

Jan Svoboda
Aleš Prázný (eds.)

ČESKÁ OTÁZKA

A DNEŠNÍ
DOBA



F

„Česká otázka“ a dnešní doba

Jan Svoboda
Aleš Prázný (eds.)

ČESKÁ OTÁZKA

A DNEŠNÍ
DOBA

Filosofia
Praha 2017

Vydání knihy finančně podpořily:

Ministerstvo kultury České republiky
Sekyra Group, a. s.
Pardubický kraj

Interní grantová agentura Univerzity Pardubice, projekt č. SGS 2017018 –
Podpora vědeckých a organizačních činností oboru filosofie

Masarykův ústav a Archiv Akademie věd České republiky, v. v. i.
(v rámci dlouhodobého koncepčního rozvoje výzkumné organizace
RVO: 67985921)

Recenzovali:
prof. PhDr. Vilém Prečan, CSc.
PhDr. Karel Hrubý

Editors © Jan Svoboda, Aleš Prázný, 2017
Copyright © Jan Svoboda, Aleš Prázný a kol., 2017
Photos © Univerzita Pardubice
Cover and Typography © Markéta Jelenová, 2017
© Filosofia, 2017,
nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR, v. v. i.

ISBN 978-80-7007-505-0 (tištěná kniha)
ISBN 978-80-7007-528-9 (Epub)
ISBN 978-80-7007-529-6 (Mobi)
ISBN 978-80-7007-527-2 (Epub)

Obsah

Návraty české otázky / Luděk Sekyra	13
Úvod / Jan Svoboda a Aleš Prázný	17

I. Masaryk a dnešek

Masarykova filosofie českých dějin v pohledu Popperovy kritiky historicismu / Otakar A. Funda	33
Masarykova „Česká otázka“ a přírodní vědy / Jan Svoboda †	65
T. G. Masaryk a náš dnešek / Jakub S. Trojan	73
Je dnes na „českou otázku“ uspokojivá „česká“ odpověď? / Miloš Dokulil	83
O novodobé české státotvornosti / Robert Kvaček	109
Od „České otázky“ k „Nové Evropě“ a Washingtonské deklaraci / Václav Pavlíček	117
Antipolitický národ v Čechách a na Moravě / Václav Bělohradský	127
Česká otázka a problém malého národa / Jan Zouhar	137
„Česká otázka“, „České myšlenky“, „Listy politického kacíře“ / Miloš Havelka	155
Masarykovo filosofické vlastenectví / Zdeněk Novotný	171
Kritika Masaryka v slovenskej tradicionalistickej filozofii (prvej polovice 20. storočia) / Eugen Andreanský	177

II. Individualita a řád

Filosofická a dějinná platnost Masarykovy české otázky ve světle dějin české státní ideje / Miloslav Bednář	197
Masaryk a morální význam sekularismu / Vlastimil Hála	213
Masarykův realismus a formování české politické kultury / Emanuel Pecka, Lubomír Pána	229
Masarykova idea osvícenského humanismu (Herder, Rousseau, Kant) a jeho kritika romantické historiografie / Vlastimil Zátka	241
Světová politika malého národa: česká otázka jako úkol vzdělanosti / Aleš Prázný	263
Ideová východiska Masarykovy „České otázky“ a jejich aktualizace / Jan Svoboda	289
K povaze Masarykových idejí / Michal Kotrba	315
Patočkova kritika Masarykovy filozofie českých dejín / Róbert Stojka	337
Sociální otázka a duch osvícenství v „České otázce“ T. G. Masaryka / Michal Trčka	355
Masaryk a Hus – Masarykova interpretace Husovy eklesiologie v kontextu humanitních ideálů / Jiří Vogel	369
Solidarita jako etický příkaz, Praktické úvahy nad Masarykovou „Českou otázkou“ / Kateřina Šimáčková	381

III. Filosoficko-historická část

Otrasy humanity, alebo otrasy humanitou? / Erika Lalíková	391
„Česká otázka“ a politická idea federace / Milan Znoj	409
Český národ v Masarykově „České otázce“ / Martin Profant	427

Češi a jejich „evropská otázka“: kontexty, tendence, kontroverze / Petr Hlaváček	445
K Masarykovu pojetí smyslu české historie / Jiří Pechar	473
Česká otázka v polemice Václava Havla a Milana Kundery / Lenka Suchomelová-Žehrová	489
Masarykova česká otázka na počátku 21. století / Jiří Olšovský	503
Politické kořeny Masarykovy filosofie české historie / Marie L. Neudorflová	515
Karafiátova odpověď na „Českou otázku“ / Kateřina Šolcová	537
Krize moderního člověka v díle T. G. Masaryka / Jiří Pintner	553
Masarykova interpretace mesianismu: polská otázka jako alternativní smysl národní existence / Jan Květina	565
Komenský, Masaryk a jejich ideály humanitní / Jana Stejskalová	591
Summary	607
Jmenný rejstřík	615
O autorech	623
Obrazová příloha	631

Památce Jana Svobody

NÁVRATY ČESKÉ OTÁZKY

Česká otázka je v odstínech historických, filosofických i politických natolik mnohvrstevná, nakolik byla jedinečná Masarykova schopnost nastolovat velká témata. Ta vybízela malý národ k hledání podstaty své identity a dávala smysl jeho boji za autonomní existenci.

Masarykovo pojetí našich dějin v *České otázce* je inspirováno Palackým. I Patočka si povšiml jeho pokusu o syntézu mezi Bolzanovou koncepcí zemského vlastenectví založenou primárně na morální hodnotě národa a Jungmannovou koncepcí národního a jazykového vlastenectví, které vyrůstá z Herdera a zdůrazňuje individuální charakter každého národa, jeho přirozenost jazykovou i kulturní. Byl to Herder, kdo zásadně ovlivnil naše intelektuály svou tezí, že dějinným posláním Slovanů je humanita. Přestože mám pocit, že latentní konflikt těchto dvou koncepcí přetrval celé 19. století, Jungmannova koncepce založená na jazykové identitě v době nástupu evropských nacionalismů postupně převážila.

Vrcholem českých dějin je pro Palackého husitství. V jádru českých dějin nalézá „božnost“, která je mu humanitou, základem a cílem veškerého lidského snažení. „Božnost“ pokládá za podstatu našich národních dějin i Masaryk. Humanitní ideál pojímá jako konkrétní princip, „účinnou humanitu“, není to „sentimentalita“, ale

práce a opět práce. Masarykovo a Palackého pojetí české otázky jako otázky náboženské, jako kontinuity humanistických kořenů českého bratrství bylo ideovým impulsem pro emancipační snahy národního živlu. Česká otázka tak sehrála veskrze pozitivní roli při probouzení občanské společnosti.

Masaryk v *České otázce* kromě jiného kritizuje politické strany (staročechy i mladočechy) za pasivitu, rozháranost, nedostatek vzdělanosti a kompetentnosti. Následně zakládá realisty, burcuje, povzbuzuje, píše a glosuje. Jeho výtky na adresu politické reprezentace byly adekvátní tehdy a jsou aktuální i ve vztahu k našemu současnému politickému spektru. Nicméně optikou dnešních povrchních politických pŭtek je hloubka věcné argumentace v diskusi politiků typu Masaryka, Bráfa či Kaizla udivující.

Demokracie bez humanity, bez morální opory v kultivované občanské společnosti se mění v boj všech proti všem, v „tyrání nejdravějších“. Masarykova oddanost humanitnímu ideálu, náboženské ne národnostní povaze českých dějin, jakož i odmítání nahodilosti a důraz na prozřetelnost v dějinách jsou pověstné. Politicky nicméně prosazoval realismus, který na rozdíl od tradičních stran kriticky reflektoval minulost a díval se do budoucnosti, přičemž zakládal politiku na programu praktických reforem, na vzdělání a osvětě. Masaryk si uvědomoval „kulturně osvícenský“ nepolitický ráz naší ideje humanitní i celého obrozeneckého procesu a snažil se mu dát směr. V doslovu k *České otázce* označil politiku za „velmi důležitou ale nikoliv pro národ za hlavní a přední“. Za podstatnější považoval mravní a osvětový pokrok, kulturní program, tudíž péči o občanskou společnost. V ní se rodí občanská veřejnost, která je nejen zdrojem autentických hodnot a postojů, ale i zónou nesouhlasu, bez níž si emancipovaný a demokratický veřejný prostor nelze představit.

Masarykovým cílem bylo probudit široké vrstvy z letargie, zbavit je strachu ze své malosti, která „jako hladový červ sedí v samém nitru české duše“. Pomoci národu pochopit své poslání, aby se stal „osobností mravní“, neboť, slovy jeho žáka Huberta Gordona Schauera: „Bez ideálu, bez vědomí mravního povolání není národa.“

Masarykův realistický ideál nespočíval na iluzi, na sebeklamu, ale byl to realismus, který o mnoho let později přesně vystihl Václav

Havel ve své reakci na Kunderovo tvrzení, že nás pražské jaro postavilo do „středu světových dějin“. Havel zdůraznil potřebu „skutečného kriticismu“, jenž nás zbaví vlastních iluzí a umožní nám strážlivě vnímat skutečnost i naši roli v ní. I ve virtuální době mediálních zkratk a vln populismu se mnoho politických předáků opájí iluzí své momentální důležitosti, která však jen zakrývá neschopnost obětovat krátkodobé cíle dlouhodobým, zakrývá zjevnou pomíjivost jejich politického poselství. Proto je výzva Masarykova realismu stejně naléhavá jako v době jeho zrodu.

Česká otázka rovněž zahájila dlouhý spor o smysl českých dějin, vyvolala reakci akademických historiků Gollovy školy, jejíž čelný představitel Josef Pekař odmítl romantickou kontinuitu českých dějin, když poukázal na nesporný symptom diskontinuity, na rozdíl mezi humanitou české reformace a osvícenskou humanitou Herderovou. Pekař na rozdíl od Masarykova smyslu náboženského a ideje humanitní představil ideu národní, historický nacionalismus. Uznal sice, že husitství je nejvýznamnějším příspěvkem k „budování evropské osvěty“, na rozdíl od Palackého však připomněl, že jde o podíl v „myšlenkové a mravní snaze, již k nám vnesla cizina“, neboť „autonomie českého vývoje je omezena“ evropským duchovním vývojem, který je „nejdůležitějším faktorem našich dějin a hlavním tvůrcem našeho osudu“. Rovněž Patočka si později povšiml, že „Západ má sklon vidět u nás jen odvozeniny a napodobeniny“ a „táhne k tomu hledět na nás jako na živel podle okolností přátelský nebo obtížný“, který „postrádá hlubokou původnost a je spíše receptivní povahy“. Z toho plyne, že pokud usilujeme o tvořivou kontribuci k vývoji Západu, musíme být „západnější než Západ sám“ a rozvíjet pluralitu „západních forem“ v podobě „plodného eklekticismu“. Dodal bych takového eklekticismu, který není pouhou imitací, ale má jistý půvab originality a obohacuje tak nás i Západ.

I Masaryk si byl vědom tohoto kontextu, uvědomoval si potřebu „homo europaeus“, člověka evropského, neboť „česká otázka“ je pro něj „buď otázkou světovou, nebo jí vůbec není“. Otevřenost kulturním podnětům Západu a evropanství pro něj reprezentovaly morální univerzalizmus, nejvyšší horizont humanity. Byl přesvědčen, že nastala doba, kdy se národy vzájemně „dotýkají“ a sblížíjí. Xenofobo-

vé, „samožilové každého rodu“ podle něj „náležejí ... do říše bajek“. Svou vstřícností k porevolučním ruským emigrantům ukázal postoj, který je tolik potřebný ve věku migrace a multikulturalismu.

Karl Popper i Jan Patočka shodně dospěli k názoru, že dějiny žádný společný smysl nemají. Hledání smyslu dějin je do jisté míry českým specifíkem, nicméně otázka po individuálním životním smyslu je zásadní. Popper se jej snaží identifikovat v prostředí „otevřené společnosti“, která je vstřícná ke všem, kdo chtějí přispět, podobně Patočka v druhé studii o Masarykovi dospěl k názoru, že smysl života je v otevřenosti, v tom, „nereklamovat smysl pro sebe“, ale žít tak, „aby vznikl smysluplný svět“. Nežít po zvířecku okamžikem, ale otevřít se celku světa – i tak lze interpretovat Masarykovo sub specie aeternitatis. Hledisko věčnosti není pasivním osudem, ale etickým principem, přesahem, který nás otvírá pospolitosti, lidem i Bohu.

Právě v principu otevřenosti, v reciprocitě, ve vzájemném respektu k humanitě a k důstojnosti ostatních, jakož i v autentické snaze skloubit řád politický s řádem mravním tkví trvalý přínos Masarykových myšlenek a jeho *České otázky*.

Hodnota tohoto sborníku není v tom, že by dával jasné odpovědi, ale v tom, že obsahuje podněty, které nás nutí se zamyslet nad povahou dějin, úlohou osobnosti v dějinách i nad naším vlastním životním úkolem. I proto si vážím toho, že jsem mohl podpořit jeho vznik.

Luděk Sekyra

ÚVOD

Jan Svoboda a Aleš Prázný

Zabývat se Masarykovou *Českou otázkou* neznamená pouze ohlížet se do minulosti. Otázka po smyslu české existence, již Masaryk kriticky oslovoval českou společnost v devadesátých letech 19. století, se v naší proměněné současnosti zdá být zneklidňující i problematická: Nakolik je tato otázka stále ještě naší otázkou?

Při pokusu o odpověď se však dostavuje rozpačitost a znejistění. Nestala se česká otázka marginálním tématem českého kulturního a politického života? V době svého zrodu byla česká otázka součástí všeobecně přijímané filosofie dějin, tedy víry, že dějiny spějí ke svému cíli – že mají svůj *smysl*. Tento cíl či smysl dějin se stal pro současnost podezřelým a pochybným. Jak dnes rozumět dějinám působivým prizmatem současnosti?

Dvacáté století ukázalo, že češství má sklon zabřednout do národnostních předpokladů a falešných představ o vlastním státě a šťastném životě. Slyšíme-li dnes řeči o národě a češství, je třeba mít se na pozoru: Nestala se právě dnes jistá nekritičnost v tomto ohledu překážkou, kterou musíme neustále překonávat na cestě k humanitě? Masarykova *Česká otázka* se nám tak ukazuje jako pokus o překonání tohoto deficitu. Již tehdy se češství vymezovalo proti Rakousku či Německu a zrovna tak se dnes vymezuje vůči Evropské unii. Nehledě

na to, nakolik jsou tato vymezení oprávněná či nikoli, je zřejmé, že integrovala do „našeho“ pojetí národa potřebu hledat vnějšího nepřitele jako příčinu vlastní malosti či nespravedlnosti. Tím se stáváme malými nejen vůči světu a Evropě, ale především vůči sobě samým. Masarykova česká otázka směřuje proti této vylučovací tendenci. Je otázkou po člověku, po tom, kým člověk opravdu jest. Masarykova humanitní idea není dogmatismem, ale je předpokladem duchovní a mravní orientace každého jednotlivce. Pouze z tohoto nadčasového hlediska lze překročit pouhý historizující či šovinizující přístup k české otázce.

Jakkoli byla pro Masaryka česká otázka konkrétní filosofií dějin, jejíž optimismus se zakládal na dosud radikálně *nez*problematizovaném vývoji Evropy, Masaryk už tušil, že onu kontinuitu světového vývoje provází krize moderního člověka. Česká otázka k nám promlouvá na horizontu katastrofických událostí 20. století. Tyto otrěsné události její význam nezmenšují, naopak jej zdůrazňují, a tím otvírají její aktuálnost. Nově se česká otázka klade po zkušenosti nacismu, holokaustu, stalinismu a normalizace, které všechny znamenaly posílení tendencí k vylučování a likvidaci značné části obyvatelstva. Lidské společenství se tak odhaluje v takové křehkosti, již mohl Masaryk jen sotva tušit. Teprve tyto zvrácené události nám umožňují si plně uvědomit, že politickému společenství je nutné poskytnout transcendentní ideu, v níž člověk usiluje o stupňování svého bytí – o humanitu. Vzdělanost pak znamená, že člověk je ochoten korigovat svůj k aporiím tíhnoucí život ideou lidskosti. Jde o to, aby člověk nejen pochopil, co humanita je, co ji nese a jaké tendence ji povzbuzují či jí odporují, ale aby jí stvrzoval svým životním postojem, svými činy – soukromými i politickými.

Masaryk sice později ještě stihl zapracovat do dějinné koncepce své osobité pojetí první světové války jako gigantomachii dvou světónázorů, ale pozdější nástup nacistické a stalinistické perzekuce již – kromě oněch několika významných let od skončení druhé světové války – rozvoj humanity zásadně zproblematizoval.

Zatímco ještě v devadesátých letech 20. století lze pozorovat mimořádný vzmach úvah o obnově demokracie a místě Československa ve světě, současnost jako by rezignovala na politický univerza-

lismus a ponořila se pouze do partikulárních otázek dne. Navzdory euforickému zaujetí pro obnovu demokracie počátkem devadesátých let 20. století nastoupilo období znevažování významu státu a jeho institucí, jehož důsledky pozorujeme dodnes. Nebezpečná se stává „institucionalizace“ politické nevzdělanosti, která je pro novodobý politický vývoj České republiky charakteristická (i když v evropském kontextu není neobvyklá). Jakkoli se diskuse na toto téma otevírají především na akademické půdě, nelze se s jejich stavem spokojit, neboť je už jen málokdo dokáže proměnit v to, co dokázal Masaryk: v angažovanost intelektuála.

V této souvislosti možná nepřekvapí, že Masarykova *Česká otázka* byla také dílem mimořádně praktickým – ukazovala totiž, jak politicky jednat, kým se jako politické společenství stávat a kam dějinně a filosoficky směřovat. Byla promyšleným rámcem politického programu, jenž byl výrazem starosti o ukotvení svobody a demokracie nejen v řádu společnosti a světa, ale především v řádu duše. Dělo se tak v době koncepčních politických střetů, v nichž se pozvolna prosazovaly demokratické principy často opřené o filosofickou argumentaci. Zároveň se tato otázka řešila v době všeobecného respektu k výchově a vzdělání, v nichž byla spatřována nadějná budoucnost jakéhokoli svobodného politického společenství. Masaryk byl geniální v tom, že mistrovsky využil ducha doby a zájmu o národní problematiku, jíž vtiskl univerzálně humanitní charakter. Doba vzniku *České otázky* však byla rovněž zatížena množstvím problémů, které připomínají, že tuto dobu si nelze idealizovat. Masaryk mnohé prosazoval navzdory ideovým odlišnostem svých současníků, v mnohém pod tíhou tehdejších politických poměrů a svých vizí neuspěl a často se dostával do politických konfliktů i osobních střetů: k velkým zápasům patří velké troskotání. Právě v tom jsme Masarykovi odcizení.

V *České otázce* Masaryk filosoficky vyjádřil svůj politický program. Ukázal, že demokratická politika je nutně politikou humanitní, tj. politikou uvědoměle odpovědných jedinců k celku společnosti a tento étos se musí opírat o vědu a kritičnost. Proto je *Česká otázka* podle Masaryka konkretizací humanitního, tedy všelidského ideálu v českém dějinně-politickém kontextu. Masarykem prosazovaný humanitní univerzalizmus je v tomto úsilí konkrétní a stálou konfrontací sou-

časného stavu věcí s idejemi, jimiž poměřujeme sebe sama. Uskutečňování tohoto odkazu pak neznamená jen respekt k naší historicky nejvýraznější myšlenkové tradici, k onomu ideovému dědictví, jež je jako obecně platný dějinný odkaz nutné soustavně naplňovat a rozvíjet. Tento racionální a kritický postoj má ve svém důsledku naléhavý existenční dopad právě i v rovině teoreticko-poznávací: *klade se otázka po povaze i smyslu české filosofie vůbec.*

Ačkolí se především v historickém kontextu humanita jeví jako ideál opírající se o náboženský světový názor, stává se pro Masaryka smyslem českých dějin, resp. národním programem, který musí určovat nejen taktiku na poli domácí a zahraniční politiky, ale rovněž je záležitostí „vnitřní politiky duše“, tedy vzdělanosti. Dnes se náboženská otázka vytěšňuje z veřejné diskuse nebo se zlehčuje jako něco, co současný člověk nepovažuje za „moderní“ a důležité pro život. Velmi často se redukuje na ekonomické zájmy či na otázku bezpečnosti, aniž by se projevila její souvislost s duchovním životem. Masaryk si byl vědom toho, že náboženství je tím, co otevírá a formuje ty nejzásadnější otázky lidské existence. Právě náboženství a věda tvoří pomyslné souřadnice Masarykova přístupu k problému moderního člověka a společnosti. Na takto rozvrženém poli pak Masaryk pečlivě zkoumá otázku smyslu české národní totožnosti a vytváří ideu českého národa, jenž má být nositelem i záštitou humanity – a tu nelze pěstovat stranou náboženství a vědy, avšak takového náboženství a takové vědy, které jsou prosty klerikálního či scientistního dogmatismu.

V době, kdy se v Evropě opět silně hlásí ke slovu národnostní témata, si na pozadí trvalých civilizačních výzev klademe otázku, jaký smysl má pro současnost hlubší reflexe nejen národního, ale i evropského společenství, na jehož utváření a směřování se již dlouhodobě historicky podílíme. Dnes jsme svědky toho, že mnohá dobře míněná a promyšlená řešení selhávají, sama reflexe již nestačí, krize lidského společenství se ukazuje často jako neřešitelná, a přesto se nelze spokojit s programovou skepsí, která nás vrhá k převažujícímu materialistickému zájmu o ekonomické a sociální problémy. V této situaci je vhodné se rozpomenout, že Evropa je jakožto idea především naším „duchovním“ dědictvím a úkolem. Kapitulace před tímto úkolem nezřídka přerůstá v deziluzi, že jsme rychle nedosáhli šťastnější formy

existence. A zde je zásadní Masarykův postřeh, že národní blahobyť nelze zjednat bez statečného a argumentačně promyšleného politického a osobnostního duchovního zápasu, nelze jej zjednat podceňováním výchovy a vzdělání. Českou otázkou je nutné řešit pomocí školy, která se Masarykovi stává prvotní politickou instancí.

V podmínkách dnešního zesilujícího tlaku unifikující masifikace a globalizace na jedné straně a vzrůstající izolovanosti a dezintegrovánosti mezilidských vztahů na straně druhé, je otázka národní identity a potřeba ji činit srozumitelnou i v širších sociálních kontextech pro leckoho anachronická, anebo se naopak stává příhodnou náplní mnoha zvrhých forem politiky. Je však nasnadě připomenout, že před podobnou integrační výzvou nestojíme v našich dějinách poprvé. Přijali ji již staří Čechové a Moravané, kteří se rozhodnutím svých knížat začleňovali do křesťanského světa. Původní christianizace u nás neprobíhala jen násilnou likvidací protivníků, ale silou přesvědčování a s nezbytnou úctou ke kulturním hodnotám, včetně jazyka. Husitské hnutí je navzdory svým kontroverzím příkladem revolučního hnutí, jež svým reformním odkazem ideově propojilo některé významné dějinné mezníky jako Oxfordskou universitu spojenou se jménem Johna Wyclifa, který za podpory Anny České ovlivnil české reformní snahy, až k osobnosti Jana Husa, jehož odsouzení církevní hierarchií přispělo k výbuchu revoluce. Ta nezůstala omezena na Čechy a Moravu, ale zasáhla také do okolních zemí, např. do Uher, Rakous, Bavorska i Saska či k Baltu. Šlo tedy o hnutí, které mělo evropský rozměr a jež více než o jedno století předešlo reformaci Lutherovu. Toto reformní úsilí vrcholí v politických snahách českého krále Jiřího z Poděbrad – *krále dvojího lidu* – o vytvoření mírové organizace evropských panovníků. Již tehdy se mezinárodní soud a sněm měl stát účinným orgánem k urovnávání vzniklých sporů mezi jednotlivými panovníky.

Druhá výzva přišla na samém prahu novověku, kdy stavovská reprezentace dala souhlas k tomu, aby se česká koruna zapojila do středoevropské habsburské monarchie, čímž se spor o povahu českého státu přenáší do širšího evropského rámce. Odpovědí na rekatolizační záměry habsburské centralizační politiky, které měly oslabit vliv české stavovské obce, bylo sepsání takzvané *České konfese* (1575). Díky ní

a následnému Rudolfovu majestátu dosáhly nekatolické stavy, dnes bychom řekli, náboženského pluralismu. Protikatolické úsilí vrcholí, byť opět nakrátko, ústavní listinou zvanou *Česká konfederace*, která umožňovala ustavit nové, federativní uspořádání českého státu. I když ne na domácí půdě, ožívá idea začlenění českých zemí do Evropy znovu v irénických Komenského podnětech vyzývajících evropské vladaře k obecné poradě o nápravě věcí lidských.

Na Komenského navazují o několik století později svým evropanstvím především Palacký a Masaryk svou myšlenkou „nové Evropy“.

Všechny tyto snahy měly jednoho společného jmenovatele: osobitý pokus o vytvoření mírových podmínek pro svobodnou a rovnoprávnou existenci českého národa a státu v evropském kontextu, který byl po staletí zmítán válečnými i politicko-ideovými konflikty.

Vytvářet podmínky však neznamená do té či oné organizace vstoupit a pasivně přihlížet. Zařazení se po bok vyspělých národů není naivní bezstarostné přežívání onoho *příslověčného volečka, který se hrne do štávnatého jetele*. Znamená aktivní účast při spoluvytváření evropského společenství národů, tedy soustavný podíl na řešení principiálních problémů na mezinárodní úrovni, jehož výsledkem má být všeobecná existenciální jistota a bezpečnost.

Jakkoli se může zdát, že anonymizující a nivelizující globalizace přináší mnohým výhody, nelze přehlížet kulturní odlišnosti jednotlivých evropských zemí. Bylo by proto nejen protismyslné, ale i proti naší přirozenosti ignorovat své národní tradice. Jde však o to, naučit se rozpoznávat a v mezinárodním rámci uplatňovat ty české přínosy evropskému myšlení, které současná podoba Evropy přestala vnímat, přínosy, jež by nám jakožto Evropanům pomáhaly vytvořit společnou kulturní identitu – *identitu evropskou*. Evropská identita však nejde proti české, nýbrž obě jsou komplementárně spjaty konkrétním individuálně-politickým úsilím o uskutečňování téže ideje humanity. Není proto nemístné se dnes ptát, zda v posledních více než dvaceti letech nemáme sklon spíše přebírat, často nekriticky, módní myšlenkové vlny a neuplatňovat – nebo chcete-li, moderně, „neprodávat“ – naše typické příspěvky modernímu myšlení právě v těchto širších světových kontextech.

Jednou z cest, jak ovlivňovat vztah všech obyvatel a národností nejen u nás, ale i v celku evropského společenství, je soustavné demokratické uplatňování obecných občanských práv a svobod, přičemž se často přehlíží, že demokracie má také ekonomický a sociální rozměr, že zahrnuje také kulturu a morálku. To v praxi mimo jiné znamená nedopustit, aby byla univerzální platnost těchto vydobytých práv a svobod, jež zaručuje všeobecná deklarace lidských práv, zneužita k zamlžování či jakýmkoli jednostranným účelům, ať politickým, ekonomickým nebo náboženským.

Nastává doba, kdy se prosazování lidských práv dostává na okraj politických zájmů. Zdá se, že vývoj světa k demokracii se zastavil, či dokonce obrátil. Pokud jde o dodržování lidských práv, staví se k nim různé civilizační okruhy různě, dokonce se některá konzervativní stanoviska, doposud nahlížená jako problematická, už v naší současnosti takto nejeví. Přestože lidská práva zůstávají komplexním požadavkem, lze očekávat, že bude i v této oblasti docházet ke střetům, že se budou upřednostňovat sociální práva oproti volnému šíření ne vždy objektivních informací.

Ideál lidství je cesta, nikoli ukončená danost. Je to soustavný a trvalý úkol. Označuje přece jeden z nejvyšších mravních ideálů, který se zakládá na tom, co člověku ve vztahu k druhému, a to i přes jeho jinakost, plnohodnotně odpovídá. Požadavek harmonického rozvoje duchovní a rozumové stránky člověka, zabezpečení lidské důstojnosti, svobody, práv, podmínek pro uplatnění osobní odpovědnosti, rozvoje vzdělanosti a kultury jsou podstatné souvztažné rysy vytvářející tento nadčasový ideál.

Cílem předkládané publikace je znovuoživení těchto základních (či, řečeno s Masarykem, „člověčenských“) otázek. Protože jsme byli z řad odborné veřejnosti konfrontováni i s názorem, že k tématu *Česká otázka* už bylo „všechno řečeno“, pojali jsme naše výchozí principiální „tázání“ v duchu Masarykova přístupu *interdisciplinárně*. Masaryk byl jedním z originálních průkopníků filosofického myšlení, které spojuje abstraktní svět nejen se světem politiky, ale také se světem konkrétní vědy. Dosvědčuje to například jeho kniha *Základové konkrétné logiky* s příznačným podtitulem *Třídění a soustava věd* (1885), v níž po-

dal vhléd do jednotlivých přírodovědných a humanitních disciplín a vymezil jejich vztahy.

O tento komplementární přístup ke skutečnosti, racionálně zcelujícím nežádoucí předěl mezi speciálními vědními disciplínami, usiluje soudobá vědecká literatura, pro niž je propojování věd a jejich smyslu předním požadavkem.

Z mezioborových kritických diskusí – vyvolaných stejnojmennou jubilejní konferencí konanou 3. a 4. prosince 2015 na zámku v Pardubicích – vyplynulo, že otázky humanitní a možné cesty k jejich nutnému otevírání dnes jsou nejen tématem aktuálním, ale i vysoce ožehavým. A v tomto interdisciplinárním smyslu jsme také přistoupili ke koncepci naší knihy.

K jednotlivým příspěvkům

Knihy je rozdělena do tří základních oddílů, které tematicky sjednocují jednotlivé příspěvky. První oddíl Masaryk a dnešek zahajuje text Otakara A. Fundy „Masarykova filosofie českých dějin v pohledu Popperovy kritiky historicismu“. Funda promýšlí Masarykovu filosofii smyslu českých dějin z pozice Popperovy pozdější kritiky všeho historicismu a mesianismu. Ať již jde o židovský mesianismus vyvolaného božího lidu, anebo o završení dějin v křesťanské eschatologii či v sekularizované fikci happy endu dějin, kterou zastávaly především totalitními režimy. I když Funda sám připouští, že o určitém zacíleném směřování nedlouhých období dějin mluvit lze, dějiny i lidský život chápe jako pohyb, proces, dění: jsou *komplexitou komplementarity komponent v korelacích, kontinuitě a kontextu*. Jan Svoboda ve stati nazvané „Masarykova česká otázka a přírodní vědy“ reflektuje třídění jednotlivých vědních oblastí u Masaryka a zdůrazňuje jeho porozumění významu přírodních věd pro společnost. Svoboda upozorňuje, že propojování vědních disciplín je v ohnisku zájmu současné světové vědecké literatury a smysl pro jejich komplementaritu by dnes měl být nezbytnou součástí každého odpovědného politického rozhodování. Jakub S. Trojan se ve svém příspěvku nazvaném „T. G. Masaryk a náš dnešek“ zabývá problémem pozitivní

integrity jednotlivce ve společnosti. Podle Trojana je jednota života u Masaryka odpovědí na stoupající specializaci vzdělání, jež připravuje jednotlivce, aby mohli zastávat rozmanité lidské činnosti. Proti tékavosti a rozptýlenosti myslí i životní orientace současného člověka Trojan spolu s Masarykem staví život *sub specie aeternitatis*, jehož uskutečňování dnes stejně jako dříve nutně předpokládá vnitřně bohatý niterný život jednotlivce, jeho duchovní a mravní orientaci. Bez mravní integrity každého z nás nelze odpovědně přistupovat k vyplňování široké škály úkolů nejosobnější i veřejné povahy, jež před nás staví společně sdílený svět života. Miloš Dokulil se v textu „Je dnes na ‚českou otázku‘ uspokojivá ‚česká‘ odpověď?“ zamýšlí nad odkazem *České otázky* v době, kdy národní otázky přestaly hrát většinu svých rolí. Zůstává tedy česká otázka i nadále aktuální, i když se o ni adekvátně nezajímáme a nezasazujeme se jakožto odpovědní občané České republiky aktivně o humanitu a sociálně přijatelnější prostředí? A to jak doma, tak v evropském soustátí a také i v nemálo senzitivním, problematickém a „globalizačně“ zarámovaném celosvětovém kontextu. Robert Kvaček pojednává „O novodobé české státotvornosti“ jako o živém historickém tématu ve vztahu k Evropě. Ukazuje nezbytnost pevnějšího vědomí národní a státní identity v ujednocované Evropě. Václav Pavlíček v textu „Od *České otázky* k *Nové Evropě* a Washingtonské deklaraci“ poukazuje na fakt, že Masarykova *Česká otázka* byla výsledkem jeho práce jako vědce – shrnuje jeho historické, sociologické a státoprávní koncepce, tak jako politika se zkušenostmi z působení ve vídeňské poslanecké sněmovně. Václav Bělohradský v příspěvku „Antipolitický národ v Čechách a na Moravě“ ukazuje, že Masarykovo antipolitické pojetí humanity jako „esence národa“, kterou musíme přijmout jako smysl národního života a být jejími hlasateli a strážci, je mystifikační dotváření minulosti a jedním z klíčů k politickým katastrofám moderní české státnosti. Poukazuje na důsledky hegemonie antipolitického nacionálního esencialismu. Jan Zouhar se obrací k „České otázce a problému malého národa“. Jakkoli je dnes Zouharovi zřejmé, že *Česká otázka* nemůže být návodem či programem našeho národního a společenského života, klade si v historickém kontextu otázku, jak relevantní je pro malé národy v dnešním globalizujícím se světě. S ohledem na Palackého konstatuje,

že se Masaryk v *České otázce* pokusil vytvořit nový emancipační program českého národa spojením české přítomnosti s českou minulostí, především s českou reformací a národním obrozením. Miloš Havelka ve svém pojednání „*Česká otázka, České myšlenky, Listy politického kacíře* – tři perspektivy české politické sebereflexe na přelomu 19. a 20. století a podoby jejího historického založení“ poukazuje na to, že na konci 19. století vrcholí dlouhý proces vzestupu českého etnika a jeho proměny v moderní, i když stratifikačně neúplný český národ. S tím jsou spojeny pokusy o vytvoření nových filosofických základů české politiky, které by šly vstříc potřebě její modernizace. Dokládají to tři pokusy o hodnotící sebereflexi jejího předchozího vývoje: *Česká otázka* T. G. Masaryka, *České myšlenky* Josefa Kaizla a *Listy politického kacíře* Albína Bráfa. Zdeněk Novotný zkoumá „Masarykovo filosofické vlastenectví“, jež je neslučitelné s pouhým vlastenčením. Ať už jsou časté postoje dnešních českých politiků v jakémkoli příkrém rozporu s Masarykovým pojetím vlastenectví, láska k vlasti by dle Novotného měla především znamenat úctu k člověku a k lidstvu obecně. Eugen Andreanský si ve svém příspěvku „*Kritika Masaryka v slovenskej tradicionalistickej filozofii (prvej polovice 20. storočia)*“ všímá polemiky, kterou s Masarykovým filosofickým učením vedli tradicionalisticky a konzervativně orientovaní slovenští filosofové v první polovině 20. století. Zejména jde o reflexi Masarykovy filosofie v pracích katolických autorů F. Jehličky, Š. Polakoviče a F. Skyčáka.

Druhý oddíl – Individualita a řád – začíná příspěvkem Miloslava Bednáře „*Filosofická a dějinná platnosť Masarykovy české otázky ve světle dějin české státní ideje*“. Bednář tu připomíná, že Masarykova koncepce je podepřena zásadní myšlenkovou kontinuitou, jež začíná duchovně založenou idejí českého státu z konce 10. století a vede přes aktivity Karla IV., husitskou státní reformaci, Komenského myšlení a jeho recepci německým osvícenstvím až k hlavnímu proudu českého národního obrození, k Masarykovi a Patočkovým filosoficko-politickým úvahám. Vlastimil Hála upozorňuje na téma „*Masaryk a morální význam sekularismu*“, přičemž nejprve v hlavních rysech charakterizuje dva klíčové ideově politické, resp. světonázorové směry, které jsou předmětem Masarykovy kritiky v *České otázce* a obsahově příbuzných textech: konzervativní, s politickou

mocí spjatý katolicismus na jedné straně a široce pojatý liberalismus na straně druhé. Následně konfrontuje Masarykova ideová východiska s různými reálnými, symbolickými a ideovými aspekty současné situace. Emanuel Pecka a Lubomír Pána se ve společném příspěvku zabývají „Masarykovým realismem a formováním české politické kultury“. Zdůrazňují, že Masaryk *Českou otázku* nechápal ve smyslu politickém, ale jako sociologický rozbor a v těchto intencích pak formuloval zásady politického realismu. V *České otázce* Masaryk zdůrazňoval vzdělání, emocionalitu a demokratické hodnoty jako základy politické kultury. Vlastimil Zátka nazval svůj příspěvek „Masarykova idea osvícenského humanismu (Herder, Rousseau, Kant) a jeho kritika romantické historiografie“. Pojednává v něm o vztahu masarykovského pojetí osvícenského humanismu a jeho kritice romantické historiografie českých dějin 19. století. Humanismus a „idea humanitní“ sloužily v Masarykově koncepci jako heuristické vodítko při hledání vyššího metafyzického „smyslu“ českých dějin. Zdůrazňuje, že cílem jeho pojetí „české otázky“ bylo demytologizovat české dějiny a nalézt jejich hlubší filosofické základy zbavené romantických dezinterpretací. Aleš Prázný představuje téma „Světová politika malého národa: česká otázka jako úkol vzdělanosti“, přičemž se zaměřuje na Masarykovo pojetí demokracie jakožto dědičky humanitních ideálů západního lidstva. Tyto ideály dle Masaryka vycházejí z antické filosofie, křesťanství a osvícenství. Prázný ukazuje, že Masarykovi je demokracie úkolem, který ještě není nikde zcela uskutečněn, proto je pro něj výchova a vzdělání prvořadým politickým úkolem. Jan Svoboda ve svém textu „Ideová východiska Masarykovy *České otázky* a jejich aktualizace“ zdůrazňuje Masarykovy původní ideové zdroje, především jeho specifický přístup v pojmání Platóna a tradičního pozitivismu. Masarykův realismus, vyrůstající z trvalého napětí prožívajícího subjektu a soupatřičné reflexe daností objektivního řádu věcí, ústí do pojetí tzv. „reálné etiky“ – etiky všedního dne, která se ve svých nejvyšších výkonech stává kýženým garantem vši pozitivní praxe. „K povaze Masarykových idejí“ se obrací pozornost Michala Kotrby, který dokládá, že Masaryk pracoval převážně s osvíceneckým (psychologickým) pojetím idejí. Tomu však odporuje věčnost idejí z perspektivy Masarykovy osobní víry. Podle Kotrby se tak ukazuje

Masarykovo dvojí pojetí idejí: věčné a hypotetické (regulativní), právě tak jako dvojí teismus (osobní víra a vědecká hypotéza). Tento rozpor je vnímán z hlediska dynamiky Masarykova duchovního hledání a zápasů o víru s přihlédnutím k jeho odmítání mravně neukotveného subjektivismu. Róbert Stojka předkládá k úvaze „Patočkovu kritiku Masarykovy filosofie českých dějin“, již zvažuje ve dvou rovinách: v *historickopolitické* a ve *filosofické*. Zaměřuje se na Patočkovu kritiku kontinuity smyslu dějin jako humanitního ideálu, spojení pozitivismu a náboženského východiska Masarykovy filosofie, což Patočka ze své pozice dějinně otevřeného smyslu nepřijímá. Michal Trčka v příspěvku „Sociální otázka a duch osvícenství v *České otázce* T. G. Masaryka“ vyzdvihuje Masarův důraz na nutnost řešení sociální otázky. Aktuálnost této otázky autor promýšlí vzhledem k přehodnocení vývoje uplatňování lidských práv, konkrétních sociálních politik, současné podoby dominantního neoliberalismu nebo reálnosti směřování k ideálům humanity. Jiří Vogel sleduje téma „Masaryk a Hus – Masarykova interpretace Husovy eklesiologie v kontextu humanitních ideálů“ a zamýšlí se nad Janem Husem v Masarykově pojetí náboženství, a to v souvislosti s Masarykovým pojetím smyslu českých dějin, jakož i s Masarykovou interpretací Husovy nauky o církvi. Jde tak o snahu zasadit postavu Jana Husa do Masarykova pojetí náboženství, poukázat na kontext Masarykova pochopení Husova přínosu ke smyslu českých dějin a zejména zhodnotit Masarykovu interpretaci Husovy nauky o církvi. Vogel tak prezentuje odlišnosti a konvergence Masarykova a Husova myšlení. Kateřina Šimáčková tematizuje „Solidaritu jako etický příkaz“. Zamýšlí se nad využitelností myšlenek *České otázky* na počátku 21. století zejména s ohledem na Masarykův přístup k otázce sociální.

Třetí část, filosoficko-historickou, otevírá příspěvek Eriky Lalíkové „Otřesy humanity, anebo otřesy humanitou?“. Autorka vychází z Kollára a Masaryka a zamýšlí se nad aktuálností humanity v současné proměňující se Evropě. Milan Znoj zpracovává téma „Česká otázka a politická idea federace“. Koriguje v něm představu *České otázky* jako zdroje nepolitické politiky a zaměřuje se na koncept federace, jenž je pro českou otázku zásadní. Zdůrazňuje, že požadavek federalizace se u Masaryka stává vnitřní podmínkou národní eman-

cipace. Právě evropská federace demokratických národů se pak stává podmínkou politické svobody českého národa. Martin Profant se v příspěvku „Český národ v Masarykově *České otázce*“ zaměřuje na Masarykovo řešení vztahu demokratického občanství a předpoliticky daného národa. Odmítá řešení prostřednictvím suverénního národního státu a ukazuje okruh Masarykových úvah o českém národě v době *České otázky* jako zřetelně odlišný od proměn pojetí národa ve *Světové revoluci* a příležitostných vyjádřeních v období první republiky. Předvádí jednotlivé motivy Masarykova etického pojetí státu s klíčovými pojmy uvědomělé lásky, ideálního svědomí národa a smyslu národních dějin. Petr Hlaváček se ve svém příspěvku „Češi a jejich ‚evropská otázka‘: kontexty, tendence, kontroverze“ zabývá vedle „české otázky“ i jakousi naší „evropskou otázkou“, k jejímž iniciačním osobnostem patřil právě i Masaryk. Během dynamického „třicetiletí“ 1918–1948 představovaly koncepty Nové Evropy, Panevropy, resp. přemítání o české (československé) úloze v Evropě, střední Evropě i geopolitické dichotomii Západ–Východ základní téma zdejšího diskursu. Jiří Pechar se v textu s názvem „K Masarykovu pojetí smyslu české historie“ věnuje roli, jakou hrála Masarykova osobnost v české společnosti po řadu desetiletí, kdy vytvářela základ pro položení otázky smyslu českých dějin. Toto pojetí bylo podrobena určité kritice jednak ze strany českých historiků, jednak ze strany filosofů. Zmíněna je i určitá proměna v Masarykově postoji k problému sebevraždy, jakož i otázky, které vyvolává jeho pojetí první světové války jako světové revoluce. „Česká otázka v polemice Václava Havla a Milana Kundery“ je zájmem Lenky Suchomelové-Žehrové. Jde o polemiku z přelomu let 1968/1969 o úloze českého národa v rámci světové politiky, o postavení malého národa mezi velkými, postoji k české historii a potažmo k historii vůbec, o významu pražského jara 1968. Autorka tuto polemiku shrnuje a doplňuje ji o názory na tatáž témata u Jana Patočky, Tomáše Garrigua Masaryka a Josefa Pekaře. Jiří Olšovský aktualizuje „Masarykovu českou otázku na počátku 21. století“. Zdůrazňuje, že Masaryk nacházel ve své době možnost obrody v návratu k pramenům našeho národního života. I dnes nejde o nic jiného než o to, vdechnout nový impuls národnímu životu. Olšovský klade otázku, jak hluboce si přivtělíme to, co nám jako

národu odevzdal ve svém myšlení filosof Masaryk. Marie L. Neudorfllová se ve stati nazvané „Politické kořeny Masarykovy filosofie české historie“ ptá, co vedlo Masaryka jako nehistorika k tomu, že se začal zabývat českou historií. V pozadí stálo přijetí osvícenského konceptu „filosofie dějin“ a přesvědčení, že úsilí o zlepšení podmínek lidské existence je přirozenou, ale často potlačovanou součástí lidské existence. Masarykovým cílem bylo inspirovat mladou českou inteligenci, aby se svou pozitivní prací zasazovala o zvýšení úrovně národa. Kateřina Šolcová se v textu „Karafiátova odpověď na *Českou otázku*“ zabývá kritickou reakcí protestantského faráře Jana Karafiáta na Masarykovo pojetí českých dějin. Karafiát důsledně připomínal českým protestantům, že jejich poslání je primárně duchovní; prave vedení národa není úkolem politickým, ale náboženským. S tím souvisela i Karafiátova následná kritika myšlenek liberální teologie, jejichž šířitelem se dle Šolcové Masaryk v českém prostředí stal. Jiří Pintner analyzuje „Krizi moderního člověka v díle T. G. Masaryka“ a připomíná, že krizí se Masaryk zabýval po celý svůj život a že toto téma určovalo směr i způsob jeho úsilí. Námět krize, a to krize moderního člověka, je významně přítomen i v *České otázce*. Je sice rozvíjen zejména na pozadí národního obrození, Masaryk však měl neustále na mysli všeobecný lidský problém. Jan Květina se zaměřuje na téma „Masarykova interpretace mesianismu: polská otázka jako alternativní smysl národní existence“, přičemž analyzuje Masarykův vztah k polskému mesianismu, k jehož principům se Masaryk implicitně vyjadřoval. Právě jeho hodnocení především Mickiewiczova a Krasińského myšlení skýtá příležitost zamyslet se nad podstatou souvislosti české a polské otázky. Komeniologickému tématu se ve svém příspěvku „Komenský, Masaryk a jejich ideály humanitní“ věnuje Jana Stejskalová. Zdůrazňuje, že Komenský i Masaryk usilovně pracovali na sblížení a nápravě člověčenstva, na nápravě mravních poměrů celého světa, přičemž jejich „návody“ se v mnoha ohledech shodují. Cílem, o nějž oba neúnavně usilovali, bylo spojení lidstva v lásce a míru. A na nápravě se musí soustavnou prací podílet všichni lidé bez rozdílu.

I. MASARYK A DNEŠEK

MASARYKOVA FILOSOFIE ČESKÝCH DĚJIN V POHLEDU POPPEROVY KRITIKY HISTORICISMU¹

Otakar A. Funda

Když řekneme „smysl“

Než začneme mluvit o smyslu dějin, zastavme se nejprve u tohoto nejasného, zamlženého a problematického slova „smysl“.

Protože slovo *smysl* je spíše symbol než pojem, symbol, do kterého lze namyslet, nebo jak říká Patočka, nažít značně odlišné obsahy, předesílám výkladu o Masarykově tezi o smyslu českých dějin a Popperovu odmítnutí otázky po smyslu dějin stručnou inventuru, v jakém smyslu obvykle mluvíme či můžeme mluvit o smyslu.

1. O smyslu obvykle mluvíme až jako o kategorii antropologické. Filozofové jsou většinou toho názoru, že o smyslu lze mluvit teprve

¹ V souvislosti s naším stěžejním tématem „Česká otázka a dnešní doba“ upozorňuji na práci neuropatologa (který se ostatně vyznačuje velikými přesahy do genetiky, ale právě tak do filosofie, historie, sociologie) Františka Koukolíka. Jeho knihu *Češi: proč jsme, kdo jsme - a jak dál?*, která vyšla v roce 2015 v pražském nakladatelství Galen, považuji po Masarykově *České otázce* za druhý text, jenž je svou závažností a svým významem jen s Masarykovou *Českou otázkou* srovnatelný. Koukolíkova kniha *Češi* je podle mne po sto dvaceti letech od Masarykovy *České otázky* nejvýznamnějším textem k tomuto tématu.

ve vztahu k člověku. Smysl je smysl pro člověka a je to člověk, který ustavuje či postuluje určitý smysl. Ať již svého života či lidských dějin. Ale ještě předtím, než se dostanu k rozboru antropocentrického smyslu, předložím zde tezi, kterou některé filosofy velmi popudím: kategorie smyslu má svoji dignitu i bez vázanosti na člověka i bez vázanosti na lidskou reflexi a lidskou řeč. Mluvím zde vědomě o smyslu nejprve jako o kategorii ontické. Se slovem smysl pracuji nejprve jako s pojmem, který je identický se jsoucím –, s tím, co jest. Mám přitom na mysli jsoucí, které má svoji na člověku nezávislou svébytnost,² které jest dávno před člověkem, je zcela na člověku nezávislé a s největší pravděpodobností zde bude ještě hodně dlouho, až myšlením nadaný živočišný druh člověk, který se evoluci příliš nepovedl, z planety Země vymizí. To prvotní jsoucí, základ a předpoklad všeho dalšího, je nezbytnou podmínkou, že proces evoluce jsoucího dospěl až do stadia homo. Člověk, přestože se vůči jsoucímu, které jej obklopuje, vymezuje jako konající, jednající a myslící protějšek, či dokonce jako jeho pán, je jen jeho efemerní součástí.

Toto vesmírné, přírodní jsoucí má svoji dignitu, která není odvislá od toho, zda ji vesmíru, přírodě přiznáme, či nikoli. Pokud si tuto svébytnou dignitu na člověku nezávislého jsoucna člověk uvědomuje i jako podmínku svého jsoucna, pokud ji reflektuje, musí dojít k závěru, že toto jsoucí již svým jestvováním, že jest, není hodnotově indiferentní, nýbrž má základní význam – „má smysl“. Má smysl v sobě samém. Vesmír má smysl už tím, že jest, život má smysl tím, že jest. Vesmír či příroda mají smysl i bez člověka.³

² Funda, O. A., *Svébytnost vnějšího světa, aneb distance od fenomenologické redukce*, in: *týž, De profundis*, Doxai, Pedagogická fakulta UK, Praha 1997, s. 349–360, přetištěno s úpravami in: *týž, Když se rákos chvěje nad hladinou*, Karolinum, Praha 2009, s. 211–222.

³ Nesdílím ontologickou diferenci mezi bytím a jsoucím – tj. mezi bytím a jevy. Leda snad, že bychom bytím označovali genetickou informaci a jsoucím její transparenenci, tedy bytí jako genotyp a jsoucí jako fenotyp. Do světa jevů jako zcela jedinečné, vysoce uspořádané a kvalifikované jsoucí patří i lidské vědomí, myšlení, právě tak i lidské výtvořky, i lidské vztahy, prožitky, postoje. Nepotřebuji fundamentální

Smysl, význam, hodnota tohoto jsoucího – mám na mysli vesmír, přírodu – je v jeho jsoucnosti. Takto chápáno je jsoucí hodnotou, bez ohledu na to, zda jsme tu my lidé, zda o tomto jsoucím víme, zda je za hodnotu považujeme či zda se s touto hodnotou míváme (N. Hartmann). Jsoucí má význam, je hodnotou, má smysl bez ohledu na to, že my a jak my lidé svým vnímáním a hodnocením smysl a hodnoty ustavujeme. Tedy i bez ohledu na to, zda některé jevy v přírodě hodnotíme jako pozitivní a některé jako negativní.

2. Teprve když neignorujeme, že na člověku nezávislé a člověku předchůdné jsoucí je hodno být v lidské řeči nazváno smysluplným, můžeme přikročit k druhému užití pojmu či spíše symbolu „smysl“. Se slovem smysl můžeme – za druhé – pracovat jako s výlučně antropocentrickou kategorií. Člověk svým vědomím, vnímáním, hodnocením ustavuje smysl. Smysl je lidský postulát. Takto chápáno lze říci: Bez nás by nebylo smyslu. Smysl v tomto smyslu je jen smyslem pro člověka. Je to smysl pro nás.

Pak se ovšem nacházíme v pluralitní relativitě smyslů, protože pro různé lidi či různé lidské skupiny mají zcela odlišné jevy, skutečnosti a události zcela odlišný smysl. Tato relativita smyslů se pak stává či může a má se stát předmětem komunikativní racionality, dialogu o smyslu v prostoru otevřené společnosti. Základem takové komunikace je hledání a nalézání společenské shody na určitých normách,

ontologii Heideggera a fenomenologie, abych zdůraznil, že ontická skutečnost je mnohodimenzionální, že je onou komplexitou komponent, že zahrnuje nejen kvantitu ale i kvalitu. Jsoucí, které je nezávislé na člověku, označuje Popper světem 1, aby do světa 3 zařadil lidské výtvoř, vědecké teorie, technické vynálezy, umělecká díla, které vytvořilo lidské vědomí, jež Popper označuje jako svět 2. Odkazují zároveň k mnohem propracovanějšímu ontologickému modelu Nicolaie Hartmanna, k jeho schématu základních čtyř vrstev, které pak rozpracovává do čtrnácti vrstev jsoucna. Třináct vrstev je nezávislých na člověku – pokud živým tvorům neupřeme nižší psychiku, jež se ještě neprojevuje řečí a úplnou rozumovou sebereflexí. Teprve část vrstvy třinácté a vrstva čtrnáctá je specificky lidská. Tyto všechny vrstvy jsoucího označuje Hartmann za hodnoty, jež jsou nezávislé na tom, zda my je za hodnoty považujeme.

na určitých hodnotách, které ustavujeme jako pozitivní, kterým přisuzujeme smysl – a to v zájmu života, jeho zachování, kvality a společenského soužití.

V tomto druhém smyslu je smysl náš lidský postulát. My ustavujeme smysl. Ustavujeme jej tím, že mu věříme, že jej za smysl považujeme, že jej uznáváme. Věříme, jsme přesvědčeni, někdy dokonce racionálně argumentujeme, že něco má smysl. Uznáváme jeho platnost. I toto antropologické pojetí smyslu zahrnuje určitou vrstvu jsoucna, určitou ontickou vrstvu, právě tu lidskou. Patří do ní lidské vztahy, aktivity, tužby, naděje i básně. Tato oblast jsoucího je velmi ambivalentní. To, co člověk vytváří, co vytváří jako jsoucí – ať již předmětné či nepředmětné, podléhá lidskému hodnocení. Slovem smysl – i když bychom se zde bez něho obešli – označujeme to, co zde a nyní má pro nás určitý význam, co je pro nás hodnotou, co je hodné žití. Tento význam, tento smysl věcí, vztahů či myšlenek je více či méně ohraničen přítomnou chvílí našeho života, případně s určitými nedlouhými přesahy v rámci určitého období v lidských dějinách, v lidské kultuře. Takto chápaný smysl vzniká, stojí a padá s naším životem, případně s určitým nedlouhým obdobím určitého útvaru naší lidské kultury.

K tomu dodávám: Sdílím rozdíl mezi smyslem a účelem. Smysl je smyslem v sobě samém, smysl určité činnosti je v tom, že ji děláme pro ni samu, že nám přináší uspokojení, pocit naplnění. Účel označuje něco mnohem nižšího, služebného. O účelu mluvíme, když něco děláme pro nějaké „aby“, abychom dostáli určitému příkazu, na jehož splnění jsme závislí, či určité nezbytné potřebě, určitému obstarávání.

Nicméně většinou nelze lidskou činnost, lidské jednání takto jednoznačně klasifikovat. Mnohá lidská činnost, která je smyslem sama v sobě, sleduje i určitý účel či slouží – více či méně bezděky – i určitému účelu. A mnohá činnost konaná z důvodu účelu se může stát smysluplným naplněním lidského života. Zejména pokud se jedná o činnost vytvářející užitečné produkty či činnost zvelebující – i manuálně – lidské pobývání na světě.

3. Pojem smysl k sobě váže představu něčeho, co není ve věci, nýbrž co je za tou věcí, co jí dává trvalou, metafyzickou platnost. V tomto úzu slova smysl je kolébkou řeči o smyslu náboženství a me-

tafyzika. Pojem smysl označuje to, co člověk považuje za hodnotu mnohem vyšší než jen produkci výrobků, kumulaci zážitků a udržování svého života při životě. Smyl je označením toho, čím člověk přesahuje sám sebe. Co je tou hodnotou, pro kterou je ochoten obětí, „ztráty na statcích a hrdlech“, řečeno slovy husitské šlechty v protestním listu do Kostnice. Smyslem zde myslíme to, co člověk činí, pro co se angažuje, i když mu to nepřináší prospěch ani blaženost. Proč to činí? Protože existenciálně, bytostně vyzná, „že mu to nedá“, že nemůže jinak, „je to silnější nežli já“. Člověk tu překračuje sám sebe. Je přesvědčen, věří, že má smysl „nenechat věci být jen tak, jak jsou“, že má smysl usilovat o spravedlnost, klást odpor zneužívané moci a násilí, postavit se proti lži. A i když v dějinách tito bojovníci a mučedníci většinou prohrávají, jsou přesvědčeni, že svými postoji vytvářejí jakousi kontinuitu smyslu dějin. I když konkrétní obsah jejich zápasu je v každé dějinné chvíli jiný, je zde společný jmenovatel mravní intence „života v pravdě“ a „nápravy věcí lidských“. I když tou pravdou může jednou být život podle božího zákona a způsobu církve prvotní, dosvědčeného v Písmu, jindy tím obsahem může být život ve svobodě, demokracii a respektování lidských práv a jindy zase snaha o naplňování vize o sociálně spravedlivé společnosti, pro kterou sociální spravedlnost je nedílnou součástí humanistického požadavku lidské důstojnosti.

Řeč o smyslu v tomto smyslu navozuje – ne nutně vždy, ale velmi často – představu, že smysl není jen v přítomném vztahu, v přítomném prožitku, v přítomné chvíli, v přítomném jednání, v přítomném zápase, nýbrž že je tím, co přítomnému vztahu, přítomnému prožitku, přítomné chvíli, přítomnému jednání dává teprve „Ten Smysl“. Pojem smysl implikuje naše vztahování se k budoucnosti. Aby to, co jmenujeme smyslem, mělo smysl i pro ty budoucí, ty po nás. A odtud je už jen krok k představě – či fikci – trvalého či posledního smyslu. Toho smyslu, který se prý jako červená nit vine lidským životem i dějinami. Tázání po smyslu v tomto metafyzickém smyslu s sebou nese či přímo podsouvá či implikuje otázku po posledním smyslu, po posledním naplnění.

Metafyzické chápání smyslu má pak dvojí variantu. Variantu ateistickou a variantu teistickou. Ateisté, kteří smyslem rozumí člo-

věkově sebetranscendování, to, že se člověk angažuje pro smysl, a tak přesahuje svoje pouhé vyskytování se na světě – nespojují toto nasazení pro smysl s nějakou náboženskou nadějí či posledním garantem tohoto smyslu. Nicméně pojetí smyslu jako sebenasazení pro platné, „věčné“ hodnoty se většinou váže k přesvědčení, že platnost těchto hodnot je univerzální, všelidská.

Metafyzické chápání smyslu má svoji silnou teistickou variantu. Tou je náboženské ukotvení lidského úsilí o sebezpřesahování. Lidské sebetranscendování ukotvuje člověk v transcendenci – tj. v entitě, která je člověku protilehlá. Takto položená otázka po smyslu podsouvá či implikuje touhu po vyústění, zavrcholení – a to ne jen krátkého lidského příběhu, nýbrž celých dějin, někde za jejich horizontem, ve věčnosti jako zcela jiné kvalitě. Otázka po posledním smyslu v této rovině řeči o smyslu přechází většinou v otázku po garanci posledního smyslu a jeho konečném, univerzálním vítězství.

Otázka po garanci posledního smyslu však představuje nekonečný regres. Co je zárukou smyslu zde a nyní? Odpověď zní: poslední smysl. A co je zárukou posledního smyslu? Odpověď zní: „nejvyšší poslední smysl“, platónská nejvyšší idea či náboženská rétorická figura, Bůh. Zde většinou dochází k umělému zastavení tohoto nekonečného tázání. Poslední smysl či Bůh je tou odpovědí, za níž se již dále nelze ptát. Odpověď uměle vsunutá „shůry“, odjinud, zastavuje tázání. Suspenduje další tázání. Kde dochází k zastavení tázání, tam končí filosofie, nastupuje vyznání, víra, nezvratné přesvědčení. Toto náboženské vyznání či přesvědčení může mít povahu skromného osobního vyznání, ale také může a často má podobu přesvědčení, které si nárokuje obecné uznání. Když se vyznání, osobní přesvědčení, mění v nárok na obecné uznání a přijetí, stává se ideologií, často s následnými důsledky každého totalitarismu.

Toto přesvědčení o posledním smyslu v evropské filosofii zaznamenalo i svou nenáboženskou, sekularizovanou variantu, ideologii o dovršení a naplnění dějin či o zcela nové, konečné fázi dějin. Protríváhou historicismu a mesianismu a jeho tragických konců je kritický racionalismus.

Intenční kontinuita Masarykova smyslu českých dějin

Masarykovo myšlení bylo tématem mého mladí, mé basilejské disertace, německy psané v letech 1966–1970, která s určitým zpožděním vyšla knižně r. 1978 v nakladatelství Petr Lang.⁴ Na konci svého života se neodříkám úcty k Masarykovi, kladu si však nad jeho myšlením i politickou praxí některé otázky, které jsem dříve nekladl.⁵ Patří k nim i otazník nad Masarykovou filosofií smyslu českých dějin.

Ve své basilejské disertaci z roku 1970 říkám – a opakuji to pak po r. 1990 v článku ve *Filosofickém časopise*⁶ –, že sice neexistuje obsahová kontinuita jednotlivých fází českých dějin, ale že to, co Masaryk formuloval tezí, že „česká otázka je otázka náboženská“, lze pochopit jako určitou intenční kontinuitu českých dějin. Kritici Masarykovy koncepce smyslu českých dějin mají jistě pravdu v tom, že neexistuje žádná obsahová kontinuita různých období českých dějin,⁷ že již to, oč šlo Husovi, není totožné s tím, oč šlo husitům, a o něco jiného že šlo ve stavovském povstání a o něco jiného v českých dějinách v době osvícenství nebo národního obrození a posléze v politickém úsilí v 19. století. Jistě má pravdu Pekař, že husitská žena by vzala Palackého i Masaryka na vidle pro jejich liberální, klasické křesťanské věrouce odcizené názory,⁸ pro jejich liberální názory, zcela cizí před-

⁴ Funda, O. A., *Thomas Garrigue Masaryk, sein philosophisches, religiöses und politisches Denken*, Petr Lang, Bern – Frankfurt am Main – Las Vegas 1978.

⁵ Funda, O. A., Otevřené problémy Masarykova myšlení a politické praxe, in: Doubek, V., Hájková, D. (eds.), *Život plný neklidu. Sborník k devadesátinám historika Jaroslava Opata*, Masarykův ústav a Archiv AV ČR, v. v. i., Praha 2014, s. 22–29.

⁶ Srov. Funda, O. A., Tomáš Garrigue Masaryk, *Filosofický časopis* 47, 1999, č. 1, s. 69–81. Také též, Masarykovo náboženské myšlení, *Filosofický časopis* 38, 1990, č. 4, s. 441–449; a též, Náboženství – téma, které Masaryk odkázal české filosofii, *Filosofický časopis* 48, 2000, č. 2, s. 211–225.

⁷ Významné texty odpůrců Masarykova pojetí smyslu českých dějin, především J. Pekaře a J. Kaizla, najde čtenář v rozsáhlém sborníku textů *Spor o smysl českých dějin, 1895–1938* (Torst, Praha 1995), záslužně uspořádaných Milošem Havelkou.

⁸ Pekař, J., *O smyslu českých dějin*, Rozmluvy, Praha 1990.

stavám křesťanského středověku. Jistě mají pravdu Josef Kaizl a později Ferdinand Peroutka, i nedávno Petr Čornej,⁹ že obsahy zápasů novodobých českých dějin jsou zcela odlišné od zápasů husitské teologie a názorů staré Jednoty bratrské, neboť vycházejí z moderních myšlenek liberální demokracie, které se zcela nerosovnávají s náboženskou vírou, či dokonce s chiliasmem husitských teologů a světa se stranícím moralismem Jednoty bratrské.

Pokud bychom však pojem náboženství nechápali ve speciálním smyslu určitého náboženského přesvědčení a nadpřirozených představ a názorů, ale v obecném smyslu zaujetí pro něco, co je člověku posvátné, bylo by možné říci, že v různých fázích českých dějin potkáváme posvátné zaujetí pro něco, co ve světle opravdovosti mravního nároku se jevílo jako pravda dané chvíle, i když konkrétní obsah té pravdy byl v každém tom období dějin odlišný.

Tak Hus a následně husitští teologové volali tehdy vládnoucí evropskou obecnou, tj. katolickou církev, aby když už se ke Kristu hlásí, vzala to vážně s jeho chudobou, kritikou bohatství a s jeho vydáním se pro člověka. S podobným patosem mravního nároku hlásal Masaryk v moderní době všelidskou ideu humanity a demokracie. A humanističtí marxisté roku 1968 vyzývali představitele komunistického režimu, aby to vzali vážně s myšlenkou socialismu, že k němu nedílně patří humanita lidské tváře. Proto říkám, že Masarykovu filosofii českých dějin nelze sice hájit jako kontinuitu obsahů, ale jako určitou kontinuitu intencí.

Obsah Husova úsilí se lišil od radikality husitských teologů. Obsah zápasu českého stavovského povstání 1618–1620 proti počínající

⁹ Srov. Kaizl, J., České myšlenky, in: Havelka, M. (ed.), *Spor o smysl českých dějin, 1895–1938*, s. 47–97. Cituje a komentuje též Koukolík, F., *Češi: proč jsme, kdo jsme - a jak dál*, s. 331–347. Srov. také Peroutka, F., *Jací jsme. Demokratický manifest*, Středočeské nakladatelství a knihkupectví, Praha 1991, s. 71–76; a Čornej, P., *Tábor je náš program* (Masarykova návštěva v Táboře 25. března 1920), Státní okresní archiv v Táboře (sv. 15), Tábor 2011, s. 31–46. Rád bych v souvislosti s výše zmiňovaným textem Petra Čorneje poznamenal, že na klíčový výrok Masarykova projevu v Táboře „Tábor je náš program“ reaguje P. Čornej citací J. Pekaře „Tábor náš program být nemůže“.

habsburské a jezuitské rekatolizaci byl obsahově jiný než odpor husitských vojsk kladený křížácké agresí. Byl nesen ideou českého stavovského státu v nadcházejícím novověku, živěnou ideály renesančního humanismu, které středověcí husité neznali. Jen do určité míry lze mluvit o dílčí náboženské spojitosti mezi rokem 1420 a 1620, a to proto, že z husitských válek, sice plných ideové rozrůzněnosti a roztříštěných zmatků, vyšel nakonec jako státotvorný vítězně český utrakvismus, který se Ferdinand I. Habsburský při volbě českým králem v roce 1526 zavázal respektovat a Rudolfovým majestátem z roku 1609 dosáhl plného uznání. Proto obrana náboženských svobod utrakvistům Majestátem zajištěných, která vyvrcholila ve stavovském povstání r. 1618, byla – přes všechny velké odlišnosti – obranou toho pojetí křesťanského náboženství, které se začalo Husem a sporem husitských teologů s římskou církví. Husitský zápas a stavovské povstání, jakkoli rozdílné, spojovala intence svobody. V jednom případě svobody kázání Božího slova, jako nástroje reformy pokleslé římské církve, ve druhém případě též svobody náboženské, leč již v podobě respektu vůči Jihlavským kompaktátům a České církvi podobojí, který Ferdinand I. Habsburský při své volbě českým králem v roce 1526 českému sněmu slíbil. Lze tedy říci, že české dějiny v letech 1420–1620 žily především otázkou náboženskou a že ti, kteří v nich jednali, si této návaznosti byli vědomi. To však nelze říci o předchozích ani o dalších obdobích českých dějin. V tom, domnívám se, spočíval Masarykův omyl, když českou otázku označil jako otázku náboženskou.

Obsah úsilí českého osvícenství a následně národního obrození a posléze českého politického úsilí v 19. století nebyl nesen ideou náboženskou, ale osvícenskou ideou volnosti a rozumu a přirozeného práva, poté romantickým kultem národa a následně moderní liberální ideou svobody a lidské důstojnosti, k níž patří i právo na národní jazyk a národní politickou seberealizaci. Na druhé straně ovšem nelze přehlédnout, že se na úsilí českého národního obrození podílelo mnoho nábožensky motivovaných buditelů, ať již vlastenecky cítících katolických kněží, či z evangelické strany např. Kollár, Šafařík, Palacký, kteří si byli vědomi slavné doby českých dějin v rozmezí let 1420–1620.

Palackého projekt historického práva Českého státu v rámci habsburské monarchie pak přerostl do Masarykem modifikovaného programu samostatného Československého státu. Národní buditelé i pozdější čeští politikové, vycházející z idejí liberálních svobod, se – nejednou bez rozdílu konfese – dovolávali velkých postav a událostí českých dějin, především Husa, bratrského překladu Bible kralické, vzniklého pod ochranou některých předních českých bratrských šlechticů, a shodně se dovolávali Komenského – a to nejen pro jejich přínos pro český jazyk, ale pro jejich zápas náboženský, který byl nedílně zápasem mravním a politickým.

Proto opakuji tezi své basilejské disertace:¹⁰ I když jistě nelze bez výhrad hájit Masarykovu tezi o obsahové kontinuitě smyslu českých dějin a o tom, že „česká otázka je otázka náboženská“, lze a je třeba oprávněnost této teze reinterpretovat poukazem na intenční kontinuitu mravního zaujetí pro pravdu, právo a spravedlnost, a to i navzdory tomu, že obsah té pravdy se v různých dějinných obdobích lišil. Navíc je třeba vzít v úvahu, že pro Masaryka nebyla náboženská otázka otázkou věroučných nauk a dogmat, nýbrž, jak sám často říkal, otázkou mravnosti. Když Masaryk řekl, že česká otázka je otázkou náboženskou, neměl na mysli kontinuitu věroučnou, nýbrž intenci mravního zaujetí. Proto hájím tezi, že přes všechnu oprávněnost výhrad kritiků Masarykovy *České otázky*¹¹ je třeba podtrhnout intenční, mravní kontinuitu obsahově značně odlišných či zcela odlišných zápasů v českých dějinách.

Neúnosný je ovšem určitý mesianismus, který Masaryk spojoval s dějinami českého národa. Švýcarsko, Německo, Holandsko mělo

¹⁰ Srov. Funda, O. A., *Thomas Garrigue Masaryk, sein philosophisches, religiöses und politisches Denken*, s. 193–200. Mou tezi o intenční kontinuitě Masarykova pojetí smyslu českých dějin citoval přední český historik Petr Čornej. Srov. Čornej, P., Jan Hus jako dějinná výzva, *AUC - Historia Universitatis Carolinae Pragensis* 56, 2016, č. 1, s. 32 a 33.

¹¹ Masaryk, T. G., Česká otázka. Snahy a tužby národního obrození, in: týž, *Česká otázka - Naše nynější krize - Jan Hus*, in: Spisy T. G. Masaryka, sv. 6, ed. J. Brabec, Masarykův ústav AV ČR, Ústav T. G. Masaryka, o. p. s., Praha 2000.

také svá velká období náboženské reformace, a přece nelze říci, že náboženství je konstitutivní ideou a smyslem dějin těchto národů, ačkoliv reformace výrazně určila jejich dějiny.

Dějiny každého národa se skládají z mnoha tradic, a to dokonce různorodých tradic. Národu pak nezbyvá než v určité pluralitní existenci tyto tradice integrovat. České dějiny to není jen husitství a bratrství (Jednota bratrská), ale také tradice svatováclavská, tradice české státnosti v době posledních Přemyslovců, veliké státnické dílo českého krále a císaře Římské říše Karla IV., a po rozporuplné epizodě husitských válek je zde státnické úsilí Jiřího z Poděbrad, na které dále navázaly české stavy podobojí tvořící v zemi většinu. Ale k onomu krajně problematickému tázání po údajně jednotícím smyslu českých dějin musíme chtít nechtít přiřadit i jevy, které někdejší protestantské většině českého národa v 16. století byly nepřátelské. Myslím protireformaci, která z menšinové katolické části národa učinila opět většinu. A tak k české národní identitě patří i tradice barokní a pak zase od náboženských zřetelů již osvobozená tradice osvícenství – i když také osvícenství mělo svoji neateistickou variantu. Ale už žilo jinými ideami než ideou náboženskou. A už vůbec se od náboženské tematiky odklonilo národní probuzení v 19. století a převážně ateistický humanistický liberalismus ve druhé polovině 19. a na začátku 20. století.

Nelze tedy mluvit o nějaké jednotící ideji české otázky či o nějakém kontinuitním smyslu českých dějin. Navíc, ač Masaryk mluvil o národu „československém“ – na základě švýcarského či amerického pojetí národa jako společenství společného programu, nikoli krve a jazyka – a vytvořil Československou republiku, nelze toliko české dějiny učinit ideovou bází státu, který zdaleka nezahrnoval jen český národ.

Když Masaryk řekne, že česká otázka je otázka náboženská, pak to neznamená jen to, že náboženské zápasy české reformace chápe jako linii, která se v jeho pojetí jako červená nit vine českými dějinami a určuje jejich smysl, nýbrž náboženské je samo Masarykovo ukotvení otázky po smyslu. Masaryk se nespokojuje se smyslem jako smysluplným konkrétním činem, který zde a nyní má určitý význam, nýbrž otázku po smyslu spojuje s potřebou garance smyslu a nachází

ji v racionálním teismu. „Bez myšlenky Prozřetelnosti nemohl bych žít a pracovat,“ říká Masaryk.¹²

Tuto teologickou argumentaci, že myšlenka života a světa s Bohem je rozumnější než myšlenka života a světa bez Boha, přejímá Masaryk od svého vídeňského učitele, filosofa Franze Brentana, z církve vyobcovaného kněze, který se pohyboval v aristotelském diskursu aitia a telos. Vše má svoji příčinu a cíl. Příčina implikuje cíl a v cíli je implikována příčina. Už Tomáš Akvinský rozpoznal použitelnost tohoto Aristotelova schématu pro křesťanskou teologii a „pokřtil“ Aristotela.

Krizi moderní doby diagnostikuje Masaryk ve svém spise o sebevraždě v těchto Brentanem vyznačených souřadnicích. Ztráta smyslu, ztráta víry v Boha jako garance posledního smyslu vede podle Masaryka k nihilismu a sebevraždě. Masaryk argumentuje ve prospěch víry v Boha stejně jako v naší nedávné současnosti přední katolický teolog, který ztratil papežské imprimatur, Hans Küng. Považuje otázku smyslu a garanci posledního smyslu v Bohu pro lidský život za konstitutivní. Je to Küngova argumentace: „Nebyli to malí duchové, kteří po životě naplněném prací pro druhé umírali s tím, že umírají do nicoty. Ctím tuto pozici, leč nesdílím, nezdá se mi být dostatečně rozumná. Myšlenka, že neumírám do nicoty, ale do smyslu, do Boha, do té skutečnosti poslední, jeví se mi jako nejvíce rozumná ze všeho rozumného.“¹³ Touto hrou na poslední smysl, bez něhož se prý nedá žít ani pracovat, argumentují velmi často mnozí kněží a faráři ve prospěch náboženství. Osobně takovýto způsob argumentace označuji za náboženskou poťouchlost. Je to redukce, která suspenduje jiné možné alternativy. Život má přece ještě jiné alternativy než Bůh nebo nicota, než „Bůh, nebo se pověsit na hřebík“, jak problém zjednodušuje též Masaryk.

¹² Odkazují zde na klíčové citáty s odpovídajícími odkazy ze své přednášky o T. G. Masarykovi, kterou jsem pod názvem „Náboženství – téma pro české myšlení“ pronesl na stanici Vltava a která pak vyšla tiskem in: Lakosilová, J., Hurtoová, M. (eds.), *Cesta a odkaz T. G. Masaryka: fakta, úvahy, souvislosti*, Nakladatelství Lidové noviny, edice Knižnice Klubu Vltava, sv. 1, Praha 2002, s. 132–141.

¹³ Küng, H., *Christ sein*, Piper, München – Zürich 1974, s. 622 n.

Odkaz k Patočkově kritice Masarykovy filosofie smyslu českých dějin a české otázky

Ještě než přistoupím k Popperovu odmítnutí představ, že dějiny mají smysl a že směřují k poslednímu smyslu svého naplnění, než se pokusím zcela anachronicky nasvítit Masarykovo pojetí smyslu českých dějin Popperovou o sedmdesát let mladší kritikou všeho historicismu, mesianismu a všech koncepcí smyslu dějin, odkážu několika slovy k Patočkovu pohledu na filosofii dějin a k Patočkově kritice Masarykovy filosofie českých dějin.

Patočkova kritika Masarykovy filosofie a Masarykovy *České otázky* i Patočkovu hluboké pochopení Masarykovy intence patří k jedněm z nejpronikavějších a vyžádaly by si samostatnou přednášku, která by nebyla nijak krátká. Je to téma na samostatnou důkladnou studii.

Otázku filosofie dějin Patočka formuloval již v mládí ve svých dvou textech o filosofii dějin (1934, 1935), aby se po čtyřiceti letech k problému vrátil v *Kacířských esejích o filosofii dějin* (z roku 1975).¹⁴ Masarykovu filosofii českých dějin podrobil Patočka kritice v textu „Pokus o českou národní filosofii a jeho nezdar“, který napsal začátkem sedmdesátých let. Tento text byl spolu se „Dvěma studiemi o Masarykovi“ z roku 1976 vydán v roce 1991 pod názvem *Tři studie o Masarykovi*.¹⁵

To, co mnozí Masarykovi interpreti, v neposlední řadě Emanuel Rádl,¹⁶ ale též Milan Machovec,¹⁷ považují za určitou Masarykovu filosofickou přednost, totiž jeho pokus o dialektickou polaritu či dokonce syntézu motivů tří původně značně odlišných, ano rozpor-

¹⁴ Patočka, J., *Kacířské eseje o filosofii dějin*, Academia, Praha 1990.

¹⁵ Patočka, J., *Tři studie o Masarykovi*, eds. I. Chvatík, P. Kouba, Mladá fronta – Váhy, Praha 1991 (znovu otištěno in: Patočka, J., *Češi I*, k vyd. připravili K. Palek a I. Chvatík, OIKOYMENH, Praha 2006).

¹⁶ Srov. Rádl, E., T. G. Masaryk, in: Durant, W., *Od Platona k dnešku. Vývoj filosofie v jejích velkých představitelích*, přel. V. J. Hauner a H. Sýkora, české vydání zrevidoval a doplnil E. Rádl, Sfinx Bohumila Jandy, Praha 1937.

¹⁷ Machovec, M., *Tomáš G. Masaryk*, Melantrich – Odkazy pokrokových osobností naší minulosti, Praha 1968, zejména s. 46–57.

ných východisek: platonismu, racionálního teismu a pozitivismu – kriticismu, Patočka Masarykovi vytýká, tomu Masarykovi, který tolik kritizoval českou polovičitost, jako jeho vlastní „polovičitost“ „nedůslednost“, „rozpolcenost“, „rozlomenost“, „dvojsmyslnost“, „nedořešenost“ jeho filosofie mezi skutečnou filosofií bytí a Comtovým pozitivismem spolu s Millovým etickým empirismem.¹⁸

Na druhé straně však právě Patočka jedinečným způsobem postihl podstatu Masarykova pokusu o filosofii českých dějin, když uvádí její spojitost nejen s českou reformací, nýbrž s protestantismem vůbec, a říká: „V anglosaském světě a zvláště jeho americké komponentě se tento puritanismus ukazuje jako vlastní mravní nosná síla demokracie (Tocqueville). Tam, kde puritanismus kázní člověka vnitřně, je možná svoboda politická – lidé ji nebudou zneužívat k vzájemnému znásilňování, budou ji využívat k ochraně svobody každého jednotlivce.“¹⁹ A o sedm stránek dál Patočka pokračuje: „Bez Ameriky, bez Tocquevillem tlumočeného pochopení, že americká svoboda a demokracie stojí na kázni puritanismu, že demokracie je vnitřně spjata s tímto morálním náboženstvím – náboženstvím bez oficiálně státní církevnosti, nebylo by možno pochopit, co může znamenat pro nás naše tzv. reformační tradice a možná souvislost s ní. Masarykova česká filosofie, jeho myšlenka o kontinuitě obrození a reformační linie musí být vykládána nikoli jako nauka nazírající skutečnost pro praeterito, nýbrž jako rozvrh pro futuro, jako nauka o základu demokracie, má-li mezi Čechy vzniknout opravdový demokratický stát. Puritánský základ americké demokracie poučuje o tom, jak a za jakých podmínek je demokracie u českého národa schůdná a přirozená. [...] Amerika jako zkušenost společensko-duchovní. [...] Americká demokracie pomáhá vykládat české obrození jako proces osvobození společnosti, která je svou reflexí již na cestě k němu – humanitní ideál jako ideál bratrský znamená, že se obrození děje již ve jménu demokracie jako

¹⁸ Srov. Patočka, J., Pokus o českou národní filosofii a jeho nezdar, in: *týž, Tři studie o Masarykovi*, s. 30–31, 33–34.

¹⁹ Tamtéž, s. 32.

světového názoru. Ale tento názor je také to, co vystřídává v nové době starou theokracii ve všech oblastech života...“²⁰

Pokud nezůstaneme jen u častého nepochopení Masarykovy formulace, že otázka českých dějin je otázka náboženská a že v jejím tradování a rozvíjení tkví jejich smysl, pokud dohlédneme až k Masarykově výpovědi, že nejvyšší ideou každého národa je idea nadnárodní, univerzální, všelidská, totiž idea humanity a demokracie, vyvstane před námi spojnice mezi Masarykem a Patočkou, která překlenuje nejednu předchozí propast mezi nimi.

Jestliže Patočka zakládá dějinné myšlení v procitnutí z běžného žití, v otřesenosti, z níž se rodí tázání po smyslu, svoboda bytostně se doptávající na přebývání u otázky po bytí, pak Masarykova idea humanity a demokracie jako nejvyšší meta lidských dějin se zde právě svou univerzalitou potkává s Patočkovým tázáním po smyslu dějin. I když u Patočky nikdy nejde o nalezení konečné odpovědi, nýbrž o permanentní znepokojení otázkou po smyslu a bytí těch, „kdo jsou schopni pochopit, oč běží v životě a smrti“.²¹ Pro Patočku není smysl něco daného, na rozdíl od Masaryka nemá potřebu nějaké garance posledního smyslu. Smysl pro něho není odpověď, nýbrž otázka, cesta. Tím, že jde člověk dějinami s otázkou po smyslu, propůjčuje svému pobývání na světě dimenzi lidství. „Ve skutečnosti běží teprve o odkrytí smyslu, který nemůže být nikdy vyložen jako věc..., nýbrž který je přítomen pouze v hledání bytí. [...] Tak vzniká otřesením naivního smyslu perspektiva na absolutní ... smysl, za předpokladu, že je člověk hotov resignovat na bezprostřední danost smyslu a osvojovat si smysl jako cestu.“²²

Patočku s Masarykem spojuje přesvědčení, že toto tázání po smyslu, po bytí, Masaryk by řekl po humanitě a demokracii, se zrodilo v evropské kultuře. (Masaryk by podtrhl, především v západní, niko-

²⁰ Tamtéž, s. 39.

²¹ Dubský, I., Několik slov úvodem k Patočkovým Kacířským esejům, in: Patočka, J., *Kacířské eseje o filosofii dějin*, s. 14 a 17.

²² Patočka, J., *Kacířské eseje o filosofii dějin*, s. 86.

li ve středoevropské kultuře.) Patočkovy tázání po smyslu, po bytí, a Masarykova idea humanity a demokracie jako nejvyšší univerzálně platná idea je pro oba myslitele jedinečným specifickým evropanstvím, „západnictvím“, jak říkal Masaryk. Proto, dle přesvědčení Masaryka i Patočky, západní evropská kultura dosáhla – ve srovnání s jinými (nevysloveně, ale čteno mezi řádky nižšími kulturami) – univerzálního horizontu lidství. Odtud je však už nedaleko k tezi o vývozu této univerzální, všelidské kultury do celého světa. Masarykovo i Patočkovy pojetí smyslu lidských dějin je zcela evropocentrické.

Přesto, že Patočka přiznává Masarykovu konceptu smyslu českých dějin určitou relevanci, nijak neslevuje ze své výtky rozpolcenosti, rozdvoujenosti, nedořešenosti Masarykovy filosofie. V závěru své stati o Masarykově nezdařeném pokusu o českou národní filosofii vytýká Masarykovi nepochopení a nedocení německé filosofie. Patočka irituje Masarykův výrok, že německá filosofie zrodila německé války. To řekl Masaryk především na adresu Hegela a Nietzscheho a řekl by to s největší pravděpodobností i na adresu Heideggera, kterého již ve svém vysokém věku nerefletoval. Tedy právě filosofové, vůči kterým Patočka chová to nejvyšší ocenění, Masaryk odmítl a obvinil ze subjektivismu a titanismu a z ideového podloží vzniku německé války – dnes bychom mohli dodat: německých válek. Patočka odmítá známý Masarykův výrok ze *Světové revoluce*: „Národ myslitelů a filosofů má největší počet sebevražd, má nejdokonalejší militarism a způsobil světovou válku.“²³ Když psal Masaryk tuto větu, netušil, že přijde ještě druhá, mnohem strašnější Němci vyvolaná válka spojená s holokaustem. Když psal Patočka svoje odmítnutí tohoto Masarykova úsudku, už skutečnost druhé světové války znal. O to více je jeho kritika Masarykova pohledu na německou filosofii problematická.

²³ Masaryk, T. G., *Světová revoluce. Za války a ve válce 1914–1918*, in: Spisy T. G. Masaryka, sv. 15, ed. J. Srovnal, Masarykův ústav AV ČR, Ústav T. G. Masaryka, o. p. s., Praha 2005, s. 287.

Popperova kritika historicismu a mesianismu

Domnívám se, že je dnes jiný závažný důvod, který klade nad Masarykovou *Českou otázkou* vážný otazník. Je to Popperova kritika historicismu a mesianismu, tj. představy, že v dějinách je možné vysledovat určité vzestupné – přes různé přeryvy – kontinuální linie, které ústí do naplnění, tj. smyslu dějin, že přes různý „odkrok“, jak říká Masaryk, se v dějinách prosazuje pozitivní vzestupná tendence. Hned v první kapitole prvního dílu *Otevřené společnosti*²⁴ a pak v knize *Bída historicismu*²⁵ Popper všechny podoby vizí o smyslu a naplnění dějin, o konečném happy endu, o završení dějin odmítá. Odmítá myšlenku vyvoleného národa a všechny podoby židovského mesianismu. Jako Žid má k této kritice mnohem více volné ruce. Odmítá dějinný mesianismus v podobě teologie dějin staroizraelských proroků, mesianismus židovské apokalyptiky a následně křesťanské eschatologie nového věku – a dalších záchvěvů křesťanského chiliasmu v evropských dějinách –, ale právě tak i v sekularizovaných podobách těchto nadějí, jako např. ve filosofickém konceptu Hegelově a Marxově – ale též již – jak Popper prokázal v prvním díle *Otevřené společnosti* – v antice, v Platonově fikci dokonalého totalitního státu.²⁶

„Všeobecně se soudí,“ píše Popper „že ... filosofický přístup k politice, a vůbec hlubší pochopení života ve společnosti, musí být založeny na reflexi a interpretaci dějin lidstva.“²⁷ V pohledu historicismu lze v dějinách vysledovat zákonitost. Jedinec je zanedbatelný, pozornost se upíná k zákonitostem obecného vývoje lidstva. Sociální vědec má pochopit zákony historického vývoje a podle nich být konstruktérem lidských dějin. Objevení zákonů chodu dějin má umožnit věštit

²⁴ Popper, K. R., *Otevřená společnost a její nepřítelé I*, přel. M. Calda, OIKOYMENH, Praha 1994.

²⁵ Popper, K. R., *Bída historicismu*, přel. J. Odehnalová, OIKOYMENH, Praha 1994.

²⁶ Srov. Popper, K. R., *Otevřená společnost a její nepřítelé I*, s. 84–153.

²⁷ Tamtéž, s. 18.

osud lidstva.²⁸ Podle náboženského historicismu je vývoj dějin dán boží vůlí, podle naturalistického historicismu přírodním zákonem, podle duchovního historicismu zákony duchovního vývoje, podle ekonomického historicismu zákony výrobních či produkčních procesů a produkčních vztahů.²⁹ Na základě objevení těchto zákonů tvrdí historicismus, lze pak předvídat budoucnost lidstva. Historicismus nabízí jistotu o konečném smyslu a naplnění lidských dějin.

Jestliže Karl R. Popper a ještě důrazněji Hans Albert³⁰ řeknou, že dějiny žádný smysl nemají, pak mají na mysli smysl jako naplnění dějin, spočínutí ve smyslu, nikoli že by při vší ambivalenci zde a nyní určité činy a určitá rozhodnutí neměla význam. Staví proti mesiánským vizím o smyslu a završení dějin střízlivě racionální tezi, že život je ustavičné řešení problémů.

Známý je výrok, kterým Popper podrobil kritice veškerý historicismus a mesianismus a konstrukty o smyslu a dovršení dějin: „Ti, kteří chtějí s nejlepšími úmysly vytvořit nebe na zemi, stvoří jen peklo“.³¹ Nejvíce nápadně to platí o všech radikálních totalitních režimech. Když zjistí, že se jim uskutečnění jejich iluzorní vize nedaří, začnou hledat viníka, který za to může. Jednou je údajným viníkem Žid, tak s ním do Osvětimi, podruhé je viníkem ideový diverzant nebo soukromý rolník či maloobchodník, tak s ním do gulagu nebo do Leopoldova. Všechny mesiášské naděje happy endu dějin, poví kritičtí racionalisté, končily nakonec tragicky.

Stačí jen v českých dějinách uvést příběhy hrůz rozséváných hutskými chiliastickými radikály. Nebo vzpomenout tragiky řádění

²⁸ Srov. Popper, K. R., *Otevřená společnost a její nepřítelé II*, přel. J. Odehnalová, OIKOYMENH, Praha 1994, kap. 24: Věštecká filosofie a vzpoura proti rozumu; a též, *Bída historicismu*, s. 84–88.

²⁹ Michael Hauser správně koriguje ideologizovaný překlad Marxových termínů „výrobní síly“ a „výrobní vztahy“ přesnějšími termíny: „produkční síly“ a „produkční vztahy“. Srov. Hauser, M., *Prolegomena k současné filosofii*, Filosofía, Praha 2007, s. 37, pozn. 36.

³⁰ Viz mou studii o Hansi Albertovi: Funda, O. A., *Racionalita versus transcendence. Spor Hanse Alberta s moderními teologi*, Filosofía, Praha 2013.

³¹ Popper, K. R., *Otevřená společnost a její nepřítelé II*, s. 202.

radikalů Francouzské revoluce. Radikalismus, který nevzal v potaz možnost jiných, postupných, uvážených řešení, vedl většinou k tragédiím. Křeče iluzorních vizí mučedníků a na ně navázavší velké vize revolucionářů, když nepřivodily lepší svět, protože jej svým iluzionismem nikdy přivodit nemohly, vystřídala msta a teror. Krev prolévali zfanatizovaní pomýlenci o společnosti vyšší rasy stejně jako snilkové o spravedlivé společnosti. V případě komunistické iluze se vizí první generace zmocnili ve druhé generaci ideologové a političtí aktéři, kteří si z radikality a zápasů první generace učinili živnost a ideály první generace nadšenců, kterým nelze upřít humanistický rozměr, zvrátili v pravý opak.

V pohledu Popperovy kritiky historicismu mají sociální vědy objevit zákon vývoje společnosti, aby bylo možné předpovědět její budoucnost. Proti historicismu Popper namítá, že historické hypotézy jsou zpravidla singulární, nikoli univerzální tvrzení o jedné či více událostech. Zastánci historicismu se pokoušeli na základě studia dějin či analýzy přítomné dějinné situace činit určité prognózy směřování dějin. Všechny tyto pokusy skončily většinou fiaskem nebo se ukázaly jako mylné.³² Veškeré pokusy o konstruování dějin jsou velmi nejisté a s vysokou mírou pravděpodobnosti zavádějící. „Ani nejpozornější sledování jedné vyvíjející se housenky nám nepomůže předpovědět její přeměnu v motýla.“³³ Základní teze historicismu o dějinné nutnosti je pověra, i když se tváří být vědeckou.

Proč v dějinách dochází k zániku určitých společenských formací či civilizací, kdy k němu dochází, to je otázka, která – jak se odlišně od Poppera domnívám – činí téma dějin přece jen do určité míry legitimním tématem sociologie, ekonomie jako teoretického výzkumu a filosofie. Nejde o filosofii dějin jako tázání po smyslu dějin, ale o filosofii dějin jako analýzu příčin zániku dějinných útvarů. Analýza těchto zániků nás však nekvalifikuje k nějakému inženýrství

³² Viz knihu amerického prognostika Nassima Nicholase Taleba *Černá labuť*, přel. J. Hořínek, Paseka, Litomyšl 2011.

³³ Popper, K. R., *Bída historicismu*, s. 86.

dějin, nýbrž jen k prozíravé politické praxi v rámci naší principiální omylnosti.³⁴

Říci, že otázka po posledním smyslu je bezpředmětná, může vést a mnohé vede ke zcela odlišným důsledkům. V pokleslé podobě to znamená *anything goes* – pluralitní bezbřehý relativismus, *každý at' si myslí, co chce, říká, co chce, a dělá, co chce*. Tolerance jako lhostejnost a svoboda jako libovůle. K tomu se často pojí bezmyslenkovitý konzum požitků.³⁵

Na rozdíl od postmoderní lhostejnosti vůči pluralitní koexistenci smyslů kritická racionalita, vědoma si podmíněnosti, hypotetičnosti, dočasné platnosti a principiální omylnosti lidského poznání, nevzdává otázku hledání pravdy,³⁶ i když ví, že ji nikdy definitivně neuchopíme. Pro kritické racionalisty má výpověď, že otázka po posledním smyslu je bezpředmětná, pozitivně realistický akcent: i když neexistuje žádná garance posledního smyslu, není to důvod k rezignaci ani k bezbřehému relativismu či k povrchnímu bezduchému konzumu požitků a prožitků.³⁷ To, co má význam, co někdy označujeme slovem smysl, není někde vysoko a daleko, je tady na každý den s námi. Raději než o smyslu mluvím o významu. To, co má zde a nyní význam. Tento význam, chcete-li smysl, ustavujeme svým jednáním. A kritičtí racionalisté plédují pro jednání racionální.

³⁴ Srov. tamtéž, s. 55–59.

³⁵ Postmoderní filosofie má však i svou relevantní podobu, totiž rozpoznání, že všechna velká vyprávění se nakonec neosvědčila, skončila v pasti ideologie a válečných konfliktů, že otázku „pravdy“, zejména v oblasti náboženství a v oblasti humanitních oborů či společenských věd, nelze jednoznačně vymezit, protože je kontaminována naším východiskem, předporozuměním a úhlem pohledu. Tudíž je více plausibilní pluralitní koexistence alternativních pohledů a přístupů, která znamená pozitivní osvobození a zdaleka ještě nemusí znamenat indiferentnost. Promítnuto na otázku po smyslu to znamená, že nelze mluvit o nějakém jednom velkém společném smyslu, nýbrž jen o pluralitní koexistenci různých smyslů.

³⁶ Popper, K. R., *Život je řešení problémů. O poznání, dějinách a politice*, přel. J. Kóhout a E. Stuchlíková, Mladá fronta, Praha 1997, s. 119.

³⁷ Ve své knížce *Znavená Evropa umírá* (Karolinum, Praha 2000 a 2002) rozlišuje ji na s. 113–115 mezi relačností a bezbřehým relativismem. To, že vše je v procesu a v relacích a v tomto smyslu relativní, nezakládá důvod bezbřehého relativismu.

Tázání po posledním smyslu dějin považují kritičtí racionalisté za bezpředmětné. Ale v té ambivalenci života a dějin má význam „usilovat o ustavičné řešení problémů“. ³⁸ Je třeba nevzdat toto úsilí, i když není žádné konečné vyřešení. Proč? V zájmu života, jeho zachování jako hodnoty nejvyšší i v zájmu jeho kvality. Je třeba to se Sisyfem nevzdat, i když nikdy to břímě lidského údělu nespočine na vrcholu hory, i když nikdy nenastane docelené dovršení – boží království či *zlatý věk ráje* či *spravedlivá společnost*.

Odvážím si však povědět, že Popperovo odmítnutí otázky po smyslu dějin není – na rozdíl od Hanse Alberta – dostatečně konsekventní. V poslední kapitole druhého dílu *Otevřené společnosti* Popper sice poví, že „dějiny nemají žádný smysl“, ³⁹ skončí však tezí, že „přestože dějiny nemají žádný smysl, musíme jim smysl dát“. ⁴⁰ Tezi, že dějiny nemají smysl, dokládá Popper zjištěním, že nejsou žádné dějiny, neboť to, co nazýváme dějinami, jsou různé interpretace událostí, vedené z určitého hlediska. Převážně z hlediska triumfu moci a úspěchu. Připustí, že s historismem triumfu je spojeno i hledisko opačné, dějiny těch pokorných, kteří trpí pro naději lepšího světa – že „poslední budou prvními a první budou posledními“: „Připoj se včas k vlaku pokorných neboť ... je to nejjistější cesta, jak se dostat na vrchol!“ ⁴¹ Tím však, že v závěru poslední kapitoly druhého dílu *Otevřené společnosti* označí za smysl, který máme dějinám dát, nastolení otevřené společnosti, z odmítnutí otázky po smyslu důsledně nevykročil. Cituji: „Jsme to my, kdo dává účel a smysl přírodě a dějinám ... Můžeme z dějin udělat boj za otevřenou společnost ... proti jejím nepřítelům.“ ⁴² Sám termín „boj za otevřenou společnost“ až příliš připomíná mesiánskou terminologii boje za lepší zítřky. Ostatně, jaký je pak rozdíl mezi Masarykovou vizí dát dějinám smysl uskutečňováním ideje humanity a demokracie a Popperovou výzvou dát dějinám

³⁸ Popper, K. R., *Život je řešení problémů*, s. 114–221.

³⁹ Srov. Popper, K. R., *Otevřená společnost a její nepřítelé II*, s. 229 n.

⁴⁰ Tamtéž, s. 237.

⁴¹ Tamtéž, s. 233.

⁴² Tamtéž, s. 237.

smysl bojem za otevřenou společnost? Domnívám se, že Popperovo odmítnutí otázky po smyslu není dostatečně důsledné.

V oddíle nadepsaném „Naděje mladých lidí“ glorifikuje západní model demokracie a tržního liberalismu jako nejvyšší metu, které bylo v dějinách dosaženo. „Naše západní demokracie, na předním místě Spojené státy, představují bezpříkladný úspěch. [...] Výsledkem je, že více šťastných lidí žije svobodnější, krásnější, lepší a delší život, než kdykoli předtím. [...] O tom však není slyšet skoro nikdy. Místo toho denně jen nářky a stížnosti, že jsme prý odsouzeni žít v tak špatném světě. Rozšiřování takových lží považuji za největší zločin naší doby.“⁴³

Za sebe dovolím si povědět: Nejde jen o odmítnutí představ historicismu, že dějiny se ubírají podle zákona železné nutnosti, nejde jen o odmítnutí představy, že dějiny spějí ke konečnému cíli, završení, naplnění, ale jak já chápu kritický racionalismus, je třeba otázku po smyslu dějin odmítnout veskrze. Tedy nejen že dějiny žádný smysl nemají, ale také, že ani my dějinám žádný trvalý smysl nedáme. Určitě ne nějaký dlouhodobý, perspektivní smysl! Můžeme dát určitým rozhodnutím, určitou volbou, určitým jednáním smysl či význam určité události v určité konkrétní chvíli svého života. Toť vše! Představa, že smysl, který jsme dali určitým činem určité konkrétní chvíli, význam, který jsme vtiskli do určitého činu v určité chvíli, má trvalou platnost a vytváří nějakou kontinuitu smyslu, který jsme dějinám dali, je – domnívám se – bláhová a stále ještě poplatná historicismu. Jakkoli má význam, má smysl v určité chvíli usilovat o společnost humanity a demokracie či o otevřenou společnost, právě dějiny nás poučují – nikoli svou zákonitostí, nýbrž svou nepředvídatelnou nahodilostí – jak krátké trvání má vše, co jsme se snažili vykoupit do smyslu a jak se následně rozplývá v nesmyslné plytkosti, povrchnosti a v zapomnění. Smysl, který jsme dali určité chvíli, určité situaci, je většinou ohraničen tou chvílí.

⁴³ Popper, K. R., *Život je řešení problémů*, s. 199.

Odkazují k dílu Popperova o deset let mladšího kolegy Hanse Alberta, letos se dožívá 96 let, jehož kritický racionalismus je – jak sám dokládá – ve srovnání s Popperem v některých momentech důslednější.⁴⁴ Týká se to též konsekventního odmítnutí tázání po smyslu. To, že otázka po smyslu je bezpředmětná, neznamená, že máme rezignovat na kvalitu života.

Na závěr osobní dopovězení k otázce po smyslu života a dějin

Psycholog, neurolog Viktor Frankel, který sám je teistou židovského náboženství, rozlišuje mezi smyslem, který člověk dává svým jednáním určité konkrétní životní situaci, smyslem lidského života a smyslem celého světa, a dodává, že korektně lze mluvit jen o smyslu člověkovy jednání v určité životní situaci. O smyslu lidského života lze, pokud jde o poměrně konzistentní životní dráhu, mluvit v nejlepším případě až na smrtelné posteli. A dodává, že ve smysl lidského života a smysl světa lze jen věřit.⁴⁵

Moje osobní výpověď zní: Má-li ta nesmyslná otázka po smyslu vůbec nějaký smysl, tak jedině v tom smyslu, že nás odkazuje k tomu, že dějiny i lidský život jsou komplexitou komplementarity komponent v korelacích, kontinuitě a kontextu.⁴⁶ Nahlédneme-li dějiny jako komplexitu komplementarity komponent v korelacích, kontinuitě a kontextech, pak nelze dějiny vykládat z jednoho principu či hledat v nich jeden smysl. Dějiny nemají žádný *cantus firmus*, nýbrž jsou zcela ambivalentní. Naše vnímání dějin, jejich poznávání, chápání

⁴⁴ Albert, H., *Traktat über die rationale Praxis*, Mohr-Siebeck, Tübingen 1978; také týž, *Kritische Vernunft und rationale Praxis*, Mohr-Siebeck, Tübingen 2011.

⁴⁵ Frankel, V. E., Lapide, P., *Bůh a člověk hledající smysl*, přel. Z. Burdová, Cesta, Brno 2011, s. 31, 47, 69.

⁴⁶ Funda, O. A., *Znavená Evropa umírá*, s. 111–112; týž, *Když se rákos chvěje nad hladinou*, s. 111–113.

a jejich interpretace i naše jednání v dějinách jsou zcela fragmentární a principiálně omylné.

Dějiny jsou pohyb, proces, dění. Říci, zda je to pohyb dopředu, či dokonce kupředu, je velmi vágní, protože to předpokládá, že určitý bod považujeme za východisko tohoto pohybu a že víme o nějakém zacíleném směřování. Když letí meteor nebo malá rotující planetka vesmírem, sotva můžeme tento pohyb blíže klasifikovat. Je to pohyb v prostoru, ve kterém určení jako nahoře – dole, kupředu – dozadu jsou zcela neadekvátní. Je to nahodilý, bezcílný pohyb, který s největší pravděpodobností jednou někde skončí nebo skončí výbuchem, meteor většinou shoří. Příběhy našich životů mají nesporně, nebo alespoň většinou, určité zacílené směřování. Určité zacílené směřování mohou mít i určitá nedlouhá období dějin. Dějiny jako celek jsou však pohyb velmi ambivalentní, o jehož zacílení nemůžeme nic říci. Dotýkám se zde Hérakleita i buddhismu: Malý člověk má svůj malý cíl, celek dění je pohyb, obvykle dialektický. Někteří se domnívají, že z něj lze vystoupit do nirvány. V úseku svého života, případně v menších úsecích dějin můžeme mluvit o určitém směřování k něčemu, čemu přikládáme význam. Z perspektivy vesmírného nadhledu však tyto úseky mizí, rozplývají se v ambivalentním veletoku dějin a v propadlišti zapomnění.

Dějiny jsou komplexitou determinant i nahodilostí zároveň, a to jak dějiny přírody, tak lidské dějiny. V dějinách jsou kdyby. Kdyby ti, kteří ve svém životě či v dějinách jednají, v určité chvíli přehodili jinak výhybku, pohyboval by se příběh jejich života, možná i určitý nepatrný úsek dějin, poněkud jinak. Zároveň však v dějinách nejsou kdyby, neboť možná kdyby, možné alternativy, ve chvíli, kdy nebyly zvoleny, stávají se nejsoucím, tedy stávají se nicotou. Nevíme, co by bylo, kdyby bylo, protože to není. Takže v dějinách nakonec není „kdyby“. Též proces vesmírné evoluce i naší planetární přírodní evoluce zvolil určité alternativy a jiné pominul. Ptát se proč, je vůči tomuto procesu nepřiměřená otázka. Prostě je to tak. „A co nadělalš?“

Otázka po smyslu dějin je bezpředmětná, pokud smyslem rozumíme směřování k nějakému cíli či zavrcholení, či dokonce docelení, naplnění, pokud smyslem myslíme nějakou trvalou, věčnou platnost.

Pokud však slovem *mysl* označujeme to, co zde a nyní má význam, je vhodnější mluvit o významu.⁴⁷

Jestliže nechcete opustit slovo *mysl* a mluvit raději jen o významu, pak lze mluvit o smyslu jako o tom, co v určité chvíli má význam, především význam pro nás i pro ty kolem nás. Některé významy mohou mít určitý přesah i do kratší i delší budoucnosti, ale jen proto, že je sami považujeme za významné, a pokud je i ti po nás ještě budou po určitý nedlouhý čas považovat za významné. Pak i tyto krátkodobé významy zanikají v hlubinách oceánu dějin a nové přílivy a odlivy budou už z jiné vody. Leč i ta se také jednou propadne do hlubin ticha a zase jiné povrchové vody budou tvořit vlnobití.

Dějiny jsou pohyb, opakují: nezměrná komplexita nesmírně rozmanitých komponent, v různých korelacích a kontextech. V tom pohybu dochází ke vzniku a zániku. Tak i určité dějinné a společenské formace, když se vyžijí, rozpadají se. Některé pod náporom invaze, některé pod tlakem revolucí, jiné v důsledku svého vlastního rozkladu. Kdyby se nerozpadly pod náporom invaze nebo určitou revoluč-

⁴⁷ Jan Patočka (*Kacířské eseje o filosofii dějin*, s. 65) odkazuje k Fregeho rozlišení mezi pojmy *mysl* a *význam*. „Fregemu význam znamená předmětný vztah, *mysl* pojetí předmětu.“ Patočka uvádí příklad: Večernice a Jitřenka. Večernice a Jitřenka jsou dvojí *mysl* téhož významu. K tomu dodává: „*Smysl* souvisí úže s naším způsobem pojetí, význam je objektivnější. Ale na druhé straně se zdá, že význam omezujeme spíše na oblast *logu*, kdežto *mysl* je pro nás více něco reálného, co se týče např. citů a jednání.“ Tolik Patočka. Já dodávám: K tomu ovšem možno podotknout i jiný zřetel. Když mluvíme o významu, mluvíme o něčem, co má význam pro nás, co je pro nás významné, a co zároveň může mít význam i pro ty kolem nás. Hranici mezi oběma pojmy nelze nijak zřetelně vymezit. Pojem význam, má dle mého mínění vůči pojmu *mysl* tu přednost, že není spojen s tou posedlostí potřebou posledního smyslu – tedy tázáním, které již proto je nesmyslné, že končí buď nekonečným regresem, nebo tautologií, slepice – vajíčko, a nebo umělým zastavením ptaní, když je do ptaní vložena odpověď, která další ptaní zastavuje, odpověď, za níž – řečeno s Anselmem – „již dále nelze se ptát“. Odkazují zde k Münchhausentrilema, o kterém pojednává Hans Albert v *Traktatu o kritickém rozumu*. Münchhausentrilema je možno přeložit jako Trilema barona Prášila. Albert, H., *Traktat über die kritische Vernunft*, Mohr-Siebeck, Tübingen 1991, s. 13.

ní událostí, rozpadly by se nutně svým rozkladem. Zdá se, že jestliže dříve zanikaly určité společenské formace pod nápořem invazí, poté především pod tlakem revolucí, zanikají dnes spíše svým vlastním rozkladem. V dějinách dochází k zániku toho, co se stalo dále neschopným života a fungování.

I když člověk potřebuje žít něčemu, čemu přikládá vážnost a význam, i když člověk potřebuje být akceptován, touží, aby jeho vztah byl přijat a opřívován – jakkoli je to zde a nyní významné –, nemůže to nic změnit na tom, že „zapadne ten příběh“, zapadne v propadlišti dějin, v hlubinách moře, vesmíru. To všeobemykající jsoucí o tom neví ve svých hlubinách. Hra na smysl je tedy jen taková naše hra v našem malém světě, v našem jepičím životě, která nám poskytuje radost a uspokojení. Člověk „byl stvořen“, aby si v ráji hrál. Z vesmírné perspektivy a celodějinné perspektivy je realita mnohem věčnější a drsnější. Vše co vzniká, zaniká, a po smrti nic není – ani žádný poslední smysl našeho snažení. I když nevíme přesně kdy a jak, víme, že člověk zaniká, kultury zanikají, dějiny jednou zaniknou, planeta Země jednou zanikne. Vše v životě i v dějinách jde vstříc smrti. I to je jeden z důvodů, proč je otázka po nějakém trvalém, posledním smyslu bezpředmětná.

Podtrhuji: to, že jdeme vstříc smrti, neznamena ani v nejmenším, že bychom měli propadnout rezignaci, že bychom neměli kvalitně žít a usilovat o vznešené hodnoty, vytvářet vztahy a tradovat tradice. Že vše je pomíjivé, neznamena, že vše je bezcenné či zbytečné!

Pokud chcete přes to všechno pořád ještě mluvit o smyslu dějin, pak odvažují se říci, že smysl dějin je v trvání dějin, v tom, že jsou, že trvají ve vši své ambivalenci, při vši své nesmyslnosti i s tím málem, o čem se domníváme – ovšem z naší perspektivy –, že tuto nesmyslnost přesahuje, jako to, co má v určité konkrétní chvíli význam. Především co má význam z hlediska hodnoty života, jeho zachování a jeho kvality. Život není jen neutrální, pouze přírodní předpoklad, který je třeba naplnit tázáním po smyslu. Život jako hodnota nevratná a jako podmínka sine qua non všeho dalšího má smysl sám v sobě. Život a jeho zachování je hodnotou, která nepotřebuje být podkládána argumenty odkazujícími k nějaké ještě jiné, vyšší hodnotě.

Čím větší je časový odstup od určité události, tím více se otázka po smyslu zamlžuje, až nakonec zmizí. Masaryk se ještě ptal po smyslu českých dějin a viděl jej v otázce náboženské, především v husitské a bratrské tradici. Ale otázka, jaký je smysl zaniklé kultury Inků, už nikoho netrápí. Myslím si, že nás už netrápí ani otázka, jaký byl smysl života na dvoře Ludvíka XV. nebo jaký byl smysl Napoleonova tažení do Ruska. Leda snad v tom, že svou absurditou dalo podnět ke vzniku tak impozantního a myšlenkově hlubokého díla, jako je Tolstého *Vojna a mír*. Smysl toho díla je v něm samém, že bylo napsáno a čteno.

Lidská otázka po významu určitého konkrétního činu, chcete-li, otázka po smyslu toho činu, je podložena člověkovou touhou, aby čin, který vykonal dnes, měl trvání, měl platnost i zítra. Jenže právě to zůstává člověku – zejména v delší perspektivě dějin – odepřeno. Konkrétní úsilí, konkrétní dosažené činy jsou v lidském životě, a především následně v dějinách rozšmelcovány, znehodnoceny, anulovány. Lidská touha po smyslu dějin je touhou po kontinuitě smysluplných činů. Jenže právě to zůstává nenaplněnou touhou. Právě touha po kontinuitě a završení lidských činů je základem Popperovy kritiky všeho historicismu a mesianismu. A proto říkám: jak Masarykova snaha o prosazení ideje humanity a demokracie, tak Popperova výzva, abychom dějinám dali smysl bojem za otevřenou společnost, v dějinách zaniká, prohrává, je rozdupána, převálcována. Bude či již je zapomenuta.

To je ten nejhlubší důvod, proč je otázka po smyslu bezpředmětná. Ovšem to, že určité pozitivní činy jsou následně zničeny a převálcovány hrůzou a utrpením, neznamená, že bychom se jich neměli zde a nyní v konkrétní chvíli odvážit, že by v konkrétní chvíli neměly význam.

V Lukášově evangeliu v 10. kapitole čteme slavné podobenství o milosrdném Samařanu. Za Ježíšem přichází člověk a ptá se, co má činit, aby došel „života v novém věku“ – tj. aby se nemínil se smyslem života, aby svůj život naplnil smyslem. A Ježíš mu nedává žádnou odpověď na jeho otázku, jak naplnit život smyslem na věky věků, nýbrž říká: „Přihodilo se, že jeden člověk upadl mezi lotry.“

Není žádná odpověď na otázku smyslu. Jsou jen příběhy situace a lidé. A není žádná definice bližního. Bližní je ten, který se ti u cesty přihodí, když se ti to nehodí. Smysl činu pomoci je ohraničen tím činem. Není definice bližního, není definice, co jsem ještě povinen a co už nejsem povinen, není definice smyslu. Smyslem je to, co jsme bez bláhové otázky po dějinné, dlouhodobé kontinuitě smyslu a bez bezpředmětné otázky po posledním smyslu zde a nyní vykoupili z absurdity do smyslu.

Ambivalence je náš lidský úděl. Naším údělem je unést své lidství, unést svou fragmentárnost, svou nezodpovězenost a nevzdat řešení problémů zde a nyní. Někteří tento nárok lidského údělu neunesou a utíkají se k nihilistické rezignaci, jiní se upínají k plytké konsumní povrchnosti, jiní unikají do fikcí o konečném naplnění dějin – ať již ve smyslu náboženském, nebo idealistickém nebo totalitaristickém. Je však – a to je můj vklad do filosofické debaty o smyslu – ještě jiná cesta, kterou jsem již výše naznačil:

I když není žádný poslední smysl lidského života a žádný smysl dějin a už vůbec ne nějaký poslední smysl dějin – nevzdat střízlivě věcné, racionálně odpovědné úsilí zde a nyní, abychom přítomný okamžik naplnili tím, co má zde a nyní pozitivní význam. – A mít na tom dost. Možná, že něco z toho, co má význam pro nás, bude doznívat ještě v životě těch po nás. Avšak z těchto případných dopadů současných našich zápasů na budoucnost nelze konstruovat žádnou kontinuitu smyslu dějin či představu o jejich posledním smyslu a naplnění.

Facit: Poté co reálné vědy převzaly otázky, na které sice nelze dát konečnou odpověď, ale jen současnému stavu poznání odpovídající, provizorní odpověď, zbyly na filosofii otázky, které nikdo nechce⁴⁸ – protože na ně nelze dát žádnou skutečnou odpověď. Odpovědi se pohybují v rovině mínění, která nemají žádnou instanci průkazné evidence.

⁴⁸ Peregrin, J., *Filosofie pro normální lidi*, Dokořán, Praha 2008, s. 12, 16–17.

Takovou je i ona bláhová lidská otázka po smyslu. Smysl nemusí znamenat vůbec nic, nebo to, co si kdo do tohoto pojmu představí, namyslí. Nicméně tázání po smyslu – podobně jako tázání po Bohu či tázání po bytí – je regulativní idea. Člověk, který se na cestě svým životem bude ptát po smyslu – i když žádný poslední smysl není, a nikdy nebyl a nebude –, prožije poměrně kvalitní život a neupadne do primitivismu agrese, plytkých požitků a prožitků a pokleslé vulgární spotřebnosti. Půjde životem s pohledem povzneseným ke smyslu a bude tvořit pozitivní hodnoty.

Co to je regulativní idea – o tom je ten slavný židovský vtip. Otec Kohn měl tři syny a stádo 19 ovcí. Podle židovského dědického řádu měl nejstaršímu synu dát polovinu, prostřednímu čtvrtinu a nejmladšímu pětinu. Jenže takto nelze 19 ovcí rozdělit a přitom žádnou nezabít a nerozsekat. Tak šel Kohn na radu za rabínem: „Jak mám podle židovského dědického práva rozdělit 19 ovcí mezi své tři syny, aby jeden dostal polovinu, jeden čtvrtinu a jeden pětinu?“ Rabi povídá: „Poslouchej Kohn, mají někde doma kůži z ovce?“ Kohn na to: „Ano mám.“ Rabi Kohna poučil: „Tak tu kůži vycpou senem a postavěj ji na louku. Bude tam 20 ovcí. Polovina je 10, čtvrtina je 5 a pětina jsou 4. $10 + 5 + 4 = 19$. Pak si odnesou tu vycpanou ovci, pomohla syny podělit.

Regulativní ideje, jako např. smysl, Bůh, bytí, jsou vycpané ovce, které člověku pomáhají unést život, orientovat se v životě a žít ve společnosti.

S čím ale chceme jít životem my, kteří víme, že regulativní ideje jsou vycpané ovce? Za sebe – v rovině mínění, nikoli tvrzení, odpovím: S úctou k životu jako jedinečné a nevratné hodnotě. A s odvěkým pravidlem minima humanismu: „Co nechceš, aby ti jiní činili, nečiň ty jim.“ Jsou to také regulativní ideje, ale na rozdíl od těch výše zmíněných mají evidentní oporu v realitě. Nic lepšího nevymyslíme, než co vymysleli ti před námi v dávnověku, napříč kulturami.

Literatura

- Albert, H., *Kritische Vernunft und rationale Praxis*, Mohr-Siebeck, Tübingen 2011.
- Albert, H., *Traktat über die rationale Praxis*, Mohr-Siebeck, Tübingen 1978.
- Čornej, P., Jan Hus jako dějinná výzva, *AUC - Historia Universitatis Carolinae Pragensis* 56, 2016, č. 1, s. 29–34.
- Čornej, P., *Tábor je náš program (Masarykova návštěva v Táboře 25. března 1920)*, Státní okresní archiv v Táboře, Tábor 2011.
- Dubský, I., Několik slov úvodem k Patočkovým Kacířským esejům, in: Patočka, J., *Kacířské eseje o filosofii dějin*, Academia, Praha 1990, s. 5–18.
- Frankel, V. E., Lapide, P., *Bůh a člověk hledající smysl*, přel. Z. Burdová, Cesta, Brno 2011.
- Funda, O. A., *De profundis*, Doxai, Pedagogická fakulta UK, Praha 1997.
- Funda, O. A., *Když se rákos chvěje nad hladinou*, Karolinum, Praha 2009.
- Funda, O. A., Masarykovo náboženské myšlení, *Filosofický časopis* 38, 1990, č. 4, s. 441–449.
- Funda, O. A., Náboženství – téma pro české myšlení, in: Lakosilová, J., Hurltová, M. (eds.), *Cesta a odkaz T. G. Masaryka: fakta, úvahy, souvislosti*, Nakladatelství Lidové noviny (edice Knižnice Klubu Vltava, sv. 1.), Praha 2002, s. 132–141.
- Funda, O. A., Náboženství – téma, které Masaryk odkázal české filosofii, *Filosofický časopis* 48, 2000, č. 2, s. 211–225.
- Funda, O. A., Otevřené problémy Masarykova myšlení a politické praxe, in: Doubek, V., Hájková, D. (eds.), *Život plný neklidu. Sborník k devadesátinám historika Jaroslava Opata*, Masarykův ústav a Archiv AV ČR, v. v. i., Praha 2014, s. 22–29.
- Funda, O. A., *Racionalita versus transcendence. Spor Hanse Alberta s moderními teologi*, Filosofia, Praha 2013.
- Funda, O. A., *Thomas Garrigue Masaryk, sein philosophisches, religiöses und politisches Denken*, Petr Lang, Bern – Frankfurt am Main – Las Vegas 1978.
- Funda, O. A., Tomáš Garrigue Masaryk, *Filosofický časopis* 47, 1999, č. 1, s. 69–81.
- Funda, O. A., *Znavená Evropa umírá*, Karolinum, Praha 2000 a 2002.
- Hauser, M., *Prolegomena k současné filosofii*, Filosofia, Praha 2007.

- Havelka, M. (ed.), *Spor o smysl českých dějin, 1895-1938*, Torst, Praha 1995.
- Kaizl, J., České myšlenky, in: Havelka, M. (ed.), *Spor o smysl českých dějin, 1895-1938*, Torst, Praha 1995, s. 47-97.
- Koukolík, F., *Češi: proč jsme, kdo jsme - a jak dál?*, Galen, Praha 2015.
- Küng, H., *Christ sein*, Piper, München - Zürich 1974.
- Machovec, M., *Tomáš G. Masaryk*, Melantrich - Odkazy pokrokových osobností naší minulosti, Praha 1968.
- Masaryk, T. G., Česká otázka. Snahy a tužby národního obrození, in: *týž, Česká otázka - Naše nynější krize - Jan Hus*, in: Spisy T. G. Masaryka, sv. 6, ed. J. Brabec, Masarykův ústav AV ČR, Ústav T. G. Masaryka, o. p. s., Praha 2000.
- Masaryk, T. G., *Světová revoluce. Za války a ve válce 1914-1918*, in: Spisy T. G. Masaryka, sv. 15, ed. J. Srovnal, Masarykův ústav AV ČR, Ústav T. G. Masaryka, o. p. s., Praha 2005.
- Patočka, J., *Kacířské eseje o filosofii dějin*, Academia, Praha 1990.
- Patočka, J., *Tři studie o Masarykovi*, eds. I. Chvatík, P. Kouba, Mladá fronta - Váhy, Praha 1991; znovu otištěno in: *týž, Češi I*, k vyd. připravili K. Palek a I. Chvatík, OIKOYMENH, Praha 2006.
- Pekař, J., *O smyslu českých dějin*, Rozmluvy, Praha 1990.
- Peregrin, J., *Filosofie pro normální lidi*, Dokořán, Praha 2008.
- Peroutka, F., *Jací jsme. Demokratický manifest*, Středočeské nakladatelství a knihkupectví, Praha 1991.
- Popper, K. R., *Bída historicismu*, přel. J. Odehnalová, OIKOYMENH, Praha 1994.
- Popper, K. R., *Otevřená společnost a její nepřátelé I*, přel. M. Calda, OIKOYMENH, Praha 1994.
- Popper, K. R., *Otevřená společnost a její nepřátelé II*, přel. J. Odehnalová, OIKOYMENH, Praha 1994.
- Popper, K. R., *Život je řešení problémů. O poznání, dějinách a politice*, přel. J. Kohout a E. Stuchlíková, Mladá fronta, Praha 1997.
- Rádl, E., T. G. Masaryk, in: Durant, W., *Od Platona k dnešku. Vývoj filosofie v jejich velkých představitelích*, přel. V. J. Hauner a H. Sýkora, české vydání zrevidoval a doplnil E. Rádl, Sfinx Bohumila Jandy, Praha 1937, s. 462-474.
- Taleb, N. N., *Černá labuť*, přel. J. Hořínek, Paseka, Litomyšl 2011.

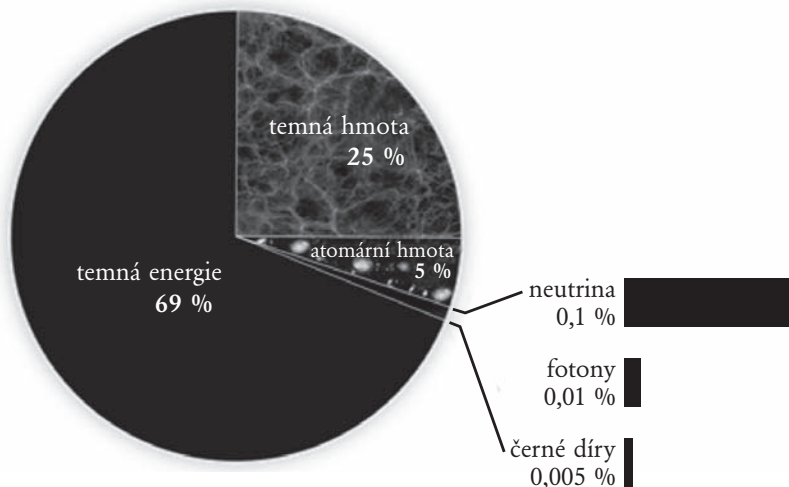
MASARYKOVA „ČESKÁ OTÁZKA“ A PŘÍRODNÍ VĚDY

Jan Svoboda

Česká otázka představuje fresku, kde ve zkratce Masaryk vytyčuje svůj pohled jak na české myšlenkové dědictví, tak na výzvy, se kterými se český národ musí v současnosti vypořádat, aby si udržel svůj charakter, ale přitom nezapadl do bezvýznamnosti periferie světového myšlení, což by se přičilo jak nejlepším národním tradicím, tak by ve svém důsledku vedlo k zániku národa.

Masaryk se vážně zabýval významem přírodních věd. Jak plyne z jeho korespondence se Zdenkou Šemberovou, studoval fyziologii a aktivně se zúčastnil pitevních cvičení. V *České otázce*¹ se vymezil proti přeceňování historicismu. Jasně říká: „Avšak my musíme k historickému nazírání, k nazírání na minulost, přibrat ještě vědy, jež historické nejsou a jež nás poučují o světě, jaký jest a bude, tedy vědy přírodní a sociální.“ Když hovoří o pokroku poznání a techniky, zdůrazňuje, že „staré hráze mezi zeměmi a národy mizejí vždy více, všecky čeledi, všechna plemena pokolení lidského sblížily se k sobě, dotýkají se

¹ Masaryk, T. G., *Česká otázka. Snahy a tužby národního obrození*, in: *týž, Česká otázka - Naše nynější krize - Jan Hus*, in: *Spisy T. G. Masaryka*, sv. 6, ed. J. Brabec, Masarykův ústav AV ČR, Ústav T. G. Masaryka, Praha 2000.

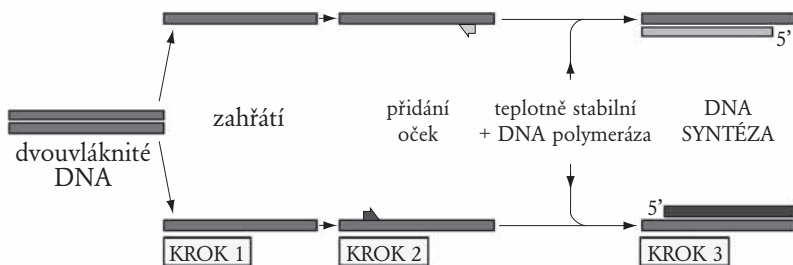


Obr. 1: Komponenty univerza
Schematicky upraveno podle Nature 2015

a otírají se o sebe vzájemně, a samožilové každého rodu náležejí napotom do říše bajek. Tím vzbudila se řevnivost mezi národy v míře před tím nikdy neznámé, a roste již a bude vzrůstatí čím dále tím více; kdo nepoběží napotom o závod se sousedy svými, zakrsá i zahyne konečně a neuchranně.“² V tomto dlouhém, ale hlubokém citátu lze najít kořeny problémů, kterým se zamlženě říká globalizace, což je kapitolou pro jinou příležitost.

Masarykův zájem o vědy jej logicky vedl k otázkám spojeným s klasifikací věd. Klasifikace objektů našeho poznání vždy představovala základní kámen ucelenějšího pohledu na skutečnost. Všechny vědy vlastně začaly klasifikací a určením vhodných pojmů a názvů, které by co nejlépe vystihovaly stupeň poznání dosažený v rámci té které vědy. Masaryk nechává sled základních přírodních věd v ustáleném

² Tamtéž, s. 111.



Obr. 2: Polymerázové řetězová reakce (PCR)

Proces polymerázové řetězové reakce: Krok 1 - Dvouvláknitá DNA se po zahřátí rozplete na dvě vlákna (označená plnými čarami). Krok 2 - zahrnuje přidání synteticky připravených oček. Očka označená červenou nebo zelenou šipkou jsou navržena tak, aby byla komplementární, to je, aby se vázala ke koncům příslušného vlákna. Krok 3 - z jednotlivých oček dojde ke kopírování příslušného vlákna DNA. Toto kopírování umožní teplotně stabilní DNA polymeráza, která funguje i za zvýšené teploty, jež je nutná pro zachování jednovláknitého stavu DNA. Výsledkem takové polymerace je vznik čtyř vláken DNA ze dvou vláken.

pořadí. Toto pořadí budu jen krátce komentovat. Hned za matematikou stojí fyzika, která nám dává dnes komplikovaný obraz o hmotě. Poněvadž není mým oborem, nebudu komentovat její problémy, ale stojí za to připomenout, že (obr. 1) podle nejnovějších odhadů hmota, jak ji známe my, která je složena z atomů, představuje pouze 5% vesmírné hmoty. Chemie pracuje právě s touto atomovou hmotou a určuje síly, které ji drží pohromadě a způsoby spojení jednotlivých atomů a z nich vzniklých sloučenin. I obraz atomů se dále komplikuje a jsou definovány síly, které drží jednotlivé složky atomů pohromadě.

Další v pořadí košatých přírodních věd je biologie. Biologie představuje komplexnější systém a ve své molekulární podobě využívá i slabé nekovalentní vazby, které ovlivňují strukturu a funkci nosičů genetické informace i jejich produktů, kterými jsou bílkoviny.

Jako chemie je postavena na atomovém modelu, tak současná biologie má společný genetický kód. Existenci tohoto kódu předpověděl kvantový fyzik Schrödinger a zásluhou cílených genetických a biochemických pokusů se podařilo existenci tohoto univerzálního kodu,