom si dějiny lidstva představili jako nějaký veletok proudící zvolna k vzdálenému moři, mohli bychom přirovnat bezprostřední Boží zásahy do dějin k bleskům sjíždějícím z nebeské výše do kalného proudu řeky a tím jej pročišťujícím. Vedle toho řídí Bůh dějiny svou prozřetelností i zprostředkovaně, pomocí příčin pocházejících z přírodní, ale i lidské oblasti. Položme si nyní otázku: Pokud bychom si z řízení lidstva odmyslili jejich Boží (tj. transcendentní příčinou způsobované) řízení, směřovaly by pak dějiny ještě k nějakému cíli, anebo by se spíše rozpadly na početné dílčí (individuální i kolektivní) příběhy, bez sjednocujícího celkového smyslu? Je, myslím, zřejmé, že abstrahujeme-li od Božího řízení, pak se dějiny, tj. jednota jejich celkového směřování, rozpadají a zbývá z nich pouze neuspořádaný chaos dílčích příběhů. Když se proto od počátku novověku počala náboženská autorita v naší kulturní oblasti vlivem osvícenství oslabovat a spolu s ní se počala vytrácet i víra v božské řízení dějin, očekávali bychom, že se rozšíří přesvědčení o beze-smyslnosti historického procesu dějin lidstva. Historická fakta ukazují

ovšem něco jiného. Pozorujeme totiž, že za odloženou křesťanskou víru v dějiny spásy byly koncipovány různé její sekularizované náhražky. Těmito náhradním teoriím zde můžeme říkat souhrnně „emancipační příběhy“, protože rozuzlením těchto o lidských dějinách vyprávěných příběhů bývá ve všech případech nějaké „osvobození“ čili „emancipace“ lidstva od nějakého x.

Emancipačních výkladů lidských dějiny byla v dobách osvícenství (tj. v období tzv. evropské moderny) koncipována celá řada, vzpomeňme na G. E. Lessinga, J. G. Herdera, I. Kanta, G. W. F. Hegela, A. Comta, K. Marxe atd. Tito a jim podobní autoři vytvořili historiosofické fikce v podrobnostech od sebe značně odlišné, vyznačující se nicméně nápadnou shodou v základních strukturálních charakteristikách. Společné jim všem je, že v jejich rámci je považován současný stav lidstva po nějaké stránce za neuspokojivý (to odpovídá v jejich předloze – dějinách spásy – stavu hříchu), dále se shodují v přesvědčení, že je pro lidstvo v nějakém smyslu potřebné se postupně emancipovat od příčiny, která takový stav vyvolává (to odpovídá potřebě vykoupení), a konečně je společná všem emancipačním teoriím fikce, že se v v budoucích dějinách uskuteční stav, v němž lidstvo bude užívat plodů, jichž emancipací dosáhne (odpovídá stavu spásy). Jaké plody to nakonec jsou, emancipační fikce nevyprávějí: To, čeho se má člověku nakonec dostat, je v jejich pojetí namnoze pouze možnost vybrat si takové plody, jaké se každému zlíbí, tedy: svoboda! Emancipační výklady dějin vzniklé zcela zřejmě pod vlivem křesťanského náboženského paradigmatu s ním sdílejí i přesvědčení o jednotě dějin lidstva. Tak jako šíření křesťanské víry neprobíhá však všude stejně rychle, nýbrž v různých končinách země různě, tak ani k cíli vývoje nespějí podle emancipačních příběhů všechny kulturní okruhy stejným tempem, některé oblasti stojí v popředí, jiné se opožďují. Tyto rozdíly nemění nic na skutečnosti, že cíl dějinného pohybu je jeden jediný a všem civilizacím společný. Odtud, mimochodem řečeno, pochází dnes tak rozšířená představa, že islámské národy žijí dosud ve „středověku“ a že je třeba vyčkat, až dosáhnou stádia „osvícenství“ (jako by všechny civilizace musely sledovat tutéž předem danou vývojovou cestu!).

Formální shody emancipačních nauk s jejich křesťanskou předlohou, na něž jsem upozornil v předchozím, nemohou ovšem zakrýt podstatné rozdíly, které mezi nimi jsou. Podle dějin spásy vytváří lidské dějiny určitou jednotu díky tomu, že jsou k jednomu cíli řízeny transcendentním (tj. dějiny přesahujícím) principem,

Bohem. Toto v emancipačních příbězích samozřejmě odpadá. Dějiny jsou v rámci emancipačních příběhů zaměřeny k svému cíli činiteli jim samým imanentními, například u Kanta teleologií přírody, u Hegela a Marxe dialektickým charakterem skutečnosti (pozdějším představitelům emancipačních nauk, se vzestupný směr historického pohybu někdy nejeví již ani jako problém, ale je nazírán jako očividná samozřejmost, kterou se není třeba zabývat).

Ještě důležitějším rysem emancipačních teorií je, že v jejich rámci je cíl dějin přemístěn z mimodějinné oblasti do času, z věčnosti do dějin: jejich cílem není „věčný život“, nýbrž budoucí, ale vždy jen pozemská, dějinná časová epocha. Tento rys emancipačních nauk s sebou přináší jeden velmi charakteristický důsledek, totiž nové hodnocení času a dějinnosti. V křesťanském pojetí nemá čas nějakou samostatnou hodnotu, je naopak sám o sobě chápán spíše jako důvod pomíjivosti, nedokonalosti, smrti. Život křesťana v čase sice probíhá, ale to, oč v něm jde, není v posledku čas, ale věčnost! To se v rámci emancipačních nauk mění. Smysl lidského života je v nich z věčnosti přenesen do světa, do jakési budoucí fáze lidských dějin, k níž se dospívá – právě časem. Čas, vývoj, dějinnost odtud pojednou nabývají nebývalé hodnoty, jsou nyní chápány jako to, čím lidstvo dosahuje svého cíle, jsou povýšeny do hodnosti media, jímž se nám dostává vykoupení.<sup>1</sup>

Jiným projevem evropské moderny bylo nové pojetí vědy. Anticko-středověká věda měla převážně nazíravou povahu, šlo v ní především o poznání podstaty věcí a o zjištění jejich nejvyšších příčin. Takový v podstatě metafyzický ideál vědění se s nástupem evropského osvícenství jeví jako nedostatečný. Evropský novověk přichází s novým pojetím vědy, vědy „účinné“, rozuměj: technologicky zaměřené. Tato nově koncipovaná věda směřuje k námětu dříve neznámému, totiž k postižení matematicky popsatelných funkcionálních vztahů mezi přírodními ději čili k odhalování (jak se jim od 17. století říká) „přírodních zákonů“. Významné z našeho hlediska při tom je ne tolik to, že se dosavadní vědní zájem rozšiřuje na novou oblast, totiž přírodní zákony, nýbrž spíše to, že poznání přírodních zákonů umožňuje předvídat budoucí průběh přírodních procesů a otevírá tím cestu k jejich technickému

<sup>1</sup> Značnou míru dezorientace projevují, myslím, někteří současní křesťanští theologové, kteří se, v dobré víře, pokoušejí zabudovat osvícenské pojetí času a dějin do nauky víry.

využití ve prospěch člověka. Právě proto je nová věda, na rozdíl od dosavadní, vědou „účinnou“.

Myšlenka účinné vědy není sama o sobě ještě projevem „sekularizace“, záhy však tohoto charakteru vlivem osvěcenského antropocentrismu nabývá. Předně se prosazuje pojetí, že nově pojatá, účinná věda není snad pouhým doplňkem metafyzického pohledu na svět, nýbrž že ona samojediná je výrazem racionálního přístupu ke skutečnosti, zatímco dosavadní, metafyzický způsob zkoumání náleží k definitivně překonaným vývojovým stadiím lidského myšlení. Ještě důležitější je však druhý rys, jímž osvícenství pojímá novou přírodní vědu. Ten souvisí se skutečností, na niž jsem již upozornil, že je totiž tato věda schopna podrobovat přírodní síly člověka a jeho potřebám. Podrobí-li mu je totiž, pak ovšem člověka osvobozuje od břemene těžké práce, jež byla v minulosti údělem neprivilegovaných vrstev společnosti. Tím však nově pojatá věda počíná být chápána jako nástroj emancipace čili osvobození člověka z jeho dosud závislého postavení a umožňuje mu přibližovat se či dokonce uskutečnit vlastními silami finální stav lidstva, ono sekularizované Boží království, o něž evropské moderně jde. Od nové vědy se tak očekává, že poskytne odpověď na nejtěživější otázky člověka, a ta tak nabývá rysů, jimiž se v křesťanském pojetí vyznačuje víra. Lze říci: věda je v osvícenském pojetí čímsi jako sekularizovaná podoba víry.

Rád bych upozornil ještě na jeden významný projev evropsko-americké moderny, totiž na určitou charakteristickou tendenci rozvíjející se v oblasti společenského myšlení. Ve starším, anticko-středověkém pojetí byla vazba jedince na společnost zakotvena v jeho přirozenosti. Křesťanství legitimizované v tom bodu nepopíratelnou biblickou tradicí převzalo z antiky myšlenku, že člověk je svou přirozeností společenská bytost, doplnilo ji však poznatkem, že lidská přirozenost je odleskem ideje, která existuje v mysli samotného Boha. Přirozenou náklonnost člověka k společenskému způsobu života bylo odtud možno v rámci křesťanství pochopit jako mravní princip božského původu a službu bližnímu a službu společnosti jako formy služby Bohu.

Osvícenské teorie smlouvy vycházejí z jiného, křesťanství cizího základu. Člověk je podle nich svobodnou, autonomní, nikomu nepodléhající bytostí, která se na základě svého svobodného rozhodnutí vzdává části své suverenity a přenáší ji na společnost. Podle toho jsou závazky člověka vůči společnosti umělým, ryze lid-

ským výtvořem. Slouží-li člověk společnosti, činí tak tedy v tomto pojetí pouze, aby v posledku posloužil sám sobě. To je křesťanské tradici odporující pojetí, a na tom nic nemění, že jeho rozvíjení vedlo v určitých historických kontextech k výsledkům, jejichž pozitivní hodnotu nelze z křesťanského hlediska zpochybňovat.

Tolik k charakteristice evropské moderny či evropského osvícenství. Protože je to výraz epochy, která dnes již v podstatě pomínila, bude nás zajímat, na čem ztroskotala. Na to však není tak obtížně ukázat.

Sekularizovaná křesťanská eschatologie čili (trochu zjednodušeně) optimistická víra v „pokrok“ se počala otrásat již od sklonku 19. století a v následujícím, 20. století vlivem tragických historických zkušeností snad již úplně vymizela. Dnes téměř neexistuje. Kdo snad pochybuje, ať se zkusí zeptat někoho z dnešních mladých lidí, zda ještě věří, že se jeho dětem a vnukům bude jednou na základě jakýchsi „objektivních historických zákonitostí“ vést lépe než jemu!

Pokud jde o přírodní vědu, ta ve své teoretické podobě neposkytla, jak se ukázalo, žádné odpovědi na lidskou otázku po smyslu a ve své praktické, technologické podobě začala být nárůstem ekologických problémů postupně pocítována spíše jako ohrožení člověka než jako nástroj jeho vykoupení. Rozšířil se pocit úzkosti, že by naše civilizace mohla „zásluhou“ technologicky orientované vědy zaniknout na hromadách jí samých vyprodukovaných průmyslových odpadků (ne-li dokonce nějakým jiným, asi ještě drastičtějším způsobem).

Souhrnem lze říci, že ideologicky motivované přecenění některých (ne nejdůležitějších) funkcí lidského rozumu podlelo tedy střízlivé kritice svých vlastních předpokladů. Výsledkem bylo ztroskotání evropské moderny, zhroucení jejích ideálů, jež se ve své plné nahotě počalo vyjevovat zhruba po polovině dvacátého století.

Uvědomuji si, že některým čtenářům bude moje analýza osvícenského ducha připadat jednostranná, protože pomíjí, co přineslo osvícenství pozitivního a čím byl jeho rozvoj dokonce pro samo křesťanství přínosný a podnětný. Rád bych z toho důvodu zdůraznil, že výsledky této analýzy nejsou nijak popřeny mnohé všeobecně známé přínosy, jimiž nás osvícenské období obohatilo, jeho živý smysl pro formulaci lidských práv, zásluhy o rozvoj

přírodních věd, lékařství, kritickou historiografii apod., a že jimi nemá být nijak zpochybněn ani význam méně známých vymožeností, za něž osvícenství vděčíme, jako je například historická kritika biblického textu aj. Ponechávám-li zde tyto skutečnosti stranou, je tomu tak proto, že nepovažuji nyní za svůj úkol hodnotit fenomén osvícenství v celé šíři: jde mi pouze o to, postihnout jeho nejhlubší myšlenkové jádro, jeho takřkajíc „podstatu“. Pokud jde o tuto podstatu, zdá se mi však nepopíratelné, že se jejím vlivem vytvořilo v Evropě sekulární myšlenkové prostředí, jež je křesťanství – přinejmenším – cizí.

Vraťme se však po této odbočce k našemu námětu a ptejme se, jaký mělo ztroskotání evropské moderny účinky, jak působilo na to, co po něm následovalo? Následovalo po něm období, v němž nyní žijeme, jehož „duch“ se nazývá právě „poosvícenský“ čili „postmoderní“. Co je kulturně historicky charakteristické pro postmoderní zaujetí? Postmoderna na jedné straně pokračuje v myšlenkových tendencích v moderně od počátku obsažených, ba dokonce je ještě radikálně prohlubuje, na straně druhé se však od moderny také zásadně liší. Na tu věc se nyní podíváme blíže. Začneme oněmi odlišnostmi.

Připomeňme si znovu, že osvícenství v sobě zahrnovalo víru v určité ideály v podstatě náboženského původu, víru ve vědu, v pokrok, v emancipaci, a že se tato víra ve střetu se skutečným průběhem dějin vyjevila jako pouhá iluze. To mělo za následek vystřízlivění z obdivu a přímo náboženské úcty k dosud vyznávaným ideálům. Víme z kulturních dějin, že takový typ *kolektivní frustrace* vede pravidelně k duševnímu rozpoložení příznivému postojům skeptickým a relativistickým. Takové pozadí měla zřejmě skepse antická a stejně tomu bylo i v případě na ni po staletí trvajícím přerušení navazující skepse renesanční. Nejinak je tomu však i dnes, po ztroskotání moderny. Z frustrace způsobené pádem jejích ideálů pochází pro postmodernu charakteristický relativismus a skepticismus, jímž se tak výrazně liší od osvícenství. Moderna byla dobou velké a odhodlané víry ve vědu, pravdu, pokrok atd., postmoderna znamená ztrátu těchto (pseudo)náboženských ideálů a jejich nahrazení skepsí.

V tom, co bylo uvedeno, se tedy postmoderna od moderny zásadně liší. V čem se však s ní shoduje? Shoduje se s ní v tom, že zůstává věrna základní osvícenské orientaci evropské moderny, totiž jejímu výrazně sekulárnímu zaměření a individualistickému



antropocentrismu, a ovšem i jejímu usilování o lidskou autonomii a všestrannou svobodu. Rekl jsem již, že postmoderna tuto z moderny zděděnou tendenci dokonce ještě prohlubuje.

Uvedu nejdůležitější příklad: Je známo, že osvícenství a moderna spatřovaly v rozumu a v pravdě, kterou má rozum svým světlem ukázat a rozšířit, svého nejspolehlivějšího spojence v boji proti „pověře“ (tj. pozitivnímu náboženství). Má-li ovšem člověk dosáhnout pravdivého poznání, musí toto své poznání přizpůsobit realitě, o jejíž poznání usiluje, a je proto na ní po této stránce závislý. Komu jde o pravdu, musí omezit svou svobodu myslet si, cokoli se mu zlíbí, a je nucen myslet si o věcech právě jen to, co jim odpovídá (a co je o nich tedy pravda). Již tím ovšem omezuje pravda svobodu člověka a ještě více ji pak omezuje tím, že ho, je-li jednou poznána, za určitých podmínek nutí chovat se v souladu s ní. Z toho důvodu postmoderna (radikalizujíc v tom bodu osvícenský požadavek lidské svobody) pravdu, jako jeden z principů ujařmení člověka, neuznává a svrhuje ji z trůnu, z něhož dosud ovládala lidi. To lze po určité stránce chápat jako dovršení osvícenství: pád pravdy je pádem poslední z domnělých autorit omezujících autonomii a svobodu „dospělého“ jedince. A to je i důvod, proč postmoderna zůstává stejně nevraživá vůči autentickému křesťanství, jako bylo před ní osvícenství. Důvod je ovšem pokaždé jiný: moderna zavrhovala pozitivní křesťanství jako něco, co odporuje rozumem poznané pravdě, postmoderna je dnes zavrhuje spíše z toho důvodu, že s nárokem na pravdivost vůbec vystupuje.

Historicky se první červánky odmítání pravdy objevují již koncem 19. století u F. Nietzscheho. Dnes, v 21. století, je takové zaměření v různých verzích postmoderního myšlení s jeho relativismem a na něm založenou tzv. „tolerancí“ již do té míry rozšířené, že je považováno za samozřejmé. Postmoderna se přes svou významnou odlišnost od moderny nevzdálila tedy zásadním způsobem od osvícenských postojů předchozího období, nýbrž zůstala věrna jeho hlubinnému, křesťanství se protivícímu zaměření.

Tolik k první části mé úvahy, týkající se duchovní situace naší doby. Pokud jde o druhou, praktickou, mohu být stručnější. Pokusím se vysvětlit, co podle mého mínění plyne z podané analýzy pro orientaci křesťana, zejména theologa, v dnešním světě.

Nástup evropské moderny a po ní následující postmoderny vysvětluje, proč se dnes křesťanství v oblasti evropsko-americké civilizace ocitlo v kulturním prostředí málo příznivém svému

šíření. V tom, že k nástupu postmoderny došlo a že byl tak úspěšný, by křesťan neměl vidět nějakou zákonitost vývoje spějícího nutně dál a výš, nýbrž pouhou nahodilost předvídatelnou snad nejvýš na základě vágních pravidelností sociálně psychologických. „Ducha doby“, v níž žije, bude proto křesťan posuzovat nikoli s apriorním respektem plynoucím z nekritického předpokladu, že je ten „duch“ ctihodný již tím samým, že je posledním článkem dosavadního, vždy výš a výše spějícího vývoje, nýbrž bude jej posuzovat se zdravým rozumem a na základě své víry. Bude si muset vždy znova připomínat realistické vyjádření sv. Pavla (2Tim 4,3), že jsou doby, kdy „lidé nesnesou zdravé učení a podle svých choutek si seženu učitele, kteří by vyhověli jejich přání“.

Žijeme-li v jedné z takových dob, neznamená to ovšem, že smíme či dokonce máme složit ruce v klín. Naopak: Požadavkem naší křesťanské přítomnosti je přece naopak nová evangelizace! V ní vidíme (ve světském ohledu) i jedinou cestu k záchraně naší evropsko-americké civilizace. Otázka pouze je, jak máme při této evangelizaci postupovat. Osobně jsem přesvědčen, že se její první fáze musí týkat nás samých, tj. že musí spočívat v překonání nepopíratelné skutečnosti, jíž je dnes tak často diskutovaná „krize víry“. Jak bychom se totiž mohli stát věrohodnými apoštoly křesťanského poselství, jestliže v církevním společenství, z něhož vycházíme, existuje v průměru jen nalomená víra, víra s výhradami a pochybnostmi, víra nejednou dokonce i nesprávně vykládaná?

Jsem přesvědčen, že předběžnou podmínkou úspěšné evangelizace naší kulturní oblasti je především konsolidace nauky naší vlastní víry. Ta je naším bezprostředním úkolem. Jak jí ale dosáhnout? Domnívám se, že k tomu cíli nevede jiná cesta než dosáhnout, čeho dnes tolik postrádáme: 1) Zakotvení křesťanské víry ve spolehlivé, dobovým módám a názorovým výkyvům odolávající filosofické základně. 2) Využití principů takové filosofie k formulaci nauky víry tak, aby nauka odpovídala věrně jejím pramenům a zároveň i intelektuálním nárokům naší doby. Druhý vatikánský koncil nám poskytl účinné směrnice prakticko-pastorační. Ty si musíme stále připomínat, ale je třeba si uvědomit, že pokyny praktického rázu samy o sobě dnes nestačí. Je nyní třeba zhostit se ještě i naznačených úkolů teoretických.

Jsem přesvědčen, že křesťansky orientovaní filosofové a teologové, kteří cítí odpovědnost za budoucnost víry, stojí dnes před úkolem, který má pro úspěch nové evangelizace principiální význam. Z jakých myšlenkových zásad by měli při své práci vychá-

zet, ponechám nyní stranou: je to sice otázka zásadní důležitosti, ale má odbornou povahu a nenáleží k našemu nynějšímu námětu. Jen jednu věc zde musím zdůraznit. K. Rahner jednou napsal: „Theologii lze skutečně hlásat jen do té míry, nakolik se jí podaří navázat kontakt s celkovým sebeporozuměním člověka, které má člověk v určité epoše, a nakolik se jí podaří navázat s tímto jeho sebeporozuměním dialog, uchopit ho a nechat se jím obohatit nejen v jazyce, ale ve vlastním obsahu theologie.“<sup>2</sup> To jsou krásná slova, jež lze téměř beze zbytku akceptovat. Téměř, ale přece jen ne úplně! A proč ne, co tu vadí? Vadí, že Rahner doporučuje, aby se theologie obohatila sebeporozuměním člověka té které – a tedy především i naší – epochy, a to i „co do obsahu“. To však není ve skutečnosti vůbec žádoucí, obsahuje-li ono „sebe porozumění“ (= duch doby) představy, jež jsou křesťanství celou svou povahou cizí, ba dokonce mu přímo odporují. Jak by se mohl křesťan takovými křesťanství odporujícími představami nechat „obohatit“? Úkolem analýzy, o kterou jsem se pokusil v první části této stati, bylo ukázat, že takový křesťanství odporující ráz má právě duch naší, postmoderní doby. Je ovšem pravda, že se „sebe porozuměním“ naší doby musí křesťansky orientovaná filosofie a theologie navázat kontakt a vést s ním dialog: „obohatit“ se jím však dát nesmí! Že to Rahner, myslitel jinak tak pronikavý, neviděl, souvisí s jeho poplatností osvícenským dějinným teoriím, především s vlivem, který na jeho myšlení měl Hegel.

Současné křesťanské filosofické a theologické myšlení nemůže dnes ve skutečnosti splnit svůj úkol bez kritické distance vůči mnohému, co náleží k hlavnímu myšlenkovému proudu naší současné evropsko-americké civilizace. Výstižně to vyjádřil v rozhovoru s Vittorioem Messori kardinál Ratzinger, nynější papež: „Křesťan si dnes více než kdy jindy musí ujasnit, že je příslušníkem menšiny a že má kontrastovat s tím, co „duch světa“, jak ho označuje Nový zákon, považuje za dobré, samozřejmé a logické. K prvořadým úkolům křesťana náleží znovudosažení schopnosti k nonkonformismu, tj. schopnosti odporovat mnohým tendencím světa, které ho obklopují. Jinak řečeno – musíme dnes odmítnout příliš euforickou solidaritu raně pokoncilní éry.“

<sup>2</sup> K. Rahner, *Základy křesťanské víry*, přel. K. Říha et alii, Trinitas, Svitavy 2004, s. 41



---

DĚJINNOST ČLOVĚKA  
V KŘESŤANSKÉM POHLEDU

Tento text vyšel ve sborníku k šedesátinám prof. dr. Tomáše Halíka (*Máš před sebou všechny mé cesty*, Praha 2008, s. 340–353), jemuž je i věnován. Zveřejňuji jej zde bez úvodní dedikace, jež je z povahy věci osobního rázu. Vlastní stať jsem doplnil několika poznámkami pod čarou a na některých místech jsem ji také nepatrně stylisticky upravil, aby výklad byl srozumitelnější. Tyto úpravy se v žádném případě nedotýkají vlastního obsahu staťi.

Svůj názor, proč se problematice dějinnosti v současné teologii věnuje tolik zájmu, jsem se pokusil vysvětlit mimo jiné i v předchozí staťi zveřejněné v tomto sborníku. Shrnuji nyní proto jen krátce: V souvislosti s procesem sekularizace křesťanské eschatologie, k němuž v novověku došlo, byl cíl lidského života, *spása*, evropskou modernou přenesen z věčnosti do dějin. Dějiny začaly být odtud chápány novým způsobem, totiž jako *spásonosné*. To je (mnohdy neuvědoměným) pozadím různých forem zájmu, který někteří filosofové a hlavně theologové za našich dnů problematice času, dějinnosti, vývoje apod. věnují (krajní podobu takového zaujetí přecházejícího až v jakousi devótnost nazval kdysi J. Maritain posměšně „chronolatrií“). Proti této tendenci odchylnější se od autentického smyslu evangelia je namířen zde přítomný text.

Moje stať vyvolala diskusi, která proběhla v časopisu *Teologické texty* (roč. 20, 2009, *passim*). Čtenáře, který má o obsah této diskuse zájem, prosím, aby v nyní zveřejněné staťi nepřehlédl několik výše zmíněných poznámek pod čarou. Pokusil jsem v nich stručně shrnout, oč v oné diskusi šlo.

Není jistě snadné říci, co jsou dějiny, a není mým záměrem to zde zcela objasnit. Bez určité výchozí charakteristiky tohoto fenoménu bychom se nicméně při našich dalších úvahách neobešli, a tak

k tomuto námětu přičiním alespoň několik poznámek. Předně je jasné, že dějiny spočívají v nějakém procesu. Ne každý proces však uznáváme za dějinný. Kdo by například mluvil o dějinách, uvažuje-li se o procesech chemických? Dějinné jsou jen procesy, které podstupují určitá společenství lidí, národy, státy, církve apod. Slýcháme někdy ovšem mluvit i o dějinách přírody, dějinách vesmíru atd., ale je zřejmé, že v takovém případě se v češtině toho slova užívá pouze v přeneseném, metaforickém smyslu. Leč ani zvířata, například různá společenství hmyzu, včely, mravenci apod., nemají v pravém smyslu dějiny. Dějiny jsou podle všeho ryze lidskou zvláštností. Ale v čem spočívá?

Zdá se, že zvláštnost dějinného pohybu spočívá v tom, 1) že jeho aktéry jsou svobodné bytosti vybavené po jedné stránce jakousi kolektivní pamětí, po druhé vpřed zaměřenou předvídatostí; 2) že se tyto bytosti sdružují v různé společenské útvary, které sledují společným úsilím určité, mnohdy vzájemně si odporující, postupem času proměnlivé cíle; a 3) že tyto cíle i prostředky, jimiž se jich snaží dosáhnout, neodpovídají vždy uznávaným mravním normám.

Je-li tomu tak, chápeme, proč jsou dějiny (pokud známo) výlučně lidským jevem a z jakého důvodu se s takovým jevem mimo lidskou oblast nesetkáváme. Souvisí to – jak jsme viděli – nějakým způsobem s povahou člověka. Povaha člověka je však vrstevnatá, jedno je tu podmíněno jiným. Dohodněme se, že ty nejhlubší rysy lidské bytosti, jež podmiňují, že se jednotlivý člověk spolu s jinými podílí na vytváření dějin, budeme souhrnně nazývat lidskou dějinností. V souvislosti s takto pochopenou dějinností (tj. dějinným charakterem člověka) vznikají některé důležité otázky. Předně se můžeme ptát, v čem dějinnost člověka jako ve svém nejhlubším základu spočívá? A za druhé: Je život v dějinách neodmyslitelným charakterem člověka, anebo je myslitelný také člověk bez dějin? To jsou otázky, na které filosofie i náboženství poskytuje více odlišných (a dílem dokonce vzájemně si odporujících) odpovědí. Naším úkolem v tomto příspěvku bude ukázat dva dnes zvlášť důležité způsoby řešení problému.

První je spojen se jménem významného německého filosofa Martina Heideggera, s jeho myšlenkami působivě vyloženými v jeho stěžejním spisu, *Sein und Zeit* (1927), česky *Bytí a čas*. Nemůže být řeči o tom, abych zde rekapituloval, byť i jen v náznaku, bohatý obsah této knihy. Nastíním zde zběžně jen několik hlav-

ních rysů zde vyložené koncepce, těch, které mají bezprostřední vztah k našemu námětu.

Heideggerova filosofie se přes všechna opačná zdání zakládá zcela tradičně na epistemologickém primátu niternosti či subjektivity. Po té stránce nevybočuje z myšlenkového paradigmatu, uvedeného do kontinentální filosofie na počátku novověku Descartesem. Kdežto ale starší autoři, Kant, ale i Heideggerův učitel E. Husserl, považovali jádro této niternosti, totiž naše vlastní („transcendentální“) já, za něco v určitém smyslu nepopsatelného, je Heidegger přesvědčen, že v niternosti člověka (přesněji ve způsobu jeho bytí, v jeho existenci) lze rozlišit určitou strukturu. „Pobyt“, což je velmi zhruba vzato Heideggerův název pro člověka (pro jeho velmi zhruba řečeno „já“), je si zvláštním způsobem vědom sebe sama. Zvláštnost spočívá v tom, že toto jeho vědomí předchází (předmětnému) typu poznání, jež se týká věcí vyskytujících se ve světě a toto poznání podmiňuje.

Světské věci, věci vnějšího světa, mají určité vlastnosti, jimiž je můžeme charakterizovat. To děláme pomocí predikátů, jako když například říkáme. „tento kámen je *horký*“, „tamten strom je *vysoký*“ apod. Predikáty, jichž se v takových větách užívá, filosofická tradice, jak známo, seskupuje na základě jejich obsahové příbuznosti do různých tzv. kategorií. Lidský pobyt na rozdíl od předmětů vyskytujících se ve světě nemá podle Heideggera nějaké takovéto kategoriální vlastnosti, a to z toho důvodu, že způsob, jímž je pobyt sám sobě dán, není předmětného typu: pobyt není sám sobě nějakou věcí mezi jinými věcmi, tj. nějakým „světským“ předmětem. Pobyt má pouze různé způsoby bytí (začátečník si pod tím výrazem může pro začátek představit například různé nálady), a tyto různé způsoby bytí, uvažovány v celku, vytvářejí jakousi strukturu. Jednotlivé rysy této struktury nazývá Heidegger existenciály. Existenciály jsou podle Heideggera přístupny (fenomenologickému) popisu a postžitelná je podle něj i celková struktura, kterou vytvářejí (tou je vlastně celkové bytí, tj. existence pobytu, člověka).

Studiu těchto existenciálů je věnována podstatná část spisu *Bytí a čas*. Z našeho hlediska je důležité především to, že celek, který existenciály konstituují, Heidegger charakterizuje jako „bytí-ve-světě“ (z jiného hlediska také jako „starost“), a že za strukturální složky tohoto fenoménu považuje: za prvé existenciál onoho „kdo“ je ve světě (je jím pobyt ve své průměrné každodennosti, „veřejný anonym“), dále existenciál „svět“ a „světскost“,

a konečně existenciál „býti-v“. K tomu jen několik slov. „Bytí-ve-světě“ u Heideggera neznamená, že člověk je bytostí, kolem níž jsou jiná hmotná jsoucna, jejichž celkový soubor se nazývá „svět“. Tak by bylo snad možné rozumět slovu „svět“ v rámci aristotelské tradice, nikoli však u Heideggera. „Svět“, o němž je u něho řeč, je existenciál, tj. způsob bytí pobytu, a nikoli nějaký nitrosvětský předmět či dokonce úplný soubor takových předmětů. Tento existenciál je u Heideggera pouze apriorní podmínkou, aby se člověk (pobyt) mohl s věcmi ve světě setkávat. To možná ve čtenáři, který se Heideggerovou filosofií dosud nezabýval, vyvolá rozpaky. Mohl by si ale přiblížit autorem míněný fenomén, kdyby si například připomněl, jak se slova „svět“ užívá někdy v Písmu. Píše-li se zde, že „vše, co je ve světě, je žádost těla a žádost očí a pýcha života“ (1J 2,16) a nabádá-li se „nemilujte svět, ani těch věcí, které jsou ve světě, miluje-li kdo svět, není v něm lásky Otcovy“ (1J 2,15), užívá se slova „svět“ – abstrahujeme-li od mravního akcentu, který je tu s ním spojen – ve významu Heideggerovi blízkém. Sv. Jan, považovaný tradičně za inspirovaného autora uvedených citátů, nevaruje přece ve svém listu před souborem všech hmotných (ostatně Bohem stvořených a jím za dobré uznaných) předmětů, nýbrž před zaujetím lidské bytosti směřujícím zcela navenek, do oblasti, kde nelze zaslechnout hlas Otcův promlouvající k nám v našem nitru.

Ale vraťme se k Heideggerovi. Nejdůležitější ze zmíněných tří existenciálů je v naší souvislosti onen poslední, ono „býti-v“. Ten zahrnuje totiž mimo jiné zejména fenomén „rozumění“. Člověk je bytost žijící v možnostech: rozumění jako existenciál znamená právě rozumění našim možnostem. Těmi možnostmi, jimž „rozumíme“, se tu ovšem nemíní různé konkrétní šance, které se nám tu a tam naskýtají, nýbrž spíše konstitutivní rys pobytu, který je apriorní podmínkou, abychom takové v určitých životních situacích se nabízející šance vůbec mohli jako takové poznat a mezi nimi případně volit. Z tohoto hlediska uvažováno je tedy pro Heideggera rozumění podmínkou tzv. výkladu (zde tedy výkladu oněch konkrétních šancí).

Rozumění možnostem znamená jakýsi „předběh“ do nich. Vycházejí z toho fenoménu ukazuje Heidegger, že „předběh“ je základem časovosti a posléze dějinnosti pobytu. Časovost a dějinnost jsou existenciály, tedy způsoby bytí pobytu, a nelze je proto opět zaměňovat ani s objektivně měřitelným časem, ani se sledem v objektivním čase probíhajících událostí, s tím, čemu říkáme



v běžném smyslu „dějiny“. Platí nicméně, že pobyt existuje časově a dějinně a že to je podmínkou, díky níž můžeme o něčem takovém, jako je objektivní čas a dějiny v běžném smyslu, vůbec uvažovat.

Zde malou odbočku. Čtenář, který si se zaujetím prostudoval Heideggerův spis *Bytí a čas*, rozumí mu spontánně jako dílu antropologicky zaměřenému (jinak mu popravdě řečeno rozumět ani nelze). Chápat Heideggerův spis jako dílo antropologické či antropologicko-psychologické je ovšem ve sporu s ambicí jeho autora, podle něhož se mělo jednat o dílo fundamentálně ontologické, objasňující „smysl bytí“. Podle Heideggerových vyjádření měl být smysl bytí „odemčen“ pomocí časovosti. Jenže přesně v místě, kde měl autor přikročit k objasnění, jak tomu čtenář má rozumět, spis *Bytí a čas* – aniž by byl dokončen – končí. Dílo vyšlo v roce 1927 a autorovi bylo tehdy tedy 38 let. Osud mu dopřál dožít se ve svěžesti ještě téměř půl století a Heidegger nepřestal usilovat, aby svůj ontologický projekt nějakým způsobem dokonal. Zdá se, že si uvědomil v podstatě subjektivistický ráz původního „ontologického“ konceptu, a pokoušel se jej po tzv. obratu („Kehre“) překonat k nadosobnímu pojetí bytí. Početná díla, která ještě napsal, se však co do svěžesti a pevné myšlenkové stavby nedají s jeho spisem *Bytí a čas* srovnávat. Neměla také – na rozdíl od tohoto spisu – mimo úzký okruh nevelkého počtu specialistů skoro žádný vliv. Je těžké ubránit se dojmu, že za to, že se jimi ještě někdo zabývá, vděčí jen zájmu, který kdysi vyvolalo *Bytí a čas*. Ale přínos tohoto díla je, jak řečeno, v posledku pouze antropologický. (Také pouze po té stránce ho, mimochodem řečeno, na katolické straně využíval ve své theologické syntéze K. Rahner.) I nás zde bude Heideggerovo uvedené dílo zajímat pouze jako práce v podstatě antropologická.

Vrátme se však k našemu výkladu. Náleží-li, jak soudí Heidegger, existenciál časovosti a dějinnosti neodmyslitelně k lidskému pobytu (tj. k člověku), pak je zřejmé, jaká musí být z pozice jeho filosofie vyloženě ve spisu *Bytí a čas* odpověď na naše výchozí otázky. Je tedy třeba říci, že dějinnost člověka je podle Heideggera zakotvena v jeho samotné existenci, a že proto člověk může být pouze v dějinách a jinak ne. Z toho však plyne ještě jeden důsledek, o kterém se Heidegger sice výslovně nezmiňuje, ale který vychází najevo u těch, kteří se na základech jím položených pokusili vybudovat nauku o výkladu historických textů, tzv. (integrativní) hermeneutiku. Postavíme-li se totiž na stanovisko, že člověk je bytost

svým bytím veskrze dějinná, je patrné, že je veškeré jeho rozumní „zabarveno“ dějinným časem, v němž se odehrává, a že je tedy dějinně relativní. V oboru historického poznání to znamená, že porozumět minulému znamená udělit mu význam z pozic nyní lidsky přítomného, „integrovat“ je (třebaže samozřejmě ne libovolně) do našeho „nyní“. To je také v podstatě to, co míní Heideggerův stoupenec, H.-G. Gadamer svým známým „splýváním horizontů“, a k témuž směřuje i theolog R. Bultmann, když mluví o „existenciálním setkávání s dějinami“. Důsledkem takového stanoviska je koneckonců vždy nějaká verze historického relativismu.

Jiný, od Heideggerova pojetí hluboce odlišný, pohled na povahu lidské dějinnosti poskytuje nauka víry, jak ji přehledně shrnuje například Katechismus katolické církve. V pohledu této nauky je sice člověk dějinnou bytostí v tom smyslu, že je díky svému přirozenému vybavení s to dějiny vytvářet. To ale neznamená, že je s jeho životem dějinný proces spojen nějak fatálně. Člověk nežije v dějinách od počátku, vstupuje do nich teprve svým hříchem.<sup>1</sup> Vzpomeňme na biblické vyprávění o pádu prvních lidí, o tom, co mu předcházelo, i na to, co nastalo po něm! Život Adama a Evy před hříchem se vyznačoval uniformním zaměřením obou prarodičů k Bohu. Nevyskytovaly se v něm různé, vzájemně si odporující cíle, o něž by lidé jedni proti druhým usilovali, nebylo tu konfliktů společenských skupin, k nimž při tom dochází, nebylo tu hledání a tápání (tzv. pokroku) v oblasti prostředků, jimiž má být cíle dosaženo; příroda poskytovala lidem bez nepříjemné námahy vše, čeho k svému životu potřebovali. První lidé žili podle biblického vyprávění v čase, byla tu již nebeská tělesa měřící svými pohyby dny a noci. Ale tento život v čase nebyl dosud životem v dějinách.

<sup>1</sup> Katechismus, když mluví o prvním hříchu, výslovně říká (§ 390): „Vyprávění o pádu užívá obraznou řeč, potvrzuje však prvotní událost, skutečnost, která se udála na počátku dějin člověka.“ A na jiném místě (§ 386): „V dějinách člověka je přítomen hřích; bylo by marné snažit se to popírat nebo dávat této skutečnosti jiná jména (...) Hřích těžce doléhá na člověka i na dějiny.“ Od „dějin člověka“ musíme podle Katechismu přísně odlišovat „dějiny spásy“. Je známo, že se tento termín ujal (zásluhou protestantské teologie) poměrně nedávno. Katechismus (aniž by usiloval o to, podat nějakou striktní definici) o dějinách spásy praví, že „jsou to dějiny různých cest a prostředků, jimiž se Bůh zjevuje a spojuje se sebou lidi, kteří se odvracejí od hříchu“ (§ 234). Podle toho jsou tedy dějiny spásy, zhruba vzato, na časové ose rozložené Boží zásahy do lidské oblasti, jimiž v nich Bůh postupně uskutečňuje spásu člověka. Dějiny spásy začínají podle Katechismu stvořením, dějiny člověka prvotním hříchem.

Východním bodem lidských dějin je tedy stav (časem měřený) bezdějinnosti. Je-li tomu tak, jsou však dějiny něčím, čeho je sice lidská bytost schopna, co k ní, k její přirozené povaze, nicméně nenáleží. K té dějiny přistupují až „dodatečně“, takže dějinnost není nějakým neodmyslitelným strukturním rysem lidské podstaty. Dějinný pohyb se začíná svobodným, ale mravně závadným vykročením člověka nesprávným směrem. Dějiny rozpoutávají svou strašlivou moc nad člověkem teprve silou hříchu.

Tolik pomocí několika filosofických pojmů objasněná nauka Katechismu. Někdo snad namítne, že je biblické vyprávění, na němž je tato nauka založena, pouhým mýtem. Myslím, že ten, kdo tak smýšlí, neužívá zde slova „mýtus“ přílehavě. Ale dejme tomu, že má pravdu. Neexistuje však i za takového předpokladu cosi jako „pravda mýtu“? Neprojevuje se snad pravda příběhu prvních lidí mezi jiným i tím, že se k němu v různých – mnohdy zrůdných – podobách lidstvo stále a stále vrací? Čím jiným je například dnes již pomalu zapomenuté marxistické učení o „prvobytně pospolné společnosti“ než jednou z početných, v tomto případě sekulárních, variací na staré biblické téma?

Začal jsem tím, že jsem připomněl biblické vyprávění o začátku lidských dějin. Ale v Katechismu se na základě Písma mluví, jak známo, i o jejich konci. Čteme, že na konci uvidí spasení Boha, jak je, tváří v tvář. Zde je třeba si připomenout, že tito spasení nebudou pouze lidské duše či nějaký jiný fragment člověka, nýbrž úplní lidé, lidé s duší i tělem. Přesvědčuje mě, co učili staří teologové, že tito blahoslavení nepozbudou sice svobody vůle, ale nebudou jí již s to zneužít, tj. odchýlit ji od nepomíjejícího výšlehu lásky, kterou v nich vidění Boží tváře vyvolá. To však z našeho hlediska znamená, že pro ně dějiny skončily. Dějiny skončí, jak věříme, i pro zavržené, třebaže ovšem jiným způsobem. To zde ale ponechme stranou. Pro vyvolené dějiny pominou tím, že se jim, jak jsem naznačil, dostane jakési účasti na naddějinném, a nadto dokonce vůbec nadčasovém způsobu bytí, jemuž křesťanská tradice říká „věčnost“. Jejich život bude zkrátka životem věčným.

Vidíme tedy, že v pojetí nauky víry dějinnost k podstatě člověka nenáleží. Kdyby náležela, byl by člověk mimo dějiny nemyslitelný, ale pro toho, kdo věří, je tomu jinak: člověk tu není ani pro dějiny, a dokonce ani ne pro čas, ale pro věčnost. To je však zřejmě ve sporu s tím, jak se člověk pojímá v rámci Heideggerovy filosofie.

Plyne z toho, že víra je ve sporu s filosofickým rozumem, že tedy nevysloveným předpokladem jejího přijetí je buď rezignace na filosofii, anebo přijetí nějaké verze nauky o dvojí pravdě? Domnívám se, že tomu tak není. Je-li víra ve sporu s filosofií, tedy vždy jen s nějakým jejím určitým, v případě, který nás tu zajímá, velmi jednostranným, byť dnes vlivným, pojetím. Nároky takového pojetí je však možno, a to i ryze filosofickými prostředky, odkázat do příslušných mezí. Pokusím se nyní toto tvrzení blíže objasnit.

Již jsem výše naznačil, že M. Heidegger navazuje na tradici kontinentální filosofie vycházející od Descartesových dob z myšlenky epistemologického primátu subjektivity. Primátem subjektivity tu rozumím zhruba řečeno filosofické učení, podle něhož určujícím východiskem poznání je pro člověka jeho „subjektivita“, kdežto poznání předmětů vnějšího světa, pokud se vůbec připouští, je co do svého obsahu na lidské subjektivitě v nějakém smyslu vždy závislé. Podle teze o primátu subjektivity není tedy naše poznání závislé na věcech, nýbrž naopak: věci, tak jak se nám jeví, jsou („a priori“) závislé na strukturách našeho subjektu. Myšlenku primátu subjektivity uvedl do kontextu novověkého myšlení, jak známo, Descartes. Z principu primátu subjektivity však vychází, aniž by se blíže zabýval problematičností takového východiska, i M. Heidegger. Nová je u něho v tomto bodu pouze myšlenka, že zvláštní epistemologická danost sféry subjektivity, její – zhruba řečeno – nepředmětnost, znamená vedle epistemologického primátu zároveň ještě jakýsi (ovšem autorem nedoložený) primát ontologický.

Novověká teze o primátu subjektivity není však jediným a – jak se domnívám – vůbec nenejpříjemnějším řešením problému poznání. Vedle ní existuje i na antický, hlavně Aristotelův, myšlenkový odkaz navazující teze o epistemologickém primátu objektivitě. Tato teze v podstatě říká, že je naše poznání závislé nikoli na subjektu, nýbrž na jeho předmětu, na věcech samých. Teze o primátu objektivitě měla a má početné stoupence. Jedním z významných (a mně osobně nejdůvěrněji známých) představitelů takového zaměření je sv. Tomáš Akvinský. Podle Tomáše jsou naše poznávací schopnosti zaměřené v první řadě na poznání vnějšího, nás obklopujícího a od nás odlišného hmotného světa. Sebe sama, včetně oblasti své subjektivity, poznáváme podle tohoto myslitele teprve druhotně, v závislosti na kategoriálním poznání vnějšího světa, jakousi reflexí na poznání zaměřené navenek. *Nejprve* tedy poznáváme podle Tomáše vnější, smyslům dostupné předměty; díky tomu poznáváme *za druhé* své poznání těchto věcí, a teprve nakonec,

za *třetí*, postihujeme subjekt tohoto poznaného poznání, totiž své vlastní „já“.<sup>2</sup> Toto „já“ je bez impulzu pocházejícího z vnějšíku (ze smysly postžitelných věcí) nevědomé, je pouhopouhou tmou. „Podmínkou možností“ jeho poznání je poznání předmětné. Protože je však naše poznání předmětů závislé na těch předmětech (či věcech) samotných, nepocituje Tomáš žádných zábran, aby charakterizoval člověka pomocí kategoriálních pojmů získaných pozorováním předmětů vnějšího světa. Člověk je podle něho podstata (tj. substance): člověk je, sice zvláštním a ojedinelým, ale přec jen případem či „druhem“ podstаты. Tomáš by jistě nepopřel, že jsme kognitivně sami sobě dáni po určité stránce jinak, než jsou nám dány předměty vnějšího světa, ale odmítl by ze způsobu, jímž sami sebe poznáváme, vyvozovat ontologické závěry. Žádná podstata (= substance) není podle něho sama o sobě dějinná, ale některá podstata – a to jmenovitě člověk – se může díky tomu, že je vybavena určitými schopnostmi, dějinnou vlivem okolností stát. V duchu Tomášovy syntézy by tedy bylo možno rozlišit tři typy jsoucen.

*Jedna*, totiž neživé podstаты a ovšem také rostliny a zvířata, dějinnosti v pravém smyslu nejsou schopna. Chybí jim k tomu potřebné vybavení, potřebná dokonalost. Tvoří nanejvýš kulisu či jeviště, na němž se může život dějinných bytostí odehrávat. Způsobem jejich bytí je sice zvláštní způsob trvání, jemuž říkáme čas, ale čas, o který se tu jedná, není čas dějinný.

*Za druhé* tu jsou jsoucná, jež sice také dějinnosti schopna nejsou, ale je tomu u nich nikoli kvůli nedokonalosti, jako u předchozích, nýbrž naopak kvůli jejich nad čas povýšené dokonalosti. Mezi těmito jsoucnými náleží nejpřednější místo samozřejmě Bohu, jenž jako takový dějinný být nemůže.<sup>3</sup>

A konečně *za třetí* jsou tu jsoucná, jako je člověk. Člověku jeho přirozené vybavení sice umožňuje dějinný způsob bytí (tím stojí nad bytostmi přírodními), ale člověk si dějiny nevyžaduje nutně (svou principiální schopností ne-dějinnosti stojí člověk v určité potenciální Boží blízkosti).

<sup>2</sup> Nemusím snad blíže upozorňovat, že uvedené pořadí není míněno ve smyslu chronologické posloupnosti, nýbrž jako pořadí podmínek, z nichž každá je nutná pro existenci následující.

<sup>3</sup> Rád bych v tomto tvrzení podtrhl výraz „jako takový“, protože Bůh, stane-li se člověkem, do dějin vstupuje. Vstupuje do nich ovšem nikoli jako Bůh, nýbrž jako člověk.

Nemohu se zdržet, abych tu nepřičinil krátkou odbočku týkající se hermeneutiky. To, že Tomáš chápe člověka jako substanci, jež v dějinách existovat sice může, ale nemusí, a že je tedy bytostí, jež není veskrze dějinná, má jeden pozoruhodný důsledek: jestliže člověk v dějinách za určitých okolností skutečně je, je nicméně schopen od své konkrétní poznamenanosti dějinami abstrahovat. Tato poznamenanost dějinami k lidské podstatě totiž pouze připadá, nekonstituuje ji. To ale znamená, že člověk – v odporu k tomu, co učí H.-G. Gadamer – je principiálně s to odhalit kritickou reflexí své dějinně vzniklé předsudky a že je dále i schopen – v rozporu s tím, co zastává R. Bultmann – korigovat svá týmž způsobem vzniklá „předporozumění“. Na základě aristotelských východisek lze proto tvrdit, že je člověk s to rekonstruovat smysl historických textů v jeho autentické, jejich autory zamýšlené podobě. Na tomto filosofickém pozadí vyrůstá jiný typ hermeneutiky, než je onen výše zmíněný typ integrativní, reprezentovaný dnes zejména dílem H.-G. Gadamera a R. Bultmanna. Takové nerelativistické hermeneutice, zastávané ve 20. století především E. Bettim a jeho stoupenci, se výstižně říká „hermeneutika rekonstruktivní“.

Vraťme se však k našemu námětu. Jaká je, podle Tomáše, přirozená vybavenost člověka umožňující mu (případně) vytvářet dějiny? To je filosofická, nikoli theologická otázka. Vedle společenské povahy je předpokladem dějin jistě diskurzivní rozumovost člověka a, povšechněji řečeno, aspektivnost jeho poznání. Díky aspektivnosti je člověk s to posuzovat každou věc z různých stránek, takže se mu též předmět může jevit po určité stránce jako žádoucí, po jiné nikoli. Na tom je založena a díky tomu existuje svoboda lidské vůle. Doplníme-li rozum a vůli ještě zvláštním druhem vyšší paměti a schopností postřehovat budoucí možnosti, vypočetli jsme v duchu Tomášovy *filosofické* koncepce to hlavní, vlivem čeho je člověk s to vstoupit do dějin.

Řekl jsem, že lidskému rozumu je vlastní, že není s to vyčerpát svůj předmět jediným vhledem, a že je tedy aspektivní a diskurzivní. K této charakteristice je pro účely, které tu sledujeme, však třeba ještě něco dodat, totiž to, že podle Tomáše lidský rozum poznává každou věc především jako jsoucno. Poznáváme-li tedy například jablko, poznáváme je jako kulaté, jako červené, jako příjemně vonící atd., ale před tím vším (a jako předpoklad toho všeho) poznáváme jablko jako něco, co je, tj. jako jsoucno. Jenže, co je kulaté, je tím nějak svým tvarem omezené, co je červené, je

tím nějak omezené co do barvy, co je voňavé, je omezené co do pachu apod. Pouze tím, že je něco *jsoucno*, není touto charakteristikou nijak omezeno, a to proto, že pojem „*jsoucna*“ (na rozdíl od pojmu kulatého, červeného atd.) žádné omezení neimplikuje. Disponuje-li proto náš rozum pojmem *jsoucna*, disponuje tím i pojmem něčeho, co není nijak (kategoriálně) omezené, a co je tudíž kategorie přesahující, transcendentní, nekonečné? K takovému *jsoucnu*, *jsoucnu naddějinnému a věčnému*, ať již takové *jsoucno* vskutku existuje, anebo je pouhým naším pojmem, se však lidská bytost vztahuje nevýslovnou touhou, která udržuje lidské srdce v trvalém neklidu. Proč v neklidu? Je tomu tak, protože člověk nemůže sám o sobě předmětu této touhy dosáhnout: jednak si často není jist, zda taková touha reálně existující předmět vůbec má, ale především proto, že člověku zůstává, filosoficky uvažováno, úzkostnou záhadou, jakými prostředky a cestami by takového předmětu, i když snad existuje, mohl vůbec dosáhnout.

Snad nejpůsobivěji, pokud si alespoň vzpomínám, vyjádřil lidskou touhu po naddějiném a věčném ve svém Zarathustrovi hlasatel smrti Boha, Friedrich Nietzsche. Připomeňme si na závěr naší úvahy úryvek z jeho uvedeného díla. Kontext, v němž se vyskytuje, je znám, a mohu jej zde proto připomenout jen stručně. K Zarathustrovi kochajícímu se vysoko v opuštěnosti velehor „svou samotou a svým duchem“ přichází jednoho dne Život personifikovaný Ženou. Život-Žena vytýká Zarathustrovi, že jí je nevěrný. Mezi oběma se o tom rozvíjí rozhovor. Ten je plný záhadných náznaků, a čtenář z něj, v čem Zarathustrova nevěra Životu spočívá, nesezná. Večer se osamělý Zarathustra uloží k odpočinku, ale v půlnočním tichu k němu odkudsi z hlubin údolí slabě doléhá odbíjení zvonu. Zarathustra se probouzí, naslouchá a mezi jednotlivými údery vyznává otevřeně svou lásku k nepřemožitelné odpůrkyni (dějinného) Života-Ženy<sup>4</sup>:

*Prvá!*

Ó duše, bdíš?

*Druhá!*

Půlnoci ducha neslyšíš?

*Třetí!*

„Já spal, já spal –,

*Čtvrtá!*

<sup>4</sup> Cituji podle dosud stále svěžího překladu Otokara Fischera.

„Já z hlubokého spánku vstal: –  
*Pátá!*  
„Hluboký svět –!  
*Šestá!*  
„Je hlubší, než jak den jej znal.  
*Sedmá!*  
„V něm propast běd –,  
*Osmá!*  
„Slast – nad všech srdcí žal:  
*Devátá!*  
„Žal: zahyň! dí.  
*Desátá!*  
„Leč každá slast: chci věčnost! dí –,  
*Jedenáctá!*  
„– chci věčnost, věčnost nejhlubší!“  
*Dvanáctá!*

Víme, že věčnost, o níž v tomto textu mluví, si Nietzsche nedovede představit jinak než jako věčné návraty téhož. To je, měřeno ideou autentické věčnosti, jistě nedostatečná, špatná idea věčnosti (a to i za předpokladu, že by jí odpovídala nějaká skutečnost).

Ale oč nám tu jde, není Nietzscheova interpretace toho, co jeho Zarathustra v půlnoční hodině vyznává. Co nás zajímá, není interpretace, nýbrž spíše samo interpretované.



---

VYPLNĚNÝ KÁDROVÝ DOTAZNÍK  
SE STRUČNÝM ŽIVOTOPISEM

Narodil jsem se 22. srpna 1931 v Praze. Můj otec byl důstojníkem, maminka pocházela ze zámožné pražské obchodnické a podnikatelské rodiny. Mám jediného sourozence, o dva roky mladší sestru Jarmilu. Moji rodiče bydleli na Vinohradech, v secesní, dnes již dost obstarožně vyhlížející vile, kterou dědeček, maminčin otec, koupil v roce 1917. Vila je obklopena poměrně velkou, co pamatuji vždy vzrostlou zahradou. Ta byla nejen místem mých dětských her, ale i zdrojem mých prvních trvale v mé paměti zapsaných přírodních dojmů. Soužití mých rodičů bylo šťastné, utrpění, jež na ně dolehlo, přišlo zvenčí. Provázelo je od prvního dne vypuknutí války v roce 1939 s krátkými oddechovými přestávkami po celý další život.

Od roku 1943 jsem studoval na Akademickém gymnáziu v Praze. Byl to ústav s tradicí, jejíž národní význam nám naši profesori – tehdy, za okupace, sice opatrně, ale přece s patrnou naléhavostí – často připomínali. Hlavními předměty byly tu ovšem tehdy stále ještě latina a od kvinty řečtina. Nebyl jsem (snad trochu kromě dějepisu) nijak vynikajícím žákem, ani v klasických jazycích ne. Záhy, již na gymnáziu, jsem si uvědomil důležitou věc, že totiž ve svém okolí nevzbuzuji spontánní náklonnost. V kvartě a kvintě se u mne probudil živý zájem o filosofické a náboženské otázky. Rodina, z níž jsem pocházel, formálně katolická, nebyla

nábožensky vyhraněná<sup>1</sup> a poskytovala mi možnost zvolit si sám svou cestu. V sextě se mě opakovaně zmocňovalo skličující vědomí konečnosti a marnosti lidského usilování. Vše, na co jsem se těšil, vše veliké, o čem jsem jako chlapec snil, že to v životě vykonám, jevílo se mi jako předem znehodnoceno svou konečností, relativitou a hlavně – skutečností neodvratné smrti. Studium základů metafyziky otráslo nicméně po čase mou důvěrou v materialistický obraz světa, jenž se mi do té doby zdál jedině přijatelný, a vytvořilo tak v mém nitru podmínky nutné pro náboženskou víru. Vzpomínám, že když jsem uvěřil, hodnotili to moji nejbližší se shovívavým nadhledem a považovali mé i navenek patrně zaujetí za přechodnou fázi mého myšlenkového vývoje. Jejich odhad se ukázal jako nesprávný. Nyní, na sklonku svého života, vidím, že moje mladická (možná trochu vzdorovitá) jistota, že do mého života zasáhlo cosi osudového, čemu se již nikdy nemohu a ovšem ani nechci vymanit, byla oprávněná. K dovršení mého obratu došlo o Velikonocích v roce 1947, při osamělé několikadenní pěší pouti na svatoprokopskou Sázavu. Nikdy nezapomenu na měsíčnou, téměř mrazivou, jarní noc, kterou jsem probděl pod širým nebem nad řekou Sázavou snad ani ne hodinu před cílem své cesty. Vidím v ní klíč, bez něhož nemohu porozumět ani svému jistě dosti osamělému (ač v pozdní vzpomínce přece tak okouzlujícímu) mládí, a vlastně ani celému dalšímu životu.<sup>2</sup> V nejvyšších třídách gymnázia jsem si víceméně z vnitřní potřeby přeložil z latiny spisek sv. Tomáše *De ente et essentia*. Trvalo padesát let, než jsem jej (ovšem zcela přepracovaný) mohl zveřejnit. Četl jsem tehdy také ve Vyšehradu po válce vydané překlady románů F. Mauriaca, některé spisy Chestertonovy a o něco později také ve staroříšském vydání deníky Leona Bloy. Z mých tehdejších literárních lásek mnohé časem trochu vyprchaly, jen ty Mauriacovy romány upomínající mě tak silně na (dnes již dávno zaniklé) společenské prostředí, z něhož jsem sám pocházel, mi učarovaly na celý život.

<sup>1</sup> Otec, stržen popřevratovou vlnou, vystoupil z Církve, před sňatkem však tento krok odvolal.

<sup>2</sup> Na Sázavě, na nádvoří bývalého kláštera, si mě, vyhladovělého a prokřehlého, povšiml jakýsi kněz oděný v sutaně. Byl to tehdy na Sázavě působící P. Metod OSB. Nikdy jsem o něm do té doby neslyšel a tím hlubší dojem na mne učinilo naše setkání. Od té doby jsem se s tímto rybářem duší již nikdy nesetkal. Náš krátký, snad jen asi čtvrt hodinový rozhovor mi musel stačit na celý život.

V roce 1950 jsem složil maturitu a rozhodl jsem se pro studium klasické filologie. Nebyl jsem však na univerzitu přijat a při druhém pokusu, o rok později, opět ne. Moje přihláška byla zamítnuta – jak to na dnes již zežloutlém sdělení děkanství filosofické fakulty UK stojí – pro „nepostačující ideové předpoklady“. Ten neúspěch mě zasáhl až do morku kostí. Ač jsem byl na střední škole po dlouhá léta jen průměrným studentem, zmocnila se mě na samém konci gymnaziálních studií silná, stále rostoucí touha po vzdělání, jež mě – snad i vlivem toho, že mi bylo odpíráno – nakonec celého ovládla. Přístup na školy mi byl však beznadějně uzavřen a tak jsem v roce 1951 využil možnosti, jediné kterou jsem měl, a zapsal se na římsko-katolické theologické fakultě. Tam jsem pak jako alumnus arcibiskupského semináře (k laickému studiu se tehdy podle státní vůle neposkytovala příležitost) setrval po tři roky. Bylo to v dobách hlubokého, pro tu dobu charakteristického temna. Když jsem do studia nastoupil, byla nicméně fakulta ještě ve své původní, dnes znovuzískané budově v Dejvicích.

Na theologické fakultě v Dejvicích pro mne bylo všechno nové. Zaujalo mě především vnitřní zařízení budovy. V dlouhých chodbách na příchozího studenta shlíželi z barokních portrétů zkoumavě dávní rektori semináře. Na zadní stěně naší posluchárny byl umístěn několikametrový, zřejmě velmi starý olejový obraz neobyčejné krásy (námět se mi již vytratil z paměti, jen dojem vznešenosti je ve mně dosud živý). Pozoruhodná byla ale i v kopuli budovy umístěná seminární kaple s oltářním obrazem Božského Srdce od jezuitského malíře Ignáce Raaba. Vše působilo hlubokým dojmem. Se svými novými spolužáky v semináři jsem se rychle sblížil. Vnější ohrožení nás všechny (kromě několika málo, brzy všem dobře známých, jedinců) semklo do houfu: stáli jsme pevně jeden při druhém a za svými představenými, jimž jsme (a myslím právem) zcela důvěřovali. Hned na začátku školního roku nám ušili kleriky, které jsme v budově stále nosili, při opuštění budovy byl předepsán kolárek. Ty předpisy jsme zachovávali rádi a bez nucení.

Z mých učitelů na theologické fakultě na mne velmi zapůsobil tehdejší děkan fakulty, prof. Vojtěch Šanda, význačný semitolog, u něhož jsem složil zkoušku ze syrštiny. Přes vysoký věk (když jsem se s ním seznámil, bylo mu téměř osmdesát) uchoval si Šanda dokonalou duševní svěžest i podmanivé osobní kouzlo. Imponoval mi především svým rozsáhlým dílem vědeckým, z něhož mají asi nejtrvalejší hodnotu jeho edice syrských monofysitských textů z 5. století pořízené z rukopisů chovaných ve Vatikánské knihovně

v Římě. Velký dojem na mne učinila ale i jeho obsáhlá latinsky psaná synopse dogmatické theologie, dílo, v němž se dosti ojedinělým způsobem spojuje biblická erudice s mimořádnou intelektuální pronikavostí scholasticky školeného filosofa. Šanda se kdysi ve třicátých letech dostal do prudkého církevně-politického sporu s tehdejšími pražským nunciem, pozdějším kardinálem Ciriacim. Spor skončil pro Šandu neblaze, byl suspendován a přinucen k odchodu z theologické fakulty (působil poté zásluhou rektora Domína na fakultě filosofické). Ta stará událost měla za následek, že si počátkem padesátých let mocní té doby vyhlédli tehdy již dlouho pensionovaného Šandu za děkana ze svazku univerzity tehdy vyložené a akademických svobod zbavené pražské theologické fakulty. To Šanda sice přijal, ale záhy se ukázalo, že ti, kdo ho takto „povýšili“, mu očekávanou nechtuk „vysoké církevní hierarchie“ připsali jen omylem. Šandův spor s Ciriacim neměl hlubší ideové pozadí. Projevila se v něm spíše jen zarputilá bojovnost muže necouvajícího ani před zřejmě silnějším protivníkem. Tím „silnějším“ ovšem v padesátých letech, kdy jsem se s ním setkal, nebyl již žádný církevní hodnostář, nýbrž ti, kdo se proti svému očekávání od děkana Šandy žádného „vděku“ (rozuměj: očekávané loajality) nedočkali.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> V semináři visely v době Šandova děkanování na čestném místě stále portréty tehdejšího papeže Pia XII. a arcibiskupa Berana. Kdo nezažil na svou kůži padesátá léta, kdo nepoznal zblízka tu atmosféru strachu vyvolávanou inscenovanými procesy, zatýkáním, zabíráním majetku, kádrováním a zlověstným spíláním médií, dokáže si jen těžko představit, jakou ty portréty znamenaly smělost. Jako studenti jsme z nich měli ovšem radost, ale neuvědomovali jsme si, že za tím, že nebyly odstraněny, někdo s velkým osobním nasazením stojí. Pro styl Šandova vedení fakulty (a nepřímou i semináře) je charakteristická událost, kterou dnes již jen málokdo pamatuje, která však, myslím, stojí za zaznamenání: Jeden z mladších studentů, jmenoval se Kučírek, byl zřejmým agentem StB. Byl to nepřítisť bystrý mladíček, jenž se nás na pokyn svých zaměstnavatelů naivním způsobem pokoušel pobuřovat proti církevním představeným. Sklízal ovšem jen pohrdání a nejednou i posměch. To ho dráždilo, takže se choval stále vyzývavěji, až se nakonec stával opravdu těžko snesitelným. Jednoho dne na jaře roku 1952 vstoupil do refektáře, kde jsme právě obědvali (bylo nás tehdy něco ke stovece), prudkým krokem děkan Šanda provázený rektorem semináře Tripským. To bylo zcela neobvyklé, v refektáři se zachovávalo „silentium“, a hned nám bylo proto jasné, že jde o něco velmi vážného. Šanda se bez jakéhokoli úvodu otázal zotara: „Kde je Kučírek?“ Viděl jsem, jak se jmenovaný (seděl nedaleko ode mne) krčí na svém místě, ale nevstává. Ale to již mnozí povstávali, ukazovali na něho a rozčileně křičeli: „tam je“ a „vstaň, okamžitě vstaň!“. Ale tu již, dříve než jsme stačili zcela pochopit, o co vlastně jde, se Kučírek dal z refektáře (a jak se později ukázalo i z budovy fakulty) na vyděšený útěk. Děkan Šanda nám poté krátce

Mnohému jsem se na theologické fakultě naučil i od svého učitele filosofie, jímž byl tehdy ještě velmi mladý redemptorista z Obořiště, P. František Panuška (nebyl tehdy ještě ani doktorem). Byl to duch zocelený a kriticky vyostřený hojným studiem latinsky psaných učebnic novoscholastické filosofie. Vyžadoval od nás znalost přesných definic a nabádal nás, abychom své případné připomínky k jeho výkladu přednášeli syllogistickou formou. Když jsme to zvládli, proměňovaly se občas naše námitky a jeho repliky v napínavé myšlenkové souboje, jež nás, studenty, nemálo vzrušovaly a po nichž i Otec Panuška odcházival z posluchárny se zarudlýma ušima (i když – jak musím loajálně doznat – přece jen většinou jako vítěz). Vlivem izolace, ve které jsme žili, ožívala tu počátkem padesátých let nikoli kultivovaná, soudobým myšlením poučená obnova tomismu, jak tanula na myslí papeži Lvu XIII., nýbrž středověká scholastika v celé své elementární síle! Ale nebyl to, podle mého mínění, špatný úvod do filosofie a jsem za něj svému dnes již dávno zesnulému učiteli upřímně vděčen.

V semináři na mne měl svým církevně-vlasteneckým, balbínovským historismem vliv především náš spirituál, pozdější pražský světitel biskup Jan Lebeda. Lebeda byl každým coulem velká osobnost. Některým na něm sice trochu vadilo, že si svého duševního významu byl přes veškerou vlídnost a dobrotu jaksi i dobře vědom, ale Lebeda se snažil onen sobě vlastní duchovní aristokratismus

a chladně sdělil, že jmenovaný byl na základě těch a těch předpisů kanonického práva s okamžitou platností vyloučen z fakulty i semináře a že se mu příkazuje, aby budovu neprodleně opustil. Ale tu se již přímo rozburácel náš potlesk, všichni jsme vstávali, mnozí nadšenými výkřiky projevovali souhlas s tímto rozhodnutím. Děkan Šanda i s rektorem refektář ovšem okamžitě opustili. Pokud jde o Kučírka, ten v prvním návalu panického strachu odešel, jak jsem již řekl, spontánně, nebyl tak duchapřítomný, aby se začal protivit. Kdyby tak byl býval učinil, nevím, jak by se byla bývala situace dále vyvíjela. Takto zbývalo pouze vynést mu jeho uvnitř budovy zanechané svršky do vestibulu, což bylo provedeno s velkou chutí ještě téhož dne odpoledne.

Připomínám tuto zapomenutou událost, aby si čtenář povšiml, že si Šanda nestěžoval na delikventa u státních úřadů, nýbrž vyřešil záležitost jako představitel církevní, na státu nezávislé moci, sám. Proto musel jednat velmi rychle, využít momentu překvapení a postavit státní úřady před zcela hotovou, prakticky nezměnitelnou skutečnost. Bylo to dobře vymyšleno a ještě lépe provedeno. Chtělo to ovšem odvahu, ale té dr. Vojtěchu Šandovi (pocházel z rodiny hornického předáka, „naddůlního“ z Kvílic u Slaného) nikdy nechybělo. Událost neměla bezprostředně žádné politováníhodné následky, my studenti jsme se alespoň o žádných nedozvídali. Ale ovšem na příští období již Šanda děkanem „zvolen“ nebyl a také náš spirituál Lebeda nás za několik měsíců po vylíčené události opustil.

vstúpit i nám! Jeho duchovní sepětí s českou minulostí zprostředkované hlavně postavami světeckými doplňovalo a nečekaně prohlubovalo mé vlastní sázavské prožitky a pomohlo mi sblížit se natrvalo s životodárnými kořeny českého křesťanství. Náš seminární pěvecký sbor vícekrát provedl Lebedou napsanou a J. B. Foerstem zhudebněnou „Modlitbu k sv. Vojtěchovi“. Mezi námi, studenty, se říkalo, že Lebeda píše básně a skutečně: po letech se mi dostaly do rukou soukromé tisky jeho básnických skladeb vzniklých kolem poloviny padesátých let. Jedná se o rozsáhlé duchovní eposy, jež ční v krajině české poezie minulého století jako osamělé skalní kolosy. Studium těchto myšlenkově náročných, ale překrásných skladeb, jejichž děj jako by kmital prostorem, časem a věcností, mě po letech utvrdilo v přesvědčení, že můj hluboký mladický dojem ze setkání s Janem Lebedou nebyl neoprávněný. O jeho básních ví dnes jen nepatrný hlouček osob, to jim však v mých očích neubírá na ceně. Možná, že je tak prozatím i dobře; jejich krása nezbanalizovaná rutinními etiketami běžné literární kritiky působí na ojedinělé čtenáře tím bezprostředněji. Poezie toho zrna nemůže však, myslím, zůstat natrvalo v tak hluboké skrytosti.

Mezi studenty theologické fakulty byl tehdy i pozdější překladatel a básník Jan Zábřana. Ten se těšil jakémusi zcela ojedinělému privilegiu, že mu totiž bylo povoleno bydlet mimo seminář, ve městě. Studijně byl asi snad o dva roky přede mnou, takže jsem s ním nepřicházel běžně do styku, ale vzpomínám, jak směle a logicky přesně oponoval v diskusi komunistickému generálu (nemýlím-li se) Hruškovi, jenž nám – nikým jistě nezván – přišel jednou vykládat své (politickými úvahami protkané) válečné vzpomínky. Zábřana se ocitl na theologické fakultě z podobných důvodů jako já, ale na rozdíl ode mne se s jejím prostředím lidsky ani ideově nikdy zcela neidentifikoval.

Pro mne tehdy daleko více než Zábřana znamenal jiný spolužák, Zdeněk Petrák, bývalý student filosofické fakulty. Dychtivě jsem naslouchal jeho vyprávění o seminářích Václava Černého, o přednáškách Jana Patočky, zaujalo mě jeho poučení o sporu o smysl českých dějin atd. Můj přítel mi věnoval cyklostylovaná skripta Patočkových přednášek o Platónových dialozích.<sup>4</sup> Styk se Zdeň-

<sup>4</sup> Po mnoha desetiletích se ukázalo, že tato z volných, nesvázaných listů pozůstávající skripta jsou jediná dochovaná. Exemplář je dnes součástí Patočkovy archivu.

kem byl pro mne v té době cosi jako osvěžující vánek přinášející z minulosti opojnou vůni svobodného intelektuálního života. Kdesi v semináři jsme objevili staré ročníky časopisu *Řád*. Přímou jsme je oba hltali, já s bezvýhradným nadšením, můj spíše levicově smýšlející přítel částečně kriticky. Velice se mi líbily zvláště příspěvky Jana Středy (což byl, jak jsem se později dozvěděl, pseudonym Karla Schwarzenberga, otce nynějšího ministra). Od Zdeňka jsem si krom určité dávky jeho kritické zdrženlivosti osvojil i určité pracovní návyky, jež jsem později již nikdy neodložil, mám na mysli soustavné a pravidelné rozšiřování horizontu výpůjčkami v Univerzitní knihovně apod.

Pobyt na theologické fakultě měl pro mne i ten význam, že jsem se tam díky dobrým základům z Akademického gymnázia velmi zdomakoval v latině i řečtině. Ač to studijní předpisy tehdy již nevyžadovaly, složil jsem na konci prvního semestru zkoušku z fundamentální theologie u prof. J. Kubalíka latinsky.<sup>5</sup> Získal jsem si

---

<sup>5</sup> Prof. Josef Kubalík byl štíhlý, vysoký muž krásné, pravidelně utvářené tváře, velmi zbožný, pro vědeckou práci však jen průměrně nadaný. Byl to nicméně čestný člověk a kněz zlatého srdce. Jednou byl předvolán k výslechu na StB. Byl hluboce přesvědčen, že to znamená konec jeho učitelské činnosti a začátek dlouhého, možná do smrti trvajícího žalářování. Když jsme se, jak jsme se oba obávali, navždy loučili, dal mi pro spolužáky latinsky psaný dopis na rozloučenou. Mám ten dopis dosud: je to trochu dojemný doklad, v jakém ovzduší jsme tehdy na fakultě žili a jak jsme smýšleli. Dovolují si zde tento dopis – dnes již řadu let po smrti pana profesora – zveřejnit. Zní: *Carissimi in Domino: Nolite arbitrari, quia aliquid inhonesti et illegalis fecerim coram patriam nostram. Innocens sum. Dilexi Ecclesiam nostram, Christi sponsam veram, propterea patior et fortasse morior in carcere. Nolite oblivisci, quod vobis dicere solebam, sancti Augustini in Psalmum 88,8: „Amemus Dominum Deum nostrum, amemus Ecclesiam eius, illum sicut Patrem, istam sicut Matrem. Amate hanc Ecclesiam, estote in tali Ecclesia ...“. Oremus pro Pontifice nostro Pio et Antistite nostro Josepho. Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat. Oremus ad invicem. Vobis in Christo addictissimus Dr. J. Kubalík, professor theol. fundam. Pragae 23. VI., 1953.* Český překlad: „Nejmilejší v Pánu, nemyslete, že jsem se dopustil něčeho nečestného a nezákonného vůči vlasti. Jsem nevinný. Miloval jsem naši církev, pravou snoubenku Kristovu, a proto trpím a snad i zemřu ve vězení. Nezapomeňte, co jsem Vám říkával, ona slova sv. Augustina k žalmu 88,8: „Milujme našeho Pána, milujme jeho církev, jeho jako Otce, ji jako Matku. Milujte tuto církev, buďte v takové církvi ...“ Modleme se za našeho papeže Pia (XII.) a našeho arcibiskupa Josefa (Berana). Kristus vítězí, Kristus kraluje, Kristus vládne. Modleme se jeden za druhého. Vám v Kristu oddaný dr. Josef Kubalík, prof. fundamentální theol. V Praze 23. VI. 1953.“

Dodávám, že se z výslechu pan profesor vrátil druhý den bez úhony a mohl pokračovat ve své práci. Zřejmě se jednalo jen o to, nahnat jemu a osobám v jeho okolí pořádně strach.

tím jeho důvěru, což se navenek projevilo tím, že mi svěřil klíč od příruční knihovny katedry fundamentální theologie a ustanovil mě nad ní jakýmsi (samozřejmě neplaceným) knihovníkem. To byl pro mne přímo dar nebes! Knihovnické práce (nebylo jich mnoho, nebyly tehdy žádné přírůstky!) jsem vykonával sice bez velkého nadšení, zato čtenářem jsem byl velmi horlivým. Knihovna byla zaměřena vedle fundamentální theologie i na literaturu filosofickou. Bylo tam slušně zastoupeno 19. a pak 20. století, ale jen asi do třicátých let – dál již (z pochopitelných důvodů) nic. Ale i tak to byly pro mne poklady!

V roce 1953 byla fakulta, jak známo, přestěhována do Litoměřic, do poměrně malé, klasicistní budovy v Komenského ulici. Zde bylo ovšem ve srovnání s krásnou pražskou budovou vše neporovnatelně skromnější, téměř nuzné. Umělecké předměty, jež na mne tak působily v Praze, kamsi natrvalo zmizely, s nimi ovšem i portréty Pia XII. a arcibiskupa Berana. V semináři se poněkud oslabilo ovzduší vzdoru vůči státní moci, a pokud jde o fakultu, zdálo se mi, že tu do jisté míry vzal za své i intelektuální švih, jež jí dříve dodávaly osobnosti jako Šanda, Lebeda, historik umění J. Cibulka aj. Kromě učeben, jež však nebyly vybaveny stoly, nebyla za mých dob v Litoměřicích k dispozici ani místnost ke studiu. Spali jsme po vojensku ve společných ložnicích s okny do seminární zahrady. Bylo to dosti nepohodlné, ale mám na to přesto krásnou vzpomínku. Okna ložnic zůstávala totiž za příznivého počasí otevřená do seminární zahrady a koncem školního roku k nám jimi zvenčí chvílemi zavanula hořká vůně černého bezu. Když jsme se večer uložili ke spánku, bylo předepsáno a námi dosti svědomitě i dodržováno večerní „silentium“. Do našeho usínání chvílemi jemně zazněla odkudsi z města vzdálená hra na klavír. Ze svého lůžka jsem oknem viděl střechy nízkých domů a za nimi, na pozadí nočního nebe, temně se rýsující obrysy Středohoří. Vzbuzovaly ve mně neurčitou touhu vydat se k nim, kamsi daleko, do svůdných dáleč tajemného života, který byl tehdy dosud stále přede mnou.

Knihovna katedry fundamentální theologie byla po přestěhování do Litoměřic umístěna do dosti nevlídné, nevytápěné místnosti v přízemí budovy. Protože se mi podařilo podržet si knihovnickou funkci, získal jsem v ní jakousi soukromou studovnu. Pracoval jsem tam, nakolik mi to dovoľovaly jiné povinnosti, celé dny, v chladnějších ročních obdobích stále v zimníku. V té knihami zavalené, studené komoře, jež se časem stala mým nejmilejším



litoměřickým útulkem, mě poprvé napadla myšlenka, že by bylo krásné proměnit jednou naši nyní tak ubohou katedru v nějaký skvělý ústav pro křesťanskou filosofii. Ta myšlenka se ve mně zahnízdila a nikdy mě již zcela neopustila. Ale byl to ovšem jen krásný sen, kontrastující až příliš s neutěšenou realitou kolem. Studium katolické teologie nebylo na počátku padesátých let samozřejmě žádnou „procházkou růžovým sadem“ a tehdejší státní orgány věděly dobře, jak udržet na fakultě i v semináři nikdy neutuchající, stísnující atmosféru strachu. Setřásali jsme ji ze sebe dvakrát za týden povolenými, bezstarostnými vycházkami do sopečného litoměřického okolí. Zamiloval jsem si tu krajinu plnou bizarních kopců, před světem skrytých údolí, rozsáhlých ovocných sadů a půvabných vinic. Vícekrát jsem v Litoměřicích navštívil také světničku, kde žil a pak i nečekaně zemřel Karel Hynek Mácha. Je to prostý, chudobný pokojík, ale ve srovnání s pochmurnou knihovnou, v níž jsem trávil většinu svého času v Litoměřicích já, mi připadal přece jen daleko krásnější. Však bylo i společenské postavení a životní vyhlídky K. H. Máchy v předbřeznovém Rakousku ve srovnání s mými mnohem příznivější!

V roce 1954 jsem si definitivně ujasnil, že nejsem povolán pro kněžskou dráhu. Laické studium teologie tehdy, jak jsem již řekl, možné nebylo, a tak mi nezbývalo než fakultu opustit. Vyhlídky nedostudovaného teologa nebyly v tehdejší společenské situaci – mírně řečeno – slibné, měl jsem však velké, nečekané štěstí. Tehdy nedávno založená Vysoká škola ekonomická (VŠE) trpěla zpočátku značným nedostatkem posluchačů, byla zde proto ochota přimhouřit při přijímacím řízení obě oči. A tak se stalo, že jsem na podzim roku 1954 zahájil studium na výrobně ekonomické fakultě této vysoké školy. Dva roky, které jsem tu strávil, nebyly marné. Využil jsem příležitosti a seznámil jsem se důkladně s marxismem-leninismem; velmi mě zaujaly přednášky dr. Horského z matematiky (přednášel s příkladnou jasností o teorii reálných čísel). Mimo okruh VŠE jsem se tehdy sblížil s Jiřím Němcem a Ladislavem Hejdánkem. Na VŠE jsem se v součinnosti s jinými podobně smýšlejícími studenty pokoušel o tzv. laický apoštolát, tj. o šíření víry mezi svými kolegy. Po ideové stránce to bylo ovlivněno studiem tehdy oblíbené knížky francouzského trapisty J. B. Chautarda *Duše veškerého apoštolátu*. (Mimochodem: četl jsem tu knížku nedávno, po půl století, znova a opět jsem se utyrdil v přesvědčení, že je to dílko značné hodnoty.) Tehdy, na VŠE

(ale i na jiných fakultách), jsme horlivou „apoštolskou“ činností dosahovali skutečně určitých výsledků. Zní to neuvěřitelně, a přece je to pravda, že jsme tehdy spolu s Pavlem Novákem, studentem elektrotechnické fakulty, dokonce vydávali samizdatový časopis náboženského obsahu. To bylo tehdy ojedinělé, éra samizdatových časopisů začala u nás až o víc než dvacet let později, v podmínkách již podstatně příznivějších. Vydávat takový časopis v padesátých letech bylo víc nebezpečné než užitečné, ale z VŠE jsem byl posléze vyloučen nikoli kvůli onomu časopisu, jak by se dalo čekat, nýbrž z jiného, možná závažnějšího důvodu. Počátkem roku 1956 se totiž v tehdejší Sovětském svazu konal 20. sjezd komunistické strany. Vlivem kritiky stalinismu, k níž zde došlo, se v zemích východního bloku rozšířil politický neklid, který se záhy projevil i na českých vysokých školách. Považoval jsem za těchto okolností za svou povinnost účastnit se veřejného života a vystupoval jsem proto na různých studentských shromážděních, jež se tehdy konala, s kritickými připomínkami k tehdejší, hlavně kulturní, politice. Moje činnost nešla ovšem bedlivé pozornosti kompetentních politických míst a vedla k tomu, že jsem byl záhy, konkrétně v červnu 1956, rektorem Vladimírem Sedlákem ze studia vyloučen. Rád vzpomínám, že se mě zvláštním přípisem zastala studijní skupina, k níž jsem náležel, ale ovšem nebylo to nic platné.<sup>6</sup> Jako záminky k mému vyloučení byla použita politická minulost mého otce, kterou jsem podle rektora Sedláka v příslušných rubrikách kádrového dotazníku „zatajil“. K tomuto obvinění řeknu jenom tolik, že domnělá politická činnost mého otce za druhé republiky byla posuzována mimořádným lidovým soudem, kde bylo proti němu vedené řízení dne 3. 5. 1947 pro nedostatek skutkové podstaty zastaveno. Toto rozhodnutí ovšem nezabránilo jeho svévolnému pronásledování po únoru 1948. Otcí, který byl již 1. září 1939 zatčen a umístěn v koncentračním táboru, se dostalo jakéhosi zadostiučinění teprve na jaře roku 1968, kdy mu po přešetření jeho záležitosti začal být ve věku 71 let vyplácen jeho po léta protiprávně zadržovaný důchod.

<sup>6</sup> V díle francouzské historičky (M. Blaive, *Promarněná příležitost a rok 1956*, Praha 2001) je, jak zjišťuji, kapitola o studentském hnutí, jehož jsem se na jaře 1956 účastnil. Sledoval jsem cíl, pro nějž tehdejší česká společnost nebyla ve své převážné většině myšlenkově připravená, jehož však tehdy dosáhla – alespoň dočasně – společnost maďarská. Širší politické souvislosti mi ovšem unikaly.

Pokud jde o Vysokou školu ekonomickou, zrušila loňského roku na mou žádost po víc než půl století rozhodnutí o mém vyloučení.

Jeho záležitosti bylo občas, podle okamžité potřeby institucí i jednotlivců, využíváno i proti mně.

Několik měsíců po mém vyloučení z VŠE, na podzim roku 1956, právě ve dnech, kdy v Maďarsku probíhalo mnou s velkým vzrušením sledované povstání, jsem narukoval k 67. technickému praporu. Technické prapory (TP) byly dědici za těch dob již zrušených Pomocných technických praporů (PTP). Nosili jsme ovšem i my černé výložky, ale byli k nám zařazováni na dvouletou službu vojáci u jiných útvarů (a to z různých, nejen politických důvodů) nežádoucí či nepoužitelní. Vojenskou službu jsem snašel dobře. Na život ve velkém mužském kolektivu jsem byl zvyklý ze semináře, zachovávaní předepsaného řádu mi bylo vnitřní potřebou. Co mě tísnilo, byla absence životní perspektivy. Prodělal jsem 10 měsíců poddůstojnické školy na Slovensku. V kasárnách v Ružomberku jsem se ke svému milému překvapení sešel s P. Stanislavem Česlíkem, někdejšími spolužákem z theologické fakulty. Vysoce inteligentní P. Česlík navázal při vycházkách styky s místním farářem a jeho prostřednictvím i s místní slovenskou společností. Oba nás tehdy slovenské problémy velmi zaujaly, četli jsme spolu hodně slovenskou literaturu (té bylo v tehdejších vojenských knihovnách dost a dost), studovali jsme ale také politické a náboženské dějiny Slováků. Býval jsem spolu s P. Česlíkem zván na návštěvy k místním lidem a poznal jsem při tom zblízka slovenské národní tužby, stesky i naděje. Nabyl jsem ke Slovákům srdečného vztahu a uchoval jsem si jej podnes. P. Česlík mi v Ružomberku zapůjčil a doporučil ke čtení knihu známého sudetoněmeckého církevního historika Eduarda Wintera *Tisíc let duchovního zápasu*. Dílo jedná o dějinách křesťanství v českých zemích a já, když jsem s velkým zaujetím tu knihu četl, jsem netušil, jak silně ovlivní o málo později moje směřování v ní obsažená zmínka o česko-španělském pobělohorském filosofu Rodrigovi de Arriaga. Ale o tom až později.

Mnoho jsem se v Ružomberku také napřemýšlel o tehdy již sedm let starých událostech, k nimž došlo roku 1949 v Komjatné. Komjatná je vysoko v horách položená obec severně od Ružomberka, v jejímž překrásném (pro vojáka ovšem při nepříznivé povětrnosti značně náročném) okolí probíhal často náš vojenský výcvik. V obci, svou polohou jakoby oddělené od světa, došlo v roce 1949 k násilnému povstání občanů proti komunistické moci motivovanému obavami před zatčením místního faráře. Komjatná byla v noci 29. června 1949 obklíčena policejními oddíly posílenými ještě

jednotkami řadové armády. Postup po zuby ozbrojených jednotek k obci byl však upozorován občanskými hlídkami, do tmy se na poplach rozezněl kostelní zvon a vesničané se hotovili k obraně své ovšem již obklíčené obce. Jejich zoufalý odpor ukončila střelba a krveprolití. O té věci se v době, kdy jsem do té končiny přišel, samozřejmě nesmělo mluvit, mě však o těch událostech důvěrně informovala tamější (inteligentní a velmi vzdělaná) učitelka Olga Homolayová, s níž jsem se během cvičení spřátelil.<sup>7</sup>

Druhý rok vojenské služby jsem strávil ve východních Čechách, v prkenných ubikacích skrytých v hlubokých borových lesích, lemujících s určitým odstupem dolní tok řeky Orlice. Volného času jsem využíval ke studiu theologie a krom toho jsem se nyní věnoval intenzivně i francouzštině (něco málo jsem již znal z domova od maminky, již kdysi dědeček s babičkou dopřáli několikaletého pobytu v jakémsi pařížském dívčím pensionátu spojeném se studiem na lyceu). Vzpomínám, jaká byla má radost, když jsem si druhým rokem vojny koupil v Hradci Králové Racinovu *Faidru* a zjistil, že ji mohu bez nesnází číst. Ještě dnes mi znějí v hlavě slova krále Thesea ze 4. dějství, jež – jak se mi zdálo – popisovala tak výstižně moji vlastní situaci, tu trýzeň mého jakoby smyslu zbaveného bloudění životem:

*Avec quelle rigueur, Destin, tu me persuais  
Je ne sais où je vais, je ne sais où je suis.*

Moje vojenská služba se totiž chýlila již neúprosně ke konci. Ostatní vojáci se již těšili „do civilu“, mě se však při pomýšlení na budoucnost zmocňovala úzkost a beznaděj. Bylo mi 25 let a nebyl jsem doslova ničím. Stalo se, bylo to někdy v červnu roku 1958, že jsem obdržel dovolenku strávit dva dny v Praze. Rodiče doma vycítili mé rozpoložení: rezonovalo s jejich vlastními obavami, co se mnou bude dál. Vynořuje se mi ve vzpomínce slunečný den, kdy jsme s maminkou mlčky a oba v krajně stísněné náladě šli přes Pražský hrad. Bylo kolem poledne. Když jsme procházeli třetím nádvořím vytrhl jsem se z tupého zamyšlení a vzhlédl jsem

<sup>7</sup> Dnes stojí v obci památník se slovy: „Tento památník je svedectvom odvahy a nepoddajnosti veriacich v Komjatnej voči komunistickej moci. Keď svoj nástup v roce 1949 ohlásila násilím aj voči cirkvi, občanov chránících svojho kňaza potrestala bitím, zatýkáním, strelbou a väzením.“ – Se jménem dnes již zesnulé učitelky O. Homolayové jsem se setkal téměř o čtyřicet let později v českých novinách: angažovala se totiž po převratu v politickém uskupení Slováků, kteří počátkem devadesátých let usilovali o zachování jednoty československého státu.

na hlavní věž katedrály spalovanou prudkým, jakoby mrtvým sluncem. Vytanulo mi, jak ke mně jako seminaristovi vlivem promluv spirituála Lebedy katedrála kdysi každým svým kamenem promlouvala, jak jsem ji miloval. Najednou ale, jako by mi spadly slupky z očí: velechrám mi pojednou neříkal vůbec nic, odmlčel se, oněměl, proměnil se mi před očima v pouhou spoustu k nebi nesmyslně nakupeného kamení. Byl to zdrcující okamžik. Věděl jsem hned, že se jím něco končí, a v tom okamžiku se mi zdálo, že jím končí v mém životě vůbec všechno. Trvalo několik dní, než jsem se probral ze svého zoufalého rozpoložení a uvědomil si, že k rezignaci nemám racionálního důvodu, protože tím, že jsem se ocitl na cestě, která podle lidských měřítek nikam nevede, má láska pozbyla pouze toho, co k ní přesně vzato stejně nikdy nepatřilo, svého počátečního, částečně sentimentálního doprovodu. – Přemýšlím-li dnes po letech o tom, co mě učinilo později tak nedůvěřivým vůči různým existenciálně orientovaným verzím teologie (založeným na nějak blíž vymezeném náboženském citu, jako je tomu u Schleiermachera, Sabattiera, Otta, na domnělé transcendentální zkušenosti apod.), mám dojem, že to byla především v nich zahrnutá teze, že je milost (o níž mě mí učitelé, ale později i život přesvědčili, že je „nadpřirozená“) něčím psychologicky zakoušeným. Jsem přesvědčen, že je víra, jako ostatně celé naše poznání, založena nikoli na subjektivitě, ale na primátu objektu.

Jak píši, přichází mi na mysl tragikomická příhoda, která se mi tehdy na vojně stala. Jednoho dne se v našem útvaru objevila z ničeho nic vojenská kontrarozvědka. Nešlo tentokrát o politiku, hledali – již tehdy – drogy. Drogy po důkladných prohlídkách sice žádné nenašli, objevili však v jednom příručním skladu mé knihy, které jsem si tam schoval. Byly mezi nimi i theologické příručky, a to pracovníky kontrarozvědky podráždilo. Celá záležitost vypadala zprvu hrozivě, chvěl jsem se hrůzou, co bude, ale nakonec se nestalo nic víc, než že mě přeložili na jinou, podle vojenských měřítek méně důležitou posádku. Mně to tehdy spíše pomohlo. Měl jsem ovšem štěstí, protože jiného mého spolužáka z teologie, P. Karla Šubrtu, vyvedli pracovníci kontrarozvědky na jiné posádce pro „přečin“ ne o mnoho větší, než byl ten můj, z kasáren v poutech.<sup>8</sup>

<sup>8</sup> P. Karel Šubrt po propuštění z vězení získal během přechodného uvolnění kolem roku 1968 státní souhlas k výkonu duchovenské činnosti a žije dodnes na odpočinku v kněžském domově důchodců ve Staré Boleslavi. Přečin, za nějž byl vojenskou kontrarozvědkou zatčen a pak odsouzen ke ztrátě svobody, spočíval v tom, že kolem sebe seskupil kroužek vojáků, jež vyučoval katechismu.

Po návratu z vojenské služby do Prahy (v prosinci 1958) jsem se poptával tu i onde po nějakém pro mne alespoň trochu přijatelném zaměstnání, ale marně. Byl jsem svým případným zaměstnavatelům podezřelý již svou pouhou existencí a má žádost v nich automaticky vyvolávala nemilé představy možných politických komplikací. Místa pro mne zkrátka nebylo. Z nedostatku jiné možnosti jsem tedy v letech 1959–1963 pracoval jako stavební dělník na pražských sídlištích Rybníčky, Antal Stašek, Petřiny a Malešice. Léta strávená na stavbě náležela v mém životě k nejtěžším. Vedle „obyčejných“ dělníků pracovalo tu tehdy i mnoho lidí „bývalých“, seznámil jsem se tu například s břevnovským opatem Opaskem, panem Stříbrným (synem známého politika, hodným starším pánem, jehož jediným proviněním byl právě tento příbuzenský vztah), s nějakými bývalými poslanci, jejichž jména si již nepamatuji, se Zdeňkem Mančalem, neohroženým hlasatelem čs. rozhlasu za revoluce v květnu 1945, aj. Rád jsem jim naslouchal, když měli chuť vyprávět, ale ovšem jsem mezi ně nepatřil, protože já – na rozdíl od nich – „před tím“ ničím nebyl. Kamarády jsem si hledal a tu a tam i nacházel, mezi mladšími dělníky a učedníky. Když bylo hezké počasí, odpočívali jsme o polední přestávce často na rovných střeších nedostavěných panelových domů a já s nimi zapřádal rozhovory o náboženských a filosofických otázkách. Dávno bych na to byl zapomněl, kdyby mi ty rozhovory před několika lety jeden z nich, Ivan Malík, sám nebyl připomněl. Z práce ve výšce jsem měl vždy trochu strach, ale přemáhal jsem jej ještě větším strachem, že se mi budou smát. Stalo se jednou, bylo to na Rybníčkách, že jsem při vykládce materiálu neovládl výbuch hněvu a popral se s řidičem nákladního auta, který mě – jak se mi tehdy alespoň zdálo – ponižoval. Po práci jsem se ve svém volném času – a bylo ho věru málo, tehdy se pracovalo i v sobotu – začal věnovat filosofii a prohluboval jsem si také intenzivně znalost řečtiny. Opat Opasek mi napsal doporučující dopis adresovaný jeho známému, klasickému filologovi prof. Bohumilu Rybovi, který po propuštění z vězení pracoval v Památníku písemnictví na Strahově. Ryba, kterého jsem tam navštívil, se mnou vlídně promluvil, ale přijmout mě za jakéhosi soukromého žáka, jak jsem ho o to naivně prosil, nechtěl. Teprve nedávno jsem se dozvěděl, že byl tehdy ještě „v podmínce“.

Do doby mé práce na stavbě spadá také celkem všední příhoda, jejíž význam se projevil teprve později. V roce 1961 jsem odjel se

svým kamarádem Svátou Zlamaným na týdenní dovolenou do Třeboně, kde jsme se seznámili se zde bydlícími mladými manželi Heřmanovými. Pan Heřman pracoval tehdy u lesní správy, ale byl před tím, až do násilné likvidace řeholních řádů roku 1950, dominikánským novicem. Když policie vtrhla v noci do kláštera, vyskočil, jak nám vyprávěl, ještě včas potají z okna a zmizel v temnotě; protože byl mladý a ještě nedůležitý, vypadl tím k svému štěstí z evidence. Druhý den ráno se šel prý ke klášteru nenápadně podívat. Když zjistil, že je neuzamčený, opuštěný a nestřežený, vnikl nenápadně dovnitř, v klášterní knihovně pobral knihy, které mu připadaly pro jeho budoucnost důležité, a opět se vytratil. Ty knihy, jak nám prozradil, má dosud ukryty u svých rodičů, rolníků, žijících několik kilometrů od Třeboně. To vyprávění mě hlavně kvůli těm knihám velice zaujalo a na mou naléhavou prosbu jsme druhého dne spolu s panem Heřmanem zajeli k jeho rodičům. V podkroví stodoly, kam jsme po žebříku vylezli, náš nový přítel odhrnul vidlemi seno a pod ním se objevil černý dřevěný kufřík, s jakým se za starých dob chodilo na vojnu. Byl naplněný až navrch knihami. Když pan Heřman viděl můj žhavý zájem, nabídl mi, abych si z těch knih, které již ve svém novém postavení sám nepotřeboval, něco vzal. Vybral jsem si dvě věci, jednak staré, předleoninské vydání Tomášovy Theologické sumy a za druhé dílo Josefa Gredta, *Elementa philosophiae Aristotelico-Thomisticae*, a s velkou radostí jsem si po skončení naší dovolené ten poklad odvezl z Třeboně domů, do Prahy.

Při četbě této příhody se některému čtenáři možná vybaví scény z Jiráskova *Temna*: myslím, že ne úplně neprávem, vždyť jakési podobnosti „naruby“ tu skutečně byly! Česká původní i překladová filosofická literatura vydaná do roku 1948 byla celkem chudíčká a nadto ještě byla v dobách mého mládí z veřejných knihoven pečlivě vyřazena. Tomu, kdo toužil po filosofickém vzdělání, nepomohla však příliš ani znalost cizích jazyků, protože nákup zahraniční literatury za Západu nebyl možný a také knihovny běžnému čtenáři dostupné takovou literaturou nebyly doplňovány. Ostatně ani v těch zbývajících, „vědeckých“, širší veřejnosti (a mně) v té době nepřístupných, tomu nebylo, jak jsem se později přesvědčil, o mnoho lépe. Hlad po knize byl proto u mne i u mých vrstevníků nesmírný a vysoké mínění o její hodnotě jedním ze znaků příslušníků mé generace. Myslím, že té zkušenosti částečně vděčíme za to, co pro českou filosofickou kulturu vykonala o třicet,

čtyřicet let později, po převratu naše nakladatelství – Oikúmené, Vyšehrad a další. Pokud jde o mou třeboňskou knižní akvizici, ta sehrála v mém dalším životě velmi důležitou úlohu. K tomu se však dostanu později.

Jako stavební dělník jsem se poprvé vážně zamiloval. Můj starší přítel, dr. Tesař, dívku, kterou jsem obdivoval, náhodou znal a když se dozvěděl, co prožívám, přímo se za mnou rozběhl a hned ve dveřích s rozzářenou tváří, jakoby ve vnuknutí, volal: „Nic neváhej, nic neodkládej, je to skvělé děvče, právě pro tebe, to je to pravé děvče do nepohody!“ Byla to, myslím, jedna z nejlepších rad, kterou jsem za celý život dostal. Jenže věc nezáležela jen na mně a byl jsem si vědom, že nějakou lákavou „partii“ pro krásnou, všeobecně oblíbenou, vysokoškolsky vzdělanou mladou ženu zřejmě nejsem. Krom svých smělých plánů, jsem jí neměl vlastně co nabídnout. Ale právě ty plány se mé dívce, snad právě pro svou neobvyklost, ku podivu zalíbily. Projevilo se nejprve její ideální založení, ale poté i odhodlanost a praktický rozhled. A tak jsem v roce 1963, ve věku 32 let, s Jarmilou Váňovou, prom. fil., tehdy pracovnící Městské knihovny v Praze, uzavřel sňatek. Moje o šest let mladší žena pocházela z mimopražské řemeslnické rodiny (tchán byl truhlář) a byla evangelického vyznání. Svatbu jsme měli s dispensí u sv. Havla. Oddával nás P. Jiří Reinsberg a k obřadu se dostavila s blahopřáním i skupina mých kamarádů ze stavby. Až po dlouhých letech mi žena prozradila, jak nad ní na kádrovém oddělení jejího pracoviště, když zjistili, koho si bere, vrtěli hlavami a nehezky se usmívali.

Sňatkem a následujícím zcela harmonickým manželstvím (z něhož se narodily tři děti) začalo v mém životě nové období. Ujasnilo se mi definitivně, že se nadále budu věnovat již jen filosofii. Nikdy se mi z mysli nevytratila myšlenka, která mě napadla, jak jsem vyprávěl, poprvé již v Litoměřicích, totiž myšlenka obnovy katolicky orientované filosofie v českém prostředí a její případné budoucí zakotvení v nějaké instituční základně. Tehdy v Litoměřicích to byl ovšem pouhý sen a nyní, když jsem se oženil, tomu bylo pochopitelně jinak. Ale připravovat se na něco takového, to byla zřejmě smysluplná a motivující idea, která zaujala nejen mne a mou ženu, ale zdála se časem přijatelným programem i pro jiné. Taková příprava předpokládala v mém případě ovšem skoncovat především s fyzicky vyčerpávající prací na stavbě. To nebylo nic lehkého, ale měl jsem štěstí: několik měsíců po uzavření sňatku se



mi podařilo získat od 1. května 1963 místo lektora cizích jazyků v Osvětové besedě v Praze 10.<sup>9</sup>

Objektivně uvažováno to nebylo výhodné místo. Bylo třeba odučit týdně minimálně 27 hodin, plat byl velmi nízký, prázdniny neplacené. Mými kolegyněmi v novém zaměstnání byly staré dámy, vesměs penzionované učitelky, které si zde opatrovaly přílepkování k důchodu. Pro aktivního mladého muže to za normálních okolností zaměstnání naprosto nebylo, ale v mé tehdejší situaci znamenala taková práce po letech sice slušně placené, ale vysilující práce na rozbahněných pražských sídlišťích, zlomové zlepšení. Žena převzala s porozuměním úlohu hlavního živitele rodiny (měla, díky ukončenému vysokoškolskému vzdělání, po léta vyšší plat než já) a otevírala mi ze všech sil prostor k uskutečnění mých vlastních možností. Bez její vytrvalé, obětavé pomoci bych tehdy, ale ani později, nic nedokázal.

Když jsem nastoupil do Osvětové besedy, bylo mě 32 let. Ve filosofii, která se stala nyní mým jediným zájmem, jsem neměl zpočátku žádného učitele, ale měl jsem pro ten obor určitý sice nesoustavný, ale cenný základ z rodinného prostředí. V době mého dospívání se scházívala v domě mých rodičů a v bytě mého strýce Albína téměř každou neděli dopoledne malá společnost, v níž se mluvívalo velmi často o filosofii. Měl jsem tu příležitost dozvědět se již jako gymnazista mnoho například o myšlenkách Oswalda Spenglera, Henriho Bergsona či Immanuela Kanta. Otec i jeho o dva roky starší bratr

<sup>9</sup> Nemohu zde s vděčností nevzpomenout své matky, na jejíž přímluvu jsem to místo získal. Maminka učila tehdy již několik let v Osvětové besedě francouzštinu a němčinu, dosáhla zde obliby u spolupracovníků i představených. Díky tomu mohla intervenovat v můj prospěch, po mém přijetí se však musela vzdát postavení vedoucí lektorského týmu. Mám obavu, že jsem tu skutečnost tehdy dosti neocenil. I otec, jemuž vzali penzi, vyučoval, ovšem jen doma, německou konverzaci a matematiku. Byl to velmi nadaný a ctižádostivý muž a vím dobře, jak v nitru trpěl svou společenskou vyřazeností. Navenek nedával nikdy nic znát, programově si uchovával svůj optimismus a předával svou naději jiným. Byl spolehlivým svorníkem našeho rodinného života. Rodiče si uchovali i v těžkých dobách určitý společenský okruh, velmi se přátelili s rodinou dr. Prokopa Tomana (tu známost zdědili již od maminčiných rodičů) a otec se osobně velmi sblížil s bývalým čs. diplomatem dr. Hubertem Masaříkem. I já z tohoto trochu „staropražského“ společenského okruhu získal některé duševní podněty, zvláště díky p. dr. Masaříkovi, jenž byl skvělým vypravěčem a pronikavým komentátorem událostí starých i nových. Mnohé z toho, co jsem od něho slyšel, je obsaženo i v jeho nedávno vydaných pamětech.

Albín náleželi ke generaci, v níž byla u příslušníků jejich stavu dokonalá znalost němčiny samozřejmostí, a tak zdroje, z nichž čerpali, nebyly nikterak omezeny úzkým horizontem české původní a přeložené literatury. Četla a sledovala se ovšem i ta. Z odborných filosofů objevoval se v této společnosti občas doc. Jaromír Červenka, jenž strýci mimo jiné věnoval separát svého zdařilého článku „K dějinám logiky o více hodnotách“. Strýc se stýkal s gymnaziálním ředitelem Milošem Maternou (otcem Pavlovým), a tak jsem při nedělních schůzkách zaslechl něco již i o „logistice“ (jak se tehdy moderní logice říkávalo). Měl jsem ale shodou okolností i dva zajímavé učitele filosofie na gymnáziu, dr. Vladimíra Macourka a dr. Jana Fišera (pozdějšího docenta pedagogické fakulty a autora odborné monografie o římském básníku-filosofovi Lucretiovi). Velmi soustavného, byť co do bohatství námětů přirozeně omezenějšího základu filosofické erudice se mi dostalo v rámci tzv. *parvum philosophicum* na theologické fakultě, jak jsem o tom vyprávěl v předchozím. S marxismem v jeho sovětské verzi (jehož rozdíly oproti marxismu autentickému by však, myslím, neměly být nadměrně zveličovány) jsem se seznámil na Vysoké škole ekonomické.

To vše dohromady byl snad docela slušný základ, jenže jak na něm stavět dál? Vzpomněl jsem si na knihy, které jsem si přivezl před několika lety z Třeboně, zakouzl jsem se do nich a již jsem se nepustil. Nezvolil jsem si – šťastnou náhodou – špatně. Gredtova *Elementa* mají dohromady asi tisíc stránek, což není koneckonců tak mnoho, ale jakých tisíc stránek to je! Není na nich slůvka zbytečného, jen teze, definice, důkazy a tak stále, od předmluvy až po obsah. Až po mnoholetém úporném studiu se přede mnou začal jakoby z mlhy vynořovat celkový obrys všeobšáhle myšlenkové soustavy. Nedosáhl jsem toho lacino, mnohé se mi nedařilo pochopit, přestože jsem se k tomu znova a znova vracel. Neměl jsem ani knih ani osob, s nimiž bych se mohl poradit. V té nouzi jsem si vzpomněl na Arriagu, s jehož jménem jsem se seznámil na vojně, a pokusil jsem se v Univerzitní knihovně jeho *Cursus Philosophicus* (1632) vypůjčit. Vydali mi jej k prezenčnímu studiu bez jakýchkoli potíží a já pochopil, že je-li mi uzavřena cesta k soudobé odborné literatuře, k starým, zdánlivě neškodným věcem je pro mne brána dokořán. A také jsem toho hned začal využívat. Arriaga mě totiž uvedl ve zmatek: jeho filosofické dílo obsažené ve velikém barokním foliantu mělo sice stejnou strukturu jako dílo Gredtovo, ale náplň stejná nebyla, naopak, autor jako by chtěl Gredta, kterého jsem se snažil pochopit, zrovna vyracet. V anti-

kvariátě jsem si tehdy náhodně koupil knihu *Philosophia disputata* jiného českého pobělohorského jezuita, Maxmiliána Větrovského. Jako výpomocná kniha ke Gredtovi to bylo opět nepoužitelné, ale zaujala mě tam kapitola věnovaná obhajobě bivalence (učení, že každý výrok je vždy pravdivý, anebo nepravdivý) namířená proti stanovisku pařížského dominikána 17. století, profesora Sorbonny, Antoina Goudina, jenž zastával trivalenci (připouštěl, že vedle pravdivých a nepravdivých výroků jsou i takové, které pravdivostní hodnotu nemají). Problematika mi byla povědomá z Červenкова zmíněného článku o vícehodnotové logice. Červenka a jiní autoři tehdy ovšem o tom, že v rámci scholastiky probíhaly také takové diskuse, nic nevěděli. Mě to tehdy dalo podnět, že jsem si v Univerzitní knihovně půjčil dílo Goudinova (jmenuje se *Philosophia iuxta inconcussa divi Thomae dogmata*) a v tomto filosoficky celkem ne zvláště originálním, ale didakticky nadaném a brilantně písčím Francouzovi jsem konečně našel autora, který mi byl s to soustavně pomáhat při překonávání klíčových nesnází, na nichž vázlo moje studium Gredtova kompendia. Znepokojovalo mě nicméně, že se nedokáži orientovat v problematice scholastiky 16. a 17. století natolik, aby mi to umožňovalo rozumět, odkud pocházejí zřejmě vysoce rozdílná nauková stanoviska různých tehdejších scholastických učenců. Zjistil jsem časem, že o těchto otázkách se všeobecně příliš mnoho neví, a to vyvolalo můj zájem o problematiku druhé (raně novověké) scholastiky jako takové. Uvědomil jsem si, že tady odkrývám něco dosud málo známého, případně i vůbec neznámého, kde mi k badatelské práci postačí bohaté poklady starých tisků skryté v českých historických knihovnách, a kde tedy nejsem ve srovnání se zahraničními badateli nějak fatálně handicapován nedostupností sekundární literatury. Speciálně české filosofické baroko se mi počalo jevit jako jakési pod staletými nánosy zapomenutí zasuté české Pompeje, cosi, čeho si dosavadní čeští badatelé o baroku, literární historici a historici výtvarného umění, dosud vůbec nepovšimli. O mnoho let později jsem zjistil, že zájem o druhou scholastiku (jak se po-středověké, raně novověké a barokní scholastice říkává) se paralelně rozvinul i jinde, ale – vyznám se upřímně ze své slabůstky – naplňuje mne ještě dnes pocitem určitého zadostučinění, že jsem si svůj námět objevil sám a nebyl k němu postrčen „vlivem“ nějakého zahraničního vzoru. Zároveň se studiem Gredtova kompendia jsem se ovšem vytrvale a s postupně rostoucím porozuměním nořil do Tomášovy *Theologické sumy*, kterou jsem si přivezl z Třeboně,

a pak i do dalších spisů tohoto autora. Ty mě ovšem tehdy byly dosti nesnadno dostupné (nebyl ještě samozřejmě internet atd.), ale posléze jsem se k nejdůležitějším vždy nějak dostal. Snad proto, že jsem sám neměl žádného učitele, pocítoval jsem silnou potřebu alespoň sám vyučovat. Záhy poté, co jsem nastoupil do Osvětové besedy, sháněl jsem se proto po zájemcích o filosofii. Z těch (byli to namnoze různí občané druhé či spíše třetí kategorie, jako jsem byl i já sám) jsem organizoval kroužky, v nichž jsem vykládal, co jsem si sám před tím nastudoval. Těmito mými tehdejšími kroužky prošlo více lidí; z těch, jejichž jména jsou dnes známa veřejnosti, jmenuji především nedávno zesnulého Milana Mráze, tehdy technického úředníka podniku „Výtahy“, později odborného filosofa, docenta a ředitele Filosofického ústavu AVČR, a dále Jindřicha Kabáta, studujícího malostranského gymnázia, později ministra kultury v Klausově vládě.

Ač to snad vyplývá z celého mého předchozího vyprávění samou sebou, chci přece říci i výslovně, že můj stále se prohlubující zájem o filosofii byl motivován nábožensky, že mi ve filosofii šlo a stále jde o to, odstranit její pomocí zábrany, které se lidskému duchu staví do cesty při jeho směřování k víře. Nedávno jsem četl výrok Kierkegaardův, že „počátkem filosofie není údiv, jak učili Řekové, ale zoufalství“. Až se mi zatajil dech, jak ten spisovatel vystihl pravdu, pravdu mého vlastního života. Aby filosofie, jež zoufalstvím začíná, zoufalstvím také neskončila, musí však úzkostlivě střežit primát objektivity. Jsem přesvědčen, že v každé opravdové filosofii jde nakonec pouze o to, zda lze něco vědecky říci o Bohu.

Krátce po uzavření sňatku jsem byl předvolán na StB do Bartolomějské ulice. Vzpomínám, že jsem se, dříve než jsem tam šel, poradil se svým tehdejším zpovědníkem P. Aloisem Mocem OFM. Bylo dobře, že jsem tak učinil. Pokusy smluvit si se mnou schůzku mimo úřední místnost, jakož i drobné výhody, jež mi pracovníci StB mezi řečí v náznačích nabízeli, jsem v souladu s prozíravými radami Otce Aloise rázně odmítl (asi proto jsem v protokolu o tomto výsledku, který se mi dostal po zpřístupnění archivů StB do rukou, charakterizován jako „drzý náboženský fanatik“). Díky té rozhodnosti moje styky se Státní bezpečností – jak jsem se alespoň dlouho domníval – ustaly. Teprve po letech jsem – opět z archivů StB – zjistil, že mě StB sledovala nadále pomocí svých informátorů. Pracovníci StB vnikli dokonce během naší dovolené do našeho bytu na Kačerově a pořídili si plánek jeho vnitřního zařízení, jenž se

v archivu rovněž dochoval. Protože nic neukradli, ničeho jsme si se ženou po návratu nevšimli. Plánek měl snad sloužit k vybudování odposlouchávacího zařízení. Jisté ovšem je, že se tehdy, kolem poloviny šedesátých let, přenesl hlavní zájem tajné policie na jiný okruh osob, jejichž činnost se ve srovnání s mým politicky zcela bezvýznamným domácím vyučováním filosofie jevila StB (a jejím chleboďárcům) po právu daleko závažnější.

Do mého osobního života se tehdejší mírné politické uvolňování promítlo mnohostranně, nejprve tím, že jsem byl v roce 1964 přijat jako externí student na filosofickou fakultu UK (obor filosofie – němčina). Jako externista jsem neměl mnoho příležitosti poznat blíže své učitele: skládal jsem u nich pouze zkoušky. Vzpomínám však rád na (nyní profesora) Ivo Treteru, kdysi mého o rok mladšího spolužáka z Akademického gymnázia, jenž vynikal nad jiné v smělém ironizování tehdejší oficiální kulturně-politické linie. Nejvíc mě však zaujal můj učitel logiky, Pavel Tichý, jenž o několik let později emigroval a dosáhl pak v zahraničí svou tvůrčí prací v oblasti intenzionální logiky mezinárodního uznání. Hned při první přednášce (externisté se scházeli se svými „učiteli“ asi jednou měsíčně ke „konzultacím“) jsem proti jednomu bodu Tichého výkladu vznesl námitku, která ho zřejmě zaujala, takže mě za ni k mé radosti veřejně pochválil. Seznámili jsem se pak i blíže a Tichý mě zval na své kurzy a různá vystoupení. Já byl ovšem časově zaneprázdněn výukou v Osvětové besedě, mohl jsem chodit jen výjimečně, ale pokud to jen trochu bylo možné, udržoval jsem kontakt. Záhy jsem si uvědomil, že současná logika, jak jsem ji od Tichého poznával, předčí nejen logiku tradiční, ale po některých stránkách i tu starší, scholastickou, s kterou jsem byl trochu obeznámen. Líbilo se mi, že Tichý řešil věcné problémy, kdežto to, co jinak podávala tehdejší filosofická fakulta dobrého, bylo většinou vedle kritického politizování pouze historizování. Logika mě na čas zaujala natolik, že jsem uvažoval o tom se tomu oboru zcela „upsat“. Tichý různé mé kritické poznámky zprvu oceňoval, ale později, jak jsem si povšiml, byl již méně spokojen a jednou, když jsem opět přišel s nějakou námitkou, vybuchl trochu podrážděně: „Ale takovými otázkami se já nechci zabývat, to, co tu říkáte, není žádná logika, to je filosofie!“ O něco později, když prováděl na tabuli důkaz jedné věty a pak na něm nezávisle důkaz jiné věty, jsem mu namítl, že by stačilo ukázat, že ta druhá věta plyne z té první a nezávislý důkaz si ušetřit. Odmlčel se a po kratičkém chvilce

přemýšlení mě vyzval, abych při příštím setkání tedy to odvození předvedl. Dal jsem se do práce, ale hned jsem viděl, jak je taková věc nesnadná. Měl jsem na to však týden a nějak jsem to za tu dobu dal dohromady. Při nejbližším setkání mě Tichý vyzval, abych na tabuli předvedl své výsledky. Psal jsem, co jsem měl připraveno, a Tichý mě soustředěně sledoval. Když jsem skončil, vytkl v mém postupu některé (podle mého mínění odstranitelné) formální chyby a dal mi tónem hlasu najevo, že tentokrát mým výkonem není až tak nadšen. Zeptal jsem se ho, zda se tedy domnívá, že odvození, o něž jsem se pokoušel, není možné. „Možné asi je,“ odpověděl bez zájmu, „ale o to mi ani tak nešlo.“ Pochopil jsem, co chce říci, a pomohlo mi to, abych si uvědomil, že je něco jiného uvažovat o filosofických východiscích logiky a něco jiného logiku tvůrčím způsobem provozovat. K tomu druhému je potřeba především velkého nadání k manipulaci se symboly a toho se mi v té míře, abych se někdy mohl stát v tom oboru opravdu dobrý, v potřebné míře nedostávalo. To poznání rozhodlo, že jsem se úmyslu specializovat se na formální logiku vzdal. Lekce, kterou mi význačný logik uštědřil, byla tedy užitečná a jsem za ni (vedle jiných věcí) pozdějšímu (dnes již bohužel zesnulému) profesoru Tichému vděčen.

Roku 1965, ve druhém semestru svého studia, jsem na pozvání redakce časopisu *Dějiny a současnost* napsal pro toto periodikum svůj první zveřejněný článek nazvaný „Platón, klasik filosofického dialogu“. Stal si povšiml doc. Jan Patočka a vzkázal mi prostřednictvím redakce (p. dr. Churáně), abych ho vyhledal. K schůzce došlo v instituci mně do té doby zcela neznámé, ve Filosofickém ústavu Akademie (sídlil tehdy ještě Na Příkopěch). Pro mne je toto setkání památné tím, že jsem při něm v Janu Patočkovi našel, co jsem neměl a tolik potřeboval, vzdělaného, obětavého a velmi taktního učitele. Naše styky a vzájemný vztah se prohloubily po Patočkově odchodu z fakulty (asi roku 1971) a trvaly pak formou osobního styku či korespondenčně bez přerušení až do jeho smrti v roce 1977. Jan Patočka pro mne hned při našem prvním setkání udělal ještě jednu nedocenitelnou věc: uvedl mě na mou prosbu do ústavní knihovny a svěřil mě tam do ochrany dvou milých a ochotných dam, které tam tehdy pracovaly, paní Jiráskové a paní Paloušové (choti budoucího rektora UK). Jak nesmírně mi možnost využívat ústavní knihovny v dalším pomohla, nemusím jistě vysvětlovat.

Na fakultě jsem předložil diplomovou práci o španělsko-českém barokním filosofovi Arriagovi († 1667). Vyprávěl jsem již, co mě kdysi k tomuto námětu dalo podnět. Očekával jsem, že s tím budou potíže, ale nebyly. Inu, bylo to roku 1967. Vedoucí práce, prof. Ludvík Svoboda, přijal k mému překvapení námět práce s porozuměním a ještě mi doporučil, abych se poradil s tehdy proskribovaným historikem prof. Zdeňkem Kalistou (na něhož mi dal dokonce telefonní číslo). Jméno prof. Z. Kalisty jsem znal již z gymnaziálních let, hodně jsme tehdy s některými spolužáky hovořili o jeho knihách. Svobodou zprostředkovaná příležitost k osobnímu seznámení mi byla proto velmi vítaná. I když jsem tušil, že prof. Kalistovi nebude moje návštěva s ohledem na izolaci, v níž se ocitl po dlouholetém věznění, nemilá, byl jsem přece jen rozechvěn, když jsem před velkého historika v kavárně Slávií, kam tehdy jednou týdně chodíval, poprvé předstoupil. Svou drobnou postavou se Kalista ve srovnání s mužně urostlým Janem Patočkou téměř jakoby ztrácel, jakmile se však rozhovořil, dokázal plně zaujmout. V osobním styku (o něco méně však, zdá se mi, již ve svých dílech) byl poutavým vypravěčem: dokázal až kupodivu výstižně charakterizovat lidi i události. Měl vynikající paměť a zpozoroval jsem, že ho těší, když mě jí může občas uvést v úžas. Z rodičovského domu jsem věděl z živé tradice mnohé, co se týkalo vojensko-správní a politické minulosti bývalé monarchie i pozdější CSR, s českým intelektuálně-uměleckým životem mezi oběma válkami jsem se ale tímto intimním způsobem seznámil hlavně díky Zdeňku Kalistovi. Jemu (a vedle toho ovšem i Janu Patočkovi) vděčím za to, že jsem navzdory násilnému přerušení české kulturní tradice a své osobní vyřazenosti přece jen do této tradice, jak alespoň doufám, svým způsobem trochu vrostl. Netušil jsem, když jsem Kalistovi koncem šedesátých let v jeho spořilovském bytě naslouchával, že o mnoho let později, roku 1980, při oslavě jeho osmdesátin v jeho rodišti, Benátkách nad Jizerou, budu hlavním (a vlastně jediným) řečníkem a že ne příliš dlouho potom budu mluvit na přání jeho choti i nad jeho otevřeným hrobem. V dobách, kdy jsme se stýkali, Kalista obětavě četl mé první práce, radil, někdy pochválil, nejednou kritizoval, podle svých sil pomáhal. Později začal špatně vidět a potřeboval pomoc. Doporučil jsem mu obětavého Jindřicha Kabáta, jenž pak do jeho blízkosti uvedl i svého kamaráda, Zdeňka Kratochvíla, nynějšího docenta. Cenil jsem tehdy prof. Kalistu především jako vědce. S jeho nepřilíh rozsáhlým básnickým dílem, jsem se – částečně asi vlivem ne

zvláště vysokého hodnocení literární kritiky – začal seznamovat až po jeho smrti. Hlubokým dojmem na mne zapůsobila zejména jeho poslední sbírka „Veliká noc“, z níž některé básně (zejména „Dušičky“) náležejí k mým nejmilovanějším. Snad nepřekročím hranice slušné skromnosti, poznamenám-li, že jak jsem prof. Kalistu během let po lidské stránce blíže poznával, zmocňoval se mě víc a více pocit, že mezi osudem jeho a mým je přes velké rozdíly jakási vnitřní analogie, že v svém nejhlubším nitru neseme oba podobná zranění, a že to je snad zdrojem mého intenzivního duševního souznění. Naše životy, jeho a můj, proběhly ovšem, zdá se mi, „v opačném gardu“. Co prožil on na sklonku svého života, tím bylo poznamenáno mé mládí, a naopak.

Studium na filosofické fakultě jsem ukončil roku 1968. Tehdejší politické dění jsem sledoval s pochopitelnými sympatiemi, ale ovšem jen jakoby z povzdálí. Protagonisté pražského jara mi byli osobně vesměs neznámí, mezi aktéry byli, jak jsem záhy zjistil, i někteří moji „přátelé“ z VŠE. Připadalo mi, že dělají něco, nač nemají právo, a co já mohu chápat nejvýše jako nepodařený vtip. Členové KSC byli pro mne tehdy jakousi nediferencovanou masou zla, bytostmi, z nichž jsem při občas nevyhnutelném osobním styku pociťoval vždy strach. Poprvé jsem trochu korigoval tento zcela bezděčně získaný postoj vlivem externího studia na Filosofické fakultě. K hlubšímu vhledu do situace mi však dopomohlo teprve význačné dílo umělecké, Kunderův *Žert*. Vděčím této knize za mnohé (co autora poskytnout takovým, jako jsem byl já, zřejmě nikdy ani nenapadlo), za vyváženější pohled na jiné, ale hlavně za lepší poznání sebe sama.<sup>10</sup> A na tom nic nezměnila ani nedávna

<sup>10</sup> Nedávno byl uveřejněn můj dopis prof. Patočkovi z 16. 4. 1971. Protože jsem jej čtyřicet let nečetl, byl jsem sám překvapen, co jsem v něm (v temné chvíli pochybností) napsal. Cituji: „Psal jste (vážený pane profesore) ve své poslední knize pěkně a s porozuměním o nynější deziluzi naší poválečné marxistické generace. Mohu proto, myslím, počítat s porozuměním i pro svůj vlastní názorový vývoj. I já totiž k té generaci náležím, třebaže ovšem jen jako její antipod. Jenomže ‚extrema se tangunt‘! Ve stejné době jako oni dal jsem se i já získat pro ideový program (náboženský, filosofický, kulturní, sociální), jenž rovněž nepostrádal rysů určité monumentality a pro nějž bylo možno žít a případně i leccos obětovat. Po léta jsem žil z představy, že právě u nás, v naprosto zvláštních podmínkách, klíčí v našem katolickém křesťanství něco, co svým významem přerůstá úzké hranice národní a má smysl a dosah všelidský (jakýsi nový ‚model‘ či ‚styl‘ křesťanského života apod.) Aniž jsme si to uvědomovali, byli jsme my, mladí katolíci z počátku 50. let, svým vrstevníkům v modrých košilích zřejmě v leccos



(nepochybují vůbec, že autentická a plným právem zveřejněná) odhalení o Kunderově zahanbujícím, v důsledcích tragickém, mladickém selhání. Vidím v nich dovršení onoho strašně krutého „žertu“, který si s námi tak ošklivě zahrál – byť s každým jiným způsobem.

Po absolvování filosofické fakulty jsem se na jaře roku 1968 přihlásil do konkurzu na místo vědeckého aspiranta do Filosofického ústavu tehdejší ČSAV, a byl jsem, hlavně díky laskavému a ohleduplnému předsedovi přijímací komise, dr. Josefu Zumrovi, CSc., hladce přijat. Zumr, tichý, učený pán, přítel B. Hrabala, byl reformní marxista. Líbilo se mi, že mu šlo vždy na prvním místě o zájem celku, zájem republiky, a především o zájem naší národní kultury, již po léta bez osobních nároků sloužil. Vzpomínám trochu dojat, jak se mne po mém přijetí tiše a jakoby ostýchavě zeptal, bude-li pro mne jako ženatého muže s dětmi plat aspiranta dostatečný? Ale ovšem, vážený pane doktore, jak by nebyl! Vždyť to byl příjem o třetinu vyšší, než jaký mi byl vyplácen mým dosavadním zaměstnavatelem, Osvětovou besedou, a dosahoval po pěti letech manželství konečně úrovně knihovnického platu mé ženy!

Chtěl jsem se v ústavu zabývat oborem, který jsem si jaksi sám pro sebe objevil, tj. druhou čili barokní scholastikou, ale po poučení jsem uznal, že bude z hlediska ústavu lépe, budu-li se věnovat středověké filosofii v širokém smyslu. To byl obor u nás dosud jen nedostatečně pěstovaný a bylo třeba jej etablovat. Filosofická medievistika zůstávala v celosvětovém měřítku dlouho stranou zájmu. První kritičtí historikové filosofie kolem poloviny 18. století byli přesvědčenými osvícenci: dějiny filosofie pro ně končily antikou a začínaly pak opět teprve Descartem a Baconem. Středověk pro ně znamenal temná, politováníhodná staletí úpadku lidského ducha, jimž netřeba věnovat vážnější pozornost. Tento jejich názor

---

podobní, přinejmenším v tom, v čem byli oni svým způsobem sympatičtí, v té velké, ničeho se nelekající víře v program, o nějž šlo. Dnes vidím (podobně jako oni) jasně to „nic“, které z našeho upřímného úsilí vzešlo, a co horšího, ztrácím důvěru v nosnost tohoto programu samotného, jež jsem chtěl pomáhat uskutečňovat. Vidím, že církev nemá dohromady žádné odpovědi na palčivé otázky dnešního světa, že nedisponuje žádným programem kulturním, vědeckým, filosofickým či sociálně politickým a že je dnes vším jiným, než onou archou bezpečně čnicí nad vlnami potopy, za níž chce a má být považována. Při tom ovšem nevidím za ten původní, opuštěný program (ve filosofii za tu starou metafyziku, v náboženství za doopravdivou, hory přenášející víru bez jakéhokoli „snad“ a „možná“ (žádnou zcela uspokojivou náhradu.“ (J. Patočka, *Korespondence s komeniology* I, eds. V. Schifferová, I. Chvatík, T. Havelka, Praha 2011, s. 303nn).

měl za následek, že se historiografie středověké filosofie začala pěstovat se zpožděním jednoho století, tj. teprve přibližně od poloviny 19. století. Od té doby byl ovšem její rozvoj velice rychlý, až překotný. To však platilo pro zahraničí, v českém prostředí tomu bylo jinak. V ovzduší roku 1882 osamostatněné české univerzity a i později, v letech první republiky, byla středověká filosofie stále pocíťována jako obor nádechu klerikálně-katolického, a tak jí (s výjimkou bádání souvisejících s tematikou husovskou) nebyla věnována valná pozornost. Tento trend se ovšem po válce, zejména v padesátých letech, spíše jen posílil. Probudilí reformně marxističtí filosofové pod dojmem zahraničních zkušeností nicméně postřehli, že v důsledku toho česká kultura na určitém úseku výrazně zaostává za vývojem v zahraničí (a to i v „socialistickém táboře“) a považovali za věc své cti tuto situaci zlepšit. To bylo také v pozadí mého přijetí do doktorandského studia. Záměr představitelů ústavu koincidoval formálně s mými vlastními plány, ovšem co do obsahu a zaměření plánované badatelské činnosti tu byly nemalé rozdíly. Mým školitelem se stal vědecký pracovník ústavu, dr. Robert Kalivoda, Dr.Sc., mým nejbližším spolupracovníkem dr. (nyní doc.) Vilém Herold. Složitě, zpočátku konfliktní vztahy se svým školitelem jsem vylíčil v nekrologu napsaném po jeho smrti (text nalezne čtenář i v této knize). Svou vlastní představu o poslání oboru dějin středověké filosofie a jejich postavení v kontextu české kultury jsem načrtl v drobném příspěvku nazvaném „Studijní skupina pro středověkou filosofii při oddělení dějin filosofie Filosofického ústavu ČSAV“ (*Filosofický časopis XVII*, 1969, s. 562–564). Článek podepsal i dr. Herold, a dr. Kalivoda (ač jej nepodepsal) nebyl tehdy zcela proti. Úvahy a plány, které jsme zde předložili, byly ovšem pouhé rozběhy do prázdna. Přesně tři týdny po mém nástupu na nové pracoviště došlo totiž k invazi sovětských vojsk, čímž bylo – jak se záhy ukázalo – založení české historiografie středověké filosofie odloženo do nedohledna.

Vlivem změněné politické situace jsem musel (spolu s dr. Zurem i dr. Kalivodou) roku 1971 ústav opustit. Díky organizační obratnosti dr. Herolda a vzácnému porozumění tehdejších pracovníků tehdejšího Kabinetu pro studia řecká, římská a latinská<sup>11</sup>, především manželů Anežky a Ladislava Vidmanových a dr. Růženy Dostálové, jsem sice mohl pracovat ještě rok v tomto Kabinetu

<sup>11</sup> Tzv. „kabinety“ byly v soustavě tehdejší Akademie odborné instituce menších rozměrů než ústavy, od nichž se však jinak celkem nelišily.

a dokončit zde pod svědomitým vedením dr. Anežky Vidmanové, CSc., svou disertační práci, pak jsem však musel Akademii (samozřejmě bez možnosti obhájit svou práci) opustit. Krátkodobou finanční tíseň jsem překonal prodejem několika uměleckých předmětů po rodičích a také části knih. Sestra emigrovala se svou rodinou do Kanady a já – já jsem se ocitl opět tam, kde jsem byl před tím tak dlouho, a nadto ještě bez místa.

Zpočátku jsem měl dojem, že se vrací mně tak důvěrně známá padesátá léta, ale brzy jsem pocítil, že tomu tak není. Tehdy v padesátých letech jsem byl úplně sám a k tomu, v té své osamělosti, ještě i předmětem jakéhosi všeobecného, mně ve své hlubší rovině nepochopitelného záští; nyní se mi naproti tomu mnozí pokoušeli podat pomocnou ruku. Boží lásku, s jejímiž projevy Bůh vůči mě nebyl skoupý, jsem znal již ze svého předešlého života, věděl jsem již také, co je láska ženy, nyní jsem však poznal a zakusil, co mi bylo do té doby odepřeno, lidskou solidaritu.

Po odchodu z Akademie jsem nejprve krátce učil na Státním jazykovém ústavu němčinu, záhy (totiž v roce 1973) se mi však – jako zázrakem – dostalo příležitosti k návratu do Akademie. V komeniologickém oddělení tehdejšího Pedagogického ústavu ČSAV se po odchodu doc. Julie Novákové, Dr.Sc., na odpočinek uvolnilo ve skupině edice latinských spisů Jana Amose Komenského místo, a mně se je podařilo s podporou osobností z mého bývalého pracoviště, Kabinetu, získat. Latinu, kterou jsem se zde měl živit, jsem považoval od sklonku svých gymnaziálních let za svou duchovní mateřštinu. Zde jsem měl příležitost svou znalost nejen uplatnit, ale i prohloubit. Komeniologické pracoviště, kam byl kdysi „uklizen“ i Jan Patočka a kde dosud pracoval mně ještě z rodičovského domu známý doc. Jaromír Červenka, bylo s ohledem na dobu cosi jako klidné ústraní.<sup>12</sup> Vyprávěl jsem již v předchozím, jak jsem se díky článku v časopisu *Dějiny a současnost* sblížil s Janem Patočkou. Naše styky se prohloubily během jeho přechodného působení na fakultě kolem roku 1968, a po jeho nuceném odchodu do důchodu (asi kolem roku 1971) se přenesly

<sup>12</sup> Píši „s ohledem na dobu“, protože v době, kdy jsem zde do komeniologického oddělení nastoupil, nebyly tu příliš dobré osobní vztahy a trvalo několik měsíců, než si někteří nadřízení i kolegové uvědomili, že nemám naprosto žádné kariéřní ambice. Zmiňuji se o té jinak bezvýznamné věci pouze z toho důvodu, že na ni jsou (jinak obtížně srozumitelné) narážky v nedávno zveřejněné korespondenci Jana Patočky.

do malého, ale příjemného „zahradního“ bytu ve vile architekta Sokola v Břevnově, kde pan profesor bydlel. Zprvu jsme četli ve třech (účastnil se totiž ještě kolega Mráz) řecky druhou knihu Aristotelovy *Fyziky*, později mě Patočka pozval do většího kroužku, v němž se četl, překládal a vykládal Heideggerův spis *Sein und Zeit*.<sup>13</sup> Pomalu postupující, důkladná četba trvala léta, až téměř do Patočkovy smrti: teprve v posledních měsících svého života byl pan profesor pro své všeobecně známé politické angažmá nucen svou pravidelnou, se zaujetím a velkým nasazením konanou výuku přerušit.

Pravidelnou účastí na Patočkových domácích seminářích, hojnými styky s prof. Kalistou a doc. Julíí Novákovou rostla nyní rychle má kvalifikace. Základní knihovna Akademie mi jako svému odbornému pracovníkovi výpůjčkami ze zahraničí zprostředkovala studium odborné literatury z celého světa (a porozumění a ochota přítele Ivana Chvatíka pořizovat mi z nich v podniku, kde tehdy pracoval, „na černo“ kopie byly téměř nevyčerpatelné). Konečně jsem mohl pracovat jako nikdy před tím! Je přirozené, že v souvislosti s prací na Komenského textech se můj zájem přenesl ze středověku do raného novověku a zde především ke druhé scholastice, zejména české, tedy k námětu, kterým jsem se chtěl od počátku zabývat. Staré tisky svědčící o vývoji filosofie v českých zemích mě po léta přitahovaly přímo magickým kouzlem. Časem jsem k svému námětu získal ovšem odstup a tu a tam se mě dokonce zmocňovaly pochybnosti, zda svými silami neplýtvám na námět filosoficky druhořadý, tj. zda postup, jímž studuji novověkou filosofii – že totiž studuji její velké postavy kvůli menším (a nejednou i vysloveně malým) – není při své neobvyklosti vlastně scestný. Je pravda, že bych dnes cestu, po níž jsem sám kráčel, k následování nikomu jinému nedoporučil. Víím však i to, že si historik regionální filosofie cestu k „velkým“ dějinám filosofie neuzavírá: dospívá k nim jenom po méně pohodlné cestě. Stává se často, že namáhavé stezky odměňují poutníka zvláštními krásami. Kdo se zabývá regionálními – například českými – dějinami filosofie, může někdy prožít ještě i dnes krásnou radost objevitelskou. Tu a tam se mu naskýtá příležitost popatřit na obecné dějiny filosofie z nezvyklého, běžnému pohledu nedostupného úhlu. Nabízí se mu

<sup>13</sup> V tomto kroužku jsem uzavřel nová přátelství, zejména s Ivanem Chvatíkem, Jiřím Polívkou, Jiřím Michálkem aj.

krom toho možnost nalezený materiál samostatně hodnotit a koncepčně uspořádat.

Velmi mě na čas zaujala i postava J. A. Komenského, ukázalo se však, že můj trochu netradiční přístup k tomuto námětu<sup>14</sup> není vždy přijímán s porozuměním. Bylo ovšem asi i z jiných důvodů dobré, že jsem ve volném čase, který mi po splnění základních edičních povinností zbýval, obrátil pozornost raději jinam: „Komenský“ je totiž námět na jedné straně nesmírně obsáhlý, na druhé straně však – pro historika filosofie – přece jen trochu úzký.

Celkem příznivé vnější okolnosti umožnily, že jsme s dvěma milými kolegy, dr. Karlem Hubkou a o generaci mladším dr. Jiřím Benešem, mohli v komeniologickém oddělení založit vedením Pedagogického ústavu sice nikdy neschválený, ale přece neochotně trpěný „seminář pro latinskou odbornou terminologii“ (jak jsme tomu oficiálně říkali). Pod tímto krycím názvem jsme tu spolu po léta četli latinské a pod vedením dr. Hubky i řecké texty filosofického obsahu. Pro mne byl ten seminář jakýmsi pokračováním mých bývalých domácích kroužků a vůbec vítanou příležitostí prohlubovat v přátelské spolupráci s jinými své znalosti. To pro mne jinde možné nebylo: na půdě pražské filosofické fakulty například jsem byl po léta osobou nežádoucí. Do našeho semináře docházel občas potají i ostře profilovaný disident Julius Tomín a četl s námi Platóna. Měl jsem časem i určitou možnost publikační, získal jsem ji v uherskobrodském časopisu *Studia Comeniana et historica*, jehož redaktor, Pavel Floss, nyní profesor v Olomouci, mi vycházel podle svých možností ochotně vstříc.

Dne 4. ledna 1977 mi prof. Patočka ve svém bytě předal text Charty 77. Chartu jsem nepodepsal: bylo mi 46 let, měl jsem poprvé v životě zaměstnání, při němž jsem mohl naplno pracovat, a lekal jsem se představy, že bych to vše měl znovu opustit. V únoru se na mém pracovišti, v Pedagogickém ústavu, podepisovalo prohlášení proti Chartě. Tuto tzv. Antichartu jsem spolu s částí pracovníků komeniologického oddělení nepodepsal. Za to se někde

<sup>14</sup> Mám dojem, že podnětné (třebaže možná co do výsledků ne zcela výstižné) jsou dva mé příspěvky k (tehdy zcela pomíjeným) Komenského theologickým názorům, totiž má stať o Komenského nauce o ospravedlnění a příspěvek o jeho chiliastickém utopismu. Za důležitou považuji svou stať „Komenský jako theolog“ a příspěvek o Komenského filosofii výchovy. Oba tyto texty jsou znovu vydány v tomto sborníku.

propouštělo, ale nám to tehdy všem nějak prošlo. Tlak „zeshora“ na vedení ústavu asi nebyl až tak silný a jeho představitelé sami nebyli, pokud jsem je poznal, osobami, které by k drastickým opatřením přikročily samy, z vlastní „vnitřní potřeby“.

O smrti prof. Patočky, k níž došlo v březnu 1977, mi přinesl jako první zprávu Julius Tomín, s nímž jsem se tehdy pravidelně stýkal. Uctil jsem památku svého učitele, jemuž za tolik vděčím,<sup>15</sup> účastí na jeho pohřbu a na zádušní mši u Sv. Markéty.

Až do smrti prof. Patočky neměli čeští nezávislí filosofové, pokud vím, žádný styk se zahraničními filosofickými kruhy. To se nyní změnilo. Julius Tomín, Ladislav Hejdlánek, Petr Rezek navázali jako první kontakty se zahraničními filosofi. Od sedmdesátých let režim (donucen nevalnými výsledky socialistického hospodaření k hledání nových zdrojů příjmů) umožňoval zahraničním turistům bez velkých nesnází navštěvovat ČSSR. Díky navázaným kontaktům k nám pak pod záminkou turismu zahraniční kolegové často přijížděli a konali v našich soukromých bytech semináře a přednášky. Policie v některých případech (pokud se o věci dozvěděla) takové semináře rozháněla, účastníky zatýkala apod., ale celkem vzato se stále více ukazovalo, že je s ohledem na rostoucí rozsah takových kontaktů (a nepříznivé reakce na represivní akce v zahraničních médiích) proti nim bezmocná. Naše tehdy již třicetiletá izolace od svobodného světa byla tedy v důležitém bodu konečně proražena! To byla kulturní událost, kterou by v politické rovině bylo možno s trochou nadsázky srovnat s pádem berlínského zdi (s tím rozdílem ovšem, že zeď byla odstraněna prakticky rázem, kdežto zrušení naší izolace bylo dílem postupné, vytrvale postupující eroze). Naši zahraniční hosté z Německa, Nizozemí či Francie

<sup>15</sup> Mimořádnou osobní obětavost prof. Patočky jsem poznal, když jsem mu předložil rukopis svého článku „Hus a remanenční nauka“. Můj článek byl u nás z politických důvodů nepublikovatelný, zesnulý církevní historik Jaroslav Kadlec však prostřednictvím svého přítele, tehdy ředitele knihovny Lateránské university, mons. J. Polce, našel možnost jeho zveřejnění v předním římském theologickém časopisu redigovaném kard. Piolantim. Podmínkou bylo ovšem pořídit francouzský překlad stati. Na ten jsem si se svou převážně autodidakticky získanou znalostí francouzštiny ovšem netroufal. Prof. Patočka považoval můj článek za dobrý a když se dozvěděl o mých nasnázích, bez prosení, o své vůli článek do francouzštiny přeložil a umožnil tím jeho publikaci. Článek je dosti dlouhý, překlad zabal panu Neoposorovi jistě hodně času, který by byl mohl věnovat svým vlastním věcem. Neopomenul však pomoci, když viděl potřebu. Nikdy toho nezapomenu!

většinou přednášeli na sobě nezávisle a vykládali nám o tom, čím se každý z nich tou dobou zabýval. Angličané postupovali soustavněji, sestavili doma, v Anglii, předem program pro nás určeného kurzu analytické filosofie, a jednotliví přednášející byli pak pověřováni přednáškami k jeho jednotlivým kapitolám. Bylo znát, že se – zvláště někteří – na svá vystoupení pečlivě připravují. Většina mých přátel odkojená heideggerovskou fenomenologií (jež se jim zdála jediným přijatelným korektivem současného scientistického technokratického k němuž jsme všichni chovali nedůvěru) přijímala tyto u nás tehdy zcela nové podněty nedůvěřivě, ba odmítavě. Se mnou tomu bylo jinak. Již od gymnaziálních dob jsem obdivoval jasnost klasiků (při vlastním psaní jsem se pokoušel podle svých sil napodobovat Cicerona), později mi imponovala svou racionální průzračností klasická francouzská literatura 17. století – Corneille, Racine, moralisté. A jistě i moje snadné zdomácnění v scholastické tradici souviselo s mou zálibou v myšlení jasném, souvislém, systematicky uspořádaném. Mimochodem, nedbám, že to mnozí považují za projev ducha netvořivého, pouze klasifikujícího. Výrazně takové stanovisko formuloval kdysi Fichte, když na účet Francouzů a jejich příslovečné „clarté“ napsal, že se prý nevzmohou na víc, než že květinami vyzdobují vychozené cestičky antické filosofie, kdežto „německý duch otevírá nové doly, zavádí do jejich propastných hloubek denní světlo a metá odtud obrovské balvany myšlenek, aby si z nich budoucí pokolení mohla budovat přibytěk“.<sup>16</sup> Tomu se tedy, pro svou osobu, usmívám. Tradice německého idealistického filosofování, jak ji k nám uváděl Patočka, byla se svým romanticky nejasným způsobem vyjadřování něco, s čím jsem se sice vděčně seznámil, ale na co jsem nemohl a nechtěl navazovat. Na Heideggerovi mi vadil nejen jeho ateismus: ještě víc ve mně vzbuzovalo nechuť jeho pythické a – jak se mi zdálo – někdy dokonce na efekt vypočítané vyjadřování, jež předem ztěžovalo, ba znemožňovalo k pravdivému poznání směřující diskusi.

V tomto rozpoložení pro mne analytická filosofie znamenala cosi jako občerstvující vánek. Zde se alespoň formulovaly jasně problémy, takže to umožňovalo věcnou a plodnou výměnu názorů. Úsilím o přesnost připomínali mi Angličané mé oblíbené autory druhé

<sup>16</sup> Johann Gottlieb Fichte, *Reden an die deutsche Nation*, pátá řeč (překládám volně podle čtenářského vydání v Reclam-Bibliothek, Leipzig, kde chybí vrocení). Na částečnou omluvu Fichtova vypjatého nacionalismu, který se v uvedeném úryvku projevuje, je třeba ovšem připomenout, že jeho řeči vznikly za okupace Pruska francouzskými jednotkami Napoleonovými.

scholastiky. Analytická filosofie byla v podání našich anglických učitelů ovšem převážně a-metafyzická, zdálo se mi však, že takovou není ze své vlastní podstaty. V tom mě utvrdila tehdy nedávno zveřejněná kniha Davida Wigginsse *Substance and Sameness*, o níž nám jeden z našich hostů (myslím, že to byl snad prof. Walker) tehdy referoval. Že můj odhad nebyl scestný, ukázal potomní rozvoj analytické metafyziky, jenž tehdy v sedmdesátých a osmdesátých letech, aniž bychom to (a snad i naši hosté) věděli, právě startoval. Pro studium analytické filosofie jsem byl díky svým dřívějším kontaktům s Pavlem Tichým již do jisté míry připraven, a tak jsem horlivě využíval příležitosti a usiloval rozšířit svůj filosofický horizont o další oblast. Ujasnil jsem si již dříve, že krize víry, kterou západní lidstvo prochází, má jeden ze svých nejdůležitějších zdrojů nikoli v teologii, nýbrž ve filosofii a uvažoval jsem o tom, jak položit v této oblasti k překonání oné krize základy. A tu mi přišlo na mysl, že východiskem by mohlo být obnovení metafyzické tradice vykrytalizované v dílech představitelů druhé scholastiky, ale ovšem obnovení poučené filosofickým stylem současné analytické filosofie. Program, který jsem si začínal pozvolna sám formulovat, lišil se od jiných podobně zaměřených (o nichž jsem ovšem tehdy nic nevěděl) vlastně jen důrazem na historické východisko: pro mne, na rozdíl od nich, jím byla druhá scholastika. Ale ten rozdíl nebyl tak úplně bezvýznamný, spíš naopak!

Jedním z našich tehdejších anglických hostů byl i prof. R. Scruton z Londýna. Ten na doporučení (nyní docenta) Petra Rezka intervenoval v můj prospěch v zahraničí a já tak získal roku 1982 stipendium k semestrovému pobytu v Západním Berlíně. Můj zaměstnavatel, Pedagogický ústav ČSAV, mi sice nedovolil tohoto stipendia využít, ale do Berlína jsem jel přece v rámci své čtyřtýdenní dovolené, a to na fingované pozvání své sestry do Kanady. Nemohl jsem proto cestovat přímo, ale nejprve vlakem do Frankfurtu a odtud teprve letadlem zpět do Berlína. A tak jsem se tedy poprvé v životě dostal do „svobodného světa“.

Nemohu pominout vzpomínku na studenou sprchu, kterou mi ten svět hned napoprvé připravil. Psal se tehdy totiž rok 1983, což bylo sté výročí smrti Karla Marxe. Již jak jsem po příjezdu do Západního Berlína směřoval k budově Svobodné univerzity, povšiml jsem si na ulicích obrovských plakátů s nadlidsky zvětšenými portréty Karla Marxe a čím víc jsem se k univerzitě blížil, přibývalo nejen všelijakých marxistických transparentů, ale



i různých mladých lidí, chlapců i děvčat, zřejmě studentů, kteří mi se zřejmou osobní angažovaností a většinou i s odzbrojujícím, nadšeným úsměvem vnucovali letáky s pozvánkami na různé „Veranstaltungen“ k uctění památky „velkého myslitele“. I já ovšem uznával Marxe za významnou myslitelskou postavu veskrze západoevropského intelektuálního stříhu, byl jsem však zároveň přesvědčen, že jsou v jeho myšlení určitá východiska, díky nimž ho lze právem činit spoluodpovědným za levicový fašismus, za nějž jsem mně důvěrně známý východoevropský marxismus-leninismus již dávno považoval. „Svobodný svět“, po jehož poznání jsem tak toužil, mě tedy přivítal, mírně řečeno, nečekaně. Záhy jsem měl možnost promluvit o svých dojmech se svými hostiteli a naznačit jim i zdvořile své zklamání. Pobaveně se usmívali, ujišťovali mě, že co mě zarazilo, jsou prý jevy okrajové, nevýznamné, jež jejich silný demokratický stát prý může a koneckonců musí a má tolerovat. Namítal jsem, že právní stát, jímž každá demokracie chce jistě být, musí aktivně obhajovat své vlastní principy (tj. myšlenkové základy, na nichž spočívá), a že tedy domnělá velkorysost vůči jejich popíračům není na místě. Ovšem diskuse toho typu zřídka k něčemu vedou a já chtěl vyžít svého pobytu v Berlíně spíše k jiným, pro mne v tom okamžiku důležitějším aktivitám. Ale pochyby o politicko-mravní síle západoevropské společnosti, k níž jsem do té doby s obdivem vzhlížel, mi již zůstaly na trvalo.

Na mou žádost přednesenou ještě v Praze se mě v Berlíně ujal prof. Ernst Tugendhat. Toho jsem poznal při jeho v soukromí konaných přednáškách Praze (vystupoval při nich spolu s prof. Jürgenem Habermasem); velmi mi imponoval koncizní způsob jeho myšlení. Tugendhat byl o rok starší než já, pocházel z velmi zámožné brněnské židovsko-německé rodiny (navštěvoval však českou obecnou školu<sup>17</sup>), a emigroval jako osmiletý s rodiči ještě včas před blížící se pohromou do Jižní Ameriky. Studoval analytickou filosofii ve Spojených státech, později v Německu fenomenologii u Heideggera (vůči němuž byl však velmi kritický). V době, kdy jsem se s ním setkal, byl všeobecně považován za čelného německého představitele analytické filosofie. Tugendhat se mi v Berlíně velmi pěkně věnoval. Seznámil mě zde s řadou lidí, z nichž se časem ukázali pro mne nejdůležitějšími prof. Ludger Honnefelder (tehdy působil v Západním Berlíně, později se stal

<sup>17</sup> Vyprávěl mi, že mu na obecné škole čeští kluci, zkracující jeho jméno, přezdívali „Had“.

ordináriem v Bonnu) a prof. Wilhelm Schmidt-Biggemann. Honnfelder byl (a je dosud) nejdůležitějším německým znalcem Jana Dunse Scota a jemu vděčím za uvedení do okruhu scotistické soustavy. Schmidt-Biggemann byl zaměřen více kulturně historicky: zabýval se raně novověkou filosofií a vzhledem k mému zájmu o druhou scholastiku jsme spolu měli styčné body. Velmi důležité pro mne byly i poněkud později navázané známosti, jednak s nizozemským znalcem dílem Tomáše Akvinského, Janem Aertsenem, jenž se po čase stal ředitelem Thomas-Institutu v Kolíně nad Rýnem, a s profesorem evangelické theologie v Erlangen, Walterem Sparnem. Uvedení a mnozí další jezdili pak do Prahy, přednášeli nám v domácích seminářích a pomáhali mimo to i promyšleně zvolenými knižními dary přiblížit českou (dosud jistě notným amatérismem čpějící) filosofickou práci zahraničnímu standardu. V druhé půli osmdesátých let jsem již mohl několikrát (vždy ovšem jen na krátkou dobu) navštívit (na pozvání své sestry „do Kanady“) různé německé univerzity. Význam to pro mne mělo vskutku veliký. Na pokyn českých církevních kruhů tlumočil jsem při studijním pobytu v Mnichově na tamější theologické fakultě návrh na udělení čestného doktorátu dr. Josefu Zvěřinovi. Ten mu byl zakrátko vskutku udělen. Díky přimluvě prof. Schmidt-Biggemanna jsem měl v osmdesátých letech možnost strávit vícekrát svou dovolenou ve Wolfenbüttelu a pracovat ve zdejší historické knihovně a studijním středisku. Žasnul jsem nad tím, co vše je zde badatelům z celého světa k dispozici!

V roce 1983 se mi podařilo (vlivem uvážlivé odvážnosti šéfredaktora nakladatelství Vyšehrad, dr. Josefa Daňka<sup>18</sup>, ale i díky posudku, jehož se – když jej před tím někteří odmítli napsat – ujal historik umění dr. Jiří Dvorský) vydat v uvedeném nakladatelství svou první knihu nazvanou *Valerián Magni*. Byla to jedna z prvních zcela otevřeně nemarxistických knih, které u nás po letech vyšly, a vzbudila proto ve veřejnosti větší zájem, než jakého se

<sup>18</sup> Nedávno zesnulý Josef Daněk studoval původně medicínu, byl však pro účast na studentské demonstraci konané v únoru 1948 proti komunistickému převzetí moci z vysoké školy vyloučen. Po čase se stal jako člen lidové strany redaktorem a později šéfredaktorem nakladatelství Vyšehrad. Usiloval v té funkci omezenými prostředky, jež měl k dispozici, o udržení jakési kontinuity české katolicky orientované kulturní tradice. Dočkal se toho, že mu po převratu roku 1989 byl spolu s ostatními účastníky zmíněné demonstrace udělen Karlovou univerzitou čestný titul doktora.

filosofickým publikacím běžně dostává. Věnoval jsem tu knihu, jež vyšla i v německém a polském překladu, památce svého tehdy již dávno zesnulého otce.

Kniha o Valeriánu Magni byla mým prvním knižním příspěvkem k zpracování námětu, k němuž jsem již předtím řadou statí směřoval, a tím byla filosofie českého baroka. Běžná česká historiografie vycházející z díla Františka Palackého a jeho ideových pokračovatelů soustřeďovala svůj zájem na husitskou epochu českých dějin a ponechávala české baroko, považované za dobu národního i obecně kulturního úpadku, stranou zájmu. Tato kulturní orientace se měnila jen pomalu: nejprve se v poslední třetině 19. století probudil zájem o barokní výtvarné umění. Později od počátku minulého století se k němu přidružilo i porozumění pro skromnou krásu (Jaroslavem Vlčkem a literárními historiky jeho školy s pohrdáním přezírané) české literatury tohoto období. Stranou dosud zůstávala obsahově a námětově velmi bohatá česká barokní filosofie. A právě tu jsem se rozhodl uvést do historického povědomí. Smělé ctižádosti mi, jak patrně, nechybělo, ale měl jsem na takový úkol také dost síly? Vysvětlil jsem již, že mé zaměření na českou barokní filosofii bylo původně motivováno ryze filosoficky. Národní (možná spíše: katolicky-národní) zájem, jež jsem s ním později nerozlučně spojil, navazoval sice na staré podněty získané v arcibiskupském semináři stykem s P. Janem Lebedou, ale bezprostředně pocházel spíše *e contrario* z kontaktů s mým školitelem Robertem Kalivodou a ovšem i Janem Patočkou. Jejich prostřednictvím (i když v jednom i druhém případě zcela odlišným, ba protikladným způsobem) jsem přišel do důvěrnějšího styku s problematikou tzv. „smyslu českých dějin“. Ti, kdo se touto problematikou zabývali (Palacký, Masaryk, z marxistů pak Macek a Kalivoda), byli většinou motivováni snahou poskytnout českému prostředí nějaký hlubší filosoficky zdůvodněný národní program. Takovou ambici jsem neměl: otázka národního programu byla pro mne vyřešena a priori mou vírou: naším programem nemohlo být podle mého mínění nic jiného než křesťanství, rozuměj trvalé zušlechťování naší národní i státní individuality (jejímiž strážnými génii jsou naši světci) křesťanskou vírou a kultivování společenských vztahů křesťanským morálním kodexem. Přijetí takového programu stály však, mezi jiným, v cestě výklady, podle nichž v příběhu českých dějin hrálo křesťanství, reprezentované v našem prostředí především katolictvím, výrazně negativní úlohu. To jsem chtěl svým příspěvkem podle možnosti uvést na pravou míru. A tak

se tedy u mne při výzkumu české barokní filosofie spojily zmíněné dva motivy, filosofický a národní. Kniha o Valeriánu Magni byl jeden z mých prvních kroků k uskutečnění mého cíle a z toho hlediska na ni rád vzpomínám. Na druhé straně nejsem dnes zcela spokojen s tam podanou filosofickou interpretací Valeriánova myšlenkového obsahu a později jsem ji i (mlčky) korigoval.

Při svém bádání v oblasti české filosofie 17. století jsem často narážel na díla zdejších představitelů scotistické školy. Bylo pro mne však obtížné soustavně se jimi zabývat, protože jsem se tehdy ještě neorientoval v díle jejich mistra, Jana Dunse Scota. Vyprávěl jsem již, že jsem však časem získal možnost proniknout rychle do scotovské problematiky díky svým stykům s profesorem Honnefelderem. A tak když se na mne jednou obrátil jeden z redaktorů nakladatelství Vyšehrad, dr. Břetislav Daněk, s iniciativním návrhem, abych o tom námětu napsal monografii, s nadšením jsem souhlasil. Výsledkem byla kniha *Jan Duns Scotus a jeho čeští žáci*, která vyšla ještě za totality, na jaře roku 1989. První část, obsahující náčrt Scotovy filosofické soustavy, je určena širší, filosoficky vzdělané české veřejnosti. Myslím, že snad není nezdařilá. Kdo sleduje literaturu, ví, že Němci takovou syntetickou práci tehdy ještě neměli a že si počkali ještě zhruba deset let, než u nich byly (pak téměř zároveň hned dvě) práce toho typu zveřejněny. Těší mě, že tato část mé knihy slouží ještě i dnes studentům filosofie k prvnímu uvedení do Scotova myšlení. Pokud jde o druhou část mé monografie, má badatelský ráz a obsahuje první pokus o vylíčení obnovy přerušené tradice českého středověkého scotismu v pobělohorské době. V detailech může přinést (a také již přineslo) další bádání dílčí korektury, celkový obrys vývoje, jak jsem jej načrtl, má však, myslím, trvalou platnost.

Vedle prof. Honnefedera mi při koncipování knihy pomohly i rozhovory a početné knižní dary, jež mi poskytl rakouský znalec českého původu, prof. Vladimír Richter S. I. z univerzity v Inšpruku. A nápomocen mi byl i milý přítel, prof. U. G. Leinsle, profesor a vícekrát prorektor univerzity v Rezně.

Významnou událostí v mém životě byla účast na leibnizovském kongresu v Hannoveru (1988) a o několik let později v Bonnu (1994). Musím přiznat, že jsem se v důsledku své značně nestandardní „akademické dráhy“ cítil mezi zahraničními odbornými filosofy poněkud nejistě. Přiměřený úspěch, kterého jsem na uvedených

konferencích dosáhl, mi dodal sebedůvěry a otevřel mi dveře i do nadnárodních filosofických kruhů. To byla šance, které jsem však již nemohl v plné míře využít, protože mě v slibném rozjezdu začal již přibrzďovat věk.

To ale trochu předbíhám. Musím se ještě vrátit do první poloviny osmdesátých let. Tehdy mě přítel z Patočkova semináře, dr. Jiří Polívka, uvedl do společnosti matematika doc. (dnes prof.) Petra Vopěnky. Vopěnka mě od prvního okamžiku zaujal a líbila se mi i společnost matematiků, která se kolem něho shromažďovala. Přijal jsem proto jeho na tu dobu téměř neuvěřitelný návrh, abych totiž přednesl v jeho semináři semestrový kurs metafyziky. Kurs se pak v roce 1983 za velké účasti studentů vskutku konal a byl první v řadě následujících, při nichž dal Vopěnka odvážně příležitost přednášet lidem, jako byl Radim Palouš (po převratu první rektor obrozené Karlovy univerzity), nynější docent Petr Rezek aj. Po čase bylo ovšem vše opět zakázáno, byl to však přece příznak ochabování totalitního režimu.

Přibližně v téže době u mne ohlásil návštěvu P. Dominik Duka OP, kterého jsem do té doby znal jen málo. Objevil se přesně ve smluvenou dobu v průvodu dvou mladých mužů, nekněží. Dnešní pražský arcibiskup Duka, tehdy mladý, štíhlý, s neokázalou elegancí oděný mladý muž bezvadného společenského vystupování, mi skromně, ale s patrným vědomím osobní důstojnosti počal vysvětlovat, proč mě vyhledal. Jednalo se o obnovu a rozvoj totalitní mocí potlačovaného dominikánského řádu, tedy o záležitost, které P. Duka věnoval všechny své mladistvé síly. Nyní se mnou vyjednal, že budu vyučovat některé jeho mladé řádové spolubratry filosofii. To jsem také po určité době dělal a jeho dva průvodci (P. Tomáš Pospíšil a P. ing. Ondřej Saudský) se stali mými prvními žáky. Neměl jsem ovšem téměř žádné zkušenosti s výukou začátečníků a byl jsem nadto již trochu načichlý akademickým odbornictvím, takže moji dominikánští žáci dali časem přednost studovat filosofii pod vedením nadaného a věkem i způsobem výkladu jim bližšího Jiřího Fuchse (dnes hlavního redaktora časopisu *Distance*).

Při převratu roku 1989 jsem se v Pedagogickém ústavu připojil k mladší generaci reprezentované hlavně čestným a osobně naprosto spolehlivým dr. Jiřím Benešem a sympatickým mladým historikem dr. Vladimírem Urbánkem. Několik týdnů jsem z pověření zaměstnanců zastával v ústavu dokonce funkci „mluvčího“ Občanského fóra. „Převrat“ v tomto ústavu proběhl (až na jednu

záležitost, kterou nebylo možné neřešit) klidně: nebylo celkem vážného důvodu, proč by měl probíhat jinak. Celoakademické shromáždění, kterého jsem se tehdy účastnil, mě zvolilo (na návrh pozdějšího prof. M. Havelky) do dosti vysoké funkce v ústředí ČSAV. Nevěřil jsem a nevěřím dosud ve smysluplnost ryze teoreticky pěstované pedagogiky, jaká byla hlavní náplní práce tehdejšího Pedagogického ústavu, a využil jsem proto svého tehdejšího postavení k vyčlenění komeniologického oddělení z tohoto ústavu a připojení k ústavu Filosofickému. Do Filosofického ústavu se tehdy vrátil jako ředitel dr. J. Zumr, jenž pro ten plán projevil plné pochopení (jak by ne, vždyť komeniologické oddělení bylo s ohledem na nezpochybnitelný národní a mezinárodní význam své činnosti pro každý ústav cosi jako bohatá nevěsta!). Celou po úřední stránce dosti složitou transakci se proto podařilo poměrně rychle uskutečnit. Jednalo se o jediný úředně-organizační počín, který jsem za celý život vykonal, ale myslím, že byl na místě. Vždyť Pedagogický ústav byl zanedlouho po našem odchodu zrušen!

Přes tento dílčí úspěch jsem si ve své vysoké úřední funkci brzy ujasnil, že o její výkon nemám trvalý zájem, a tak jsem se jí při nejbližší vhodné příležitosti vzdal. Můj pohled směřoval jinam, na filosofickou fakultu, pro mne téměř po celý život nedostupnou. Musel jsem však překonat ještě jedno pokušení. Jednoho dne mne totiž vyhledal můj někdejší soukromý žák, dr. Jindřich Kabát. Stal se po převratu prvním náměstkem tehdejšího ministra kultury Milana Uhdeho a chtěl mít po boku ještě náměstka druhého, přítele, kterému by mohl zcela důvěřovat. Takovým jsem byl v jeho očích právě já a tak mi přišel toto místo nabídnout. Měl jsem a mám Jindřicha, jenž byl pokřtěn až v dospělém věku, upřímně rád, a když mě, ještě celého překvapeného takovou nabídkou, neprodleně naložil do auta a ukázal mi vznešenou místnost ve Valdštejnském paláci, kde bych měl pracovat, na chvíli jsem pod dojmem té krásy zakolísal. Po krátké úvaze jsem však přece nabídku nepřijal. Zpřítomnil jsem si v rychlosti celý svůj uplynulý život a uvědomil jsem si se vši určitostí, že vše, co jsem dělal dosud, byla pouhá příprava, že můj vlastní čin mě, přes ten věk, teprve čeká. Bylo mi šedesát let. Chtěl-li jsem ještě něco vykonal, bylo třeba vyvarovat se každé odbočky, každého i sebemenšího úkroku stranou.

V roce 1990 jsem po osmnácti letech konečně mohl obhájit svou kandidátskou disertaci a s takto získaným vědeckým titulem jsem 1. října 1990 nastoupil jako odborný asistent na katedře filosofie pražské filosofické fakulty. Moje první dojmy z nového pracoviště, po němž jsem po celý život toužil, nebyly z pochopitelných důvodů zvláště příjemné. Po vnější stránce chyběla tradice řádného akademického studia (jak jsme ji zdělili z dob staré monarchie a jak jsme v ní pak *mutatis mutandis* v dobách republiky pokračovali) a zpočátku nebylo nikomu příliš jasné, jak ji obnovit. Ocenil jsem předvídatost prof. Honnefeldera, jenž mě pozval již dříve na měsíc do Bonnu a soustavně mě seznámil s tím, jak probíhá výuka filosofie na německých univerzitách. To byla pro mne osobně velmi cenná pedagogická lekce, ale bylo jasné, že v tehdy poněkud chaotických pražských podmínkách bude možno vyspělou německou předlohu napodobovat zpočátku jen částečně. Konsolidovat výuku se podařilo skutečně teprve později, již beze mne, když iniciativa přešla na mladší generaci obohacenou většinou několikaletými zkušenostmi získanými na kvalitních zahraničních univerzitách. Toho počátkem devadesátých let ještě nebylo. Někteří dosavadní pracovníci katedry filosofie z ní tehdy odcházeli, noví, k nimž jsem náležel, přicházeli. Je zcela přirozené, že se to neobešlo bez třenic. Měl jsem jako nově příchozí možnost zůstat toho stranou a také jsem toho maximálně využil.

Více mě zaměstnávaly problémy výuky oboru, který jsem měl na fakultě reprezentovat. Byla jím středověká filosofie. Na učitelskou práci jsem se sice cílevědomě celý život připravoval, ale ne vždy tak, abych se jí nyní mohl „zcela bezstarostně“ věnovat. Jako bývalý (byť subalterní) pracovník Akademie jsem byl zvyklý, že se ode mne očekává především práce badatelská. Ta je samozřejmě i úkolem vysokoškolského učitele, jenže ten vedle toho musí umět v působivých zkratkách předávat také věci známé, sloužící formaci studujícího (třebaže i to má samozřejmě činit svým osobitým způsobem). Abych to mohl dělat, musel jsem hodně studovat, ale jinak, než jsem byl dosud zvyklý, připravovat se pečlivě na každou přednášku a seminář, abych nikdy nemusel spoléhat na improvizaci. Výuka byla o to obtížnější, že nebylo učebnic. Napsal jsem proto rychle nevelkou knížku (jmenovala se *Jsoucnou a bytí*), poskytující úvod do četby Tomáše Akvinského. Pojal jsem tento úvod jinak, než se početné příručky toho typu v zahraničí píší: Vynechal jsem vše dějepisné a omezil jsem se na výklad základních pojmů a myšlenkových postupů, bez jejichž předběžné znalosti nelze ve

scholastickém duchu koncipované středověké texty (především Tomáše Akvinského) s porozuměním čist. Krom toho jsem látku vyložil tak, jako by to bylo moje vlastní filosofické přesvědčení (což odpovídalo skutečnosti samozřejmě jen částečně). Myslím, že snad tato příručka splnila ve své době své poslání. Mimochodem: ani jsem netušil, že si mé učebničky po jejím zveřejnění povšiml v Bratislavě přední slovenský logik, doc. (nyní již dávno prof.) Pavel Cmorej a že mu dala později podnět k zahájení několikaleté, pro mne velmi inspirující výměně názorů, k níž mezi námi došlo na stránkách slovensko-českého časopisu *Organon F*.

Vedle této příručky jsem potřeboval ještě nějakou učebnici dějin středověké filosofie a přeložil jsem tudíž (spolu s dr. O. Vochočem) z francouzštiny Steenberghenovy krátké dějiny středověké filosofie. Středověké texty jsem četl se studenty většinou latinsky, často však bylo nutné, abych je předem přeložil, opsal na psacím stroji a pak pro jejich potřebu rozmnožil. Jak mi při tom byl užitečný můj starý, za léta užívání již hodně opotřeбенý exemplář Tomášovy *Theologické sumy*! Byl to stále týž, jež mi před lety během dovolené v Třeboni věnoval pan Heřman. Vedle středověkých textů jsem se pokoušel své posluchače seznamovat i s díly současných analytických filosofů a uvádět obě ty oblasti, scholastiku a analytickou filosofii, do vzájemné souvislosti. Dějiny filosofie mě po pravdě řečeno zajímaly, nakolik poskytovaly východisko pro řešení současných otázek. Spojovat k tomu účelu scholastiku se současnou, v podstatě (po Maréchalovi) „transcendentálně“, tj. kantovsky orientovanou německo-francouzskou katolickou filosofii, se mi zdálo neúčelné. Jednak se mi takové míchání vody s ohněm jevilo věcně těžko přijatelné, jednak jsem ale i vycítil, že antropocentricky orientovaná kontinentální filosofie ztrácí již i v Evropě půdu pod nohama a mizí pozvolna ze scény. Zdálo se mi, že předchozí tomistická tradice byla v právu ve svém kritickém vztahu k novověké filosofii s jejím vyzdvihováním primátu subjektu. To, co dělali v Německu Lotze, Rahner, Coreth a další podobně zaměřeni, se mi proto jevilo spíše jako vyvrhnutí minulosti než příslib budoucnosti. Mám dojem, že další vývoj můj názor spíše potvrdil. Soudil jsem, že k zvolení náležitěho směru současné katolicky orientované filosofie je třeba do hloubky jdoucí analýzy „duchovní situace doby“, a také jsem se o cosi takového i pokoušel. Něco z mých článků a projevů zabývajících se tímto námětem jsem se ostatně rozhodl prezentovat i v této knize. Závěry, k nimž jsem dospěl a asi i příliš přímočarý způsob, jimiž jsem je prezentoval,



mi ovšem u části vzdělané veřejnosti navyklé jiným myšlenkovým schémátům přízeň nezjednaly. Ale přízeň nebyla to, oč jsem usiloval (anebo skromněji a upřímněji: nebyla tím, oč jsem usiloval na prvním místě). Mohl jsem si to dovolit, protože mi v tom nebránil ohled „na voliče“.

Mezi tím rychle pokračovala moje akademická dráha: v roce 1991 jsem byl jmenován docentem a o něco později, roku 1993, profesorem. Vděčně vzpomínám na prof. Petra Vopěnku, bez jehož odhodlané ráznosti by možná věci neprobíhaly tak hladce. Když jsem byl habilitován, poznamenal prof. M. Machovec, (jenž, mimochodem řečeno, mou záležitost rovněž účinně podporoval), že v mé osobě přichází na českou filosofickou fakultu<sup>19</sup> první katolicky orientovaný učitel filosofie. To byla pravda, ale byl v tom také závazek: jednak vůči víře, kterou vyznávám, na druhé straně ale i vůči převážně nekatolické české vzdělané veřejnosti. Tě jsem se cítil zavázán ukázat zprvu alespoň, že svou činností přispívám určitým způsobem k bohatství a rozmanitosti duševního života národa.

Je pravda, že jsem veřejnost, kterou jsem chtěl takto získat, neznal, respektive že jsem ji měl do té doby příležitost poznat po každé jen se zkrslující jednostranností. Nejprve to bylo po její méně příznivé stránce, jak se mi jevila zhruba do roku 1968, poté – opět velmi jednostranně – na základě zkušeností z dob celonárodní solidarity vyvolané potřebou společné obrany proti totalitní moci. Kdybych si byl uvědomil od počátku, co se mi ujasnilo teprve později, že totiž ta solidarita byla ve skutečnosti jevem pouze dočasným, nezasahujícím do hlubších, od poloviny 18. století modelovaných vrstev české mentality, byl bych si byl býval mohl ušetřit leckteré faux pas, jehož jsem se po převratu dopustil. Ale v tom jako v mnohém jiném jsem byl samoukem, pro něhož mezi hlavními zdroje poučení náleží vlastní chyby.

Věděl jsem, že s ohledem na věk nemohu na fakultě počítat s dlouhým učitelským působením a záleželo mi přirozeně na tom, aby obor, který jsem reprezentoval, zůstal v nějaké podobě na fakultě zachován. Ohlížel jsem se tedy po pokračovatelích. Mojí první doktorandkou se stala nadaná Mgr. Tereza Sachslová. S tou jsme společně roku 1994 zorganizovali nizozemsko-české kolokvium

<sup>19</sup> Mínil samozřejmě českou filosofickou fakultu vzniklou v důsledku národnostního rozdělení pražské university roku 1882.

o pojetí kontingence v díle Jana Dunse Scota. Naším nizozemským protějškem bylo několik většinou mladých theologů z kalvínské univerzity v Utrechtu, vesměs hluboce zaujatých scotistickou myšlenkovou soustavou. O dva roky později (1996) jsme pak s kol. Sachslovou uspořádali konferenci o Rodrigovi de Arriaga, pro niž se zdařilo získat k účasti přední německé znalce problematiky. Pořadatelem obou těchto konferencí byl Filosofický ústav Akademie, za spolupořadatele jsem v obou případech zvolil pražskou katolickou theologickou fakultu, k níž jsem měl z pochopitelných důvodů citový vztah. Tehdejší děkan prof. Václav Wolf byl v této věci celkem kooperativní a já měl pocit, že takovými podniky mohou snad svou troškou přispět k prolomení kulturní izolace, v níž se fakulta po návratu z Litoměřic do Prahy ocitla.

Kolegyně Sachslová musela, bohužel, po několika letech postgraduálního studia pro vážné onemocnění na akademickou dráhu rezignovat. Já mezi tím roku 1996 dosáhl 65 let a odešel jsem do důchodu. Na čas se zdálo, že se nad mými plány zavírá voda. Obor středověké filosofie sice ohrožen nebyl, do vlasti se ze zahraničních studií vrátila mladá, skvěle nadaná a velmi výkonná kolegyně (nyní prof.) Lenka Karfíková; po kratším působení v Olomouci přešla do Prahy a obor středověké filosofie zde dále velmi úspěšně rozvíjela. Z toho jsem měl velkou radost, viděl jsem ovšem, že zaměření kol. Karfíkové je spíše historické a tam, kde přesahuje popisnou historiografii, děje se tak ve směru tradiční kontinentální tradice. Mně ležel naproti tomu na srdci ve větší míře přesah ryze historického studia do oblasti aktuálního (a to jinak než „kontinentálně“ zaměřeného) myšlení. Budoucnost takto zaměřené práce vycházející historicky převážně z vrcholné scholastiky 13. a 14. století a jejího pokračování v oblasti tzv. scholastiky druhé nebyla však na fakultě po mém penzionování nijak jistá.

Byl jsem nicméně při odchodu do důchodu zcela zdravý, a tak jsem díky vlídnému porozumění vedení katedry filosofie i osobně kol. Karfíkové mohl pokračovat v činnosti jako externí učitel „plnou parou“ dále. Jednou, při účasti na letním filosofickém setkání organizovaném doc. K. Flossem na Sázavě, se mi přihlásil mně do té doby neznámý brněnský student Petr Dvořák s dotazem, zda bych se nechtěl po dokončení jeho magisterského studia (měl obor filosofie a anglistika) stát v postgraduálním studiu jeho školitelem. Petr se mi svým uhlazeným společenským vystupováním, zřejmými organizačními schopnostmi a širokým rozhledem po sou-

časné anglosaské filosofii zalíbil, a když mi po čase předložil i svou zdařilou magisterskou práci (týkala se různých interpretací ontologického důkazu boží existence), bylo rozhodnuto. Stal se v roce 1998 mým prvním (nepočítám-li ovšem kol. Sachslovou, která, jak jsem již řekl, pro nemoc musela rezignovat) doktorandem.

Věnoval jsem se svému školitelskému úřadu s plným zaujetím. Scházeli jsme se s Petrem (původně v mém bytě na Vinohradech) často i dvakrát týdně. Cílem bylo zvládnout v obrysech (a samozřejmě v jazyce originálu) v základním obrysu celek Tomášovy filosofické soustavy. To je dosti velký úkol a tři roky, což je regulární doba trvání postgraduálního studia, je pro takovou práci málo. Pokud jde o Petra, začal se tehdy na můj podnět zabývat relační logikou pražského barokního učenice Jana Caramuela z Lobkovic. Ta v něm probudila respekt k filosofické tradici druhé scholastiky i v širším měřítku. Uvažovali jsme spolu častěji, jak naléhavým, pro budoucnost naší civilizace přímo životně důležitým úkolem je mravní obroda našeho národa a celé Evropy v křesťanském duchu. Zdůrazňoval jsem při tom, že nutnou podmínkou úspěchu je obnova zdravé filosofie, především metafyziky. Jednou jsem zašel ještě dál a poznamenal jsem, že by taková nová metafyzika mohla vzniknout spojením křesťansky orientovaného aristotelismu, jak vykrytalizoval v tradici druhé scholastiky, s podněty pocházejícími z oblasti analytické filosofie a současné logiky. Nezapomenu (byl to důležitý moment mého – a nejen mého – života), jak Petr po krátkém zamýšlení živě prohlásil: „Ano, tohle přijímám!“. A tak jsme byli ne již jen jeden, ale dva, a věděli jsme oba dosti přesně, co chceme.

Záhy jsem se však stal školitelem dalších doktorandů, nejprve to byli moji bývalí posluchači Lukáš Novák a David Svoboda: ti přijali náš program zcela spontánně, zdálo se, že je to právě to, co sami hledali a napůl již i sami pro sebe objevili. V roce 1999 mě vyhledal původně přírodovědecky vzdělaný dr. Tomáš Machula, jenž učil na theologické fakultě nově založené Jihočeské univerzity v Budějovicích (dnes je jejím děkanem). Toho jsem již poněkud znal z jeho pronikavých porůznu zveřejňovaných časopiseckých příspěvků. S radostí jsem uvítal i jeho jako dalšího podobně zaměřeného doktoranda do našeho kroužku. V roce 2002 přibyl k nám z Olomouce živelně veselý, energií a nápady překypující Daniel Heider s úmyslem věnovat se studiu Suarezze. A nakonec, roku 2005, se k nim připojil ještě velmi nadaný bratr karmelitán David Peroutka (nyní řeholní kněz a zástupce převora v klášteře

ve Slaném).<sup>20</sup> Později přibyli další. Počet „mých“ doktorandů nebyl, jak patrně, příliš veliký, ale byli to jeden vedle druhého vysoce nadaní mladí muži, vesměs vyhraněné, ale vzájemně se šťastně doplňující individuality sledující v hrubých rysech týž nebo podobný filosofický program.

Horlivou učitelskou i organizační činností vázla ovšem povážlivě moje práce na české barokní filosofii a já k tomuto námětu dosud neřekl, co jsem říci měl a chtěl. Mnohé jsem měl k vytvoření syntetické práce již připraveno, bylo to však rozptýlené v různých ročnících několika odborných časopisů, případně v mých již zveřejněných knihách. Nebylo však málo ani toho, co ještě zbývalo k prozkoumání: jednalo se hlavně o věci, jež českému filosofickému baroku u nás od sklonku středověku předcházely, a jež po něm v 18. století následovaly. V rychlém pracovním tempu jsem dosud chybějící doplnil. Výsledkem byla syntetická práce *Filosofie v českých zemích mezi středověkem a osvícenstvím* (Vyšehrad, 1999). Podle mého vlastního mínění se jednalo o významný příspěvek, česká veřejnost jej však přijala chladně. O deset let později, roku 2009, vyšel německý překlad knihy v prestižním vědeckém nakladatelství Frommann-Holzboog. Došlo k tomu z podnětu mého německého přítele, zmíněného prof. U. G. Leinsleho, umožněno to však bylo hlavně díky porozumění kompetentních představitelů Karlovy univerzity, prof. M. Petříčka aj. Tato zahraniční veřejnosti určená verze mé knihy byla přijata recenzenty v různých částech Evropy i ve Spojených státech vesměs příznivě, dílem dokonce s pochvalou. To sice trochu zmírnilo moje zklamání z poměrně malého zájmu, s nímž se má práce setkala v českém prostředí, ale nezbavilo mě jej úplně. Mým hlavním cílem bylo přece poskytnout neznámý vhled do české duchovní minulosti ani ne tolik několika po světě roztroušeným cizím specialistům, ale spíše „všem dobrým rodákům“!

Pokud jde o „mé“ doktorandy, připojili se k nim ještě dva moji bývalí oblíbení studenti, kteří však získali doktorát v zahraničí, Martin Cajthaml (v Liechtensteinu) a Daniel Novotný (na univerzitě v Buffalo), a ti zas přivedli další, mně již méně důvěrně

<sup>20</sup> Všichni uvedení absolvovali postgraduální studium na filosofické fakultě UK. Vedle nich jsem se později stal školitelem i dvou doktorandů na pražské theologické fakultě, byla to Mgr. Nora Cuhrová z Prahy a P. Th. Lic. Jan Koblížek z Olomouce. Mým „nejmladším“ doktorandem je nyní Mgr. Mirek Severa.

známé, V. Vohánku, J. Jínka, O. Kočnara. Snažil jsem se, aby se mezi všemi (pokud dosud nebyly) vytvořily co nejtěsnější přátelské a pracovní vztahy, a to se i čím dále lépe – a jaksi samo sebou, bez mé, spíše nemotorné, ingerence – dařilo. S takto vzniklou družinou spolupracovníků bylo možné již něco podniknout, a tak vznikla myšlenka, že bychom mohli naši práci prezentovat navenek společně vydávaným vědeckým časopisem. Idea byla přijata s nadšením a roku 2004 vyšlo první číslo časopisu, který jsme nazvali *Studia Neo-Aristotelica*. Vydávání časopisu se po technické stránce ujala theologická fakulta v Českých Budějovicích, jejíž tehdejší proděkan Tomáš Machula okamžitě postřehl příležitost přispět tímto způsobem (v případě, že se věc zdaří) k zvýšení prestiže mladé Jihočeské univerzity. Velké zásluhy o vydávání našeho časopisu si zjednal jiný člen našeho kroužku Lukáš Novák (nyní odborný asistent na FF UK), od něhož mimo jiné pochází i pěkná grafická podoba periodika.

Pro mne osobně byl předlohou našich *Studií* o několik let starší slovenský (možno snad říci slovensko-český) časopis *Organon F*, jehož vůdčí postavou byl již zmíněný bratislavský filosoficky nadaný logik, doc. (nyní již dávno profesor) Pavel Cmorej. Ač jsem prof. Cmoreje neměl příležitost poznat osobně (známe se dodnes jen díky dlouhodobé, částečně i zveřejněné korespondenci, která se mezi námi rozvinula), upřímně jsem ho obdivoval jako jasně myslící hlavu a zároveň intelektuálního organizátora (nikoli jen manažera!) filosofického života na Slovensku i v Čechách. *Studia Neo-Aristotelica* měla tedy být něco jako Cmorejův *Organon*, ovšem s mnohem už vymezeným předmětem zájmu: šlo nám v podstatě o obnovu aristotelsky orientované metafyziky. Při poměrně úzce vymezeném předmětu zájmu periodika a nevelkém počtu autorů, s nimiž bylo možno u nás i na Slovensku počítat, se záhy ukázala potřeba koncipovat časopis jako mezinárodní. Zdá se, že od osmého ročníku časopis nabude již natrvalo toho rázu. To ovšem s sebou přináší, že v něm bude nutno pomíjet češtinu a slovenštinu a spolu s tím i problémy pro kulturní okruh našich dvou národů specifické.

Je nyní na čase, abych něco řekl o svých pozdních stycích s první fakultou, na níž jsem kdysi zahájil vysokoškolské studium, totiž pražskou katolickou theologickou fakultou. V druhé půli devadesátých let jsem zde přijal pozvání k externí výpomoci při výuce. To dalo podnět, že jsme spolu s mladým slovenským kolegou,

dr. (nyní prof.) Petrem Volekem roku 1997 založili neformální Slovensko-české sdružení učitelů filosofie na katolických theologických fakultách v Slovenské a České republice. Dosáhlo se tím sblížení v oblasti, kde se to kdysi jevilo jako nejobtížněji dosažitelné. Sdružení koná dodnes každoročně, vždy jednou v českých zemích, jednou na Slovensku společné konference. Také náš časopis *Studia Neo-Aristotelica* vychází s podporou výše zmíněného Slovensko-českého sdružení. Podpora to je sice jen mravní, ale přesto – či snad právě proto – v mých očích velmi důležitá. Po několika letech jsem svou externí spolupráci s KTF pro jiná zaneprázdnění přerušil.

V této situaci jednou večer – bylo to roku 2001 či snad 2002 – zazvonil večer v mém pokoji telefon. K mému nemalému překvapení se ze sluchátka ozval hlas J. E. Otce kardinála Vlka: obrátil se na mne s dotazem, zda bych mohl a chtěl působit na katedře filosofie pražské theologické fakulty. Mezi kardinálem, jenž byl jakožto pražský arcibiskup zároveň kancléřem fakulty, a vedením fakulty kulminoval tehdy letitý a sdělovacími prostředky vytrvale sledovaný kompetenční spor, a Otec kardinál pravděpodobně chtěl posílit svůj vliv na tuto instituci příchodem několika nových učitelů. Nabídka mi přišla vhod a rád jsem ji přijal. Měl jsem hrstku velmi zdatných doktorandů a napadlo mně, že je to možná příležitost uskutečnit svůj dávný litoměřický sen a pozdvihnout katedru filosofie z nepřilíš významného postavení, jež v rámci univerzity dosud zaujímal, k většímu intelektuálnímu lesku. To se ukázalo v poněkud nestandardních poměrech, které tehdy na několik (z mého hlediska ovšem rozhodujících) let na fakultě zavládly, neuskutečnitelné. Z toho důvodu se moji žáci soustředili především na mladé, vědecky ambiciózní a s přehledem vedené theologické fakultě v Budějovicích. Někteří se však postupně uplatnili i jinde, jedni v Praze (na filosofické fakultě a ve Filosofickém ústavu Akademie), jiní na Palackého univerzitě v Olomouci.

Na katedře filosofie pražské theologické fakulty jsem se setkal se starým známým ze šedesátých let, dr. Karlem Šprunkem. O několik let starší dr. Šprunk, začal po válce studovat theologii, přešel však poměrně záhy na filosofickou fakultu a po jejím úspěšném absolvování působil pak na dnes již neexistující Univerzitě 17. listopadu (zabýval se zde hlavně teorií překladu). V době tzv. normalizace musel ovšem pro svoje zaměření tuto instituci opustit a živil se pak až do důchodu jako učitel jazyků v různých podnikových kurzech. V té době zahájil intenzivní překladatelskou činnost z oboru

katolicky orientované filosofie určenou zprvu formou samizdatu menšímu okruhu domácích zájemců. Na sklonku osmdesátých let mohly být ovšem Šprunkovy překlady již zaslány do zahraničí, zde bez uvedení místa a času tištěny, a pašovány pak zpět do Československa. Volné pole působnosti se ovšem dr. Šprunkovi otevřelo teprve po roce 1989, kdy se vedle své nikdy neustávající činnosti překladatelské uplatnil i jako schopný, pedagogicky nadaný učitel filosofie. Po mém příchodu na fakultu jsme se záhy osobně sblížili a od té doby úzce spolupracovali. Vrcholem naší spolupráce byl, myslím, český překlad Gredtových *Základů aristotelsko-tomistické filosofie*. V novější české literatuře chyběl dosud syntetický přehled všech disciplín tomistické filosofie (starší, hodnotná práce M. Skácela, vzniklá v obtížných podmínkách totality, našla tiskem, pozdější vícesvazkové dílo nadaného J. Fuchse má dosti osobní ráz, a je krom toho i jinak naukově zaměřeno). Šlo tedy o to vyplnit mezeru. Překlad Gredtových *Základů* je sice kolektivním dílem, ale zásluha za velmi náročnou redakční práci zejména při jazykovém sjednocení jednotlivých příspěvků, jakož i za konečné slovo v občas sporných otázkách české odborné terminologie náleží výlučně Šprunkovi. Často se má za to, že české národní obrození bylo v jazykové oblasti již dávno dokonáno. Není to tak úplně pravda. Zdá se mi, že v oblasti filosofického jazyka k tomu došlo s konečnou platností teprve ve filosoficky u nás velmi plodném dvacetiletí po roce 1989. Teprve dnes mluvíme a píšeme, a to i o odlehlejších filosofických námětech, jazykem přirozeně vyrůstajícím z obecné češtiny, doplněným ovšem odbornou terminologií složenou ve vhodném poměru ze slov domácího a cizího původu. Kdo pochybuje, ať srovná například jazyk českého překladu Tomášovy *Theologické sumy* ze třicátých let minulého století s jazykem dnešních překladů tohoto autora: uvidí hned sám, jak mnoho bylo například v této oblasti vykonáno! Ale je to jen příklad, kdyby zde bylo k tomu místo, bylo by třeba něco říci i o průkopnické práci vykonané v rámci jiných směrů. Mám na mysli zejména překlad Heideggerova spisu *Bytí a čas*, nové překlady Kanta, Hegela, Bergsona, překlady děl církevních otců, středověkých autorů atd. Pokud jde speciálně o jazyk, jímž se dnes vyjadřujeme v oblasti křesťansky orientovaného aristotelismu, bylo nejdůležitějším předpokladem jeho zdokonalení především rozšíření výuky o tomto oboru na našich vysokých školách a následně jeho vytříbení a přehledné „kodifikování“ v syntetizujících kompendiích přeložených hlavně dr. Šprunkem.

Na pražské theologické fakultě jsem vlivem výše naznačených okolností nějakou hlubší stopu nezanechal, doufám, že se to snad časem zdaří mladším, kteří zde nyní působí. Snad jen toho jsem dosáhl, že jsem, čerpaje z různých finančních zdrojů, vybudoval při zdejší katedře filosofie velmi dobrou speciální knihovnu zaměřenou v první řadě na dějiny scholastiky a na současnou analyticky orientovanou metafyziku. Postaral jsem se, aby knihovna byla doplněna i tím nejdůležitějším, co v tomto oboru bylo vydáno v temných dobách, kdy byly nákupy (především ze zahraničí) nemožné. Chtěl jsem tak přispět k zacelení hlubokých ran, jež zasadil české kultuře za čtyřicet let svého panování komunismus. Velice mi v mém úsilí pomohli moji postgraduální studenti, kteří při cestách do zahraničí pořídili pilnou práci mnohé, čeho u nás nebylo. Důležité je, že se podařilo prosadit (nebylo to od počátku samozřejmé), aby knihovna byla umístěna přímo v místnosti katedry filosofie, tj. aby byla, pokud jde o lokaci, vyčleněna z knihovny celofakultní. Zde, v celofakultní knihovně, by filosofické knihy byly bývaly rozptýleny mezi knihami jiných oborů, a tím by byly poměrně obtížně přístupné. Hodnota knihovny nespočívá jen v knihách jako takových, nýbrž také v tom, že jsou knihy určitého zaměření pohromadě! Věnoval jsem fondu katedry i část své soukromé knihovny, zejména knihy s vepsaným věnováním. Dnes je knihovna prací doktorandky Mgr. N. Cuhrové v dobrém stavu a slouží jak fakultě, tak – a to mě zvlášť těší – i odborným kruhům mimo její rámeček.

S radostí a zadostiučiněním jsem sledoval, jak si malý hlouček mých (postupem doby převážně již bývalých) žáků zdatně vede a jak se díky tomu určitý typ křesťansky orientovaného myšlení pozvolna stává jedním z povědomých směrů současné české filosofie.<sup>21</sup> Je pravda, že jsme z pozic našeho programu nedokázali dosud poskytovat v širším měřítku odpovědi na naléhavé otázky, které křesťanu, theologovi i věřícímu, dnešní doba ukládá. Pokoušel jsem se proto podle svých sil naznačit možnou trasu naší další cesty. Kdo sleduje mou práci, jistě si povšiml, že v mých pracích z posledních let převážil nad mým někdejším historizováním zájem

<sup>21</sup> V České republice jsme, pokud jde o křesťansky orientovanou filosofii, vlastně neměli na odpovídající úrovni silnější konkurenci. **Koncepčně odlišné stanovisko**, transcendentální tomismus, zastával u nás pouze v Olomouci působící, mnou osobně pro svou pracovní houževnatost velmi ceněný, doc. P. Karel Říha S. I. Říha obohatil naši filosofickou literaturu vedle vlastních příspěvků zejména významnými překlady z díla M. Blondela a K. Rahnera.



„systematický“. Takového rázu je moje *Identitní teorie predikace* (2006), *Úvod do rekonstruktivní hermeneutiky* (2008) a *Svoboda a lidská práva* (2010). Tyto práce jsou námětem různorodé, ale spojuje je úsilí vytvořit souvislou řadu odpovědí na významné otázky, jež křesťanovi přemýšlejícímu o své víře ukládá současná myšlenková situace.

Zdá se mi, že program, který jsem kdysi pro sebe a časem, jak se ukázalo, i pro jiné koncipoval, se osvědčil a ukazuje se v průběhu doby jako nosný. Časem, jak jsem se o tom ostatně již v předchozím zmínil, jsem ovšem zjistil, že velmi podobný program přibližně v téže době jako já, sledovali v zahraničí i jiní. Jejich v anglosaském prostředí vzniklému směru se dostalo dokonce již zvláštního názvu: mluví se o něm jako o analytickém tomismu. Pro stoupence analytického tomismu (považovaného dnes za zvláštní větev současné analytické metafyziky) je charakteristické, že po historické stránce navazují na dnes již historicky velice zevrubně prozkoumané dílo Tomáše Akvinského. To je mi ovšem velmi blízké, osobně jsem však v některých nuancích rozložil důrazy přece jen trochu jinak. Zdá se mi, že je po historické stránce výhodnější nechat se inspirovat nikoli velkými (a dobře známými) autory středověkými, nýbrž spíše pracemi jejich raně novověkých pokračovatelů, představitelů druhé scholastiky (a to nejen tomistů, ale i stoupců jiných škol). To je myšlenka domácí značky a má, myslím, své přednosti. Napadají mě tři. Za prvé: Tomu, kdo se historicky orientuje na druhou scholastiku, se nabízí příležitost k přitažlivému historickému zkoumání velmi málo známé oblasti lidského myšlení, kde je dosud stále možné objevovat věci nové, neznámé, někdy dokonce překvapivé a inspirující. Za druhé: Zdá se mi, že je druhá scholastika díky své velké technické propracovanosti (kterou tak živě připomíná analytický styl filosofické práce) schůdnějším mostem spojujícím aristotelské principy se současnými pokusy o obnovu metafyziky. Za třetí mám za to, že starší směry křesťanského aristotelismu (tomismus, scotismus, suareziánství apod.) jsou útvary již jen historické, jejichž repristinace v tradiční podobě není možná (ač se jimi nové nevyhnutelně musí inspirovat).

V souvislosti s uvedeným jsem měl pocit, že máme co říci, a to nejen v domácím prostředí (které pro takové věci ostatně nebývá příliš vnímavé, protože zde bývá – do určité míry ne zcela bezdůvodně – vše, co je domácího původu, považováno *eo ipso* za diletantské), ale i v mezinárodním měřítku. Velmi se mi proto zamlouval v našem

okruhu vzniklý záměr uspořádat v Praze mezinárodní konferenci pro problematiku analyticky orientované metafyziky.

Co následovalo, jsem pro pokročilý věk, ale také i z nedostatku zkušeností a osobní kvalifikace, mohl sledovat již spíše jen z povzdálí. Zkušenosti, které mi chyběly, ono, jak se dnes říká, „know how“ osvojili si totiž mezi tím úspěšně moji bývalí žáci. Byli, na rozdíl od nás, příslušníků starší generace, vesměs jazykově již dobře vybaveni, měli za sebou téměř všichni studijní pobyty v zahraničí a někteří se již osvědčili i při organizaci mezinárodních konferencí menšího rozsahu (Petr Dvořák měl za sebou organizaci úspěšné konference o Janu Caramuelovi, Daniel Heider o Suarezovi atd.). A tak bylo rozhodnuto, že konference o analytické metafyzice bude uspořádána. Její hospodářské a organizační zajištění vzali na sebe syn Prokop a David Svoboda, výběru a seznání hostů se ujal obratný Daniel Novotný podporovaný neúměrně pracovitým Lukášem Novákem.

Výsledek předčil všechna očekávání. Místem konání se staly velké reprezentační místnosti Strahovského kláštera poskytnuté nám k tomu účelu porozuměním a ochotou J. M. vdp. opata Pojezdného. Konference se konala roku 2010 začátkem léta za překrásného počasí, takže se Praha našim hostům (většinou z anglosaských zemí) představila ze strahovské výšiny ve své nejoslavnější podobě. Ale to byl ovšem jen vnější rámec. Důležitější bylo, že se kol. Novotnému podařilo obratnou diplomacií a vytrvalou korespondencí přilákat do Prahy téměř všechny nejvýznamnější představitele současné metafyziky, nositele jmen, která jsem dosud znal jen z titulů jejich spisů. S těmi jsme si tedy stanuli pojednou v Praze tváří v tvář. Přijeli profesori Michael J. Loux a Peter van Inwagen z univerzity Notre Dame, Jonathan Lowe a David Oderberg z Velké Británie, ze Spojených států se dále účastil Gyula Klima, Robert Pasnou a Edward Feser, z Rakouska se dostavil E. Runggaldier a další z jiných zemí. Konference se, jak řečeno, zdařila. Víím, že je z mnoha pochvalných vyjádření, jež jsme vyslechli, třeba odečíst dávku toho, co pocházelo z rutinní zdvořilosti vůči hostitelům, ale i tak bylo patrné, že renomovaní zahraniční odborníci byli zřejmě překvapeni úrovní, jaké v postkomunistické, „východoevropské“ zemi pěstování filosofické disciplíny, kterou se zabývali, v poměrně krátké době svobody dosáhlo. Díky určitému počtu osobních sblížení, jakož i skutečnosti, že naši významní hosté projevíli souhlas s tím, aby materiály z konference byly publikovány jako supplementum našeho časopisu *Studia Neo-*

-*Aristotelica* (ovšem ve spolupráci se specializovaným německým nakladatelstvím), se posílilo sebevědomí mých mladších kolegů a utvrdilo je v přesvědčení, že by náš časopis měl nadále vycházet asi již jen cizojazyčně. Již jsem se zmínil o tom, že se tím, pokud se to zdaří, podle mého mínění, mnoho nepochybně získá, ale něco i ztratí. Často s trochou nepokoje myslím na důstojnou šedl, ale i neosobní odbornický chlad, jenž číší z určitého typu mezinárodních vědeckých periodik, mezi něž by se naše *Studia* měla zařadit. Ale ovšem zde jako všude jinde platí: něco za něco.

Čtenář, jenž čte tyto řádky, si možná představuje, že přes svůj pokročilý věk dosud stojím ve středu dění a činně se jej stále účastním. Tak tomu ale není. Ve skutečnosti naopak čím dál rychleji ustupuji do pozadí a sleduji průběh událostí, jimž někdy přestávám již zcela rozumět, spíše jen jako účastný divák. Cítím, že má doba, můj trochu františkánský, na nadšení založený způsob pěstování filosofie, jak jsem si jej osvojil v dobách svého dávno minulého mládí, náleží (spolu s jinými mně důvěrně známými věcmi, s mým namáčecím perem, mechanickým psacím strojem a lístkovými katalogy v knihovnách, s mou latinou, němčinou a jen nevalnou znalostí francouzštiny a zejména dnes tak důležité angličtiny), že to vše již náleží minulosti. Připadám si, když vidím čilý ruch kolem, jako ten námořní kapitán Van Toch z Čapkovy *Války s mloky*: ten sice využívání mloků uvedl do chodu, ale jeho trochu romantické a záhy zastaralé metody, jichž při tom užíval, musely svým časem ustoupit globálnímu konceptu průmyslového kapitána H. G. Bondyho.

Trávím nyní (jak jen mi to dovoluje moje učitelská činnost, již se stále nedokáží úplně vzdát) svůj volný čas mimo centrum dění, na východ od Litoměřic, v Levíně, kde mi obstaral můj dávný spolužák z theologického studia a později kolega v učitelském úřadu na pražské theologické fakultě, profesor M. Zedníček, letní byt.

Když jsem jel autem do Levína poprvé, projížděli jsme několik kilometrů za Roudnicí vsí Chodouny a já si vzpomněl, že jsem tam byl v roce 1948 jako gymnazista na chmelové brigádě. Tehdy se chmel česal ještě ručně, do proutěných košů, s nimiž se postupovalo od „štoku“ ke „štoku“ stále hloub do nitra té zelené, hořce voňavé džungle. Česáči chodívali do chmelnic pracovat velmi časně ráno, ještě před rozedněním, v tom čase, kdy ještě není ani světlo ani tma. Vzpomínám, jak jsme tak i my jednou ráno vyšli z dosud spící vsi

k chmelnicím a nesli si vždy dva a dva koše na česání. Země vydechovala jemné výpary dosud teplé zářijové noci, chvílemi k nám šerem pronikla vůně blížících se chmelnic. Před námi na obzoru se z polabské roviny prudce zvedaly potemnělé kontury Českého středohoří. Šli jsme mlčky, trochu ještě rozespálí, každý pohroužen do svých myšlenek. A tu se pojednou přímo před námi rozzářil dosud neviditelným slunečním kotoučem ve vzdáleném Středohoří vrchol nejvyšší hory ověncený průhlednou stuhou jemných, pomalu se sunoucích par.<sup>22</sup> Nikdy před tím ani potom jsem neviděl něco tak úchvatného: hora svítila nad dosud potemnělou krajinou jako jakýsi obrovský, pohádkový maják! Úžasné divadlo trvalo jen krátce, za několik minut se vyhouplo odkudsi slunce a krajina nabyla své obvyklé, milé, strážlivé ranní tvářnosti. Pocítil jsem palčivou touhu se k té tajemné hoře přede mnou jednou vydat, nadýchat se zblízka těch par, které vydechovala, mít tu její krásu na dotek, zblízka. Ale nesplnilo se mi to, život mě vždy vedl jinam.

Až nyní, o půl století později, když jsme za slunného zářijového dne projížděli znovu Chodouny, jsem z jedoucího auta uviděl tu svou kouzelnou horu opět. Cesta nás vedla k mému radostnému úžasu přímo k ní a po necelé hodině jízdy jsme se ženou stanuli v jejím bezprostředním sousedství, v starodávném, stranou stojícím jednopatrovém domě, jenž se stal od té doby mým nejmilejším útočištěm.

Jako většina starých lidí žiji nyní hodně ve vzpomínkách. Navštěvují mě v duchu znovu ti, s nimiž jsem se kdysi setkal či je dokonce miloval. Někteří – jistě již jen nemnozí – možná ještě kdesi žijí, většinou však za mnou přicházejí mrtví. Přemýšlím často o svém mládí, vžívám se znovu do svých dávných tužeb, zmatků i svého neurčitého dychtění po životě. Co bylo tehdy vzdálené, stalo se průběhem času blízkým, přítomným, aby pak zase i ono postupně pominulo a odešlo do té bolně krásné, vše do sebe pohlcující nicoty, které říkáme minulost.

Ale upínám se i k své budoucnosti, k té, která se v minulost již nikdy nepromění, a kvůli níž jsem se – na tiché vyzvání hlasu, jenž k nám v nitru mluví beze slov – kdysi vydal na cestu.

<sup>22</sup> Jedná se o horu Sedlo (německy Göltzsch), jež je nejvyšší částí Středohoří na východ od Labe.

EDIČNÍ POZNÁMKA

Texty shromážděné v tomto souboru byly autorem pro nové vydání přehlednuty a na několika místech drobně opraveny. Jednotlivé studie byly rovněž více či méně uzpůsobeny v zájmu zachování jednotné formální úpravy svazku v rámci stávající edice.

M. Ž.

STANISLAV SOUSEDÍK  
O C O Š L O ?

Edice Moderní myšlení

Dle grafického návrhu edice od Vladimíra Nárožníka  
upravil Vladimír Verner

Vydalo nakladatelství Vyšehrad, spol. s r. o.,

roku 2012 jako svou 1021. publikaci

Vydání první. AA 12,09. Stran 208

Redakčně zpracoval Břetislav Daněk †

Odpovědný redaktor Martin Žemla

Vytiskla tiskárna Omikron Praha spol. s r. o.

Doporučená cena 248 Kč

Nakladatelství Vyšehrad, spol. s r. o.,

Praha 3, Víta Nejedlého 15

e-mail: [info@ivysehrad.cz](mailto:info@ivysehrad.cz)

[www.ivysehrad.cz](http://www.ivysehrad.cz)

ISBN 978-80-7429-245-3

STANISLAV SOUSEDÍK  
SVOBODA A LIDSKÁ PRÁVA

Významný český křesťanský filosof, známý svými pracemi z dějin české filosofie, se ve své drobné knize zabývá jedním ze základních problémů sociální filosofie současnosti – problematikou lidských práv a svobod, tedy problémem zvláště závažným pro naši společnost, žijící stále ve stínu řady desetiletí prožitých pod vládou totalitních režimů. Autor vykládá historii ideje lidských práv, přičemž její kořeny nachází především v židokřesťanské tradici. Ta v průběhu vývoje novověkého myšlení našla též svou nenáboženskou podobu, která se dnes obvykle mylně považuje za samu původní ideu. Autorův důraz na její předchozí vývojové fáze, s nimiž současnou podobu lidských práv a svobod konfrontuje, představuje důležitý příspěvek k rozvíjející se diskusi o tomto dnes tak důležitém tématu.

JOLANA POLÁKOVÁ  
SMYSL DIALOGU

O SMĚŘOVÁNÍ K PLNOSTI LIDSKÉ KOMUNIKACE  
Dialog patří k velice potřebným a frekventovaným, ale úměrně tomu i banalizovaným tématům dnešního praktického myšlení. Filosofka Jolana Poláková ve své knize pozorně a důsledně proniká k autentické hloubce a živému potenciálu dialogu. Nezastírá obtížnost dialogické komunikace – ale zároveň systematicky zpřístupňuje její možnosti. Otvírá srozumitelný vhled do utváření dialogu v jeho vzájemně propojených aspektech: praktickém jednání, teoretickém poznávání a duchovním spolubytí. Předností knihy je komplexní, ucelené a dalšímu dialogickému domýšlení otevřené zpracování, které může oslovit čtenáře zainteresované jak profesionálně, tak osobně.

JAN SOKOL  
MALÁ FILOSOFIE ČLOVĚKA  
SLOVNÍK FILOSOFICKÝCH POJMŮ

Kniha má svůj základ v přednáškách, které autor pronesl na Pedagogické a Filosofické fakultě Karlovy univerzity. Jejich osnovu představil ve skriptech určených studentům všech humanitních oborů. V rozšířené knižní podobě (prvně 1994) připojil další, dosud nepublikované texty, které pro předkládané, již páté vydání nově přepracoval. Autorovým cílem je „otevřít“ problematiku filosofického myšlení širokému okruhu zájemců. „Na rozdíl od filosofie vědy nebo filosofie jazyka se zde výklad soustřeďuje a pořádá kolem člověka jako tělesného bytí na světě, jako dějinné bytosti, jako společenské a mravní osoby.“ Text je doplněn výkladovými slovníkem, obsahujícím něco přes tisíc stručných hesel z oblasti filosofie a jiných humanitních oborů. Publikace je určena všem zájemcům o filosofii, studentům vysokých škol i učitelům základů společenských věd na středních školách.

JAN SOKOL  
ETIKA A ŽIVOT  
POKUS O PRAKTICKOU FILOSOFII

Svou novou knihou se známý český filosof Jan Sokol znovu obrací k člověku, tentokrát proto, aby – na rozdíl od své knihy předchozí, věnované „moci, penězům a právu“ – rozkryl sféru lidské intimity, spjatou s nejhlubšími otázkami o smyslu života a podobě života dobrého. Podle vlastních autorových slov chce kniha „přispět ke zřetelnějšímu rozlišování mravně významných fenoménů, aby se o nich dalo přesněji uvažovat a smysluplně hovořit; připomenout změněnou situaci, v níž se jako jednající lidé dnes pohybujeme: situaci ‚globalizovaného‘ světa, kde hrají stále významnější roli instituce; a vyjít vstříc naléhavé potřebě společných východisek či základů univerzální a ‚všelidské‘ mravnosti, jak ji tyto proměny vyvolávají“. Tuto potřebu podle Jana Sokola nemohou naplnit mravní systémy pozitivních náboženství, které jsou ze své podstaty rozdělující, ale je třeba užít „prekérnějších postupů praktické filosofie“. Východiskem celého tázání se přitom stává široké spektrum filosofické tradice a soustavně zpracované historické zkušenosti a vedle toho výsledky zejména biologických a antropologických věd.