

STANISLAV STARK

VYBRANÉ OSOBNOSTI
ČESKÉHO FILOSOFICKÉHO MYŠLENÍ

Západočeská univerzita v Plzni
Nakladatelství EPOCH

Městská knihovna
knih. 1 odd. 1

L 17221

Ll+ ex. 1



Recenzoval
doc. PhDr. Josef Špůr, CSc.

© Západočeská univerzita v Plzni, 2011

Cover © Helena Jiráková, 2011

Published by Západočeská univerzita v Plzni and
Nakladatelství Epoque, s. r. o., 2011

ISBN 978-80-261-0043-0 (Západočeská univerzita v Plzni)
ISBN 978-80-7425-128-3 (Nakladatelství Epoque)

Obsah

Úvod	7
1 Počátky českého filosofického myšlení. Jan Hus, Petr Chelčický	9
1.1 Vznik českého filosofického myšlení	9
1.2 Jan Hus (1371–1415)	10
1.3 Petr Chelčický (1390–1460)	13
2 Český humanismus a Jan Amos Komenský	17
2.1 Vznik a rozvoj českého humanismu	17
2.2 Jan Amos Komenský (1592–1670)	17
3 Filosofie osvícenství, Bernard Bolzano	23
3.1 České osvícenství a české národní obrození	23
3.2 Bernard Bolzano (1781–1848)	24
4 Augustin Smetana a české hegelovství	29
4.1 Vliv Hegelova učení v českých zemích	29
4.2 Augustin Smetana (1814–1851)	30
5 Tomáš Garrigue Masaryk a český pozitivismus	37
5.1 Vznik českého pozitivismu	37
5.2 Tomáš Garrigue Masaryk (1850–1937)	37
6 Ladislav Klíma a české nietzscheovství	43
6.1 Nietzscheho vliv na českou kulturu a filosofii	43
6.2 Ladislav Klíma (1878–1928) a jeho učení	44

7 Emanuel Rádl a náboženská filosofie	51
7.1 Náboženská filosofie v první polovině 20. století	51
7.2 Emanuel Rádl (1873–1942)	53
8 Jan Patočka a fenomenologie	59
8.1 Jan Patočka (1907–1977)	59
9 Český strukturalismus, Josef Ludvík Fischer, Jan Mukařovský	67
9.1 Josef Ludvík Fischer (1894–1973)	67
9.2 Jan Mukařovský (1891–1975)	71
10 Karel Kosík a Milan Machovec	75
10.1 Karel Kosík (1926–2003) a kritické rozvíjení marxismu . .	75
10.2 Milan Machovec (1925–2003)	79
11 Egon Bondy a nesubstanční ontologie	83
11.1 Egon Bondy (1930–2007)	83
12 Ladislav Hejdlánek, Erazim Kohák	91
12.1 Ladislav Hejdlánek (1927) a méontologie	91
12.2 Erazim Kohák (1933)	94
13 Václav Bělohradský a český postmodernismus	99
13.1 Václav Bělohradský (1944)	99
Résumé	107
Literatura	109
Rejstřík	115

Předkládaná publikace neusiluje o to, aby se stala soustavným výkladem dějin českého filosofického myšlení, i když moment zařazení jednotlivých myslitelů do kontextu filosofického myšlení jednotlivých období je zohledňován. Spíše se jedná o vyzdvižení originality názorů jednotlivých myslitelů tak, jak je koncipovali více či méně v závislosti na celkovém světovém vývoji filosofických názorů, tedy zejména o to, jak vnášeli určité varianty světového filosofického uvažování do českého prostředí. Zároveň ve většině případů je nutno vyzdvihnout fakt vlastní originality a spolu s tím spojeného mezinárodního ohlasu myšlenek prezentovaných jednotlivých osobností, tedy to, čím tyto myslitelé přispěli k rozvoji nejen českého, ale i evropského a vcelku světového filosofického myšlení.

Ladislav Hejdánek, Erazim Kohák

12.1 LADISLAV HEJDÁNEK (1927) A MÉONTOLOGIE

Ladislav Hejdánek se narodil roku 1927 v Praze, vystudoval filosofii na FF UK Praha, po studiích vzhledem k politickým poměrům jen kratší dobu mohl působit v akademickém prostředí, patřil k předním představitelům Charty 77, po roce 1989 působil na vysokých školách. Z jeho filosofického díla je nutno vyzdvihnout spis *Filosofie a víra* (1990), v němž se, jak název napovídá, pokusil o svěbytné pojetí víry v nové době. Dále je to kniha *Nepředmětnost v myšlení a ve skutečnosti* (1997), v níž položil základ svého svérázného pojetí filosofie jako zvláštního typu ontologie zaměřující se spíše na nepředmětnost.

Ve svých úvahách se zabývá otázkami zkoumání předmětnosti a nepředmětnosti jako činitelů stojících v zorném poli filosofie. Hejdánek navazuje na odkaz existencialistické filosofie, v mnohém se nechává inspirovat heideggerovským pojetím časovosti vztahujícím se k bytí. Jestliže zkoumáme svět v jeho předmětnosti, zůstává problémem, jak se ona předmětnost mění, jak je spojena s časovostí, s děním. V Hejdánkově pohledu je tak třeba věnovat pozornost spojení předmětnosti jako toho, co je aktuálně, zde a teď, s nepředmětností spojenou s tím, co se stalo, nebo se může stát. Takže předmětnost je nutno zkoumat ve spojitosti s nepředmětností. Filosofie tedy nemá zkoumat jen jsoucí jako aktuální jsoucí, ale to, co je aktuálně nejsoucí. Filosofie se má stát především méontologií, naukou o nejsoucím. Je snad vhodné znovu zopakovat, že tento přístup neznámá odmítnutí jsoucna, ale spíše rozšíření způsobu, jak jej uchopit, jak mu porozumět. Je nutno se tedy zabývat jsoucím v jeho kontinuální spojitosti s nejsoucím, jímž kdysi ono jsoucí bylo, ale současně už být přestalo a stejně tak zkoumat spojitosti s možností proměny jsoucího v cosi budoucího, aktuálně ovšem

nejsoucího. Hejdánek tak ve své filosofii klade důraz na zkoumání toho, co je v jsoucím obsaženo jako potenciální nejsoucí, směrem do minulosti i budoucnosti. Tím i on dodává svému učení charakter dynamické určnosti jsoucího i nejsoucího v jejich vzájemném přechodu. Jsoucí se stává nejsoucím a vlastně i naopak, to je základ nové ontologie Hejdánkovy, která se inspiruje i heideggerovským pojetím časovosti jako subjektivní časovosti spojující minulost, přítomnost a budoucnost. Právě minulost a budoucnost fungují převážně jako to, co patří do sféry nejsoucího, jsoucí je tím, co zaniká směrem k minulosti a vzniká směrem k budoucnosti.

Takže takto vzniká ona specifická část filosofie jako koncepce nepředmětnosti, objevující se v Hejdánkových filosofických úvahách pod pojmem méontologie. Dle něho není problémem filosofie jen otázka jsoucího, jsoucího jako přítomného, toho, co je zde, teď a tady. Je zapotřebí zkoumat i to, co již není nebo ještě není, to, co je nepřítomno, co je nejsoucí. Je zapotřebí tedy vytvořit filosofii nejsoucího, méontologii. Tato filosofie se stává zkoumáním toho, v co se jsoucno proměňuje, tedy nejsoucího. Základní větou méontologie jakožto filosofické disciplíny je tedy konstatování, že „ne-jsoucí, to me on' má vlastní vnitřní tendenci přejít ve jsoucí, to on', přičemž ovšem ono jsoucí má stejně nepřekonatelnou vnitřní tendenci přejít znovu v ne-jsoucí.“¹ Nepředmětnost zdůrazňuje v daném kontextu. A v návaznosti na toto východisko je nutno uvažovat o významu nepředmětnosti jako toho, co se v naší reflexi světa stává jistým východiskem našeho uvažování, ale stejně tak i jeho cílem. Nepředmětnost tak vstupuje do pole filosofické pozornosti, zejména rovina fenomenologického přístupu toto umožňuje. Nejsoucí je obsaženo vnitřně ve jsoucím a je s ním neoddělitelně spojeno. A takovéto spojení jsoucího a nejsoucího jako současně spojení vnějšího a vnitřního nám umožňuje pochopit svět v jeho dynamičnosti, svět jako svět událostí. Hejdánek k tomu podotýká: „Právě zmíněné rozlišení nám pak dovolí rozvinout myšlenky jsoucna (pravého jsoucna) jakožto celku (a to celku v čase i prostoru), jako události, která se děje a v jejímž průběhu je každá její jsoucnost pevně spjata s událostmi, tedy také s jinými ‚soucnostmi‘, které jsou vlastní též událostmi, ale v jiných časových momentech.“² Tak se vytváří nová reflexe světa, nová filosofie vycházející z lidské aktivity

¹ (Hejdánek 1997, s. 146).

² (Hejdánek 1997, s. 152–153).

a tuto aktivitu chápající, která naslouchá i hlasu nepředmětnosti, počítá s nejsoucím, vystupuje jako experiment založený na jiném zvláštním myšlení, což lze pojmut jako možnost nového rozvíjení filosofie, a to s využitím toho, čeho filosofie dosáhla především ve zkoumání jsoucího. Ostatně i zde Hejdánek připomíná: „Příkladem takového experimentu, který by snad mohl připravit cestu pro nový typ pojmového myšlení, je tematizace ‚ničeho‘ a ‚nicoty‘, jakožto nejsoucího na počátku všeho obnovení a všeho nového vykračování, počátku, který není minulostí, nýbrž budoucností vši smysluplné praktické a myšlenkové aktivity.“³ Lidská aktivita jako základ vymezení lidského bytí se tak pohybuje mezi předmětností a převažující nepředmětností potenciálně v předmětnosti obsažené a současně ji určující jako minulost a budoucnost.

Tímto určením si vytváří Hejdánek předpoklady pro přechod své vlastní filosofie k filosofické antropologii, jejímž základem je zkoumání jsoucnosti člověka především v jeho nepředmětnosti. Ona nepředmětnost přivádí člověka k tomu, že hledá své vlastní vymezení, které se tak stává otevřeným do oné nepředmětnosti. A tato otevřenost se stává předpokladem pro víru člověka, pro otevřenost tomu, co jej může přesahovat. Takto pojatá víra je ovšem v první řadě spojena s lidskou životní činností, s lidským prožíváním, k čemuž je ze strany Hejdánka připomínáno: „Životní orientace, kterou jsme na základě předešlých výkladů identifikovali s vírou, je ovšem nejenom vztahem k budoucnosti a zakončením v budoucnosti, nýbrž náleží k ní rovněž vztah k minulosti, který je právě takové novum jako onen vztah první.“⁴

Problematiku nepředmětnosti a uvažování o ní přenáší Hejdánek i do svých úvah o vztahu filosofie a víry. I zde vychází z existencialistické platformy hledající oporu pro výklad Boha v lidské existenci, v lidském životě. A také v tomto případě funguje Hejdánkův princip nepředmětnosti jako klíčového problému filosofie i ve vztahu k řešení otázek týkajících se Boha a víry v něj. Ve své koncepci se staví právě na stranu přijetí Boha v jeho nepředmětnosti, hledání Boha předmětného nakonec vždy vede k člověku a světu. Ve své koncepci v podstatě, i když ne důsledně, odmítá ideu Boha jako nejvyšší bytosti. Jeho řešení je spíše naznačeno, on sám jako filosof upozorňuje na otevřenost řešení filosofických otázek, na to, že filosofie se především táže. Dle

³ (Hejdánek 1997, s. 166).

⁴ (Hejdánek 1999, s. 76).

něho víru můžeme nyní chápat jako spolehnutí se na ono „ještě ne“ „dějící se“ pravdy, tedy něco, co může přijít.⁵ To znamená, že víra není v rozporu s rozumem, rozum nás k víře vede. Toto pojetí nepřímo odkazuje i k existencialismu Jaspersovu. Ostatně dle Hejdánka je člověk určen právě tím, že vychází ze sebe směrem k víře, ta mu dává možnost přesáhnout sebe samotného.

Výše uvedené nástiny témat Hejdánkovy filosofie nejsou vyčerpávajícím výčtem toho, čím se ve svém učení zabýval, ale spíše připomenutím toho, že jeho učení je třeba chápat přinejmenším jako podnět k diskusi, přičemž současně je nezbytné ocenit i originalitu jeho uvažování. A těmito aspekty vzbudil pozornost u nás, ale od devadesátých let minulého století i v zahraničí.

12.2 ERAZIM KOHÁK (1933)

Erazim Kohák se narodil roku 1933 v Praze. V roce 1948 odešel s rodiči do zahraničí, rodina později žila ve Spojených státech amerických. Zde vystudoval filosofii a religionistiku a působil na různých amerických univerzitách, naposledy v Bostonu. Po roce 1989 se po několika letech vrátil do České republiky a zde také přednášel filosofii. Zapojil se i do politického a společenského života, angažoval se zejména v ekologických hnutích. Z jeho díla uveďme knihu *Jan Patočka: filosofický životopis* (1993), v němž nejen podal přehled Patočkova života, ale spíše se zamyslel nad charakterem jeho filosofie a jejího dopadu. Dále je to kniha *Člověk, dobro a zlo* (1994), v níž se vyslovil zejména k etickým problémům, a to na pozadí zkoumání historie přístupů člověka ke světu i k ostatním lidem a Bohu. Naposledy pak jmenujme spis *Zelená svatozář: kapitoly z ekologické etiky* (2000), v němž se jedná o přehled různorodých názorů na ekologickou problematiku.

Kohák se ve svém učení hlásí k Patočkově fenomenologii jako učení o člověku, jako návodu pro lidský život. Patočkův přirozený svět je východiskem pro určení lidského života. Kohák pak věnuje prvořadou pozornost jeho mravní dimenzi. Vychází z toho, že mravnost je klíčovým fenoménem lidského žití, spolužití v lidské společnosti. A tato mravnost nás vede i k víře, Bůh v jeho pojetí je více či méně opět spojen s mravností, což lze považovat i za důsledek vlivu Masarykova učení, jemuž

⁵ (Hejdánek 1999, s. 200).

také Kohák věnoval pozornost. Právě Masarykův humanismus a přitakání lidskému životu v jeho každodennosti, v každodenní činnosti, jsou Kohákovi blízkými. Proto například na straně druhé klade své výhrady vůči Nietzschevi, Heideggerovi a třeba také méně známému německému mysliteli Jüngerovi jako myslitelům opěvujícím vyvolenost, zvláštnost, jejich učení celkově chápe jako nepřátelské lidskosti,⁶ i když jako znalý filosof současně upozorňuje na podnětnost jejich kladení otázek a hledání odpovědí jako opozice vůči tradičním úvahám o lidskosti a humanitě. A dodejme, že ve smyslu kritického rozvíjení humanismu spojeného také s varováním před jeho ohrožením, jak bylo výše uvedeno, možné vycházejícího i z heideggerovství, se hlásí k Patočkovi.

Důležitým důsledkem Kohákova učení o nutné vládě mravnosti v lidské společnosti a o nezbytnosti mravní sebereflexe lidstva je obrácení jeho pozornosti k samotnému světu a zejména k tomu, jak se člověk k němu vztahuje. Kohák je fundovaným obhájcem nezbytnosti nového soužití člověka a přírody, člověk se nemůže od přírody odtrhnout, postavit se proti ní. Svou tělesností, ale veškerým svým životem včetně svého myšlení, je s ní svázán, tomu musí podřídit i svoji činnost. Kohák si ve svém učení vybírá z různých názorů, konec konců provádí i podrobné vymezení různých etických postojů ve své knize *Svoboda, svědomí, soužití* (2010), v níž se na závěr přihlašuje k etice zakládající vztah k věčnosti a spolu s tím vztah k Bohu. Současně svoji etiku chápe jako etiku plně lidskou, etiku nasměrovávající člověka k plnohodnotnému životu. O svém postoji konstatuje: „Vycházím ze zásadního rozdílu mezi bytím a ničením, životem a smrtí. Z radosti života a z vděčnosti za něj čerpám poslání, být na straně života proti ničení. Snad by se dalo říci, z vděčnosti uplatňovat nadčasový ideál v čase tak, aby z příběhu mého žití zůstala dobrá vzpomínka.“⁷

Uvedli-li jsme již, že jedním z klíčových témat Kohákova uvažování je morálka, ta se vlastně týká především vztahů mezi lidmi. Ale tento myslitel rozšiřuje problematiku mravnosti i na náš vztah k přírodě, k ostatním živým organismům. My jsme odpovědní za jejich existenci a za naši koexistenci s nimi. V tomto smyslu se stal propagátorem ekologického uvažování a ekologicky pojaté etiky, mravnost ve vztahu

⁶ (Kohák 2004, s. 94).

⁷ (Kohák 2010, s. 200).

k lidem se má rozšířit i na mravnost ve vztahu člověka k ostatnímu světu. Dle něho je ekologický přístup spojený s morálkou zahrnující úsilí o dosažení dobra nejen pro lidi, ale pro vše živé, se stává programem, který je předpokladem nejen zachování lidstva, ale i jeho dalšího rozvinutí. To znamená, že sice mravnost se vztahuje nejprve na člověka jeho život, ale mravní postoje je nutné brát v úvahu i ve vztazích k ostatním formám života, k životu na celé planetě. V tom spočívá i naše odpovědnost jako bytostí vědomých si svého bytí, ale tím i vědomých si bytí druhých a bytí celého světa. Tímto vědomím, jehož součástí je svědomí jako základ mravnosti, pak nutně musí být určena celá naše činnost. On sám se tak stává zastáncem ekologického přístupu ke světu, píše pak o této své ekologii jako o morální ekologii. Ostatně poměrně podrobným zkoumáním dějinného vývoje, inspirovan Patočkovým pojetím dějin odmítajícím jednoznačně stanovený cíl daný pak obvykle v ideologiích, chápe právě takovouto mravně podmíněnou ekologii jako „program reorientace rozvoje jiným směrem“. ⁸ K tomu pak dále uvádí: „Ekologická alternativa tu pak neznámá jen ekologicky záhodnější techniku, nýbrž základní reorientaci od kořistnictví k lásce a péči jako smyslu života. Nejde o to, růst utlumit, nýbrž o to, zaměřit jej k jiným cílům než k rozvoji nesmyslné nadspotřeby pro jednu velmi úzkou a velmi privilegovanou část lidstva.“ ⁹ Rozvoj morálky je v Kohákově podání vztažen i na sociální etiku vztahující se k celku, tedy k přírodě a všem živým bytostem. Jde tak o vytváření i ekologické etiky, etiky úcty ke všem formám života.

Tuto svoji koncepci spojuje s teologickým uvažováním, ovšem teologickým uvažováním výrazně ovlivněným příkladem Masarykovým, tedy opět pojetím hledajícím Boha především prostřednictvím mravnosti, Boha jako toho, kdo dává lidem schopnost rozlišovat mezi dobrem a zlem a učí je lásce. A v tomto duchu se nese i jeho kritický pohled i na křesťany právě pro ono snad spíše podcenění morální ekologie, pro příliš malou angažovanost při řešení otázek budoucnosti lidstva majícího přejít na onu cestu nastíněnou učením o mravní ekologii. Kohák tak svoji filosofii spojuje s fenomenologickými podněty danými především učením o přirozeném světě, v němž se člověk ocitá a který mění k obrazu svému, ovšem s tím, že ona přirozenost světa musí

vytvářet předpoklady pro to, aby vlastně mohl dále žít a sám sebe rozvíjet. V tomto ohledu se stává jeho učení originálním hlasem, a to nejen v rámci českého filosofického prostředí.

Nakonec je vhodné ještě připomenout, že Kohák spojuje své pojetí mravnosti jak s husserlovským přístupem, tak právě s výše uvedenou obhajobou víry v Boha jako garanta mravnosti. Jako jeden z úkolů svého filosofického vysvětlení uvádí: „Úkol, který jsme si předsevzali pro sebe, byl odpovědět na určitou filosofickou otázku, totiž na jakém základě, či zda vůbec, můžeme věřit, že hodnotové soudy, tj. transindividuálně platné normativní výroky, mají oprávnění. Na to jsme odpověděli z husserlovských pozic, že tomu tak je proto, že zcela nezávisle na osobní preferenci něco život podporuje, něco jej ničí – a život je dobrý.“ ¹⁰ Ono něco lze spojit s vyšší mocí, ovšem vyšší mocí, která není jednoznačně určena. Koneckonců celý lidský život je cestou za pravdou, tato cesta je různorodá, v tom právě si Kohák osvojuje i některé momenty z pragmatismu. On totiž cestu k Bohu chápe jako hledání pravdy, především pravdy mravní. Proto také tvrdí: „Pravda vítězí tehdy, když pestrost chápeme jako cestu k pravdě, ne jako její popření.“ ¹¹

Kohák svými názory a postoji patří k významným soudobým myslitelům propagujícím, jak již bylo výše připomenuto, humanismus masarykovského a patočkovského typu, tím výrazně ovlivňuje české filosofické myšlení především v posledním dvacetiletí, tedy po svém návratu z emigrace. Jeho etický humanismus je, jak bylo výše uvedeno, rozšířen na vztah k všemu živému, ke světu jako celku. A současně usiluje o jeho spojení s teologií dávající jeho učení rozměr směřování života člověka k čemu vyššímu, věčnému.

⁸ (Kohák 1993b, s. 219).

⁹ (Kohák 1993b, s. 219–220).

¹⁰ (Kohák 2004, s. 71).

¹¹ (Kohák 2004, s. 205).